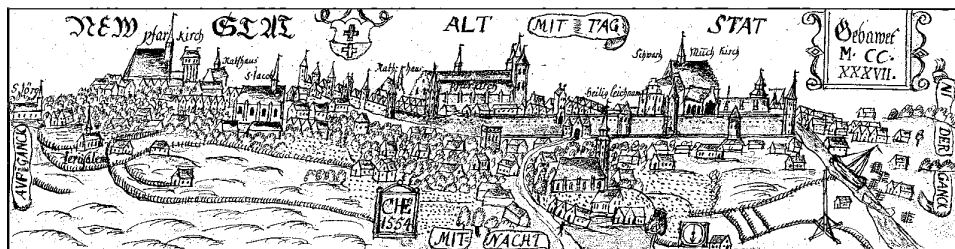


STUDIA
ELBLĄSKIE
TOM XII – ELBLĄG 2011

WYŻSZE
SEMINARIUM DUCHÓWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

STUDIA ELBLĄSKIE



Studia Elbląskie

Redaktor Naczelny

ks. dr hab. Stefan EWERTOWSKI

Zespół Redakcyjny

ks. Zdzisław BIEG, ks. Wojciech BOROWSKI,
ks. Andrzej KILANOWSKI, ks. Mieczysław JÓZEFczyk,
ks. Walenty SZYMAŃSKI, ks. bp Józef WYSOCKI,
ks. Wojciech ZAWADZKI, ks. Marek KARCZEWSKI,
ks. Marek ŻMUDZIŃSKI

Artykuły recenzowane:

ks. Stanisław BAFIA – prof. UWM, dr hab. nauk humanistycznych – filozofia
ks. Antoni MISIASZEK – prof. dr hab. nauk teologicznych – teologia
ks. Jan WIŚNIEWSKI – prof. dr hab. nauk humanistycznych – historia

Wydano za zgodą

Biskup Elbląski

dr Jan STYRNA

z dnia 18 października 2011 r.; L. dz. 274/2011

Projekt okładki:

Adam KARZEL – „SQL” s.c.

Przygotowanie do druku, redakcja techniczna, indeksy:

Władysław Andrzej SACHA

Na okładce:

Panorama Elbląga. Widok miasta z 1554 r.

z kopii ze zbiorów Muzeum w Elblągu:

oryginał w Archiwum Państwowym w Gdańsku

Adres Redakcji

82-300 Elbląg, ul. Bożego Ciała 10

tel./fax 55 232-61-82

ISSN 1507-9058

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

HISTORIA

POMEZANIA – TRUDNE CZTERDZIESTOLECIE (1637–1677)

ODBUDOWA ŻYCIA RELIGIJNEGO PO I WOJNIE SZWEDZKIEJ

Usuwanie skutków dziesięcioletniego prześladowania Kościoła pomezkańskiego w czasie I wojny szwedzkiej (1626–1636) przypadło w udziale nowo mianowanemu i nie znającemu diecezji biskupowi Janowi Lipskiemu². Gorliwy biskup nie mógł przed konsekracją oficjalnie rządzić swymi diecezjami, starał się więc o ich dobro za pośrednictwem zaprzyjaźnionych urzędników dworu królewskiego. Świadomy braku kapłanów, wiele uwagi poświęcał, chociaż z daleka możliwościom powrotu jezuitów do Malborka. Prosił nowego ekonoma malborskiego, zresztą gorliwego kalwinistę Gerharda Doenhoffa, *aby tamtejsi katolicy zostali zachowani przy swoich prawach a jezuiti, których na zwyczajną residencją Malborską starsi za zezwoleniem biskupim przysyłają, wielce prosząc, abyś na nich łaskaw był y w zamku im mieszkania według pozwolenia jego królewskiej Mości nie bronił, pokazując ludziom, że diversa religio Waszej Miłości nikomu nie zawadzi, iakoście to zwykli publice et privatim profiteri*³.

Nie mogąc osobiście odwiedzić diecezji pomezkańskiej wysłał tam jako wizytatora swego zaufanego współpracownika kanonika Jana Schmacka⁴. Zawiódł się na

* Ks. dr Mieczysław Józefczyk, ur. 1928 r. w Woli Michowej, były proboszcz parafii św. Miłkołaja w Elblągu. Opublikował szereg książek i specjalistycznych artykułów z historii Kościoła: *Średniowiecze Elbląga* (1986); *Elbląg i okolice 1937–1956* (1998); *Elbląg 1772–1850. Kościoły chrześcijańskie na przełomie dwu epok* (2001).

¹ Autor nawiązuje do zamieszczonego w: *SE XI/2010* artykułu pod tytułem: *Pomezania w czasie I wojny szwedzkiej*. Stara się ukazać odbudowę życia religijnego po I wojnie szwedzkiej, zniszczonego następnie działaniami II wojny i wreszcie powtórne starania rekonstrukcji duszpasterstwa katolickiego w Pomezaniu. Obydwa artykuły są streszczeniem przygotowanego do druku dwutomowego dzieła o historii Pomezanii w wieku XVII.

² Jan Lipski (1589–1641), kanclerz królowej Konstancji, referendarz koronny. Mianowany przez Władysława IV biskupem chełmińskim i Pomezanii w dniu 14 maja 1635, czekał na bullę prekonizacyjną, którą otrzymał dopiero w czerwcu następnego roku. *Biskupi Kościoła katolickiego w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, opr. P. Nitecki, Warszawa 2000, s. 251. Dalej: *N i t e c k i, Biskupi*.

³ ADP, C 12, s. 27, 28.

⁴ Jan Schmack pochodził z Lubawy, wykształcony w Braniewie. Proboszcz i archiprezbiter chełmiński (1625–1647), proboszcz w Malborku i oficjał pomezkański (1636–1630). Proboszcz

prawie już 80-letnim dotychczasowym oficjale i proboszczu malborskim Hermanie Weiherze⁵, który nie chciał powrócić do Malborka, przekazał więc jego stanowisko Schmackowi, a dowiedziawszy się, że *cała diecezja obrócona jest w ruinę i zgola nic nie ocalało*, przesłał Schmackowi znaczną sumę pieniędzy na zabezpieczenie malborskiego kościoła św. Jana i innych kościołów. Po pewnym czasie biskup powołał specjalną komisję, którą wyposażył w szerokie pełnomocnictwa, jak również przekazał spis inwentarza kościołów pomezzańskich z roku 1626.

W dniu 20 grudnia 1636 roku biskup dokonał ważnej nominacji, przekazując obowiązki oficjale pomezńskiego w ręce Jana Schmacka i przyznając mu jednocześnie bardzo szeroki zakres uprawnień zarówno w zakresie duchowym, jak i administracyjnym. Szczególne uprawnienia, jakie otrzymał nowomianowany oficjal pomezński nadawały pozostającej pod opieką biskupów szczątkowej diecezji pomezńskiej daleko idącą samodzielność. W zakresie sądowym oficjal mógł powoływać przed swój trybunał osoby, z których przynajmniej jedna była duchownym. Mógł wydawać wyroki tymczasowe, lub definitywnie kończące spór. Miał prawo upominania, a nawet ekskomunikowania tych osób, które nie uznawały jego wyroków ostatecznych. Mógł zatwierdzać testamenty, w których suma zapisu nie przekraczała 500 florenów. Do jego uprawnień należało mianowanie komendariuszy, wizytowanie kościołów, udzielanie kapłanom uprawnień do rozgrzeszania z grzechów zastrzeżonych biskupowi, udzielania dyspens od zachowania postów i dni świątecznych, karania występków obyczajowych wśród kleru i osób świeckich. Niestety akta oficjalu pomezńskiego zaginęły zapewne bezpowrotnie, tym niemniej mają rację ci historycy, którzy używają określenia oficjale pomezński biorąc pod uwagę szeroki zakres kompetencji oficjale. W równej mierze jednak mają rację ci, którzy korzystając z akt biskupich, używają określenia diecezja pomezńska.

W tym samym dniu, 20 grudnia biskup uporządkował również, przynajmniej w dostępnym mu zakresie sprawę obsadzenia parafii⁶. Było to zarządzenie w gruncie rzeczy prowizoryczne ze względu na brak kapłanów i zniszczenie wielu świątyń. Brak było nadal wielu duchownych, a nawet ci, którzy mogliby powrócić przedkładali dotychczasowe w miarę spokojne życie w nietkniętych wojną, licznych parafiach chełmińskich, niż narażać się na trudy, niewygody i spory ze zluteranizowanymi chłopami, odzwyczajonymi już od zwyczajowych świadczeń i z najwyższą niechęcią oddających zagrabione kościoły.

Nominację na stanowisko arcybiskupa gnieźnieńskiego w roku 1639 biskup Lipski przyjął z ubolewaniem. Dał temu wyraz w przesłaniu do swego następcy i kapituły chełmińskiej, uzalając się, że zbyt wiele czasu musiał poświęcić służbie Rzeczypospolitej, obradom sejmików pruskich, sejmowi Rzeczypospolitej i poselstwu

w Zwierznie (1636–1654). Kanonik chełmiński. Zmarł przed 13 kwietnia 1658 roku. ADP, A, 15, 16, 36.

⁵ Herman Weiher (1552–1637). Urodzony w Brabancji. Po studiach w Wilnie wyświęcony w roku 1590. Proboszcz w Lubieszewie (1601–1604), w Nowym Stawie (1601–1603), w Marynowach (1604–1605), parafii św. Jana w Malborku (1605–1636). Oficjal pomezński (1611–1636), proboszcz w Żuławkach (1636–1637). Tamże zmarł. W. Z a w a d z k i, *Duchowieństwo katolickie oficjalu pomezńskiego w latach 1525–1821*. Tom II, Elbląg 2009, s. 258. Dalej: Z a w a d z k i, *Duchowieństwo II*.

⁶ ADP, A, s. 34, 34v.

do Stolicy Apostolskiej a to wszystko kosztem swoich obowiązków biskupich. Prosił następcę o wyrozumiałość a kapitułę o naprawienie ewentualnych szkód, jakie z jego przyczyny mógł doznać następca⁷.

Następca Lipskiego, biskup Kasper Działyński⁸ rządził diecezją za ledwie 7 lat. Zdażył jednak w tym czasie przeprowadzić przy pomocy swoich współpracowników dokładną wizytację diecezji pomezjańskiej w roku 1640 oraz zwołać synod diecezjalny w roku 1641. Dużo wysiłków włożył w zorganizowanie tzw. *Colloquium Charitativum*, które z założeniu miało doprowadzić do porozumienia, a przynajmniej do zbliżenia z luteranami i kalwinistami. *Colloquium* to odbyło się w sierpniu 1645 roku. Problematyka jego wykracza poza ramy opracowanego tu zagadnienia, niemniej warto podkreślić, że czynny udział, i to po wszystkich trzech stronach brali przedstawiciele lokalnego duchowieństwa i wiernych.

Pełnomocnikiem królewskim był kasztelan elbląski Jan Kos⁹. Przedstawicielem diecezji chełmińskiej był archiprezbiter nowostawski Andrzej Kezler¹⁰, diecezji warmińskiej Fryderyk Maybohm¹¹, proboszcz elbląski. Przedstawicielem strony luterskiej był starosta sztumski Zygmunt Guldenstern, wspomagali go dwaj elbląscy pastory: David Holst¹² i Balthasar Void (Voidius)¹³.

⁷ *Urkundenbuch des Bisthums Culm*, Heft III, Bearb. C.P. Woelky, Danzig, 1885, s. 1015–1023. Dalej: *Urkundenbuch Culm*.

⁸ Kasper Działyński (1597–1646). W czasie wojny walczył ze Szwedami; rotmistrz. Po święceniach kapłańskich sekretarz królewski. Zmarł w Lubawie w roku 1646. *Słownik biograficzny Pomorza nadwiślańskiego*, tom I, s. 360; P. C z a p l e w s k i, *Kasper Działyński*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, Tom VI, s. 87–88. Dalej PSB.

⁹ Jan Kos, chorąży chełmiński (1636–1643), kasztelan elbląski (1643–1648), wojewoda chełmiński (1648–1662), podskarbi pruski (1649–1655), starosta borzechowski, brodnicki, kowalewski. Zmarł po 1655. *Urządnicy*, s. 215.

¹⁰ Jan Kezler, doktor obojga praw, protonotariusz apostolski. Występuje w latach 1640–1641 jako domownik biskupa Działyńskiego. Proboszcz nowostawski (1642–1654). W 1645 nazwany *praepositus mariaeburgensis*, *archipresbyter neotychensis*. Brał udział w *Colloquium Charitativum*. Zmarł w 1654, pochowany w kościele nowostawskim. Jego wartościową bibliotekę złożono w zamku lubawskim, jako że nie pozostawił testamentu. ADP, C 9, k. 139–140; ADP, C 13, k. 61v, 203, 644, 646; ADP, C 16, k. 39v; ADP, C 17, s. 139–140, 367–371; ADP, C 31, s. 614; *Visitationes Ecclesiarum Dioecesis Culmensis et Pomesaniae Andrea Leszczyński Episcopo A. 1647 factae*, opr. A. Połlocki, Roczniki TNT, Fontes 1900, tom 4, s. 111; E. P i s z c z, *Colloquium Charitativum*, s. 119, 211; J. W i ś n i e w s k i, *Kościół i kaplice na terenie bylej diecezji pomezjańskiej 1243–1821*, Elbląg 1999, s. 614; Dalej: W i ś n i e w s k i, *Kościół*, Z a w a d z k i, *Duchowieństwo II*, s. 116.

¹¹ Fryderyk Maybohm, żył w latach 1609–1656. Urodził się w Braniewie, po tamtejszych studiach uzyskał w Wilnie doktorat z teologii. Parafę św. Mikołaja w Elblągu objął po zakończeniu wojny szwedzkiej w 1636 roku i pracował w niej do II wojny, kiedy to został wypędzony przez Szwedów. Zmarł w 1656 roku. M. J ó z e f c z y k, *Elbląskie duchowieństwo katolickie na tle dziejów miasta 1246–1945*, Elbląg 2005, s. 135–139.

¹² Dawid Holst (Holstius), urodził się w Elblągu w 1601 roku. Uczył się języka polskiego w Toruniu. Pastor w Rychlikach i Kmiecinie. Pastor u Panny Maryi w Elblągu w 1633. Zmarł w 1656. Ch.E. R h o d e, *Presbyterologia Elbingensis. Die evangelischen Geistlichen in Kirchenkreis Elbing von 1550 – bis 1883 und Nachträgen bis 1945*, Hrsg. W. Hubatsch, Hamburg 1970, s. 37.

¹³ Balthasar Void urodził się w 1592 roku w Wernigerode, po długich studiach i podróżach został predykantem a następnie seniorem w kościele Panny Maryi w Elblągu. Zmarł w 1643 roku. Tamże, s. 43.

Reprezentantami strony kalwińskiej byli między innymi Jan Amos Komenský¹⁴ i Daniel Kopecký¹⁵, kaznodzieja dworski żony Guldensterna, obaj zresztą z pochodzenia Czeši. Wśród przedstawicieli trzech wielkich miast nie brakło również dwu elblązan: Christiana Dreschenberga, burmistrza oraz syndyka Mateusza Richtera. Rozmowy te nie przyniosły żadnego rezultatu, pogłębiły natomiast nieporozumienia między kalwinistami i luteranami.

Biskup Kasper Działyński od wielu lat chory na podagrę, a mimo to zawsze pracowity zmarł w dniu 19 marca 1646 roku w swojej rezydencji lubawskiej. Pochowano go w katedrze w Chełmży.

W dniu 4 maja tegoż roku król Władysław IV mianował biskupem chełmińskim i Pomezanii dotychczasowego biskupa kamienieckiego Andrzeja Leszczyńskiego¹⁶. Jedną w pierwszych czynności nowego biskupa było polecenie dokonania kolejnej wizytacji całej diecezji chełmińskiej i Pomezanii, której jego wysłannicy dokonali w roku 1647.

Następcą Leszczyńskiego po przeniesieniu go na stolicę przymasowską, został wielki kanclerz koronny, dziekan krakowski i kustosz gnieźnieński, Jan Gembicki¹⁷. W sierpniu 1653 roku otrzymał sakrę biskupią i od 1 września przejął rządy diecezją, rozpoczynając je ustanowieniem sądu diecezjalnego. Przypadło mu w udziale rozstrzygnięcie sporu, jaki od dziesięcioleci istniał między duchowieństwem diecezji pomezjańskiej i luteranскими chłopami żuławskimi. Sporów takich i prób porozumień było wiele. Zwykle każda ze stron wykorzystywała zmieniającą się ciągle sytuację polityczną i gospodarczą. W czasie wojny szwedzkiej zagarnięto nie tylko wiele sprzętu kościelnego, lecz również w niezrozumiały dla biskupa sposób ginęła ziemia kościelna, albo też odnajdywaną ją w miejscach bagnistych i zakrzaczonych. Po wojnie próbowano wielokrotnie renegecjować i osiągnąć chociaż częściowe porozumienie. Biskup Gembicki powołał w dniu 2 września specjalną komisję, w której wziął udział Zygmunt Guldenstern, starosta sztumski i zarazem ekonom malborski, skądinąd, gorliwy luteranin. Drugim członkiem komisji był Wojciech Krzywkow-

¹⁴ Jan Amos Komenský żył w latach 1592–1670, duchowny Braci Czeskich i sławny pedagog. Pracował w Lesznie i w Elblągu. M. P a w l a k, *Ośrodek życia umysłowego*, w: *Historia Elbląga*, tom II, część I, red. A. Groth, Gdańsk 1996, s. 201.

¹⁵ Daniel Kopecký pracował jako kapelan Anny Czemówny Guldensternowej w Sztumie i w Jordankach. Archiwum Państwowe w Poznaniu, Akta Braci Czeskich, syg. 2510.

¹⁶ Andrzej Leszczyński, syn wielkiego kanclerza koronnego Waclawa, kanclerz królowej Cecylii Renaty, biskup kamieniecki i od 1645 roku wicekanclerz koronny. Mianowany przez króla Jana Kazimierza w 1652 roku na stanowisko arcybiskupa gnieźnieńskiego. Zmarł 15 kwietnia 1658 roku. C. P. W o e l k y, *Der Kathalog*, s. 423, 423.

¹⁷ Jan Gembicki był wielkim sekretarzem koronnym, dziekanem krakowskim i kustoszem gnieźnieńskim. W dniu 30 czerwca 1655 roku został mianowany biskupem płockim i w 1674 roku biskupem włocławskim. Zmarł w roku następnym. *Urkundenbuch des Bisthums Culm*, s. 1076.

ski¹⁸, prepozyt kapituły chełmińskiej, trzecim Sebastian Jawornicki¹⁹. Delegaci doszli do tzw. *przyjaznego porozumienia* w kilku spornych sprawach. Chłopi żuławscy mieli otrzymać wykaz świąt obowiązujących oraz zapewnienie o łatwym udzielaniu dyspensy w poszczególnych przypadkach. Oni natomiast przyrzekli oddać wszelki sprzęt kościelny, któryby znalazł się w ich posiadaniu. Zobowiązali się do tego w sumieniu. Przyrzekli również, że będą uczestniczyli w budowie i odbudowie budynków kościelnych. Co do opłat z okazji chrztów, ślubów i innych wymagań proboszczowskich, mieli przekazać swoją odpowiedź w ciągu czterech tygodni, jak również regularnie wypłacać należności organistom i nauczycielom.

Co do losu kaplic luterzańskich, zbudowanych po wojnie szwedzkiej proboszczowie mieli otrzymać w przyszłości instrukcję od władzy duchownej. Sytuacja biskupa pod tym względem była trudna. Większość mieszkańców Pomezanii była wyznania luterńskiego, pobudowała kaplice i szkoły, utrzymywała własnym kosztem pastorów i nauczycieli. Biskup zdawał sobie sprawę z tego, że zakaz działalności duszpasterstwa luterńskiego będzie bezowocny, a na uznanie w aktualnej sytuacji nie mógł zezwolić. Zatwierdził więc to częściowe porozumienie w dniu 8 października 1654 roku²⁰. Pragnąc lepiej jeszcze rozeznac problemy diecezji pomezjańskiej, pod koniec października 1654 roku wysłał trzech swoich domowników, celem dokonania wizytacji. Niestety, dokumenty przeprowadzonej przez nich wizytacji zaginęły. Udało się odszukać jedynie protokoły wizytacyjne Malborka, Lasowic i Szawałdu. Wiadomo, że zwizytowali również parafię Fiszewo i Żuławkę Sztumską. Na marginesie kopii jednego z protokołów zachowała się notatka, że w powodu nadszyciającej II wojny szwedzkiej wizytatorzy byli zmuszeni przerwać swoją pracę.

Działalność swoją w diecezji zakończył biskup w dniu 30 czerwca 1655 roku, kiedy to został mianowany biskupem płockim. Jego następcą, Jan Leszczyński²¹, zmarł przed objęciem urzędu. Diecezje chełmińska i pomezjańska zostały bez pastora w najtrudniejszym okresie pierwszych trzech lat II wojny szwedzkiej. Straszli-

¹⁸ Jan Wojciech Krzywkowski, pochodził z Kaszub, wykształcony w Braniewie, wyświęcony przed 1627 rokiem. Generalny ekonom dóbr biskupich 1635, prepozyt szpitala w Brodnicy, ekonom diecezji chełmińskiej, kanonik i archiprezbiter chełmiński, sekretarz królewski. Po I wojnie szwedzkiej proboszcz w Lichnowach i w Lasowicach Wielkich (1636–1637). Z polecenia królewskiego wizytator ekonomii malborskiej 1649. Proboszcz w Cyganku (1654–1662), z przerwą w czasie II wojny szwedzkiej i w Ostaszewie (1655–1662). Do tej ostatniej parafii otrzymał prezentę od Krzysztofa Gembickiego, kasztelana gnieźnieńskiego i zarazem starostę nowodworskiego, jako patrona i kołatora tego kościoła. Oficjał pomezjański (1655–1656). W czasie II wojny szwedzkiej proboszcz toruńskiej parafii św. św. Janów 1655–1662. Był współwizytatorem ekonomii malborskiej w 1661 roku. Zmarł 3 grudnia 1662 roku. *M a n k o w s k i*, s. 105–105; *Z a w a d z k i*, *Duchowieństwo* II, s. 136.

¹⁹ Sebastian Jawornicki, dziekan łucki na Wołyniu, prepozyt brzeski, sekretarz królewski, audytor kurii chełmińskiej, proboszcz w Jezierniku 1655 – z przerwą w czasie II wojny szwedzkiej. *ADP*, C 17, s. 252, 283, 391, 360; *ADP*, C 30, k. 49v; *ADP*, C 60, k. IV; *W i ś n i e w s k i*, s. 215, 619, 660; *Z a w a d z k i*, *Duchowieństwo* II, s. 109.

²⁰ *Iovis VIII Octobris Lubaviae inter Venerabilem Clerum Diocesis Pomesaniae et Insulanorae utriusque Insulae Marienburgensis transactionis ingrossatio*. *ADP*, C 17, s. 190, 191.

²¹ Jan Leszczyński, brat biskupa Andrzeja Leszczyńskiego, biskup kijowski. Nominowany przez króla na biskupa chełmińskiego i Pomezanii nie objął urzędu, ponieważ z powodu wojny wysłany przez króla na dwór cesarski z prośbą o pomoc, zmarł w drodze powrotnej w 1657 roku. *C.P. Woelky*, *Der Kathalog*, s. 425.

we wydarzenia tej wojny, znalazły słabe tylko odbicie w historiografii kościelnej. Spisywany za czasów Jana Gembickiego tom 17 akt kurialnych kończy się w dniu 28 lipca 1655 roku wpisem o jubileuszu generalnym. W marginalnym dopisku autor jego podał do wiadomości, że skutkiem różnych wydarzeń, w tym również furii wrogów pewne dokumenty zostały zniszczone²².

II WOJNASZWEDZKA, PONOWNAZAGŁADADUSZPASTERSTWA KATOLICKIEGO W LATACH 1655–1660

Wśród wielu nierozwiązanych do końca pretensji i zadrążeń najważniejszą przyczyną drugiej napaści szwedzkiej na Polskę było ustąpienie z tronu królowej szwedzkiej Krystyny i zrzeczenie się władztwa na rzecz księcia Karola Gustawa. Jan Kazimierz nie uznał nowego króla Szwecji i dał tym samym bezpośredni powód do zaatakowania Polski. Zanim doszło do zbrojnego konfliktu, w Lubece toczyły się rokowania polsko-szwedzkie. Żadna ze stron nie chciała pójść na ustępstwa, tym bardziej, że Hieronim Radziejowski²³ dążył do osobistej zemsty na królu Janie Kazimierzu, obiecując Karolowi Gustawowi poparcie polskich wielmożów, jak i wskazując na polskie klęski w walce z Moskwą, czego symbolem był upadek zajętego przez Polaków i następnie utraconego Smoleńska.

W obliczu takiej sytuacji wojowniczy Karol Gustaw²⁴, zaledwie w rok po objęciu tronu wyruszył śladem swego poprzednika, by opanować południowe ziemie, przylegające do Morza Bałtyckiego i stworzyć w ten sposób swoiste szwedzkie *dominium Maris Baltici*, dające mu lepszą możliwość ingerowania w sprawy Europy²⁵. Część jego wojsk, pod dowództwem marszałka Wittenberga, zmierzająca od strony Pomorza Zachodniego skłoniła do haniebnej kapitulacji szlachtę wielkopolską. Inne oddziały, pod dowództwem generała Horna, zdążając od strony Inflant doszły do Litwy. Radziwiłłowie Janusz²⁶ i Bogusław²⁷ w dniu 18 sierpnia 1655 roku podpisali ugodę, uznając Karola Gustawa za swego suwerena. Dalszy pochód szwedzki ciągnął przez Prusy Książęce na Warmię i Prusy Królewskie. Elektor brandenbuski,

²² ADP, C 17, s. 379–387.

²³ A. Kersten, *Hieronim Radziejowski. Studium władzy i opozycji*, Warszawa 1988, passim.

²⁴ Karol X Gustaw, żył w latach 1622–1660. Od 1654 roku, po zrzeczeniu się tronu szwedzkiego przez królową Krystynę, król szwedzki, którego celem było opanowanie basenu Morza Bałtyckiego. Zmarł w Göteborgu w 1660 roku.

²⁵ T. Nowak, *Geneza agresji szwedzkiej. Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655–1660*, Warszawa 1957, s. 97.

²⁶ Janusz Radziwiłł, urodził się w 1612 roku. Hetman Wielki Litewski, wojewoda wileński 1653. Zmarł w 1655 roku. Pochowany w zborze kalwińskim w Kiejdanach. W. Krasieński, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, opr. W. Krasieński, Tom II, cz. 2. Warszawa 1905, s. 257. Dalej: Krasieński, *Zarys dziejów reformacji*.

²⁷ Bogusław Radziwiłł, urodził się w 1620 roku. Koniuszy litewski od 1646, po zdradzie przeszedł na służbę elektora. Gubernator Prus Książęcych. Zmarł w Brandenburgu w 1669 roku, w roku 1677 pochowany w Królewcu. Krasieński, *Zarys dziejów reformacji*, s. 257.

Fryderyk Wilhelm²⁸, zarazem książę pruski jako lennik i nieszczerzy przyjaciel za zezwoleniem polskim obsadził jeszcze przed wybuchem wojny siedem miast: Łęborg, Człuchów, Grudziądz, Brodnice, Malbork, Tczew i Braniewo²⁹. Gdy jednak Szwedzi zdobyli Toruń, elektor wycofywał przed nimi swoje wojska aż do Królewca i tu zawarł w dniu 17 stycznia 1656 roku traktat, mocą którego otrzymał w lenno Warmię i zapewnienie suwerenności w Prusach. Kanonicy, prócz dwu, przebywających w Gdańsku i strzegących przechowywanych tam skarbów kapituły, złożyli przysięgę wierności elektorowi. Podobnie uczynił biskup warmiński Wacław Leszczyński. Odtąd już wojsko elektorskie brało udział w wojnie po stronie szwedzkiej, między innymi w bitwie o Warszawę³⁰.

W zimie 1655 roku Karol Gustaw, po zdobyciu takich miast, jak Toruń, Gniew, Tczew i Starogard, stanął u murów obronnych Malborka i zarazem u wrót zamku malborskiego. Dowództwo obrony spoczywało w rękach Jakuba Weihera³¹, wojewody malborskiego i Ludwika Weihera³² wojewody pomorskiego. Obok nich stanął baron Zygmunt Guldenstern, starosta sztumski i ekonom malborski. W dniu 24 lutego natępnego roku mieszczanie malborscy, obawiając się łupiestwa i gwałtów po upadku miasta, otworzyli swoje bramy Szwedom. W związku w tym sytuacja obrońców zamku stawała się coraz trudniejsza. Po wyczerpaniu się amunicji, zwłaszcza po śmierci Ludwika Weihera i opóźnieniu się odsieczy z Gdańska załoga polska poddała się pod honorowymi warunkami. Jakub Weiher wraz z 2.500 żołnierzami opuścił Malbork i brał dalej czynny udział w walce ze Szwedami. Około 500 najemnych żołnierzy niemieckich wstąpiło jednak do zwycięskiego wojska szwedzkiego³³.

Nauczeni doświadczeniem poprzedniej a niedawnej wojny mieszkańcy Żuław, wszelkich wyznań i stanów schronili się w takich miastach, jak Malbork, Elbląg i Dzierżgoń. Wraz z ludnością uciekli również kapłani katolicy a nawet i predykan-ci, ponieważ żołnierze szwedzcy rabowali wszystkich duchownych bez względu na wyznanie. Karol Gustaw zajął rychło całe Żuławy a żołnierze grasowali w opuszczonych gospodarstwach³⁴.

²⁸ Fryderyk Wilhelm Hohenzollern, urodził się w 1620 roku. Od 1640 roku elektor brandenburski i książę Prus Książęcych. Twórca potęgi swego państwa. Zmarł w 1688 roku.

²⁹ Uczynił to na podstawie układów z 12 listopada 1655 roku, zawartych przez szlachtę pruską pod nieobecność przedstawicieli trzech wielkich miast pruskich. Przewodził stronie polskiej Jakub Weiher. Zawarto wówczas porozumienie o połączeniu duchowym i wojskowym. A. S z o r c e, I. M a k a r c z y k, *Warmia w dobie Potopu szwedzkiego 1654–1660*, Olsztyn 2008, s. XXVIII.

³⁰ J. W ł o d a r s k i, *Miasta warmińskie w latach 1655–1663*, Olsztyn 1993, s. 45–47.

³¹ Jakub Weiher, kasztelan chełmiński 1643, wojewoda malborski (1643–1657), starosta bo-rzechowski, bytowski, człuchowski, dzierzgoński. Założyciel Wejherowa i kalwarii wejherowskiej. Zmarł 21 lutego 1657 roku. *Urządnicy Prus królewskich XV–XVIII wieku*, opr. K. Mikulski, Wrocław – Warszawa – Kraków, 1990, s. 236. Dalej: *Urządnicy*.

³² Ludwik Weiher, kasztelan elbląski 1648, wojewoda pomorski w latach 1648–1656, starosta skarszewski. Zmarł w czasie oblężenia Malborka 18 lutego 1656 roku. *Urządnicy*, s. 236.

³³ J. W i m m e r, *Przegląd operacji (1655–1660)*, w: *Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655–1660*, red. J. Wimmer, Warszawa 1957, s. 165.

³⁴ A. H a r t w i c h, *Geographisch-Historische Landesbeschreibung deren dreyen in Polnischen Preussen liegenden Werdern*, Königsberg 1772. Nachdruck Frankfurt am Main, 2002, s. 87. Dalej: H a r t w i c h, *Landesbeschreibung*.

W dniu 14 maja 1656 roku Karol Gustaw na czele 4000 żołnierzy przypuścił szturm na gdański obóz w Stablewie, broniony przez 500 gdańszczan. Po wyczerpaniu się możliwości obrony gdańszczanie skapitulowali, otrzymując pozwolenie honorowego opuszczenia obozu z wydobytą białą bronią i z zapalonymi lontami armatnimi. Nie wiadomo, czy przypadkiem, czy umyślnie jeden z muszkieterów gdańskich strzelił, raniąc stojącego obok króla werblistę szwedzkiego. Karol Gustaw nakazał wówczas swojej fińskiej gwardii wymordowanie wszystkich jeńców³⁵. Po zajęciu ostatniego skrawka Żuław główna nawałnica wojenna przeniosła się na teren całej Polski. Karol Gustaw uganiał się za Janem Kazimierzem. Na Żuławach toczyła się raczej wojna pozycyjna, lecz nie mniej, wyniszczająca. Szwedzi przez Wisłę przedostawali się na teren Żuław Gdańskich, skąd wracali obładowani łupami i w odwecie gdańszczanie, jak to miało np. miejsce w dniu 22 stycznia 1657 roku w dwa tysiące osób wpadli przez zamarzną Wisłę na Żuławy Malborskie, splądrowali okoliczne wioski i miasteczko Nowy Staw, przy okazji zabrali kilkaset sztuk bydła, które należało do ukrywających się tam chłopów. W dniu 19 lutego gdańszczanie napadli na Wielkie i Małe Lichnowy, gdzie zdobyli sprzęt wojskowy i zaprzęgi, należące do wyższych oficerów szwedzkich. W odwecie Szwedzi w dniu 3 marca pod dowództwem Karola Gustawa i w sile 3000 muszkieterów, 600 jeźdźców i 6 dział przerwali wał wiślany koło Kiezmarka, i zatopili prawie całe Żuławy Gdańskie wraz z budynkami oraz zasiewami. Skutki tego potopu mogły być usunięte dopiero po wojnie. Usiłowano również dokonać całkowitego zamknięcia wiślanej drogi zatapiając 6 statków, wypełnionych kamieniami i wbijając pale w dno rzeki. Mróz i pękający lód udaremniły jednak te zamiary³⁶.

Karol Gustaw zaczął zaprowadzać swoje porządki, zwłaszcza w podbitych przez siebie Prusach. W dziedzinie religijnej ustanowił w Elblągu, w roku 1657 konsystorz, zwany przez siebie *consistorium palatinatus Elbingensis*³⁷, któremu nadał charakter nie tylko ściśle luteranski, ale też jawnie antykalwinistyczny.

Poczynania arcyłuterańskiego króla szwedzkiego w dziedzinie religijnej obserwował z niepokojem elektor, sam zdecydowany kalwinista. W liście do swego posła w Londynie napisał znamienne zdania: „*pod panowaniem króla polskiego kalwiniści i luteranie cieszyli się wolnym i pokojowym wyznaniem swojej wiary. Obecnie każdy, kto chce otrzymać urząd kościelny musi złożyć wyznanie wiary w duchu luteranckim, natomiast kalwiniści mogą gromadzić się na swoje nabożeństwa zaledwie w domach prywatnych*”³⁸.

Trudno jest opisać ówczesną sytuację kapłanów katolickich na terenie okupowanym przez Szwedów. Przerażenie, wynikające z pamięci o niedawnej wojnie szwedzkiej musiało ich dopingować do szukania schronienia w tych okolicach, gdzie mogli pozostać nierozpoznani. Nieszczęsny przypadek biskupa sufragana poznańskiego Jana Braneckiego, zamordowanego we własnym domu, czy archidiacona kapituły poznańskiej, Wojciecha Gowarczewskiego, któremu Szwedzi

³⁵ H a r t w i c h, *Landesbeschreibung*, s. 410.

³⁶ T. N o w a k, *Oblężenie Torunia w roku 1658*, Roczniki TNT 1936, tom 43, s. 415.

³⁷ Ch. E. R h o d e, *Presbyterologia Elbingensis*, s. 273.

³⁸ A. K o l b e r g, *Ermland als churbrandenburgisches Fürstenthum in den Jahren 1656 und 1657*, ZGAE, Bd. 12 (1899), s. 489.

odrabiali ręce i wrzucili do rzeki, musiał się odbić szerokim echem w zachodniej Polsce i w Prusach. Kalwinistyczny autor i historyk Walerian Krasiński opisał wiele przypadków mordowania kapłanów i zakonników, dodając przy tym, że „*religijną nienawiść Szwedów podsycała żądza rabunku, skutkiem czego wiele kościołów i klasztorów, zwłaszcza w Wielkopolsce, padło ofiarą żołdactwa szwedzkiego, które mordowało i pastwiło się nad duchownymi katolickimi*”³⁹. Nie uda się zapewne do końca ustalenie, ilu kapłanów przypłaciło życiem swoje trwanie w parafiach, tym bardziej, że po niektórych z nich wszelki ślad od 1655 roku zaginął. Brak jest jakiegokolwiek dokumentacji kurialnej w owym okresie, aczkolwiek w czasie I wojny dla diecezji chełmińskiej była prowadzona i to sumiennie⁴⁰. Jakikolwiek wyobrażenie o losie tych, którzy nie zginęli, bądź nie zaginęli dają nam wspomnienia Wojciecha Babeckiego, niegdyś wikariusza w Zwierznie i w Lichnowach: „*1658 Po złośliwych Xiążęcia kurfersta Rabownikach, którzy zplądrowali wszystkie stodoły, spaleli wrota, kozy i same sąsięki, powycinali murlaty, zboża na sto kop różnego powymłacali y do miast powywozili musiałem znowu wszystko restaurować, nowe drzewo od wierzchu restaurować (...). Bydło, woły, konie, owce, swinie, tak inwentarskie iako i własne moje, krowy, kaczki, prosięta, pozabierali złośliwi Rabownicy, czego im sami tuteezni sąsiędzi dopomagali y onych na moje zdrowie i substancję podwodzili (namówili), a sam 20 niedziel po lasach, po Xięstwie musiałem ze zdrowiem ze wszystkiego obnażony w jiednej podszewie kierowej (pospolite sukno) bialley uchodzić od wszytkiego, uwodzząc y ukrywając skrzynkę z kościelnym srebrem, moiego własnego Bydła, wołów roboczych ośm, kościelnych cztery wolców, moich po trzy lata, po dwie lecie, roczniaków, wypustków (na pastwisko) na 12 sztuk, kościelnych 4, cokolwiek mi Pan mi Bóg pomnożył był, to wszystko złodziekie y swoi i xsiążęcy y cesarscy, pozaymowali tu w Radomnie, gdy stawali, z plebaniej owsem brali w domy swoje a byli y zarli z pogany niepocciwemi piątki y soboty równo z niedzielami złączali, Boże, zemścij się*”⁴¹. Nie kończyły się na tym ubolewania złupionego przez obcych i swoich proboszcza. O wiele gorzej przedstawiała się sytuacja chłopów żuławskich.

Wprawdzie dążnością Karola Gustawa było pochwycenie i utrzymanie Prus w stanie nienaruszonym, jako, że zapewniłyby one możliwość wyżywienia wojska i planową już eksploatację gospodarczą, jednakże nie udało mu się opanować żywiołu wojennego. W głównej mierze to jego wojska przyczyniły się do gwałtów, rabunków i podpaleń. Dla przykładu bilans pobliskiego Elbląga wyglądał w ten sposób, że zarejestrowano 3000 żebraków, przy czym bez wątpienia znaczną ich część stanowili obrabowani i pozbawieni dobytku okoliczni chłopci żuławscy. Władze miasta przy pomocy żołnierzy szwedzkich w ciągu jednego dnia wypędziły owych że-

³⁹ W. K r a s i ń s k i, *Zarys dziejów Reformacji*, s. 198.

⁴⁰ Kończy się ona dokumentem z 28 lipca 1655 roku, ogłaszającym odpust jubileuszowy papieża Aleksandra VIII. ADP, C 7, s. 179.

⁴¹ A. M a ń k o w s k i, *Ks. Wojciecha Babeckiego, plebana w Radomnie, zapiski kościelne, gospodarze i wojenne 1654–1674*, Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu 1931, tom 11–12, s. 311–315.

braków, obawiając się rozszerzenia epidemii, oni jednak ciągle powracali⁴². Zaraza, która wybuchła już po roku wojny pochłonęła w Elblągu 3100 ludzi, podczas, gdy urodziło się wówczas tylko 458 dzieci. W ciągu 6 lat wojny zmarło tu 10 400 osób, podczas, gdy urodziło się tylko 2900 dzieci⁴³.

Król szwedzki nie zaniechał też nowoczesnej w sposobie akcji, mianowicie podburzania chłopów przeciwko szlachcie. Od dnia 18 maja 1656 roku, po ogłoszeniu stosownego dokumentu królewskiego, każdy chłop, który pochwycił szlachcica występującego przeciw Szwedom miał otrzymać wolność osobistą, uprawianą przez siebie ziemię i przez siedem lat dochód z majątku swego pana. O dziwo, dekret ten był napisany po łacinie, miał więc chyba w gruncie rzeczy raczej przstraszyć szlachtę⁴⁴.

Przykłady te w pewnej tylko mierze charakteryzują ówczesną sytuację. Okazało się nawet przeciwnie, bowiem tam, gdzie zawiodła szlachta, za broń chwycili chłopci, szczególnie w południowej Polsce, zdopingowani do tego zarówno łupiestwem szwedzkim, jak i jawnym okazywaniem pogardy dla wiary katolickiej i niszczeniem kościołów. Znaczny wpływ miała również skuteczna obrona Jasnej Góry. Pod wpływem tego *sui generis* rodzaju pospolitego ruszenia zawiązała się w Tyszowcach konfederacja dla obrony Polski a król Jan Kazimierz otrzymał pomoc wojskową w sile 17 000 żołnierza austriackiego i wsparcie dyplomatyczne Habsburgów. Powróciwszy ze swego śląskiego schronienia, złożył w lwowskiej katedrze znamienne ślubowanie.

Sytuacja obu diecezji poprawiła się przynajmniej w takiej mierze, że otrzymały one po dwu latach oczekiwania własnego rządcę i arcypasterza. Został nim w dniu 19 listopada 1657 roku Adam Kos (1657–1661)⁴⁵. Z powodu braku dokumentów kurialnych z lat 1655–1660, ustalono tylko kilka niewiele znaczących czynności nowego biskupa i to w zakresie jego jurysdykcji chełmińskiej. Wydaje się, że z wielu powodów, między innymi spaleni rezydencji lubawskiej przez Szwedów biskup przebywał w otoczeniu króla Jana Kazimierza, co zapewniło mu bezpieczeństwo, a także możliwość wglądu w rozwój sytuacji. Najważniejszym wówczas problemem było zdobycie opanowanego przez Szwedów Torunia, największego miasta jego diecezji, co miało umożliwić zlikwidowanie szwedzkich garnizonów w Prusach Królewskich z główną kwaterą w Malborku. Ze względu na to, iż Karol Gustaw skierował główne swoje zainteresowanie ku Danii, zdobycie Torunia miało być pierwszym, lecz równie miłym krokiem ku zakończeniu wojny.

Kilkumiesięczne oblężenie nadwerżyło siły szwedzkie. Głód i choroby były powodem ich ustępliwości. Dowódca szwedzki von Bülow otrzymał zezwolenie od brata królewskiego na honorową kapitulację. Po dwutygodniowych petraktacjach,

⁴² J. Włodarski, *Losy polityczne (1626–1772)*, w: *Historia Elbląga*, tom II, część 2, red. A. Groth, Gdańsk 1997, s. 41.

⁴³ E. Carstenn, *Geschichte der Hansestadt Elbing*, Elbing 1937, s. 388.

⁴⁴ J. Włodarski, *Losy polityczne (1626–1772)*, s. 32.

⁴⁵ Adam Kos, archidiakon warszawski, opat klasztoru w Mogilnie. Po nominacji królewskiej formalnie wybrany przez kapitułę w 19 listopada 1657 roku. Zmarł w Toruniu 11 lutego 1661 roku. C.P. Woelky, *Der Kathalog*, s. 425; A. Mańkowski, *Adam Kos biskup chełmiński 1657–1661*, Zapiski TNT 1923, tom 6, s. 7–10.

Szwedzi straciwszy 1220 zabitych i zmarłych skutkiem chorób oraz pozostawiwszy 300 rannych wycofali się z Torunia⁴⁶.

Skąpe źródła podają tylko kilka ważniejszych czynności, dokonanych przez biskupa i to raczej o charakterze publiczno-politycznym. Biskup zmarł w dniu 11 lutego tegoż roku. Nie zdążył nawet rozeznaczyć się w stratach, jakie poniosły tym razem obydwie jego diecezje. W czasie bowiem I wojny szwedzkiej, tylko północna część diecezji chełmińskiej została spustoszona, natomiast podczas II wojny cała diecezja chełmińska i pomezkańska uległy dosłownie unicestwieniu.

Elektor Fryderyk Wilhelm śledził bacznie przebieg wojny, w którą został wplątany i za wszelką cenę postanowił być po stronie zwycięzcy. Dostrzegł, że szale przechylają się na korzyść Polaków, stąd też sondował ostrożnie możliwość zawarcia porozumienia. Osiągnął je zyskując w październiku i listopadzie 1657 roku w traktatach wewelsko-bydgoskich zwolnienie z lenna, czyli suwerenność⁴⁷. Ponadto Prusy Książęce uzyskały prawo przemarszu przez Prusy Królewskie, prawo werbunku w Polsce. Polska utraciła na ich rzecz Lębork, Bytów i Drahim i co miało największe znaczenie dla Pomezanii, zastawiono elektorowi Elbląg, z prawem wykupu tego miasta za 400.000 talarów. Bogusław Radziwiłł uzyskał amnestię. Odtąd wojsko Prus Książęcych walczyło po stronie polskiej⁴⁸.

Podczas oblężenia Torunia, nie mogąc odbić z rąk szwedzkich ważnego dla żeglugi miasta, dowódcy polscy postanowili zdobyć szwedzkie umocnienia na Żuławach. Najważniejszym z nich był Malbork, którym dowodził brat królewski, książę Adolf Jan. W Elblągu umocnił się feldmarszałek lejtnant baron Wawrzyniec von der Linde. Trzecim była Gdańska Głowa, otoczona zasiekami, redutami i palami gdzie przy ujściu Wisły do morza rezydował generał Lilienström. Czwarty ważny punkt oporu szwedzkiego to tzw. Szpica Mątowska, w widłach Wisły i Nogatu. Wreszcie piąty ważny punkt, to ufortyfikowane miasteczko Sztum. Poza terenem Pomezanii Szwedzi okupowali jeszcze Grudziądz i Brodnicę. Niedogodnością dla nich było zerwanie sojuszu przez elektora brandenburskiego, którego załoga kwidzyńska przecinała komunikację północnych i południowych części wojsk szwedzkich. W takiej sytuacji Szwedzi wykorzystali sytuację, by z obu stron napaść na Kwidzyn, którego nieliczna załoga schroniła się w katedrze, wydając miasto na spłądowanie i wymuszenie kontrybucji.

Zdopingowało to Polaków i sprzymierzonych z nimi Brandenburczyków do próby zamknięcia Szwedów na Żuławach, a następnie do wypierania ich z poszczególnych umocnień. Polska jazda, a było jej aż 6 pułków, nadawała się wybitnie do otaczania fortec i nękania najazdami nieprzyjaciela. W wykonaniu tego zamiaru Aleksander Koniecpolski z ponad trzema tysiącami koni miał otoczyć Malbork, Grudziądz, Brodnicę i Sztum. Wspomagał to Bogusław Radziwiłł z trzema tysiącami dragonów i rajtarów brandenburskich. Z Warmii natomiast, która nie musiała już bronić się przed Szwedami, przybył pułkownik Ernest Jan Korff. Podobne siły miały ściągnąć z lewego brzegu Wisły, opanowanego przez Polaków. Ze swojej strony

⁴⁶ J. W i m m e r, *Przegląd operacji 1655–1660*, s. 195.

⁴⁷ Traktaty z 10 października i 6 listopada 1657 roku.

⁴⁸ Cz. F r a n k i e w i c z, *Historia Pomorza w zarysie*, Toruń 1927, s. 156nn.

Gdańszczanie mieli przeprowić się przez Wisłę, dobrze zaopatrzeni w broń i proch strzelniczy.

Koniecpcolski, czekając na nadejście Bogusława Radziwiłła, rozbił obóz w pobliżu Prabut, skąd jego konni nękali Sztum, Malbork i na południu Grudziądz i Brodnicę. Nie mogąc się doczekać, ruszył ku północy, jednakże dotarł tylko do Dzierzgonia, gdzie złożony ciężką chorobą, odesłany do domu, wkrótce zmarł. Radziwiłł zbliżając się ku terenowi objętemu wojną poniósł klęskę morską w pobliżu Elbląga, którego szwedzka załoga dała mu ostrą odprawę. Tym nie mniej jeden z oddziałów brandenburskich zajął Pasłęk i niepokoił podjazdami obsadzony przez Szwedów Elbląg. Główne siły brandenburskie pozostawały w odwodzie, ponieważ Radziwiłł będąc zarządcą księstwa pruskiego z ramienia swego wuja, elektora brandenburskiego, obawiał się dywersji szwedzkiej od strony Inflant. Upewniwszy się jednak, że z tamtej strony zagrożenie jest niezbyt wielkie, wyruszył ku zachodowi i stanął w Pasłęku, by połączyć się z Koniecpcolskim. Ten jednakże zmarł, a król na jego miejsce mianował Jana Sobiewskiego. Równie niemrawo przebiegały przygotowania do wielkiej akcji po lewej stronie Wisły. Tak projektowana wielka akcja, mogąca wyzwolić Żuławy spaliła na panewce.

Karol Gustaw przejął teraz inicjatywę. W dniu 17 czerwca 1658 roku przysłał na 15 statkach 6 000 Duńczyków, których kazał rozlokować w pobliżu Mierzei Wiślanej, w Malborku i w Elblągu. Nowi przybysze, pokonani przez Szwedów w swoim kraju i zmuszeni do służby obcym celom nie zdołali nic osiągnąć, ponieważ przeciwko nim wyruszył wojewoda kijowski, Stefan Czarniecki⁴⁹ wraz z dodanym mu do pomocy przez elektora oddziałem pułkownika von Polenzy. Wojsko to ulokowało się między Gdańskiem a Tczewem, Szwedzi natomiast okopali się w okolicach Mątów.

W dniu 5 listopada oddziały polskie i gdańskie wypadły z Tczewa i Gniewu na teren Wielkich Żuław, splądrowały okoliczne wioski i wypędziły Szwedów do Malborka i Elbląga. Wkrótce nadciągnął hetman polny koronny Lubomirski⁵⁰ na czele 12 000 wojska, zajął Żuławy i tak zastraszył głównodowodzącego wojskami szwedzkimi królewskiego brata, księcia Jana Adolfa, że ten w dniu 18 sierpnia 1658 roku, statkiem o nazwie *Słońce* porzucił Prusy i uciekł na szwedzkie wówczas Pomorze Zachodnie, za co został dożywotnio pozbawiony prawa oglądania swego królewskiego brata⁵¹.

Jak dotychczas, w rękach szwedzkich pozostawał Elbląg, Malbork, Sztum i Głowa Gdańska. Polacy i Gdańszczanie postanowili uporać się z uciążliwą dla żeglugi przeszkodą. Rozbito warowny obóz między Ostaszewem i korytem Wisły. Udaremniło to przynajmniej w znacznym stopniu wypady szwedzkie na Żuławy. Tym niemniej do nich dochodziło, i tak na przykład udało się Szwedom w dniu 4 października 1659 roku spalić wieś Żuławki. W dniu 6 października doszło koło

⁴⁹ A. Kersten, *Stefan Czarniecki 1599–1665*, Lublin 2006, passim.

⁵⁰ Jerzy Sebastian Lubomirski, żył w latach 1616–1667, jeden z najwybitniejszych dowódców polskich. Po wojnie skonfliktowany z królem, skazany w 1664 roku na banicję, utratę urzędów i konfiskatę mienia. Umarł na wygnaniu we Wrocławiu. W. Kłaczewski, *Jerzy Sebastian Lubomirski*, Wrocław 2002, passim.

⁵¹ Hartwich, *Landesbeschreibung*, s. 412.

Niedźwiedzicy i Nowej Kościelnicy w walce o Gdańską Głowę do szarży kawaleryjskiej między wojskiem polskim i szwedzkim. W tym samym dniu wojsko polskie i gdańskie napadło na szwedzkie umocnienia pod Malborkiem. Załoga tych umocnień po krótkiej obronie wycofała się w stronę zamku malborskiego, lecz komendant twierdzy kazał zamknąć bramy, a oficerowie pałaszami przymuszali żołnierzy do dalszej obrony. Zamku nie zdobyto. Wojsko polskie wycofało się do Nowego Stawu a gdańskie do Leszkowów, W odwecie Szwedzi po raz kolejny ograbili dostępną im wioski, takie, jak Niedźwiedzica i Nowa Kościelnica oraz ponownie Żuławy. Zabrano tym razem resztki żywności, furazu a nawet deski.

W dniu 9 października oblegający ostrzelali wieżę kościoła w Żuławkach, która była dla Szwedów dogodnym punktem obserwacyjnym, wykorzystywanym przez szwedzką artylerię do ostrzeliwania pozycji polskich i gdańskich⁵².

Nie lepiej udawało się Szwedom po lewej stronie Nogatu, porzucili więc tamtejsze szance, rozebrali most pontonowy, wiodący do zamku. W dniu 23 października Polacy i Gdańszczanie zajęli szance szwedzkie dookoła zamku i po odpowiednich przygotowaniach rozpoczęli ostrzeliwanie, jednocześnie próbowali doprowadzić podkopy pod same mury zamku, by je wysadzić w powietrze. Wszystkie te usiłowania były daremne. Malbork odzyskano dopiero po zakończeniu działań wojennych.

W grudniu 1659 roku Polacy odbili Brodnicę, a w tym samym czasie Gdańszczanie zdobyli ufortyfikowaną przez Szwedów Gdańską Głowę. Szwedzi panowali już tylko nad Elblągiem, Sztumem i Malborkiem. Wykorzystali to Austriacy i Duńczycy oraz oczywiście elektor, który pragnął zawładnąć również Pomorzem szwedzkim. Polską eskapadę z pomocą Danii poprowadził Stefan Czarniecki. Francja obawiając się wzrostu potęgi austriackiej ofiarowała się z pośrednictwem w zawarciu pokoju. W dniu 27 lutego 1660 roku pełnomocnicy polscy potwierdzili, że Jan Kazimierz tytułu króla szwedzkiego będzie używał tylko dożywotnio. W czasie obrad umarł wojowniczy król Karol Gustaw. Podjęto jednak przerwane rokowania. Dopiero w dniu 3 maja 1660 roku w klasztorze oliwskim zawarto pokój korzystny dla Szwecji i dla elektora, niekorzystny natomiast dla Polski, która zatrzymała tylko część Inflant i podporządkowaną sobie Kurlandię⁵³.

PONOWNA ODBUDOWA POMEZANII KATOLICKICH STRUKTUR DUSZPASTERSKICH

Po śmierci biskupa Kosa osierocone diecezje nie czekały długo na nowego pasterza. Został nim Andrzej Olszowski⁵⁴. W czasie wojny przebywał w otoczeniu króla i z nim razem schronił się na Śląsku. Był posłem królewskim na elekcję cesarza w roku 1658, gdzie złożył skargę na postępowanie sojusznicznych wojsk austriackich w Polsce i prowadził pertraktacje w sprawie ich wycofania. W nagrodę został referendarzem koronnym w roku 1660, następnie otrzymał nominację na

⁵² Tamże, s. 418.

⁵³ Cz. Frankiewicz, *Historia Pomorza*, s. 163.

⁵⁴ Andrzej Olszowski (1621–1677), studiował w Krakowie i w Rzymie. Biskup chełmiński i Pomezanii (1661–1674), Arcybiskup gnieźnieński. P. N i t e c k i, *Biskupi Kościoła*, s. 321.

biskupa chełmińskiego i Pomezanii (23 lutego 1661). Prowizja papieska nadeszła w dniu 8 sierpnia tegoż roku. Sakrę biskupią otrzymał w kolegiacie warszawskiej. Objął rządy diecezjami 2 lutego 1662 roku. Na podstawie nielicznych dokumentów z tego okresu można z ostrożnością przyjąć, że nowy biskup w głównej mierze zajął się reaktywowaniem diecezji chełmińskiej. Przyczynił się tam do odbudowy kilku kościołów, odebrał luteranom toruński kościół św. Jakuba i przekazał go pozabawionym przez tychże luteran benedyktyńkom, wznowił w Toruniu procesje Bożego Ciała.

W dniu 5 czerwca 1670 roku król Michał Korybut Wiśniowiecki upoważnił biskupa Olszowskiego, jako wicekanclerza Królestwa Polskiego do notyfikowania aktu przedłużającego lenno elektora brandenburskiego nad Lęborkiem i Bytowem. Wówczas to ambasador brandenburski, przypuszczalnie po raz pierwszy odważył się zaprostestować przeciwko używaniu przez Olszowskiego tytułu *biskupa w Pomezanii*.

Nagromadzenie tych czynności mogło być przyczyną pewnego opóźnienia w rozwiązywaniu przez biskupa problemów Pomezanii. Dopiero w 1669 roku zarządził wizytację tej diecezji, którą w jego imieniu mieli dokonać oficjał pomezanski Bernard Sasin⁵⁵ oraz jego zastępca, Jan Nyczkowski⁵⁶. W Archiwum Diecezji Pelplińskiej odnaleziono tylko protokół wizytacyjny parafii Lasowice Wielkie i Szawałd⁵⁷. Udało się w pewnej mierze odtworzenie protokołu z wizytacji malborskiej⁵⁸. W wyniku działań wojennych i grabieży Kościół pomezanski poniósł dotkliwe straty. Przed II wojną szwedzką było tam czynnych 38 kościołów parafialnych i 15 filialnych, przy których pracowało 28 proboszczów bądź komendariuszy. W czasie wojny zmarło na wygnaniu 7 kapłanów, wróciło do swoich parafii 6, odmówiło powrotu 3. Brak jest wiadomości o pozostałych 13 kapłanach.

Zniszczenia wojenne w straszliwy sposób dotknęły ludność Pomezanii, szczególnie jej Powiśle. Np. w Straszewie ostało się tylko kilka chałup, przestały istnieć takie wioski parafialne, jak Kalwa, Pietrzwałd, Gościszewo, Koniecwałd, Koślinka, Postolin i Nowy Targ. W Żuławce na 48 gospodarzy zostało 13, w Starym Targu tylko 3. Zniszczonych włók plebańskich nie można było wydzierżawić, bowiem podobnie jak po I wojnie szwedzkiej brakło ludzi, zboża siewnego i sprzętu.

W czasie przedłużającego się wakatu na stolicy biskupiej diecezją chełmińską i Pomezanią zarządzał biskup pomocniczy Maciej Bystram. Dopiero w roku 1676 król Jan III Sobieski mianował nowego biskupa Jana Małachowskiego (1676–

⁵⁵ Bernard Sasin (?–1680). Po święceniach kapłański sprawował wiele funkcji w diecezji chełmińskiej. Dziekan kapituły (1665–1680). Proboszcz w Mątowach Wielkich i w Bystrzu (1638–1666). Proboszcz parafii św. Jana w Malborku (1666–1673). Oficjał pomezanski (1666–1673). Proboszcz w Żuławkach (1667–1680). Z a w a d z k i, *Duchowieństwo* II, s. 218.

⁵⁶ Jan Nyczkowski (1628–1713). Proboszcz w Mątowach Wielkich (1666–1686). Oficjał pomezanski (1673–1677). Proboszcz w Nowej Cerkwi (1666–1680). Proboszcz w Gnojewie (1664–1680). Proboszcz św. Jana w Malborku (1679–1700) Po tej dacie do śmierci pracował w diecezji chełmińskiej. Z a w a d z k i, *Duchowieństwo* II, s. 178.

⁵⁷ ADP, C 23, k. 44nn.

⁵⁸ PDE 39 (1907), s. 82–85.

1681)⁵⁹, który wkrótce otrzymał prowizję papieską. W dniu 3 września tegoż roku objął diecezję w posiadanie w imieniu biskupa Tomasz Prątnicki, prepozyt w Lubawie i proboszcz w Grabowie i w latach 1683–1696 proboszcz w Elblągu.

Wprawdzie minęło już 16 lat od zakończenia II wojny szwedzkiej, lecz ciągle jeszcze pozostawało wiele spraw do uregulowania. Troską nowego biskupa chełmińskiego i Pomezanii było zapewnienie podstawowego utrzymania duchowieństwu pomezzańskiemu. Podczas wojny chłopci ulegli zubożeniu, ale też zaniedbywali, lub zgoła wcale nie chcieli składać tych świadczeń, do których byli od wieków zobowiązani. Ich świadczenia jednakże były, podobnie jak dochód z dzierżawy włók plebańskich podstawą utrzymania duchownych.

Pragnąc położyć kres wzajemnemu utyskiwaniu i obopólnym pretensjom biskup powołał komisję, w której brali udział delegowani przez niego duchowni. Urzędową stronę świecką reprezentowali: pułkownik J.K. Mości Henryk de Beauliau⁶⁰, administrator ekonomii malborskiej i wiceekonom Adrian Kitnowski⁶¹. Ze strony Żuławian reprezentantami byli teichgrafowie, przysięgli wałowi, wityrcy i delegaci z poszczególnych wiosek. Przedstawiciele obu stron skłonni byli, mimo pewnych różnic do zawarcia *przyjaznego porozumienia*. Doszło do niego w dniu 1 stycznia 1677 roku.

Co do dziesięciny Żuławianie nie zgłaszali zastrzeżeń i obiecali oddawać ją w ciągu dwu tygodni po św. Marcynie. Przywozić ją mieli sołtysi i wityrcy z poszczególnych wiosek. Za zaświadczenie co do małżeństwa, w zamian za składane dawniej mięso i piwo chłopci będą dawali po 2 floreny, biedniejsi natomiast 20 groszy, z tym, że zaświadczenie winno być wydane na pierwsze żądanie, czyli bez zbędnej zwłoki. Jeżeli nie będzie na miejscu proboszcza, wówczas takie zaświadczenie wyda jego prawny zastępca, a w przypadku nieobecności tegoż, może to uczynić wityrk kościoła. Zaświadczenie dla chrztu dziecka będzie kosztowało 1 floren i 15 groszy. Z okazji pogrzebu, jeżeli predykant ma wygłosić kazanie, proboszcz winien otrzymać 2 floreny, jeżeli pogrzeb odbędzie się bez kazania, wówczas należność wynosi 1 floren. Predykant nie ma prawa wejść na teren cmentarza w czasie takiego pogrzebu, może natomiast wejść nauczyciel wraz z uczniami. Wityrkom należy się pogrzeb bezpłatny. Za korzystanie z dzwonów w czasie pogrzebu należność przyjmowana przez wityrków wynosi 10 groszy i winna być składana w skarbonie kościelnej.

Chłopci zobowiązali się do oddawania kołody, w odpowiedniej ilości i jakości takiej, *jaką Bóg zdarzy*. Miał to być półgłówek wieprzowy, kiełbasa, noga wieprzo-

⁵⁹ Jan Małachowski, żył w latach 1623–1699. Studiował w Akademii Krakowskiej. Jako żołnierz walczył w nieszczęśliwej bitwie pod Beresteczkiem (1651). Po owdowieniu studiował teologię i przyjął święcenia kapłańskie w 1655 roku. Został kapelanem króla Jana Kazimierza i referendarzem koronnym. W 1676 roku mianowany biskupem chełmińskim i Pomezanii. Wicekanclerz Królestwa 1697. Przeniesiony do Krakowa w 1681 roku. Sprowadził tam misjonarzy i wityrki. Zmarł w 1699 roku. C.P. Woelky, *Der Kathalog*, s. 427.

⁶⁰ Henryk de Beauliau, pułkownik wojsk polskich, starosta tczewski, indygena polski otrzymał w 1662 roku. Wzmiankowany w latach 1677 i 1688 jako administrator ekonomii malborskiej. H a r t w i c h, *Landesbeschreibung*, s. 91, 94.

⁶¹ Adrian Kitnowski wicewojewoda malborski (1654–1655) i ponownie (1676–1684). W *Urzędniczy* brak wzmianki o jego stanowisku wiceekonomia w 1677 roku, być może, iż został nim w 1668 roku, podobnie objął wówczas urząd sędziego malborskiego 1678–1684. *Urzędniczy*, s. 212.

wa, misa ryb, *kwarta soli*, chleb domowy i 15 świec. Z okazji Wielkanocy w ramach tzw. *Wittelgangu*, proboszcz miał otrzymywać 15 jaj i chleb domowy. Ciężył na nich ponadto obowiązek konserwacji kościołów i zabudowań parafialnych i w razie konieczności budowa nowych.

Nauczyciel, którym był z zasady organista, w ramach kolędy winien otrzymać półgłówek wieprzowy, kielbasę, misę ryb i *kwartę soli*. Ponadto chłopci zobowiązali się do dawania nauczycielowi w czasie kolędy ćwiartkę pszenicy i co kwartał 2 grosze. Zagrodnicy, posiadający własne domy mieli dawać nauczycielowi po 3 grosze, zagrodnicy bez własnego domu po 1½ grosza, a zwykli mieszkańcy parafii, komornicy – (*inquilini*) po 1 groszu⁶².

Podpisanie tego przyjaznego porozumienia przyniosło ze sobą wymierną korzyść, lecz nie rozwiązało ostatecznie trudnej sytuacji Kościoła pomezkańskiego. Do końca XVII trwały zatargi duchownych z opornymi chłopami. Każda ze stron interpretowała na swoją korzyść poszczególne ustalenia i każda z nich odwoływała się do króla, każda też wyjednywała na dworze korzystne dla siebie, lecz przeciwstawne zarządzenia. Trwało to aż do wybuchu III wojny szwedzkiej, tzw wojny północnej, która dla Pomezanii zaczęła się w chwili wprowadzenia wojsk saskich przez Augusta II. Odtąd przez ponad 20 lat będą pustoszyły Pomezanię wojska saskie, polskie, rosyjskie i szwedzkie.

POMESANIEN. DIE SCHWIERIGEN VIERZIG JAHRE (1637–1677)

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Aufsatz knüpft sich an einen Artikel von demselben Verfasser in *Studia Elbląskie* IX/2000 veröffentlicht. Nach dem ersten Schwedisch-Polnischen Kriege (1626–1636) gab es viele Schwierigkeiten in Pomesanien (Der Grosse und Kleine Werder mit dem Sthumer Weichselland). Tausende von Menschen kamen ums Leben, fast alle Dörfer fielen als Opfer des Feuers. Vor dem Kriege waren tätig 64 katholische Kirchen mit den 34 Priestern. Im Verlauf der Kriege 23 Kirchen und Kapellen wurden vernichtet und nur 12 Priester und konnten nicht immer willig ihre Pfarreien in Besitz nehmen. Die Zeit von 1637 bis 1655 wurde benutzt, um dieses Land wiedererbauen und katholische Seelsorge wieder herzustellen. Leider, ein neuer blutiger schwedisch-polnischen Krieg (1655–1660) machte erneut mit diesen Bestrebungen ein Ende. Die Kirchen wurden geschlossen oder den Lutheranern übergeben. Nach dem Kriege konnten nur 6 Priester ihre Pfarreien besetzen, starben in Exil 7, überhaupt wollten nicht kommen 3, und zuletzt über 13 ist keine Notiz zu finden.

Schwert, Feuer, Hunger und Seuche verwüsteten das arme Land. Nach dem Friedensvertrag im Jahre 1660 versuchten die Culmer Bischöfe das katholische Leben in Pomesanien erwecken. Die brauchten viele Priester, die über gute Deutsch-Polnischkenntnisse verfügten.

⁶² ADP, C 23, k. 2–3; ADEg Królewo, kch 1681–1781, k. 201–201v; Tekst łaciński podaje Zawadzki, *Duchowieństwo*, Tom I, s. 299–301, a tekst niemiecki Hartwich, *Landesbeschreibung*, s. 91–94.

Manche Pfarreien wurden erst in den Jahren 1663–1664 oder noch später von den neuen Pfarrern besetzt. Durch Brennen, und Plünderung in dem gänzlich ausgessenenem Land herrschte Elend. Für die katholische Kirche war es so wichtig um die Hauptaeinkommensquelle der Geistlichen, das Pfarrland wiedezugewinnen, und alte Abgaben an die Priester zu versichern. Es gelang dem Bischoff Małachowski Im Jahre 1677 mit den meistens lutherischen Grossbauern einen friedlichen Vertrag zu schliessen und in dieser Weise. de Koexistenz der zwei Bekenntnissen zu versichern.

ZGONY POWSTAŃCÓW LISTOPADOWYCH NA ŻUŁAWACH I POWIŚLU 1831–1832

Powstanie listopadowe w 1830 roku, pierwszy samodzielny wielki zryw niepodległościowy Polaków w XIX wieku, ma wiele opracowań i edycji źródłowych. Bogatą literaturę ma także ostatni rozdział tej batalii – internowanie części polskiego wojska w Prusach¹. Pozostaje jednak nadal sporo pytań i wątpliwości, szczególnie natury politycznej, związanych z ówczesnymi relacjami prusko-rosyjskimi w kontekście powstania. Do dziś też nie jest znany los setek Polaków, którzy w 1831 roku zostali internowani w Prusach i nigdy nie powrócili do ojczyzny i rodziny.

Już w lipcu 1831 roku w Prusach znalazły się pierwsze polskie oddziały, uciekające z terenu Litwy. Jednak trzon armii polskiej pod dowództwem wodza naczelnego gen. Macieja Rybińskiego, podszedł w kilku punktach nad granicę pruską 5 października 1831 roku. Skapitulowało około 21 tysięcy żołnierzy, w tym około 2 tysiące rannych. Po samorozbrojeniu, mniejsze oddziały polskiego wojska odbyły konieczną kwarantannę w okolicach Brodnicy. Władze pruskie zdecydowały po kilku dniach o przetrzuceniu Polaków na Pomorze Gdańskie. Urzędnicy regencji kwidzyńskiej i gdańskiej, obawiając się kontaktów internowanego wojska z liczną miejscową ludnością polską, domagali się bezskutecznie przeniesienia żołnierzy w głąb Prus Zachodnich.

W dniach 12–19 października 1831 roku wojsko polskie czterema trasami poprowadzono do nowych miejsc pobytu, głównie na Żuławach. W ówczesnych powiatach gdańskim, malborskim, sztumskim i elbląskim znalazło się 17139 wojskowych (w tym 16107 podoficerów i żołnierzy oraz 1032 oficerów), a w powiatach kwidzyńskim, suskim, morąskim i pasłęckim zakwaterowano 841 oficerów. Sztab główny, między innymi z generałami Maciejem Rybińskim, Jakubem Lewińskim, Henrykiem Dembińskim i Józefem Bemem, znalazł się w Elblągu. Prusacy zorganizowali polskie szpitale i lazarety między innymi w Gdańsku, Sztumie, Nowym Stawie, Nowym Dworze Gdańskim, Malborku, Elblągu i Pasłęku.

* Ks. dr hab. Wojciech Zawadzki, ur. 1964 r. Od 1998 r. dyrektor Archiwum Diecezji Elbląskiej. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej, od 2011 r. pracownik naukowy WKSZ w Warszawie. Autor wielu publikacji naukowych poświęconych przeszłości Prus.

¹ Na szczególną uwagę zasługuje publikacja Norberta Kasparka, w której zebrano literaturę przedmiotową. *Listopadowi żołnierze w Prusach Wschodnich i Zachodnich w latach 1831–1833. Wspomnienia i relacje*, wyd. N. Kasperek, Olsztyn 1992.

Dnia 1 listopada 1831 roku car ogłosił amnestię dla wszystkich żołnierzy i podoficerów Królestwa biorących udział w powstaniu. Generał pruski Krafft w imieniu króla rozkazał powrócić do Polski amnestionowanym żołnierzom i podoficerom. Termin wymarszu wyznaczono na 10 grudnia. Jednak znaczna część polskich wojskowych wzbierała się przed powrotem do kraju, spodziewając się na miejscu szykan i represji. W tej sytuacji znacznie usztywniło się stanowisko pruskie. Zagrożono, że oporni będą traktowani jak dezertery. Ostatecznie do 25 grudnia 1831 roku do Kongresówki przeszło około 12 tysięcy byłych powstańców. Dalsze prawie 3 tysiące ludzi przeprawiło się przez granicę potajemnie. Inni udali się na Śląsk, do Wielkopolski lub wybrało emigrację we Francji. Ostatnia grupa najbardziej opornych Polaków w liczbie 3221 osób została siłą odstawiona do granicy w maju i czerwcu 1832 roku.

Mimo przemocy, latem 1832 roku pozostało w Prusach jeszcze kilkuset polskich żołnierzy. Wielu z nich osadzono karnie w twierdzy grudziądzkiej i na Biskupiej Górze w Gdańsku. W listopadzie 1833 roku wydano ich drogą morską z Prus. Jednak według autorów niemieckich na stałe w Prusach Zachodnich osiedliło się nawet około 1500 dawnych powstańców listopadowych². Wielu z nich otrzymałoby zezwolenie władzy świeckiej i kościelnej zawarło w Prusach związki małżeńskie³.

W zachowanych katolickich księgach zgonów, z terenu archidiecezji gdańskiej i warmińskiej oraz diecezji elbląskiej i pelplińskiej, odnaleziono 100 informacji o zgonach dawnych powstańców listopadowych. Większość z nich zmarła na terenie Żuław Malborskich, a więc w okolicach tymczasowego pobytu wyznaczonego przez pruskie władze. Najwięcej, 53 polskich żołnierzy, umarło w szpitalu i lazarecie wojskowym w Malborku. W innych parafiach żuławskich odnotowano pojedyncze przypadki zgonów: Cyganek – 2, Kończewice – 1, Królewo – 1, Lichnowy – 2, Marynowy – 1, Mątowy Wielkie – 1. Kilka zgonów wojskowych polskich miało też miejsce na Powiślu: Dzierzgoń – 1, Krasna Łąka – 1, Stary Targ – 1, Sztum – 4. W Elblągu zmarło 16 internowanych powstańców, w zdecydowanej większości w elbląskim szpitalu (być może

² W Elblągu na stałe miało osiąść 50 a w Malborku 20 Polaków. *Listopadowi żołnierze*, s. 17–31; S. M i k o s, *Powstańcy polscy z 1831 roku internowani w twierdzy gdańskiej na Biskupiej Górze*, w: *Rocznik Gdański 1961*, tom 21, s. 39–50; t e n ż e, *Uczestnicy powstania listopadowego internowani na terenie Pomorza Gdańskiego w latach 1831–1833*, w: *Rocznik Gdański 1963*, tom 22, s. 165–167; M. J ó z e f c z y k, *Elbląg 1772–1850. Kościoły chrześcijańskie na przełomie dwu epok*, Pelplin 2000, s. 178–179.

³ Dzięki uprzejmości sztumskiego historyka Andrzeja Lubińskiego, w Archiwum Diecezji Elbląskiej znajduje się kilka kserokopii próśb o zezwolenie na zawarcie małżeństwa, przez dawnych powstańców listopadowych, kierowanych do biskupa warmińskiego. Prośby takie wystosowali: 1. 11 października 1840 roku w Kończewicach, Jakub Wasilewski, lat 30, syn Jakuba i Rozalii Tilendówny z Rychtynu koło Suwałk, z 1. pułku strzelców konnych, zamieszkały w Gnojewie 2. 1. października 1840 roku w Mątowach Wielkich, Wojciech Wyzgalski, ur. 16 kwietnia 1803 roku w Koninie, syn Andrzeja i Marcjanny, z 8. pułku z Modlina i Warszawy, zamieszkały w Mątowach Wielkich 3. 26 października 1839 roku w Kończewicach, Jakub Konopka, lat 30, syn Antoniego i Agnieszki z Turobina pow. lubelski, zamieszkały w Gnojewie 4. 14 stycznia 1841 roku Kończewice, Antoni Pruszyński, lat 28, syn Ignacego i Anny Lenartówny z Warszawy, z 5. warszawskiego pułku 4 kompanii, zamieszkały w Lisewie 5. 12 stycznia 1840 roku Postolin, Szczepan Głazewski, lat 29, zamieszkały Pulkowice 6. 18 stycznia 1839 roku Postolin, Józef Szarpiński, lat 29, zamieszkały w parafii postolińskiej 7. styczeń 1839 roku Postolin, Sylwester Leszczyński, lat 37, zamieszkały w Ryjewie 8. 25 listopada 1837 roku Postolin, Dominik Wierzbiński, lat 33, oraz Rozalia Sierakowska, oboje zamieszkały w Ramzach Dużych.

lazarecie). Na terenie diecezji warmińskiej największą grupę zmarłych odnotowano w szpitalu wojskowym w Braniewie – 8 osób. Po jednym żołnierzu zmarło w Barczewku i Fromborku. Jest też potwierdzony zgon jednego polskiego oficera w Gdańsku oraz jednego na terenie parafii w Giemlicach. Dwóch zmarłych odnaleziono także na terenie diecezji pelplińskiej, w Gniewie i Piasecznie.

Z całą pewnością zebrane dane metrykalne nie oddają rzeczywistej śmiertelności wśród internowanych Polaków. Brak niestety kompletu ksiąg zmarłych z lat 1831–1832 z wielu katolickich parafii w Prusach. W takich miejscowościach jak Pasłęk, Kwidzyn, Susz i Morąg, gdzie przebywała znaczna grupa żołnierzy, nie było wówczas katolickich parafii. Z oczywistych powodów wydaje się mało prawdopodobne, by ceremoniom pogrzebowym przewodniczyli miejscowi pastory ewangelicy. Zapewne prowadzili je katolicy kapelani wojskowi, kapelani lazaretów i szpitali lub duszpasterze przybyli z innych parafii katolickich, a ci nie mieli prawa prowadzenia metrykaliów. Zgodnie z katolicką zasadą *ubi factum ibi actum*, adnotacji o zgonach w metrykach dokonywali proboszczowie i tylko wtedy, gdy zgon i ceremonia pogrzebowa miała miejsce na terenie ich parafii.

O niepełnych danych związanych ze śmiertelnością polskich żołnierzy w Prusach, świadczy brak adnotacji o ofiarach pruskiej przemocy w Fiszewie. Rozlokowanych tam Polaków już od pewnego czasu szykanowano, lecz wielkie poruszenie wywołała informacja, że mają się udać do Nowego nad Wisłą. Niemiecka nazwa Nowego – Neuenburg, zabrzmiała dla internowanych jak Neidenburg – Nidzica, gdzie Prusacy wydawali polskich żołnierzy Rosjanom. Żołnierze zdecydowali się wyruszyć do Malborka, by prosić o pomoc gen. Schmidta. Wówczas, 27 stycznia 1832 roku, drogę Polakom zastąpił mały oddział pruskiej landwehry, który oddał salwę w grupę żołnierzy. Zastrzelono na miejscu 8 żołnierzy i podoficerów, a rannych zostało 12, z których rychło zmarła kolejna ofiara. Jedenastu rannych umieszczono w szpitalu w Malborku i tam zmarło od odniesionych ran trzech żołnierzy. Wszyscy oni zostali pochowani przez katolickiego kapłana w Malborku i dlatego zachowały się adnotacje metrykalne o tym fakcie. Byli to wojskowi z pułku 3 szaserów: Antoni Kukliński, Maciej Świder i Franciszek Piasecki. Chociaż sprawa fiszewska odbiła się głośnie echem w całej Europie, nie znajduje potwierdzenia, jak już wspomniano, w miejscowych metrykaliach. Zapewne zastrzeleni w Fiszewie polscy żołnierze, z motywów politycznych, pochowani zostali potajemnie, w nieznanym miejscu i bez rozgłosu⁴.

W żadnej księdze metrykalnej nie odnotowano także ofiar pruskiej represji w Elblągu. Zgromadzeni w tym mieście polscy artylerzyści, odmówili powrotu do Kongresówki i mieli być przeniesieni na nowe kwatery. Obawiali się jednak, że był to pretekst do całkowitego wysiedlenia ich z miasta. Dnia 22 grudnia 1831 roku gen. Georg Rummel skierował przeciw nim szarżę 1 pułku huzarów. Polscy pamiętnikarze odnotowali kilka ofiar śmiertelnych po polskiej stronie. Niestety nie znamy ich nazwisk⁵.

⁴ Nie ma jednej wiarygodnej listy zastrzelonych żołnierzy. Morcinek podaje zabitych: Jan Ciborowski, Wądołowski, Paweł Jancewicz, Stanisław Małachowski, Józef Grabowski, Sierpichowski, Łubiński, Pietras. *Elbinger Anzeigen* Nr 10, 04.02.1832; R. M o r c i n e k, *Uczestnicy powstania listopadowego 1831 r. w Elblągu i na Powiślu*, RE 2 (1963), s. 204; *Listopadowi żołnierze*, s. 28; B. C y g l e r, *Powstańcy listopadowi w Elblągu i na Żuławach*, Gdańsk 1986, s. 31; N. K a s p a r e k, *Zbrodnia w Fischau w 1832 roku*, KMW 1988, nr 3–4, s. 304–305.

⁵ S. M i k o s, *Uczestnicy powstania listopadowego*, s. 175; *Listopadowi żołnierze*, s. 27.

Wydaje się także mało prawdopodobne, by nie było w tym czasie zgonów wśród internowanych wojskowych w Tolkmicku. Zakwaterowano tam 59 oficerów, podoficerów i żołnierzy z pułku lekkiej artylerii pieszej, 94 z batalionu saperów i 105 z 2 baterii lekko konnej. Nie natrafiono jednak na żadne adnotacje o zgonach Polaków w parafii tolkmickiej⁶.

W odnalezionych powstańczych aktach zgonów duchowni katolicycy zawarli sporo wiadomości personalnych o zmarłych. Obok imienia i nazwiska, które niekiedy napisano w formie bardzo zniekształconej, zawsze podano wiek żołnierza. Najmłodszy z nich, Bartłomiej Babrocki miał zaledwie 17 lat, najstarszy Józef Smoliński lat 50. Zdecydowana większość powstańców umierając miała od 20 do 35 lat. Wszystkich pochowano na katolickich cmentarzach parafialnych, z udziałem miejscowego kapłana. Gdy na terenie parafii było kilka miejsc pochówku, określano dokładniej położenie cmentarza. Tak było w Malborku, gdzie prawie wszyscy zmarli spoczęli na cmentarzu nazywanym *Goldener Ring*⁷. Tylko jeden żołnierz, Juliusz Hulanicki, pochowany został w tym mieście na cmentarzu *Grossegeistlichkeit*. W Sztumie, gdzie był jeden cmentarz, dopisano adnotację, że groby powstańcze usytuowano przy krzyżu. W Dzierzgoniu pochowano powstańca na cmentarzu przy kościele św. Anny. Nie podano natomiast szczegółowego miejsca spoczynku Jana Wiśniewskiego. Zmarł on w Waplewie i tam go pochowano, choć nie było w tej wiosce cmentarza parafialnego. Nie można więc wykluczyć, że Sierakowscy użyli mu miejsca wśród swoich zmarłych.

Chociaż pruska propaganda wiązała niekiedy powstańców listopadowych z roznośzeniem w Prusach epidemii cholery, przeczą temu wpisy metrykalne. Owszem wielu powstańców zmarło z powodu cholery w trakcie powstania, lecz w chwili internowania, na początku października 1831 roku, choroba ta zbierała już od długiego czasu śmiertelne żniwo w całych Prusach. Co więcej, powstańcy zostali poddani długiej przymusowej kwarantannie w okolicach Brodnicy i z uwagi na ostry przebieg choroby, przypadki cholery zostały natychmiast wyeliminowane z oddziałów wojskowych. Nie ma więc wątpliwości, że jedyny zmarły na cholere powstaniec, Antoni Kiszczyński, zaraził się tą chorobą już w Elblągu. Powstańcy dziesiątkowani byli w pruskich szpitalach przez tyfus, dyzenterię, puchlinę wodną i suchoty⁸.

Kapłani sporządzający w latach 1831–1832 adnotacje metrykalne byli na tyle dokładni, że przy bardzo wielu zmarłych zapisali także szczegóły związane z pełnioną służbą wojskową. Zdecydowana większość zmarłych była szeregowymi żołnierzami, ale odnajdujemy w zapisach także 2 majorów (Stanisław Twardzicki, Mikołaj Pietruszewicz), 1 pułkownika (Antoni Puszet), 3 poruczników (Jan Brzeziński, Juliusz Hulanicki, Karol Karczewski), 1 podporucznika (Zenon Smoleński) i 1 podoficera (Franciszek Piasecki). Zmarli wojskowi w czasie powstania listopadowego należeli do następujących oddziałów:

⁶ R. M o r c i n e k, *Uczestnicy powstania listopadowego*, s. 206–210.

⁷ Dziś fragment ulicy Sienkiewicza.

⁸ Warto odnotować, że w świadomości ówczesnych Polaków, cholera słusznie wiązana była z wojskami rosyjskimi. Znamienny jest napis na nagrobku na cmentarzu karmelitów bosych w Czernej k. Krakowa: D.O.M. Tu leży Aleksander Błędowski generał wojsk polskich, którego nieprzyjacielskie kule miały, a cholera nieodłączna towarzyszka Moskali o śmierć przypawiła (...). W. Z a w a d z k i, *Epidemie cholery wśród katolików Wielkich i Małych Żuław oraz Powiśla w XIX wieku*, SE 11 (2010), s. 29–34.

1, 2, 3 i 5 pułk strzelców, 2, 3, 8, 9, 11 i 21 pułk piechoty, 2, 4, 8, 9, 10, 12 i 16 pułk liniowy, 3 i 13 pułk ułanów, 4 pułk augustowski, 3 pułk piechoty z Wilna, pułk mobilnej artylerii.

Spośród zmarłych na Żuławach i Powiślu powstańców listopadowych, odnalezionych w katolickich metrykaliach, tylko jeden doczekał się opracowania pełnego biogramu – Antoni Kajetan Puszet (de Pujet). Urodził się 17 lutego 1782 roku w Gościeńczycach (woj. mazowieckie) w rodzinie Filipa Nereusza i Anny Doroty ze Strzemboszków. Dnia 15 stycznia 1807 roku wstąpił do wojska napoleońskiego w stopniu kapitana, z przeznaczeniem na adiutanta polowego gen. J. Espagne, dowódcy 3 dywizji kirasjerów. W 1807 roku brał udział w walkach pod Morągiem, obleganym Gdańskiem, pod Dobrym Miastem i Frydlandem. W kampanii 1809 roku w starciu pod Ennsdorf otrzymał postrzał z karabinu i pchnięcie bagnetem a następnie, dostał się do niewoli austriackiej, w której przebywał 5 miesięcy. Dnia 18 maja 1809 roku otrzymał Order Legii Honorowej. Po powrocie z niewoli uczestniczył w kampanii rosyjskiej 1812 roku, a następnie przedostał się do Niemiec. W bitwie pod Jüteborg (6 września 1813 roku) został ciężko ranny w nogę i wraz z bratem Janem dostał się do niewoli. Nie wszedł do czynnej służby w powstającej armii Królestwa Polskiego. Skierowany został na pobyt w departamencie warszawskim. Dnia 28 października 1816 roku został zwolniony ze służby wojskowej. W tym samym roku złożył egzamin na urzędnika leśnego i został nadleśniczym w Pilwiskach w powiecie mariampolskim. Potem przyjął obowiązki naddzierżawcy w ekonomii rządowej Antonowo w powiecie mariampolskim. Dnia 5 grudnia 1826 roku otrzymał potwierdzenie przez deputację Senatu Królestwa Polskiego tytułu barona. Po wybuchu powstania listopadowego został majorem w Komitecie Obywatelskim przy komisji obwodu mariampolskiego. Na przełomie marca i kwietnia 1831 roku wznicił powstanie w obwodzie mariampolskim, ogłaszając się naczelnikiem powstania w woj. augustowskim. W wydanej odezwie powołał pod broń wszystkich zdolnych do jej noszenia, grożąc opornym karą śmierci. Puszet przeciął linię komunikacyjną z Petersburgiem znajdującej się w Królestwie Polskim armii rosyjskiej oraz przystąpił do zwalczania dokonywanych rekwizycji żywności i furazu. Formował oddziały piesze i konne, w pierwszym rzędzie ze straży leśnej i granicznej. Wspólnie z oddziałem majora Karola Szona zdobył Mariampol. Rozbił pod Gudelami nadsciągający z Kowna oddział nieprzyjacielski. Drugi atak na Mariampol dokonany 22 kwietnia 1831 roku zakończył się klęską. Puszet ścigany przez jazdę rosyjską schronił się za Niemnem, przyłączając się do powstania rosieńskiego Józefa Surkonta. Dnia 24 maja 1831 roku powrócił do woj. augustowskiego i tam kontynuował walkę o charakterze partyzanckim. Stoczył wiele potyczek z wrogiem. Oddział Puszetki został rozbity pod Białogrodami, a on sam w przebraniu przedostał się do Warszawy. Rozkazami wodza naczelnego z 11 sierpnia 1831 roku został awansowany na stopień pułkownika i odznaczony Złotym Krzyżem *Virtuti Militari*. W Warszawie przez kilka tygodni ciężko chorował, a po kapitulacji miasta wycołał się z wojskiem polskim przez Modlin i Płock w kierunku granicy pruskiej. Po internowaniu zamieszkał w Elblągu przy ul. Rybackiej 5. Zmarł na tyfus 20 października 1831 roku w Elblągu i został pochowany na cmentarzu parafii św. Mikołaja⁹.

⁹ Z. Zacharewicz, *Puszet Antoni Kajetan*, w: *PSB*, Tom XXIX, s. 435–437.

Zgony powstańców listopadowych, odnotowane w katolickich księgach metrykalnych na Żulawach i Powiślu

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Babrocki Bartłomiej	17	–	3 pułk strzelców	10.01.1832, lazarzeta wojskowy w Malborku, puchlina wodna	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Baran Wawrzyniec	19	–	3 pułk strzelców	4.11.1831 szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Baranowski Andrzej	30	–	–	28.11.1831, Dąbrowa k. Lichnow, gorączka	Lichnowy	attest des bataillons Arztes Prochnów ⁹	ADEg, Lichnowy kzm 1827–1864
Bartnicki Stanisław ¹⁰	26	Busko ¹¹	3 pułk piechoty	18.11.1831, szpital w Elblągu, tyfus	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Becker Gottlieb	26	Stupno (Stolp), pow, pfocki	artylerzysta	19.12.1831, szpital w Elblągu, suchoty	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845

⁹ Adnotacja w akcie zgonu.¹⁰ Nazwisko w metryce zniekształcone – Bartnickilgo, podobnie jak w prasowym nekrologu (Bartickigo). *Elbinger Anzeigen, Erste Beilage* Nr 5, 18.01.1832.¹¹ W tekście zapisano błędnie – Bosko.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Binkiewicz Ksawery	29	–	16 pułk liniowy	2.05.1832, lazaret wojskowy w Malborku, puchlina wodna	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Brożek Franciszek	21	–	9 pułk liniowy	24.11.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Brzeziński Jan	27	Warszawa	porucznik, 2 pułk strzelców, 1 kompania karabinów	14.01.1832, Braniewo	Braniewo	–	AAWO, Braniewo kzm 1817–1846, k. 130
Burkowski Michał	25	ur. Jamatów (Arensdorf), pow. Sulęcín	11 kompania, 3 pułk piechoty	6.06.1832, lazaret w Braniewie, tyfus	Braniewo	–	AAWO, Braniewo kzm 1817–1846, k. 134v
Czajor Bazyli	30	woj. krakowskie	–	22.10.1831, Cyganek	Cyganek	–	ADEg, Cyganek kzm 1827–1851
Dawidowski Bogumił	46	–	–	19.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Dąbrowski Franciszek	21	–	3 pułk strzelców	5.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Dąbrowski Ludwik	21	–	8 pułk liniowy	2.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Dembicki Maciej	21	–	3 pułk strzelców	5.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Garbski Kazimierz	21	–	16 pułk liniowy	10.01.1832, lazaret wojskowy w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Gerbik Jan	20	–	12 pułk liniowy	16.11.1831, szpital w Malborku, dyzenteria	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Głąb Ludwik	34	–	–	25.12.1831, szpital w Malborku, suchoty	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Gotzeiżicke ¹² Jakub	38	Dąbrowa, woj. augustowskie	strzelec z 1 pułku	11.12.1831, szpital w Elblągu, Schleifendes Fieber ¹³	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845

¹² Nazwisko zniekształcone.

¹³ Prawdopodobnie tyfus lub dyzenteria.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Górski Stanisław	25	Spollen ¹⁴ , woj. lubelskie	artylerzysta	12.12.1831, szpital w Elblągu, suchoty	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Gubiński Jan	36	–	3 pułk strzelców	28.01.1832, lazaret wojskowy w Malborku	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Hulaniecki Juliusz	21	–	porucznik, 12 pułk liniowy	28.10.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Grossegeistlichkeit	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Iryiej Józef ¹⁵	21	–	5 pułk strzelców	25.11.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Isterz Jan	32	–	–	24.12.1831, szpital w Malborku, puchliwna wodna	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Jachimowicz Wincenty	28	–	4 pułk liniowy	23.10.1831, szpital w Malborku, Strehau/Stufau ¹⁶	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832

¹⁴ Nieustalone.

¹⁵ Nazwisko zapisano w formie zniekształconej.

¹⁶ Jednostka chorobowa nieustalona.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Jakus Szymon	32	–	12 pułk liniowy	2.01.1832, lazaret wojskowy w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Jankowski Apolinary	18	–	–	3.11.1831 szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Janowicz Antoni	25	–	13 pułk ułanów	29.01.1832, lazaret w Braniewie	Braniewo	–	AAWO, Braniewo kzm 1817–1846, k.130v
Jasiński Jan	19	–	2 pułk liniowy	2.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Jasizewski Kazimierz	36	powiat Wilno	–	7.02.1832, Gniew	Gniew	Pozostawił żonę i 2 córki	ADP, Gniew kzm 1776–1832, k. 341
Jastrzębski Jan	31	–	3 pułk strzelców	19.02.1832, lazaret wojskowy w Malborku, Blesirt ¹⁷	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Jurkowski Paweł	20	–	9 pułk liniowy	17.11.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832

¹⁷ Jednostka chorobowa nieustalona.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Kaczor Sebastian	25	–	16 pułk	5.11.1831, Jasna	Jasna		ADEg, Jasna kzm 1756–1841, k. 174
Kalinowski Albrecht ¹⁸	26	Galicja	–	21.09.1831, Kończewice, gorączka	Kończewice	–	ADEg, Kończewice kzm 1829–1844
Kalinowski Reinhold ¹⁹	31	Warszawa	–	15.11.1831, szpital w El- blągu, tyfus	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Kaplan Jan	47	–	–	13.04.1832, Poliksy, k. Dzierzgonia	Dzierzgoń, cm. św. Anny	–	ADEg, Dzierzgoń kzm 1804–1845, k. 280
Karczewski Karol	27	syn właścicieli ziemskich Joachim i Zofii Karczewskich z Ciepłowa w woj. sandomierskim	porucznik, 4 pułk augustowski	20.11.1831, Cedry Małe, suchoty	pogrzeb 23.11.1831 w Giemlicach	Szlachcic. Mieszkał w Cedrach Małych. Pozostawił rodziców, 4 braci i 3 siostry	AAG, Giemlice kzm 1824–1838, nr 188

¹⁸ Przypuszczalnie także polski powstaniec.

¹⁹ W akcie zgonu zapisano nazwisko – Kalnorowski, zaś w nekrologu zamieszczonym w prasie elbląskiej podano – Kalnowski. *Elbinger Anzeigen*, Erste Beilage Nr. 5, 18.01.1832.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Kiszczyński Antoni ²⁰	24	Kalisz	13 pułk ułanów	24.11.1831, szpital w Elblągu, cholera	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Knałkowski Antoni	23	–	1 pułk strzelców	8.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Kopa Karol	28	–	10 pułk liniowy	21.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Kornacki Paweł	39	–	–	16.11.1831, Parszewo k. Lichnow, zapalenie płuc	Lichnowy	attest des bataillons Arztes Prochnów	ADEg, Lichnowy kzm 1827–1864
Kowalezyk Adam	18	–	9 pułk liniowy	12.11.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Kowalski Stefan	27	–	1 pułk strzelców	8.04.1832, Sztum	sztumski cmentarz przy krzyżu	–	ADEg, Sztum kzm 1811–1836

²⁰ *Elbinger Anzeigen*, Erste Beilage Nr 5, 18.01.1832.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Krawiński ?	40	–	3 pułk	22.10.1831, szpital w Malborku, dyzenteria	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Krompol Julian	17	–	9 pułk liniowy	27.10.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Kuczyński Wawrzyniec	24	–	strzelec 4 kompanii, 21 pułku piechoty	11.11.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Kukliński Antoni	30	–	3 pułk strzelców	16.02.1832, lazaret wojskowy w Malborku	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Kuligowski Michał	30	–	8 liniowy pułk piechoty	2.12.1831, Klein Montauerfeld ²¹ k. Matów Wielkich, zapalenie płuc	Matów Wielkie	–	ADEg, Matowy Wielkie kzm 1811–1868

²¹ Osada nie istnieje.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Kulotowski Nikodem	29	–	3 pułk strzelców	16.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Lubomirski Wincenty ²²	18	ur. we Lwowie, syn Michała i Marianny Lubomirskich z Sandomierza	–	05.10.1831, Lamkowo	Barczewko	Mieszkał w Lamkowie u rodziny Gerigków	AAWO, Barczewko kzm 1830–1835, k. 15v
Lukiński Aleksander	20	–	3 pułk ułanów	2.02.1832, lazaret w Braniewie	Braniewo	–	AAWO, Braniewo kzm 1817–1846, k. 130v
Majak Jakub	29	–	10 pułk liniowy	27.11.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Makary Marcin	30	–	1 batalion 3 pułku	28.10.1831, Rybina, gorączka	Cyganek	–	ADEg, Cyganek kzm 1827–1851
Makłosowicz Grzegorz	30	Grodno	13 pułk ułanów	9.02.1832, szpital w Elblągu, suchoty	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845

²² Chociaż w metryce nie wspomniano o tym, ale zapewne był związany z powstaniem listopadowym.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Marcinkiewicz Wincenty	37	Waschkewitz koło Rosana ²³	–	12.01.1832, ul. Królewiecka w Elblągu, udar mózgu	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Mazowiecki Jan	22	–	9 pułk liniowy	7.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Mileczak Józef	18	–	3 pułk strzelców	5.01.1832, lazaret wojskowy w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Misera Paweł	30	–	4 pułk, 2 kompania	14.03.1832, Sztum, zapalenie wątroby	sztumski cmentarz przy krzyżu	–	ADEg, Sztum kzm 1811–1836
Momaniczuk Mateusz	23	–	3 pułk strzelców	6.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Muszynski Roch	20	–	3 pułk strzelców	8.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832

²³ Miejscowość nieustalona.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
NN Paweł	29	–	5 pułk strzelców	31.10.1831 szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Nowicki Kazimierz	25	Zager Opitzkischen Kreises, Salaackischen Kirchspiel ²⁴	–	26.02.1832, Piaseczno, gangrena	Piaseczno	–	ADP, Piaseczno kzm 1824–1847
Nowogurski Wincenty	21	–	9 pułk liniowy	1.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Orwitt Józef	32	–	3 pułk piechoty z Wilna	19.05.1832, lazaret w Braniewie	Braniewo	–	AAWO, Braniewo kzm 1817–1846, k. 134
Palewski Piotr	37	Warszawa	artylerzysta	8.03.1832, szpital w Elblągu, suchoty	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Pawluk Jan	22	–	12 pułk liniowy	30.01.1832, lazaret wojskowy w Malborku	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832

²⁴ Nieustalone.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Piasecki Franciszek	40	–	podoficer, 3 pułk strzelców	31.01.1832, lazaret wojskowy w Malborku	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Piasecki Sebastian	29	–	8 pułk liniowy	1.04.1832, lazaret wojskowy w Malborku, suchoty	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Piątek Jan	23	–	2 pułk liniowy	18.01.1832, lazaret wojskowy w Malborku, puchlina wodna	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Pietruszewicz Mikołaj ²⁵	47	–	major	12.11.1831, Krasna Łąka	Krasna Łąka	–	ADEg, Królewko kzm 1775–1846
Polec Michał	29	–	12 pułk liniowy	2.01.1832, lazaret wojskowy w Malborku, puchlina wodna	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832

²⁵ Nazwisko występuje też w pisowni – Pietruszewicz. Należał do 3 pułku strzelców pieszych. Dnia 11 marca 1831 roku otrzymał Złoty Krzyż Virtuti Militari.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Przybyłowski Szymon	19	–	1 pułk strzelców	5.01.1832, lazaret wojskowy w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Puszet Antoni ²⁶	49	Antonowo, pow. Miaropól, dep. Augustów	pułkownik	5.10.1831, Elbląg, ul. Rybacka 8, tyfus	Elbląg	Szlachcic (baron). Pozostawił żonę Zofię z Kochanowskich i syna	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Raszynski Józef	32	woj. mazowieckie	9 pułk piechoty	5.11.1831 Jasna, zapalenie jelit	Jasna	–	ADEg, Jasna kzm 1756–1841, k. 174
Reszkiewicz Dawid	36	–	8 pułk piechoty	29.02.1832, lazaret w Braniewie	Braniewo	–	AAWO, Braniewo kzm 1817–1846, k. 131v
Romanowski Józef	19	–	16 pułk	23.12.1831, Szum, gorączka	cmentarz w Szumie przy krzyżu	–	ADEg, Szum kzm 1811–1836, k. 188
Ropilewski Andrzej	22	ur. we wsi Marcinowo, pow. Elk ²⁷	strzelec, 11 kompania, 3 pułk piechoty	16.10.1832, Stare Miasto w Braniewie	Braniewo	–	AAWO, Braniewo kzm 1817–1846, k. 137v

²⁶ *Elbinger Anzeigen*, Beilage zu Nr 95, 30.11.1831.

²⁷ W okolicach Elku znajduje się Marcinowo w parafii Grabowo oraz Marcinowo w parafii Kalinowo.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Siekorski Józef	36	–	1 pułk strzelców	27.11.1831, Krasna Łąka	Krasna Łąka	–	ADEg, Krasna Łąka kzm 1780–1840, k. 93v
Siwek Jan	26	–	2 pułk strzelców	18.01.1832, lazaret wojskowy w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Siwek Wincenty ²⁸	23	pow. warszawski	11 pułk piechoty, 10 kompanii	23.10.1831, Marynowy	Marynowy	–	ADEg, Marynowy kzm 1807–1851
Skibarczyk Walenty	21	–	9 pułk liniowy	17.11.1831, szpital w Malborku, dyzenteria	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Smoleński Zenon ²⁹	23	–	podporucznik mobilnej artylerii	25.10.1831, Elbląg ul. Giermków 31, tyfus	Elbląg	Szlachcic. Zgon stwiertdził dr Wołowski, lekarz polskiego sztabu	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Smoliński Józef	50	–	1 pułk strzelców	13.12.1831, szpital w Malborku, suchoty lub nowotwór	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832

²⁸ W metryce zapisano zniekształcone nazwisko – Schywiek.

²⁹ *Elbinger Anzeiger*, Beilage zu Nr 95, 30.11.1831.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Sołek Antoni	25	–	4 pułk liniowy	19.07.1832, lazaret wojskowy w Malborku, suchoty	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Stemoin Łukasz	30	woj. sandomierskie (?Radów)	1 kompania, 2 pułk piechoty	2.06.1832, lazaret w Braniewie, puchlina wodna	Braniewo	–	A.AWO, Braniewo kzm 1817–1846, k. 134v
Stolarczyk Antoni ³⁰	25	Łęczyca	pułk mobilnej artylerii	25.11.1831, szpital w Elblągu, tyfus	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Suchonowski Michał	36	Falków, Kra-ków	–	19.12.1831, szpital w Elblągu, zapalenie płuc	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Swoboda Stanisław	20	–	5 pułk strzelców	16.11.1831, szpital w Malborku, dyzenteria	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Szagań Adam	19	–	3 pułk strzelców	3.12.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832

³⁰ W metryce zapisano nazwisko – Stolarzeck. *Elbinger Anzeigen*, Erste Beilage Nr 5, 18.01.1832.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Świder Maciej	21	–	3 pułk strzelców, 1 eskadry	22.11.1832, lazaret wojskowy w Malborku, Blesirt ³¹	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Tapiack Maciej ³²	31	–	pułk mobilnej artylerii	26.11.1831, szpital w Elblągu, tyfus	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Twardzicki Stanisław ³³	46	–	major	30.12.1831, lazaret wojskowy w Gdańsku	Gdańsk, par. św. Mikołaja	szlachcic, w Gdańsku mieszkał przy ul. Fleischergasse, pogrzeb 2.01.1832, miał matkę w woj. krakowskim w okolicach Olkusza	AAG, Gdańsk św. Mikołaja kzm 1812–1837, k. 42v

³¹ Nieustalone.

³² Nazwisko zapewne zapisane z błędem. Powinno być – Tajczak. *Elbinger Anzeigen*, Erste Beilage Nr 5, 18.01.1832; M. J ó z e f c z y k, *Elbląg 1772–1850*, s. 178.

³³ Należał do legii nadwiślańskiej. Dnia 3 października 1831 roku otrzymał Złoty Krzyż Virtuti Militari.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Wardecki Michał	21	–	–	1.12.1832, Zajezierze k. Sztumu, kołtun (<i>plica polonica</i>)	cmentarz w Sztumskiej Wsi	–	ADEg, Sztum kzm 1811–1836
Wasiljewitz Rodszak ³⁴	35	–	6 pułk	2.02.1832, Frombork	Frombork	–	AAWO, Frombork, kzm 1758–1846, k. 271v
Wasiszczulko Jan	28	–	1 pułk strzelców	27.11.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Westfal Samuel	27	Sonpohna ³⁵ , woj. płockie	artylerzysta	12.12.1831, szpital w Elblągu, tyfus	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845
Wieczorek Jan	22	–	10 pułk liniowy	15.11.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Wierzbicki Adam	28	–	12 pułk liniowy	20.10.1831, szpital w Malborku, zapalenie płuc	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Wiśniewski Jan	38	–	–	31.08.1832, Waplewo	Waplewo	–	ADEg, Stary Targ kzm 1808–1874

³⁴ Podano w oryginalnym brzmieniu. Personalalia zapisano niewątpliwie błędnie.

³⁵ Nieustalone.

Nazwisko i imię	Wiek	Pochodzenie	Stopień i przynależność wojskowa	Data, miejsce, przyczyna zgonu	Miejsce pochówku	Uwagi	Źródło
Wirześniewicz Jan	20	–	5 pułk strzelców	4.11.1831, szpital w Malborku, tyfus	Malbork, Goldener Ring	–	ADEg, Malbork kzm 1826–1832
Żuk Jan	30	Wołkowysk	13 pułk, 2 eskadra	28.11.1831, Adamowo k. Elbląga, suchoty	Elbląg	–	ADEg, Elbląg kzm 1826–1845

**ABGÄNGE DER NOVEMBER-AUFSTÄNDISCHEN IM MARSCHLAND UND IN
DER WEICSELNIEDERUNG 1831–1832****ZUSAMMENFASSUNG**

1831 scheiterte der Novemberaufstand. Im Oktober 1831 wurden 20 Tausend polnische Soldaten in Preußen interniert. Sie wurden vor allem im Marienburger Marschland sowie in der Weichselniederung, und auch in Elbing, Tolkemit, Preußisch Holland, Marienwerder, Rosenberg und Mohrunen untergebracht. Nach ein paar Monaten kam die Mehrheit der polnischen Aufständischen ins polnische Königreich zurück, ein Teil wählte die Emigration, hauptsächlich in Frankreich. Eine nicht allzu große Gruppe von Soldaten blieb für immer in Preußen und gründete hier Familien. Wegen Entkräftung, Krankheiten und erlittenen Wunden starben in Preußen zahlreiche Teilnehmer des Novemberaufstandes. Der Beitrag befasst sich mit Gestalten von 100 polnischen Soldaten, die ihren Familien und ihrem Vaterland fern geblieben und in der Fremde gestorben sind.

**HISTORYCZNY KONTEKST
OGŁOSZENIA ENCYKLIKI „RERUM NOVARUM”
PRZEZ LEONA XIII W 1891 R.
(Z OKAZJI 120 ROCZNICY JEJ OGŁOSZENIA)**

I. ZASADNICZE KIERUNKI IDEOLOGICZNE XIX WIEKU

Przeciwników rewolucyjnych zmian (reform) w strukturze społeczeństwa nazywano konserwatystami¹ (w tym reakcjoniści), którzy (z wyjątkiem angielskich) przyjmowali ustrój stanowy, nierówność ekonomiczną i nieograniczoną władzę monarchów, jako elementy porządku ustanowionego przez Boga. Przedstawiciele konserwatystów XIX w., do których należał kanclerz Austrii Klemens Metternich, wrogo ustosunkowany do rewolucji, przekonywał, że społeczeństwo zatruwają rewolucjoniści, obalając stary porządek mają na uwadze swój własny interes, dlatego należy ich zwalczać. W tym kręgu myślenia m.in. był profesor Akademii w Bernie, Karol Ludwik von Haler dowodził, że władca przekazał części swoich praw poddanym, dlatego ci nie mogli powoływać się na te prawa, ale jedynie na przywileje stanowe, które panujący miał obowiązek zachowywać. Natomiast hrabia Józef de Maistre (1753–1821), przyjmujący bezpośrednie rządy Boga nad światem («Bóg jest zawsze po stronie silniejszych batalionów»), dlatego rewolucja była złem, ponieważ jest buntem przeciwko Bogu i naturze, czyli ustalonemu «porządkowi», stąd walka z rewolucją jest zawsze obowiązkiem. Jego poglądy wywarły ogromny wpływ w krajach katolickich. Wyznawcami konserwatyzmu, uważając siebie samych za «obrońców porządku», byli panujący w Europie oraz arystokracja, będąc przekonani, że dlatego należy wrócić do religii i umocnić wiarę w Boga, bo tylko w ten sposób da się utrzymać istniejący porządek. Rozumiał to Napoleon Bonaparte, narzucając w 1807 r. Kościołowi katechizm, który m.in. traktował obszernie o obowiązku posłuszeństwa wobec cesarza, płacenia podatków i służby wojskowej. Stąd władcy i rządy XIX w., popierali wyznania uzależnione od państwa, a przedstawiciele wyznań chrześcijańskich widzieli w państwie pomoc w zwalczaniu bezbożności, któremu także zawdzięczali byt materialny. To przymierze «ołtarza i tronu», charakteryzujące ten okres, było w Europie nacechowane odrodzeniem religijnym (katolickim i protestanckim), dzięki romantyzmowi i kryzysowi, który niosła rewo-

* Ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski, kierownik Katedry Historii Kościoła i Prawa Kanonicznego UWM w Olsztynie, specjalizacja: nauki humanistyczne (historia średniowiecza i nowożytna), nauki teologiczne (historia Kościoła).

¹ N. D a v i e s, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 862–863.

lucja i wojny napoleońskie (niewierząca arystokracja, szlachta i burżuazja szukała pociechy i oparcia w religii). W religii też widziano jedyną siłę zdolną utrzymać masy ludowe w ramach istniejącego prawa, dlatego powstawały ośrodki umysłowego ruchu katolickiego (Paryż, Münster, Wiedeń, Landshut, Monachium). Jednakże znaczna część konserwatywnych katolików nie godziła się z całkowitym podporządkowaniem Kościoła państwu, dlatego szukała dyrektyw w Rzymie u papieża (ultramontanizm [*ultra montes* – za górami])².

Z XIX-wiecznej reakcji burżuazji przeciw „ancien regime” (stary porządek), wykształcił się prąd zwany liberalizmem (demokracja)³, pragnący wyrwać jednostkę z okopów tradycji, zaszeregowania stanowego i absolutyzmu monarszego. Te poglądy ujawniły się w czasie Rewolucji Francuskiej, która żądała: wolności w gospodarce, religii, kulturze oraz w dziedzinie narodowej, przyjęcia nowego prawa dla wszystkich, jako gwaranta stałości stosunków w państwie. Liberałowie zatem usiłowali wprowadzić ustroj konstytucyjny, wolność prasy, słowa, zebrań publicznych, zwalczając cenzurę i przywileje stanowe oraz domagając się swobód religijnych i wolności sumienia, a także obalenia ówczesnego ustroju społecznego. Nie chcieli jednak udziału mas ludowych w stanowieniu nowego prawa, dlatego liberałowie akcentowali, że z jej pełni mogą korzystać tylko ludzie naprawdę wolni, tj. niezależni ekonomicznie i odpowiednio wykształceni. W ten sposób wykluczono ludzi bez cenzusu majątkowego i umysłowego (stąd rozłam na umiarkowanych i radykalnych [demokratów], domagających się pełnej równości wszystkich obywateli, prawa wyborczego, prawa do pracy i utrzymania, czyli republiki demokratycznej)⁴. W dziedzinie ekonomicznej liberałowie domagali się wolności działania jednostki i wolności konkurencji w gospodarce, czyli zniesienia dawnych ograniczeń stosowanych przez cechy, a także mieszania się w relacje między pracodawcami i pracownikami (Szkot Adam Smith, †1790). Natomiast wyzysk ekonomiczny pracujących i nędzę liberałowie uważali za zło nieuniknione, które niosło niczym nie ograniczoną swobodę pracodawców. W okresie walki z ograniczeniami feudalnymi liberalizm był czynnikiem postępu, a w czasie rozwoju przemysłu i wzrostu ludności przekształcił się w element wsteczny i antyspołeczny. Wtedy na arenie dziejowej pojawił się socjalizm⁵.

Nieznaczna poprawa bytu robotników nastąpiła w 2. połowie XIX w., ponieważ wszędzie zaczęło obowiązywać prawo ochrony kobiet i dzieci, a zarobki robotników powoli wzrastały. Powodem tego była pewna stabilizacja życia ekonomicznego

² Z. Zieliński, *Historia Kościoła. Odbicie rzeczywistości Bożej w świecie*, Wrocław 2005, s. 167–168; G. de Bergier de Sauvigny, *Kościół w okresie restauracji (1800–1848)*, w: *Historia Kościoła 1715–1848*, red. L.J. Rogier i inni, Warszawa 1987, s. 202–204.

³ J. Gray, *Liberalizm*, Kraków 1994; P. Ostaszewski, *Liberalizm*, w: *Nauka o państwie*, red. P. Kaczorowski, Warszawa 2006, s. 119–125; N. Davies, *Europa*, s. 852–862; Z. Zieliński, *Historia Kościoła*, s. 189–190.

⁴ Na przykład, liberałowie wschodniopruscy już w latach 20. XIX w. dążyli do wprowadzenia w Prusach konstytucji i zniesienia przywilejów stanowych, ale przeciwni byli rozciągnięciu równości praw i swobodnego rozwoju narodowemu Polaków, stojących „niżej kulturalnie” od Niemców.

⁵ M. Marczewski-Rytko, *Socjalizm*, w: *Polityka – Ustrój – Idee. Leksykon politologiczny*, red. M. Chmaj, W. Sokół, Lublin 1999, s. 362–364; N. Davies, *Europa*, s. 887–892; Z. Zieliński, *Historia Kościoła*, s. 164.

oraz zmniejszenie wahań cen (w l. 1851–1871 w Europie nie było lat nieurodzaju), a także rozwój przemysłu fabrycznego i zapotrzebowania na robotników. Ci jednak unikali zatrudniania się w fabrykach, ponieważ tam musieli pracować 12–17 godzin, a ich zarobki były niskie przy wysokich cenach żywności i ubrania, a ponadto istniały tu fatalne warunki pracy i brakowało ubezpieczeń. Kryzys gospodarczy, który wystąpił w 1857 r. zaostriżył walkę klas, przy wyższym stopniu uświadomienia klasowego, objawiającego się w biernym oporze, rzadziej strajkach. W każdym jednak kraju ruch robotniczy kształtował się inaczej. W Anglii powstała Krajowa Federacja Mechaników i związki zawodowe, które nie dopuszczały do nadmiaru podaży rąk do pracy (były za emigracją), pośrednicząc podczas zatargów robotników z pracodawcami⁶. Natomiast we Francji, po 1848 r. zaczęto lękać się robotników, których traktowano jako zło konieczne, a policja nie dopuszczała do zebrań i tworzenia organizacji, chociaż Napoleon III widział w robotnikach stronę wspierającą go w walce z burżuazją, dlatego 25 maja 1864 r. doprowadził do przyjęcia ustawy o prawie do zrzeszaniu się robotników i strajków (prawo Le Chapelier). Tymczasem nieco wcześniej, bo 17 lutego 1864 r. robotnicy ogłosili „manifest sześćdziesięciu”, domagając się m.in. równego prawa wyborczego, wolności prasy, zebrań, rozdziału Kościoła od państwa, darmowego i obowiązkowego nauczania na stopniu elementarnym, wolności prasy⁷. W Niemczech, prawnik Herman Schultze-Delitzsch (†1883), poprawę doli rzemieślników i robotników widział w tworzeniu przez nich doraźnych spółdzielni pomocowych, zarządzających także środkami produkcji, ale uzależniał to od wprowadzenia równego prawa głosu w wyborach do parlamentu. Tymczasem „żelazny” kanclerz Otto von Bismarck⁸ straszył tym prawem posłów, ponieważ ono gwarantowało wejście do parlamentu przedstawicieli mas ludowych, które rzekomo popierały politykę jego rządu. Natomiast August Bebel i Wilhelm Liebknecht (uczeń K. Marksa, †1883), w 1869 r. w Eisenach („eisenachczycy”) doprowadził do utworzenia pierwszej marksistowskiej partii robotniczej pod nazwą *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* (Socjaldemokratyczna Partia Robotnicza z 10.000 członków). W Prusach silne wpływy utrzymała partia Ferdynanda Lassalle’a z Wrocławia, który opowiadał się za przekazaniem robotnikom środków produkcji⁹.

W innych krajach organizowanie stowarzyszeń robotniczych wyglądało znacznie gorzej, ponieważ brakowało im nadrzędnej organizacji międzynarodowej, obejmującej Europę. W związku z tym, spotkanie robotników francuskich i angielskich w Londynie, które odbyło się latem 1862 r., miało doniosłe znaczenie dla rozwoju ruchu robotniczego w Europie, ponieważ tam powołano stałą organizację celem

⁶ M. Ż y w c z y ń s k i, *Historia Powszechna 1789–1870*, Warszawa 2001, s. 419.

⁷ Tamże, s. 420.

⁸ A. L i e b f e l d, *Napoleon III*, Warszawa 1979, s. 295–296 – „Reakcyjne poglądy Bismarcka wywodziły się nie tylko z junkierskiego środowiska, w którym dorastał i dojrzewał. Na otaczającą go rzeczywistość patrzył trzeźwymi, uważnymi oczyma z cynizmem człowieka, któremu wszelkie roztkliwianie się i sentymenty są obce. Ludzi traktował wyłącznie jako narzędzie swojej polityki”. Miał własną posiadłość na Pomorzu w Warcinie (Varzin), gdzie obecnie mieści się Technikum Leśne; J. B a s z k i e w i c z, *Wolność. Równość. Własność. Rewolucje burżuazyjne*, Warszawa 1981, s. 26, 53 – działania Bismarcka w latach 1866–1871 były klasycznym przykładem „rewolucji od góry”. N. D a v i e s, *Europa*, s. 894–895.

⁹ M. Ż y w c z y ń s k i, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 420–421.

obrony wspólnych interesów. Następnie, 28 września 1864 r. w hali św. Marcina w Londynie, robotnicy różnych narodowości, ogłosili utworzenie Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników (I Międzynarodówka z K. Marksem)¹⁰, powołując 50-osobowy komitet, którego zadaniem było opracowanie Statutu związku oraz zredagowanie Manifestu (programu), nawiązującego do *Manifestu komunistycznego* z 1848 r. Była to na wskroś demokratyczna organizacja, a jej I Kongres odbył się 3–8 września 1866 r. w Genewie, z udziałem 60 delegatów. W rezultacie walki ideologicznej, którą tam stoczono, zwyciężyli marksiści, ale wojna francusko-pruska bardzo spowolniła ich działalność¹¹.

Partie robotnicze w swej działalności opierały się o „Manifest Komunistyczny”¹² (1848, wyd. pol. 1883) K. Marksa (1818–1883) i F. Engelsa (1820–1895) oraz „Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej” (K. Marks 1859 r. Berlin) i „Kapitał”, t. 1 (1867, F. Engels, t. II–III 1894). Marks i Engels podkreślali teorię o walce klas. K. Marks pisał m.in.: „To, co wniosłem nowego, polega na udowodnieniu: 1) że istnienie klas jest związane tylko z określonymi historycznymi fazami rozwoju produkcji, 2) że walka klas prowadzi nieuchronnie do dyktatury proletariatu, 3) owa dyktatura jest sama tylko przejściem do zniesienia wszelkich klas i do społeczeństwa bezklasowego»¹³. To powodowało, że władza musi przejść z rąk klasy wstecznej w ręce klasy postępowej, które nastąpi przemocą, czyli drogą rewolucyjną. W praktyce pokazała to rewolucja w Rosji w 1917 r.

Socjaliści, oprócz robotników, zyskiwali zwolenników wśród inteligencji i drobnomieszczactwa, które chciało przebudowy ustroju drogą ewolucyjnych zmian, przez reformy. Ten pogląd wpływał na osłabienie w partiach socjalistycznych tendencji rewolucyjnych oraz w grupie tzw. arystokracji robotniczej («proletariat noszący sztywne kołnierzyki» = *Stehkragen* – proletariat), która miała znacznie lepsze warunki materialne życia niż większość proletariatu¹⁴. Liczne zwycięstwa wyborcze socjalistów przekonywały robotników, że cele partii można osiągnąć drogą parlamentarną, a nie rewolucji (wpływy lassalczyków, przywiązujących wielką wagę do prac w parlamencie). Śmierć F. Engelsa (5.08.1895 r.) ułatwiła zwolennikom rewolucyjnego marksizmu poszerzenie swojej działalności w ruchu robotniczym (rewizjoniści, anarchiści¹⁵). Stąd układ sił w ruchu robotniczym na przełomie stulecia przedstawiał się tak: w partiach socjalistycznych Europy Zachodniej, Północnej i Środkowej dominował reformizm, a w krajach romańskich Europy Południowo-Zachodniej dużymi wpływami cieszyli się anarchiści, natomiast w Rosji przewagę zdobywał rewolucyjny bolszewizm. Na początku XX w. zaostrzyła się

¹⁰ D. J a n i c k a, *Historia społeczna i polityczna Europy*, Toruń 2007, s. 134.

¹¹ M. Ż y w c z y Ń s k i, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 422–424.

¹² Tamże, s. 354–356; N. D a v i e s, *Europa*, s. 889.

¹³ Natomiast w innym miejscu notował: „Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – stosunkami własności, w których obrębie dotąd się rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zmieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej”.

¹⁴ J. P a j e w s k i, *Historia Powszechna 1871–1918*, Warszawa 2001, s. 44.

¹⁵ Tamże, s. 46.

walka pomiędzy marksistowskim, czyli rewolucyjnym nurtem w ruchu robotniczym a reformizmem, ponieważ w wielu partiach ukształtowały się lewe skrzydła, które domagały zaniechania taktyki rokowań na rzecz organizowania rewolucyjnych akcji politycznych (Moguncja 1900 r. Róża Luksemburg). Na tę drogę konsekwentnie wchodzili rewolucyjni socjaldemokraci rosyjscy, a od 1903 r. leninowska «Iskra», czyli rewolucyjny kierunek marksistowski nowego typu. Walka o dyktaturę proletariatu spowodowała, że główny ośrodek rewolucyjny przesunął się z terenu Europy Zachodniej do Rosji (partia bolszewicka), który wzmocniła rewolucja 1905 r.

II. SPOŁECZEŃSTWO EUROPEJSKIE W DOBIE ROZWIJAJĄCEGO SIĘ PRZEMYSŁU (XIX W.)

W miastach ustawicznie powiększała się liczba ludzi, przybywających zwłaszcza ze wsi, których nie zdołały przyjąć cechy. To powodowało, że poza cechami, na przedmieściach, w majątkach szlachty i w dobrach kościelnych (w Polsce tzw. jurydyki), rozwijało się rzemiosło „partackie”, gdzie nie sięgała władza majstrów. W ten sposób cechy traciły na znaczeniu, ponieważ czeladnicy tworzyli swoje stowarzyszenia, bractwa religijne, z obrzędami, gospodami i starymi tradycjami, czyli dobrze zorganizowaną siłę społeczeństwa miejskiego. Często wzniesli zamieszki, będąc skłóceni z kierownictwem cechowym. Inną grupę miejską tworzyli przekupnie, służba domowa, ogrodnicy, woźnicy, rybacy i marynarze oraz ludność uboga, pracująca dorywczo, a w okresie jej braku trudniła się włóczęgostwem, żebrząc, kradnąc i dokonując rozboju. Szybko też przekonywali się, że te „dorywcze zajęcia” zapewniały im nieco lepsze warunki życia (np. w Hiszpanii stawali się „wiecznymi” pątnikami), niż kiepska pensja zarobiona u przedsiębiorcy. W manufakturach bowiem robotnicy pracowali 14–16 godzin na dobę, w systemie koszarowym, dlatego tam ciągle odczuwano brak rąk do pracy, bo robotnicy dezercerowali, a zatrudniali się tam w ostateczności, gdy nie mieli już z czego żyć. Pracowały też nieletnie dzieci, kobiety i mężczyźni, których zatrudniano w produkcji przemysłowej, jako chałupników. Chałupnicy swobodnie dysponowali swoim czasem, a ponadto małe gospodarstwo rolne pozwalało im stosunkowo dobrze przetrwać okres bezrobocia. Chałupnik korzystał z narzędzi, które dostarczał mu przedsiębiorca, uzależniając go od siebie i kontrolując, a następnie warsztat przenosił pod dach manufaktury. Tak rzemieślnicy stawali się już faktycznie proletariuszami, bez warsztatu, czyli wolno-najemnymi wyrobnikami¹⁶.

Rynek kapitalistyczny rozwinął się zwłaszcza w Anglii¹⁷, gdzie powstała teoria zakładająca, że robotnik powinien zarabiać wyłącznie na konieczne, minimalne potrzeby życiowe, a praca powinna wypełniać mu cały dzień, ponieważ w przeciwnym przypadku opanuje go lenistwo i krnąbrność¹⁸. Tam też ustalono maksymalną płacę, która w 1700 r. wynosiła 8–20 pensów; w 1750 r. – 12–24 pensów, a w 1788 r. –

¹⁶ Z. Zieliński, *Historia Kościoła*, s. 163–165.

¹⁷ J. Baskiewicz, *Wolność. Równość. Własność*, s. 67–68.

¹⁸ Arthur Young powiedział: „Każdy kto nie jest głupcem wie dobrze, że niższa klasa powinna być utrzymana w ubóstwie, albo nigdy nie stanie się pracowita!”.

20–24 pensów. To nic, że nieznacznie rosło wynagrodzenie, ponieważ od połowy XVIII w. płace nie nadążały za wzrostem cen zboża, dlatego robotnicy najemni ciągle ubożeli. Natomiast w rozwijających się i nowych miejskich zakładach przemysłowych, przedsiębiorcom bardziej opłacało się stosować maszyny, niż zatrudniać drożej opłacanego robotnika¹⁹. Te warunki życia codziennego skłaniały ludność do szukania ratunku w radykalnych, rewolucyjnych wystąpieniach, aby nie tylko zachować życie (nie umrzeć z głodu), ale także poprawić swoją egzystencję.

Ruchy rewolucyjne były zatem wynikiem aktualnych potrzeb społecznych, chociaż każda grupa ludności chciała zaspokojenia innych: burżuazja domagała się wpływu na sprawy polityczne, posiadając odpowiednią siłę ekonomiczną; chłopci dążyli do uwolnienia się z poddaństwa i feudalnego obciążenia; natomiast ludność miast żądała wyzwolenia z niewolniczego uzależnienia od fabrykanta i z nędzy. Wrzenie rewolucyjne tych grup było wynikiem trwania w beznadziejnej sytuacji życiowej, której zakończenia nie było widać. Wtedy, gdy na te warunki życia codziennego nałożył się kryzys ekonomiczny ludność zaczynała gwałtownie domagać się zmian społecznych. Na przykład, Rewolucję Francuską (1789 r. wybuchła na przedmieściach w dzielnicy S. Antoine) „poprzedza kilkunastoletni okres stagnacji, a bezpośrednio – lata nieurodzaju, klęsk żywiołowych, gwałtownego wzrostu cen żywności. Znaczne pogorszenie sytuacji gospodarczej poprzedziły ruchy rewolucyjne na zachodzie Europy w roku 1830, a europejska rewolucja 1848 r. wyrosła m.in. ze strasznego kryzysu gospodarczego, który ogarnął tak rolnictwo, jak i przemysł (...). Kryzys sprawił, że w latach 1845–1847 ceny żywności w Europie Zachodniej wzrosły od 100 do 150 procent (...). Dla rzemieślników i robotników – także rolnych – kryzys może stanowić zagrożenie podstawowych warunków egzystencji, a cena chleba może się wtedy stawać dosłownie sprawą życia i śmierci”²⁰. To zagrożenie prowadziło wprost do wybuchu gniewu ludności, która stawiała na krawędzi utraty życia. Sytuacja rewolucyjna natomiast prowadziła do zablokowania instytucji politycznych, do bankructwa politycznego rządzących, a hasła o powszechne prawo wyborcze, demokrację i ustanowienie republiki, zdobywały zwolenników.

Tymczasem po Kongresie Wiedeńskim (1814–1815)²¹ w życie społeczne wchodziło nowe pokolenie Europejczyków, które nie pamiętało wydarzeń związanych z Rewolucją Francuską, która „wyzwoliła nie spotykaną dotąd aktywność ludową”²². Tych młodych ogarnęły idee romantyzmu, a burżuazja oczekiwała zniesienia ograniczeń, hamujących rozwój życia gospodarczego²³. Kryzys gospodarczy w 1825 r. wywołał ruchy rewolucyjne, zwłaszcza we Francji²⁴, w czasie których ludność miast poparła żądania burżuazji. Po przyjęciu zasady odpowiedzialności ministrów przed Izbą parlamentu, król rozwiązał go, a 26 lipca 1830 r. wprowadził

¹⁹ J. Wiśniewski, *Historia społeczna Europy*, Olsztyn 2010, s. 53–55.

²⁰ J. Baszkiewicz, *Wolność. Równość. Własność*, s. 125–128.

²¹ D. Janicka, *Historia społeczna*, s. 107.

²² J. Baszkiewicz, *Wolność. Równość. Własność*, s. 79 – „...latem 1789 r., obalenie despotyzmu i sparaliżowanie oporu uprzywilejowanych było dziełem ruchu mas: insurekcji paryskiej (12–14 VII) i wielkiej rewolty chłopów”.

²³ J. Wiśniewski, *Historia społeczna Europy*, s. 73.

²⁴ M. Żywczyński, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 269.

cenzurę i nowe prawo wyborcze, którym pozbawiono tego prawa burżuazję i ¼ dotychczasowych wyborców, cedując je niemal wyłącznie na właścicieli ziemskich. Gdy ludność Paryża: republikanie, studenci, gwardziści i robotnicy wystąpili wtedy w obronie swoich praw, burżuazja przyłączyła się do rewolucji lipcowej, zdobywając ratusz. Rewolucja lipcowa (*Les trois glorieuses*) obaliła Karola X²⁵, ale jego wnuk Henryk, książę Bordeaux, uciekł do Anglii, dlatego 7 sierpnia 1830 r. „królem Francuzów” wybrano Ludwika Filipa I orleańskiego (syn Filipa Egalite)²⁶. Wówczas władzę przejęła burżuazja (bankierzy, przemysłowcy, adwokaci, dziennikarze), co rozczarowało lud, który organizował wystąpienia w l. 1830–1835, dlatego Blanqui (zwany „L’Enfermé” – internowany) mówił: „niestety, niestety lud [...] umiał zwyciężyć, ale swego zwycięstwa nie umiał wykorzystać”²⁷. Wydarzenia we Francji doprowadziły do wystąpień w Belgii przeciw reżimowi holenderskiemu, ponieważ informacje o rewolucji lipcowej doprowadziły do zbliżenia liberałów i klerykałów belgijskich. W wyniku walk ulicznych, 23 września 1830 r., utworzono prowizoryczny rząd tych ugrupowań, ogłaszając niepodległość Belgii 4 października 1830 r.²⁸ Niedługo po tych wydarzeniach, 29 listopada 1830 r. doszło do powstania w Królestwie Polskim (wzniciła je Szkoła Podchorążych Piechoty), którego przyczyną było niezadowolenie mieszczań i plebsu wywołanego kryzysem gospodarczym. Sejm zdeponował Mikołaja I, chociaż Rząd Narodowy i większość sejmowa chciała utrzymać monarchię konstytucyjną²⁹. Jednak władze naczelne, obawiając się rewolucji socjalnej, nie chciały odwołać się do mas ludowych. Ostatecznie klęska pod Ostrołęką (26.05.1831 r.) stała się końcem wojny polsko-rosyjskiej, a 8 września 1831 r. Warszawa skapitulowała³⁰. Węgry natomiast zachęceni sytuacją w Polsce, a zwłaszcza średnia szlachta węgierska domagała się reform, czyli monarchii konstytucyjnej³¹.

Gdy w różnych krajach Europy wybuchały powstania, w Modenie, Bolonii, Parmie i Państwie Kościelnym karbonariusze (węglarze) doprowadzili do ostrych wystąpień. Tamtejsza burżuazja, żądając reform polityczno-liberalnych nie chciała zmian społecznych, dlatego lud nie poparł tych działań. Co prawda nie wysunięto wtedy programu zjednoczenia Włoch, ale 8 lutego 1831 r. w Bolonii ogłoszono zniesienie doczesnej władzy papieża. Przywrócono ją jednak papieżowi przy pomocy

²⁵ D. J a n i c k a, *Historia społeczna*, s. 110; J. B a s z k i e w i c z, *Wolność. Równość. Własność*, s. 84–85; A. L i e b f e l d, *Napoleon III*, s. 37–38; J. C a b a n i s, *Karol X*, przekł. W. Dłuski, Warszawa 1981, s. 413–437.

²⁶ M. Ż y w c z y Ń s k i, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 270–271; A. L i e b f e l d, *Napoleon III*, s. 33 – najpierw obwołano go namiestnikiem królestwa (lieutenant général).

²⁷ J. B a s z k i e w i c z, *Wolność. Równość. Własność*, s. 20, 31 – „Rewolucja burżuazyjna wyraża i klasowe interesy burżuazji, i antyfeudalne interesy mas ludowych; burżuazji przynosi ona panowanie klasowe, ale masom daje doświadczenie twórczego wpływu na bieg wydarzeń, tradycję aktywnej, bojowej roli, umiejętność organizowania się...” oraz s. 85.

²⁸ D. J a n i c k a, *Historia społeczna*, s. 110; M. Ż y w c z y Ń s k i, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 271; A. L i e b f e l d, *Napoleon III*, s. 52.

²⁹ M. Ż y w c z y Ń s k i, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 272–273; A. L i e b f e l d, *Napoleon III*, s. 52.

³⁰ D. J a n i c k a, *Historia społeczna*, s. 110–111.

³¹ J. W i ś n i e w s k i, *Historia społeczna Europy*, s. 74.

wojsk austriackich, a 21 maja 1831 r. na konferencji 6. państw sugerowano konieczność wprowadzenia reform, na co papież nie zgodził się, co rozgoryczyło burżuazję. Papież jednak przeprowadził reformy ekonomiczne (bez strukturalno-ustrojowych), ale zażądano także usunięcia kleru z administracji i upodobnienia Państwa Kościelnego do innych państw europejskich³². Tymczasem, w Niemczech po powstania w Brunzwiku i walkach ulicznych w Lipsku i Dreźnie, proklamowano konstytucję (1831, 1833), a przemasz Polaków, udających się na emigrację po powstaniu listopadowym, zmienił myślenie mieszczan niemieckich, okazujących sympatię walczącym o wolność (zbierali datki dla Polaków) – to zapoczątkowało nowy czas reakcji politycznej w Niemczech. Już jesienią 1830 r. kantony szwajcarskie wywalczyły, że zmiany w konstytucji będą wprowadzane przez referendum, a także: równość wobec prawa, wolność słowa, prasy, stowarzyszeń, zebrań, zniesiono ograniczenia w handlu i przemyśle. Te swobody demokratyczne uratowano potem kosztem wydalenia emigrantów politycznych³³.

Jednakże „pełne zwycięstwo odniosła burżuazja tylko we Francji i Belgii, gdyż w stolicach tych krajów w rewolucji wzięły udział masy ludowe”. Mimo to, robotnicy Paryża nie mieli jeszcze wtedy pełnej świadomości klasowej, a mieszczenie obawiali się skorzystać z osiągniętego zwycięstwa, ponieważ mieli jeszcze w pamięci działania dyktatury jakobińskiej. „Największe zatem korzyści ze zwycięstwa rewolucyjnego czerpała plutokracja: bankierzy, wielcy kupcy, fabrykanci, tworząc nową arystokrację burżuazyjną”. W innych krajach, jak we Włoszech i Niemczech, rewolucja poniosła klęskę, „natomiast powstanie w Polsce nie miało charakteru burżuazyjnego, ale dzięki temu, że było jedyną w Europie walką zbrojną o wolność, budziło sympatię burżuazji zachodnioeuropejskiej dla sprawy polskiej”³⁴.

Kolejnym, bardzo ważnym etapem ruchów rewolucyjnych w Europie była „Wiosna Ludów” w 1848 r., która w każdym kraju miała inną genezę³⁵. Jej przyczyną był rozwój przemysłu sprzeczny z formami politycznymi i społecznymi *ancien regime'u* (starego porządku). Z tego powodu, burżuazja zażądała swobód gospodarczych, zniesienia korporacji zawodowych (m.in. cechów), zniesienia resztek feudalizmu na wsi, skąd można by pozyskiwać robotników, aby zdynamizować produkcję i rynek wewnętrzny. Nowe pokolenie, wyrosłe bez doświadczenia klęski, odrzucało istniejące jeszcze formy feudalne, a literatura popierała powstanie³⁶ (Wiktor Hugo, Aleksander Dumas, Honoriusz Balzak, Karol Dickens, Ferdynand Freiligrath). Również światopogląd pozytywistyczny, antyfeudalny i antyklerykalny wzmacniał pewność burżuazji, która studiowała nauki ścisłe, przyczyniając się do nowych odkryć. Jednakże ówczesna burżuazja Europy Środkowej była jeszcze zbyt słaba, a jej większość zbyt mało wojownicza, by wywołać rewolucję, dlatego

³² M. Ż y w c z y ń s k i, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 275–276; K. D o p i e r a ł a, *Księga papieży*, Pallottinum 1996, s. 386 – zrozumienie dla ducha reformatorskiego miał Pius IX, a 14 marca 1848 r. ogłosił konstytucję, czyli tzw. *Statut Fundamentalny dla Rządów Doczesnych w Państwach Świętego Kościoła*.

³³ J. W i ś n i e w s k i, *Historia społeczna Europy*, s. 75.

³⁴ Tamże, s. 75–76.

³⁵ D. J a n i c k a, *Historia społeczna*, s. 111.

³⁶ A. L i e b f e l d, *Napoleon III*, s. 247.

inicjowała ją przeważnie inteligencja (liberałowie i radykałowie). Czasem popierali ją chłopci, robotnicy fabryczni i proletariats miejski, z powodu pogarszającej się ich sytuacji ekonomicznej³⁷.

„Wiosna Ludów” odegrała większą rolę w życiu ogółu narodów europejskich, niż Rewolucja Francuska. Wybuchła ona na tle kryzysu gospodarczego wśród drobnomieszczaństwa, rzemieślników i chłopów, pod przywództwem liberałów lewicowych, radykalnych i demokratów. Był to jednak ruch niejednolity, ponieważ cele uczestniczących w nim klas społecznych i grup politycznych kłóciły się ze sobą, co było słabością rewolucji³⁸. Hasła braterstwa ludów (Giuseppe Mazzini i Adam Mickiewicz) były jeszcze wtedy nierealne, ale wrzenie rewolucyjne prowadziło do ożywienia świadomości narodowej wielu narodów, zwłaszcza tych, które nie miały własnego państwa lub dawno je utraciły³⁹ (Chorwaci, Rumuni Siedmiogrodzcy, Ukraińcy, Słowacy). Jednocześnie zaostrzyły się wtedy antagonizmy narodowe (niemiecko-polski, niemiecko-duński, chorwacko-węgierski, ukraińsko-polski, czesko-niemiecki, słowacko-węgierski⁴⁰). W czasie „Wiosny Ludów” rozpoczął się gruntowny proces przekształcania się społeczeństw w Europie, ponieważ w życiu politycznym po raz pierwszy wzięły udział masy ludowe; po raz pierwszy wystąpiła aktywnie klasa robotnicza; po raz pierwszy w życiu społeczeństw europejskich wystąpiły dążenia demokratyczne w stopniu masowym. Ten ruch jednak załamał się, a jego przyczyn należy dopatrywać się w tym, że wzięły w nim udział masy ludowe bez wyrobienia politycznego; walczono o doraźne cele gospodarcze burżuazji, a nie całej społeczności⁴¹; brakowało odpowiednich przywódców, chociaż wtedy ujawniła się wielka rola armii, będąca narzędziem w rękę dowódców⁴². Mimo to, w lutym 1848 r. obalono Ludwika Filipa I, a 4 listopada 1848 r. we Francji pod naciskiem robotników i drobnomieszczań uchwalamo nową konstytucję (republika demokratyczna), w której zapisano wszystko to, czego żądano w czasie rewolucji lutowej 1848 r.: wolność osobistą, wolność druku, słowa, zrzeczeń, zgromadzeń, nauczania, wyznań. Jednak strach przed sojuszem demokratów (mieszczan) i „czerwonych” (robotników) doprowadził do ustanowienia Cesarstwa na gruzach II Republiki (1851/52)⁴³. Niemiecka rewolucja burżuazyjna wystąpiła jako mocno spóźniona, bo w końcowej fazie europejskich przemian 1848 r., ponosząc jak w innych krajach

³⁷ J. Wiśniewski, *Historia społeczna Europy*, s. 76.

³⁸ M. Żywczyński, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 362.

³⁹ M. Spiecker, *Naród a wyznanie*, w: *Communio*, nr 9, 1994, s. 87 – „Przesłanką i podłożem zwycięstwa idei narodowej w XIX w. było niewątpliwie przejście od panowania określonych władców do władzy ludu oraz wspólna dla tych ludów rewolucja techniczno-gospodarcza. Niemniej decydującym warunkiem tożsamości narodowej danego ludu jest świadomość wspólnoty tradycji, obyczajów i zwyczajów, wartości i form życia, wspólna świadomość własnego dziedzictwa, wspólne patrzanie na teraźniejszość i wspólne oczekiwanie przyszłości”.

⁴⁰ J. Baszkiewicz, *Wolność. Równość. Własność*, s. 53.

⁴¹ Tamże, s. 11–12 – Engels napisał o powstaniu robotników w Paryżu w czerwcu 1848 r., że burżuazja zdziwiła się, że „proletariat stoi obok niej jak fatalny cień i wyciąga swoje wnioski”.

⁴² Tamże, s. 248–251. W Badenii armia opowiedziała się za rewolucją, bo tak czynili oficerowie; w Prusach armia wystąpiła przeciw niej, bo taki był korpus oficerski, a także podobnie w Austrii.

⁴³ A. Liebfeld, *Napoleon III*, s. 103; J. Baszkiewicz, *Wolność. Równość*, s. 87–88.

klęskę. Tutaj bowiem „burżuazja nie stanęła na czele sił ludowych, które niosły na swych barakach ciężar walki; nie sympatyzowała z demokratycznym drobnomieszczanstwem, bała się robotników. Nie chciała ani republiki demokratycznej, ani tym bardziej „republiki socjalnej”; nie pragnęła rozbicia wielkiej własności ziemskiej, w wielkim stopniu już przecież kapitalistycznej. Przerażało ją – bardzo na wyrost! – „widmo komunizmu”⁴⁴. We Włoszech na czele rewolucji 1848/49 stanęli demokraci (nie liberałowie), którzy ogłosili powszechne prawo wyborcze, tolerancję religijną, konfiskatę dóbr kościelnych na rzecz biedoty wiejskiej, ale wojska francuskie obaliły republikę rzymską. Ze wszystkich przyjętych wtedy konstytucji przetrwał tylko *Statut Królestwa Piemontu*⁴⁵. Natomiast Sardynia, Holandia i Dania zdobyły liberalną konstytucję, ale dawną konstytucję zachowano w Prusach, chociaż 31 stycznia 1850 r. ogłoszono w niej zmiany (obowiązywała do 1918 r.).

Po „Wiośnie Ludów” reakcyjne rządy zaczęły gorliwie popierać religię i Kościoły (Francja, Prusy i Austria). Kler katolicki w Prusach i Austrii ostatecznie poparł reakcję, dlatego konstytucja pruska (1848 i 1850 r.) przyznawała Kościołowi swobodę działania i poparcie państwa, a w 1855 r. Austria podpisała konkordat, dający Kościołowi wysoce uprzywilejowane stanowisko, dlatego taka polityka przyczyniła się do ożywienia antyklerykalizmu wśród liberałów i demokratów. Warto jednak podkreślić, że wtedy też zakwestionowano wiekowe prawa i zwyczaje, chronione przez religie i Kościoły (sankcje doczesne oraz religijne – wieczne)⁴⁶.

W okresie od 1871 r. do 1914 r. ruch robotniczy rozwijał się bez wielkich powstań rewolucyjnych, ponieważ robotnicy, których przybywało wraz z szybkim tempem rozwojem przemysłu, walczyli jedynie strajkami. Robotnicy uświadomili sobie, że mają do odegrania szczególną rolę w życiu społecznym, czyli rosła ich świadomość klasowa. W 1873 r. w Niemczech wystąpił kryzys gospodarczy, spowodowany m.in. masową wędrowną ludnością wiejskiej do miast, stąd wystąpił brak mieszkań, wysokie komorne, wzrost cen żywności, co przyczyniło się do spadku realnych płac robotnika, a wymuszone strajkiem podwyżki nie wyrównały drożyzny utrzymania. Ta sytuacja przyczyniła się do wzrostu prestiżu i liczebności partii socjaldemokratycznych. W związku z tym, w 1878 r. uchwalono „prawa przeciw socjaldemokracji” (odrzucone w 1890 r.)⁴⁷, ale już w 1883 r. przyjęto kilka ustaw społecznych, zgodnych ze wskazaniem socjalistów: o przymusowym ubezpieczeniu od choroby (1883 r.), od nieszczęśliwych wypadków (1884 r.) oraz od starości i inwalidztwa (1888 r.), ponieważ uznano, że wrzenia robotników nie stłumią represje⁴⁸. Mimo to, w 1889 r. w Niemczech do pracy nie stawiało się ok. 100 tys. górników w Zagłębiu Ruhry, 19 tys. na Śląsku i 10 tys. robotników w Saksonii, którzy zażądali 8-godzinnego dnia pracy i prawa wybierania przedstawiciela robotniczego do rozmów z pracodawcą. Natomiast angielski związek robotników gazowni, poprzez strajk w 1899 r. wymusił na pracodawcach 8-godzinny dzień pracy, a robotnicy portowi wzrost wy-

⁴⁴ J. B a s z k i e w i c z, *Wolność. Równość. Własność*, s. 48–51.

⁴⁵ Tamże, s. 102–103.

⁴⁶ D. J a n i c k a, *Historia społeczna*, s. 112–115; M. Ż y w c z y Ń s k i, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 408–411; J. W i ś n i e w s k i, *Historia społeczna Europy*, s. 76–77.

⁴⁷ L. T r z e c i a k o w s k i, *Pod pruskim zaborem 1850–1918*, Warszawa 1973, s. 212.

⁴⁸ J. P a j e w s k i, *Historia Powszechna 1871–1918*, s. 101–102.

nagrodzeń. Strajki zwały klasę robotniczą powiązaniami międzynarodowymi, dlatego partie robotnicze szybko umacniały swoją pozycję, również w pozostałych krajach Europy (Niemcy – 1863 r., Rosja – 1875 r., Dania – 1878 r., Francja – 1879 r., Belgia – 1885 r., Austria – 1888 r., Włochy i Polska – 1892 r., Wielka Brytania – 1893 r.)⁴⁹. Znakomicie zorganizowaną i najsilniejszą była socjaldemokracja niemiecka, stając się wzorcową dla ruchu robotniczego w wielu krajach. W Rosji partie i ugrupowania socjalistyczne nie mogły działać jawnie i legalnie, dlatego przybrały charakter zdecydowanie rewolucyjny.

III. STANOWISKO KOŚCIOŁA WOBEC KWESTII SPOŁECZNEJ

W XIX w., w zmieniających się niepomierne w Europie warunkach życia religie nadal wpływały na życie społeczeństwa, przyczyniając się do zachowania istniejących kultur, form społecznych i obyczajowych, ale także do utrzymania poczucia obcości czy niechęci między wyznawcami odmiennych wierzeń. Ze wszystkich wielkich religii, największą ewolucją w XIX w. została dotknięte chrześcijaństwo, a najmniej prawosławie, choć wówczas liczba jego wyznawców znacznie się powiększyła⁵⁰. W 1839 r. w Cesarstwie rosyjskim skasowano Kościół grekokatolicki, a jego ok. 2 mln członków wcielono do Cerkwi prawosławnej. Na początku XIX w. protestantyzm (i katolicyzm) podjął próbę wzmocnienia organizacji kościelnej, podkreślając rolę dogmatyki, a niemiecka teologia protestancka promieniowała na kraje ewangelickie Europy. Ożywienie religijne w Wielkiej Brytanii, które wystąpiło na początku XIX w. objawiło się wzrostem wpływów katolicyzmu, który szerzył się wśród arystokracji, częściowo wśród inteligencji angielskiej (katolikiem w 1845 r. został teolog anglikański John Henry Newman (1801–1880)⁵¹ – później kardynał). To spowodowało, że w 1850 r. papież Pius IX mógł przywrócić organizację kościelną w Wielkiej Brytanii, co umożliwiło łatwiejszy rozwój katolicyzmowi.

Burżuazja liberalna była niechętna Kościołowi, choć większość konserwatywistów w 2. połowie XIX w. odżegnywała się od nietolerancji religijnej⁵². Tymczasem,

⁴⁹ Tamże, s. 41–42; D. J a n i c k a, *Historia społeczna*, s. 138–143. W Polsce w 1892 r. powstała Polska Partia Socjalistyczna, a w 1893 r. Socjaldemokracja Królestwa Polskiego, rozszerzona w 1900 r. jako Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy. Natomiast od 1910 r. znaczenia nabrały robotnicze związki zawodowe, zrzeszające się m.in.: w Wielkiej Brytanii do 2 mln, w Niemczech do 850 tys., we Francji do 250 tys., a już trzy lata później, czyli w 1913 r. było ich: w Wielkiej Brytanii 4 mln członków, w Niemczech 3 mln, we Francji 1 mln. L. T r z e c i a k o w s k i, *Pod pruskim zaborem 1850–1918*, s. 161–182.

⁵⁰ M. Ż y w c z y Ń s k i, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 425–426.

⁵¹ *Newman i jego dzieło. Wybór pism J.H. Newmana*, ks. J. Klenowski, Warszawa 1965; Z. Z e l i Ń s k i, *Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, Warszawa 1983, s. 315.

⁵² Pius IX (1846–1878) nie potrafił odróżnić co w rewolucji było pozytywne, a co było polityczną ideologią racjonalistyczną Oświecenia. Utożsamiał demokrację z rewolucją, burzącą tradycyjne wartości chrześcijańskie. Nieustępliwie też zwalczał liberalizm, który nazywał „błędem stulecia”. R. A u b e r t, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku do pierwszej wojny światowej*, w: *Historia Kościoła: 1848 do czasów współczesnych*, t. V, red. R. Aubert, P.E. Crunican i inni, przekł. T. Szafranski, 1985, s. 8–9 (7–155); K. Dopierała, *Księga papieży*, s. 387–8 grudnia 1864 r. opublikował encyklikę „Quanta cura” (z dołączonym „syllabusem”), potępiając racjonalizm, gallikanizm,

większość postulatów liberalnych przyjmował znaczny odłam burżuazji katolickiej, pragnący pozostać wierny Kościołowi. Za reformami strukturalnymi opowiadał się o. Henryk Lacordaire i bł. Fryderyk Ozanam, twórca zorganizowanej akcji charytatywnej. Ks. Félicité de Lamennais chciał także reform społecznych, dlatego nie cieszył się sympatią Kościoła⁵³. „Sądził, że demokracja jest najlepszą formą życia społecznego i Kościół musi ją zaakceptować, pozostawiając tak zorganizowanym państwom pełną swobodę troski o dobro społeczne”⁵⁴. Burżuazja przyjmowała zasadnicze postulaty liberałów tak jak: państwo konstytucyjne i wolność wyznania, ale także szła za konserwatyżmem społecznym, walcząc z ruchem robotniczym. Wszystkie odłamy liberałów bały się socjalizmu, zarówno katolicy, jak niewierzący. W latach 1848–1864 szczególnie rozwinął się liberalizm katolicki⁵⁵.

Przeciwnicy liberalizmu katolickiego, zwani ultramontanami, w zdecydowanej części hołdowali zasadzie „ołtarza i tronu”, państwu wyznaniowemu i stanowiemu układowi społeczeństwa. Popierała ich Kuria rzymska, a Pius IX po krótkim okresie próby kompromisu z liberałami (1846–1848), zagrożony w swym państwie przez ruch narodowy włoski, zwalczał ten ruch, jak socjalizm i liberalizm. Encykliką „Quanta cura” (8 XII 1864 r.) potępił główne „błędy nowożytnie”, tj. racjonalizm, gallikanizm, socjalizm, a także wolność prasy, wolność sumienia, równość wyznań wobec prawa, całą doktrynę liberalną (dodając „Sylabus” błędów). W ten sposób papież przekreślił katolicyzm liberalny, który odżył dopiero po 1878 r., jako demokracja chrześcijańska. Liberałowie przerażeni rosnącym w siłę ruchem robotniczym, a zwłaszcza socjalizmem, pragnęli wzmocnić znaczenie państwa i Kościoła oraz utrzymania wpływu Kościoła na masy. Pius IX zabiegał o wzrost spójności Kościoła, o zwiększenie w nim centralizmu i autorytetu papieża, dlatego m.in. w grudniu 1869 r. zwołał Sobór Watykański I, na którym ogłoszono dogmat o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności⁵⁶. To było zwycięstwo ultramontanizmu, w którym skupiały się siły katolicyzmu. Dzięki temu spodziewano się doprowadzić do ożywienia i odrodzenia życia religijnego w tych rejonach, w których władza państwowa przez interwencję tłumiała ducha apostołowskiego księży i wiernych, prowadząc do rozwoju antychrześcijańskiego liberalizmu⁵⁷. Przyjęcie dogmatu o nieomyślności papieża wzmocniło władzę papieską i wewnątrz skonsolidowało Kościół i jego hierarchię. Reakcją na ogłoszenie tego dogmatu był ogromny sprzeciw w kołach liberalnych i wolnomyślnych, chociaż w samym Kościele był on mało znaczny. Jedynie niewielka część duchowieństwa, głównie profesorowie uniwersytetów niemieckich, a mała grupa intelektualistów w Niemczech i Szwajcarii wystą-

etatyzm, socjalizm, wolność prasy, równość kultów wobec prawa, całkowitą wolność sumienia, systemy rządzenia pozwalające na bezkarną krytykę religii katolickiej, tajne stowarzyszenia i towarzystwa biblijne. N. Davies, *Europa*, s. 850–851.

⁵³ N. Davies, *Europa*, s. 846.

⁵⁴ R. Aubert, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku*, s. 24; M. Żywczyński, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 428; Z. Zieliński, *Historia Kościoła*, s. 167–168 – cytat.

⁵⁵ J. Wiśniewski, *Historia społeczna Europy*, s. 83.

⁵⁶ M. Żywczyński, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 430–431; L. Trzeciakowski, *Pod pruskim zaborem*, s. 107–108 – przeciwnicy dogmatu byli zwani starokatolikami, którzy m.in. działali w Bonn, Monachium, Wrocławiu i Braniewie, którym państwo udzieliło poparcia.

⁵⁷ R. Aubert, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku*, s. 8.

piła z Kościoła, tworząc sektę starokatolików (bez wpływu). Niektóre rządy, jak np. Austria zerwała konkordat z Watykanem zawarty w 1855 r., uważając że obecnie „kontrahent papieski stał się kimś innym”, a w Niemczech dogmat ten stał się m.in. przyczyną rozpoczęcia *kulturkampf*. Niemal tuż po ogłoszeniu dogmatu upadło Państwo Kościelne, ponieważ 20 września 1870 r. wojska włoskie wkroczyły do Rzymu, co osłabiło pozycję polityczną papieżstwa.

Laicyzacja, która dotknęła zwłaszcza inteligencję i środowiska robotnicze, wymusiła na Kościele katolickim zmianę form oddziaływania duszpasterskiego na wiernych, polegającą na aktywizacji biernych dotąd członków Kościoła. W Niemczech i Francji wiernych aktywizowały licznie powstające organizacje katolickie, obejmujące wszystkie stany. Katechizacja, m.in. dzięki działalności biskupa Michała Sailera formowała światopogląd katolicki, w które włączyli się uczeni katolicy: Józef Torres, Adam Mohler, Ignaz Döllinger⁵⁸, do czasu porzucenia Kościoła po przyjęciu dogmatu o nieomyślności papieża. Wierni poczuli się odąd bardziej odpowiedzialni za Kościół, zwłaszcza w czasie *kulturkampf*, czyli w okresie walki liberałów z wpływami Kościoła w krajach niemieckich. Jednakże Kościół katolicki czekała jeszcze konfrontacja z ateistycznym światopoglądem środowisk liberalnych, komunistycznych i marksistowskich⁵⁹.

Ogromna siła papieżstwa miała się ujawnić w Kościele dopiero w czasie następnego pontyfikatu. Papież Pius IX, umierając 7 lutego 1878 r. pozostawił papieżstwo w izolacji, ponieważ nie potrafił zaakceptować współczesnych idei i nowoczesnej cywilizacji, od których nie chciał się odwrócić, ani ludność Państwa Kościelnego i ani przesiąknięci ideami oświeceniowymi liczni reprezentanci Włoch, ani mieszkańcy Nowego Świata. To powodowało, że Stolica Apostolska była skonfliktowana ze znaczącą częścią rządów Europy i krajów Ameryki⁶⁰. Sytuacja dojrzała do rozwiązania tej kwestii, tym bardziej, że po 1870 r. papież przestał być głową państwa, dlatego interwencja mocarstw stała się bezprzedmiotowa, a rząd włoski zdecydował o nieinterwencji w sprawy papieżstwa.

Na zwołanym 19 lutego 1878 r. konklawe kardynałowie szukali takiego kandydata do tronu papieskiego, który byłby otwarty na wartości możliwe do przyjęcia, czyli reprezentowałby linię umiarkowaną wobec współczesnego świata. Ostatecznie zwrócono uwagę na arcybiskupa Perugii, kardynała Vincenzo Gioacchino Pecci (w 1846 r. kard. *in petto*, 22.12.1853 r. ogłoszony kard.), który wcześniej opublikował kilka listów pasterskich, dotyczących kwestii społecznej (1877, 1878 r.). Wyrażał w nich przekonanie, że Kościół musi wnieść własny wkład w rozwój cywilizacji nowoczesnej (problematyka bliska biskupa Dupanloup'a i Montalamberta). Ponadto, kardynałowie zwrócili uwagę na to, żeby był to człowiek o szerokich horyzontach intelektualnych i z doświadczeniem dyplomatycznym⁶¹. Kiedy 20 lutego 1878 r.

⁵⁸ N. D a v i e s, *Europa*, s. 847.

⁵⁹ M. Ż y w c z y Ń s k i, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 431; L. T r z e c i a k o w s k i, *Pod pruskim zaborem*, s. 108–112.

⁶⁰ R. A u b e r t, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku*, s. 9.

⁶¹ Delegat apostolski w Perugii i Spoleto: 1841–43; nuncjusz w Belgii: 1843–46; podróżując do Kolonii, Paryża i Londynu poznał uprzemysłowione i nowoczesne państwa demokratyczne; kamerling Kościoła: 1877–1878).

został wybrany papieżem miał 68 lat – był pobożny, opanowany, choć chłodny w obejściu, o cechach przywódcy, który realnie i jasno oceniał rzeczywistość. Przyjął imię Leona XIII⁶², aby uczcić Leona XII (1823–1829), który był pojednawczy wobec władzy świeckiej i podejmował działania na rzecz zacieśnienia kontaktów z chrześcijanami odłączonymi. Wkrótce też po wyborze, bo w 1879 r. mianował kardynałem arcybiskupa Johna Henry’ego Newmana (konwertytę), a także ponowił potępienie racjonalizmu i masonerii, a w relacjach państwo-Kościół wystąpił przeciwko liberalizmowi laickiemu, stosując zasadę Piusa IX „Non expedit” (zezwał na udział w wyborach w prowincji i gminach) wobec liberalnych katolików włoskich⁶³. Jasno sformułował zasady polityki, którą wdrazali jego Sekretarze Stanu (kard. Mariano Rampolli: 1887–1903). „Charakteryzowały ją: bardziej pozytywny stosunek wobec instytucji liberalnych, bardziej ugodowa postawa wobec rządów, „pewna nuta serdeczności wobec zdrowej cywilizacji i prawdziwego postępu (Goyau)” oraz nowocześniejsza koncepcja sposobu oddziaływania przez Kościół na społeczeństwo”⁶⁴.

Nowy papież, Leon XIII (1878–1903) dążył do załagodzenia konfliktów z rządami, które wywołała, bądź zaogniła, nieustępliwość Piusa IX. Papież wskazywał, że Kościół może odegrać dużą rolę w łagodzeniu ostrych przeciwieństw zarówno społecznych i narodowych. W ten sposób papież doprowadził do zakończenia *kulturkampf*⁶⁵ w Niemczech, nawiązując także poprawne stosunki z Prusami. W 1889 r. nawiązał również ponownie stosunki dyplomatyczne z Rosją, ale tym nie poprawił położenia katolików w tym kraju. Wreszcie, Leon XIII zmienił stanowisko Watykanu wobec liberalizmu, dążąc do kompromisu i porozumienia z liberalną burżuazją i liberalnym państwem, aby Kościół uzyskał właściwe warunki działania w świecie nowoczesnym⁶⁶. Tak m.in. wypowiedział się o liberalnej konstytucji belgijskiej (1831): „Uświęca ona niektóre zasady, których jako papież nie mogę uznać za słuszne, ale położenie katolicyzmu w Belgii wykazuje po doświadczeniach pół wieku, że w społeczeństwie współczesnym system wolności, zaprowadzony w tym kraju (w Belgii) jest najbardziej korzystny dla Kościoła. Katolicy belgijscy nie tylko powinni powstrzymać się od atakowania konstytucji, ale powinni jej bronić”. Następnie złagodził „Sylabus” (1864), a kierując się realizmem wezwał katolików francuskich do uznania republikańskiej formy rządu we Francji, pragnąc umocnić położenie Kościoła w tym kraju. Swoją uwagę skierował również na kwestię robotniczą (bez zmian ustrojowo-społecznych) w encyklice „Rerum novarum” z 15 maja 1891 r. Według niektórych była ona „jeszcze nieśmiałą próbą uświadomienia sobie przez papieństwo znaczenia sprawy robotniczej i wyrazem pragnienia aktyw-

⁶² A.M. P i a z z o n i, *Historia wyboru papieży*, tłum. M. Lehnert, Kraków 2204, s. 329–338; K. D o p i e r a ł a, *Księga papieży*, s. 389–393.

⁶³ R. A u b e r t, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku*, s. 10–11; K. D o p i e r a ł a, *Księga papieży*, s. 389 (389–393).

⁶⁴ Tamże, s. 12.

⁶⁵ Z. Z i e l i Ń s k i, *Papieżstwo i papieże*, s. 308–310.

⁶⁶ J. P a j e w s k i, *Historia Powszechna 1871–1918*, s. 100–101, 286–291; Z. Z i e l i Ń s k i, *Historia Kościoła*, s. 166.

nego uczestnictwa w jej rozwiązaniu”⁶⁷. Papież polecał dążyć do kompromisu z istniejącymi instytucjami liberalnymi, aby przeforsować żądania katolików, takie jak: życia zgodnego z wyznawaną wiarą, prawa do chrześcijańskiego wychowania dzieci, poszanowania świąt i nierozzerwalności małżeństwa, swobody zakładania stowarzyszeń religijnych oraz porozumienia państwa z Kościołem. Należało bowiem, zdaniem papieża, wykorzystać dobre same w sobie instytucje dla dobra właściwych celów. W ten sposób popierał różne formy działania organizacji katolickich, aby zgromadzeni tam wierni, czyli aktywny laikat wywierał nacisk na rządy dla dobra Kościoła, mobilizując katolików, aby w parlamencie odgrywali znaczącą rolę w trakcie przyjmowania nowych ustaw.

IV. OGŁOSZENIE „RERUM NOVARUM”

Encyklika Leona XIII „Rerum novarum” (1891 r.) została opublikowana po upływie czterdziestu trzech lat, kiedy to w 1848 r. Karol Marks opublikował „Manifest komunistyczny”. To świadczy o ogromnym opóźnieniu Kościoła w palącej sprawie społecznej robotników. W 1864 r. socjaliści z K. Marksem na czele powołali I Międzynarodówkę, a katolicy z hierarchią Kościoła nie dostrzegali konieczności przeprowadzenia reform strukturalnych, które przyniosłyby zmianę warunków życia robotników. Jedni nie znali tego zagadnienia, inni nie chcieli go zmieniać z pobudek egoistycznych, a jeszcze inni nie rozumieli spraw, które były ściśle związane z gwałtownie rozwijającym się przemysłem⁶⁸. Jednak niewielka grupa: świeckich katolików, księży i biskupów podjęła ten problem wiedząc, że tzw. kwestia robotnicza nie może być rozwiązana przez dzieło miłosierdzia, ale przede wszystkim była kwestią sprawiedliwości społecznej (o. Henryk Lacordaire i bł. Fryderyk Ozanam, ks. Félicité de Lamennais)⁶⁹. Te wysiłki torowały drogę do ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”⁷⁰.

Do grupy świadomych wiernych, którzy podjęli pracę społeczną należeli przeciwnicy liberalizmu, wywodzący się z arystokracji ziemskiej. Ci katolicycy społecznicy (w l. 1860–1890) byli przekonani, że ich działalność przyczyni się do pozyskania mas ludowych do walki z burżuazją, ponieważ była ona antyklerykalna oraz dążyła do zastąpienia dotychczasowych autorytetów „władzą pieniądza”. Z tych powodów działacze społeczni nie chcieli przystosowania do nowej rzeczywistości, którą nieodwracalnie kształtowała rewolucja przemysłowa⁷¹, ale tęsknili za powrotem do idei korporacyjnego społeczeństwa (co raczej było już niemożliwe). Wprawdzie powstawały wówczas katolickie organizacje społeczne (*Opera dei Congressi* w 1875 r.⁷²), ale nikt nie „wpadł na pomysł”, aby w ręce robotników złożyć kierowa-

⁶⁷ R. A u b e r t, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku*, s. 13.

⁶⁸ N. D a v i e s, *Europa*, s. 824.

⁶⁹ R. A u b e r t, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku*, s. 24; M. Ż y w c z y ń s k i, *Historia Powszechna 1789–1870*, s. 428; Z. Z i e l i ń s k i, *Historia Kościoła*, s. 167–168 – cytat.

⁷⁰ R. A u b e r t, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku*, s. 109–110.

⁷¹ Z. Z i e l i ń s k i, *Historia Kościoła*, s. 163–164.

⁷² T e n ż e, *Papieżstwo i papieże*, s. 303.

nie nimi. Być może to było powodem, że robotnicy dystansowali się od katolickich inicjatyw społecznych, a katolikom nie udawało się nawiązać bliskich kontaktów z przywódcami klasy robotniczej (Francja, Belgia). Chociaż w Niemczech rozwój przemysłowy był opóźniony w stosunku do krajów zachodnich Europy, tutaj powstał bardzo realny katolicki ruch społeczny, który domagał się ograniczenia wolności ekonomicznych przez prawodawstwo socjalne. Dzięki temu Kościół zachował ścisłą więź z robotnikami, opierając się także na nich w walce z burżuazją w okresie *kulturkampf*. Katolicy Niemiec podejmowali działania na rzecz poprawy doli rzemieślników i organizowali chłopów. Biskup Moguncji, Wilhelm Ketteler wykazywał, że rozwiązanie kwestii robotniczej będzie możliwe jedynie w ścisłym związku z ogólną koncepcją społeczeństwa, czyli w sprzeciwie wobec liberalnego indywidualizmu i wobec totalitaryzmu nowoczesnie scentralizowanego państwa. Owe różnice pracy katolickich działaczy, próbujących rozwiązać kwestie robotników, przy zachęcie Leona XIII, doprowadziły do utworzenia „koła studiów społecznych”, które przekształcono w *Union Catholique d'Etudes Sociales*, którego członkowie od 1884 r. na corocznych spotkaniach we Fryburgu szwajcarskim wypracowywali korporacyjną doktrynę społeczną. Papież otrzymywał sprawozdania z tych spotkań, dlatego zaczął myśleć o ogłoszeniu encykliki społecznej. Było kilka bezpośrednich przyczyn, które przekonywały papieża o konieczności zabrania głosu w tej sprawie, m.in. pielgrzymki robotników francuskich do Rzymu organizowane przez Leona Harmela (od 1885 r.), aby umożliwić papieżowi kontakt z robotnikami oraz poparcie jakiego udzielił kard. Henry Edward Manning, arcybiskup Westminsteru, strajkującym dokerom londyńskim, a także zwołanie drugiego kongresu II Międzynarodówki w sierpniu 1891 r. Leon XIII był już przekonany, że zbieżność przekonanych różnych ośrodków katolickich w kwestii społecznej, przynagla do zabrania głosu w tej sprawie (dopiero w 14. roku pontyfikatu). Swoją wypowiedź ogłosił 15 maja 1891 r. w formie encykliki „*Rerum novarum*”, idąc za rozwiązaniami szkoły Liège, w której kontynuowano myśl społeczną biskupa Wilhelma Kettelera z Moguncji oraz członków Unii z Fryburga⁷³.

Papież osobiście korygował projekt encykliki⁷⁴, porzucając niejako ideę korporacyjnego systemu, a kierując się w stronę stowarzyszeń zawodowych pracodawców i robotników. Zakładał utworzenie w przyszłości związku zawodowego robotników. Papież nie zrezygnował zupełnie z interwencji państwa w życie ekonomiczne i społeczne, zarzucając niejako przesadny liberalizm w tej kwestii (szkoła w Angers). Redagując encyklikę korzystał niejako z myśli i wskazań społeczników katolickich (biskupa Wilhelma Kettelera w Niemczech, Alberta de Mun we Francji, Karla von Vogelsang w Austrii, profesora Gasparda Dekcurtins w Szwajcarii), pisząc: „natura każe, aby w społeczeństwie obie owe warstwy [tj. bogatych i biednych] zgodnie przystawały do siebie i odpowiednio równoważyły się nawzajem... ani boskie, ani ludzkie prawa nie pozwalają uciskać potrzebujących i nędzarzy dla osobistej korzyści i zyski ciągnąc z cudzego niedostatku”, a państwo powinno „swym prawodawstwem osłonić własność osobistą”, ale także musi „strzec robotników przed wyzyskiem pracodawców”, zwłaszcza jeśli chodzi o pracę kobiet i dzieci. Papież

⁷³ Tamże, s. 288–289; R. A u b e r t, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku*, s. 109–112.

⁷⁴ Z. Z i e l i Ń s k i, *Papiestwo i papież*, s. 291.

zachęcała do tworzenia katolickich stowarzyszeń robotniczych. Papież pochylił się nad zagadnieniami, dotyczącymi powiększających się szybko mas robotniczych, które często żyły w skrajnej nędzy. „Kapitalizm, socjalizm, komunizm proponowały odmienne interpretacje dynamiki ekonomicznej, produkcyjnej, społecznej i ukazywały różne rozwiązania problemów. Rozwiązania te jednak Leonowi XIII nie wydawały się właściwe. Nie mógł on podzielać ani obojętności, jaką kapitalizm i liberalizm okazywali najuboższym warstwom społecznym, uważanym jedynie za siłę roboczą, którą należy wykorzystać w oparciu o prawo popytu i podaży, ani komunistycznej propozycji walki klas, która, ponieważ oparta była na konfrontacji stron, nosiła w sobie zarodki przemocy”⁷⁵.

Encyklikę „*Rerum novarum*” uważa się m.in. za wypowiedź antysocjalistyczną, bez znaczenia w walce robotników o emancypację, ale inni wskazują, że papież nie przeanalizował sytuacji powstałej w wyniku rozwoju kapitalizmu i nie wypowiedział się w niej na temat wielu konkretnych kwestii, a przede wszystkim obawiał się przechodzenia robotników katolickich na stronę socjalistów. Mimo to, zasługą Leona XIII było „odcięcie się od utopijnych mrzonek poprzednich dziesięcioleci” (społeczeństwa „*ancien régime*”), bowiem „z całym realizmem stanął na gruncie bliskim pozycjom zajmowanym przez reformistyczny socjalizm, zdecydowany szukać poprawy losu klasy robotniczej w ramach istniejących instytucji, w tym robotniczych związków zawodowych, których legalność została w końcu – choć z pewnym ociąganiem – uznana. Po drugie, nie było rzeczą bez znaczenia, że najwyższy autorytet duchowy uroczystie proklamował prawa robotników i stwierdził niesprawiedliwość systemu liberalnego jako całości”⁷⁶.

Wprawdzie działania na rzecz robotników prowadzili socjaliści na długo przed opublikowaniem „*Rerum novarum*”, to jednak istotnym był fakt, że teraz to poparcie otrzymali oni ze strony Stróża ładu w świecie. Ten fakt przyczynił się do innego spojrzenia znacznej części burżuazji na ruch robotniczy, walczący o podstawowe prawa pracownicze. Głos papieża w kwestii robotniczej spowodował, że wielu bardziej świadomych katolików zaczęło angażować się w działalność społeczną, chociaż byli oni przekonani, że wszelkie instytucjonalne zmiany prowadzące do polepszenia życia robotników, powinny być przeprowadzone pod ścisłą kontrolą Kościoła⁷⁷. Należy też przytoczyć tutaj współczesną wypowiedź historyka, w której dokonano oceny opublikowanej przez Leona XIII encykliki, dotyczącej kwestii społecznej: „Leon XIII zdobył się na zupełnie nową wykładnię katolickiej nauki społecznej, pierwszej w dziejach Kościoła, odrzucając zarówno kapitalizm z ekonomiką opartą na zasadach bezwzględного zysku kosztem sprawiedliwej płacy, jak i socjalizm, głoszący jako jedyne remedium rewolucyjne przemiany w postaci uspołecznienia własności środków produkcji i sprawiedliwy podział zysku. Papież widział rozwiązanie w tworzeniu współdziałania między pracodawcami i pracownikami, umożliwiającego porozumienie w sprawie pracy i zysku, przy czym obie strony musiałyby być zainteresowane w bezkonfliktowym rozwiązaniu tych problemów.

⁷⁵ A.M. P i a z z o n i, *Historia wyboru papieża*, s. 335 – cytat; Z. Z e l i ń s k i, *Papiestwo i papież*, s. 289–295.

⁷⁶ R. A u b e r t, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku*, s. 114.

⁷⁷ Tamże, s. 114.

Recepta papieska była, jak na owe czasy, wiele obiecująca, pod warunkiem jednak, że obie zainteresowane strony okażą dobrą wolę i poszanowanie dla chrześcijańskich zasad etycznych⁷⁸.

V. PRACA SPOŁECZNA PO PUBLIKACJI ENCYKLIKI LEONA XIII

Na terenie Europy Zachodniej pracę społeczną wśród robotników podejmowali księża na długi czas przed ogłoszeniem „*Rerum novarum*”, czyli co najmniej od połowie XIX w., ale dopiero ogłoszenie tej encykliki przez Leona XIII obligowało duchowieństwo do tej działalności⁷⁹. Encyklika przyczyniła się do odnowienia starych i nowych inicjatyw na polu katolickiej działalności społecznej oraz konsolidowania katolickiego ruchu robotniczego (nie interkonfesyjnego)⁸⁰. Od tego momentu na kongresach zajmowano się m.in. sprawami ekonomicznymi i socjalnymi. W całej Europie organizowano kasy wiejskie, towarzystwa ubezpieczeniowe, które łagodziły szkody gradowe czy pomory bydła, a także kasy oszczędnościowe i robotnicze kasy wykupu mieszkań po zmarłym robotniku. Ponadto, zaczęto organizować spółdzielnie spożywców, piekarnie, apteki pod wspólnym zarządem, jak m.in. stowarzyszenie rzemieślnicze Adolfa Kolpinga, związki chłopskie w Niemczech czy duszpasterstwo robotników we Francji⁸¹.

„Ziarno rzucone przez Leona XIII zakiełkowało za Piusa X i miało się w pełni rozwinąć za Piusa XI” (o. Jarlot). W niektórych krajach katolicki ruch robotniczy poparła hierarchia (w Australii abp Sydney, kard. Moran), w innych organizowali go księża (z poparciem arcybiskupa Utrechtu, ks. Alfons Ariëns w Holandii utworzył katolicki związek zawodowy dla robotników fabrycznych), a niekiedy ruch ten budził poważne zastrzeżenia (Hiszpania, Austria – L. Kunschak założył w 1892 r. chrześcijański związek zawodowy)⁸². Tymczasem po ogłoszeniu encykliki „*Grave de communi*” (1901 r.)⁸³ i „*Pascendi Domini Gregis*” (1907 r.) zaczęto atakować katolików zaangażowanych społecznie, dopatrując się w tych działaniach modernizmu religijnego. Z tego powodu przenieśli oni obronę robotników na grunt neutralny, zawodowy, podejmując współpracę z niekatolikami na płaszczyźnie wyłącznie ekonomicznej i społecznej. Wprawdzie w 1912 r. papież opowiedział się za tzw. berlińską szkołą tworzenia stowarzyszeń wyłącznie dla robotników katolickich, to jednak po dyskretnej interwencji: kard. Maffei, kard. Mercie, generała jezuitów F.S. Wernza oraz innych osób papież ustąpił, chociaż już w 1908 r. powstała Międzynarodowa Konfederacja Chrześcijańskich Związków Zawodowych w Zurychu⁸⁴.

⁷⁸ Z. Zieliński, *Historia Kościoła*, s. 173; Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże*, s. 293.

⁷⁹ S. Gajewski, *Społeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914*, Lublin 1990, s. 45.

⁸⁰ Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże*, s. 293.

⁸¹ A.M. Piazoni, *Historia wyboru papieży*, s. 336.

⁸² R. Aubert, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku*, s. 115.

⁸³ Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże*, s. 294, 304.

⁸⁴ R. Aubert, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku*, s. 124.

Wprawdzie św. Pius X (1903–1914) zezwolił na uchylanie zakazu udziału w wyborach do parlamentu, ale próbował nie dopuścić do udziału organizacji katolików włoskich do zaangażowania się w życie państwowe (1903 r.). I tak, w 1904 r. rozwiązał *Opera dei Congressi*, która koordynowała działalność tychże włoskich organizacji katolickich; w 1906 r. potępił *Liga Democratica Nazionale*, którą założył ks. Romolo Murri (1870–1944)⁸⁵, ekskomunikując go w 1909 r.; a rok później potępił założyciela ruchu chrześcijańsko-demokratycznego *Sillon*⁸⁶, Marca Sangniera (1873–1950) oraz rozwiązał ten ruch. Niemal zaraz potem zakładano drobne związki zawodowe pod nazwą *Sillons Catholique*, działające pod nadzorem biskupów. Wyraził też swój sprzeciw wobec międzynarodowych związków zawodowych, ale poparł ruch pravicowo-monarchistyczny *Action Française*. W 1912 r. uznał tylko istnienie konfesyjnych związków zawodowych, oświadczając na konsystorzu, że mieszane stowarzyszenia są dozwolone m.in. ze względu na korzyści materialne⁸⁷.

VI. ŻYCIE SPOŁECZNO-RELIGIJNE W POLSCE PRZED I PO „RERUM NOVARUM”

W Królestwie Polskim kryzys gospodarczy wywołał powstanie listopadowe w 1830 r. – nagle wzrosły ceny żywności, wystąpiło bezrobocie, co doprowadziło do wystąpień biedoty warszawskiej, która zdobyła Arsenał, ponieważ burżuazja zamknęła się w domach. Maurycy Mochnacki (†1834 r.) zorganizował Towarzystwo Patriotyczne inteligencji, rzemieślników, wyrobników i służby, który rozpędził Rząd Tymczasowy (zamożnej burżuazji) prawicy umocniwszy swoją pozycję. Stąd zwano je „rewolucją konserwatywną” z gen. Dembińskim, który zastąpił zdymisjonowanego Jana Skrzyneckiego (1860 r.). Pierwszym rozkazem cofnął się do Warszawy, aby poskromić ją, stając przeciw rewolucji, która padła 6 września. „Powstanie Listopadowe (...) wyrosło z doli narodu, którego wszystkie nadzieje, żywotne przez jakiś czas po Kongresie Wiedeńskim 1815 roku, zostały zniweczone i unicestwione. Wyrosło z powszechnej frustracji społeczno-politycznej, z gniewu narodu, z przekonania o własnej sile i własnej możliwości porwania się na cele największe (...) – pełną niepodległość. Zostało jednak oszukane. Odpowiedzialność za klęskę powstania obciąża nade wszystko sprawców [konserwatystów – J.W.] wprowadzenia narodu w błąd co do rzeczywistych interesów, intencji i zamiarów tych, których złąkana opinia publiczna w 1830 r. do władzy wypchnęła, a w 1831 roku od władzy odsunąć nie umiała”⁸⁸. Rewolucja krakowska w (20/21 lutego) 1846 r., w której wzięli udział biedota miejska, studenci, górnicy i chłopci podkrakowscy, była „pierwszą rewolucją socjalną, która się otwarcie objawia na horyzoncie polskim” (J. Lelewel), ponieważ w „Manifeście do Narodu Polskiego” domagano się znie-

⁸⁵ Z. Zieliński, *Papieżstwo i papieże*, s. 304.

⁸⁶ Tamże, s. 293 – „Niepokój Leona XIII wzrastał w miarę prób usamodzielniania się katolickich inicjatyw społecznych w stosunku do kół kierowniczych Kościoła”.

⁸⁷ K. Dopierała, *Księga papieży*, s. 395.

⁸⁸ S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795–1918*, Warszawa 1987, s. 97–112; J. Łojek, *Opinia publiczna a geneza Powstania Listopadowego*, Warszawa 1982, s. 189–238.

sienia przywilejów i różnic stanowych, użytkowania dóbr ziemskich, dla ubogich opieki społecznej, ziemi na własność, zniesienia pańszczyzny, obniżenia podatków i darmowego rozdawnictwa soli. Po 9 dniach powstanie upadło, a do Krakowa wkroczyło wojsko rosyjskie⁸⁹. Podobnie było w Poznaniu, gdzie na przednówku 1847 r. na wsiach i w miasteczkach doszło do rozruchów głodowych przeciw dwóm, trwające 10 dni. Takie działania podjęto również w 1848 r. w Ziemi Chełmińskiej⁹⁰. Polskie powstania narodowe mieszczą się w ruchu rewolucji burżuazyjnych, ponieważ ich uczestnicy domagali się niepodległości⁹¹, likwidacji zaborczego absolutyzmu, przebudowy struktur społecznych. Miały też one związki z ruchami europejskimi, ponieważ powstanie listopadowe było „słońcem lipca [francuskiego] podniecane”, a wrzenie w latach 1846–1848 było inspirowane „Wiosną Ludów” w całej Europie, natomiast powstanie styczniowe w 1863 r.⁹² liczyło na pomoc międzynarodową (ruchów rewolucyjnych, dyplomatyczną Francji). Warto podkreślić, że polska szlachta ziemiańska (niemal ¼ narodu) odgrywała zasadniczą rolę w tych ruchach, ponieważ gromadziła drobniomieszczaństwo, zamożnych chłopów i inteligencję. Zabór pruski, w ramach państwa, uzyskał zniesienie feudalizmu na wsi w wyniku rewolucji w 1848 r., a w innych zaborach uwłaszczenie chłopów przeprowadzono „od góry”: car rosyjski zniósł je ukazem z kwietnia 1864 r.; a cesarz austriacki w 1848 r. Tych wolności nie wywalczyła ani rewolucja krakowska (1846), ani powstanie styczniowe (1863). Warto jednak podkreślić, że tak w Niemczech (1848), jak również w Królestwie Polskim (1863 r. – dekrety Rządu Narodowego) bierny opór chłopów, którzy przestali uiszczać ciężary feudalne, spowodował ich faktyczną likwidację⁹³. Dopiero rewolucja w 1905 r. przyniosła masowe zaangażowanie robotników, przewodzącym chłopom, inteligencji i młodzieży, ponieważ burżuazja i właściciele ziemscy zajmowali ugodowe stanowisko wobec zaborcy⁹⁴.

Biskupi diecezjalni w Polsce nie zachęcali księży do podejmowania działalności społecznej, ponieważ wynikało to często ze strachu przed represjami. Czas podjęcia tej pracy wskazuje zatem na znaczne opóźnienie w stosunku do krajów Europy Zachodniej. Tak na przykład, w latach 1883–1912 arcybiskupem warszawskim był Wincenty Popiel-Chrościak (biskup płocki od 1863 r., †1912 r.), który zajmowała takie stanowisko, będąc też przeciwnikiem powstania styczniowego, być może dlatego że w latach 1868–1875 przebywał na zesłaniu w Nowogrodzie. Jednakże sufragan warszawski (1884–1925) biskup Kazimierz Ruszkiewicz był głęboko zainteresowany zagadnieniami społecznymi⁹⁵. Na początku XX w., arcybiskup lwowski (św.)

⁸⁹ N. Davies, *Europa*, s. 879.

⁹⁰ S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795–1918*, s. 163–165.

⁹¹ Tamże, s. 61–62, 74–76 – nie było konkretnego programu likwidacji pańszczyzny, ale pamiętano o sprawie chłopów, nie starając się nawiązać bliższych relacji z nimi, ale także tylko sporadycznie z ludem miast. Burżuazja i szlachta folwarczna Królestwa Polskiego nie chciała utraty realnych korzyści konstytucyjnych (z 1815 r. najbardziej liberalna w Europie) z wolnością wyznania, słowa i nietykalnością osobistą, dlatego nie podejmowała w latach 20. XIX w. sprawy niepodległości.

⁹² Tamże, s. 245–255.

⁹³ N. Davies, *Europa*, s. 816.

⁹⁴ J. Baszkiewicz, *Wolność. Równość. Własność*, s. 105–111, 243–244.

⁹⁵ S. Gajewski, *Spoleczna działalność duchowieństwa*, s. 23–29.

Józef Bilczewski (1900–1923) lansował pogląd, aby niepodległą Polskę budować na fundamencie Kościoła i jego nauki społecznej, m.in. *Rerum novarum* (1891 r.), *Grave de communi* (1901 r.). Pragnąc zrealizować to zamierzenie zapraszał do współpracy znakomitych znawców kwestii społecznej (m.in. ks. Adama Sapiehy, †1951 r.), a także kierował do swoich wiernych listy pasterskie do wiernych na ten temat: „W sprawie społecznej” (1902 r.) i „O potrzebie ofiarności” (1906 r.), w którym polecał tworzenie Związku Katolicko-Społecznego. Wcześniej już w Przemyślu (św.) biskup Józef Pelczar (†1924 r.) organizował ZKS, realizując nauczanie papieskie w praktyce, które miały ogarnąć całą diecezję⁹⁶.

Do czasu rewolucji w Rosji w 1905 r. księża w diecezjach: kieleckiej, sandomierskiej, płockiej i lubelskiej nie prowadzili działalności społecznej, ponieważ nie było tutaj warunków do normalnego jej rozwoju. Ta mierna postawa duchowieństwa ujawniła się także w pracy ściśle kościelnej, a mianowicie w duszpasterstwie, chociaż bardziej odpowiedzialni księża pragnęli reform i zmian. Dopiero po rewolucji 1905 r., kiedy zmieniła się sytuacja polityczna w Królestwie, a senat 8 stycznia 1906 r. uchwalił nowe przepisy o duchowieństwie, likwidując ograniczenia wprowadzone po 1864 r., ta sytuacja uległa zmianie. Wówczas księża zaczęli organizować pierwsze stowarzyszenia i związki, ponieważ w 1906 r. carat opublikował nowe przepisy w tym zakresie. Jednak niektórzy biskupi nadal zapraszali na rekolekcje redemptorystę o. Bernarda Łubieńskiego z Galicji, aby ten nawoływał do zaniechania działalności społecznej przez księży. Pisał on bowiem tak: „Nie w organizacjach, zrzeszeniach się, spółkach, kasach, odczytach, widowiskach leży zbawienie ludu, ale w środkach, które wskazał Zbawiciel, a Kościół święty poleca”⁹⁷. Taka postawa wynikała z generalnej nieznajomości encykliki Leona XIII „*Rerum novarum*”, ponieważ przed 1905 r. za czytanie encyklik społecznych przez kleryków groziło wydalenie z seminarium. Nowa sytuacja polityczna sprawiła, że w 1905 r., przebywający w Warszawie (bł. – biskup wileński od 1918 r.) ks. Jerzy Matulewicz (po studiach w Fryburgu szwajcarskim) i ks. Henryk Ignacy Przeździecki (biskup podlaski od 1918 r.) na posiedzeniu Komisji Prac Społecznych archidiecezji warszawskiej przedstawili zasady działalności społecznej księży (*Zasady Demokracji Chrześcijańskiej*, Warszawa 1906) w duchu encyklik papieskich. Ze względu na trudności występujące w ich wdrażaniu w życie, scedowano je na istniejące bractwa kościelne św. Stanisława i bractwa św. Józefa, ale te nie były w stanie sprostać dziełu pracy społecznej. Pragnąc jednak wypełnić to zadanie, wysłał do Niemiec i Belgii ks. Marcellego Godlewskiego (†1945 r.), aby rozpoznał jak tworzyć związki zawodowe katolików. Tymczasem, 19–20 kwietnia 1906 r. w Warszawie zorganizowano I. Zjazd Demokracji Chrześcijańskiej, w którym uczestniczyli delegaci innych diecezji. Postanowiono o zakładaniu stowarzyszeń religijnych, kulturalnych i zawodowych, a także założono centralizację akcji społecznej duchowieństwa. Poszczególne komisje diecezjalne winny więc wykazać się pracą społeczną nad polepszeniem warunków materialnych ludzi pracy, czego jednak nie realizowano, ponieważ poszcze-

⁹⁶ *Księga Sapieżyńska*, red. ks. J. Wolny, współpr. R. Zawadzki, Kraków 1982, s. 50–54.

⁹⁷ S. G a j e s k i, *Społeczna działalność duchowieństwa*, s. 23–29; P. N i t e c k i, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 169 oraz s. 182; B. Ł u b i e ń s k i, *Społeczna działalność kapłana*, w: *Homietyka*, 1907, s. 82–91 – cytata.

gólni biskupi obarczali je przygotowaniem m.in. przepisów o wieczystej adoracji (Lublin), ujednoczeniu nabożeństw, czy kwestią obowiązków kultowych księży (Sandomierz), dlatego uległy samolikwidacji. Wtedy dopiero ks. Obuchowicz uaktywnił Towarzystwo Dobroczynności w Kielcach, a ks. Zamoyski utworzył jedyny w Królestwie Dom emerytalny dla księży. Tymczasem wspaniale poprowadzono prace społeczne w diecezji kujawsko-kaliskiej, gdzie powstały: szkoły, koła Polskiej Macierzy Szkolnej, domy parafialne, kółka rolnicze, spółdzielnie, kasy pożyczkowe oraz straże ogniowe. Tutaj komisje dekanalne jedynie inspirowały i wspierały prace działaczy świeckich. W Warszawie natomiast organizowano kursy społeczne, w których brali udział księża i świeccy, przyczyniając się do zamknięcia prac komisji diecezjalnych. Dnia 30 sierpnia 1907 r. powołano ich „tymczasowy zarząd”, który miał kierować pracą księży w środowiskach robotników, wyznaczając jego prezesem ks. Z. Chełmickiego. Odtąd praca ta koncentrowała się w działalności Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich, ale księża tylko w małej grupie w tej działalności uczestniczyli⁹⁸.

Tymczasem przywódcy Kościoła w Polsce chcieli, aby księża angażowali się w działalność Związku Katolickiego. Pierwsza prób jego zorganizowania, którą podjął ks. A. Szaniawski nie powiodła się, dlatego drugą próbę również wśród waśni podjęto w lutym 1906 r. Związek miał organizować społeczeństwo Królestwa Polskiego w duchu zasad katolickich. Dnia 6 marca tego roku arcybiskup warszawski podpisał statut Związku, a po niemal dwóch miesiącach odbył się jego ogólnokrajowy zjazd. Biskupi rozesłali okólniki do księży swoich diecezji w tej sprawie. Administrator diecezji w Sejnach pisał wówczas: „parafia, która by Związku Katolickiego nie posiadała, smutne by w sobie i o swoich przewodnikach wydała świadectwo”. W okresie 1908–1912 r. Związek Katolicki utworzono w niemal 20% parafii siedmiu diecezji polskich. Wynikiem jego działalności było powołanie 9 kas pożyczkowo-oszczędnościowych, 33 sklepów, 7 kółek rolniczych i 40 domów ludowych, które funkcjonowały w 1909 r. Mimo to, że Związek miał poparcie episkopatu, w latach 1907–1914 nie osiągnął rezultatów na żadnym polu działalności, biorąc pod uwagę jego ogólnokrajowy zasięg. Przyczyną tego stanu rzeczy był fakt, że Stronnictwo Narodowe (endecja) było uważane za największego przeciwnika Związku, dlatego tam gdzie miało wpływy nie było efektów jego działalności. Jednakże sama koncepcja pracy Związku nie została zaakceptowana przez polskie społeczeństwo katolickie⁹⁹.

Duchowni włączyli się też w prace organizacji tworzonych przez świeckich działaczy, w grupie których należy wymienić: Polską Macierz Szkolną (1905 r. – z udziałem bardzo wielu księży w 781 kołach, ale w 1907 r. car ją rozwiązał), Centralne Towarzystwo Rolnicze (1905 r. lokalne, 1907 r. CTR – udział księży minimalny: na 883 kółek pracowało 370 księży), Towarzystwo Kółek Rolniczych im. S. Staszica (1906 r.) oraz Ruch Spółdzielczy (w l. 1905–1911 księża w liczbie 69 tu pracowało). Generalnie ujmując, w pracę w instytucjach społecznych angażowało się około 40% księży Królestwa (z 2743 duchownych). „Oceniając działalność spo-

⁹⁸ S. G a j e s k i, *Spoleczna działalność duchowieństwa*, s. 32–43 oraz 45–70, 91–92; P. N i t e c k i, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 139, 173.

⁹⁹ S. G a j e s k i, *Spoleczna działalność duchowieństwa*, s. 71–112.

łączną księży pamiętać należy o represjach carskich. Zasadniczo nie dotyczyły one instytucji o charakterze ekonomicznym. Księża jednak do tego typu pracy nie byli przygotowani i w nowej sytuacji nie mieli czasu na naukę”. Tylko tzw. spółdzielcy mieli na tym polu osiągnięcia, a „działalność ich obejmowała 20 procent kółek rolniczych, 11 procent spółdzielni spożywczych, 18 procent spółdzielni mleczarskich”. Duchowni najbardziej angażowali się w działalność oświatową: założyli 207 bibliotek, kół Polskiej Macierzy Szkolnej, którymi w 40% kierowali. Nawet represje caratu, który zlikwidował Macierz i towarzystwa bibliotek, nie spowodowały ich wycofania się z tej pracy, która była niezmiernie istotna, ze względu na niemal wszechobecny analfabetyzm na terenie Królestwa Polskiego¹⁰⁰.

W innych rejonach Polski było nieco inaczej, chociaż Polacy nie mieli własnego bytu narodowego. W 1850 r. pierwsze Stowarzyszenie Młodzieży Czeladniczej (wzorowane na Towarzystwie Czeladników założonego w 1849 r. przez ks. Adolfa Kolpinga) we Wrocławiu założył ks. Józef Ficek, a do 1907 r. był ich już 126 na Śląsku, posiadając własne kluby i hospicja. Podobne Stowarzyszenie Katolickiej Czeladzi Rzemieślniczej we Lwowie w 1850 r. założył ks. Zygmunt Odelgiewicz, a w 1866 r. powstało ono w Krakowie, które zajmowało się kształceniem i wychowywaniem czeladników na dobrych rzemieślników i świątłych katolików. Do końca XIX w. podobnych stowarzyszeń pojawiło się wiele, ale na wiecu katolickim we Lwowie w 1896 r. postanowiono założyć oddzielne stowarzyszenia: terminatorów, czeladników i majstrów, ponieważ te skupiające jednych i drugich prowadziły do wewnętrznych konfliktów. Jednakże generalnego rozwiązania wymagały narastające problemy społeczne, zwłaszcza kwestia robotnicza, której nie można już było zaradzić dobroczynnością, ale trzeba było przenieść na płaszczyznę prawa i sprawiedliwości. Jednakże władze zaborcze zajęły zdecydowanie negatywne stanowisko wobec stowarzyszeń społecznych, a duchowieństwo np. zaboru austriackiego wychowane w duchu józefińskim nie dostrzegało tej kwestii, zwłaszcza na wsi (mimo to w czasie rabacji w 1846 r. palono dwory, ale oszczędzono plebanie). Być może nie dostrzegano też kwestii robotniczej tak bardzo ostro, ponieważ na terenie trzech zaborów i Królestwa Polskiego w 1880 r. było zaledwie 250 tys. robotników, ale w 1900 r. już około miliona. Liczne więc organizacje społeczne powstawały po encyklice „Rerum novarum”, chociaż w Polsce praktyka wyprzedziła teorię społeczną. Już bowiem w 1822 r. ks. Stanisław Staszic założył Hrubieszowskie Towarzystwo Rolnicze ratowania się Wspólnie w Nieszczęściu, które przetrwało I wojnę światową. W tej spółdzielni zachowywano własność ziemi, ale w jej ramach powoływano szereg wspólnych instytucji gospodarczych i społecznych, jak: Dom Zarobkowy jako zabezpieczenie przed bezrobociem; Kasę Pożyczkową; Fundusz Opieki nad Sierotami, Kalekami i Starcami; Fundusz Opieki Lekarskiej i Szpitalnej dla Ubogich. Ks. Piotr Ściegienny (†1890) od 1840 r. propagował reformę rolną i wprowadzenie samorządu miejskiego w oparciu o zasady sprawiedliwości i miłości, jakimi kierowały się wspólnoty chrześcijańskie. Jego poglądy zawarte w „Złotej księżeczce” w Poznańskim w 1866 r. wprowadził ks. J. Wiśniewski, zakładając pierwsze kółko rolnicze, czyli samorządowe zrzeszenie drobnych gospodarzy. Swoją rozkwit przeżyły one po 1873 r., kiedy powołano tzw. patronat, czyli

¹⁰⁰ Tamże, s. 113–202, 205–206.

organizację centralną (do 1901 r. powstało aż 216 kótek, a w Królestwie do 1914 r. ok. 1000). Również w Poznańskim, od 1850 r. powstawały późniejsze Związki Spółek Zarobkowych i Gospodarczych, czyli spółki oszczędnościowo-kredytowe. Podobne w diecezji przemyskiej popierał biskup J. Pelczar. Tutaj też, w Galicji, m.in. liczne kółka rolnicze zakładał ks. Stanisław Stojalowski (†1911 r.)¹⁰¹, który upowszechniając oświatę „zmierzał do politycznego uaktywnienia ludu w oparciu o zasadę chrześcijańskiego „solidaryzmu społecznego”. Nieco później rozwinął się chrześcijański ruch robotniczy, którego załączkami były kasy i związki samopomocowe robotników. Już w 1821 r. na Górnym Śląsku organizował je ks. S. Staszic, z których pokrywano koszty utrzymania szpitali górniczych i leczenia, wypłacano renty inwalidzkie, wsparcie wdowom. Pierwsze związki chrześcijańskie robotników, powstające w 1852 r. wzorowano na górniczych bractwach św. Barbary, a były zasadniczo kasami zapomogowymi. Dopiero, powstały w 1889 r. Związek Wzajemnej Pomocy Robotników Chrześcijańskich skupił dużą reprezentację robotników. Podobne powstawały w Wielkim Księstwie Poznańskim, gdzie w 1892 r. arcybiskup Florian Stablewski powołał Katolickie Towarzystwo Robotników Polskich, liczące w 1913 r. 31 tys. członków. Mimo to, ruch społeczny i robotniczy w XIX-wiecznej Polsce należy „raczej nazwać migawkami”, ponieważ był on bardzo rozdrobniony, a „wielu księży dopiero szukało rozwiązań miejscowych problemów społecznych”. Ze względu na brak pracowników związkowych, księża przewodząc tym inicjatywom skierowali swój wysiłek na pracę oświatową, zaniedbując ważne problemy robotników¹⁰².

Na Pomorzu, w diecezji warmińskiej i chełmińskiej, do czasu opublikowania encykliki Leona XIII, nie wypracowano żadnego programu rozwiązania problemów ludności wiejskiej, migrującej do miast (w l. 1867–1910 – z Prus Zach. 707 tys., a z Prus Wsch. 897 tys.), sprowadzając go do zagadnienia zagrożenia wartości chrześcijańskich. Z tego powodu zwalczano socjaldemokratyczne i liberalne koncepcje rozwiązywania kwestii społecznych, chociaż można było tutaj korzystać z rozważań biskupa Moguncji Wilhelma Kettelera, który kilka dekad wcześniej proponował nowatorskie rozwiązania. Miejscowy ks. dr Franz Hitler (†1898 r.) wskazywał tylko na uaktywnienie księży w dziedzinie oświaty i podnoszeniu moralności u wiernych (towarzystwa charytatywne, wstrzemięźliwości i rzemieślnicze). Ta aktywność księży zaangażowanych osłabła w okresie *kulturkampf*, także dlatego że zamknięto seminaria duchowne w Pelplinie i Braniewie. Do czasu utworzenia Niemieckiego Związku Caritas w 1897 r., z pomocą najuboższej grupie ludności wychodziły: Towarzystwo św. Wincentego a Paulo, Warmińskie Towarzystwo Pomocy Sierotom (zbierali ofiary na odpustach) oraz Towarzystwo św. Elżbiety (kobiety). W rejencji kwidzyńskiej założono Polski Związek Gospodyń, aby podnosić kwalifikacje, utrzymywać ducha religijnego i dobrych obyczajów u dziewcząt, przyszłych matek. W dzieło Caritas angażowały się zakony: elżbietanki, szarytki, katarzynki. Natomiast kolpingowskie towarzystwa czeladzi katolickiej, czyli nowoczesne orga-

¹⁰¹ Z. Zieliński, *Papieżstwo i papież*, s. 293 – jego uniezależnienie od „kół kierowniczych Kościoła” budził niepokój Leona XIII.

¹⁰² K. Dola, *Opieka społeczna Kościoła*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1: 1764–1918, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1979, s. 704.

nizacje zawodowe powstały: w 1858 r. w Bisztynku, a po 1890 r. w Kwidzynie, Elblągu i Barczewie. Tymczasem ruch chłopski i spółdzielczy był ponadwyznaniowy, propagując i współtworząc ruch spółdzielczy wśród chłopów-właścicieli. Szybko podjęli ją rolnicy z Prus Zachodnich, m.in. w Piasecznie, gdzie w 1862 r. powstało pierwsze kółko rolnicze, w Skórczu gdzie powstał pierwszy bank ludowy w 1866 r., a w Wałczu w 1882 r. zorganizowano zachodnio-pruski Związek Chłopski. Warto podkreślić, że w Prusach rolę wiodącą, czyli promotorów ruchu chłopskiego środowisk katolickich zajmowało duchowieństwo (na Warmii ks. August Szachta był z tego powodu zwany „królem chłopów warmińskich”). Księża ci otrzymali silne wsparcie po opublikowaniu encykliki „*Rerum novarum*”. Odtąd ożywiano stare i zakładano nowe, czyli katolickie stowarzyszenia robotnicze, chrześcijańskie związki zawodowe i Towarzystwa Ludowe dla Katolickich Niemiec (biskup Thiel popierając katolickie towarzystwa rolnicze, wyparł z życia Prus Wschodnich Towarzystwo Ludowe Katolików Niemiec), a w ośrodkach polskich organizacje gospodarcze, towarzystwa ludowe i spółdzielcze. Po 1891 r. (*Rerum novarum*) szybko pojawiały się organizacje robotnicze – na Warmii było 19 takich organizacji, a w 1906 r. było ich 63. „Ich celem – w odróżnieniu od otwartych wyznaniowo chrześcijańskich związków zawodowych – miało być rozwiązywanie konfliktów między pracodawcami a robotnikami na drodze negocjacji i układów, bez posługiwania się metodą strajków oraz dbałość o katolicką moralność swoich członków, jako podstawy wszelkich działań społecznych”¹⁰³.

Eksplozja demograficzna w XIX w., a także migracja robotników rolnych (Pomorze, Prusy Wschodnie i Ziemia Lubuska), była przyczyną tworzenia nowych placówek duszpasterskich (po 1848 r. zaistniała korzystna sytuacja prawna do ich tworzenia), co wiązało się z kosztowną budową świątyni i budynków parafialnych. Warto podkreślić, że tak w zaborach austriackim i pruskim sami chłopcy aktywnie występowali z inicjatywą w tej sprawie. Biskupi warmińscy, celem uaktywnienia społeczeństwa i możliwości zgromadzenia funduszy poparli tworzenie Towarzystwa św. Wojciecha, które wsparło budowę 50 placówek. I tak, od 1821 r. do 1914 r. liczba placówek duszpasterskich w diecezji warmińskiej wzrosła ze 119 do 177 (o 67%), w diecezji chełmińskiej z 226 do 305, w diecezji wrocławskiej z 684 do 834 (w części austriackiej z 90 do 112). Natomiast w diecezjach Cesarstwa Rosyjskiego, w latach 1804–1914, liczba parafii wzrosła tylko o 267, czyli ok. 30%, gdy tymczasem liczba ludności wzrosła o 209%. W Królestwie Polskim tworzenie nowych parafii przed 1905 r. było rzadkością, ponieważ wymagało to wielu zabiegów, dlatego w latach 1863–1905 erygowano ich zaledwie 22, ale carat skasował administracyjnie aż 29 parafii. To powodowało, że „przy ogromnej eksplozji demograficznej i gwałtownej niektórych miast, zaczęły wyrastać parafie kolosy ludnościowe, których żaden duszpasterz nie był w stanie objąć zasięgiem normalnej pieczy duszpasterskiej”. Wzrost liczby parafii po 1905 r. nie był imponujący, ponieważ do 1914 r. przybyło niemal 22% katolików, ale liczba parafii wzrosła zaledwie o niecałe 6%. Na przestrzeni 1830–1914 r. liczba parafii w Królestwie pomnożyła się o 5,13%, ale

¹⁰³ R. T r a b a, *Kościół i życie religijne*, w: *Historia Pomorza*, t. IV (1850–1918), cz. 2 – *Polityka i kultura*, red. S. Salmanowicz, Toruń 2002, s. 481–492.

liczba katolików wzrosła o 160%¹⁰⁴. Erygowanie nowych placówek duszpasterskich był niezmiernie ważnym czynnikiem, ponieważ praca podejmowana tam przez księży była ogromnym wysiłkiem nad integracją społeczeństwa polskiego i katolickiego, które duszpasterze kształtowali nie tylko po względem religijno-moralnym, narodowo-patriotycznym, ponieważ często kościół parafialny był jedynym ośrodkiem integracji ludności.

GESCHICHTLICHERKONTEXT DER VERÖFFENTLICHUNG DER ENZYKLIKA „RERUM NOVARUM” VON PAPST LEO XIII. 1891 (ANLÄSSLICH DES 120. JAHRESTAGS IHRER VERÖFFENTLICHUNG)

ZUSAMENFASSUNG

Der Wiener Kongress (1815) stellte die „alte Ordnung“ wieder her (ancien regime). Gegen die Konservativen trat die Bourgeoisie auf, die nach Befreiung des Menschen aus den Armen der Tradition des monarchistischen Absolutismus und dem Willen nach Konkurrenzfreiheit in der Wirtschaft strebte, also nach Aufhebung der Zunftbeschränkungen. Auf dem Schauplatz der Geschichte erschien dann der Sozialismus, der die zahlenmäßig schnell wachsende Arbeiterklasse vor wirtschaftlicher Ausbeutung schützte (Liberalismus). Die in Europa aufkommenden wirtschaftlichen Krisen bewirkten revolutionäre Gärungen unter den Arbeitern, die einen Wechsel ihrer hoffnungslosen Lage verlangten, also nach sozialen Veränderungen strebten. Revolutionäre Züge wurden immer durch gesellschaftliche Bedürfnisse hervorgerufen: Die Bourgeoisie wollte die Politik beeinflussen, Bauern forderten die Abschaffung der Leibeigenschaft, und die volkstümlichen Massen wollten von Elend und Fabrikanten befreit werden. Bedeutende Wutausbrüche volkstümlicher Massen fanden statt: Juli Revolution 1830, „Völkerfrühling“ 1848, und in den Jahren 1871–1914 kämpften die Arbeiter mittels Streiks (Revolution von 1905 in Russland). Dank diesen Aktivitäten wuchs das Klassenbewusstsein, und die nächsten Wirtschaftskrisen führten mittelbar zur Steigerung des Ansehens und der Mitgliederzahl der sozialdemokratischen Parteien. Gesteuert wurden sie vom Internationalen Verband der Arbeiter (Internationale), gegründet 1864, deren Satzung und Manifest sich auf das „Kommunistische Manifest“ von Karl Marx von 1848 stützten. „Der Klassenkampf führt zur Diktatur des Proletariats“ (K. Marx), die sich auf revolutionärem Weg vollziehen wird, was in der Praxis die Oktoberrevolution in Russland 1917 gezeigt hat.

Eine nicht zu große Gruppe von Geistlichen und Laien (O.H. Lacordaire, der gesegnete F. Ozanam) kam während der Julirevolution zu dem Schluss, dass gesellschaftliche Strukturereformen notwendig sind (Félicité de Laménais), weil Wohltätigkeitsaktionen bzw. moralische Ermahnungen nicht mehr ausreichen, obwohl die katholischen Massen die realen Ausmaße der Arbeiterprobleme nicht bemerkten. Der Säkularisierungsprozess der intellektuellen Elite und des Arbeitermilieus erzwang von der Katholischen Kirche die Einführung neuer seelsorgerischer Formen, die die passiven Massen der Gläubigen aktivierten (Katechismusunterricht), was zur Gestaltung einer katholischen Weltanschauung und zur Aufnahme von Verantwortung der Gläubigen für die Kirche führte. Überdies musste die Kirche Stellung zu gesellschaftlichen Fragen nehmen, und daher wurde am 19. Februar 1878 im Konklave

¹⁰⁴ B. K u m o r, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980, s. 646–659, 681, 697–699.

Kardinal J. Pecci auf den päpstlichen Thron als Leo XIII. (†1903) erhoben, der früher etliche Hirtenbriefe in dieser Sache veröffentlichte. Nach dreijährigem Pontifikat veröffentlichte er am 15. Mai 1891 die Enzyklika „Rerum novarum“, wogegen die Sozialisten ihr Programmmanifest schon 1848 erhalten hatten, was auf eine bedeutende Rückständigkeit der Kirche in gesellschaftlichen Fragen der Arbeiter hinweist. Nach Ansicht einiger war sie „erst ein schüchterner Versuch des Papsttums, sich der Bedeutung der Arbeiterprobleme zu besinnen und Ausdruck des Wunsches aktiver Teilnahme an ihrer Entwicklung“ (R. Aubert). Die Stimme des Papstes war jedoch wesentlich, weil die größte moralische Autorität die Rechte der Arbeiter feierlich proklamierte und die Ungerechtigkeit des liberalen Systems feststellte. Er lehnte den Kapitalismus mit seinem Grundsatz des rücksichtslosen Gewinns zu Kosten einer gerechten Vergütung und auch den Sozialismus mit seiner Notwendigkeit von Änderungen auf revolutionärem Wege über die Verstaatlichung des Eigentums ab. Nun engagierten sich zahlreiche bewusstere Katholiken in gesellschaftlicher Tätigkeit.

Aus der Beobachtung des heutigen Arbeitsmarktes ist ersichtlich, dass den heutigen Arbeitnehmer fast die gleichen Fragen berühren, die auch den Arbeiter des 19. Jahrhunderts betrafen, u. a. Arbeitsmangel, Lebensmittelteuerung, Geringer Einkommen, das der Familie den Unterhalt nicht gewährt, hohe Wohnungsgebühren, „Ausnutzung“ der Arbeitnehmer – Verlängerung der Arbeitszeit ohne Bezahlung, Arbeit an Sonn- und Feiertagen, Verweigerung bzw. Kürzung des Urlaubs, fehlende Akzeptation von Gewerkschaften bzw. ernsthafte Begrenzung ihrer Aktivitäten. Dies sind lediglich nur manche Übel der heutigen Wirklichkeit.

OSADNICTWO REEMIGRANTÓW POLSKICH Z NIEMIEC W ELBLĄGU W LATACH 1948–1950

Problematyka reemigrantów polskich z Niemiec osiedlanych od 1948 roku w Elblągu w powojennych dziejach miasta stanowi wątek mało znany i nie była jak dotąd przedmiotem badań. Tymczasem w grudniu 1950 roku liczbę Westfalczyków i innych obywateli niemieckich narodowości polskiej zamieszkałych w Elblągu można szacować na 190 osób¹. Główny okres przyjazdów reemigrantów przypada na lato i jesień 1948 roku. Podobnie jak w przypadku Polaków z Francji i reemigrantów polskich z chińskiej Mandżurii ich osadnictwo miało charakter wybitnie miejski, związany przede wszystkim z przydziałami do pracy w przemyśle ciężkim.

Reemigranci rekrutowali się ze starego, polskiego wychodźstwa zarobkowego włąb Niemiec, którego główna faza przypadła na lata 1880–1910². Za pracą i w poszukiwaniu lepszego bytu z przeludnionych i zubożałych obszarów wiejskich i miasteczek: Warmii i Mazur, Poznańskiego, w mniejszym stopniu także Pomorza wyjeżdżali masowo przedstawiciele biedoty wiejskiej, robotnicy rolni, wyrobnicy i drobni rzemieślnicy oraz robotnicy niewykwalifikowani. Była to grupa niejednolita o dużych odrębnościach regionalnych oraz zróżnicowanym stopniu świadomo-

* Arkadiusz Wełniak pracownik Oddziału Opracowania Zasobu Archiwum Państwowego w Malborku. Doktorant Wydziału Historii Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się zagadnieniami demograficznymi i migracyjnymi na Ziemiach Zachodnich ze szczególnym uwzględnieniem Elbląga. Publikował m.in. na łamach „Archiwisty Polskiego”, „Przeglądu Zachodniego”, „Rocznika Elbląskiego”, „Altpreußische Geschlechterkunde” i innych.

¹ Dane na podstawie wyliczeń własnych w oparciu o zachowane rejestry ewidencyjne i dokumentację Punktu Etapowego Państwowego Urzędu Repatriacyjnego w Elblągu (dalej: PUR), sprawozdania Wydziału Osiedleńczego Zarządu Miejskiego w Elblągu (dalej: ZME) oraz księgi meldunkowe i rejestry ruchu ludności Biura Ewidencji Ludności z lat 1948–1950. Przy sporządzeniu bilansu w 1950 roku uwzględniłem odnotowane wyjazdy rodzin reemigrantów z miasta w tym okresie.

² Literatura dotycząca problematyki emigracji polskiej w zachodnich prowincjach Niemiec w okresie po 1871 roku jest dość szeroka. Wśród ważniejszych prac można wymienić: K. M u r z y n o w s k a, *Polska emigracja zarobkowa w Niemczech*, Warszawa 1978; P. K r a s z e w s k i, *Polska emigracja zarobkowa w latach 1870–1939. Praktyka i refleksja*, Poznań 1995; W. W r z e s i ń s k i, *Polski ruch narodowy w Niemczech 1880–1914*, Wrocław 1993; M. S t e f a ń s k a, *Polskie wychodźstwo zarobkowe w Zagłębiu Ruhry*, „Przegląd Polonijny” t. 22 (1996), z. 3; E. W e g e n e r, „Pollacken” in Preussen „Wilden Westen”. *Die Zuwanderung ins Ruhrgebiet, Praxis Geschichte*, Band 13 (2000), s. 26–39; M. P i o t r o w s k i, *Reemigracja Polaków z Niemiec 1918–1939*, Lublin 2000.

ści narodowej. Ze względu na duży popyt na siłę roboczą głównym kierunkiem wyjazdów były uprzemysłowione rejony Westfalii i Nadrenii³. Bezpośrednio przed wybuchem pierwszej wojny światowej liczbę polskich emigrantów w zachodnich prowincjach państwa niemieckiego można szacować nawet na półtorej miliona⁴. Lata dwudzieste XX wieku charakteryzowały się z jednej strony odpływem ludności polskiej ze zrujnowanych wojną Niemiec, z drugiej organizacyjną konsolidacją środowisk polonijnych, czego uwieńczeniem było utworzenie w 1922 roku Związku Polaków w Niemczech⁵. Czasy dominacji narodowego socjalizmu w Niemczech i okres drugiej wojny światowej przyniosły brutalną walkę z przejawami odrębności narodowej, likwidację organizacji polonijnych i prześladowania działaczy polskich⁶.

Po zakończeniu działań wojennych osłabiona i rozbita niemiecka Polonia znalazła się na obszarze czterech stref okupacyjnych, w których każde z mocarstw okupacyjnych prowadziło wobec niej odrębną politykę. Różnice te były szczególnie widoczne w postępowaniu administracji brytyjskiej i działaniach władz radzieckich, na których terenie odsetek ludności pochodzącej z dawnego polskiego wychodźstwa był zdecydowanie najwyższy⁷. Władze radzieckie od początku konsekwentnie dą-

³ Największe ośrodki Polonii w Niemczech znajdowały się w miastach Zagłębia Ruhry: Dortmundzie, Bochum, Herne, Essen, Wanne-Eickel i Recklinghausen. Tutejsza emigracja polska związana przede wszystkim z górnictwem i przemysłem ciężkim, żyjąc w skupiskach była szczególnie zaangażowana w krzewienie polskiej kultury. Sporo Polaków osiedliło się w rejonie Hanoweru i Osnabrück oraz w Hamburgu. Na terenie Saksonii i Turyngii ludność polska była rozproszona i związana w większym stopniu z rolnictwem. Wyjątkiem było górnicze zagłębie w okolicach Senftenburga. Największym ośrodkiem polonijnym we wschodniej części był Berlin.

⁴ Należy tu uwzględnić dużą rzeszę polskich robotników sezonowych, także z województw wschodnich, którzy znajdowali zatrudnienie na majątkach w prowincjach etnicznych Niemiec. F. K u s i a k, *Osadnictwo reemigrantów z Niemiec na ziemiach zachodnich i północnych Polski w latach 1945–1950*, Sobótka 1995, z. 3–4, s. 212.

⁵ Klęska Niemiec w 1918 roku i wskrzeszenie państwa polskiego skutkowały odpływem przedstawicieli polskiej emigracji do kraju oraz na teren Francji i Belgii. Niemiecka statystyka narodowa z 1925 roku, która jako zasadnicze kryterium przynależności narodowej uznawała język ojczysty wykazywała, że na terenach niemieckich za Odrą mieszkało w tym czasie ponad 130 tysięcy osób pochodzenia polskiego. Według szacunków Związku Polaków w Niemczech liczbę Polaków ze starego wychodźstwa szacowano na 250 tysięcy osób, z tego w Westfalii i Nadrenii prawie 200 tys. świadomych Polaków. Por.: W. G ł o w a c k i, *Zagadnienie repatriacji Polaków obywateli niemieckich*, Poznań 1946, s. 14. Por.: F. K u s i a k, *Osadnictwo reemigrantów z Niemiec...*, s. 212; L. S m o l k a, *Liczba i rozmieszczenie Polaków w Niemczech w l. 1918–1939*, [w:] *Liczba i rozmieszczenie Polaków w świecie*, red. W. Wrzesiński, cz. 1, Wrocław 1981; M. P i o t r o w s k i, op. cit. Na temat życia kulturalnego Polonii w okresie Republiki Weimarskiej m.in. W. W r z e s i Ń s k i, *Polski ruch narodowy w Niemczech 1922–1939*, Wrocław 1993, s. 31 i n.; P. K r a s z e w s k i, op. cit., s. 121–183.

⁶ m.in.: M. C y g a Ń s k i, *Polonia w Westfalii-Nadrenii Północnej w Rzeszy w latach 1919–1944*, Zeszyty WSP w Opolu, Seria A: Nauki Polityczno-Społeczne, z. 3 (1989), s. 135–161. W bilansie strat ludności niemieckiej polskiego pochodzenia należy uwzględnić żołnierzy poległych na froncie, ofiary bombardowań alianckich oraz reżimu hitlerowskiego. W 1945 roku liczba osób pochodzenia polskiego nie przekraczała 100 tysięcy. C. Ł u c z a k, *Polacy w okupowanych Niemczech 1945–1949*, Poznań 1993.

⁷ Według danych konsularnych w strefie brytyjskiej mieszkało 64 tysiące Polaków, z tego w Zagłębiu Ruhry i w rejonie Düsseldorfu 51 tysięcy. W strefie radzieckiej znalazło się 20 tys. Polaków. Por.: *Raport specjalny Wydziału Konsularnego Polskiej Misji Wojskowej* (dalej: PMW). AAN, MAP 658, s. 92; F. K u s i a k, *Osadnictwo reemigrantów...*, s. 213.

żyły do szybkiego usunięcia wraz z repatriantami tej ludności, której przynależność narodowa była inna niż niemiecka. Na stanowisku Brytyjczyków ważyło przede wszystkim znaczenie polskich górników i robotników w odbudowie zniszczonej gospodarki⁸. Warto dodać, że blisko 80% wszystkich Polaków ze starej emigracji posiadało obywatelstwo niemieckie, co w świetle regulacji okupacyjnych uniemożliwiało bez specjalnych umów rządowych jej powrót do Polski. W 1945 roku znacznie większym problemem dla władz okupacyjnych pozostawała sprawa polskich obywateli, którzy znaleźli się na terenie Niemiec w konsekwencji wojny⁹.

W zabiegach dyplomatycznych Warszawy powrót Polonii z Niemiec, podobnie jak przedstawiciele emigracji polskiej z Francji, miał nie tylko wzmocnić polską gospodarkę wartościową kadrą fachową, ale uderzać w działania rządu londyńskiego bojkotującego samą ideę masowej reemigracji *do zniewolonej, sowieckiej Polski*. Argumentem na plus miał być także wiek reemigrantów, ich kwalifikacje i aktywność zawodowa, wyrobienie życiowe i nierzadko stabilna sytuacja majątkowa. W 1945 roku ciężka sytuacja bytowa większości rodzin, doświadczenia antypolskiej nagonki czasów hitlerowskich oraz rozbudzony ponownie patriotyzm drugiej, a często i trzeciej generacji polskiego wychodźstwa, stanowiły dobrą podstawę do skuteczności całej akcji¹⁰. Entuzjazmu w środowiskach Polonii westfalsko-nadreńskiej nie potrafiły osłabić nawet dochodzące z kraju coraz wyraźniejsze głosy o faktycznej sytuacji politycznej i gospodarczym chaosie¹¹. Odmienne było w strefie radzieckiej, skąd już latem 1946 roku uruchomiono pierwsze transporty z reemigrantami polskimi¹².

⁸ Wiadomo, że Brytyjczycy uzależniali plany repatriacji Westfalczyków od wysiedlenia górników niemieckich ze Śląska. Zob.: Pismo MSZ do Głównego Pełnomocnika z 31 V 1947 roku. Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), Generalny Pełnomocnik ds. Repatriacji w Warszawie 522/346, s. 11–12; Ibidem 522/347, s. 128–129.

⁹ Repatrianci rekrutowali się przede wszystkim z byłych robotników przymusowych, więźniów obozów koncentracyjnych, jeńców wojennych i byłych żołnierzy Wehrmachtu. Archiwum MSZ, zespół 22, t. 147, w. 2. Szeroko na ten temat m.in.: K. K e r s t e n, *Repatriacja Polaków z byłej Rzeczy Niemieckiej po drugiej wojnie światowej. Cz. 1, rok 1945, cz. 2, 1946–1950*. w: *Polska Ludowa. Materiały i Studia 1967*, t. 6, s. 3–34; 1968, t. 7, s. 3–44; W. H l a d k i e w i c z, *Polonia i polscy „dipisi” w okupowanych Niemczech wobec tzw. Ziemi Odzyskanych w latach 1945–1949*, *Studia Zachodnie*, t. 5 (2000), s. 53–58; W. G ł o w a c k i, *Zagadnienie repatriacji Polaków obywatelstwa niemieckiego*, *Przegląd Zachodni 1946*, z. 1.

¹⁰ W styczniu 1946 roku obradujący w Herne powszechny zjazd Związku Polaków w Niemczech wysunął hasło powrotu do kraju. Franciszek Kusiak pisze o ożywionych działaniach przygotowawczych do reemigracji na polu oświatowym (kursy języka polskiego dla młodzieży, odczyty o polskiej kulturze). Ibidem, *Osadnictwo reemigrantów...*, s. 213, 215–216. Cykl artykułów pt. *Historia Polonii Westfalsko-Nadreńskiej*, „Repatriant” nr 12–13 (1948). Szerzej: F. M i e d z i ņ s k i, *Sprawa powrotu do kraju Polonii westfalsko-nadreńskiej w latach 1945–1950*, „Problemy Polonii Zagranicznej”, t. 4 (1964/1965), s. 51 i n.

¹¹ Delegacja ZPwN przebywała w Polsce na zaproszenie Prezydenta Bieruta. Zimą 1946/1947 delegaci odwiedzili kilka ośrodków miejskich na Ziemiach Zachodnich, w których miało koncentrować się osadnictwo reemigrantów. Obszerny artykuł w dwutygodniku „Repatriant” Nr 22 (1946), s. 2. *Delegacja Polonii Westfalsko-Nadreńskiej w kraju w dniach 17 XII 1946 – 22 I 1947. Sprawozdania i wrażenia*. Bochum 1947 (nadbitka).

¹² Polityka władz radzieckich zmierzała do wyeliminowania jakichkolwiek znaczących mniejszości narodowych, poprzez ich wysiedlenie. Archiwum MSZ, zespół 22, t. 147, w. 2. Pierwszy

Rejestrację Polaków chętnych do powrotu do kraju miało usprawnić powołanie sieci delegatur i agend Wydziału Konsularnego Polskiej Misji Wojskowej w strefach okupacyjnych¹³. W listopadzie 1946 roku pracę rozpoczęły specjalne punkty rejestracyjne PMW w Bochum, Hamburgu i Brunzwiku. Akcja rejestracyjna reemigrantów szła w parze z trwającymi nieprzerwanie wyjazdami polskich repatriantów wojennych ze wszystkich stref okupacyjnych w Niemczech¹⁴. Akcją reemigracyjną objęto w latach 1946–1947 głównie Polonię przebywającą w strefie radzieckiej i francuskiej. Sprawa powrotu Polonii nadreńsko-westfalskiej, mimo zabiegów dyplomatycznych pozostawała najdłużej nieuregulowana¹⁵. Pierwotne szacunki, że liczba reemigrantów ze strefy brytyjskiej przekroczy 40 tysięcy już u schyłku 1947 roku pozostały jedynie na papierze¹⁶. W ciągu kilkunastu miesięcy stanowisko części „Westfalczyków” wobec reemigracji uległo zasadniczej zmianie, co przełożyło się na zahamowanie akcji rejestracyjnej i rezygnację wielu rodzin z powrotu do Polski.

Wiosną 1948 roku rozpoczęła się właściwa akcja reemigracyjna Polaków ze strefy brytyjskiej. Przedsięwzięcie od strony technicznej nadzorował Państwowy Urząd Repatriacyjny, w ścisłym porozumieniu z przedstawicielstwami PMW w Niemczech¹⁷. Transporty były kierowane do Szczecina, z którego reemigrantów rozdzielano na poszczególne rejony Ziem Zachodnich. Zarówno struktura rodzinna,

transport do kraju wyjechał z Lipska w dniu 18 VIII 1946 roku. F. K u s i a k, *Osadnictwo reemigrantów...*, s. 216–217.

¹³ Działalność Wydziału Konsularnego PMW oraz Polskiej Misji Repatriacyjnej szczegółowo omówili K. K e r s t e n, *Repatriacja...*, s. 114–117; L. G o n d e k, *Polskie misje wojskowe 1945–1949*, Warszawa 1981; P. C z a p l i c k i, *Zarys działalności Wydziału Konsularnego Polskiej Misji Wojskowej w Berlinie w latach 1946–1949*, „Przegląd Zachodni” 2004, nr 1, s. 95–109. Archiwum MSZ, zespół 22, t. 147, w. 2.

¹⁴ W 1947 roku do Polski według oficjalnych statystyk wróciło 11 382 Polaków i obywateli niemieckich narodowości polskiej, zamieszkałych w Niemczech przed 1939 rokiem. Zdecydowana większość z nich pochodziła z terenu strefy radzieckiej i francuskiej, które prowadziły planową akcję reemigracyjną unormowaną umowami rządowymi. Dominowali tu repatrianci polscy, przede wszystkim tak zwani Dipisi. Archiwum MSZ, z. 6, t. 1762, s. 1–7; AAN, Generalny Pełnomocnik 522/347, s. 156 i n.

¹⁵ Sporną pozostawała sprawa majątków polskiej emigracji. Przykładowo osoby, które nie przyjęły obywatelstwa niemieckiego nie miały formalnie prawa do wywozu majątku lub sprzedaży posiadanych nieruchomości. P. C z a p l i c k i, op. cit., s. 97–98.

¹⁶ Według założeń w transportach 1948 roku miało wrócić 12.600 osób. Tymczasem liczba wszystkich Polaków ze strefy brytyjskiej zarejestrowanych na wyjazd nie przekroczyła 6300 osób, z tego 4398 w Bochum. Nota Ambasady RP w Paryżu do MSZ w sprawie powrotu Polaków z Westfalii z 2 X 1947. Archiwum MSZ, zespół 22, t. 115, w. 5. F. M i e d z i Ń s k i, op. cit., s. 54.

¹⁷ Po negatywnych doświadczeniach akcji reemigracyjnej Polaków ze strefy radzieckiej władze szczególnie zabiegały o właściwe zabezpieczenie i przygotowanie się do przyjęcia reemigrantów ze strefy brytyjskiej. Konsul RP Marecki, upatrywał w tym nawet podstawowego źródła skuteczności całej akcji. Każdy z transportów liczył średnio około 200 osób. Niemal wszystkie transporty z reemigrantami zarówno ze strefy radzieckiej jak i brytyjskiej kierowano do kraju przez punkt Szczecin-Gumieńce. Przez Legnicę do kraju przybyły nieliczne transporty z reemigrantami z Turynii oraz pociągi mieszane z reemigrantami i repatriantami wojennymi ze strefy amerykańskiej. Pismo Departamentu Osiedleńczego do UWG z dnia 10 III 1948 r. AAN, ZC PUR XI/88, AAN, ZC PUR 200/XI/81; s. 1–2; Archiwum MSZ, z. 20, t. 144, s. 35–37.

wiekowa, jak i zawodowa przybyszów czyniła z niej grupę niezwykle wartościową dla powojennego osadnictwa na ziemiach zachodnich.

Pierwszy zorganizowany transport z reemigrantami polskimi z Westfalii wyruszył ze stacji Wanne-Eickel dnia 4 kwietnia 1948 roku¹⁸. Wśród 193 uczestników transportu znalazł się m.in. zasłużony działacz polonijny Jan Klich, późniejszy pełnomocnik do spraw reemigrantów polskich z Niemiec przy PUR w Szczecinie¹⁹. Zgodnie z założeniami terenem osiedlania powracających Polaków były polskie ziemie północne i zachodnie. Główna część „Westfalczyków” została osiedlona w zagłębiach górniczych i ośrodkach przemysłowych Górnego i Dolnego Śląska lub pozostała na miejscu w Szczecinie²⁰. Osadnictwo miało charakter wybitnie miejski, co wynikało ze struktury zawodowej samych reemigrantów, wśród której rolnicy stanowili zaledwie 5%. Na punkcie PUR w Szczecinie przy werbunku reemigrantów główną rolę odgrywali delegaci Ministerstwa Pracy oraz wysłannicy różnych sektorów przemysłu i przedsiębiorstw²¹. Władze PUR nie miały jednak skoordynowanych programów osiedleńczych uwzględniających zarówno chłonność osadniczą, możliwości mieszkaniowe jak i zapotrzebowanie na konkretne grupy zawodowe. Przykładowo uczestnicy drugiego transportu z Recklinghausen (15 IV – 19 IV 1948) mimo, że reprezentowali głównie zawody górnicze i hutnicze zostali rozmieszczeni w województwach zachodniopomorskim i zielonogórskim²². Wiele z działań miało charakter żywiołowy, chaotyczny i co za tym idzie często już na wstępie uderzających w samych reemigrantów. Braki w przygotowaniu organizacyjnym i logistycznym, budziły zrozumiałe zaniepokojenie polskich władz konsularnych i nie pozostawały również bez echa w środowiskach niemieckiej Polonii²³. Ogółem w ciągu 1948 roku w 25 transportach ze strefy brytyjskiej w Niemczech wróciło do kraju

¹⁸ Transport został zabezpieczony przez Konsulat RP w Bad Salzuflen oraz organizacje polonijne. W uroczystym pożegnaniu uczestniczyły polskie delegacje rządowe i organizacje polonijne. AAN, ZC PUR 200/IX/91, s. 3–5. AAN, ZC PUR 200/IX/91, s. 5. Obszerne artykuły: *Migawki z Wanne-Eickel oraz Na punkcie etapowym PUR-u w Szczecinie* zamieszczono w dwutygodniku „Repatriant”, nr 15 (1948), s. 4–6.

¹⁹ Jan Klich redagował w latach 1948–1949 w piśmie „Repatriant” stałą rubrykę pt.: *Do Westfalczyków*, mającą zachęcać Polaków do powrotu do kraju. W tym okresie zamieszczono kilkadziesiąt artykułów, wzmianek i notek o adaptacji polskich reemigrantów na Ziemiach Zachodnich i Północnych. J. K u p c z a k, *Jan Klich [1903–1973] – działacz polonijny w Westfalii i na Śląsku Opolskim*, Kwartalnik Opolski, t. 35 (1989), nr 1, s. 63–69.

²⁰ Największe skupiska niemieckiej Polonii z Westfalii-Nadrenii w 1949 roku znajdowały się w Gliwicach, Wałbrzychu, Bytomiu, Boguszu, Mioszowie, Kędzierzynie, Białym Kamieniu. W Szczecinie osiedliło się 80 rodzin. Według statystyk na tzw. Ziemię Dawną wyjechało jedynie 712 reemigrantów. AAN, MPiOS 402/567.

²¹ Reemigranci posiadali wysokie kwalifikacje zawodowe. Przykładowo w transporcie z Dortmundu z 19 IX 1948 znalazło się: 8 hutników, 15 ślusarzy, 13 górników, 3 tokarzy, 6 kupców, 3 elektryków. AAN, MPiOS 402/567.

²² Głównie w miasteczkach województwa szczecińskiego (Ploty, Ustka) i na Ziemi Lubuskiej (Barlinek). AAN, ZC PUR 200/IX/87, s. 1; AAN, ZC PUR 200/X/91, s. 7.

²³ Uwagi Konsulatu RP w Bad Salzuflen do MSZ z 5 VIII 1948 roku odnośnie dotychczasowych transportów z Nadrenii-Westfalii. AAN, ZC PUR 200/IX/87, s. 12, 37, 70–71 i n.

4328 reemigrantów²⁴. Obok transportów z Westfalii do Szczecina przybywały także nadal pociągi z reemigrantami z punktów w strefie radzieckiej²⁵.

Elbląg od początku był uwzględniany w centralnych programach osadnictwa reemigrantów, jako przyszły ośrodek przemysłu ciężkiego i maszynowego. Wykwalifikowani reemigranci mieli więc stanowić jedno z kół napędowych uruchamianych mozolnie przedsiębiorstw. Jednak faktyczne możliwości przyjęcia kilkusetosobowej grupy Polaków wymagało znacznych nakładów. Jeszcze w 1947 roku, kiedy do miasta zaczęły przybywać pojedynczo pierwsze rodziny reemigrantów z Zachodu miasto nie dysponowało ani odpowiednio zabezpieczoną infrastrukturą mieszkaniową, ani tym bardziej wolnymi etatami. Charakterystyczne, że już przed uruchomieniem wiosennych transportów z Nadrenii-Westfalii na terenie powiatu elbląskiego znalazło się kilkanaście osób ze starego polskiego wychodźstwa w Niemczech. Były to przede wszystkim osoby młode oraz samotne, które jak rodzina Ryżyńskich z Sandersdorfu wróciły do Polski w transporcie z Lubeki wraz z polskimi repatriantami wojennymi²⁶.

Sprawy osiedlenia i zatrudnienia w Elblągu rodzin reemigrantów z Niemiec były uzgadniane między Wojewódzkimi Oddziałami PUR w Szczecinie i Gdańsku²⁷. Latem 1948 roku Elbląg stał się głównym punktem w województwie gdańskim, do którego wysyłane były kolejne wagony z Westfalczykami²⁸. Decyzja o kierowaniu większych grup reemigrantów z Zachodu do Elbląga zbiegła się z zapotrzebowaniem na specjalistów i robotników wykwalifikowanych w Fabryce Turbin i Maszyn. W lipcu 1948 roku Centralne Zjednoczenie Przemysłu Maszynowego wystąpiło do władz PUR o przydział reemigrantów polskich do Elbląga celem zatrudnienia w przedsiębiorstwie²⁹.

²⁴ Były to transporty: z Dortmundu (4), Recklinghausen (3), Hamburga (3), Bochum (2), Wanne-Eickel (2), Herne (2), Duisburga (2), Hanoweru (2), Gelsenkirchen (1), Oberhausen (1), Essen (1), Hamm (1), Bottrop (1). Zob.: Statystyka i ruch transportów z reemigrantami polskimi z Niemiec PUR Szczecin w 1948 roku. AAN, ZC PUR 200/XI/91; 200/XI/88. Według statystyk Ministerstwa Pracy 3422 osoby były mieszkańcami Nadrenii-Westfalii.

²⁵ W 1948 roku ich liczba wynosiła 3177, a w 1949 roku 1114. AAN, ZC PUR 200/IX/91; XI/88, XII/185. Polacy powracający ze strefy radzieckiej widzieli znacznie lepiej przygotowane transporty ze strefy brytyjskiej. Charakterystyczne jest tu zdanie reemigranta przybyłego w transporcie z Magdeburga: *jesteśmy tymi Polakami z Niemiec drugiej kategorii, co zapowiada także traktowanie tu w Polsce*. AAN, ZC PUR 200/IX/91, s. 13.

²⁶ Wśród zarejestrowanych w 1947 roku znaleźli się m.in.: Hertha Lunk; Barcicy, Halina Le-onhard z dziećmi. Osoby samotne skierowano na majątek Stoboje. APE, ZME 1/495.

²⁷ Pismo MZO z 10 III 1948 roku w sprawie planów osiedlenia na Ziemiach Zachodnich polskiej reemigracji z Westfalii zalecało wytypowanie obiektów rolnych i nieruchomości do remontu z przeznaczeniem dla nowych osadników. APE, SPE 25/300, s. 76–77.

²⁸ Według meldunku WPUR w sierpniu 1948 roku w Elblągu przebywało sto rodzin reemigrantów z Francji i Niemiec. Nieliczne rodziny rolnicze także najczęściej osiedlały się w mieście. APG, WPUR 1167/660.

²⁹ Tylko w ciągu trzech tygodni sierpnia 1948 do zakładu przyjęto 73 reemigrantów, w tym 22 z Niemiec. W tym czasie Fabryka zatrudniała 3153 pracowników. Sprawozdania miesięczne Fa-

Dnia 29 maja 1948 roku czyli siedem tygodni po rozpoczęciu akcji do Elbląga przybyło siedem rodzin polskich z Hanoweru i Hamm³⁰. W lipcu do Elbląga trafiły polskie rodziny z transportów reemigracyjnych z Duisburga i Oberhausen. Największa liczba rodzin osiedlonych w Elblągu pochodziła właśnie z Duisburga (szczególnie z jego robotniczej dzielnicy Hamborn) oraz Hanoweru. Sporo reemigrantów było również mieszkańcami: Essen, Mühlheim, Gelsenkirchen, Rheinhausen, Dortmundu, Hagen, Herne, Recklinghausen, Düsseldorfu, Hamburga, Bielefeld i Bottrop³¹. Pojedyncze rodziny, które przybyły do miasta ze strefy radzieckiej pochodziły głównie z Berlina i jego najbliższych okolic³². Szczególne natężenie napływu reemigrantów z Niemiec do Elbląga odnotowano w sierpniu 1948 roku, kiedy w mieście osiedliło się 13 rodzin.

Tabela nr 1 Reemigranci z Niemiec skierowani do Elbląga w 1948 roku

Miejsce i data odejścia transportu z Niemiec	Ilość osób w transporcie	Liczba rodzin skierowanych do Elbląga	Ilość osób skierowanych do Elbląga
Hanower, 20 maja	181	7	30
Bochum, 3 czerwca	192	3	9
<i>Berlin-Pankow, 14 czerwca</i>	80	3	8
Dortmund, 18 czerwca	208	1	4
Duisburg-Hamborn, 15 lipca	188	5	18
<i>Berlin, 10 lipca</i>	62	–	2
Oberhausen, 21 lipca	206	1	2
Hamborn, 5 sierpnia	195	5	15
Hanower, 11 sierpnia	154	3	10
Gelsenkirchen, 19 sierpnia	175	2	5
Essen, 25 sierpnia	206	3	8
Duisburg, 2 września	132	6	19
Hamm, 8 września	191	2	9
Dortmund, 19 września	152	2	10
Duisburg, 24 września	154	3	11
<i>Magdeburg, 28 września</i>	138	1	2
Hamburg, 1 października	93	3	10
Wanne-Eickel, 4 października	154	3	7
Recklinghausen, 13 października	52	–	1

bryki Turbin za VI–IX 1948 roku. APE, Zakłady Mechaniczne im. K. Świerczewskiego „Zamech” w Elblągu (dalej: ZM Zamech) 52/1105.

³⁰ APE, SPE 25/310. Artykuł *Transporty Westfalczyków w Elblągu* na łamach „Repatrianta”, nr 23–24 (1948), s. 3.

³¹ Na podst. książki ruchu ludności Elbląga z 1948 r. APG, WPUR 1167/619

³² W czerwcu 1948 roku do Elbląga skierowano dwie rodziny polskie z Berlina: Filipczaków i Zebyszaków. APE, SPE 25/310.

Miejsce i data odejścia transportu z Niemiec	Ilość osób w transporcie	Liczba rodzin skierowanych do Elbląga	Ilość osób skierowanych do Elbląga
Oberhausen – Dortmund, 21 października	115	2	5
OGÓLEM		55	185

Źródło: Ruch transportów z reemigrantami polskimi z Niemiec PUR Szczecin w 1948 roku. AAN, ZC PUR 200/XI/91; 200/XI/88. Dane PE i Oddziału Transportowego PUR w Elblągu za 1948 rok. APG, WPUR 1167/617–618.

W grupie reemigrantów z Niemiec jedynie sześć rodzin zdecydowało się na osiedlenie się na terenach wiejskich powiatu tj. w gminach Nowakowo i Pomorska Wieś. W pismach elbląskiego Starostwa z 1948 roku wyraźnie wskazywano ewentualność dalszego osiedlenia reemigrantów jedynie w mieście, wyłączając umieszczanie ich na gospodarstwach indywidualnych³³. Ogółem tylko w 1948 roku do Elbląga skierowano 186 Polaków z Niemiec, z których szacunkowo ok. 70% pozostało w nim na stałe. Płynność statystyk wynika z notowanej skali przemieszczeń reemigrantów, którzy często po kilkutygodniowym pobycie w Elblągu z różnych względów decydowali się na wyjazd. Obok transportów kierowanych do Elbląga bezpośrednio z punktu odbiorczego PUR w Szczecinie, część rodzin przybywała do Elbląga na własną rękę³⁴. Liczne są także przykłady, że na przyjazd do miasta decydowały się spokrewnione z sobą rodziny lub jeszcze częściej znajomi pochodzący z tej samej miejscowości³⁵. Podczas, gdy większość „Westfalczyków” jak np. metalowiec Bolesław Kreja z Recklinghausen otrzymywała skierowanie na wyjazd do Elbląga już w szczecińskim PUR, niektórzy przyjeżdżali do miasta po wcześniejszym pobycie w Gliwicach, Słupsku lub Głogowie. W dniach 12–18 sierpnia 1948 roku w takim trybie trafiło do Elbląga sześć rodzin metalowców z Bochum, Herne oraz Hanoweru³⁶.

³³ W dalszym ciągu zapotrzebowanie na fachowców wykazywały: Stocznia Nr 16, Fabryka Turbin, Fabryka Wyrobów Metalowych. Niewielkie zapotrzebowanie na reemigrantów na wsi potwierdzają informacje władz gminnych z grudnia 1948 roku. Jedynie administracja państwowych majątków rolnych w Stoboju i Kadynach deklarowała przyjęcie pewnej liczby reemigrantów wykwalifikowanych w zawodach. APE, SPE 25/300, s. 78–83.

³⁴ Wpisywany w karcie reemigracyjnej (trzyjęzyczna) rejon osiedlenia rodziny w Polsce był zazwyczaj niezgodny z późniejszym stanem faktycznym. Do sprawozdań z przyjęcia transportów szczeciński PUR dołączał wykazy rozsiadlenia rodzin na terenie kraju. AAN, ZC PUR IX/91, s. 31–45 i n. Często wobec braku mieszkań reemigrantów w Szczecinie lub Gdańsku kierowano ich do Elbląga. APE, ZME 1/492, s. 15.

³⁵ Można tu wymienić rodziny: Jopek, Miśkiewicz i Macioszek, które przybyły do Elbląga we wrześniu 1948 roku. *Repatriant*, Nr 38 (1948), s. 2–3. APG, WPUR 1167/618; 1167/619. W letnich transportach przybyły m.in. rodziny sąsiadów z osiedli Kray i Rauxel oraz kilka spokrewnionych z sobą rodzin z dzielnicy przemysłowej Lünen-Stüd. Przykładowo z sierpniowego transportu westfalskiego z Hamborn PUR Szczecin skierował pierwotnie do Elbląga trzy rodziny, by po dwóch dniach dołączyć do nich ich krewnych, którzy mimo braku kwalifikacji zawodowych wymaganych do zatrudnienia w przemyśle ciężkim chcieli wyjechać tam gdzie rodzina. Pismo Wydziału Osiedleńczego UW w Szczecinie z 12 VIII 1948 roku. AAN, ZC PUR 200/IX/87, s. 31.

³⁶ APE, SPE 25/310, s. 343, 348; APG, WPUR 1167/650.

Aż do września 1948 roku na bieżąco wszyscy reemigranci otrzymywali mieszkania w blokach zakładowych przy ulicy Częstochowskiej, Świerkowej, Grottegera, Narciańskiej³⁷. Jesienią 1948 roku ze specjalnego kredytu Ministerstwa Pracy rozpoczęto budowę i remont generalny sześćdziesięciu nowych mieszkań dla osadników z Zachodu przy ulicy Stawidłowej i Freta³⁸. Elbląg początkowo jawił się jako przykład pozytywny w sprawozdaniach MZO akcentowano, że stosunkowo dobrze rozwiązano tu kwestię zatrudnienia i mieszkań dla reemigrantów³⁹. Mimo propagandowego podkładu takich informacji sytuacja w Elblągu mogła być nieco lepsza niż w niektórych miejscowościach Dolnego Śląska, gdzie reemigranci często po kilka tygodni przebywali na punktach PUR lub gnieździł się w prowizorycznie zaadaptowanych mieszkaniach.

Zastane warunki nie zawsze jednak okazywały się zgodne z oczekiwaniami reemigrantów. Wynikało to zarówno z długoletniego przyzwyczajenia do wyższego standardu życia jak i ogólnego rozczarowania zastaną sytuacją w kraju. W tym kontekście mało prawdopodobnie może brzmieć zapis, że reemigrantki z Francji i Niemiec po otrzymaniu kluczy do ładnych 2–3 pokojowych mieszkań płakały z radości⁴⁰. Przyznawane zapomogi na zagospodarowanie nie zawsze okazywały się wystarczające, a część rodzin wielodzietnych musiała wyprzedać część przywiezionych sprzętów i rzeczy⁴¹. Wobec dalszego napływu reemigrantów do Elbląga już u schyłku 1948 roku zaczęły się problemy z przydziałem mieszkań, a Urząd Zatrudnienia nie miał możliwości zabezpieczenia pracy dla wszystkich przybyłych⁴².

W październiku 1948 roku akcja powrotów Polonii zza Odry uległa zahamowaniu. Mimo apeli przedstawicieli Związku Polaków w Niemczech o więcej wyrozumiałości pojawiły się problemy ze skompletowaniem ostatnich transportów do Polski⁴³. Odwołania do patriotyzmu i polskości Polonii nie przynosiły spodziewanego efektu. Jan Klich pisząc: *Polskę budować trzeba u siebie, a nie służąc obcym zachę-*

³⁷ Kilkunastu rodzinom oraz osobom samotnym, które nie uzyskały przydziałów do elbląskich przedsiębiorstw przydzielono mniejsze mieszkania przy ul. Kopernika, Żeromskiego i Zagonowej.

³⁸ APE, ZM Zamech 52/66.

³⁹ Informacja WPUR Gdańsk do ZC PUR z 13 IX 1948 r. AAN, ZC PUR 200/XI/88, s. 4.

⁴⁰ Notatka służbowa z wyjazdu do Elbląga Z-cy Dyrektora WPUR w sprawie osiedlania reemigrantów z Francji i Westfalii w dniach 23–24 VII 1948 roku. AAN, ZC PUR XU/50, s. 33.

⁴¹ Obok jednorazowego zasiłku (500 złotych na osobę) oraz zapomóg doraźnych część rodzin otrzymała zapomogi inwestycyjne w wysokości 30000 złotych na rodzinę. Przyznawane reemigrantom zasiłki były dwukrotnie wyższe niż te, które otrzymywali repatrianci. AAN, ZC PUR XI/88, s. 420.

⁴² Szczególnie na przełomie lat 1948/1949 odnotowano dużą liczbę wyjazdów z miasta, głównie do kopalni na Górnym Śląsku. Przybyła z Hamborn rodzina Citkowskich po tygodniowym pobycie w Elblągu wyjechała do Katowic, gdzie głowa rodziny otrzymała pracę w kopalni. APG, WPUR 1167/661, s. 23–25; APE, SPE 25–36, s. 27–28.

⁴³ W liście otwartym Jana Klicha, który w okrojonej wersji pt. *Bilans roczny* został zamieszczony w piśmie „Repatriant” nr 23 (1948) czytamy m.in.: *przyczyny coraz większego niezadowolenia, a brak zrozumienia, że i tu rynek pracy się kurczy, bo i potrzeba młodych i zdrowych do pracy, a zamiast nich przyjeżdżają starcy i dzieci*. Werbunek Polaków do jesiennych transportów natrafiał na coraz większe problemy. Z pierwotnie zarejestrowanych 150 Polaków, którzy mieli wyjechać

cał do korzystania z szansy darmowej repatriacji⁴⁴. W 1949 roku akcja remigracyjna z Nadrenii-Westfalii miała już bardzo ograniczony rozmiar i objęła zaledwie 20% przewidzianego kontyngentu⁴⁵.

Mimo załamaniu akcji remigracyjnej w dalszym ciągu obowiązywały ustalenia między Wojewódzkimi Oddziałami PUR w Szczecinie i Gdańsku, o kierowaniu rodzin wykwalifikowanych metalowców, tokarzy, ślusarzy, spawaczy do Elbląga z konkretnymi przydziałami do pracy w Zakładach Mechanicznych, Stoczni Nr 16 i Fabryce Wytwarzania Metalowych⁴⁶. W sumie w 1949 roku w Elblągu osiedliło się dalsze 14 rodzin tj. 41 osób z Nadrenii-Westfalii i dwie rodziny polskie ze strefy amerykańskiej⁴⁷. Charakterystyczne, że także latem 1950 roku niemal wszyscy reemigranci rejestrowani przez WPUR w Gdańsku byli kierowani do Elbląga. Ogółem Punkt Etapowy przyjął wówczas cztery wagony z trzynastoma reemigrantami polskimi z Niemiec⁴⁸. Okres ten nadal charakteryzował się przemieszczeniami reemigrantów. Ruch ten przebiegał dwukierunkowo, przy czym sporo przybyłych do Elbląga po kilku-kilkunastu tygodniach wyjeżdżało, głównie na Górny Śląsk⁴⁹.

Osadnictwo reemigrantów polskich z Niemiec w Elblągu, podobnie jak na pozostałych obszarach Ziemi Zachodnich, od początku natrafiało na rozliczne problemy⁵⁰. Główne zarzuty środowiska reemigrantów dotyczyły: niezadowolających warunków mieszkaniowych, problemów z zatrudnieniem kobiet, słabej aprowizacji, braku obiecanych ulg podatkowych i odszkodowań za pozostawiony za

w dniu 21 X 1948 z Oberhausen na wyjazd zdecydowało się ostatecznie tylko 45 osób. Archiwum MSZ, z. 20, t. 91, s. 7–8; AAN, ZC PUR 200/XI/88, s. 88.

⁴⁴ Do niezdecydowanych, którzy mimo wstępnej rejestracji odkładali powrót do kraju lub z niego rezygnowali docierały różną drogą listy z Polski o trudnych warunkach egzystencji i problemach. Niechętnie reemigracji koła wykorzystywały wszelkie negatywne informacje. Pisano o tragediach rodzin, którym zarekwirowano część dobytku i o aresztowaniach reemigrantów na Górnym Śląsku. AAN, ZC PUR XI/88, s. 14–21.

⁴⁵ W transportach ze strefy brytyjskiej przybyło w 1949 roku w sumie 335 reemigrantów, z czego 139 skierowano do ośrodków miejskich na Ziemiach Zachodnich, AAN, ZC PUR 200/XII/185.

⁴⁶ Z propozycji tej skorzystało jedynie siedem rodzin. APG, WPUR 1167/663 s. 54–69.

⁴⁷ Szacunkowo jedynie co drugi z nich przybył tu bezpośrednio ze skierowaniem z punktu granicznego w Szczecinie, reszta natomiast miała za sobą pobyt w innych miejscowościach Ziemi Zachodnich. Biorąc jednak pod uwagę, że w transportach 1949 roku ze strefy brytyjskiej w Niemczech przybyło zaledwie 335 osób, udział Elbląga w skali całego kraju był bardzo wysoki i przekraczał 12%. AAN, ZC PUR 200/XII/185, s. 6. Dane obliczone na podstawie *Księgi Ruchu Ludności Elbląga za 1949 rok*, APE, ZME 1/337; APG, WPUR 1167/619.

⁴⁸ Obok 13 osób zakwalifikowanych jako reemigranci z Niemiec odnotowano 14 Polaków z Francji. Z wyjątkiem dwóch rodzin skierowanych na teren wsi reszta osiedliła się w Elblągu. APG, WPUR 1167/621, s. 1–3; Archiwum MSZ, zespół nr 20 teczka 994, w. 75; APG, WPUR 1167/279.

⁴⁹ W czerwcu 1949 roku do Elbląga przybyło sześć rodzin osiedlonych od jesieni 1948 roku w Słupsku. *Dane o ruchu na punkcie PUR Elbląg za 1949 i 1950 r.* APG, WPUR 1167/619.

⁵⁰ Podczas zjazdu reemigrantów z Niemiec zorganizowanego w Szczecinie w listopadzie 1948 roku, mówiono, że: *90% Westfalczyków wykazuje powrót do kraju wywołał u nich ogromne rozczarowanie*. Sprawozdanie ze zjazdu reemigrantów polskich z Niemiec z 17–18 XI 1948 roku. AAN, ZC PUR XI/88, s. 417.

Odrą dobytek. Mimo rządowych deklaracji, że powrót do kraju będzie podstawą do wszczęcia starań o zwolnienie z sowieckich łagrów najbliższych członków rodziny niewiele zrobiono i w tej kwestii⁵¹. Reemigranci podkreślali także niewłaściwe ustosunkowanie się do nich urzędników i sąsiadów⁵². W 1949 roku pojawiły się również przejściowo problemy z mieszkaniami dla reemigrantów, najczęściej przybywających bez wcześniejszej zapowiedzi. Kilkudniowy pobyt w schronisku PUR lub tak zwanym Hotelu Emigracyjnym wpływał na nastroje przybywających rodzin⁵³. Już we wrześniu 1948 r. pojawiły się wnioski o pozwolenie na powrót do Niemiec. Władze, odmawiały takiej zgody, nawet wtedy jeżeli w podaniach proszono jedynie o wyjazd czasowy do rodziny lub w celu uregulowania spraw majątkowych⁵⁴.

Osobnym problemem były relacje reemigrantów z innymi grupami ludności napływowej. Reemigranci uskarżali się, że są w Polsce szykanowani, ze względu na słabą na ogół znajomość języka polskiego. Charakterystyczne, że jeszcze przed uruchomieniem akcji reemigracyjnej część publicystów przewidywało niebezpieczeństwa związane z adaptacją i współżyciem grupy przesiąkniętej elementami kultury i obyczajowości niemieckiej z ludnością napływową⁵⁵. Charakterystyczne, że reemigranci polscy z Niemiec znaleźli szybko wspólny język z grupą osadników polskich przybyłych z Francji. Zamieszkanie w tych samych dzielnicach oraz powiązania służbowe i wspólne doświadczenia zbliżyły obie grupy. W parze z wymuszoną izolacją szły początkowo dążenia do zachowania pewnej odrębności od pozostałych grup regionalnych. Związki językowe i kulturowe decydowały, że wielu z nich z życzliwością patrzyło także na nieliczną grupkę elbląskich autochtonów⁵⁶. Helena Leonard reemigrantka z Nadrenii żaliła się, że *jest upokarzana i nazywana Szwabką, choć nawet mieszkając w Niemczech za Hitlera zawsze deklarowała się jako*

⁵¹ Reemigrant, mieszkaniec ul. Świerkowej Jan Ś. już w VIII 1948 roku prosił SPE o pomoc w uwolnieniu syna z obozu jenieckiego w ZSRR. APE, SPE 25/105, s. 75–76.

⁵² Często zasłużeni działacze Wychodźstwa żalili się, że są szykanowani w urzędach, traktuje się ich lekceważąco oczekując łapówek za załatwienie spraw. AAN, ZC PUR XI/88, s. 417–418.

⁵³ Przykładowo reemigrant polski z Berlina lekarz Władysław Wenck po przybyciu do Elbląga przez miesiąc pozostawał w schronisku PUR. APG, WPUR 1167/651.

⁵⁴ Pismo dwóch rodzin reemigrantów z Hanoweru o wyjazd do Niemiec z 17 IX 1948 roku. W relacji mieszkanki przybyłej z Westfalii czytamy: *ojciec miał ciągnąć żal do siebie, że tak lekko-myślnie podjął decyzję o wyjeździe do Polski. Nasz wuj, który miał też przyjechać do Elbląga w późniejszym transporcie, zrezygnował z wyjazdu. Ojciec pracował w Stoczni, dorabiał, a w święta chodził nawet na „szolki”. A ciągle było mało. W naszym domu przy Częstochowskiej mieszkało kilka innych rodzin z Westfalii. Pamiętam, że przy okazji rozmów starszych mówiło się o powrocie. Kiedyś ojciec z innym sąsiadem poszli do Urzędu z pismami na powrót do Duisburga. Potem temat wyjazdu z Elbląga więcej już się nie pojawił.* Relacja Marianny Bronk (w zbiorach prywatnych autora).

⁵⁵ Por.: W. G ł o w a c k i, op. cit., s. 11–12. W 1945 roku autor uzasadniał nawet, że niemiecka Polonia powinna być osiedlana na terenach ponemieckich, w których dominuje ludność rodzima ukształtowana częściowo w niemieckich realiach kulturowych i cywilizacyjnych (Mazury, Wielkopolska, Opolszczyzna).

⁵⁶ Niektórzy z reemigrantów z Niemiec (m.in.: Norbert Nadolny, Franciszek Szczypiór) wzięli udział w zjeździe autochtonów powiatu elbląskiego, który odbył się w elbląskim kinie Bałtyk 30 X 1948 r.

*Polka*⁵⁷. Także członkowie reaktywowanego w Elblągu Towarzystwa Śpiewaczego „Wanda” narzekali na złe traktowanie przez władze i docinki innych mieszkańców. Z pewnością uwłaczająca dla reemigrantów, nierzadko potomków zasłużonych działaczy polonijnych, była sama procedura poświadczania polskiego pochodzenia dodatkowymi dokumentami lub zeznaniami świadków⁵⁸.

Pojawiające się zarzuty budziły początkowo dość szybką reakcję władz, które zazwyczaj zrzucały to na karb problemów adaptacyjnych⁵⁹. W wyniku inspekcji przedstawiciela Wojewódzkiego PUR w Gdańsku Michała Panasika w Elblągu stwierdzono nawet, że reemigranci na tle innych są grupą uprzywilejowaną, poddaną specjalnej opiece. Niektóre przykłady potwierdzają zresztą, że sytuacja reemigrantów z Zachodu była przedmiotem szczególnego zainteresowania władz, które niejednokrotnie z polecenia władz centralnych interweniowały w indywidualnych sprawach⁶⁰. Wiele z problemów wpisywało się zresztą w ogólną sytuację ekonomiczno-gospodarczą miasta. Jednym z nich był problem z pracą dla kobiet, który w 1948 roku dotknął większość aktywnych zawodowo reemigrantek polskich z Niemiec i Francji. Towarzystwo temu zjawisko zubożenia większości rodzin, co powodowało dodatkowe rozgoryczenie i wznagało tendencje wyjazdowe⁶¹.

Wydarzenia polityczne 1949 roku wpłynęły na zaostrenie kursu władz wobec środowisk reemigracyjnych z Zachodu. Zbiegło się to z głośną sprawą pożaru jednej z hal stoczniowych, w wyniku której dokonano licznych aresztowań w szeregach reemigrantów z Francji oraz zatrzymano kilku „Westfalczyków”. Mieszkanka ulicy Częstochowskiej interweniowała w sprawie aresztowania męża i syna u władz w Warszawie. Jesienią 1949 roku reemigranci prosili nawet za pośrednictwem elblą-

⁵⁷ Podczas spotkania z prezydentem Elbląga Pstrokońskim odniesiono się do zdarzenia, kiedy jedna z mieszkanek ul. Świerkowej *przybyła z Dortmundu nie otrzymała w sklepie stoniny, bo bardzo słabo mówiła po polsku i uznano ją za Niemkę*. Prezydent ripostował: *lepiej zamiast uskarżać się, uczyć się polskiego*. Protokół ze Zjazdu Autochtonów w Elblągu 30 X 1948 roku. APG, UWG 1164/360, s. 124–127.

⁵⁸ Pismo PUR w Elblągu do WPUR z 17 VIII 1948 roku w sprawie wystawiania poświadczeń obywatelstwa polskiego. APG, WPUR 1167/651.

⁵⁹ W czerwcu 1948 roku delegacja PMW i PUR wizytowała kilka ośrodków, w których istniały największe skupiska reemigrantów polskich z Niemiec (m.in. Szczecin, Barlinek, miasta aglomeracji katowickiej) orzekając, że: *poza kilkoma stwierdzonymi faktycznie przypadkami na ogół nie jest źle*. AAN, ZC PUR XI/88, s. 405–413. Latem 1949 roku również przedstawiciele ZPwN na czele z prezesem Jakubem Przybylskim odwiedzili kilka miast na Śląsku. Brak w artykule wzmianki na temat Elbląga, „Repatriant” nr 21 (1949); także: F. M i e d z i ń s k i, op. cit., s. 56.

⁶⁰ Przykładowo wiosną 1950 roku po interwencji MSZ repatriowano do Elbląga dzieci reemigrantki z Niemiec Getzlaff-Wachowskiej, a Prezydium PRN w Elblągu w ciągu kilku dni zagwarantowało jej pracę i przydzieliło mieszkanie. Pismo Polskiej Misji Dyplomatycznej w Berlinie do MRN Elbląg z 22 VII 1950 roku. APE, ZME 1/81, s. 168–173.

⁶¹ Po kilku miesiącach pobytu reemigranci zwracali się do władz miejskich lub PUR o pomoc w znalezieniu pracy lub o dotację finansową. Potwierdzone są przypadki wyprzedawania części przywiezionego zza Odry mienia. Liczne przykłady znajdujemy w korespondencji PUR O/Elbląg z 1949 roku. W podaniach reemigrantek z Westfalii (H. Redwanz, K. Miśkiewicz i in.) znajdują się próśby o jakąkolwiek pracę. APG, KP PPR Elbląg 2599/10.

skiego PUR o osobiste zainteresowanie się sytuacją Westfalczyków w Elblągu Pełnomocnika ds. reemigrantów z Niemiec Jana Klicha⁶².

Mimo, że pod względem liczebności grupa reemigrantów polskich z Niemiec w Elblągu nigdy nie przekroczyła dwustu osób, większość jej przedstawicieli bardzo pozytywnie wpisało się w rozwój gospodarczy miasta pierwszej dekady powojennej. Dzięki wysokim kwalifikacjom zawodowym, stabilnej strukturze wiekowej i rodzinnej, pracowitości, gospodarności i innym pożądanym cechom kształtowała z czasem pozytywne wzorce zarówno w otoczeniu sąsiedzkim jak i w pracy⁶³. Marian Miśkiewicz – jeden z założycieli Koła Młodzieży Polskiej w Bochum, Aleksy Przybylski działacz polonijny z Essen, Józef Grygiel z Lünen, Franciszek Pepliński z Kolonii, bracia Okoniewscy z Rheinhausen, Max Białecki z Düsseldorfu są tego najlepszym potwierdzeniem⁶⁴. Dodatkowym atutem dla władz był wysoki (na tle pozostałych grup napływowych) status materialny reemigrantów, którzy przywozili do kraju oszczędności i różnego rodzaju dobra⁶⁵. Należy jednak przede wszystkim podkreślić głęboki patriotyzm, który był w wielu przypadkach najistotniejszym czynnikiem powrotu do kraju. Co charakterystyczne, do kraju wracały w 80% osoby urodzone w Niemczech, wychowane w rodzinach polskich, ale w odmiennych warunkach kulturowych i indoktrynacji, którą przyniósł hitleryzm. Zazwyczaj sama decyzja o reemigracji dzieliła rodziny, wywoływała dramat rozłąki, a zachowane wnioski odsłaniały nie zawsze proste epizody z przeszłości.

Wśród reemigrantów polskich z Niemiec zameldowanych w Elblągu w grudniu 1950 roku zaledwie 21 rekrutowało się z radzieckiej strefy okupacyjnej (po 1949 roku NRD – AW). Większość z nich przybyła w drugim półroczu 1949 roku. Można wśród nich wymienić Mikołaja Kosińskiego, który został skierowany do pracy w elbląskich Zakładach Mechanicznych w listopadzie 1949 roku⁶⁶.

⁶² Mimo, że wnioskodawczyni była repatriantką z Niemiec, a nie reemigrantką jej wniosek parpało 19 rodzin Westfalczyków. W sierpniu i wrześniu 1949 roku aresztowano także kilka innych osób z reemigracji z Niemiec (m.in. braci Brzóska) co było konsekwencją nagonki na środowiska reemigrantów po spaleniu hali Stoczni. AAN, ZC PUR XI/88, s. 418–420.

⁶³ Wśród reemigrantów w Elblągu nie odnotowano przypadków małżeństw mieszanych (polsko-niemieckich), co mogło implikować dodatkowe przeszkody w uzyskaniu polskiego obywatelstwa. Osoby samotne, głównie mężczyźni poniżej 30 roku życia stanowili w tej grupie 13%. Według statystyk (obliczenia własne) niecałe 10% przybyłych było w wieku powyżej 60 lat. Należy podkreślić, że nieuregulowana pozostawała wówczas wypłata świadczeń emerytalnych za przepracowany okres w Niemczech.

⁶⁴ Relacja Marianny Bronk (w zbiorach prywatnych autora). Sporo informacji na ten temat także w teźce „Opinie osobowe o pracownikach Zakładów Mechanicznych z IX–X 1949 roku”. APG, KW PZPR 3075, s. 25–28.

⁶⁵ Przykładowo trzy rodziny przybyłe we wrześniu 1948 roku z Hanoweru przywiozły z sobą: trzy kuchnie, trzy komplety mebli pokojowych, cztery łóżka, dywany, obrazy, zastawy i sprzęty kuchenne, dwa motocykle, sześć rowerów, trzy radia, dwa piekarniki węglowe, dwie maszyny do szycia, dwa komplety narzędzi ogrodniczych, sprzęt spawalniczy, przenośny warsztat szewski, odzież i obuwie. APG, WPUR 1167/618, s. 89–91.

⁶⁶ Mikołaj Kosiński – reemigrant polski z Brandenburgii, syn polskiego robotnika sezonowego. Członek KPD. W 1934 r. przyjął obywatelstwo niemieckie. Po wkroczeniu Armii Czerwonej praco-

Akcja osiedlania w mieście reemigrantów polskich z Niemiec zakończyła się definitywnie w 1950 roku, przy czym jej apogeum przypadło na 1948 rok. Wówczas do miasta przybyło 185 reemigrantów, z których około 130 osiedliło się w Elblągu na stałe. Niemal 90% z nich pochodziło z przemysłowych rejonów brytyjskiej strefy okupacyjnej w Niemczech, głównie z Zagłębia Ruhry. W latach 1949–1950 osiedliło się w mieście dalszych 60 Polaków zza Odry, w tym znaczna część z radzieckiej części, gdzie przymusowo wdrażano plan reemigracji tamtejszej Polonii. Projektowana akcja masowego powrotu dawnego, polskiego wychodźstwa z Niemiec zakończyła się niepowodzeniem. Wstępne założenia o powrocie do kraju blisko pięćdziesięcioletniej rzeszy świadomych Polaków – obywatele niemieckich zrealizowano zaledwie w 10%. Mimo notowanego odpływu reemigrantów z miasta, w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia Elbląg pozostawał największym skupiskiem dawnej niemieckiej Polonii w północno-wschodniej części kraju⁶⁷.

ANSIEDLUNG IN ELBING POLNISCHER RÜCKKEHRER AUS DEUTSCHLAND IN DEN JAHREN 1948–1950

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel konzentriert sich auf die Frage der Besiedlung in Elbląg durch die etwa zweihundert Personen zählende Gruppe der Remigranten aus Nordrhein-Westfalen. Die Hauptphase dieser Ansiedlungsaktion fiel in die Jahre 1948–1950. In dem Artikel wird die Genese, der politische Hintergrund, die Bedingtheiten und der Verlauf der Remigration der Repräsentanten aus dem ehemaligen, polnischen Exil in der britischen Besatzungszone Deutschlands beschrieben. Die Mehrzahl der zurückgekehrten Remigranten ließ sich in den westlichen und nördlichen Gebieten Polens, insbesondere in den industrialisierten Regionen von Ober- und Niederschlesien nieder. In den Plänen der Zentralbehörde in Warschau war Elbląg eine der Hauptziele zur Ansiedlung der Heimkehrer aus Nordrhein-Westfalen. Die polnische Remigranten aus Deutschland waren wegen ihrer hohen beruflichen Qualifikation und der Fachkompetenz in den Maschinen- und Metallfabriken in der Stadt Elbląg beschäftigt. Im weiteren Teil werden die Adaptationsprobleme, die Berufsstruktur und die Charakteristik dieses Milieus in Elbląg präsentiert. 1950 wohnten

wał jako tłumacz. Zrzeszony w ZPwN od 1947 roku pomagał konsulowi PMW w Senftenburgu przy technicznej organizacji transportów. Do Polski wyjechał w ostatnim transporcie z Berlina w dniu 27 X 1949 roku. APG, KW PZPR 2384/634.

⁶⁷ W spisie powszechnym reemigranci z Niemiec nie byli wykazywani osobno i zostali włączeni do grupy „Repatriantów z Zachodu”. W oparciu o analizy ksiąg meldunkowych i danych ewidencyjnych Referatu Ewidencji Ludności do 1958 roku (Archiwum Urzędu Miejskiego w Elblągu) wymeldowało się z Elbląga przynajmniej 19 rodzin uwzględnionych w rejestrach z 1950 roku. Czasami reemigranci otrzymywali zgodę na wyjazd do Niemiec w okresie akcji łączenia rodzin w latach 1956–1959). Także późniejszy okres, zwłaszcza lata siedemdziesiąte przyniosły wyjazdy rodzin reemigrantów, lub ściślej niektórych członków tych rodzin do RFN.

in der Stadt insgesamt 190 polnische Remigranten aus Deutschland. Die politische und wirtschaftliche Entwicklung in Polen bewirkte die Hemmung der Rückkehraktion der Auslands-polen und vielleicht läßt sich auch sagen, dass sie zum Misserfolg der ganzen Aktion beitrug.

**JERZY KAWKA (BARYCKI)
I JEGO NIELEGALNA ORGANIZACJA
„KONFEDERACJA OBRONY WIARY I OJCZYZNY”
W POWIATACH ELBLĄSKIM I KWIDZYŃSKIM
W CZASACH PRL**

WSTĘP

Powiaty elbląski i kwidzyński po drugiej wojnie światowej należały m.in. do Ziemi Odzyskanych i wchodziły w skład województwa gdańskiego oraz diecezji warmińskiej. Z kresów wschodnich II Rzeczypospolitej Polskiej w ramach repatriacji na wiosnę 1945 r. przybyło na te ziemie wielu duchownych i świeckich Polaków. Na zaproszenie ks. dra Szczepana Smarzycha, proboszcza parafii Świętej Trójcy w Kwidzynie¹ sprowadziły się także m.in. habitowe siostry zakonne – misjonarki Św. Benedykta². Siostry na życzenie proboszcza podjęły w Kwidzynie pracę wśród osieroconych dzieci i opiekę nad ludźmi w podeszłym wieku. Ponadto prowadziły w tymże mieście pracownię kroju i szycia oraz pracownię haftu.

Niniejszy tytuł artykułu został zainspirowany badaniami historycznymi nad dziejami Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek na terenie diecezji warmińskiej po roku 1945³. W Archiwum (ABMO) tegoż Zgromadzenia⁴ znajdują się bowiem kserokopie materiałów IPN w Gdańsku, dotyczących *Rozpraw sądowych i wyroków* dwóch benedyktynek misjonarek: Stanisławy Wąsowicz (s. Urszula) oraz Stefanii Rymarz (s. Stanisława), oskarżonych o wspieranie a nawet przynależność

* S. dr hab. Ambrozja Jadwiga Kalinowska OSB, prof. UWM, specjalista nauk humanistycznych w zakresie neolitynistyki i literaturoznawstwa. Wykłada jęz. łaciński i grecki.

¹ Smarzych Szczepan (1903–1982), ks. dr, w: A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. II. *Słownik*, Olsztyn, 2007, s. 262–263.

² Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Św. Benedykta, założone przez M. Jadwigę Józefę Kuleszę w 1917 r. w Białej Cerkwi k. Kijowa, od r. 1968 występuje pod zmienioną nieco nazwą: Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek, popularna nazwa: benedyktynki misjonarki. Wskutek repatriacji z województwa wołyńskiego (diecezja łucka) w 1945 r. przybyły siostry do Kwidzyna, tam wkrótce po podjęciu pracy zorganizowały na nowo Dom Generalny i Nowicjat oraz Archiwum Zgromadzenia.

³ Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB, *Siostry benedyktynki misjonarki w diecezji warmińskiej (1945–1992)*, *SW XXXII* (1995), s. 329–341.

⁴ Dom Generalny Zgromadzenia, Archiwum i Nowicjat funkcjonowały w Kwidzynie w latach 1946–1986, Następnie zostały przeniesione do Otwocka k. Warszawy.

do nielegalnej organizacji „Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny” działającej na terenie Elbląga i Kwidzyna⁵.

Janina Safacińska (s. Klemensa) opracowując biogramy: Rymarz Stefani i Wąsowicz Stanisławy do pracy zbiorowej: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*⁶, poświęciła tej sprawie po jednym zaledwie akapicie tekstowym dla każdej. Posłużyła się tylko nazwiskiem twórcy nielegalnej organizacji Kawki-Baryckiego, nie знаła bowiem jego imienia. Nic dziwnego. Dotychczas nikt w sposób naukowy nie zajmował się tą postacią, dlatego nieznany jest biogram Jerzego Kawki Baryckiego. Nie opracowano jeszcze genezy, struktury i działalności jego podziemnej organizacji. Nie ujrzały jeszcze światła dziennego zbrodnicze działania wymiaru sprawiedliwości PRL-u wobec założyciela i jego nielegalnej organizacji. Represjonowanie wymienionych wcześniej siostr stanowi tylko niewielki, ale ważny, epizod terroru komunistycznego aparatu Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego i sugeruje szersze spektrum sprawy tej podziemnej organizacji. W internecie też Jerzy Kawka (Barycki) nie jest jeszcze odnotowany. To dało mi impuls do dalszych poszukiwań materiałów źródłowych.

Kwerenda źródeł do wyświetlenia interesującej nas postaci i jej nielegalnej działalności nie była łatwa. Dopiero po dłuższych poszukiwaniach w kwietniu bieżącego roku (2011) natrafiono w IPN w Gdańsku na cztery, opasłe (liczące od 300 do ponad 500 stron) kodeksy: *Akta w sprawie karnej przeciwko: Jerzy Kawka Barycki... [i inni członkowie jego podziemnej organizacji]*⁷.

Niniejszy artykuł jest pierwszą próbą opracowania szkicu biograficznego Jerzego Kawki (Baryckiego) oraz ukazaniem jego podziemnej organizacji politycznej, która w PRL-u jako nielegalna została skazana na zagładę, a jej przywódcę i członków surowymi wyrokami wymiaru sprawiedliwości osadzono w więzieniach. Szczupłe bowiem ramy tego artykułu i zapoczątkowany zaledwie stan badań nad podziemiem politycznym na północno-wschodnich Ziemiach Odzyskanych na razie na więcej nie pozwalają.

⁵ Instytut Pamięci Narodowej. Oddziałowa Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Gdańsku, S. 122 /01/ ZK przesłał do Domu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Otwocku informację o wszczęciu śledztwa w sprawie S. 122/01/ZK, [czyli] w sprawie represjonowania przez funkcjonariuszy komunistycznego aparatu wymiaru sprawiedliwości w 1953 r. w Gdańsku, siostry zakonnej Stanisławy Wąsowicz (s. Urszuli) [etc.] i prośbę o nadesłanie materiałów dodatkowych: Stanisławy Wąsowicz, Stefani Rymarz (s. Stanisławy) i s. Antoniny Frasońskiej (świadka w sprawie – ówczesnej przełożonej). Pismo z dnia 18.01.2002 r. Adres nadawcy: Gdynia, ul. Witomińska 19. Podpisany prokurator Oddziałowej Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Gdańsku: Piotr Niesyn.

⁶ Tom II, Praca zbiorowa pod redakcją naukową Jerzego Myszora przy współudziale Jacka Żurka, Warszawa 2003, s. 251–252 (Rymarz Stefania) i s. 309–310 (Wąsowicz Stanisława). Na temat represjonowania tychże siostr ponadto popularne artykuły: J. M o r a w s k i, *Kontrrewolucyjny haft s. Urszuli*, „Rzeczpospolita”, z 20.09.2002, a także J. S a ł a c i Ń s k a, *Bóg wybiera to, co słabe*, „Nasz Dziennik”, 2–3.05.2009, s. 23–24.

⁷ Są to sygnatury rękopisów i maszynopisów: IPN Gd 146/116/1DVD; IPN Gd 146/116/2 DVD; IPN Gd 146/116/3 DVD; IPN Gd 146/116/4 DVD. Tu dziękuję bardzo ks. mgr. lic. Sł. Skoblikowi z Gdańska za odnalezienie, przy okazji swoich kwerend w tamtejszym IPN, tych sygnatur i ofiarowanie mi kserokopii obszernych fragmentów z 4 kodeksów: *Akta sprawy przeciwko: Jerzy Kawka Barycki [i innych członków organizacji „Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny”]*.

Biogram Jerzego Kawki i opis jego podziemnej działalności politycznej można w pewnej mierze zrekonstruować na podstawie jeszcze nie drukowanych archiwaliów z IPN w Gdańsku. Szczególnie okazały się przydatne do tego protokoły przesłuchań Jerzego jako podejrzanego⁸ i jako oskarżonego przed Sądem Wojskowej Prokuratury Rejonowej w Gdańsku, zawarte w: *Aktach sprawy karnej przeciwko: Jerzy Kawka Barycki* [i inni...]. Życiorys ten można podzielić chronologicznie na trzy zasadnicze okresy: 1. Dzieciństwo i młodość Jerzego (1907–1946); 2. Założyciel i przywódca podziemnej „Konfederacji Obrony Wiary i Ojczyzny” w Elblągu i w Kwidzynie (1946–1952). 3. Represje aparatu bezpieczeństwa PRL wobec Jerzego Kawki Baryckiego i jego nielegalnej organizacji w latach 1952–1957. Końcowe lata życia i okoliczności jego śmierci 22 marca 1963 r.⁹ są nam najmniej znane.

I. DZIECIŃSTWO I MŁODOŚĆ (1907–1946)

Jerzy Kawka urodził się 5 kwietnia 1907 r. w Skaryszewie¹⁰, pow. Radom, woj. Kielce w rodzinie Mikołaja i Kazimierzy, z d. Solińskiej. Jerzy nie miał rodzeństwa. Ojciec pracował w miejscowym kościele [parafialnym pw. św. Jakuba] jako organista, matka zajmowała się gospodarstwem domowym. Jedyne dziecko w dzieciństwie był wychowywany w duchu religijno-patriotycznym. O rodzicach oraz dziadkach i pradiadkach Jerzego niewiele wiadomo. Trafiają się zapisane w protokołach przesłuchań i przy innych okazjach tylko nieliczne wzmianki, np. ojciec jako 78-letni starzec, żyjący w skrajnej nędzy, z powodu braku opieki „ponieważ nie ma więcej dzieci, tylko mnie jednego” został odnotowany w *Prośbie* Jerzego z dnia 19. kwietnia 1955 r. do Rady Państwa PRL o uwolnienie z dożywotniego aresztu¹¹. „Matka moja – pochodząca z rodziny szlacheckiej – Kazimiera Kawka zginęła w niemieckim obozie koncentracyjnym w Oranienburgu dnia 14 stycznia 1944 r., zamordowana bestialsko przez zbirów hitlerowskich za przekonania i głośne krytykowanie faszyzmu”¹². Jerzy w swojej *Prośbie o amnestię* podkreślał też patriotyczne korzenie rodu, mówiąc: „Pradziadek mój Maciej Kawka walczył o niepodległość Polski

⁸ Protokół przesłuchania podejrzanego w WUBP w Gdańsku, dnia 21.07.1952: Kawka-Barycki Jerzy, s. Mikołaja. Na polecenie oficera śledczego Ozimkowskiego Jana podejrzany Kawka-Barycki opowiada swój życiorys, rkps IPN Gd 146/116, t. 2, s. 54–60 z [całości kodeksu, liczącego] 491 stron.

⁹ Data śmierci J. Kawki Baryckiego: 23 marca 1963 r. zaczerpnięta z: R. Kotnarowski (oprac.), *Kwestionariusz osobowy*, nr 29, punkt 12. *Kawka Barycki Jerzy*, s. Mikołaja, Wydział „C” KWMO, Gdańsk 19 lipca 1973, mpis IPN Gd 04/2, s. 7. Bliższych okoliczności śmierci tam nie podano.

¹⁰ Często w protokołach przesłuchań Jerzego Kawki jako miejsce jego urodzenia zapisana jest stara nazwa miejscowości: Skaryszów, obecnie Skaryszew, lub nawet niekiedy błędnie Skarżysko, np. rkps IPN Gd 146/116, t. 1, s. 332 z 353 s.

¹¹ Wronki dnia 19 kwietnia 1955 r.; Prośba więźnia Jerzego Kawki-Baryckiego, s. Mikołaja – o *laskawe zastosowanie dla niego amnestii pokoju* przez zmianę kary dożywotniego więzienia na miejsce pobytu na wolnej stopie pod nadzorem władz Bezpieczeństwa i skierowanie go do pracy, dając możliwość powrotu do społeczeństwa – skierowana do Rady Państwa PRL w Warszawie poprzez obywatela Naczelnika Centralnego Więzienia we Wronkach, rkps IPN Gd 146/116, t. 4, s. 275–277 z 509 s.

¹² Tamże, s. 277.

pod Kościuszką i poległ w bitwie pod Maciejowicami dnia 10 października 1794 r. Babka moja – matka mej matki Maria Solińska była łącznikiem powstańczym w latach 1863–1864¹³. Dziadek brał udział w powstaniu styczniowym 1863 r. jako członek Rządu Tymczasowego¹⁴. Z tego wynika, że w rodzie Jerzego tradycja patriotyczna była żywa. Do roku 1928 Jerzy przebywał z rodzicami w miejscu swego urodzenia. Zapewne wtedy mógł uczyć się w szkole powszechnej.

Później udał się do swej babki Marianny Solińskiej w Radomiu. Tam ukończył cztery oddziały Gimnazjum Ogólnokształcącego. Jako absolwent tego gimnazjum w 1928 r. wyjechał do Warszawy na studium administracji komunalnej (!). Zamieszkał wówczas u swojej wujenki Antoniny Solińskiej przy Placu Kazimierza Wielkiego nr 11, m. 41 i rozpoczął uczęszczać na to studium.

W kilka tygodni później poznał, przez swoją wujenkę, jej siostrę rodzoną – Sabinę Różańską i wkrótce, chociaż była 20 lat od niego starsza, we wrześniu 1928 r. pojął ją za żonę, zamieszkując z nią nadal u swej kuzynki. Po tym fakcie przerwał jednak naukę i podjął pracę jako pomocnik ślusarski. W listopadzie 1929 r. wyjechał z żoną do rodziców w Skaryszewie na około sześć tygodni. Po upływie tego czasu udał się z żoną do Kielc, gdzie zamieszkał na przedmieściu Karczówka w domu Nogaja, podjął pracę umysłową na kolei, by zarobić na swoje i żony utrzymanie. Ta jednak odeszła od niego, już po raz drugi, we wrześniu 1930 r., tym razem bezpowrotnie. Różnica wieku była m.in. przyczyną odejścia żony. Pod koniec tegoż roku wyjechał do Dąbrowy Górniczej, gdzie zamieszkał i podjął pracę na kolei w miejscowości Strzemieszyce Radomskie, odległej ok. 9 km od Dąbrowy Górniczej w radomskiej Dyrekcji PKP do czasu zwolnienia go z pracy w 1938 r. W tym okresie pracował na placówkach PKP: w Jędrzejowie, w Potoku Złotym, w Kowlu i w Chełmie.

W międzyczasie w 1934 r. poznał na terenie Chełma panienkę Wandę Fidelankę i miał z nią nieślubną córkę¹⁵. W 1938 r. wraz z córką wyjechał do Warszawy i zamieszkał u swojej rodziny przy ul. Chmielnej nr 83. Na terenie Warszawy przebywał około roku (do przełomu 1939/1940), pracując w różnych instytucjach miejskich jako nocny dozorca.

W czasie okupacji w obawie przed przymusowym wyjazdem na roboty do Niemiec, wyjechał z córką z Warszawy do Skaryszewa. Tam zamieszkał u miejscowych gospodarzy i zajmował się handlem artykułami przemysłowymi. W styczniu 1943 r. podczas łapanki przez władze niemieckie na terenie Radomia został zatrzymany i osadzony w barakach koło stacji kolejowej. Ponieważ wylegitymował się zaświadczeniem przedwojennym z PKP, skierowano go do pracy jako robotnika w warsztatach kolejowych w Radomiu.

Po kilku dniach pracy uciekł i wyjechał najpierw do Lublina do drugiej swej żony Władysławy, z d. Manka, gdzie przebywała już wspomniana jego córka. Władysławę Mankę poznał na terenie Lublina, poślubił ją w grudniu 1941 r., zawierając

¹³ Tamże.

¹⁴ Na rozprawie sądowej oskarżonych wobec prokuratora kpt. Jana Grabowskiego Wojskowej Prokuratury Rejonowej w Gdańsku, dnia 22.12.1952 r. wyjaśniał oskarżony Jerzy Kawka Barycki, mpis IPN Gd 146/116/t. 4, s. 47 z 509 s.

¹⁵ Imię córki w protokole przesłuchania nie zostało podane.

drugi sakramentalny związek(!)¹⁶. Wskutek kłótni i jej [żony] lekkiego prowadzenia się, wyjechał do Lwowa i zamieszkał przy ul. Skorupki nr 25 u Józefy Osmakiewicz, z którą żył i zajmował się pokątnym handlem do czasu wyzwolenia Lwowa przez wojska radzieckie.

Na parę dni przed tym wydarzeniem, Kazimierz Bednarczyk i Michał Pawlus zwerbowali Jerzego Kawkę do szeregów Armii Krajowej, który pozostał jej członkiem do 29 lipca 1944 r., czyli do czasu rozwiązania tej organizacji na tamtejszym terenie. W połowie sierpnia 1944 r. pojechał do Lublina i zamieszkał przy ul. Wyszynskiego nr 7 – IV p. oraz rozpoczął pracę w charakterze wartownika Ochrony Kolei w PKP w Lublinie. W maju 1945 r. przeprowadził się tam na ul. Lubartowską nr 16, gdzie zamieszkał wspólnie z żoną i córką. „Po wyzwoleniu – jak wyjaśniał oskarżony Jerzy Kawka, dnia 22 grudnia 1952 r. wobec kapitana Jana Grabowskiego w Wojskowej Prokuraturze Rejonowej w Gdańsku¹⁷ – pracowałem w D.O.K.P. Lublin, gdzie pełniłem funkcję zastępcy komendanta Służby Ochrony Kolei, będąc jednocześnie płatnikiem. Z uwagi na to, że podległym mi funkcjonariuszom kolei wypłacałem z kasy diety na podróże służbowe, skutkiem czego powstałej sumy z tego, nie reklamowała mi Dyrekcja, zmuszony byłem w 1946 r. zdezerterować z PKP. Ogólna suma pieniędzy sięgała 150.000 zł”.

Jerzy Kawka 1 czerwca 1946 r. uciekł z Lublina i w tym czasie wstąpił do wsi Borów, gmina Gorzków, pow. Krasnystaw do swego znajomego strażnika kolejowego, byłego członka Batalionów Chłopskich, Czesława Baryckiego, któremu opowiedział przyczynę swojej dezercji i prosił o jakieś dokumenty. Znajomy dostarczył mu *Kennkartę* (dowód osobisty) na nazwisko Baryckiego Stanisława, a także na to nazwisko metrykę urodzenia¹⁸. Przez krótki czas przebywał też Jerzy, legitymując

¹⁶ Nie wiadomo, czy pierwsza żona Jerzego Kawki, Sabina z d. Różańska wówczas jeszcze żyła, czy ślub kościelny Jerzego z Władysławą z d. Manka był legalny?, bliższych okoliczności Jerzy nie wyjaśnił.

¹⁷ Mpis IPN Gd 146/116/t. 4, s. 47 z 509 s. Tenże sam Jerzy Kawka wcześniej w dniu 21 lipca 1952 r. w tej samej sprawie zeznawał jako podejrzany wobec oficera śledczego Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Gdańsku (WUBP) – Jana Ozimkowskiego, co następuje: „W dniu 1 czerwca 1946 r. z powodu tego, że pracując ostatnio jako kasjer w PKP – Służby Ochrony Kolei, brakowało mi kilka tysięcy złotych, dlatego też uciekłem z tamtejszego terenu na Ziemię Zachodnie”, rkps IPN Gd 146/116/ t. 2, s. 58 z 494 s.; Wyrok Wojskowego Sądu Rejonowego (WSR) w imieniu PRL, Gdańsk, dnia 24 grudnia 1952, „...Oskarżony Kawka Barycki pracując po wyzwoleniu na stanowisku kasjera placówki S.O.K. przy Dyrekcji Okręgowej PKP w Lublinie w miesiącu czerwcu 1946 r. zdefradował 150 tysięcy zł i z gotówką tą zdezerterował do Krakowa, posługując się tam fałszywymi dokumentami na nazwisko Barycki, Wyrok WSR w Gdańsku, dnia 24 grudnia 1952, w imieniu PRL, mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 90 z 509 s.; R. Kotnarowski, porucznik, Gdańsk, 19 lipca 1973 r. „ Po wyzwoleniu [Jerzy Kawka] rozpoczął pracę w Straży Kolei Państwowych w Lublinie w charakterze zastępcy komendanta i płatnika. Tam dokonał nadużyć gospodarczych i ze służbową bronią zbiegł”: Kwestionariusz osobowy, nr 29, Kawka Barycki Jerzy, s. Mikołaja, mpis IPN Gd, 04/2, s. 2.

¹⁸ Na temat swego nazwiska oskarżony Jerzy Kawka (Barycki) oświadczył dnia 19 grudnia 1952 r. „Posiadam jedno nazwisko, mianowicie: Kawka. Nazwisko Barycki przybrałem sobie jeszcze będąc w A[rmii] K[rajowej]. Na Ziemiach Odzyskanych używałem nazwiska Barycki, a po ujawnieniu, kiedy zacząłem używać właściwego nazwiska, były trudności w odnalezieniu mnie i doręczeniu korespondencji oraz w innym wypadku. Dlatego też używałem swojego nazwiska prawdziwego: Kawka, a następnie dla uniknięcia tych trudności, używałem nadto nazwiska: *Baryc-*

się fałszywymi dokumentami w Krakowie, nie wiadomo jednak w jakiej sprawie. W tymże roku 1946 przyjechał do Elbląga, gdzie zamieszkał przy ul. Mickiewicza nr 12, a następnie przy ul. Czarneckiego nr 5. W kwietniu 1947 r. ujawnił się przed organami Bezpieczeństwa Publicznego ze swoich czynów i został objęty amnestią. Był także wówczas sekretarzem koła PPS. Po wydaleniu go z partii w 1948 r. za obcą ideologię, wstąpił do ZSL, z którego również go usunięto także z powodu odmiennej ideologii w r. 1951¹⁹. Na terenie Elbląga przebywał do lutego 1950 r., w tym czasie pracował w Zarządzie Miejskim w Elblągu w charakterze urzędnika, a następnie w elektrowni miejskiej także jako urzędnik.

W lutym 1950 r. przeprowadził się do Kwidzyna i zamieszkał przy ul. Żelaznej nr 5, gdzie już wcześniej przybyła z jego córką przyjaciółka Maria Rutkowska, określana w późniejszych zeznaniach świadków „nieślubną żoną Kawki Baryckiego”. Od marca 1950 r. do lipca roku następnego pracował w Centrali Ogrodniczej w Kwidzynie jako referent gospodarczy. Podobno został dyscyplinarnie zwolniony z pracy za niedbalstwo. Do maja 1952 r. był bezrobotny, a później podjął pracę w Elbląskich Zakładach Ceramiki Budowlanej, gdzie był zatrudniony do 1 lipca 1952 r. Od tego czasu, aż do aresztowania 24 grudnia 1952 r. był bez pracy.

II. ZAŁOŻYCIEL I PRZYWÓDCA NIELEGALNEJ ORGANIZACJI „KONFEDERACJA OBRONY WIARY I OJCZYZNY” W ELBLĄGU I W KWIDZYNI (1946–1952)

Skutki II wojny światowej, mimo klęski Niemiec, były dla Polski szczególnie trudne. Wśród Polaków, zwłaszcza na Ziemiach Odzyskanych rodziły się wówczas obawy, że wkrótce nasi sąsiedzi z Zachodu zabiorą nam zbrojnie te ziemie. Zdawało się, że groza III wojny światowej jest nieunikniona, ponieważ Polacy wyzwoleni z okupacji niemieckiej zostali w swojej ojczyźnie poddani dyktaturze Związku Sowieckiego. To w praktyce życia oznaczało represje za najmniejsze przejawy – a nawet ich pozory – ruchu oporu przeciwko ugruntowywaniu władzy ludowej w naszym kraju przez różnego stopnia i rodzaju funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego i Wojskowych Sądów Rejonowych. Aparat represyjny miał szerokie uprawnienia, dysponował rozwiniętą na szeroką skalę agenturą i pokaźną liczbą wyselekcjonowanych tajnych współpracowników.

ki”, mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 57 z 509 s. Tu trzeba dodać, że każdą stronę dostępnych nam protokołów zeznań w Sądzie Jerzy autoryzował swoim imieniem i dwoma nazwiskami: *Jerzy Kawka Barycki*, np. rkps IPN Gd 146/116, t. 2, s. 54–60 z 491 s.

¹⁹ Dowiadujemy się o tym z: *Protokołu przesłuchania świadka, Marian Owczarczak*, ps. „Góral” z dnia 12 listopada 1952 r. w Gdańsku, przez oficera śledczego WUBP Jana Ozimkowskiego, rkps IPN Gd 146/116, t. 1, s. 147 z 353 s. też R. Kotnarowski (oprac.), *Kwestionariusz osobowy*, nr 29, p. 7. Jerzy Kawka Barycki, Wydział „C” KWMO, Gdańsk, 19 lipca 1973, mpis IPN Gd 04/2, s. 7.

2.1. Geneza nielegalnej organizacji i nazwa

W takiej sytuacji w umysłach patriotów polskich w tradycyjnym stylu, zwłaszcza represjonowanych w czasie wojny przez hitlerowców i bolszewików, mimo wszelkich pogroźek władzy ludowej, budziły się dążenia do odzyskania niepodległości i pełnej wolności dla Ojczyzny i Kościoła. Wyrazicielem tych idei wolnościowych chciał być wtedy na terenie powiatu elbląskiego i kwidzyńskiego Jerzy Kawka Barycki, który podjął próby utworzenia podziemnej organizacji, zwanej początkowo „Konfederacki Ruch Oporu”. Formacja patriotyczna i historyczna założyciela, mająca swe korzenie w jego rodowodzie i umiejętności organizacyjne oraz przynależność w czasie okupacji do Armii Krajowej we Lwowie, rokowały jednak nikłe nadzieje na pomyślność tak bardzo trudnego przedsięwzięcia w ówczesnej Polsce Ludowej.

Twórca KOWiO Kawka Barycki jako oskarżony zeznał 19 grudnia 1952 r. w Wojskowej Prokuraturze Rejonowej w Gdańsku o swych inspiracjach niepodległościowych: „W okresie okupacji będąc w AK, napisałem tom wierszy pt. *Chłopcom z lasu*”. Dalej mówiąc o swym wychowaniu religijno-patriotycznym, dodał: „Z uwagi na to, że w 1948 r. z prasy dowiedziałem się, że Niemcy zachodnie wyciągają łapy (!) po nasze Ziemie Odzyskane, zacząłem przemyśliwać, by założyć organizację. Jako podstawy do założenia organizacji była książka *Potop*, którą czytałem i w której była mowa o obronie wiary i ojczyzny”²⁰.

Ponieważ już na początku pojawiły się kłopoty z werbowaniem członków do takiej organizacji, Jerzy Kawka postanowił nadać jej charakter religijny i przez to, pozyskać szersze zaufanie wśród katolików. Zmienił wówczas nazwę organizacji na: „Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny”²¹.

Organizacja ta przez swoją nazwę, czas powstania i cele nawiązywała mocno do tradycyjnych zrywów niepodległościowych Polaków, zwłaszcza do „Konfederacji Barskiej”, w której 180 rocznicę powstania, czyli 29 lutego 1948 r. została założona w Elblągu. Na ten temat zeznawał²² na przesłuchaniu w Wojskowej Prokuraturze Rejonowej w Gdańsku założyciel tej organizacji wobec kapitana Jana Grabowskiego, co następuje: „Organizację nielegalną pod nazwą «Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny» założyłem na terenie Elbląga w miesiącu lutym 1948 r. Inicjatorem założenia organizacji podziemnej byłem ja, lecz jako pierwsi przystąpili Jeżyński Stefan i Lis Stanisław, z którymi w dniu 29 lutego 1948 r. razem złożyliśmy przysięgę, którą uprzednio ja sam opracowałem. Przysięgę składaliśmy w [180] rocznicę [założenia] «Konfederacji Barskiej». My przejęliśmy po «Konfederacji Barskiej» pewne cechy: jak kierunek religijny oraz barwy biało-błękitne”.

²⁰ Protokół z przesłuchania z dnia 19 grudnia 1952 r. w Gdańsku, w którym oskarżony Kawka Barycki wyjaśniał okoliczności założenia KOWiO, mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 47–49 z 509 s.

²¹ O zmianie nazwy podziemnej organizacji, założonej przez Kawkę Baryckiego na: „Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny”, mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 90 i 92 z 509 s.

²² Gdańsk, dnia 23 października 1952 r. mpis IPN Gd 146/116, t. 1, s. 332 z 353 s.

2.2. Cel organizacji

Nowo założona nielegalna organizacja miała wyraźny cel polityczny, zgodnie z dalszymi zeznaniami Jerzego Kawki Baryckiego: „Celem organizacji KOWiO było wyczekiwanie i organizowanie się na wypadek trzeciej wojny, tj. spodziewaliśmy się, że wkrótce nastąpi konflikt między Wschodem a Zachodem, w którym Polska weźmie udział i w wyniku którego spodziewaliśmy się, że obecne Wojsko Polskie będzie zmuszone wycofać się na Wschód, wówczas my chcielibyśmy wystąpić przeciwko Niemcom oraz przeciwko polskiej emigracji. Jeżeli mówię o Niemcach (!), to mam na uwadze Niemcy Zachodnie. Ja opracowałem statut naszej organizacji po to, że jak przyjdzie do objęcia władzy w Polsce przez emigrację, żeby liczyli się z nami. My nie zamierzaliśmy objąć władzy, bo byliśmy na to za słabi. Jak również nie zamierzałem obecnie walczyć z ustrojem Polski Ludowej, gdyż byliśmy na to za słabi. Ja zamierzałem nadać organizacji charakter wojskowy, tj. oprzeć o strukturę wojskową. W organizacji chciałem stworzyć plutony i kompanie. Ideologia, którą opracowałem miała w sobie coś pośredniego między lewicą a prawicą, czyli kierunek centrystyczny. Niektóre zdobycze, jakie świat pracy zdobył mieliśmy zatrzymać. Organizacja na razie była nastawiona wyłącznie na rozrost. Ja redagowałem gazetki [„Głos konfederata”] o treści antypaństwowej. [...] Przysięgę od członków po większości odbierałem ja sam. Przed przysięgą, każdej osobie, mającej ją złożyć mówiłem, że organizacja ma na celu zabezpieczenie ludności na terenach zachodnich przed Niemcami, którzy by wtargnęli na te ziemie w wyniku wojny, gdy polskie wojska wycofają się. [...] Mówiłem również, że celem naszym będzie wystąpienie przeciwko emigracji, gdyby ewentualnie tu przyszli(!)”²³.

Pierwszym zwerbowanym członkiem Jeżyńskiemu i Lisowi dowódca organizacji chciał zaszczyścić wrogie nastawienie do Niemiec Zachodnich. „Chodziło mi o to” – wyjaśniał dalej przed sądem oskarżony Kawka Barycki²⁴ – „że Elbląg kiedyś należał do Niemców, a obecnie wcielony jest do Polski. Były to na razie rozmowy i plany, a po wybuchu wojny na Korei, postanowiłem już organizację założyć. W tym czasie przeprowadziłem się do Kwidzyna. Zaraz po wybuchu wojny na Korei²⁵, liczyłem, że będzie trzecia wojna światowa”.

2.3. Struktury organizacyjne, wyposażenie i działalność

Dowódcą organizacji KOWiO był jej założyciel Jerzy Kawka Barycki, pseudonim „Zgoda”, „Niezlomny”, „Paweł” i on sam zredagował statut organizacji oraz opracował szyfr. Rejon działania był podzielony na dwa obwody: elbląski i kwidzyński. Na czele obwodu elbląskiego stał komendant Ignacy Pietruszewski ps. „Rębacz” (*1894 r.). Za obwód kwidzyński był odpowiedzialny komendant Antoni

²³ Tamże, s. 333 z 353 s.

²⁴ Gdańsk, 19 grudnia 1952, mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 47 z 509 s.

²⁵ Po II wojnie światowej w 1948 r. nastąpił podział Korei na strefę okupacyjną amerykańską, część pld. ze stolicą w Seulu i strefę okupacyjną radziecką, część pln. ze stolicą w Phenianie, *Encyklopedia katolicka KUL*, t. 9 (2002) szp. 839–840.

Mierzejewski, ps. „Wierny” (*1898 r.). Komendanci byli pełnomocnikami dowódcy.

Dowódca osobiście montował organizację przez werbowanie kandydatów na jej członków. „Osobiście zwerbowałem: Milewską, Lisa, Jeżyńskiego, Makowskiego, Pietruszewskiego, Karwowskiego, Mierzejewskiego, Łowicką, Kochanowskiego, Chodakowskiego, ojca „Andrzeja” i jeszcze kogoś z Marezy” jako oskarżony, oświadczał Barycki przed prokuratorem²⁶.

Werbowanych zapraszał do swego mieszkania, gościł ich i dawał propozycje wstąpienia do nielegalnej organizacji. Gdy wyrazili zgodę, polecił im zaraz składać przysięgę na wierność przy Krzyżu Chrystusa i zapalonych świecach. Tekst przysięgi redagował sam dowódca, a także szyfr. Zaprzysiężony członek przyjmował pseudonim, wybrany osobiście lub przydzielony przez dowódcę i tym zaszyfrowanym pseudonimem podpisywał kartę przysięgi. Ponadto dowódca zobowiązywał zaprzysiężonego do dalszego werbowania kandydatów na członków tejże organizacji i do zachowania tajemnicy oraz do płacenia składek członkowskich²⁷.

Pytany w WSR przez prokuratora²⁸, czy werbował do swej organizacji funkcjonariuszy Milicji Obywatelskiej, odpowiedział Kawka Barycki: „Nie przypominam sobie takiego przypadku, bym komukolwiek z członków polecił werbować do organizacji funkcjonariuszy MO. Do milicji nie miałem zaufania, gdyż łatwiej jest zwerbować cywilnego człowieka niż milicję”.

Kawka Barycki jako dowódca życzył sobie, by do jego organizacji należały też kobiety. Próbował również pośrednio lub bezpośrednio werbować duchownych np. jakiegoś księdza diecezjalnego lub zakonnego na stanowisko kapelana, z tym jednak było wiele kłopotu. Administrator diecezji warmińskiej, ks. dr Teodor Bensch, (późniejszy bp gorzowski) wizytujący wówczas parafię Świętej Trójcy w Kwidzynie oraz proboszcz ks. Sz. Smarzych, oprócz kwiatów nie przyjęli niczego od reprezentacji kwidzyńskiego podziemia²⁹. Ojcowie franciszkanie z ul. Zbożowej nr

²⁶ Mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 53 z 509 s.

²⁷ *Protokół przesłuchania świadka: Karwowski Ryszard* (przypis 34) Karwowski zeznał, że Kawka Barycki zapytany przez niego, na co są wydawane pieniądze ze składek członkowskich, odpowiedział, że na cele kościelne i organizacyjne. Udowodnił to wkrótce, gdy zaprowadził mnie do jakiejś kobiety [Maria Milewska], u której Barycki pokazał mi zrobiony przez tę kobietę sztandar(!) w wizerunkiem Matki Bożej na niebieskim tle. W jakiś czas potem, Barycki w miejscu pracy tj. C[entrali] O[grodniczej] przeczytał mi kartę papieru zapisaną drukiem maszynowym. Treść tej kartki mówiła mniej więcej w ten sposób: KOWiO zaprasza (tu wpisany konkretny pseudonim), na mszę św., na której będzie poświęcony sztandar nielegalnej organizacji KOWiO. Zaznaczone też zostało, by powiadomić innych członków”, rkps IPN Gd 146/116, t. 1, s. 118 z 353 s.

²⁸ Tamże.

²⁹ *Oskarżony Kawka Barycki wyjaśnia* przed sądem, Gdańsk, dnia 19 grudnia 1952 r. „Jeżeli idzie o biskupa, który przyjechał z Olsztyna, to przypominam sobie, że w Lublinie w [19]45 r., kiedy przyjechał biskup, witało go wojsko z orkiestrą oraz społeczeństwo, czego w Kwidzynie nie było. W związku z tym czując się jako Polak i katolik, po rozmowie z Milewską, dałem jej kwiaty i wiersz, który sam napisałem i poleciłem, by powitała biskupa. Biskup kwiaty wziął, ale listu(!) nie przyjął”, mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 51 z 509 s. *Protokół z przesłuchania R. Karwowskiego*, ps. „Kwit” w WUBP Gdańsk, dnia 7 października 1952. „Przy następnym spotkaniu Barycki powiedział mi, że przebywający w tym czasie w Kwidzynie biskup diecezji gdańskiej [był to zapewne administrator apostolski diecezji gdańskiej ks. Andrzej Wronka (1897–1974), późniejszy bp pomocniczy

1, w Kwidzynie także odmówili współpracy, choć sam Kawka Barycki zabiegał o to i często przychodził modlić się do katedry (kościół pw. św. Jana Ewangelisty), w której prowadzili duszpasterstwo. Dowódca rozmawiał nawet osobiście z bratem zakonnym franciszkaninem Kasjuszem czyli Janem Rajczakowskim, zakrystianinem, który zapamiętał go, jako „mężczyznę grubego, czarnego i w okularach”³⁰. Barycki prosił brata zakonnego o pośrednictwo w zwerbowaniu do podziemnej organizacji ojca gwardiana Lutosława Pieprzyckiego, samemu zaś zakrystianinowi proponował też członkostwo w organizacji, a przy innej okazji w 1951 r., zapytał tegoż brata, czy gdziekolwiek w tym kościele nielegalna organizacja mogłaby przechować swój sztandar, który haftowały siostry benedyktynki z Kwidzyna. Otrzymał odpowiedź odmowną³¹. Sprawę sztandaru już temu bratu wcześniej znaną, przedstawimy niżej. W początku grudnia 1951 r. dowódca organizacji przy nowym ołtarzu w katedrze powiesił bez wiedzy duszpasterzy obraz św. Barbary (patronki podziemia!) i św. Kazimierza. Zakrystianin zasygnalizował sprawę gwardianowi i na jego rozkaz zjął obrazy oraz oddał je Baryckiemu³².

Udało się zwerbować kilka kobiet i wciągnąć na listę członków eksjezuitę ks. Władysława Błaszke, wikarego z parafii Trójcy Świętej w Kwidzynie³³, któremu Barycki po zaprzysiężeniu nadał pseudonim „Andrzej” a także w jego obecności również sam dowódca złożył przed Krzyżem przysięgę. Na użytek działalności organizacji pisał Kawka Barycki wiersze religijne. Polecił też wykonanie dwóch pieczęci dla organizacji. Pieczętą na polecenie Kawki Baryckiego jesienią 1950 r. wykonał z gumy zaprzysiężony już jeden z najmłodszych członków KOWiO, pseudonim „Rys” – (lat 17,5) Sadecki Ryszard³⁴.

W obwodzie kwidzyńskim jako liczebniejszym były wyszczególnione następujące funkcje³⁵:

- komendant do spraw wojskowych,
- przewodniczący organizacji
- prezes komitetu organizacyjnego,
- oficer broni,

gnieźnieński i wrocławski] przyjął delegację nielegalnej organizacji, a następnie pobłogosławił ją. Nie jest mi wiadomo, kto wchodził w skład tejże delegacji”, rkps IPN Gd 146/116, t.1, s.119 z 353 s.

³⁰ *Protokół przesłuchania świadka: Rajczakowski Jan*, s. Józefa i Anny z d. Baranowska, zakonnik franciszkanów w Kwidzynie (ur. 16 III 1916 r. Barysz, pow. Buczaczy, woj. tarnopolskie). Protokół ten sporządził Jan Fijałkowski, oficer śledczy Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Gdańsku, 13 listopada 1952 r. Na podstawie zeznań tegoż brata zakonnego pojawia się po raz pierwszy w protokołach przesłuchań świadków opis wyglądu zewnętrznego dowódcy Kawki Baryckiego, rkps IPN Gd 146/116, t. 1, s. 305–308 z 353 s.

³¹ Tamże, s. 307 z 353 s.

³² Tamże, s. 308 z 353 s.

³³ A. K o p i c z k o, *Błaszko Władysław*, (1916–1994) ks. w: *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992. Cz. 2. Słownik*, Olsztyn 2007, s. 25.

³⁴ *Protokół przesłuchania podejrzanego: Kawka Barycki Jerzy*, Gdańsk, 17 lipca 1952 r., mpis IPN Gd 146/116, t. 2, s. 22–23 z 491 s., też *Oskarżony Sadecki Ryszard wyjaśnia* w sądzie, Gdańsk dnia 19 grudnia 1952 r., mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 41 z 509 s.

³⁵ Wszystkie podane tu poniżej wyliczenia przejęte zostały z: R. Kotnarowski (oprac.) *Kwestionariusz osobowy nr 29 na członka: Kawka Barycki Jerzy...*, mpis IPN, Gd 04/2, s. 4 z 7 s.

- przewodniczący komisji finansowej,
- członek komitetu ds. finansowych,
- przewodniczący sadu organizacji,
- łącznik,
- sekretarka.

Nielegalna organizacja Kawki Baryckiego liczyła w sumie 40 członków i 12 pomocników. Członków z pochodzenia robotniczego było: 21, – chłopskiego: 16, – inteligenckiego: 3. Pomocników z pochodzenia robotniczego było: 7, – chłopskiego: 4, inteligenckiego: 1. Dowódca Barycki nie dzielił członków, ale chciał stworzyć w organizacji sekcję kobiet i na czele tej sekcji postawić Marię Milewską, pseudonim „Emilia”.

Organizacja obejmowała powiaty: elbląski i kwidzyński. Uzbrojenie organizacji stanowiły: karabin typu „Mauser” nr 2965, karabin produkcji włoskiej³⁶ bez numeru i 10 sztuk amunicji.

Na wyposażenie KOWiO składała się: maszyna do pisania typu „Adler” nr 177342 i środki finansowe. Fundusze: 90 tys. w starej walucie i 2.700 w nowej walucie: pochodziły ze składek członków organizacji³⁷ oraz sprzedanych im „cegiełek”. Organizacja nie miała swego stałego lokum. Zebrania członków oraz werbunki odbywały się w prywatnych mieszkaniach członków, np. „U Sadeckich były dwa zebrania, u Jakubiaków również dwa lub jedno oraz u Chodakowskiego było jedno zebranie”³⁸.

Działalność KOWiO została już częściowo omówiona przy werbowaniu członków. „Nielegalna organizacja w okresie swej działalności nie dokonała czynów zbrojnych, ani też nie prowadziła publicznej działalności propagandowej. Zasadniczą działalnością była rozbudowa organizacji pod względem ilościowym jak i terytorialnym. Zapoczątkowana działalność na terenie Elbląga rozszerzono na teren powiatu kwidzyńskiego. Werbowano nowych członków. Opracowano deklarację ideową organizacji, strukturę i statut. Redagowano gazetkę «Głos Konfederata». Przechowywano broń palną. Zbierano za pośrednictwem Henryki Lużyńskiej dane biograficzne pracowników Zakładów Mechanicznych im. Gen. Świerczewskiego w Elblągu, a na terenie Kwidzyna za pośrednictwem Piotra Torłopa o członkach straży pożarnej w Marezie. Informacje te pozostały niewykorzystane w archiwum organizacji, które mieściło się przeważnie w mieszkaniu dowódcy, ale w razie po-

³⁶ Sprawa uzbrojenia nielegalnej KOWiO często pojawia się w protokołach przesłuchania świadków – członków tej organizacji, np. *Protokół przesłuchania świadka: Karwowski Ryszard*, ps. „Kwit” (*1922 r. Golejów, pow. Sierpce), WUBP, Gdańsk, 7 października 1952 r. „Barycki polecił Janowi Jakubiakowi i pozostałym braciom, by wydobyli z ziemi, wspomnianą już, broń palną, którą miał obejrzeć Dębicki jako znawca dziedziny wojskowej. Po wydobyciu dwóch karabinów, a to „Mausera”, i KB. produkcji radzieckiej, karabiny te obejrzał Dębicki, który oświadczył, że broń ta może się nadawać do użytku nielegalnej organizacji. W trakcie przeprowadzanych oględzin jeden z karabinów przez odciążenie zamka i spuszczenie języka spustowego – wystrzelił, co jeszcze mnie i Baryckiego upewniło o ich przydatności. Broń tę Barycki polecił Jakubiakom oczyścić, zakonserwować i ukryć ją z powrotem w bezpiecznym miejscu. Barycki mówiąc o przechowaniu broni, zaznaczył, że broń ta przyda się w krótkim czasie dla organizacji”. IPN Gd 146/116, t. 1, s. 117 z 353 s.

³⁷ Przypis 25.

³⁸ Mpis IPN Gd 146/116, t.4, s. 51 z 509 s.

trzeby było przenoszone do mieszkań innych członków. Na zebraniach członków przedstawiano sprawy i zmiany społeczno-polityczne w naszym kraju w fałszywym [wg ustaleń Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego] świetle. Słuchano audycji wrogich rozgłośni i pod ich wpływem kierownictwo organizacji starało się utwierdzić swych członków w psychozie wojennej³⁹. Dla podniesienia rangi organizacji wykonano sztandar z odpowiednimi emblematami⁴⁰.

Wykonanie sztandaru dla tej nielegalnej organizacji było wielką sprawą, ze względu na tradycję i reprezentację podziemia. Sztandar zaprojektował sam dowódca. Okoliczności związane z jego uszyciem i wyhaftowaniem zamawianych emblematów: Matki Bożej, Orła Białego w koronie oraz inicjałów KOWiO, a także przechowywaniem przysparzały organizacji wiele kłopotu. Zajmował się tym w dużej mierze osobiście dowódca Barycki, a wykonanie go zlecił Milewskiej. „Jeżeli idzie o sztandar to chciałem go mieć w organizacji, tak samo jak mieli konfederaci barscy, czy też tyszowieccy oraz rycerze niepokalani. Do wykonania sztandaru przeznaczyłem Milewską, a ona znów z kolei(!) zwróciła się z prośbą do jednej z sióstr zakonnych⁴¹, która to zrobiła. Z zakonnicą to nadto ja sam rozmawiałem i omówiłem z nią tę sprawę, a kiedy sztandar był gotów, dałem jej 500–600 zł. Sztandar nie był jeszcze gotów, gdyż nie był zeszyty, a Orzeł nie miał korony, jego wykonania go do końca podjęła się Milewska⁴².

Motywy wykonania sztandaru dla nielegalnej organizacji Kawki Baryckiego, i na prośbę Marii Milewskiej, uczestnictwo w tej sprawie siostry benedyktynki Stanisławy Rymarz, pojawiał się często w zeznaniach świadków i oskarżonych członków KOWiO. Wiedział wcześniej o tym wspomniany już zakrystianin w katedrze kwidzyńskiej brat Kasjusz, który zeznawał jako świadek przed prokuratorem WUBP w Gdańsku, dnia 13 listopada 1952 r. „O tym, że sztandar dla nielegalnej organizacji haftowały siostry benedyktynki w Kwidzynie wiem stąd, gdyż w tym samym czasie pewnego dnia, nie pamiętam daty, przyszła do mnie do zakrystii siostra Stanisława w jakiejś sprawie osobistej i zapytała, co ona ma uczynić, gdyż zwracała się do niej Milewska z prośbą o wyhaftowanie sztandaru dla nielegalnej organizacji.

Powiedziałem s. Stanisławie, że są to nie nasze sprawy. Przy czym kazałem jej trzymać się od tego z daleka, ponieważ tym sposobem narazi siebie i cały klasztor na niebezpieczeństwo. Po czym siostra odeszła⁴³.

Po pewnych wahaniach jednak s. Stanisława Rymarz zdecydowała się na uszycie sztandaru dla podziemnej organizacji. Ponieważ nie zajmowała się haftowaniem, o realizację zamówionych emblematów poprosiła s. Urszulę Wąsowicz z Pracowni Hafciarskiej. Ta chociaż zgodziła się na wykonanie haftu, jednak korony dla Orła Białego i inicjałów nielegalnej organizacji KOWiO nie wyhaftowała. Na tę okoliczność s. Stanisława Stefania Rymarz była przesłuchiwana jako świadek i odpo-

³⁹ R. Kotnarowski (oprac.) *Kwestionariusz osobowy nr 29 członka nielegalnej organizacji KOWiO Kawka Barycki Jerzy*, Gdańsk 19 lipca 1973, IPN Gd 04/2, s. 5 z 7 s.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Była to benedyktynka Stefania Rymarz (s. Stanisława), która prowadziła przy ul. Słowiańskiej 10 w Kwidzynie Pracownię Kroju i Szycia.

⁴² Mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 51 z 509 s.

⁴³ Rkps IPN Gd 146/116, t. 1, s. 308 z 353 s.

wiała na pytania oficera śledczego WUBP Jana Fijałkowskiego w Gdańsku dnia 13 listopada 1952 r., że Marię Milewską poznała przez ks. Smarzycha, proboszcza parafii Kwidzyn. Ksiądz ten posłał siostrę do pani Milewskiej dla zaangażowania jej do jakiejś pracy, mając na uwadze pranie, czyszczenie rzeczy kościelnych. Taką pracą bowiem pani Milewska, jako chemiczarka się zajmowała. „Na wiosnę względnie latem 1950 r. w pewną niedzielę przyszła do naszego domu [ul. Słowińska 29 w Kwidzynie] do kancelarii Maria Milewska. W rozmowie ze mną, a w kancelarii byłam tylko ja sama, M. Milewska zapytała mnie, czy nie podjęłabym się wyhaftowania Orła [Białego] oraz wizerunku Matki Boskiej na sztandarze nielegalnej organizacji, istniejącej na terenie Kwidzyna. Milewska mówiła przy tym, że do organizacji tej należy, a na dowód swoich słów odczytała mi jakieś pismo, wierszyk zredagowany przez organizację o treści antypaństwowej, lecz treści tego wiersza nie pamiętam”⁴⁴. Następnie Maria Milewska umówiła s. Stanisławę Rymarz na spotkanie z dowódcą Baryckim u Piotra Torłopa, ogrodnika na Marezie. Wówczas Barycki zaproponował siostrze członkostwo w jego organizacji „bardzo bym się cieszył, gdybym w swoich szeregach widział zakonnice”. Barycki wtedy wymienił nazwę organizacji oraz to, że chce ona posiadać swój sztandar. Siostra nie wyraziła zgody na przynależność do organizacji, ale obiecała porozmawiać z siostrą, która wykonuje hafty. Przy okazji przeprowadziła rozmowę z s. Urszulą Wąsowicz, która zgodziła się wyhaftować emblematy. Po wykonaniu zamówienia s. Stanisława udając się do domu Milewskiej, spotkała na ulicy Baryckiego, który jej oświadczył, że u tej pani otrzyma pieniądze za wykonaną pracę. Siostra wyceniła nisko, bo tylko na 200 zł wykonaną pracę. Pod wpływem Milewskiej, podniosła cenę do 2000 zł. Sam dowódca zjawił się i wypłacił 500 zł, dodając obietnicę spłacenia później zaległych pieniędzy. Siostra podarowała dług dowódcy, a podzieliła się z s. Urszulą wpłaconą dotychczas sumą. Barycki przy okazji kierował członków swej organizacji do mieszkania Milewskiej, by obejrzeni sztandar KOWiO. W takich okolicznościach przesłuchiwany przez oficera śledczego Jana Ozimkowskiego w WUBP w Gdańsku, dnia 13 listopada 1952 r. Franciszek Kędziora, ps. „Burza”, „Bartosz”, zauważył, że ten sztandar nie był jeszcze wykończony⁴⁵. Najmłodszy członek tej organizacji Milewski Karol, lat 16 s. Marii, ps. „Orle”, przesłuchiwany w Kwidzynie, w Powiatowym Urzędzie Bezpieczeństwa Publicznego, dnia 13 sierpnia 1952 r., przed chorążym Bogdanem Gorką m.in. zeznał: „W czasie jednego z pobytów Baryckiego u nas w mieszkaniu widziałem wyszytego Białego Orła bez korony, wyszytego na czerwonym materiale, druga część to Matka Boska na niebieskim tle. Tak jak słyszałem z rozmowy Baryckiego z moją matką miało to być razem zszyte i to miał być sztandar organizacyjny”⁴⁶.

⁴⁴ *Tekst Protokołu przesłuchania Rymarz Stefani*, rkps IPN Gd 146/1126, t. 1, s. 310–314 z 353 s.

⁴⁵ Rkps IPN Gd 146/116, t. 1, s. 186 z 353 s.

⁴⁶ *Protokół przesłuchania świadka: Milewski Karol*, PUBP, Kwidzyn 13 sierpnia 1952 r., rkps IPN Gd 146/116, t. 1, s. 330 z 353 s. też *Protokół przesłuchania świadka: Łowicka Leokadia*, WUBP Gdańsk, 11 listopada 1952, rkps IPN Gd 146/1126, t.1, s. 288–289 z 353 s.

Zeznanie to potwierdza, że s. Urszula Wąsowicz, nie wyhaftowała – zamawianej przez Baryckiego – korony Orła Białego⁴⁷, ani inicjałów nazwy nielegalnej organizacji KOWiO. Koronę dla Orła Białego i inicjały nielegalnej organizacji uzupełniła Maria Milewska⁴⁸. Sztandar organizacji miał być uroczystie poświęcony w kościele parafialnym pw. Świętej Trójcy w Kwidzynie przez proboszcza ks. Szczepana Smarzycha w czasie mszy św. zamówionej na tę okoliczność, lecz data i przebieg tej uroczystości nie są jeszcze nam znane.

III. REPRESJE APARATU BEZPIECZEŃSTWA PUBLICZNEGO PRL WOBEC JERZEGO KAWKI BARYCKIEGO I JEGO NIELEGALNEJ ORGANIZACJI KOWiO (1952–1957)

Wydział V Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Gdańsku do rozpracowania Jerzego Kawki Baryckiego i jego nielegalnej organizacji KOWiO przyłożył się „gorliwie”. W dniu 24 marca 1952 r. założył sprawę agenturalnego rozpracowania pod kryptonimem „Bar”. Do przeprowadzenia tego rozpracowania wykorzystano aż 18 tajnych współpracowników. Przeprowadzono likwidację organizacji nielegalnej w wyniku przedsięwzięć śledczo-operacyjnych. W toku likwidacji aresztowano 39 członków, którzy wyrokiem Wojskowego Sądu Rejonowego w składzie: przewodniczący mgr Edwin Kęsik por., asesor pFilipowicz Mieczysław, aplikant pWłodarczyk Ryszard, w obecności podprok. WPR w Gdańsku kpt. Jana Grabowskiego, obrońcy z urzędu adw. Łapickiego Jerzego oraz przy współudziale protokolanta st. sierż. Markiewicza Antoniego⁴⁹, Gdańsk, dnia 24 grudnia 1952 r. zostali [aresztowani i] skazani:

– na karę dożywotniego więzienia	– 1
– na 15 lat więzienia	– 1
– na 13 lat więzienia	– 2
– na 12 lat więzienia	– 1
– na 11 lat więzienia	– 4
– na 10 lat więzienia	– 4
– na 9 lat więzienia	– 4
– na 8 lat i 6 miesięcy więzienia	– 1

⁴⁷ *Protokół przesłuchania świadka: Tortop Piotr, ps. „Tytan”*, WUBP, Gdańsk, 3 października 1952 r., rkps IPN Gd 146/116, t. 1, s. 154–162 z 353 s., (zwłaszcza s. 162–163 na temat sztandaru).

⁴⁸ *Oskarżona Maria Milewska wyjaśnia*: WSR, Gdańsk 19 grudnia 1952 r., „Sztandar był jeszcze niekompletny, mianowicie składał się z dwóch części i ja podjęłam się wykonać go do reszty. Barycki nadto chciał, by siostra wyhaftowała na tym sztandarze początkowe litery organizacji, mianowicie KOWiO, siostra jednak nie chciała się na to zgodzić. Zakonnicy tej Barycki proponował przystąpienie do tej nielegalnej organizacji, na co ona się nie zgodziła. Wówczas powiedział, że za to, co ona zrobiła dla organizacji, tj. za sztandar, należy ją zrobić honorowym członkiem. Czy zakonnica o tym wiedziała, nie jest mi wiadomo”; mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 33 z 509 s.

⁴⁹ Wojskowy Sąd Rejonowy w Gdańsku, Gdańsk 24 grudnia 1952 r., *Wyrok w imieniu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 88–108 z 509 s. Wykazy wyroków WSR zaczerpnięto z opracowania: R. Kotnarowski, *Kwestionariusz osobowy na członka nielegalnej organizacji „Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny”*, *Kawka Barycki Jerzy*, Kwestionariusz nr 29, Gdańsk 19 lipca 1973 r. IPN Gd 04/2, s. 5–6.

– na 8 lat więzienia	– 4
– na 7 lat więzienia	– 3
– na 6 lat i 6 miesięcy więzienia	– 2
– na 6 lat więzienia	– 4
– na 5 lat i 6 miesięcy więzienia	– 1
– na 5 lat więzienia	– 6
– na 3 lata i 6 miesięcy więzienia	– 1

Oprócz ww. członków KOWiO w czasie trwania śledztwa aresztowano także 12 pomocników, którzy wyrokiem Wojskowego Sądu Rejonowego w Gdańsku zostali [aresztowani i] skazani:

– na 7 lat więzienia	– 1
– na 6 lat więzienia	– 1
– na 5 lat więzienia	– 4
– na 4 lata więzienia	– 2
– na 3 lata więzienia	– 1
– na 2 lata więzienia	– 2
– na 1 rok i 6 mies. więz.	– 1

Jednego członka Karola Milewskiego jako małoletniego (14 lat w chwili przynależności do KOWiO) nie aresztowano i nie sądzono. Wyrok wydany przez WSR w Gdańsku utrzymał w mocy Najwyższy Sąd Wojskowy w Warszawie dnia 17 lutego 1953 r.

Na podstawie aktu oskarżenia WSR w Gdańsku wiadomo, że Kawka Barycki Jerzy założyciel i dowódca nielegalnej organizacji KOWiO otrzymał wyrok: dożywotnie więzienie, utratę praw publicznych i obywatelskich na okres 5 lat oraz przepadek całego mienia na rzecz Skarbu Państwa. Areszt tymczasowy od 17 lipca 1952 r. z osadzeniem w więzieniu karno-śledczym odbywał w Gdańsku. Po trzech latach odbywania kary w więzieniu we Wronkach (od 11 lipca 1953 r.), prosił Radę Państwa PRL o amnestię pokoju. Prezes Najwyższego Sądu Wojskowego Warszawa płk Mitek Jan, dnia 27 lipca 1955 r. podał Wniosek Rewizyjny o zmianę wyroku na korzyść Kawki Baryckiego i Mierzejewskiego Antoniego⁵⁰. Skrócono Baryckiemu wymiar kary do lat 15. Dnia 19 stycznia 1956 r. więzień Kawka Barycki, do dyspozycji Sądu Wojewódzkiego w Gdańsku, znowu wystosował *Prośbę do Sądu Najwyższego PRL* w Warszawie przez Naczelnika więzienia we Wronkach o ułaskawienie. Jednak Sąd Wojewódzki w Gdańsku Wydział IV-A nie zgodził się na uwzględnienie prośby tegoż więźnia⁵¹. Jak reagowała rodzina Kawki Baryckiego na jego uwięzienie i odbywanie długoletniej kary, nie wiadomo. Pojawiło się jednak zainteresowanie jego byłej żony Władysławy w piśmie skierowanym do Rejonowego Sądu Wojskowego w Gdańsku z dnia 2 października 1953 r., datowanym w Koszalinie z prośbą o powiadomienie o miejscu pobytu jej męża, gdyż pragnie

⁵⁰ *Wniosek Rewizyjny Prezesa Najwyższego Sądu Wojskowego*, Warszawa 27 lipca 1955. Podpisał Mitek Jan płk, mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 292–294 z 509 s.

⁵¹ Sąd Wojewódzki w Gdańsku, Wydział IVA Karny, *Postanowienie, podjęte na posiedzeniu niejawnym*, Gdańsk, dnia 14 lutego 1956 r. Prośbę skazanego Kawki Baryckiego pozostawić bez biegu z uwagi na złagodzenie już kary przez Zgromadzenie Sędziów Sądu Najwyższego, rkps IPN Gd 146,116, t. 4, s. 354 z 509 s.

z nim nawiązać na nowo kontakt i dopomóc mu materialnie. Wysłano informację do adresatki o pobytku więźnia w Gdańsku⁵².

ZAKOŃCZENIE

Została tu zaprezentowana pierwsza próba wydobycia na „światło dzienne” pierwszego zrywu wolnościowego Polaków przeciw ugruntowywaniu władzy ludowej na północno-wschodnich Ziemiach Odzyskanych. Tragiczne dzieje tych ludzi przerażają tak surowymi represjami, które nie są proporcjonalne do ich przewinień.

Dalszych losów więźnia Jerzego Kawki Baryckiego nie znamy. Wiadoma jest tylko wspomniana wyżej jego data śmierci: 22 marca 1963 r. bez podania bliższych okoliczności.

Nieznane są też losy uwięzionych byłych członków a także pomocników nielegalnej organizacji KOWiO. Wymienione w tym artykule dwie siostry benedyktyнки z pewnością nie należały do tej podziemnej organizacji, może je potraktowano jak pomocników, oskarżono i osadzono w więzieniu. Problematyka ukazana w tym artykule wymaga jeszcze dalszych badań źródłowych, by wyświetlić meandry działania i siatki tajnych wywiadowców na usługach Wydziału V Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Gdańsku.

JERZY KAWKA (BARYCKI) UND SEINE ILLEGALE ORGANISATION „KONFÖDERATION ZUR VERTEIDIGUNG DES GLAUBENS UND DES VATERLANDES” IN DEN KREISEN ELBLĄG UND KWIDZYN ZU ZEITEN DER POLNISCHEN VOLKSREPUBLIK

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel wurde von wissenschaftlichen Forschungen zur Geschichte des Schwesternordens der Benediktinerinnen – Missionarinnen in der Region der ermländischen Diözese (besonders in Kwidzyn nach 1945. Er stützt sich auf geschichtliche Quellen, die vor allem dem Institut des Nationalen Gedächtnisses in Gdańsk entstammen. Die Verfasserin präsentiert in drei nicht zu großen Kapiteln, denen eine Einleitung vorangestellt wurde, das Biogramm des Oppositionellen gegenüber der Volksregierung – Jerzy Kawka (Barycki), des Gründers der illegalen Mitte-Rechts Organisation „Konföderation zur Verteidigung des Glaubens und des Vaterlandes”, seiner Geschichte nach 1946 im Gebiet von Elbląg und Kwidzyn. 1. Zeigt die Titelgestalt bis zum Jahr 1945, 2. Präsentiert Jerzy Kawka Barycki als Gründer und Anführer der Organisation 3. Entblößt Methoden und Grausamkeiten des Apparates der öffentlichen Sicherheit, die in den Vergeltungsmaßnahmen gegenüber geringsten Erscheinungen von Widerstandsorganisationen gegen die Volksmacht in den sogenannten wiedergewonnenen Gebieten angewandt wurden. Es ist ein Beitrag zum Wissen aus der Geschichte der katholischen Kirche in der ermländischen Diözese (1945–1959), gesehen durch das Prisma der Aktivitäten des großen Heeres der Angestellten des Amtes für Sicherheit.

⁵² [Prośba] *Władysławy Kawki do RSW* w Gdańsku, mpis IPN Gd 146/116, t. 4, s. 177 z 509. Odpowiedź na tę prośbę mpis IPN Gd 146/116, t.4, s. 178 z 6509 s.

JUBILEUSZ POD NADZOREM. OBCHODY 400-LECIA ISTNIENIA WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO „HOSIANUM” W OLSZTYNIE

W połowie lat sześćdziesiątych XX wieku w diecezji warmińskiej powstało kilka nowych punktów zapalnych w relacjach państwo–Kościół. Wszystko zaczęło się od obchodów dwudziestolecia Kościoła katolickiego na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Na Warmii zainaugurowano je 20 czerwca 1965 roku w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie, ale przygotowania prowadzono już od lutego tego roku; 13 czerwca biskup Tomasz Wilczyński wystosował odezwę do wiernych. Na uroczystości przybyli prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński i 18 biskupów oraz duchowieństwo i liczni wierni. Miejscowi funkcjonariusze państwowi oceniali, że w przemówieniach wówczas wygłoszonych „gloryfikowano prace Kościoła, a pomijano rolę Polski Ludowej”¹.

Pod koniec 1965 roku pojawił się kolejny konflikt, tym razem wywołany „Orędziem” skierowanym przez Episkopat Polski do biskupów niemieckich. Choć było podyktowane szlachetnymi intencjami i zapoczątkowało dialog polsko-niemiecki, w tamtym czasie dało władzom partyjno-państwowym doskonałą okazję do ataku i podrywania autorytetu biskupów oraz próby ograniczenia poparcia społecznego dla hierarchii kościelnej. Brutalna walka trwała prawie pięć miesięcy, ale – jak się okazało – nie przyniosła zamierzonych efektów².

W 1966 roku władze państwowe skupiły się na „przeciwdziałaniu” uroczystościom milenijnym. Obchodom kościelnym, poświęconym 1000-leciu chrztu Polski, przeciwstawiono świeckie inicjatywy związane z tysiącleciem państwa polskiego. Cały aparat administracyjny włączono do akcji ograniczania frekwencji w uroczystościach kościelnych, m.in. przez uniemożliwianie korzystania z samochodów z zakładów pracy, ograniczenie transportu publicznego, organizowanie różnego rodzaju bezpłatnych imprez artystycznych, sportowych i rekreacyjnych. Równoległe do głównych obchodów we Fromborku, gdzie zgromadzili się prymas Polski kardynał

* Ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko, dyrektor Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM oraz Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, autor książek i artykułów z historii Kościoła, stosunków państwo-Kościół i dziejów diecezji warmińskiej

¹ A. K o p i c z k o, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996, s. 127.

² A. K o p i c z k o, „Orędzie” biskupów polskich do niemieckich i jego reperkusje w województwie olsztyńskim, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, Olsztyn 2007, s. 224–243.

Stefan Wyszyński, arcybiskup metropolita krakowski kardynał Karol Wojtyła i inni biskupi oraz duchowieństwo i świeccy, olsztyńskie władze wojewódzkie przygotowały imprezę w Lidzbarku Warmińskim, a wzięli w niej udział także m.in. przedstawiciele władz centralnych – Zenon Nowak, Wincenty Kraśko i Zygmunt Garstecki³.

W następnym roku wysiłek lokalnych władz partyjno-państwowych skupiał się na inwigilowaniu dwóch inicjatyw kościelnych: koronacji obrazu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej (9 i 10 IX) oraz 400-lecia założenia Seminarium Duchownego „Hosianum” (25 i 26 XI). W pierwszym przypadku – jako kontrakcję – zorganizowano „pożegnanie lata” i dożynki. Tylko w województwie olsztyńskim w 30 przypadkach odmówiono pielgrzymom udającym się do Gietrzwałdu wypożyczenia państwowych środków lokomocji. W Olsztynie zorganizowano spotkanie z aktorami filmu „Czterej pancerni i pies”, a w Barczewie występy zespołu „Czerwono-Czarnych”⁴.

Natomiast mało znane są kulisy działań służb milicyjnych i funkcjonariuszy bezpieczeństwa przeciwko uroczystościom 400-lecia istnienia najstarszego w Polsce Seminarium Duchownego „Hosianum”. Zostało ono powołane na synodzie diecezjalnym, obradującym 21 sierpnia 1565 roku w Lidzbarku Warmińskim. Przygotowania do tego wydarzenia rozpoczęto jednak dużo wcześniej. Już w 1556 roku, a więc na 9 lat przed zakończeniem Soboru Trydenckiego biskup warmiński Stanisław Hozjusz zabiegał o sprowadzenie jezuitów, którzy by zorganizowali szkolnictwo duchowne. Wówczas jednak nie udało się zrealizować tych planów. Natomiast w 1565 roku rozpoczęto już pracę edukacyjną z młodzieńcami w ramach gimnazjum jezuickiego. Dwa lata później – 25 listopada, w dzień św. Katarzyny Aleksandryjskiej, patronki kościoła parafialnego w Braniewie – miała miejsce pierwsza inauguracja roku akademickiego w seminarium duchownym. Zgłosiło się wówczas 10 kandydatów. W roku następnym było ich już 24, a więc tylu, ilu przewidywał drugi dokument erekcyjny z 16 grudnia 1566 roku. Od młodzieńców wymagano, by mieli wolę wytrwania w wierze katolickiej, chęć pozostania w służbie Kościoła w stanie duchownym i postanowienie stałej pracy w diecezji warmińskiej. Czas studiów nie był ściśle określony i uzależniano go od stopnia przygotowania kandydata. Jeżeli ukończył „humaniora” w szkołach jezuickich w Braniewie lub Reszlu, wówczas pobyt trwał zwykle dwa lub trzy lata, jeśli zaś kleryk był po szkole parafialnej, wówczas nauka trwała znacznie dłużej.

Przez pierwsze dwa wieki wykształcenie i formacja duchowa alumnów podlegały całkowicie kompetencji jezuitów. Klerycy chodzili na wspólne zajęcia do gimnazjum, w seminarium zaś prowadzono odrębne zajęcia z teologii, liturgii i śpiewu. Z czasem zakres wykładanego materiału poszerzono o egzegezę Pisma Świętego, filozofię (1592), języki grecki i hebrajski (1646) oraz prawo kanoniczne (1708). Do dyspozycji alumnów była też biblioteka seminaryjna.

Sytuacja w seminarium skomplikowała się na przełomie wieków XVIII i XIX, po kasacie jezuitów dokonanej na Warmii w 1780 roku przez władze pruskie. W Braniewie, w miejsce istniejących szkół, utworzono najpierw Gimnazjum Akademickie, a 19 maja 1818 roku – na wzór uniwersytecki – Liceum Hosianum. Na

³ A. K o p i c z k o, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, s. 128–130.

⁴ Tamże, s. 131.

zajęcia do tego liceum uczęszczali też alumni, w seminarium natomiast prowadzono formację duszpasterską i ascetyczną. W 1912 roku podniesiono Liceum Hosianum do rangi Akademii⁵.

Po II wojnie światowej, już w sierpniu 1945 roku, biskup Maksymilian Kaller planował reaktywować seminarium z siedzibą w Olsztynie. Faktycznie zaczęło ono funkcjonować dopiero od 17 października 1949 roku i mieściło się początkowo przy ul. Mariańskiej 3. W 1962 roku władze miasta Olsztyna zabrały ten budynek i wówczas seminarium przeniesiono do budynku przy pl. Bema 2. Od lat pięćdziesiątych podejmowano starania o budowę własnego gmachu, ale władze państwowe przez cały czas czyniły ogromne trudności⁶.

Represje nie ominęły także uroczystości związanych z 400-leciem istnienia seminarium. Zaplanowano je na dwa dni – 25 i 26 listopada 1967 roku. Strona kościelna przygotowywała się do nich przez kilka miesięcy. Oficjalna inauguracja obchodów miała miejsce równocześnie z rozpoczęciem roku akademickiego w dniu 9 września tego roku. Poinformował o tym rektor Seminarium biskup Jan Obląk w piśmie zapraszającym wykładowców. Natomiast zaproszenia do gości wysłano na początku października tego roku (do prymasa Polski⁷ 2 X). W okolicznościowym liście zapowiedziano obchody i przypomniano historię erygowania tej uczelni. Do pisma dołączono program uroczystości⁸.

W pierwszy dzień obchodów (25 XI) już o godz. 7.00 alumni uczestniczyli we Mszy św. koncelebrowanej przez księży wykładowców pod przewodnictwem rektora biskupa Jana Obląka. Natomiast wieczorem o godz. 18.00 rozpoczęła się sesja naukowa. Słowo wstępne wygłosił rektor, a następnie przedstawił referat pt. „Początki Seminarium Duchownego w Braniewie”. Ks. Ludwik Piechnik TJ zaprezentował temat „Starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie Kolegium w Braniewie w uniwersytet”, a ks. Jan Korewa TJ „Rola braniewskiego «Hosianum» w zespalaniu Warmii z Rzeczpospolitą w okresie od XVI do XVIII wieku”⁹. Ponadto odczytano list papieża Pawła VI¹⁰, a chór seminaryjny pod dyrekcją ks. Kazimierza Narodzonka wykonał utwory „Oto dzień, który uczynił Pan” ks.

⁵ Szerzej o historii „Hosianum” – A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”*. *Zarys dziejów*, Olsztyn 1995.

⁶ A. Kopiczko, *O eksmisji Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w 1962 roku*, „Echa Przeszłości”, 2009, t. 10, s. 423–464.

⁷ IPN, BU 01283/648, k. 207.

⁸ Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej: AAWO-N), Teczka G III 11/6.

⁹ Teksty tych referatów zamieszczono w *SW* 1968, t. 5: bp Jan Obląk „O początkach Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego w Braniewie”, ks. Henryk Gulbinowicz, „Geneza konstytucji hożańskich Seminarium Duchownego w Braniewie”, ks. Ludwik Piechnik TJ „Starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie Kolegium w Braniewie na uniwersytet”, ks. Jan Korewa TJ „Rola braniewskiego «Hosianum» w dziele zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą w w. XVI–XVIII” i dodatkowo – ks. Ludwik Piechnik TJ „Konwikt szlachecki w Braniewie (1565–1600)”.

¹⁰ Treść tego listu w języku polskim i łacińskim, *WWD*, 1968, nr 4, s. 121–123.

Wojciecha Lewkowicza i „Hasło” Ottona Mieczysława Żukowskiego. Na zakończenie obrad głos zabrał prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński¹¹.

W niedzielę (26 XI) o godz. 11.00 w kościele św. Jakuba w Olsztynie prymas Polski wraz z przybyłymi biskupami i księżmi celebrował Mszę św. pontyfikalną. Przed nią przemówienie powitalne wygłosił administrator apostolski diecezji warmińskiej biskup Józef Drzazga. Odczytał również okolicznościowe przesłanie papieża Pawła VI i list kardynała Karola Wojtyły. Natomiast biskup Jan Obląk wygłosił prelekcję na temat dziejów Seminarium.

W celebrze wzięli udział m.in. arcybiskup poznański Antoni Baraniak i rektory polskich seminariów: ks. Kazimierz Więckowski z Gniezna, ks. Marceli Molski z Płocka, ks. Władysław Miziołek z Warszawy, ks. Antoni Liedtke z Pelplina, ks. Alojzy Motyka z Pieniężna i ks. Henryk Gulbinowicz (wicerektor WSD „Hosianum”). Homilię wygłosił prymas Polski. Po wyznaniu wiary wykładowcy z „Hosianum”, zgromadzeni przed głównym ołtarzem, złożyli ślubowanie. Natomiast na zakończenie liturgii krótkie przemówienia wygłosili: arcybiskup Antoni Baraniak (z archidiec. poznańskiej), biskup Antoni Pawłowski (z diec. włocławskiej) i biskup Kazimierz Kowalski (z diec. chełmińskiej). Mszę św. uświetniły chóry parafialne z Olsztyna pod dyrekcją Witolda Polidowskiego oraz seminaryjny po dyrekcją ks. Kazimierza Narodzonka, a komentarze wygłaszał ks. Edward Michoń. Z przemówieniem wystąpił również alumn Mirosław Hulecki¹².

Uroczystościom towarzyszyła wystawa, na której przedstawiono dokumenty dotyczące erygowania i działalności Seminarium oraz średniowieczne inkunabuły i plansze przypominające najważniejsze wydarzenia w dziejach tej uczelni. Z tej okazji wydano też okolicznościowy medal. Na awersie przedstawiono kardynała Stanisława Hozjusza i napis: „Kardynał Stanisław Hozjusz * 1504–1579 * fundator Seminarium Warmińskiego Hosianum”, a na rewersie – panoramę Braniewa i napis: „400 lat Seminarium Duchownego * Braniewo – Olsztyn * 1567–1967”¹³.

Władze partyjno-państwowe zaczęły gromadzić informacje na temat przygotowywanych obchodów już we wrześniu 1967 roku. Dnia 29 tego miesiąca pułkownik Edmund Wziętek (zastępca komendanta wojewódzkiego MO ds. Służby Bezpieczeństwa w Olsztynie) sporządził stosowną notatkę, którą wysłał do I sekretarza KW PZPR Stanisława Tomaszewskiego oraz do Departamentu IV MSW. Napisał w niej, że w niedzielę 26 listopada odbędą się w Olsztynie uroczystości kościelne z udziałem kardynałów Stefana Wyszyńskiego i Karola Wojtyły oraz biskupów. Dołączył też program, który rektor Seminarium biskup Jan Obląk wysłał do prymasa Polski. Miał on obejmować Mszę św., a następnie okolicznościową akademię z referatem o Seminarium Duchownym na Warmii. Dodał jeszcze, że we wszystkich kościołach będzie odczytany z tej okazji list pasterski¹⁴. Natomiast w przeddzień, w sobotę (25 XI) zaplanowano sesję naukową. W zaproszeniu wymieniono też referentów, w tym jezuitów. Zaznaczono, że chodzi o uczczenie jezuitów, „którzy kie-

¹¹ *Jubileusz czterechsetlecia Warmińskiego Seminarium Duchownego, WWD, 1968, nr 4, s. 124–125.*

¹² *WWD, 1968, nr 4, s. 139.*

¹³ Tamże, s. 125.

¹⁴ Jego treść – *WWD, 1968, nr 4, s. 123–124.*

rowali naszym seminarium i wychowywali naszych kapłanów przez kilka wieków”. Edmund Wziątek zwrócił też uwagę, że historii Seminarium dużo miejsca poświęcił administrator apostolski diecezji warmińskiej biskup Józef Drzazga w czasie uroczystości inauguracyjnej rok akademicki. Wówczas dodatkowo poinformował, że diecezja wystąpiła do Stolicy Apostolskiej o przyznanie Seminarium „Hosianum” uprawnień wyższych szkół katolickich¹⁵.

Następnego dnia (30 IX) notatkę sporządził dyrektor Departamentu IV MSW pułkownik Stanisław Morawski. Nie zawierała ona nowych elementów, poza informacją, że Mszę św. w katedrze miał odprawić arcybiskup Antoni Baraniak¹⁶.

12 października odbyła się konferencja dziekanów. Oprócz spraw bieżących omówiono na niej program obchodów jubileuszowych Seminarium, a także listę zaproszonych gości. Podano także pewne szczegóły: kto wygłosi kazanie i kto będzie celebrował główną Mszę św. Wspomniano o liście pasterskim, jaki miał przygotować biskup Józef Drzazga. Przy tej okazji rektor Seminarium biskup Jan Oblak nadmienił, iż Wyższe Seminarium Duchowne odczuwa brak odpowiedniego pomieszczenia na archiwum i bibliotekę, ponieważ władze zażądały przeniesienia ich z ul. Mariańskiej i podejmuje starania o budowę odpowiedniego gmachu. Informacje o tym posiedzeniu też dostały się do funkcjonariuszy SB i partyjnych. Dwa dni później zastępca Komendanta Wojewódzkiego MO ds. Służby Bezpieczeństwa pułkownik Edmund Wziątek wysłał notatkę na ten temat do I sekretarza Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Olsztynie i do IV Departamentu MSW w Warszawie¹⁷.

Kolejne informacje pochodzą już z listopada 1967 roku. Wówczas naczelnik Wydziału IV KWMO w Olsztynie podpułkownik Mieczysław Sałkowski poinformował dyrektora Departamentu IV MSW w Warszawie o przygotowanym przez pierwszego zastępcę Komendanta Wojewódzkiego MO ds. Służby Bezpieczeństwa pułkownika Edmunda Wziątka planie operacyjnym i fizycznego zabezpieczenia kościelnych uroczystości związanych z 400-leciem istnienia WSD¹⁸. Dokument ten zapisano na ośmiu stronach maszynopisu¹⁹. Najpierw przedstawiono w nim szczegółowy program uroczystości, a nawet taką informację, że udział zapowiedziało 10 biskupów, natomiast 6 odmówiło przyjazdu, w tym arcybiskup Bolesław Kominek z Wrocławia, arcybiskup Antoni Baraniak z Poznania i biskup Jan Kulik z Łodzi. Jak się później okazało, arcybiskup Baraniak przybył i odegrał ważną rolę.

Jednak od opisu uroczystości kościelnych ważniejsza okazała się organizacja działań operacyjno-rozpoznawczych, mających na celu „przeciwdziałanie licznemu udziałowi osób świeckich, a zwłaszcza młodzieży w uroczystościach kościelnych”. Miały temu służyć imprezy rozrywkowe, sportowe i kulturalne. Ale zanim do tego doszło, pewne zadania wyznaczono Wydziałom „T” (odpowiadający za technikę operacyjną) i „W” (lustracja korespondencji). Dotyczyły one ustalenia wszystkich przygotowań strony kościelnej, związanych z przybyciem do Olsztyna prymasa Polski i pozostałych biskupów oraz treść wystąpień i przebieg uroczystości, ale też

¹⁵ IPN, Bi 087/242/2.

¹⁶ IPN, BU 01283/648, k. 205.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, k. 209.

¹⁹ Tamże, k. 210–217.

„ewentualne rozładowywanie i zapobieganie wybitnie wrogim zamierzeniom kleru, elementów klerykalnych, warcholskich i chuligańskich”. Zaplanowano wykorzystanie do tego celu tzw. źródeł informacji Wydziału IV oraz tajnych współpracowników. Odpowiedzialnym za te zadania uczyniono zastępcę naczelnika Wydziału IV majora Józefa Skoczka. Do „zabezpieczenia przybycia Wyszyńskiego do Olsztyna i jego pobytu w dniach 25 i 26 bm. miał wyznaczonego naczelnika Wydziału Śledczego podpułkownika Jana Rejdycha i inspektora Wydziału IV kapitana Michała Kruka.

Pierwsze działania operacyjne planowano przeprowadzić 25 listopada o godz. 16.00. Wówczas czterech pracowników SB miało zabezpieczyć ulice wylotowe na trasie Olsztynek – Olsztyn, a mianowicie Warszawską, Marchlewskiego i Staszica. Innych czterech zamierzano ustawić wokół katedry i przyległych ulic: Staszica, Barbary, Piastowskiej i Długosza. Podobnie czterech funkcjonariuszy SB wysłano pod Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Ich głównym zadaniem było obserwowanie prymasa polski kardynała Stefana Wyszyńskiego i towarzyszących mu gości, śledzenie „nastrojów i entuzjazmu” wśród zgromadzonych osób, usuwanie ewentualnych wrogich ulotek i napisów. Tymi trzema grupami operacyjnymi mieli kierować podpułkownik Jan Rejdych i kapitan Michał Kruk.

W następnym dniu (26 XI) zaplanowano rozmieszczenie pracowników SB wokół katedry i na przyległych ulicach: Staszica, Barbary, Piastowskiej i Długosza. Tym razem wyznaczono trzy grupy po pięć osób, ale też mieli dołączyć funkcjonariusze MO. Uruchomiono system powiadamiania środkami łączności przewodowymi i bezprzewodowymi. Natomiast wśród bezpośrednich zadań wymieniono wykrywanie „sprawców ewentualnych wrogich wystąpień i osób inspirujących do powyższego”, czuwanie nad dekoracjami kościelnymi i nastrojami wśród uczestników (chodziło m.in. o owacje na cześć kard. Wyszyńskiego) oraz śledzenie wypowiedzi.

Wydział „T” (techniki operacyjnej) miał zająć się nagraniami kazań i wystąpień. Do pomocy włączono tajnych współpracowników o kryptonimach „P” i „Orion”. Natomiast Wydziałowi „B” (obserwacja zewnętrzna) zlecono zorganizowanie punktów obserwacyjnych w pobliżu Kurii Biskupiej, Wyższego Seminarium Duchownego i na trasie Napierki – Olsztyn. Do obowiązków funkcjonariuszy mundurowych MO i Służby Ruchu Drogowego należało „zabezpieczenie miasta przed ewentualnym ukazaniem się wrogich napisów, ulotek, niszczeniem dekoracji państwowych”.

Dodatkowo zaplanowano powołanie pięcioosobowej grupy operacyjno-śledczej, która miała pozostawać w dyspozycji „kierownictwa zabezpieczenia uroczystości w Olsztynie”, a kierownik Samodzielnej Sekcji „A” (od szyfrów) miał opracować „dokumenty tajnego działania”. Wyznaczono też koordynatorów całości zabezpieczenia w osobach: podpułkownik Mieczysław Sałkowski (naczelnik Wydziału IV), pułkownik Alfons Kurzyński (naczelnik Wydziału Prewencji Ogólnej), podpułkownik Waław Berliński (naczelnik Wydziału Kontroli Ruchu Drogowego), major Antoni Kaczmarek (zastępca Komendanta Miasta i Powiatu MO). Z Komendy Wojewódzkiej MO do akcji mieli dołączyć: pułkownik mgr Stanisław Rudnicki (zastępca Komendanta Wojewódzkiego MO) i Kazimierz Szczepaniak (zastępca Komendanta Wojewódzkiego ds. Służby Bezpieczeństwa). Miał ich wspierać jeszcze mgr Władysław Janczyk (zastępca naczelnika Wydziału Śledczego). Wszystkie

te osoby otrzymały do dyspozycji 2 samochody osobowe, za co odpowiadał kapitan Jan Najder.

Ustanowiono także „ośrodek koordynacji informacji” w składzie: major Józef Skoczek (zastępca naczelnika Wydziału I), kapitan Janusz Pośpiech (inspektor Wydziału IV), kapitan Jan Licki (kierownik Grupy I Wydziału IV). Miał on zająć się zbieraniem informacji i ich analizą oraz oceną, a także przygotowywaniem danych „dla potrzeb kierownictwa służbowego i partyjnego”. Po zakończeniu uroczystości jego zadaniem było przygotowanie całościowej informacji dla Departamentu IV i Komitetu Wojewódzkiego PZPR.

W kolejnych dniach zapewne uszczegółowiano informacje i zadania. Naczelnik Wydziału IV KW MO w Olsztynie podpułkownik Mieczysław Sałkowski 21 listopada 1967 roku przesłał do Naczelnika Wydziału I Departament IV MSW w Warszawie odpis doniesienia tajnego współpracownika o pseudonimie „Orion”. Wynikało z niego, że biskup Józef Drzazga nadal nie wiedział o tym, iż biskupi mieli przyjechać wprost z posiedzenia Konferencji Episkopatu Polski²⁰.

Opracowany plan działań operacyjnych zapewne został w całości wdrożony, ponieważ olsztyńska Służba Bezpieczeństwa zgromadziła wszystkie teksty przemówień. Ponadto – dzięki „Orionowi” – dysponowała informacjami z prywatnych i kulturalnych rozmów dostojników kościelnych, a na tym funkcjonariuszom bardzo zależało. Ponadto instancje partyjne podjęły szereg czynności, mających na celu ograniczenie uczestnictwa społeczeństwa (zwłaszcza młodzieży) w tych uroczystościach. W dniach 25 i 26 listopada 1967 roku zorganizowano liczne imprezy dla młodzieży: seanse filmowe, rozgrywki sportowe, spotkania z wojskiem w koszarach, a dla rodziców – wywiadówki w szkołach²¹.

Ogólną informację z tych obchodów przygotował już 26 listopada 1967 roku I zastępca komendanta Wojewódzkiego MO ds. Służby Bezpieczeństwa w Olsztynie pułkownik Edmund Wziątek²². Zamieścił w niej dane dotyczące przybyłych gości, szczegółowy opis obchodów i streszczenia przemówień (w tym prymasa Polski). Nie pominął również nieoficjalnego spotkania kardynała Stefana Wyszyńskiego z wykładowcami i alumunami Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum”. Jak zaznaczył sprawozdawca – prymas „w całości poświęcił je szczegółowemu omówieniu swej izolacji (uwięzieniu w latach 1953–1956). Przypomnił też postawę ks. Wojciecha Zinka i podkreślił, że był on jedynym z członków polskiego Episkopatu, który w tamtych trudnych i pełnych wrogości wobec Kościoła czasach odważył się zaprotestować przeciwko temu uwięzieniu. Potem znosił za to cierpienia, był więziony i nie mógł powrócić do diecezji²³.”

²⁰ Tamże, k. 218.

²¹ A. K o p i c k o, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, s. 76.

²² IPN, Bi 087/242/2.

²³ J. C h ł o s t a, *Związki Prymasa Polski – Stefana kardynała Wyszyńskiego z Warmią*, w: *Stefan Kardynał Wyszyński wobec Ziemi Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich. W 100-lecie urodzin Prymasa Tysiąclecia*, pod red. T. Dzwonkowskiego i C. Osękowski, Warszawa – Poznań – Zielona Góra 2001, s. 162. W przypisie 24 jeszcze dodano: Na podstawie tego stwierdzenia Księdza Prymasa z 27 VIII [powinno być XI] 1967 roku przyjęła się opinia jakoby kardynał Wyszyński miał oświadczyć, że po jego uwięzieniu pozostali mu wyłącznie wierni Niemiec (czyli ks. Zink, który urodził się w Bydgoszczy, ale jego matka Augusta z Tyżaków pochodziła

Dopełnieniem „nadzoru” służb bezpieczeństwa nad uroczystościami olsztyńskimi było pozyskanie doniesienia jednego z tajnych współpracowników o pseudonimie „Orion”. Złożył on relacje na temat oceny uroczystości przez duchownych z prywatnej rozmowy, w której uczestniczyli m.in. kanclerz Kurii Warmińskiej ks. Czesław Kulikowski i wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” ks. Henryk Gulbinowicz. Najpierw dyskutowano o liście Episkopatu Polski w sprawie budownictwa sakralnego²⁴, a następnie o jubileuszu. Przy tej okazji pojawiły się opinie na temat relacji między miejscowymi biskupami a prymasem Polski²⁵.

Natomiast 15 stycznia 1968 roku Departament IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych sporządził notatkę na temat samych wystąpień biskupów w czasie 400-lecia „Hosianum”. Zaznaczono w niej, że wszyscy podkreślali dorobek tej uczelni „w okresie minionych lat” oraz trudności lokalowe. Winę ze taki stan rzeczy zrzucano na władze Polski Ludowej. Mówiono również o powoływaniu alumnów do służby wojskowej²⁶.

Ten krótki przegląd treści wytworzonych i zachowanych dokumentów pokazuje, jak dużą wagę władze państwowe i partyjne przywiązywały do śledzenia wszystkich uroczystości kościelnych, a zwłaszcza o charakterze jubileuszowym, w których brali udział prymas Polski i inni biskupi. Aby zapewnić dokładną inwigilację nie skąpiono środków pieniężnych ani zaangażowania ludzi. Wykorzystywano również tajnych współpracowników i informatorów. Powstaje jednak pytanie, czy to wszystko było potrzebne, skoro i tak uroczystości miały charakter otwarty, a teksty przemówień zostały opublikowane. Ale zapewne nie chodziło tylko o pozyskanie informacji; o wiele cenniejsze dla władz partyjno-państwowych było jątrzenie i rozbijanie jedności wśród duchowieństwa i wiernych oraz wprowadzanie psychozy strachu. Niewątpliwie często też taki cel osiągnano, choć na pewno nie w czasie jubileuszu 400-lecia istnienia Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie.

z Woryt w pobliżu Gietrzwałdu) oraz pies Baca, jak to wynika z *Zapisków więziennych*, w chwili aresztowania (25 IX 1953 r.) skaleczył jednego z funkcjonariuszy UB. Z kolei Jacek Żakowski przypisał to stwierdzenie ks. Janowi Ziei (*Sąd nad „Prymasem”*, Gazeta Wyborcza, 2001, nr 17 z 20–21 I.M. K o r e j w o, *Ks. Prymas Stefan Wyszyński na Warmii i Mazurach w świetle akt przechowywanych w Archiwum Państwowym w Olsztynie*, w: *Stefan Kardynał Wyszyński wobec Ziemi Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich. W 100-lecie urodzin Prymasa Tysiąclecia*, pod red. T. Dzwonkowskiego i C. Osękowskiego, Warszawa – Poznań – Zielona Góra 2001, s. 195.

²⁴ Treść komunikatu publikuje P. R a i n a, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 2: lata 1960–1974, Poznań 1995, s. 470–472.

²⁵ IPN, BU 01283/648, k. 225–229.

²⁶ Tamże, k. 230.

ANEKS NR 1*

IPN BU 01283/648, k. 205.

Ministerstwo Spraw Wewnętrznych
Departament IV

Warszawa, dnia 30 X 1967 r.

Tajne

Informacja

dotyczy: przygotowywanej w Olsztynie uroczystości jubileuszu 400-lecia istnienia
WSD w dniach 25–26 XI 1967 r.

W dniach 25–26 XI 1967 r. w Olsztynie odbędą się uroczystości jubileuszowe 400-lecia istnienia Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum”.

Na uroczystości zaproszeni zostali kardynałowie Wyszyński i Wojtyła, 60 biskupów, rektorzy WSD świeckich i zakonnych z całej Polski, dziekani i księża diecezji olsztyńskiej oraz księża z całej Polski, którzy ukończyli WSD w Olsztynie.

W programie uroczystości przewidziano między innymi: sesję naukową w katedrze, odprawienie przez arcybpa Baraniaka uroczystej Mszy, podczas której przemówienie wygłosi kard. Wyszyński, ślubowanie alumnów i profesorów WSD i okolicznościowe przemówienia biskupów (program w załączeniu).

Bp Drzazga zapowiedział wydanie w pierwszych dniach listopada specjalnego listu pasterskiego do wiernych z okazji jubileuszu 400-lecia istnienia WSD.

Seminarium Warmińskie otwarte zostało przez kard. Hozjusza w dniu 25 XI 1967 r. zgodnie z uchwałą Soboru Trydenckiego. Było to pierwsze Seminarium Duchowne w Polsce.

Dyrektor Departamentu IV MSW
Płk St. Morawski

* W dokumentach poprawiono jedynie ewidentne błędy, a uzupełnienia zaznaczono nawiasami kwadratowymi.

ANEKS NR 2

IPN BU 01283/648, k. 210–217.

Olsztyn, dnia listopada 1967 r.

PLAN

operacyjnego i fizycznego zabezpieczenia kościelnych uroczystości związanych z 400-leciem istnienia WSD w Olsztynie

I. Przewidywany program uroczystości

Z okazji 400-lecia istnienia Warmińskiego Seminarium Duchownego, w dniach 25 i 26 listopada br. w Olsztynie odbędą się kościelne uroczystości z udziałem kardynałów: Wyszyńskiego i Wojtyły oraz wielu biskupów z całego kraju. Na mocy decyzji Episkopatu impreza ta ma mieć charakter ogólnokrajowy.

Głównym organizatorem uroczystości jest rektor WSD biskup Jan Oblak. Przygotowania rozpoczął on w początkach września br. Przesłał wówczas wszystkim biskupom zaproszenia, do których dołączył program uroczystości. Dotychczas udział swój w uroczystościach olsztyńskich zapowiedziało 10 biskupów. 6-ciu biskupów z różnych powodów odmówiło przybycia do Olsztyna, a m.in. arcybiskupi: Kominek i Baraniak oraz biskup Kulik z Łodzi.

Z posiadanego rozpoznania wynika, że program uroczystości przedstawia się następująco:

[tu przedrukowano program]

W myśl powyższego programu zaplanowane przez Kurię uroczystości w sobotę dnia 25 listopada br. odbędą się wyłącznie z udziałem kleru w budynku Warmińskiego Seminarium Duchownego. Będą one mieć charakter wewnętrzny, zamknięty. Potwierdzeniem tego jest treść komunikatu wydanego przez biskupa Drzazgę z okazji uroczystości do duchowieństwa i wiernych m. Olsztyna, który odczytany został z ambon kościołów olsztyńskich w niedzielę dnia 19 bm. Nie ma w nim żadnej wzmianki o uroczystościach zaplanowanych na sobotę dnia 25. XI. br.

Udział osób świeckich w uroczystościach przewidziany jest natomiast w niedzielę dnia 26 bm. Zgodnie z podanym wyżej programem, uroczystości, w których uczestniczyć mają osoby świeckie, trwać będą w tym dniu w godzinach od 10.50 do około 15 względnie 16.00.

W celu przeciwdziałania licznemu udziałowi osób świeckich, a zwłaszcza młodzieży w uroczystościach kościelnych, władze partyjne i administracyjne zaplanowały zorganizować w Olsztynie w dniu 26 bm. szereg imprez rozrywkowych, sportowych i kulturalnych.

II. Organizacja pracy operacyjno-rozpoznawczej

Rozpoznanie agenturalne prowadzi Wydział IV-ty. Do rozpoznania włączą się Wydziały „T” i „W”. Wydział IV opracuje plan operacyjnego rozpoznania przygotowań Kurii do uroczystości oraz ich przebiegu w dniach 25 i 26 XI br.

a) Rozpoznanie przygotowań związanych z przybyciem do Olsztyna w dniu 25 bm. Wyszyńskiego oraz biskupów, w tym ustalenie miejsc ich rozlokowania (według dotychczasowego rozpoznania wszyscy biskupi mają zamieszkać w WSD).

b) Dalsze rozpoznanie programu sesji naukowej w WSD oraz ustalenie jej przebiegu; treść wystąpień poszczególnych referentów, treść prowadzonych rozmów przez Wyszyńskiego i biskupów z przybyłym na sesję klerem i alumnami.

c) Dalsze rozpoznanie przygotowania Kurii do akademii jubileuszowej, przewidzianej w katedrze w dniu 26 bm. o godz. 11.00 oraz ustalenie jej przebiegu (frekwencja, treść wystąpień).

d) Do rozpoznania wykorzystać osobowe źródła informacji Wydz. IV-go oraz RSB, które uczestniczyć będą w powyższej imprezie oraz materiały Wydziałów „T” i „W”.

e) Kierunki i zakres działalności profilaktycznej mającej na względzie ewentualne rozładowywanie i zapobieganie wybitnie wrogim zamierzeniom kleru, elementów klerikalnych, warcholskich i chuligańskich.

f) Za opracowanie planu i jego realizację odpowiedzialny jest Z-ca Naczelnika Wydziału IV mjr J. Skoczek.

III. Operacyjno-fizyczne zabezpieczenie przyjazdu i pobytu Wyszyńskiego w Olsztynie w dniach 25 i 26 XI 1967 r.

1. Operacyjne rozpracowanie prowadzi Wydział IV według założeń części II niniejszego planu.

2. Plan fizycznego zabezpieczenia przybycia Wyszyńskiego do Olsztyna i jego pobytu w dniach 25 i 26 bm. opracują do dnia 23 XI br. Naczelnik Wydziału Śledczego ppłk J. Rejdych i Inspektor Wydziału IV kpt. M. Kruk.

Plan ten winien zawierać:

Dzień 25 XI 1967 r.

a) Godz. 16.00 – Rozmieszczenie 4 pracowników operacyjnych SB na trasie ulic wlotowych z Olsztynka do Olsztyna tj. Warszawskiej, Marchlewskiego i ul. Staszica.

– Grupa ta po przyjeździe Wyszyńskiego przemieszcza się w pobliże kurii (w wypadku, gdy pod kuria nie będzie zgromadzenia ludzi, grupa ta po złożeniu relacji, udaje się do domu).

b) Godz. 16.30 – Rozmieszczenie 4 pracowników operacyjnych SB wokół katedry i przyległych ulic: Staszica, Barbary, Piastowskiej i Długosza.

– Grupa ta pozostaje na swych stanowiskach do czasu wyjazdu Wyszyńskiego z kurii biskupiej na sesję naukową do WSD (godz. 18.00).

c) Godz. 17.30 – Rozmieszczenie 4 pracowników operacyjnych SB wokół WSD

– Grupa tych pracowników pozostaje na swych stanowiskach do czasu zakończenia sesji i powrotu Wyszyńskiego do kurii biskupiej (godz. 21.30)

- d) Zadaniem wymienionych trzech grup pracowników będzie:
- obserwacja nastrojów i entuzjazmu wśród osób ewentualnie zgromadzonych (frekwencja) na trasie przejazdu Wyszyńskiego, w okolicy kurii biskupiej i pod WSD;
 - likwidacja ewentualnych wrogich napisów i ulotek;
 - bieżące informowanie kierownictwa zabezpieczenia o wszelkich wrogich zamierzeniach i wystąpieniach oraz przebiegu sytuacji.
- e) za całość zabezpieczenia na wymienionych trzech odcinkach odpowiedzialni są: ppłk J. Rejdych i kpt. M. Kruk.

Dzień 26 XI 1967 r.

W dniu tym plan winien zawierać:

- a) godz. 10.30 – Rozmieszczenie grup pracowników operacyjnych SB wokół katedry i na przyległych ulicach: Staszica, Barbary, Piastowskiej i Długosza.
- Ogółem do zabezpieczenia wydzielić 3 grupy pracowników w składzie po 5. Razem 15 pracowników.
- b) System powiadamiania przewodowymi i bezprzewodowymi środkami łączności z rejonu zabezpieczenia kierownictwa sekcji.
- c) System współdziałania kierowników grup SB z funkcjonariuszami pionu mundurowego MO.
- d) Za całość zabezpieczenia odpowiedzialni są: ppłk J. Rejdych i kpt. M. Kruk.
- e) Pracownicy operacyjni biorący udział w zabezpieczeniu, obok wymienionych już zdań, winni zwrócić uwagę na:
- ustalenie sprawców ewentualnych wrogich wystąpień i osób inspirujących do powyższego: interweniować przy pomocy MO;
 - dekoracje kościelne i nastroje (owacje na cześć Wyszyńskiego) wśród uczestników;
 - charakterystyczne wypowiedzi.

V. Organizacja techniczna utrwalania wystąpień w czasie uroczystości i ich odtwarzania.

1. Naczelnik Wydziału „T” w terminie do 23 XI br. opracuje plan nagrań poszczególnych wystąpień związanych z uroczystościami w dniach 25 i 26 bm., a mianowicie:

- a) zapewni w dniu 25 bm. pełną eksploatację posiadanego źródła informacji krypt. „P” i na bieżąco będzie odtwarzał uzyskane materiały.
- b) zorganizuje w pobliżu WSD punkt odbioru informacji z nadajnika nasobnego, w który podczas sesji naukowej będzie wyposażony tw ps. „Orion”.
- c) nagranie wystąpień Wyszyńskiego i biskupów w katedrze w Olsztynie w dniu 26 XI 1967 r.
- d) dla wykonania powyższego zadania Naczelnik Wydziału „T” zapewni odpowiednią ilość pracowników operacyjnych i sprzętu technicznego.

VI. Zadania organizacyjne Wydziału „B”

1. Zorganizowanie w pobliżu WSD w Olsztynie dla obserwacji w dniu 25 bm. i przekazywanie informacji o sytuacji wokół tego obiektu (przyjazd Wyszyńskiego, biskupów, ewentualne gromadzenie się tam ludzi itp.).

2. Dla realizacji powyższego zadania uruchomić posiadane PZ [punkty zakryte] w pobliżu kurii biskupiej i eksploatować je w dniu 25 XI br. do godz. 15.00 i w dniu 26 XI br. do czasu wyjazdu Wyszyńskiego z Olsztyna.

3. Podjąć nieoficjalną obserwację za Wyszyńskim w dniu 25 XI na trasie Napierki – Olsztyn; m. Olsztyn: kuria biskupia – WSD; WSD – Kuria Biskupia i w dniu 26 XI w chwili wyjazdu Wyszyńskiego z Olsztyna.

– celem obserwacji jest przechwycenie poprzez radiostację informacji o sytuacji na trasach przejazdu Wyszyńskiego (zgromadzenia), powitania itp.).

VII. Zadania Komendy Miasta i Powiatu MO w Olsztynie

Komenda Miasta i Powiatu MO opracuje plan w zakresie utrzymania porządku publicznego w dniach 25 i 26 XI 67 przy pomocy sił mundurowych MO i Służby Ruchu Drogowego. Zwróci w nim szczególnie uwagę na zabezpieczenie miasta przed ewentualnym ukazaniem się wrogich napisów, ulotek, niszczeniem dekoracji państwowych, zwłaszcza przed przybyciem i w czasie pobytu Wyszyńskiego w Olsztynie.

VIII. Inne zadania organizacyjne:

1. Do koordynacji całości zabezpieczenia i współdziałania obu służb powołanych w składzie:

- ppłk M. Sałkowski – Naczelnik Wydziału IV-go
- płk A. Kurzyński – Naczelnik Wydz. Prewencji Ogólnej
- ppłk W. Berliński – Nacz. Wydz. Kontr. Ruchu Drogowego
- mjr A. Kaczmarek – Z-pca Kom. Miasta i Powiatu MO.

Całość zabezpieczenia z ramienia kierownictwa KW MO nadzorować będą: I Z-ca Komendanta Wojewódzkiego MO płk mgr Rudnicki, Z-ca Komendanta Wojewódzkiego ds. Służby Bezpieczeństwa ppłk K. Szczepaniak.

2. Powołać grupę operacyjno-śledczą w składzie 1 + 4 ofic. śledczych do dyspozycji kierownictwa zabezpieczenia uroczystości w Olsztynie.

Odpowiedzialny – Z-ca Naczelnika Wydz. Śledczego mjr W. Janczyk

3. Kpt. J. Najder wydzieli 2 samochody osobowe na dzień 25 i 26 XI br. do dyspozycji kierownictwa zabezpieczenia.

4. Kierownik Samodzielnej Sekcji „A” opracuje do dnia 24 XI br. dokumenty tajnego działania uwzględniając w nich specyfikę zabezpieczenia.

5. Powołać ośrodek koordynacji informacji w składzie:

- mjr J. Skoczek – Z-ca Nacz. Wydz. IV-go
- kpt. J. Pośpiech, inspektor Wydziału IV-go
- kpt. J. Licki – Kier. Grupy I Wydz. IV-go.

Zadaniem ośrodka jest zbieranie całości informacji (prowadzenie kroniki), ich analiza i ocena oraz opracowywanie niezbędnych danych dla potrzeb kierownictwa służbowego i partyjnego.

6. Po zakończeniu uroczystości opracować informację z przebiegu dla Dep. IV-go i KW PZPR.

Uwagi końcowe:

1. Niniejszy plan jest planem ramowym działań Służby Bezpieczeństwa mającym na celu rozpoznanie i zabezpieczenie uroczystości olsztyńskiej oraz koordynowanie działań poszczególnych jednostek Służby Bezpieczeństwa z pionem mundurowym MO.

W wypadku poszerzenia przez Kurię Biskupią uroczystości plan zostanie zmieniony i dostosowany do aktualnych potrzeb.

2. Poszczególni wykonawcy, ujęci w planie, w oparciu o kierunkowe założenia działań niniejszego planu opracują szczegółowe plany operacyjnego rozpoznania, fizycznego zabezpieczenia i działalności profilaktycznej.

3. MO opracuje oddzielny plan zabezpieczenia i wykorzystania własnych sił i środków.

Wykonano 3 egz.
egz. 1 Dyr. Dep. IV
egz. 2 i 3 Wydz. IV
opr. ..

Naczelnik Wydziału IV KW MO
w Olsztynie

M. Sałkowski

Dep. IV MSW poinformował, że wszyscy biskupi wraz z Wyszyńskim wprost z posiedzenia Episkopatu (23 i 24 XI 67 r.) mają przybyć na uroczystości olsztyńskie

ANEKS NR 3

IPN BU 01283/648, k. 223.

Warszawa, dnia 22 XI 1967 r.

Tajne

UWAGI

do planu operacyjnego i fizycznego zabezpieczenia uroczystości kościelnych
w Olsztynie w dniach 25–26 XI 1967 r.

– Nadesłany plan ma charakter ramowych założeń do opracowania konkretnych oddzielnych planów i w tej formie nie oddaje w pełni wszystkich przedsięwzięć, jakie zamierza podjąć KW MO Olsztyn celem zabezpieczenia uroczystości.

– Plan nie przewiduje wykorzystania możliwości operacyjnych Wydz. II i III KW MO w zakresie zbierania informacji o przygotowaniach i zabezpieczeniu przebiegu uroczystości.

– Opracowanie konkretnych planów zabezpieczenia uroczystości zakłada się do 23 XI 1967 r, co wydaje się terminem zbyt późnym.

– Plan nie przewiduje ujawnianie aktywu klerykalnego udzielającego pomocy kurii w organizacji uroczystości.

– Plan nie przewiduje poza wykorzystaniem tw. „Orion” innych przedsięwzięć zabezpieczających dopływ informacji z WSD w przypadku niemożliwości wykorzystania źródła krypt. „P”.

– W omówieniu planu nie podaje się, jakie przedsięwzięcia zostały dotychczas zrealizowane i co w wyniku tego osiągnięto, a w szczególności nie podaje się konkretnie, jakie podjęto wspólne z innymi władzami zamierzenia celem ograniczenia frekwencji wiernych podczas uroczystości.

ANEKS NR 4

IPN Bi 087/242/2.

Olsztyn, dnia 26 listopada 1967 r.

Tajne

INFORMACJA

z przebiegu uroczystości 400-lecia istnienia Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie

Zgodnie z programem kurii biskupiej, w dniach 25 i 26 listopada 1967 r. odbyły się w Olsztynie uroczystości kościelne związane z 400-leciem istnienia Warmińskiego Seminarium Duchownego. Wzięli w niej udział: kardynał Wyszyński, 11 biskupów, zaproszeni rektorzy seminariów duchownych oraz kler parafialny i alumni.

Wyszyński przybył do Olsztyna w dniu 25 bm. o godz. 15.30. Na trasie przyjazdu ani przed pałacem biskupim nie było żadnych powitań. O godz. 18.00 Wyszyński udał się do Warmińskiego Seminarium Duchownego na uroczystą sesję naukową.

Obecnych na sesji biskupów, rektorów oraz około 100 księży i alumnów WSD powitał biskup Obłąk, który szczególnie mocno zaakcentował udział w uroczystości kardynała Wyszyńskiego. Porównując go z osobą założyciela seminarium kardynała Hozjusza, stwierdził, że jest on „puklerzem wiary i nieustraszoną ostoją Kościoła w Polsce”.

Po odczytaniu telegramu, przesłanego na ręce biskupa Drzazgi przez papieża z okazji odbywających się uroczystości, biskup Obłąk wygłosił referat okolicznościowy. Omówił w nim między innymi ogromną rolę, jaką odegrał kardynał Hozjusz w powołaniu pierwszego Seminarium Duchownego w Polsce. Przedstawił też szereg trudności, jakie wystąpiły w trakcie starań o otwarcie Seminarium Duchownego w Braniewie. Trudności te – stwierdził Obłąk – zostały przezwyciężone tylko dzięki Hozjuszowi i przybyłym do Braniewa jezuitom.

Z kolei księży jezuitci: Piechnik z Krakowa i Korewa z Warszawy wygłosili referaty. Tematy tych wystąpień są następujące: „Starania jezuitów w Polsce o nadanie Seminarium Duchownemu w Braniewie praw uniwersytetu” oraz „Rola «Hosianum» w Braniewie w dziele zjednoczenia Warmii z Rzeczpospolitą”. Pierwszy z referentów nie zasługuje na większą uwagę. Natomiast w drugim zawarte były pewne akcenty, mówiące o rozwoju Seminarium Duchownego w powiązaniu z walką o polskość Warmii. Prelegent stwierdził w nim m.in., że:

– Podobnie jak wówczas, kiedy powstawało Seminarium Duchowne w Braniewie Warmia znajdowała się w granicach Rzeczpospolitej, tak i obecnie jest ona w obrębie granic odrodzonej Polski.

– Seminarium duchowne w Braniewie odegrało dużą rolę w dzieje zjednoczenia Warmii z Rzeczypospolitą, a zwłaszcza w kształtowaniu poczucia wspólnoty z Polską w okresie rozbiorów.

– Polskość swą Warmia w niemałym stopniu zawdzięcza jezuitom, jak też kapłanom przez nich wychowanym.

Na zakończenie 10-minutowe przemówienie wygłosił kardynał Wyszyński. Oświadczył on m.in., że:

– Uważa za wielki zaszczyt, iż jest kardynałem tytularnym Kościoła pod wezwaniem św. Marii na Zatybrzu w Rzymie, którego takim samym kardynałem był Hozjusz. Zawdzięcza to temu, że odbywał „polityczny nowicjat w Stoczku” i nie mógł początkowo objąć wyznaczonego mu przez papieża kościoła, innego niż posiadany obecnie.

– Kiedy był na soborze, spotkał się przy epitafium Hozjusza, znajdującym się w kościele św. Marii w Rzymie, z kardynałem Döpfnerem, w obecności arcybiskupów: Baraniaka i Gawliny. Ten ostatni następująco skomentował to spotkanie: „Polska od czasu Grunwaldu nie odniosła takiego zwycięstwa jak dzisiaj”.

– Dobrze, iż tę uroczystość obchodzimy na Warmii, która ponownie powróciła do Polski i nigdy nie dała się na zawsze od niej oderwać.

Sesja naukowa zakończyła się o godz. 20.00. Następnie udano się na kolację w budynku WSD, skąd o godz. 21.45 Wyszyński przybył do pałacu biskupiego na nocleg.

W dniu 26 bm. w godzinach od 11.00 do 15.00 w prokatedrze olsztyńskiej odbyła się akademie jubileuszowa, połączona z nabożeństwem pontyfikalnym odprawionym przez arcybiskupa Baraniaka (uczestniczyło w nim ok. 2500 osób świeckich). Złożyło się na nią 6 wystąpień publicznych Wyszyńskiego i biskupów (Drzazgi, Obląka, Baraniaka, Kowalskiego i Pawłowskiego) oraz występy chórów kościelnych.

W 1-godzinnym kazaniu Wyszyńskiego nie było wrogich akcentów politycznych. Zawierało ono jedynie aluzyjne stwierdzenia, dotyczące przede wszystkim wizytacji seminariów duchownych przez czynniki świeckie oraz trudnych warunków lokalowych, w jakich znajduje się Warmińskie Seminarium Duchowne. Na uwagę zasługują następujące zwroty:

– W okresie rozbiorów Polski inspektorzy carscy, austriaccy czy niemieccy próbowali podporządkować seminaria duchowne dla własnych celów rusyfikacji i germanizacji społeczeństwa. Biskupów, którzy nie godzili się z tym usuwano z ich stanowisk. Obecnie historia ocenia tych biskupów pozytywnie jako obrońców wiary i ojczyzny.

– Przyszłych kapłanów mogą wychowywać tylko Ci, którzy wierzą w trójcę przenaświętą [sic!], a nie tacy, którzy odrzucają boga [sic!].

– Obecne warunki, w jakich znajduje się Warmińskie Seminarium Duchowne, można porównać „do stajenki betlejemskiej”, o czym miał okazję w dniu wczorajszym osobiście się przekonać. Społeczeństwo i państwo polskie winno zgodzić się na wybudowanie nowego gmachu dla seminarium, gdyż diecezja warmińska zwraca się z prośbą tylko o to, nie żądając żadnej innej pomocy.

Wystąpienia biskupów zawierały treść religijną. Na pewną uwagę zasługują tylko niektóre akcenty zawarte w kazaniach biskupów: Drzazgi i Pawłowskiego, dotyczące trudności lokalowych WSD w Olsztynie.

Po zakończeniu uroczystości w godzinach wieczornych Wyszyński wygłosił w budynku WSD pogadankę dla profesorów i alumnów. Niemal w całości poświęcił ją szczegółowemu omówieniu swej izolacji, w jakiej znajdował się w latach ubiegłych.

W dniach 25–26 XI br. Wyszyński ani biskupi poza katedrą i WSD publicznie nie występowali.

Odbito w 3-ch egz.
egz. nr 1 Dyr. Dep. IV MSW
egz. nr 2 I Sekr. KW PZPR
egz. nr 3 a/a
oprac. JP/ druk K.Sz.

I Z-ca Komendanta Wojewódzkiego MO
d/s Służby Bezpieczeństwa
w Olsztynie
płk E. Wziątek

ANEKS NR 5

IPN BU 01283/648, k. 231–233.

Ważniejsze fragmenty kazań Biskupów (z uroczystości 400-lecia WSD w Olsztynie)

1. Wystąpienie kard. Wyszyńskiego wygłoszone w dniu 26 XI 1967 r. o godz. 18.45 w gmachu WSD w Olsztynie do profesorów i alumnów

„Gdy przyjechałem do Rzymu, zaraz po tej rozmowie u Ojca Świętego poszliśmy z bpem Baraniakiem obejrzeć, jak to wygląda. Gdyśmy tak chodzili po tym kościele, patrzymy, przed epitafium kard. Hozjusza stoi jakichś czterech ogromnych, wysokich mężczyzn, krótko ubranych. Jeden podchodzi do arcybpa Baraniaka i pyta, czy to jest Prymas Polski. «Tak» – odpowiedział arcbp Baraniak. «A bo tutaj właśnie jest bp Döpfner z Berlina, który chce koniecznie go poznać». – «Bardzo proszę». I podeszedłem do niego, a on czytał to epitafium, przywitaliśmy się, poznaliśmy się i on wtedy do mnie: «przychodzę tutaj do tego epitafium kard. Hozjusza i cieszę się, że tutaj poznaliśmy się». Ja mówię: «też się bardzo cieszę». Przyszedł wtedy ks. arcybp Gawlina, no i tak sobie pomodliwszy się do tego świętego Polaka, no i tak arcbp Gawlina, tak żartobliwie mówi do bpa Döpfnera: «od bitwy pod Grunwaldem nie było większego zdarzenia dla Polski, jak to spotkanie biskupa niemieckiego z biskupem polskim przy epitafium kard. Hozjusza»”.

2. Wystąpienie kard. Wyszyńskiego wygłoszone w dniu 26 XI 67 r. w prokatedrze olsztyńskiej z okazji uroczystości 400-lecia istnienia WSD

„Gdy w tej chwili radujemy się czterowieczem dziejów pierwszego seminarium duchownego na ziemiach polskich, pragniemy życzyć, wiele życzyć tobie arcybiskupie olsztyński, wam księża profesorowie, moderatorowie, młodzieży duchowna, wam kapłani Świętej Warmii i diecezji olsztyńskiej byście mogli znaleźć pełne uznanie w tym świecie dla waszej pracy, byście mogli usłużyć jak najlepiej swym wychowaniem ludowi Bożemu Świętej Warmii. Byście mogli stworzyć warunki odpowiednie w czasach dzisiejszych niezbędne dla dobrego formowania tej młodzieży. Wiemy, że macie wielkie troski.

Wczoraj miałem możność być w seminarium „Hosianum”. Znamy przecież sprzed wojny jeszcze te warunki, w jakich wtedy to seminarium przebywało. O ileż są one dzisiaj gorsze. Istna stajenka betlejemka, ciasnota olbrzymia. Młodzież nie ma zaplecza dla wypoczynku po ciężkiej pracy ani kawałka ogródka – nic. Zastanawiamy się, jak to się mogło stać, że tutaj właśnie, gdzie Kościół wybudował takie mnóstwo gmachów. Całe miasto przecież posiada mnóstwo gmachów wybudowanych przez Kościół, że dzisiaj dla instytucji tak bardzo potrzebnej jak tu słyszeliśmy w przemówieniu księdza biskupa, że nie ma elementarnych po prostu warunków, w jakich ta uczelnia mogłaby spokojnie pracować. Zdaje się, że jakaś sprawiedliwość społeczna by wymagała, ażeby w zamian za wiele tych gmachów, które dzisiaj służą potrzebom państwa, można byłoby doczekać się nikłej pomocy, której diecezja nie chce, ale przynajmniej tej, by można było spokojnie wybudować własny gmach dla tak zasłużonej czterowiecznej instytucji tzn. najstarszej szkoły na tych ziemiach. I trzeba sobie gorąco życzyć, byśmy – najmilsi – najrychlej doczekali się tej radości, byście mogli młodzieży duchownej, przygotowującej się do ciężkiej pracy, byście mogli wybudować własny gmach tutaj. Przecież od wieków Kościół tu budował?”

3. Wystąpienie arcybpa Baraniaka wygłoszone w dniu 26 XI 67 r. w prokatedrze w Olsztynie z okazji 400-lecia istnienia WSD

„Najmilsi moi, równo 20 lat mija, gdy po raz pierwszy uroczycie tu przed tą waszą prokatedrą, uroczycie udekorowaną, podejmowany był świętej pamięci kardynał Hlond, do której przed tym wysłał jednego ze swoich najlepszych kapłanów, świątobliwego później biskupa Benschę w celu zorganizowania późniejszej diecezji warmińskiej w Olsztynie. Przebywał tutaj śp. kardynał Prymas i ze wzruszeniem patrzył na lud olsztyński, lud przybyły z różnych stron diecezji, który się skupił i otoczył swą katedrą, który się skupił na leżących jeszcze minach wokoło i witał Prymasa Polski. Lud warmiński, lud przybyły z dalekich stron, zza Buga, od Lwowa, od Wilna. Tak bardzo różny, a jednak nie było między nimi różnicy w Kościele świętym. Wokoło osoby przybywającego w tej chwili z Warszawy zgromadziła się rzesza wiernych, zgromadził się wierny lud i zadokumentował, że po tych wszystkich klęskach, po rozdarciu ojczyzny naszej, nie utracił największego skarbu, jakim dla niego była wiara, był Kościół święty, hierarchia oraz Prymas Polski, który w tej ciężkiej chwili już dał początki odbudowania tak zniszczonej ongiś diecezji. Miałem to szczęście być i towarzyszyć Prymasowi Polski i ze wzruszeniem wspominam

dzisiaj sobie, jak ze łzami w oczach wchodził wielki Prymas do kościoła, by wypowiedzieć Bogu swoje dziękczynienie, że mimo tych straszliwych klęsk, które towarzyszyły świętej Warmii, tak jak całej naszej Ojczyźnie, że mimo tych straszliwych klęsk, jakie spadły na Polskę i na nasz Kościół, a jednak w ostatnich chwilach ten Kościół pozostał zjednoczony, złączony i trwał przy swoim Episkopacie, trwał przy swoim Prymasie. Ze wzruszeniem słucham dzisiaj tych wszystkich przemówień, i wczoraj i dzisiaj, i raduję się wraz ze wszystkimi biskupami, że mogą być po 20 latach świadkami jak to seminarium, które wtenczas rozpoczynało swoje nowe życie, dzisiaj wydaje kapłanów dla ludu warmińskiego, dla ludu na Mazurach, dla tego ludu Powiśla naszego i w ten sposób buduje Kościół Boży tu na tych ziemiach. Najmilsi moi, te wspomnienia w tej chwili przychodzą do serca, przychodzą do duszy. Raduję się, że mogę tu dzisiaj być na zaproszenie wasze, na zaproszenie waszego biskupa. W tej chwili tyle tu mówiono o kardynale wielkim Hozjuszu, który przed 400 laty kładł fundamenty pod nasze czasy tej diecezji.

Przybyłem tutaj, ukochani wierni, żeby was pozdrowić i pozdrowić też kleryków poznańskich, bo tak się stało, że na Warmii tutaj w Bartoszycach mamy dzisiaj jedno z większych seminariów w naszej Ojczyźnie, niestety, poza murami seminarijnymi. Chciałbym was zapewnić, że modlimy się za was i za waszą pomyślność, za pomyślność wszystkich kleryków, którzy tu przybyli na Warmię i tutaj pełnią służbę wojskową, pozostając w duszy wierni powołaniu swojemu, jakie rzucił w ich serca wiekuisty kapłan Jezus Chrystus. W tej modlitwie, w tej Najświętszej Ofierze, którą miałem szczęście odprawić z rektorami najstarszych seminariów w Ojczyźnie naszej, złączyłem i was, i tych wszystkich innych kleryków, polecając ich Matce Najświętszej, by ustrzegła ich powołań, tych także, którzy żyją poza seminarium i żeby nam przyprowadziła te powołania do naszych seminariów z powrotem, byśmy je mogli szczęśliwie doprowadzić do służby Jezusowi Chrystusowi, wiekuistemu kapłanowi”.

4. Wystąpienie powitalne bpa Obłąka wygłoszone w dniu 25 XI 67 r. podczas sesji naukowej w WSD

„Dziś, gdy rozpoczynamy uroczyste obchody 400-lecia istnienia seminarium, jakże serdecznie witamy Waszą Eminencję, najdosłojniejszego księdza Prymasa kardynała Polski. Dla naszego ubogiego seminarium jest to zaszczyt ogromny. Wszyscy cieszymy się ogromnie z obecności Waszej Eminencji już na dzisiejszej sesji naukowej. Jak 400 lat temu kardynał Hozjusz był największym obrońcą wiary i nieustraszoną ostoją w jedności i wolności Kościoła w Polsce. (oklaski) Ośmielamy się powiedzieć, że po 400 latach nasze seminarium wita i gości dzisiaj drugiego wielkiego Hozjusza (oklaski). Z wielką radością, a zarazem i duchową wdzięcznością witamy Waszą Ekscelencję, najczcigodniejszych księży arcybiskupów i biskupów, którzy przybyli z różnych stron Polski do Olsztyna, aby uświetnić nasze uroczystości, podnieść nas na duchu i umocnić na niełatwą przyszłość. Waszą obecność rozumiemy jako życzliwe wyciągnięcie waszych pasterskich ramion ku tym ziemiom północnych rubieży, gdzie katolicyzm i polskość tętnią tym samym rytmem, jak i w innych dzielnicach Polski”.

**JUBILÄUM UNTER AUFSICHT 400-JAHR-FEIER DES PRIESTERSEMINARS
„HOSIANUM“ IN OLSZTYN****ZUSAMMENFASSUNG**

1967 feierte das Ermländische Priesterseminar „Hosianum“ sein 400-Jahr-Jubiläum. Ein paar Monate lang hatte sich die kirchliche Seite auf diese Feierlichkeiten vorbereitet. Zur Teilnahme wurden u. a. der polnische Primas Stefan Wyszyński sowie der Erzbischof von Kraków Karol Wojtyła eingeladen. Es kamen auch die Rektoren der benachbarten Priesterseminare. Die Feier stieß ebenfalls auf reges Interesse der Partei- und Staatsbehörden, die sich zum Ziel steckten, „der zahlreichen Teilnahme von Laien und insbesondere von Jugendlichen an den kirchlichen Feierlichkeiten vorzubeugen“. Diesem Zweck sollten spezielle Unterhaltungs-, Sport- und Kulturveranstaltungen dienen. Die meiste Aufmerksamkeit hatten die Staatsbehörden der Bespitzelung geschenkt. Es sind genaue Operativpläne dieser Maßnahmen erhalten geblieben. Für diese Tätigkeit wurden Funktionäre der Volksmiliz, des Geheimdienstes, der Abteilung „T“ (Operative Technik) und der Abteilung „B“ (Außenbeobachtung) eingesetzt. Beschäftigt wurden auch inoffizielle Mitarbeiter und Informanten. All diese Maßnahmen werden am besten in Dokumenten veranschaulicht, die im Institut für Nationales Gedenken aufgefunden und diesem Artikel beigelegt wurden.

PRZEJAWY WARMIŃSKIEGO KULTU MATKI BOŻEJ W OKRESIE WDRAŻANIA REFORMY TRYDENCKIEJ

Kult maryjny był w chrześcijaństwie od pierwszych wieków znany. Nauczanie Marcina Lutra jednak zasadniczo zmieniło interpretację religijną Matki Bożej. Refleksja teologiczna protestantów w tej dziedzinie wykazywała zresztą wiele sprzeczności, widocznych już w postawie samego Lutra, który starał się upowszechnić ujęcie Matki Bożej jako „Biednej Marii” i który dostrzegał w Niej „najdostojniejszy przykład łaski Bożej”¹. Wrogie nastawienie protestantów do silnie rozwiniętego kultu maryjnego spowodowało w obozie katolickim żywe zainteresowanie krzewieniem nauki o pośrednictwie Matki Bożej. W polskim kaznodziejstwie silniej zaczęto akcentować potrzebę kultu maryjnego, koniecznego do osiągnięcia zbawienia², co jasno miało odróżniać to nauczanie od protestantyzmu.

Sobór w Trydencie na pięć stuleci wytyczył Kościołowi nowe kierunki działania³. W tym czasie wpływ intelektualnego środowiska warmińskiego na te zasadnicze przeobrażenia był duży. W drugiej części obrad soborowych liczono się poważnie z głosem ówczesnego warmińskiego ordynariusza Stanisława Hozjusza. Osoba tego wybitnego dyplomaty i kapłana nie tylko przyczyniła się do popularyzacji idei odnowionego życia religijnego w Rzeczypospolitej, ale w poważnym stopniu wytyczała strategię wówczas podejmowanej reformy katolickiej. Dla niniejszych rozważań podstawowe znaczenie miały obrady w ostatnim okresie soboru, od stycznia 1562 roku do grudnia następnego roku. Sformułowano wówczas m.in. dekrety o Komunii św., Mszy św., o kapłaństwie, małżeństwie, o kulcie świętych i o odpustach⁴.

* Dr hab. Janusz Hochleitner prof. UWM w Olsztynie, historyk i etnograf badający przede wszystkim dzieje kulturowe Warmii południowej w epoce nowożytnej; w ostatnim czasie poszukujący także form adaptacji dziedzictwa historycznego do oferty turystycznej regionu.

¹ S. Michałski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989, s. 70–71; K. Kowalik, *O ekumeniczną lekturę Marcina Lutra na przykładzie „Komentarza do Magnificat” (1521)*, SW XXXIII, 1996, s. 185n.

² A.L. Krupa, *Electa ut Sol. Studium dogmatyczne o Bogurodzicy*, Lublin 1963, s. 101.

³ Podstawowe źródła dotyczące soboru trydenckiego, zawarte są w 13 tomach: *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum tractatum, nova collectio*, ed. Societas Goerresiana, Friburgi Brisgoviae MCMI–MCMLXIV.

⁴ *Canones et Decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III et Pio IV Pontificibus Maximis cum Patrum subscriptionibus*, Lipsiae 1837.

Sobór trydencki zapoczątkowywał proces, który miał z czasem przynieść duchowe owoce na trwałe charakteryzujące duchowość warmińską aż do *Vaticanium Secundum* w 2. poł. XX wieku. Postanowienia te zostały stopniowo wyłożone i szeroko zinterpretowane do początku XVII stulecia, zwłaszcza w księgach liturgicznych, jak „Mszał Rzymski”, „Brewiarz Rzymski”, „Pontyfikał Rzymski”, „Ceremoniał Biskupi”, „Rytuał Rzymski”, a także „Katechizm Rzymski”. Bezpośrednio wysiłki papieży końca XVI wieku, jak i następnego stulecia były skierowane na upowszechnianie w świadomości Kościoła przekonania, że przepisy soborowe należy traktować jako ostateczną wykładnię wiary, a także dyscypliny kościelnej. Bezpośrednio zaś postanowienia trydenckie były upowszechniane dzięki synodom diecezjalnym i metropolitalnym. Można domniemywać, iż opisywana poniżej recepcja postanowień soborowych na Warmii ukształtowała na wiele stuleci silny kult maryjny. W jego aurze w 1877 roku Matka Boża objawiła się dzieciom w Gietrzwałdzie, zrywając wszystkich wiernych do odmawiania różańca⁵. Objawienia te także stanowią ważne świadectwo etnicznych uwarunkowań ówczesnej diecezji warmińskiej. Aby jednak właściwie rozumieć kontekst wielu zjawisk religijnych należy zrozumieć przełomowe znaczenie dla religijności Warmiaków dziedzictwo soboru trydenckiego.

Diecezja warmińska szybko zaczęła wprowadzać postanowienia soborowe w życie. Zasługę tę przypisać należy przede wszystkim biskupowi Stanisławowi Hozjuszowi. Ponadto delegatami z uniwersytetu krakowskiego na sobór byli dwaj inni kapłani bezpośrednio związani z Warmią: Tomasz Treter i Stanisław Reszka. Ten ostatni stał się zresztą biografem Hozjusza i poprzez „Żywoć księdza Stanisława Hozjusza [Polaka], kardynała świętego Kościoła Rzymskiego, penitencjarza wielkiego i biskupa warmińskiego”⁶ znacznie upowszechnił wkład Hozjusza w dzieło soborowe. Po zakończeniu soboru w 1565 roku odbył się w Lidzbarku Warmińskim synod diecezjalny, od którego właściwie możemy mówić o rozpoczęciu rzeczywistego odrodzenia religijnego Warmii⁷. Zadaniem tego synodu było przyjęcie i wprowadzenie w życie kanonów i dekretów soborowych. Wszyscy uczestnicy synodu złożyli, ułożoną w Trydencie, „professionis fidei”. Na to spotkanie zostali wezwali wszyscy warmińscy kapłani⁸. Uczestnicy synodu diecezjalnego przyjęli kanon „Pisma Świętego” oraz zobowiązali się do jednomyślnej jego interpretacji. Ustalono liczbę sakramentów świętych i potępiono herezje. Kościół Rzymski uznano za matkę wszystkich Kościołów oraz zaakceptowano posłuszeństwo wobec papieży⁹. Wtedy

⁵ *Oroędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, red. K. Parzych, Olsztyn 2005.

⁶ S. R e s z k a, *Żywoć księdza Stanisława Hozjusza [Polaka], kardynała świętego Kościoła Rzymskiego, penitencjarza wielkiego i biskupa warmińskiego*, przekład i komentarze s. J.A. Kalinowska OSB, Olsztyn 2009.

⁷ J. H o c h l e i t n e r, *Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655)*, Olsztyn 2000.

⁸ J. O b ł a k, *Wprowadzenie uchwał soboru trydenckiego na Warmii. Obowiązek prowadzenia ksiąg metrykalnych*, w: *Alma Mater Tarnoviensis. Księga Pamiątkowa z okazji 150 rocznicy założenia Instytutu Teologicznego i Seminarium Duchownego w Tarnowie 1821–1971*, Tarnów 1972, s. 233.

⁹ *Synodus Stanislai Cardinalis et Episcopi Warmiensis anno 1565 celebrata*, w: *Constitutiones synodales Warmienses, Sambianses, Pomesanienses, Culmenses necnon provinciales Rigenses*, ed. F. Hipler, Braunsberg 1899, § 1.

też zdecydowano, że wszyscy duszpasterze muszą posiadać własne uchwały soborowe, aby móc ostrzegać wiernych przed błędami¹⁰. Ponadto zobowiązano proboszczów do posiadania ustaw synodalnych. Prawdopodobnie polecenie to zostało przez większość kapłanów wypełnione, o czym świadczą zachowane do dziś starodruki¹¹. Podczas wizytacji generalnych biskupi nakazywali sprawdzać czy proboszczowie mają przepisane ustawy: „Czy ma i czyta statuty synodalne diecezji warmińskiej”¹². Statuty te zostały oficjalnie ogłoszone 1 maja 1572 roku przez legata papieskiego Franciszka Commendone¹³.

Dwudziestego czwartego czerwca 1570 roku Hozjusz został członkiem kongregacji kardynałów wprowadzających reformy trydenckie w kurii rzymskiej¹⁴. Tu polski kardynał bezpośrednio współpracował z wieloma gorliwymi kapłanami (m.in. z biskupem Mediolanu Karolem Boromeuszem¹⁵), studiował na bieżąco wychodzące nowe dzieła teologiczne, wysłuchiwał informacji o wprowadzaniu w innych diecezjach dekretów soborowych. W ten sposób najlepsze i najskuteczniejsze formy recepcji nowego ducha Kościoła katolickiego mógł bezpośrednio zalecać swojemu następcy na stolicy w Lidzbarku Warmińskim – Marcinowi Kromerowi. W archiwum archidiecezjalnym w Olsztynie zachowały się, przepisywane w licznych kopiach, dekrety soborowe¹⁶. Sekretarz Hozjusza – Walenty Kuczborski – przełożył nawet na język polski „Katechizm Soboru Trydenckiego”¹⁷.

¹⁰ Tamże, § 2. W bibliotece Seminarium Duchownego w Braniewie znajdowały się także dokumenty soborowe. Odnótował je M. Kromer. Wśród nich były m.in. „Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini editus” oraz „Tridentini Concilii canones et decreta” – AAWO, AB, B 1, fol. 274. Podobna sytuacja miała miejsce w bibliotece kolegium braniewskiego – Z. J. L i c h a n s k i, *Brunsbęrgica Pallas. Na marginesie historii bibliotek i nauki w dobie Renesansu*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, XLI, 1997, s. 114–116. W 1609 roku w inwentarzu kościoła w Lidzbarku Warmińskim m.in. wizytatorzy zapisali: „De summa Trinitate et fide catholica” – AAWO, AB, B 5, fol. 276. W inwentarzu biblioteki w Lidzbarku Warmińskim sporządzonym w 1633 roku pozycji dotyczących postanowień soborowych jest wiele, jak „Tres libri conciliorum”, „Decreta Tridentini concilii 2 partes”, „Concilium Tridentinum” itd. – tamże, AK, Dok. Kap., Y 3, fol. 1, 2.

¹¹ W. N o w a k, *Stanisław Hozjusz jako liturgista*, SW, XX, 1983, s. 104.

¹² Powtarzam za tł. polskim: J. A. K a l i n o w s k a, J. W i ś n i e w s k i, *Najstarszy warmiński formularz wizytacyjny z czasów biskupa Marcina Kromera (1581)*, KMW, nr 2, 1979, s. 158.

¹³ AAWO, AB, C 21, fol. 23; tamże, AK, Ab 11/I, fol. 55; J. K o r e w a, *Z dziejów diecezji warmińskiej w XVI. Geneza braniewskiego Hosianum. Przyczynek do dziejów zespolenia Warmii z Rzeczypospolitą (1549–1564)*, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, s. 132; R. B o d a n s k i, *Dzieje walki diecezji warmińskiej o niezależność od synodów metropolii gnieźnieńskiej 1563–1728*, SW, XIX, 1982, s. 147–148.

¹⁴ A. E i c h h o r n, *Der ermländische Bischof und Cardinal St. Hosius*, Bd. II, Mainz 1855, s. 457.

¹⁵ Z listów wysyłanych z najbliższego otoczenia Hozjusza w Rzymie, warmińskie środowiska kościelne na bieżąco były informowane o aktywności K. Boromeusza. Stanisław Reszka m.in. pisał do Kromera m.in. o zamachu na niego w 1569 roku. Reszka następująco go charakteryzuje: „[...] nad podziw spełnia obowiązki gorliwego pasterza, narażając swe życie na niebezpieczeństwo, aby swe owce pozyskać dla Chrystusa” – *Z dworu Stanisława Hozjusza. Listy Stanisława Reszki do Marcina Kromera 1568–1582*, przekł. J. A. Kalinowska, Olsztyn 1992, s. 194, nr 156 (list z 10 III 1577).

¹⁶ Np. AAWO, AB, A 2, fol. 222 n.

¹⁷ Dokładny tytuł przekładu W. Kuczborskiego – *Katechizm albo nauka wiary i pobożności krześcijańskiej według uchwały S. Trydenckiego Concilium przez uczone a bogobojne ludzkie zebrana i spisana. Przdkiem plebanom i przełożonym kościelnym, potym inszym wszystkim*

W Rzeczypospolitej przez długi czas realizacja dekretów soborowych była ograniczona. Formalnie zostały one przyjęte przez monarchę – Zygmunta Augusta – na sejmie w Parczewie w 1564 roku, zaś przez stronę kościelną uchwały te zostały przyjęte tylko przez metropolię lwowską w 1564 roku i diecezję warmińską w 1565 roku¹⁸. Opóźnienie w przyjęciu przez polską hierarchię kościelną postanowień trydenckich w dużej mierze były spowodowane dostosowywaniem uchwał do miejscowych warunków oraz ambicjonalnymi zachowaniami niektórych biskupów z prymasem Uchańskim na czele. Oficjalnie postanowienia trydenckie zostały przyjęte w Polsce w 1577 roku, w trakcie synodu piotrkowskiego¹⁹.

Odrodzenie katolicyzmu miało charakter żywiołowy i spontaniczny, na pewno nie był to proces zredukowany tylko do prostego przenoszenia nowinek religijnych. W praktyce proces adaptacji postanowień soborowych rozłożył się w dłuższym okresie czasu²⁰. Ważnym dokumentem we wdrażaniu reformy trydenckiej w Polsce było opublikowanie tzw. Pastoralnej (*Epistola pastoralis*) kardynała B. Maciejowskiego, w której zebrano – z poleceniem praktycznej realizacji w pracy duszpasterskiej – dekrety soborowe, a także późniejsze papieskie konstytucje i statuty synodalne prowincji gnieźnieńskiej²¹.

Można zauważyć, iż duchowni związani bezpośrednio z kardynałem Hozjuszem stawali się rzecznikami odnowy życia katolickiego na wszystkich możliwych płaszczyznach. Tak więc Stanisław Reszka przywiązywał wielką uwagę do roli książki w szerzeniu kultury. Zorganizował, jako pierwszy rektor Hospicjum Polskiego w Rzymie, bibliotekę dla pielgrzymów i na ten cel ofiarował część własnego księgozbioru²². Kuczborski przetłumaczył katechizm rzymski na język polski, a Treter

pobożnym krześcijanom barzo pożyteczna i potrzebna. Przez księdza Walentego Kuczborskiego [...] z lacińskiego na polskie wyłożony, Kraków 1568.

¹⁸ B. K u m o r, *Synod piotrkowski w roku 1577*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 2, red. tegoż i Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1974, s. 174–175; S. N a s i o r o w s k i, „*List pasterski*” kard. Bernarda Maciejowskiego, Lublin 1992, s. 19–20; S. L i t a k, *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 60.

¹⁹ *Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesiae Gnesnensis provincialium auctoritate synodi provincialis Gembicianae per deputatos recognitae, iussu vero et opera [...] Joannis Wężyk [...] editatae*, Cracoviae 1630, s. 349–352.

²⁰ W. T o m k i e w i c z, *Artistic Culture in the Seventeenth Century in Poland (Before the Swedish Invasion)*, w: *Poland in Christian Civilization*, compiled and edited by J. Braun, London 1985, s. 382 n. Od 2. poł. XVII stulecia gorliwość duszpasterska zaczyna słabnąć. Wskazuje się, iż wojny z tego okresu, jak też brak poczucia zagrożenia ze strony przewycięzonej reformacji miały zadecydować o tej zmianie w postawie i zaangażowaniu reformatorów – S. L i t a k, *Kościół w Polsce w okresie reformacji i odnowy potrydenckiej*, w: H. T ü c h l e, C.A. B o u m a n n, *Historia Kościoła*, t. 3, Warszawa 1986, s. 383. Zupełnie jednak inna sytuacja występowała na badanym terytorium Warmii.

²¹ Równie ważnym dokumentem w życiu diecezjalnym było „praxis episcopalis” Pawła Piaseckiego z 1611 roku.

²² J.A. K a l i n o w s k a, *Stanisław Reszka (1544–1600) jako humanista i pisarz*, *SW*, XXVII, 1990, s. 236.

w przedstawieniach plastycznych ukazywał nową rzeczywistość teologiczną Kościoła²³.

Po śmierci biskupa M. Kromera trudno jest mówić o przejawach spowolnienia wysiłków na rzecz wdrażania postanowień soborowych. Przez wiele lat aktywnej pracy Hozjusza i Kromera, którzy potrafili uruchomić instrumenty kontrolujące właściwe życie moralne oraz aktywność duszpasterską kapłanów, w diecezji pojawili się liczni duchowni w pełni akceptujący postanowienia soboru trydenckiego. Ta grupa kapłanów w sposób przykładowy sprawowała swoje zadania. Ich wykształcenie umożliwiało stałe podnoszenie kwalifikacji, jak również pozwalało im śledzić europejskie formy oddziaływania na wiernych. Dzięki pracy na Warmii jezuitów, szybciej można było zapoznawać się z literaturą teologiczną czy brać udział w życiu placówek oświatowych w Braniewie. Duże zasługi w dziele krzewienia reformy katolickiej zaczęła przyjmować na siebie kapituła warmińska²⁴.

Działalność biskupa Szymona Rudnickiego na Warmii rozpoczyna aktywność nowego pokolenia w dziejach reformy trydenckiej, po okresie pewnego spowolnienia i wyciszenia aktywności duszpasterskiej. Wnet jednak nowe pokolenie księży i zakonników zaczęło przeciwstawiać się tym tendencjom konformistycznym²⁵.

Największą fundacją artystyczną tego czasu była budowa w latach 1639–1641 kościoła wotywnego w Stoczku Warmińskim przez biskupa Mikołaja Szyszkowskiego. Pomysł tej fundacji zrodził się podczas obrad senatu, w obliczu wojny ze Szwecją. Wówczas Mikołaj Szyszkowski złożył ślub, że własnym kosztem ufunduje świątynię ku czci Matki Bożej jako Matki Pokoju. Gdy w 1635 roku podpisano w Sztumskiej Wsi przedłużenie rozejmu, Szyszkowski przystąpił do realizacji złożonego ślubu. Wykupił od Błażeja Weissa pole, na którym stała kapliczka²⁶. Do wybudowanej świątyni sprowadził z Rzymu obraz Bogarodzicy oraz zbudował klasztor dla bernardynów, którzy mieli stale sprawować opiekę nad sanktuarium i pątnikami²⁷.

Religijność warmińska, na co wskazują sanktuaria pielgrzymkowe, popularność modlitwy różańcowej oraz duchowość jezuicka widoczna choćby w pracy sodalicii mariańskich w Braniewie i Reszlu, wykazuje stałe przywiązanie do maryjnego kultu. Stanisław Hozjusz miał szczególne nabożeństwo do Matki Chrystusa. Biskup ten nauczał, że należy ją czcić, wzywać i naśladować²⁸. Alumni braniewskiego seminarium byli zobowiązani do codziennego odmawiania małego officium do NMP²⁹,

²³ Szerzej patrz: T. Chrzanoski, *Działalność artystyczna Tomasza Tretera*, Warszawa 1984.

²⁴ ostatnie opracowanie: *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, red. A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica, Olsztyn 2010.

²⁵ K. Górski tę zmianę pokoleniową wyznacza na czas około roku 1610. Na lata 1615–1620 przypada czas aktywności nowego pokolenia w dziejach reformy trydenckiej w Polsce – K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 130.

²⁶ Szczegółowo opisuje te wydarzenia „Kronika domowa” bernardynów.

²⁷ J. Hochleitner, *Religijność...*, s. 76–77.

²⁸ S. Gronowski, *Kult Matki Boskiej w życiu i dziełach S. Hozjusza*, AK, nr 17, 1931, s. 417–425; W. Nowak, *Rok liturgiczny w nauce Stanisława kardynała Hozjusza*, SW, XVI, 1979, s. 189–191.

²⁹ H. Gulbinowicz, *Geneza konstytucji hojjańskich Seminarium Duchownego w Braniewie*, SW, t. V, 1968, s. 53.

dzięki temu całe pokolenia kapłanów zachowały to maryjne nastawienie w pracy duszpasterskiej, wpływając na dalszy rozwój jej kultu w parafiach warmińskich. Maryjność była bliska duchowości jezuitów. Do niej odwoływało się Zgromadzenie sióstr św. Katarzyny. Założycielka katarzynek sama miała codziennie odmawiać Litanię Loretańską oraz różaniec i Godzinki o Błogosławionej Dziewicy (oficjum). W ten sposób Regina Protmann zapoczątkowała kult maryjny w swoim zgromadzeniu³⁰. Społeczeństwo dominium, nie tylko w nauczaniu Kościoła, stykało się z atmosferą przywiązania do Matki Bożej choćby w patrociniach. Wezwanie Matki Bożej patronowało katedrze we Fromborku oraz dziewięciu innym warmińskim świątyniom. To nastawienie maryjne biło z innych zarządzeń ustrojowych. Tak więc w wilkierzu budnickim Olsztyna m.in. postanawiano: „Aby się żaden przeciw imienia Boskiego, przeciw Matce Bozey y wszystkich Panskich Jego bluznic, lub nieprzystoynie mowic nie wazył, bo uchoway Boze, jeżeliby kto się poniewazył to uczynić, to nieomylny wielkiej y surowey karze podlegac będzie”³¹.

Można zauważyć, śledząc ikonograficzne wyobrażenia maryjne na Warmii, iż zamawiający te dzieła fundatorzy zwracali uwagę na poprawność teologiczną w ukazywaniu wyobrażeń Matki Bożej, co wynikało z zarzutów bałwochwalczego kultu człowieka. Tak więc na obrazie z XVII wieku w kościele gietrzwałdzkim ukazano Matkę Bożą jako dziewczynkę, w towarzystwie rodziców. Na płótnie tym jednak także umieszczono istotne elementy – gołębicę, symbol Ducha Świętego, oraz półpostać Boga Ojca z kulą w rękę, ukazaną w chmurach. Maryja ponadto stoi na półksiężycu, deptając stopami głowę uskrzydłonego smoka, co stanowi czytelne nawiązania do fragmentów Apokalipsy św. Jana³². Okazuje się, że stosunkowo często ukazywały się na Warmii druki poświęcone Matce Bożej, które wydawano w drukarni braniewskiej³³.

W XVII wieku tworzą się w Kościele katolickim nowe programy teologiczne dotyczące mariologii. O ile dotychczas była czczona Matka Boga, jako Opiekunka ludzi, to w okresie sporów teologicznych z protestantami odżywają dawne wyobrażenia Maryi jako Królowej na Majestacie i najwyższej Orędowniczki u boku Pana³⁴. Te wyobrażenia i interpretacyjne cechy sztuki maryjnej były w okresie nieustannych

³⁰ B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772*, Olsztyn 1996, s. 134–135.

³¹ *Wilkiez Budnicki*, wydał A. Steffen, w: *tegoż, Wilkiez budnicki miasta Olsztyna*, KMW, nr 2, 1962, s. 421.

³² Opis obrazu według – S. R[yłko], *Uroczystości maryjne w Gietrzwałdzie*, WWD, 1968, nr 3, s. 103; J. Piskorska, *Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach dekanatów Olsztyn Południe i Północ według stanu z roku 1975*, SW, t. XIV, 1977, s. 574–575.

³³ J. Wojtkowski, *Maria in libris Brunsbergae saeculo XVI et XVIII impressis*, w: *De cultu mariano saeculis XVII–XVIII. Acta Congressus Mariologici – Mariani Internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, vol. VII, Romae 1988, s. 369–391.

³⁴ J. Pasierb, *Problemy ideowe i formalne pomorskich i wielkopolskich przedstawień Koronacji Madonny w XVIII wieku*, STV, t. II, 1963, s. 115–239. O wzroście bractw maryjnych w okresie walk z herezjami pisze: E. Campana, *Maria nel culto cattolico*, t. 1, Torino 1944, s. 361n; K. Kuzmák, *Bractwa Matki Boskiej Wspomożycielki chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu. Studium z dziejów kultu maryjnego i wspólnot chrześcijańskich w dawnej Polsce*, Rzym 1973, s. 16, 18.

zmagani militarnych z wyznawcami akatolickimi ważnym elementem wspomagającym tożsamość narodową i religijną. Walki ze Szwecją w czasie wojny trzydziestoletniej przyczyniły się do narodzin w Wiedniu specyficznej formy ukazywania w terenie na kolumnach zwycięskiej Maryi³⁵. W świadomości duszpasterzy okresu potrydenckiego, uważano iż kult maryjny bezpośrednio przyczynia się do ożywienia pobożności wiernych³⁶. Na pewno i te cechy kultu maryjnego przyczyniły się do narodzin sanktuarium Matki Bożej Pokoju w Stoczku Warmińskim, tuż po pierwszej okupacji szwedzkiej w XVII wieku³⁷.

Kult maryjny na Warmii w epoce nowożytnej czerpał główne formy swojej manifestacji z okresu przedreformacyjnego. Być może religijność ta wywodziła się bezpośrednio ze specyficznej atmosfery kaznodziejstwa średniowiecznego pełnego uczuciowości i oddziaływania na wyobraźnię³⁸. Pewien ożywczy duch w tym kulcie był wzmocniony przez trudną sytuację Rzeczypospolitej, ciągle zajętej zmaganiem wojennymi. Wówczas, poczynając od sukcesu pod Orszą (1514) odżywa średniowieczna tradycja przypisywania Matce Bożej opieki nad wojskiem. Ta tradycja uzyskuje wymiar ogólnie katolicki po zwycięstwie odniesionym przez wojska chrześcijańskie nad flotą turecką pod Lepanto (1571)³⁹. W dobie potrydenckiej, poprzez żywe zaangażowanie w polemikę z protestantami łatwo mogło dochodzić do wypaczeń w pojmowaniu katolickiego kultu maryjnego, zalecanego przez sobór trydencki. Powstawanie miejsc pielgrzymkowych, modlitw maryjnych, zamawianie obrazów i rzeźb Matki Bożej, fundowanie nabożeństw itd. wpływało najczęściej z samej natury wiernych, doświadczanych przez czas pomorów, epidemii i wojen. Ponadto na ten ogólnochrześcijański kult stosunkowo szybko zaczęły wpływać akomodacje lokalne.

Na Warmii kult maryjny zachował swoją żarliwość w kulturze ludowej. Świadczą o tym np. rękopiśmienne śpiewniki prowadników, organizatorów warmińskich łosier z XIX wieku, w których tematyka maryjna zdecydowanie przoduje⁴⁰. W społecznościach wiejskich właśnie Matka Boża zajmowała najbardziej eksponowane miejsce, za czym przemawia aż 75% maryjnych miejsc odpustowych. Popularność wątków maryjnych w pewnej mierze wpływała z żeńskiego charakteru kultu, sta-

³⁵ H. Tüchle, C.A. Boumann, dz. cyt., s. 236.

³⁶ W. Urbana, *Z dziejów duszpasterstwa w archidiecezji wrocławskiej w czasach nowożytnych*, Warszawa 1971, s. 83.

³⁷ A. Kowalska, *Kościół wotywny w Stoczku Klasztornej fundacji biskupa Mikołaja Szyszkowskiego*, RO, t. XVI, 1989, s. 360–361.

³⁸ J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 97.

³⁹ T. Łepkowski, *Polska – narodziny nowoczesnego narodu*, Warszawa 1967, s. 479; M. Michałowska, *Palladium polskie. Militarne aspekty ikonografii maryjnej XVII–XVIII w.*, „Studia Claromontana”, t. 6, 1985, s. 27; T. Panfil, *Przejawy wiary w Bożą pomoc w czasie wojny w literaturze i obyczaju staropolskim*, ZN KUL, t. 39, 1996, nr 3–4, s. 77–78. O ikonografii maryjnej tej doby także: S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in 16. und 17. Jahrhundert*, Freiburg im Br. 1900; M. Skrudlik, *Królowa Korony Polskiej. Szkice z historii malarstwa i kultu Bogarodzicy w Polsce*, Lwów 1930, t. 2; G. Misja, *Misja dziejowa Polski a chwila obecna. Dzieje kultu Najśw. Maryi Panny Zwycięskiej w Polsce*, Wilno 1937.

⁴⁰ Z. Rondomańska, *Dwie warmińskie książki pielgrzymkowe z końca XIX wieku*, KMW, nr 2, 1997, s. 215; T. Jędrzejko, *Polska pieśń religijna na Warmii w latach 1795–1931*, Olsztyn 2002, s. 268–276.

nowiącego przeciwwagę i poniekąd uzupełnienie świata Boga, który przedstawiał się ludowi w męskiej postaci. Katolicy wierni potrzebowali czułości i tkliwości dobrej matki. W wyobrażeniach ludowych przypisywano Matce Bożej dwa wyraźne aspekty: opiekuńczo-macierzyński i opiekuńczo-władczy. Pierwszy związany był głównie ze zjawiskiem płodności ziemi, kiedy to wiązano poszczególne święta maryjne z momentami cyklu wegetacyjno-gospodarczego. Wyobrażenie opiekuńczo-władcze odnosiło się zaś do możliwości pośredniczenia Matki Bożej między uciekającymi się do niej wiernymi a Bogiem⁴¹. W wierzeniach ludowych zwyczajowo obdarzano Maryję ziołami, przez co wyrażano tajemnicę życia, które nie zamiera. Ofiarowywane zioła na święto Matki Boskiej Zielnej były ważnym symbolem Jej zwycięstwa nad śmiercią⁴².

Wydaje się, iż kult maryjny w pełni zaczyna się rozwijać w drugiej fazie recepcji trydenckiej. Najpierw nauczanie Kościoła było skoncentrowane na głównych prawdach wiary i siedmiu sakramentach świętych, wyznaczając wyraźną granicę z teologią protestancką. Później zaś dochodzi do głosu autentyczne zapotrzebowanie wiernych na oddawanie kultu Bogu za pośrednictwem Matki Bożej. W 1611 roku został ufundowany przez warmińskiego proboszcza w Purdzie Wielkiej obraz wykonany na płótnie przyklejonym do deski. Ukazano na nim Matkę Bożą w długiej sukni, stojącą na księżycu, trzymającą na prawej ręce Dzieciątko Jezus⁴³. Na obrazie tym zostały wkomponowane enklawy semantyczne, z których autor zbioru sentencji pragnie we właściwym świetle ukazać rolę Matki Chrystusa w dziele odkupienia. Zbiór sentencji, które w 1. połowie XVII wieku były bardzo popularne na Warmii, składa się z sześciu sentencji ze Starego Testamentu, tylko jednego z Nowego Testamentu (Apokalipsa) i czterech wypowiedzi świętych (w tym dwukrotnie jest cytowany św. Bernard). Obraz Matki Bożej jest wzbogacony o sentencje mające wywołać refleksję odbiorcy oraz we właściwy sposób pobudzić go do oddania chwały Bogu za pośrednictwem Matki Bożej, m.in. czytamy: „S. BERNARDVS: PER TE ACCESSVM HABEAMVS AD FILIVM O BENEDICTA INVENTRIX GRATIAE GENITRIX VITAE MATER SALUTIS”⁴⁴.

Na ukształtowanie warmińskiego kultu maryjnego duży wpływ musiało odgrywać słynne stowarzyszenie katolickie „Sodalicja Mariańska” (Congregatio Mariana), które było przywilejem jezuickich kościołów i kolegiów⁴⁵. Pierwsze z nich po-

⁴¹ Patrz: S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *tegoż, Dzieła*, opr. N. Assoradorbraj i S. Ossowskiego, t. I, Warszawa 1956, s. 96n; E. Ciupa, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965, s. 98n; R. Tomicki, *Religijność ludowa*, w: *Etnoografia Polski. Problemy kultury ludowej*, t. II, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 44.

⁴² W. Dołęga, *Obecność Wniebowzięcia w Polsce. Szkice z polskiej kultury religijnej*, Londyn 1951, s. 43; J. Hochleitner, *Obrzędy doroczne w kulturze chłopskiej Warmii południowej XVI–XVIII wieku*, Olsztyn 2006, s. 213–214.

⁴³ J. Piskorska, *Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach...*, s. 604, 628–629.

⁴⁴ „Święty Bernard: przez Ciebie mamy przystęp do Syna o błogosławiona Pośredniczko łaski, Rodzicielko życia, Matko zbawienia” – powtarzam za: J. Piskorska, *Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach...*, s. 629.

⁴⁵ B. Kumor, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przed-rozbiorowym*, „Prawo Kanoniczne”, t. 10, 1967, nr 1–2, s. 303. Na temat sodalicji, powstania,

wstało w Rzymie w 1563 roku. Celem tych wspólnot było dążenie, poprzez miłość Panny Najświętszej, do wybitnej cnoty chrześcijańskiej. W stowarzyszeniach tych uwidacznia się typowy rys duchowości jezuickiej, nakierowanej na apostołstwo, postawę ascetyczną i charytatywną oraz żywy kult maryjny⁴⁶. Ponadto te formy organizacyjne miały umożliwić łączenie studiów z pobożnością. Papież Grzegorz XIII bullą „Omnipotentis Dei” zatwierdził kanonicznie sodalicję rzymską i obdarzył ją prawem afiliacji. Od tego czasu rozwój grup sodalicji mariańskich upowszechnił się, docierając szybko i na Warmię. W 1571 roku powstało takie stowarzyszenie świeckich w Braniewie, które w 1591 roku było trzeba już podzielić na dwie organizacje⁴⁷. W 1606 roku braniewskie „Congregatio Beatissimae Virginae Mariae Annuntiatæ” podzielona była już na trzy grupy. W latach 1579–1598 było aż 463 członków tego stowarzyszenia. W 1599 roku przyjęto kolejnych 23 nowych sodalistów⁴⁸. Członkowie tej sodalicji spotykali się we własnym oratorium, za chórem jezuickiego kościoła, na wspólnej modlitwie i nabożeństwach. Okazuje się, iż sodalicja braniewska, jak również późniejsza reszelska⁴⁹, była miejscem budzenia licznych powołań kapłańskich. Tak więc około 20% członków braniewskiej sodalicji wstąpiło do stanu duchownego⁵⁰. Ojciec Fryderyk Bartsch (Barcz) napisał dzieło „Thesaurus precum ac variarum instructionum atque exercitationum spiritualium”, w którym zachęcał młodzież do wstępowania do kongregacji pobożnych. W księdze X. pisze zaś dokładnie o sodalicjach mariańskich. Znajdują się w niej także – oprócz rad jak studiować – wskazówki dotyczące życia organizacyjnego.

Duch członków sodalicji był ukształtowany pod względem społecznym i apostołskim. Tu wyrabiano postawy chrześcijańskie, świadomie przygotowując do głoszenia prawd wiary poprzez postawę życiową. Sodalicje mariańskie były dobrą szkołą pobożności⁵¹. Członkowie sodalicji praktykowali ponadto inne czynności o charakterze religijnym, jak post i biczowanie. W czasie świąt odbywały się wspólne modlitwy i przeżywano godzinne duchowe czytania, a także prowadzono

rozwoju i przywilejów – J. R o s t w o r o w s k i, *Przewodnik Sodalicji Mariańskich*, Warszawa 1946; E. V i l l a r e t, *Les Congrégations Mariales. Des origènes a la suppressions de la Compagne de Jésus (1540–1773)*, Paris 1947; J. W i c k i, R. D e n d a l, *Le Père Jean Leunis S.I. (1532–1584) fondateur des Congrégations mariales*, Roma 1950.

⁴⁶ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy. 1564–1995*, opr. L. Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 1996, s. 135 i 566.

⁴⁷ Pierwszy akt erekcyjny braniewskiej sodalicji mariańskiej znajduje się w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie – biblioteka, rkp nr 16. także: tamże, rkp. nr 15: „Congregationem ex Scholasticis nostri”; B. K u m o r, *Kościelne stowarzyszenia...*, s. 339; K. L e Ń, *Sodalicje Mariańskie i bursy w szkołach jezuickich źródłem powołań kapłańskich*, SW, t. XXXIV, 1997, s. 128.

⁴⁸ A. K o p i c z k o, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Olsztyn 1993, s. 232.

⁴⁹ Na temat tej sodalicji podstawowy przekaz źródłowy: G. L ü h r, *Die Schüler des Rösseler Gymnasiums nach dem Album der Marianischen Kongregation*, ZGAE, Bd. 15, 1905, s. 391–464, 579–704; ZGAE, Bd. 16, 1910, s. 158–312.

⁵⁰ K. L e Ń, dz. cyt., s. 123.

⁵¹ Członkowie sodalicji brali udział w nabożeństwach, procesjach, adoracjach Najświętszego Sakramentu i pielgrzymkach – B. M a t y s z c z a k, *Bractwa religijne na Jasnej Górze w okresie Polski przedrozbiorowej*, Warszawa 1982, s. 22; K. M e d y c k a, *Sodalicje mariańskie w świetle „Przegląd Katolicki”*, nr 18, 1994, s. 6.

dyskusje na tematy życia duchowego i słuchano ascetycznych konferencji. Zalecano odmawiać różaniec i w soboty litanie loretańską⁵². Członkowie sodalicyj uczyli się samorządu. Niezależnie od swego pochodzenia społecznego uczyli dzieci katechizmu, pomagali słabszym uczniom w nauce, opiekowali się ubogimi i chorymi w szpitalach⁵³. W ten sposób jezuita również oddziaływali na wyrobienie nawyku częstszego przyjmowania Komunii św., co mocno akcentował sobór trydencki. Nierzadko w tym okresie członkowie bractw kościelnych przystępowali do Stołu Pańskiego co 14 dni. Równie duży stopień komunikowanych rejestrowano jeszcze w ośrodkach pielgrzymkowych oraz podczas prowadzonych misji ludowych. W codziennej praktyce wierni ograniczali się do realizacji minimum, które sugerował Kościół, tj. przyjmowano Najświętszy Sakrament w święta Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zielonych Świątek, ewentualnie podczas najważniejszych świąt maryjnych⁵⁴. W Braniewie istniała także od 1602 roku Sodalicyja Mariańska zrzeszająca obywateli miejskich „Congregatio Cleri et Civium sub titulo B. Virginis Annunciatæ in templo Societatis Jesu”. Sami sodaliści wyposażyli kaplicę w ołtarz, ambonę, konfesjonały, obrazy oraz paramenty i szaty liturgiczne. Sodaliści ci posiadali także własny modlitewnik⁵⁵.

Same przepisy wewnętrzne kolegiów jezuita zawierały wiele punktów dotyczących życia religijnego. W „Institutiones, Constitutiones et Ordinis” mówiono o potrzebie pogłębiania, równoległe z wiedzą, obyczajów chrześcijańskich (punkt 7). Księgozbiór kolegium braniewskiego przekonuje nas o istocie i celu kształcenia. W siedmiu działach, dwa pierwsze skupiają literaturę teologiczną i religijną. Te działy stanowią razem około 62% biblioteki⁵⁶. Wydaje się, iż kwestią zupełnie otwartą pozostaje ukazanie w dalszych badaniach, czy jezuitom na Warmii należy przypisać decydujący wpływ na ukształtowanie lokalnej religijności w duchu potrydenckim. Wiele faktów przemawia za tą hipotezą. To ci zakonnicy czuwali przecież nad wykształceniem warmińskiej młodzieży w kolegiach. W ten sposób ich duchowość określała poziom wychowania religijnego późniejszych władz miejskich, urzędników, nauczycieli, kupców i rzemieślników warmińskich. Jezuita mieli również decydujący wpływ na formację w braniewskim Seminarium Duchownym. W ten sposób większa część warmińskiego społeczeństwa znalazła się w orbicie ich oddziaływania, widocznego w stylu myślenia i działania. Absolwenci tych kolegiów wyniesioną formację duchową przynosili dalej do swoich rodzin, wspólnot zawodowych i parafialnych.

⁵² A. K o p i c z k o, *Ustrój...*, s. 234.

⁵³ K. L e Ń, dz. cyt., s. 128.

⁵⁴ H. T ü c h l e, C.A. B o u m a n n, dz. cyt., t. 3, s. 235.

⁵⁵ G. M a t e r n, *Die kirchlichen Bruderschaften in der Diözese Ermland*, Braunsberg 1920, s. 75; A. K o p i c z k o, *Ustrój...*, s. 234.

⁵⁶ *Catalogus Librorum omnium Collegii Braunsbergensis qui in Januari initio 1570 tam in bibliotheca quam in cubiculis Fratrum erat [...] Renovatus iterum et auctus Anno Dei 1605* – mikrofilm w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie, sygn. M/36; H. K e f e r s t e i n, *Piśmiennictwo matematyczno-przyrodnicze w Bibliotece Collegium Jezuita w Braniewie na przełomie XVI i XVII wieku*, *RO*, t. XVI, 1989, s. 217; Z.J. L i c h a Ń s k i, *Biblioteka „Collegium Societatis Jesu” w Braniewie. Próba charakterystyki*, *SW*, t. XXVII, 1990; t e g o ż, *Brunsbürgica Pallas...*, s. 111–119.

W sytuacji zamieszania politycznego w Prusach Książęcych udało się polskiej dyplomacji oraz biskupowi Sz. Rudnickiemu doprowadzić do wykupienia z rąk protestanckich właścicieli miejsca dawnego celu pielgrzymkowego. Od 1639 roku teren ten był, dzięki zapisowi Stefana Sadorskiego, własnością kapituły fromborskiej pod administracją jezuitów. Na początku XVII wieku biskup Rudnicki w „*visitatio ad limina Apostolorum*” z 1610 roku donosił papieżowi: „Również w tzw. Lipce, położonej w sąsiednim księstwie, gdzie była ongiś kaplica Matki Bożej, a obecnie widnieją tylko jej ruiny, bardzo licznie gromadzą się ludzie. Uczęszczają tam i moi poddani dla wypełnienia złożonych ślubowań i często doznają tam szczególnej łaski bożej”⁵⁷.

Pierwszym większym impulsem do podejmowania błagalnych wędrówek była wojna ze Szwecją w latach 1626–1629. W 1629 i 1630 roku w Lidzbarku Warmińskim na zarazę zmarło przeszło 900 osób. W 1631 roku nastąpiły lepsze czasy. Postanowiono więc, że w okresie między sianokosami a żniwami, w sobotę oktawy Nawiedzenia NMP parafianie pójdą z pielgrzymką, ze świecami do Świętej Lipki⁵⁸. W tymże roku, w sposób bardzo uroczysty, dokonano przeniesienia relikwii świętych Symphoriusza i Liberata z Bisztynka. Cenne relikwie były niesione przez dwóch kapłanów, za którymi szli wierni w pochodzie na wzór procesji. W miarę przybliżania się do Świętej Lipki coraz więcej okolicznych Warmiaków dołączało się do kolumny pielgrzymów (około 5 tysięcy). Od 1640 roku rozpoczęły się już regularne pielgrzymki do Świętej Lipki⁵⁹. Po 1650 roku nastąpiło niezwykle ożywienie życia religijnego w tym tworzącym się sanktuarium. Grupy zorganizowane pielgrzymów przybywały coraz częściej i liczniej, na sposób procesyjny z muzyką i chorągwiami. Rejestrowano pielgrzymów nie tylko z Warmii, a również z dalszych dzielnic Rzeczypospolitej⁶⁰, także Litwy, Żmudzi, z Włoch i Austrii⁶¹. Ruch ten wzrastał się w miesiącach letnich. Także miały tu miejsca specjalne ceremonie związane z leczeniem chorych zwierząt, które sprowadzano i pojono wodą ze studni.

⁵⁷ Powtarzam za: A. S z o r c, *Stefan Sadorski (1581–1640) fundator Świętej Lipki*, Olsztyn 1996, s. 77–78. Biskup Rudnicki podjął starania o wykupienie posesji, na której znajdowała się niegdyś, tzw. pierwsza kaplica – AAWO, AB, B 80, fol. 72–73. Działania te umożliwiły zakup posesji S. Sadorskiemu.

⁵⁸ J. J a s i ń s k i, *Pielgrzymki do Świętej Lipki od schyłku XVIII do początku XX wieku*, ZH, t. LVI, 1991, z. 4, s. 72–73.

⁵⁹ To masowe zjawisko znalazło swoje stosowne miejsce w relacji do Rzymu biskupa M. Szyszkowskiego z 1640 roku: „po wojnie całe wsie i miasta podejmują wotywnie pielgrzymki do Św. Lipki i Stoczka” – A. S z o r c, *Relacje biskupów...*, s. 222.

⁶⁰ AAWO, Kp, Święta Lipka 19 (1651–1727) – Różne pisma i dokumenty; sprawa pielgrzymek z Polski... W 1654 roku przywędrowali tutaj pątnicy z Myszynca, Grabowa i Wąsosza – A. K o l b e r g, dz. cyt., s. 94–95. O popularności tego sanktuarium w polskojęzycznej społeczności świadczy wydanie skrótu dzieła Tomasza Clagiusa z jego łacińskiej wersji drukowanej w 1659 roku – *Opisanie miejsca Święta Lipa czyli Święta Lipka nazwanego, z przyłączeniem świątobliwych uwag, duchowych ćwiczeń, i pobudek, oraz pieśni i modlitw [...]. A teraz znowu po polsku z niektórymi ważnemi odmianami i przydatkami wydane za pozwoleniem zwierzchności w Warszawie, Roku 1805*. Podaję tytuł z oryginału książki przechowywanej w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie.

⁶¹ O znaczniejszych pielgrzymach z Litwy i Korony – T. C l a g i u s, *Linda Mariana, sive de B. Virgine Lindensi libri. V*, Coloniae 1702, s. 126–131.

Sanktuarium pielgrzymkowe w Krośnie pod wezwaniem Nawiedzenia NMP powstało dzięki małej kamiennej figurce, którą znalazły dzieci na kamieniu w rzece Drwęcy. Figurka ta zawsze powracała na swoje miejsce, najpierw gdy była dwukrotnie chowana przez matkę tych dzieci, a następnie gdy ją procesjonalnie przeniesiono do kościoła parafialnego w Ornećcu⁶². Zbudowano więc – po zmianie biegu rzeki – kaplicę, do której zaczęli schodzić się pielgrzymi już pod koniec XV wieku⁶³. Od 1535 roku Krosno znajdowało się w rękach protestanckiej rodziny von Perbant. W 1592 roku dobra te zakupił od protestanta Sebastiana Perbandta Jakub Bartsch (Barcz)⁶⁴. Jego osoba przyczyniła się bezpośrednio do ożywienia rodzącego się lokalnego kultu, m.in. poprzez wzniesienie nowej kaplicy o konstrukcji szkieletowej⁶⁵. Wiemy o nim, że pochodził z rodziny Bartschów vel Barczów von Demuth. Jakub był synem burmistrza Braniewa – Jana i bratem słynnego warmińskiego jezuity – Fryderyka. Oprócz Krosna zakupił także wieś Bludyny, później także część pobliskiej wsi Bażyny. W 1593 roku był już burmistrzem Braniewa i także został wliczony do stanu szlacheckiego. Należał do ścisłego grona doradców biskupów Batorego i Rudnickiego. Ufundował i uposażył 4 kościoły na Warmii⁶⁶. Po jego śmierci dobra te zostały podzielone pomiędzy cztery córki Barcza. Od 1637 roku Krosno znalazło się we władaniu Anny Doroty Ostenschau von Walferstein (z domu Barcz) i jej męża Wilhelma.

W 2. połowie XVI wieku znajdowała się we wsi drewniana kaplica, która ulegała stopniowej ruinie. Tę kaplicę osobiście musiał widzieć biskup Kromer, gdyż własnoręcznie dokonał uzupełnienia akt powizytacyjnych dotyczących tej kaplicy⁶⁷. Z funduszków nowego właściciela wsi J. Bartscha, na miejscu starej kaplicy, wystawiono z muru pruskiego nowy obiekt. Akta wizytacyjne z 1598 roku jeszcze krótko mówią „De Capella Krossensi”⁶⁸. Każda następna tego rodzaju wizyta znajdowała szersze odzwierciedlenie w aktach wizytatorów diecezjalnych, bądź dekanalnych. Tak więc w 1609 roku wizytatorzy piszą o ustanowieniu fundacji mszalnej w 1600

⁶² A. K o l b e r g, *Das Stift Crossen bis 1714*, ZGAE, Bd. 9, 1891, s. 585–658.

⁶³ Tamże, s. 584–590; A. T r i l l e r, *Zur Entstehung und Geschichte der ermländischen Wallfahrtsorte*, ZGAE, Bd. 29, 1957, s. 316; karta dokumentacyjna opracowana przez K. Guttmeijera – Służba Ochrony Zabytków, oddział w Elblągu.

⁶⁴ AAWO, AB, H 65: *Historica narratio de Crossensi eius Gratiōsa Imagine BVM ac de prae-dio ibidem*, fol. 8; M. B a b i c k a, *Barokowy kościół pielgrzymkowy w Krośnie na Warmii*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XV, z. 4, 1967, s. 41.

⁶⁵ F. H i p l e r, *Die Wallfahrtskirchen in Krossen und Springborn*, PDE 3, 1876, s. 81–82.; A. K o l b e r g, *Das Stift Crossen...*, s. 609–610; J. O b ł a k, *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959, s. 92–94; T. C h r z a n o w s k i, *Przewodnik po zabytkowych kościołach północnej Warmii*, Olsztyn 1978, s. 75–76; K. G u t t m e j e r, *Zespół pielgrzymkowy w Krośnie koło Ornety. Fazy budowy w XVIII wieku oraz zagadnienie inspiracji architektonicznej i autorstwa*, RO, t. XVII, 1997, s. 43.

⁶⁶ A. K o l b e r g, *Das Stift Crossen...*, s. 593–613; E. B r a c h v o g e l, *Der Wappenbrief der Braunsberger Familie Bartsch*, ZGAE, Bd. 24, 1932, s. 535–540; T. O r a c k i, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, t. 1: A–K, Olsztyn 1984, s. 11.

⁶⁷ AWO, AB, B 2, fol. 202.

⁶⁸ AWO, AB, B 4, fol. 270.

roku, opisują ołtarz i wyposażenie kaplicy m.in. cyborium, księgi i zakrystię⁶⁹. Wizytacje dekanalne archidiecezji orneckiej zawierają szersze informacje. Z nich wiemy, że Bartsch ufundował antepedium do ołtarza w 1598 roku, także poznajemy księgi, które przechowywano w kaplicy na początku XVII stulecia. Były to dwa mszały (rzymski i warmiński) oraz dwa brewiarze (także rzymski i warmiński)⁷⁰. Dla wygody pielgrzymów biskup Batory wydał przywilej na wystawienie karczm (1594). Wizytacja generalna przeprowadzana w latach dwudziestych XVII wieku dostarcza cennej informacji o istnieniu w kaplicy obrazu matki Boskiej „Czenstochowienus”, potwierdzającej kontakty kulturowo-religijne Warmii z Koroną w tym okresie czasu⁷¹. Duszpasterstwo w kaplicy sprawowali kapłani z Ornety⁷², którzy na czas świąt prosili o pomoc jezuitów z Braniewa. Miało także dochodzić do nieporozumień pomiędzy zakonnikami a archidiecezją ornecką, aż doprowadziło to do zamianowania tutaj osobnego rektora kaplicy⁷³.

Także duchowość sióstr katarzynek miała wyraźnie akcent maryjny. W 14 art. *Reguly* z 1602 roku zapisano: „Siostry, które umieją czytać w niedziele i święta będą odmawiać Godziny o Błogosławionej Dziewicy [Maryi], które zaś czytać nie umieją, w tym czasie odmówią psalterz, czyli Różaniec ku czci Błogosławionej Dziewicy, który składa się z 15 Ojczy nasz i 150 Zdrowaś Maryja, albo przynajmniej dwa razy zwykłą Koronkę ku czci Błogosławionej Dziewicy”⁷⁴. Modlitwa różańcowa była już w tym czasie dobrze znana na Warmii. Od XV wieku były na Warmii bractwa różańcowe, które od 2. połowy XVI wieku przeżywają pewien renesans. W 1588 roku powstało takie stowarzyszenie w Barczewie. Cennym podręcznikiem dla modlących się różańcem była praca jezuita F. Ariasa „Traktat Abo Nauka o rozanym wianku Naświętrzey Panny Maryey” z 1611 roku. Odmawiano tę modlitwę podczas pieszych pielgrzymek do Świętej Lipki w 1. połowie XVII wieku⁷⁵. W 1641

⁶⁹ dodatek źródłowy – A. K o l b e r g, *Das Stift...*, s. 654–655: „Erectio Beneficii Bartsch vom 7. März 1600”.

⁷⁰ AAWO, AB, B 35 a, fol. 38–39.

⁷¹ AAWO, AB, B 7, fol. 133–134. Informacja o obrazie – fol. 134. także dodatek źródłowy – A. K o l b e r g, *Das Stift...*, s. 656–658: „Aus den Acten der General – Visitation von 1622–1623”.

⁷² Ksiądz Jan Nepomucen Katenbringk na przełomie XVIII i XIX wieku opracował katalog księży pracujących w tej miejscowości od 1621 roku – *Catalogus alphabeticus Crossensium sacerdotum ab anno 1621*.

⁷³ J. O b ł ą k, *Życie kościelne na Warmii w świetle „Relatio status” biskupa Wacława Leszczyńskiego z r. 1657*, RTK, t. VI, z. 3, 1959, s. 16.

⁷⁴ Powtarzam za: *II Regula*, przekład z języka łacińskiego J. Wojtkowski, *SW*, t. XXII–XXIII, 1985–1986. Modlitwa ta w czasach tworzenia się Zgromadzenia św. Katarzyny w Braniewie przybrała dzisiejszy kształt. Znaczenie tej modlitwy podkreślało święto Matki Boskiej Różańcowej, wprowadzone w całym Kościele przez papieża Piusa V, po zwycięstwie floty chrześcijańskiej nad turecką w bitwie pod Lepanto. Jezuita zalecali członkom sodalicy mariańskich odmawiać różaniec. Na początku XVII wieku wśród kanoników dobromiejskich było beneficjum Różańca świętego (A. B i r c h - H i r s c h f e l d, *Dzieje Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście 1341–1811*, s. 278 – maszynopis w tł. na język polski w AAWO).

⁷⁵ T. C l a g i u s, dz. cyt., s. 366–368.

roku bractwo różańcowe w Lidzbarku Warmińskim zakłada miejscowy proboszcz Michał Sidler, które w 1643 roku zostało podwyższone do godności arcybractwa⁷⁶.

Oprócz oficjalnie sprawowanych czynności liturgicznych na Warmii obserwujemy też rozwój nabożeństw wypływających z pobożności ludu, zwłaszcza adwentowej Mszy roratniej „Rorate coeli”, o której już wspominał Stanisław Hozjusz. Ta msza wotywna o NMP w XVI wieku była już bardzo popularna w diecezji warmińskiej. Świadczy o tym najlepiej praktyka parafii św. Piotra i Pawła w Reszlu⁷⁷ czy też udział m.in. członków bractwa w takiej mszy w Pieniężnie⁷⁸. Hozjusz zaznaczał, że wierni przychodzili na tę Mszę św. wczesnym rankiem, przed świtem. Na tej podstawie biskup warmiński tworzył teologię dla tej praktyki. Zwyczaj ten miał oznaczać wiernych czuwających i oczekujących Mesjasza⁷⁹. Założycielka Zgromadzenia sióstr św. Katarzyny w Braniewie, Regina Protmann, jak donosi jej biograf, postawiła sobie stałe zobowiązanie, aby w kościele parafialnym przygotowywać i składać siedem świec, przeznaczonych na msze roratnie⁸⁰. Od XV wieku znane były na Warmii bractwa roratnie. W XVI i XVII wieku powstawały kolejne takie stowarzyszenia. W 1565 roku są one wspomniane w Barczewie, w 1581 roku w Olsztynie. Członkowie olsztyńskiego bractwa w soboty adwentu o godzinie piątej rano, na głos dzwonów, śpiewali Mszę św. wotywną o NMP⁸¹. Podczas wizytacji w 1609 roku odnotowane jest kolejne takie bractwo w Lidzbarku Warmińskim⁸². W tymże stuleciu takie bractwo było jeszcze w Reszlu⁸³. W XVII wieku doszło do erekcji kolejnych bractw w Bisztyнку, Braniewie i Jezioranach⁸⁴. W tym wieku znane były na Warmii pomoce liturgiczne do odprawiania Mszy świętej roratniej⁸⁵. Stosunkowo opornie przyjmowano na Warmii Godzinki do Matki Bożej.

Warmińskie pielgrzymowanie ma przede wszystkim charakter maryjny. Pątnicy wędrują bowiem do wizerunku Matki Pana, śpiewając do Niej pieśni i przez Jej wstawiennictwo prosząc o błogosławieństwo. Polska religijność tej dekady krzewiła

⁷⁶ AAWO, AB, Ec 134; G. M a t e r n, *Geschichte der Pfarrgemeinde ss. Petri et Pauli in Rössel, Königsberg 1935*, s. 66, 69; J. P i s k o r s k a, *Lidzbark Warmiński. Inwentarz ruchomych zabytków sztuki kościelnej diecezji warmińskiej według stanu z 1980 r.*, SW, t. XIX, 1982, s. 344; A. K o p i c z k o, *Ustrój...*, s. 226–227. Życie religijne tych bractw koncentrowało się na śpiewaniu modlitwy różańcowej w niedziele i święta.

⁷⁷ AAWO, AB, B 2, fol. 510; G. M a t e r n, *Geschichte der Pfarrgemeinde ss. Petri et Pauli...*, s. 193.

⁷⁸ AAWO, AB, B 2, fol. 120–121.

⁷⁹ W. N o w a k, *Rok liturgiczny w nauce Stanisława kardynała Hozjusza*, SW, t. XVI, 1979, s. 171.

⁸⁰ B. G. Ś l i w i Ń s k a, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772*, Olsztyn 1996, s. 134.

⁸¹ AAWO, AB, B 3, fol. 124–126; W. N o w a k, *Życie liturgiczne i kult bractw kościelnych Olsztyna*, KMW, z. 2–3, 1992, s. 101.

⁸² AAWO, AB, B 5, fol. 270.

⁸³ G. M a t e r n, *Die kirchlichen Bruderschaften in der Diözese Ermland*, Braunsberg 1920, 50; A. P o s c h m a n n, *600 Jahre Rössel. Bilder aus alter und Neuer Zeit 1337–1937*, s. 135; A. K o p i c z k o, *Ustrój...*, s. 228.

⁸⁴ Powtarzam za: A. K o p i c z k o, *Ustrój...*, s. 227.

⁸⁵ *Liber scriptuo pro Roratistis* – AAWO, AB, B 35a, fol. 23.

m.in. nabożeństwo „świętego niewolnictwa” polegającego na zupełnym oddaniu się woli Matki Bożej, by prowadziła wiernych do Jezusa. Nabożeństwo to zapoczątkowali jezuita (uczniowie Kaspra Drużbickiego)⁸⁶.

Stowarzyszenia o charakterze wyznaniowo-dobroczynnym, zwane bractwami istniały w Kościele od średniowiecza. Odnowa potrydencka zapoczątkowała nowy etap ich rozwoju⁸⁷. Cała struktura organizacji korporacyjnych skoncentrowana była na zapewnieniu godnego życia swoich członków, co sprzyjało rozwojowi osobowościowemu, zwłaszcza duchowemu, poprzez nawiązanie bliższej relacji z Bogiem⁸⁸. Cały czas pozostawały one pod silną opieką plebanów⁸⁹. Ich rola w życiu parafialnym była olbrzymia i zazwyczaj przekraczała granice parafii, mocno wpływając na kształtowanie kultury wiernych i ich mentalności. Przede wszystkim bractwa skupiały wiernych w celu pogłębienia kultu religijnego poprzez oddawanie czci Bogu, Matce Bożej i świętym. Bractwa kościelne miały przede wszystkim charakter bractw dobrej śmierci, także miały dbać o podniesienie poziomu moralnego członków. Życie konfraterni organizowane było wokół liturgii za dusze zmarłych członków, na drugim miejscu znajdowały się konferencje, a na trzecim była tzw. strona towarzyska. Ceremonie religijne, animowane przez bractwa, nie są istotnymi elementami składowymi religijności, stanowią jednak akty jej właściwe. Mają one wartość jedynie w takiej mierze, w jakiej będą środkiem wyrazu dla religijności wewnętrznej – gorliwości i modlitwy. Dzięki tym zewnętrznym przejawom kultu, będącym wyrazem uczuć religijnych, skłania się ku temu później także serce i wola. Gest, jako akt zewnętrzny, podtrzymuje to uczucie i rozwija je przez uzewnętrznienie; natomiast symbol precyzuje myśl, która przezeń się wypowiada, pomaga jej się utrwalić w świadomości wiernego. Słowom odpowiada podwójna relacja: jedna skierowana do Boga, druga zaś do nas, w których ustala się hierarchia między czynnikiem duchowym i zmysłowym.

Na Warmii w tej dziedzinie najpełniej wyraził się synod Rudnickiego z 1610 roku⁹⁰. W sposób szczególny, poprzez bractwa, do szerokich mas wiernych docierały zakony. W ten sposób propagowały one rozwijanie osobistej pobożności i miłosierdzia chrześcijańskiego oraz przeciwstawiały się propagandzie innowierczej⁹¹.

W badanym przez nas okresie czasu powstało wiele bractw religijnych przy parafiach wiejskich i miejskich. Na ich podstawie możemy śledzić rozwój czci do Boga oraz propagowane kultury świętych na Warmii. Bractwa te możemy podzielić na:

⁸⁶ K. G ó r s k i, *Życie wewnętrzne i religijność ogółu społeczeństwa*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 2, red. B. Kumor i Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1974, s. 357.

⁸⁷ Bractwa miały się wówczas stać ważnymi ogniwami reformy Kościoła – E. I s e r l o h, J. G l a z i k, H. J e d i n, *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation*, Freiburg 1967, s. 452–453.

⁸⁸ Z. K r o p i d ł o w s k i, *Cele korporacjonalizmu wielkich miast pruskich*, *RE*, t. XV, 1997, s. 36.

⁸⁹ J. T a z b i r, *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1959, s. 127.

⁹⁰ B. K u m o r, *Kościelne stowarzyszenia świeckich*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, red. M. Rechowicz, cz. I: *Kościół. Początki i zarys rozwoju*, Lublin 1969, s. 506.

⁹¹ S. L i t a k, *Kościół w Polsce w okresie reformacji i odnowy potrydenckiej*, w: H. T ü c h l e, C.A. B o u m a n n, dz. cyt., s. 395.

ukazujące cześć do Pana Jezusa – tylko jedno powstało w tym przedziale czasowym, Najświętszej Marii Panny – jedno (w Ornecie 1595 rok) pod tym wezwaniem oraz cztery roratnie i dwa różańcowe. Powoływano w tym czasie także bractwa oddające cześć świętym – pięć. Ponadto na Warmii istniały w tym okresie bractwa ubogich i bractwa strzeleckie, zwane Bożego Ciała lub Najświętszego Sakramentu⁹².

Sztuka warmińska tego okresu ma charakter maryjny, o czym świadczy ilość zachowanych eksponatów. Rzeźby te, o wyraźnych cechach ludowych, jest trudno datować. Takie są piety w Klewkach⁹³, Sętalu⁹⁴ i Likuzach⁹⁵. Rzeźba Matki Boskiej w Gutkowie ma wyraźne cechy ludowe i ukazuje Matkę Jezusa w koronie, stojącą na księżycu. Stosunkowo często pojawia się temat św. Anny, świadczący o jej większym na Warmii kulcie. W Sętalu ukazano ją z książką, zaś w Klewkach w towarzystwie Marii i Dzieciątka Jezus⁹⁶.

Bogactwo warmińskiego kultu Matki Bożej tylko zarysowane wyżej wskazuje na uniwersalność tego kultu, który jest aktualny chociażby w turystyce pielgrzymkowej na Warmii⁹⁷. Lepiej można zrozumieć tę głęboką adorację Warmiaków, gdy zrozumie się szczególnie położenie dominium warmińskiego po sekularyzacji zakonu krzyżackiego aż do I. rozbioru Polski. Warmia była niemal katolicką wyspą, otoczoną niemal ze wszystkich stron społecznościami ewangelickimi. Ten kontekst zapewne wpływał na ugruntowanie tego kultu, który dla samych Warmiaków nie był przejawem postawy opozycyjnej względem sąsiadów. Ten aspekt na pewno jednak był decydujący dla Stanisława Hozjusza i innych osób bezpośrednio zaangażowanych w budowanie wykładni teologicznej na soborze trydenckim. Zresztą, jak się wydaje, postanowienia soboru trydenckiego wszechstronnie zostały zaadaptowane w życiu Kościoła, wpływając na życie codzienne całego społeczeństwa. Stopniowo ten kult stawał się coraz bardziej obecny w życiu społecznym tej krainy. Dziś, pomimo diametralnych zmian ludnościowych i transformacji społeczno-politycznych możemy stykać się z przejawami dawnego warmińskiego kultu w zachowanych artefaktach: kościołami bogato wyposażonymi czy przydrożnymi obiektami kultu religijnego, które stanowią niepodważalne świadectwo powszechnej czci wobec Matko Bożej.

⁹² Dane ilościowe czerpię z tabeli: A. K o p i c z k o, *Ustrój...*, s. 229.

⁹³ A. B o e t t i c h e r, *Die Bau- und Kunstdenkmäler in Ermland*, Bd. IV, Königsberg 1894, s. 165; J. P i s k o r s k a, *Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach...*, s. 593.

⁹⁴ [H. M a d e j, J. P i s k o r s k a, J. W o j t k o w s k i], *Przewodnik po zabytkowych kościołach południowej Warmii*, Olsztyn 1973, s. 97; J. P i s k o r s k a, *Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach...*, s. 607.

⁹⁵ Z. B i a ł ł o w i c z - K r y g i e r o w a, *Trzy nieznanne rzeźby gotyckie na Warmii, RO*, t. IV, 1964, s. 192; J. P i s k o r s k a, *Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach...*, s. 585.

⁹⁶ J. P i s k o r s k a, *Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach...*, s. 585, 594, 607.

⁹⁷ K. B i e l a w n y, *Najpopularniejszy szlak pielgrzymkowy po sanktuariach Warmii i Mazur*, Olsztyn 2009.

**ANZEICHEN DER MUTTERGOTTESVEREHRUNG
IN ERMLAND WÄHREND DER EINLEITUNG
DER REFORMEN DES KONZIL VON TRIENT****ZUSAMENFASSUNG**

Die Marianischevehrung war in der Zeit des Christentums von ersten Jahrhunderten sehr lebendig. Die Lehre des Luters hat diese religiöse Interpretation der Marienverehrung verändert. Die theologische Reflektion der Protestanten hat im diesen Gebiet viele Widersprüche gezeitigt. Der tridentische Konzil hat also die katholische Lehre von Mutter Gottes geordnet. Die Ermlandiezöse hat schnell die konziliärische Hinweise akzeptiert und realisiert. Die ermländischen Bischöfe Stanisław Hozjusz und Marcin Kromer haben durch ihre eigene Aktivität neue Situation richtig beobachtet. Um besser diese Realität zu verstehen, muss man wissen, dass die Einwohner des ermländischen Gebiet nach der Sekularisierung der Deutschen Ritter als eine „katholische Insel“ in der Umgebung der Protestanten gewesen sind. Die Frömmigkeit der Ermländer ist sehr deutlich in der Geschichte der Kirche gezeigt. Sie haben die Pilgerorte gebaut, wo die Marienverehrung verbreitet und bis heute lebendig behaltet. Die Orden Priester – Jesuiten haben die marianischen Sodalitäten in Braniewo und Reszel gegründet. Bis heute zeigt es, dass in dem Formen des sorglichen Lebens des Ermlands sehr tief die marianische Spiritualität verankert ist.

THE EMPEROR'S OLD CLOTHES: MARCUS AURELIUS' ATTITUDE TOWARDS THE CHRISTIANS AGAIN¹

I. THE PROBLEM

It was always the subject of the scholarly consternation how could such honest and noble character as the Emperor Marcus Aurelius was (he reigned as the Emperor AD 161–180) permit the executions of the Christians in Lugdunum (Lyons) and Vienne in Gaul, AD 177². I myself must confess too that it has been an enigma to me since ever³. Yes, we can ‘understand’ Nero („he was a crazy man” – here a verdict might be issued), we do have also Suetonius’ accounts about another icon of cruelty and insanity – the emperor Domitian and his hostile acts toward the intellectuals at all (Suet. *Nero*, 26–29; *Domit.* 10–11)⁴. But Marcus Aurelius Antoninus, one may wonder? After the lecture of his *Meditations* (Τὰ εἰς ἑαυτόν; Latin: *Meditationes*) one would expect rather something totally opposite⁵. It is a commonplace that the

* Bogdan Burliga, born in 1967, studied classical philology at Jagiellonian University. He took his PhD in Ancient History, Gdańsk University, where is Assistant Professor in the Department of Classical Philology. His main area of interest remains Greek prose, especially historiography and technical literature. He edited and translated (with a commentary) into Polish the handbook of Aeneas Tacticus (*Obrona oblężonego miasta*, Warszawa 2007). His recent work (edition, with the two contributions) is *Xenophon: Greece, Persia, and Beyond* (Gdańsk 2011).

¹ I thank Dr. Tatiana Krynicka for Her valuable remarks. Her great knowledge and critical comments strengthened my argumentation. All the remaining faults are mine.

² More details can be found in Eusebius, *Hist. Eccl.* 5. 1. 3–61 (he wrote his work more than hundred years after the events in Gaul, or even later, see A. M o m i g l i a n o, *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.*, [in:] *Essays in Ancient History and Modern Historiography*, Oxford 1977, p. 108), quoting the epistle of the Gallic churches to the brethren in Asia and Phrygia; cf. J. B e h r, *Social and Historical Setting*, [in:] *The Cambridge History of Early Christian Literature*, eds. F.M. Young, L. Ayres, and A. Louth, Cambridge 2004, p. 60; see M. H u m p h r i e s, *Early Christianity*, London – New York 2006, p. 20 and P. K e r e s z t e s, *The Massacre at Lugdunum in 177 A.D.*, *Historia* 16 (1967), pp. 75–86; cf. also my article *Polemika i retoryka w dialogu Minucjusza Feliksa ‘Oktawiusz’, SE* 10 (2009), p. 407.

³ T. Z i e l i ń s k i, *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 1999, p. 199.

⁴ T. S i n k o, *Zarys historii literatury greckiej* II, Warszawa 1959, p. 333.

⁵ The additional evidence, apparently in many places based on what is known from the *Meditations*, may be found in the biography of Marcus by a Iulius Capitolinus, in the compilation today known as *Scriptores Historiae Augustae* (*SHA*), or *Historia Augusta*, cf. M. C y t o w s k a and H. S z e l e s t, *Historia literatury rzymskiej. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, p. 574f.

man who composed one of the most profound and spiritual treatises ever written belongs to the most familiar figures from antiquity. With Marcus' intimate diary we do obtain an opportunity, exceptionally rare in the Graeco-Roman literature, to look into one's spiritual life⁶. Other famous personalities were certainly Cicero, whose letters so shocked centuries later Francesco Petrarca, and Saint Augustine of Hippo with his *Confessions*. Accordingly, no wonder that one sees in Marcus the most merciful ruler among the Roman emperors (the Platonic ideal of a philosopher on throne: *studium in eo philosophiae fuit* – *SHA*, 3. 1)⁷, unable to do any harm to anyone, friendly and kindly oriented toward others, a loyal husband and a tender father⁸. This was, in fact, already the verdict of the ancients themselves, like that of the historian Cassius Dio Cocceianus (71. 29. 3; 71. 35. 6: οὕτω μὲν οὖν ἄλλως τε καλῶς ἐπεφύκει καὶ ἐκ τῆς παιδείας ἐπὶ πλεῖστον ὠφελήθη, Ἑλληνικῶν τε καὶ Λατίνων ῥητορικῶν καὶ φιλοσόφων λόγων, καίπερ ἐς ἄνδρας ἤδη τελῶν καὶ ἐλπίδα αὐταρχήσειν ἔχων, αἰεὶ διεπίπλατο; ed. U.P. Boissevain) and the sophist Aelius Aristides' speech *To Rome* (or. XIV)⁹. Let us consider also for a while: Marcus' treatise was composed in the circumstances exceptionally unfavourable to any writer, supposedly in the 170s, during the severe military campaigns in the north provinces against the bellicose Quadi and Marcomanni¹⁰ (cf. *Medit.* 1. 17. 8: Τὰ ἐν Κουάδοις πρὸς τῷ Γρανούᾳ; „Written among the Quadi on the Gran”; 2. 17: Τὰ ἐν Καρνούντῳ¹¹; „Written at Carnutum”; ed. A.S.L. Farquharson; tr. C.R. Haines, Loeb¹²). Today we know: the worst was to come – illness (probably a result of the devastating plague, brought to Italy from the East by the troops of Lucius Verus in AD 166)¹³ and death reached

⁶ J.H.W.G. Liebeschuetz, *Religion*, [in:] *The Cambridge Ancient History*. Second Edition. Volume XI: *The High Empire A.D. 70–192*, eds. A.K. Bowman, P. Garnsey and D. Rathbone, Cambridge 2000, p. 989. The fundamental paper – a masterpiece of lively learning – still is P.A. Brunt's, *Marcus Aurelius in His Meditations*, *Journal of Roman Studies* 64 (1974), p.1f. Compare, however, the reserved voice of P. Hadot, *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*, Cambridge, Mass. 1998, p. 243, who stresses out the conventional nature of ancient literary practices, in which little was left to 'sincere' expressions, and when a conventionality, both in the choice of themes as in the ways of writing according to literary rules, played an enormous role.

⁷ Cf. 27. 7: *sententia Platonis semper in ore illius fuit, florere civitates si aut philosophi imperarent aut imperantes philosopharentur* (ed. D. Magie, Loeb).

⁸ E. g. at *Medit.* 1. 13; there is one mention in the *Meditations* of the loss of a child (1. 8, with 8. 48 and 9. 40), although as a father he witnessed illness and death of many of them.

⁹ Ed. W. Dindorf; cf. J.H. Oliver, *The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides* [TAPhA 45, 4], Philadelphia 1953.

¹⁰ R.B. Rutherford, *Introduction*, [in:] *Marcus Aurelius, Meditations*, transl. A.S.L. Farquharson; intr., notes R.B. Rutherford [Oxford World's Classics], Oxford 1998, p. ix.

¹¹ Now Haimburg, Hungary.

¹² Respectively: Τὰ εἰς ἑαυτὸν. *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*, Oxford 1944; *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus Emperor of Rome together with His Speeches and Sayings*, Cambridge, Mass. – London 1953 (all the translations of the *Meditations* come from this edition).

¹³ Cf. D.S. Potter, *The Roman Empire at Bay AD 180–395*, London – New York 2004, p. 17.

the emperor in his headquarters in Vindobona (now Vienna)¹⁴. Nevertheless, there is nothing in his diary which Roman reader, knowing, for example, Caesar's famous *The Gallic Wars (De bello Gallico)*, might have hoped to meet: no battles, no sieges, no bravery acts, no dramatic war accounts (see Sinko, *Zarys II*, p. 333)¹⁵. Instead, when reading Marcus' spiritual notebook, the reader is invited to experience an anatomy of pain – in a lively way, so to speak. Given all that, when one acknowledges the information about the emperor's reluctance towards the Christians, a bit of astonishment arises, and deservedly so. In consequence, many feel that there was in Marcus' dislike of them a tragic misunderstanding¹⁶. However, as it appears, concerning this new religious group at least, rude awakening inevitably comes: unlike Seneca – in the famous opinion of the aggressive Christian apologist, Tertullian (*De anim. 20: Seneca noster*) – 'our' honest, noble and fragile Marcus cannot be labeled *anima naturaliter Christiana*¹⁷. Nor was the emperor a predecessor of Constantine the Great¹⁸. In short, even if a scholar feels to find himself surprised, he must – sooner or later – realize that such expectations remain nothing more as a kind of methodological (and ethical, in fact) *petitio principii*. Conversely: why, one may ask, should the Roman emperor be tolerant towards a small religious group¹⁹, with its notorious, strange and suspicious (as it was usually repeated by many at that time) customs, regarded moreover commonly by the Roman elite as a hateful, fanatical group (the famous Tacitean *odium generis humani: Ann. 15. 44*), practicing also cannibalistic rites?²⁰ Why should we expect any understanding and merciful treatment from the

¹⁴ M. J a c z y n o w s k a, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986, p. 258; also M. C a r y and H.H. S c u l l a r d, *Dzieje Rzymu II*, transl. J. Schwakopf, Polish edn. Warszawa 1992, p. 241; C. W e l l s, *Cesarstwo rzymskie*, transl. G. Duliński, Polish edn. Warszawa 2005, pp. 258–259. According to Cassius Dio, 71. 36. 4, the death of Marcus meant the end of *pax Augusta*, a golden epoch (the Ovidian *aurea aetas*) and the beginning of 'an iron age'.

¹⁵ But see reference at 10. 10, with Rutherford's (see n. 10, above) remark, p. 175.

¹⁶ A.R. B i r l e y, *Marcus Aurelius. A Biography*, London – New York 2000, p. 279.

¹⁷ Although it was the same Tertullian who in the *Apologeticum*, 5.5–6, saw in Marcus a good emperor. In the recent Polish literary tradition the name of Marcus is connected with the sublime poems of Zbigniew Herbert, who was in turn a pupil of the acknowledged philosopher and historian of philosophy – Henryk Elzenberg. In one of his most famous essays, Herbert states that in the dark years of the communist reign, the Stoic philosophy and the practicing of the art of the Stoic *ataraxia* was a rescue („Opisać rzeczywistość” [in:] *Wiersze wybrane*, Kraków 2004, p. 395). Herbert's admiration, understandable as it stands, is, however, out of the ancient context.

¹⁸ Although his statue, taken erroneously as representing the portrait of the 'Christian' Emperor Constantine, was thus saved through many centuries.

¹⁹ Cf. K. H o p k i n s, *A Word Full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, London 1999, p. 209.

²⁰ Tacitus, *Ann. 15. 44*; Suetonius, *Nero*, 16; Pliny, *Epist. 10. 96* (with the remarks of A.N. S h e r w i n - W h i t e, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966, pp. 691–710, ad loc.). The question has been stated already by Ernst Renan in his *Marcus Aurelius*, English edn. Princeton 1906, pp. xix–xx; see also F. H o p e r, *The Good Years*, [in:] *Roman Realities*, Detroit (MI) 1979, p. 455. Here it is worth of quoting the words of S. B e n k o (*Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington, IN, 1984, p. 43): „Soothsayers, astrologers, and magicians were plentiful in the second century, and their numbers increased still further after the plague of 167 and the Germanic invasions of about the same time. The Christians also attracted many new followers during this period of crisis because they cared for the sick and their philosophy helped

man whose social standing and political position made him the *dominus mundi* and situated him at the peak of the hierarchy, separating thus not only from a poor sect but from other members of the Roman and municipal elite, in fact (cf. P.A. Brun t, *Marcus Aurelius and the Christians*²¹)? And when we answer: it is because of his benevolent personality and friendly character as they are seen in his famous notebook, we immediately face a great difficulty. To some extent, in such expectation we are excused but nevertheless, the dilemma remains still intriguing. This short paper is devoted to this problem: my aim is to suggest that in Marcus' cool attitude towards the Christian sect was nothing paradoxical, nor was his reluctance any coincidence. Instead, I believe that the solution to his dislike of them should be sought elsewhere.

II. WHAT DO WE KNOW?

In the recent scholarly disputes the persecutions against the Christians still remain a matter of controversies, if not – in many particular cases – somewhat mysterious events, regarding especially their direct causes²². The modern literature on this topic is vast and here is no place to recall these discussions, even in a cursory way. Through the epoch of the principate, the Christians remained certainly an insignificant sect, like so many other religious associations at that time²³. There is a consensus that the persecutions committed AD 177 in *Gallia Lugdunensis* and *Gallia Narbonensis* bear the same character as the famous incident in Rome un-

make life meaningful in a time of sudden death. It is not impossible that the magistrates lumped the Christians together with soothsayers and superstitious people²⁴. According to Celsus (in Origenes, *Contr. Celsum*, 3.10–12), the Christians were divided into many rivalrous factions and the only evidence for their unity was the common name; see, however, the contrary opinion of M. Cary and H.H. Scullard, op. cit. II, p. 283).

²¹ [in:] *Studies in Latin Literature and Roman History* I, ed. C. Deroux, Brussels 1979, p. 483f; on the importance and position of the Roman emperor, see F.A. M i l l e r, *The Emperor in the Roman World*, Ithaca, NY 1977; and recently: P. V e y n e, *Cesarstwo grecko-rzymskie*, transl. P. Domański, Polish edn. Kęty 2008, ch. 1.

²² Thus W.H.C. F r e n d, *Persecutions: Genesis and Legacy*, [in:] *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, eds. M.M. Mitchell and F.M. Young, Cambridge 2006, p. 503 states that in the second century AD, the hostile acts against the Christians were undertaken by the provincial governors, but from the third century onwards the emperors themselves intervened in such affairs and quarrels (cf. P. B r o w n, *Narodziny zachodniego chrześcijaństwa*, transl. J.W. Popowski, Polish edn. Warszawa 2000, p. 38). This observation does not exclude the possibility that Marcus knew what happened in Lugdunum and Vienne (so M. S i m o n, op. cit., p. 123). Perhaps the ruler's famous mention at 11. 3 of the Christians should be referred just to these events and the rumours about the ways they died.

²³ R.A. M a r k u s, *Wczesne chrześcijaństwo*, [in:] *Cywilizacje starożytne*, red. A. Cotterell, trans. W. Ceran, Polish edn. Warszawa 1991, p. 289; E. W i p s z y c k a, *Państwo rzymskie a chrześcijaństwo*, [in:] *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach*, red. J. Wolski, T. Kotula i A. Kunisz, Kraków 1994, pp. 149–189; cf. A. Z i ó ł k o w s k i, *Historia Rzymu*, Poznań 2004, p. 498; see recently M.R. S a l z m a n, *Pagans and Christians*, [in:] *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, eds. S. Ashbrook Harvey and D.G. Hunter, Oxford 2008, p. 195.

der Nero in AD 64 (again Tacitus, *Ann.* 15. 44)²⁴. This opinion was expressed by E.R. Dodds and M. Simon, and here I simply follow their assumption that there was no systematic policy towards the Christians until the end of the second century²⁵. What is clear in both cases is that the circumstances indicate an apparent looking for a scapegoat which could be blamed for the miseries fallen upon a local community²⁶. The case of the year 64 is too familiar to be reminded here but let us pay a closer look at the situation in 177²⁷. As it has been said, the acts of the martyrdom from Lugdunum are preserved in the form of an epistle sent to the Christians in Asia. It has been transcribed by Eusebius of Caesarea²⁸, and scholars see it as a genuine record, although there is no doubt that the style of the epistle is highly rhetorical and pathetic²⁹. In Lugdunum street disturbances were incited by mob but in the Eusebian report there is, however, no word about the causes of the persecutions, so it is inferred today that the main cause was an uneasy atmosphere (probably the devastating plague had a significance, see Ziółkowski, op. cit., p. 502), to which one may add the consequences of continuous wars. As it is well known, in Eusebius' narrative the figures of the bishop Pothinus and the famous servant-maiden Blandina are the most prominent persons. It is also worth of noting that the fate of the Christians depended on the verdict of a tribune who imprisoned the Christians (about 50 in number). Then came the imperial legate and the judicial investigation has begun. Those who confessed to be Christians had been convicted. Some of this group rejected their faith, in fact, and left then the prison³⁰, while the adherents to the Christian faith were tortured – among them was Pothinus who in consequence died. When the imperial decision came what should be done³¹, the group of the Christians in the jail (among them were Maturus, Sanctus, Attalus and Blandina) was sentenced to death in the

²⁴ G.E.M. de Ste. Croix, *Why Were the Early Christians Persecuted?*, Past & Present 26 (1963), pp. 6–38. On the ancient site, cf. the map no. 17: *Lugdunum*, by E. B e r r a n d, [in:] *Bar-riation Atlas of the Greek and Roman World*, ed. R.J.A. Talbert, Princeton – Oxford 2000.

²⁵ *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, transl. J. Partyka, Polish edn. Kraków 2004, pp. 102–103; M. S i m o n, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, transl. E. Bąkowska, Polish edn. Warszawa 1979.

²⁶ On this mechanism see the landmark study by R. G i r a r d, *Kozioł ofiarny*, transl. M. Gosz-czyńska, Polish edn. Łódź 1991, esp. ch. IX; also D o d d s, op. cit., p. 108.

²⁷ There were other acts of persecution during the reign of Marcus: Justin – was executed in 165 in Rome; Polycarp has been burnt about 165–170 in Smyrna, and at that time many other actions occurred against the Christians (cf. C a r y and S c u l l a r d, op. cit. II, p. 290).

²⁸ J.W. T h o m p s o n, *The Alleged Persecution of the Christians at Lyons in 177*, *American Journal of Theology* 16 (1912), pp. 359 – 384.

²⁹ T.H. B i n d l e y, *The Epistle of the Gallic Churches*, London 1900, p. 21; generally S. S w a i n, *Biography and Biographic in the Literature of the Roman Empire*, [in:] *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, eds. M.J. Edwards and S. Swain, Oxford 1997, p. 29.

³⁰ A procedure known already from the reply of the Emperor Trajan to Pliny, cf. S h e r w i n -W h i t e, op. cit., ad loc. In the year 122 the emperor Hadrian wrote a letter to Minucius Fundanus, proconsul of Asia, forbidding him to punish the Christians on mere demands of the city mob (E u s e b i u s, *Hist. Ecc.* 6. 4. 9).

³¹ On the Roman decrets against the Christians see D.T. B a r n e s, *Legislation against the Christians*, *Journal of Roman Studies* 58 (1968), pp. 32–50.

arena³² – becoming later the famous martyrs from Lugdunum. Yet, leaving aside the province of Gaul, other hostile acts also took elsewhere place: about 165 Justin was put into death in Rome (cf. Simon, op. cit., p. 199). In Smyrna, about 167 a great turmoil occurred – we know that bishop Polycarp was then burnt³³. All the events clearly prove that the period of the Marcus' reign was for the new philosophical school (as the Christians presented themselves) the years „of anxiety” (in Dodds' term). Simultaneously, at that time one may also observe a growing activity of the anti-Christian literary polemics³⁴. Let us make a brief overlook.

In his beautiful dialogue *Octavius* (§9), to be sure written about AD 200 but summarizing the earlier reproaches³⁵, Minucius Felix cites the views of the acknowledged Roman man of letters – Fronto who, according to the pagan Caecilius Natalis (one of the dialogue's persons), accused Christians of *flagitia* (*id etiam Cirtensis nostri testatur oratio*; eds. Glover, Rendall & Kerr; cf. M. Jaczynowska, op. cit., p. 227). The German scholar M. von Albrecht claims even that the first part of the *Octavius* was based on the Fronto's lost book against the *genus tertium*³⁶. Above all, one must also remember that about AD 180 the first serious polemical book against the new sect was published: I mean, of course, the famous treatise of the emperor's contemporary, Celsus' Ἀληθῆς λόγος (*On the True Doctrine*)³⁷, against which a careful refutation was written about 50 years later by the Christian thinker Origenes³⁸. Celsus' treatise provided the first systematical issue with the new philosophical sect, but besides it, other voices of the famous *litterati* at that time indicate also clearly a growing consciousness of Christian activity: one may cite Lucian' diatribe *De morte Peregrini*, 11–13, that stands out especially revealing here (cf. also his *Alex.* 38)³⁹. Moreover, the works of Apuleius of Madaura (*Apolog.* 56 and *Met.* 9. 14) and the speech of the famous sophist Aelius Aristides (or. XLVI) were certainly widely read. One of the Marcus' spirituals masters (*Medit.* 1. 7; 4. 41; 7. 19; 11. 34), Epictetus (in Arrian, *Diss. Epict.* 4. 7: οἱ Γαλιλαῖοι; probably also 2. 9)⁴⁰, also mentioned critically

³² It was the governor's own idea to put Attalus in the arena, although the imperial decret ordered to kill the Christian citizens by sword; cf. J a c z y n o w s k a, op. cit. p. 228. This case again shows that the first steps taken against the Christian community were made by local governors, see the classic book of Thomas G a t a k e r, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus I*, Glasgow 1749, p. 23–24.

³³ Some place this incident, however, earlier, in the 155.

³⁴ J.J. W a l s h, *On Christian Atheism*, *Vigiliae Christianae* 45 (1991), pp. 255–277.

³⁵ Cf. B u r l i g a, op. cit. (note 2, above).

³⁶ *A History of Roman Literature: from Livius Andronicus to Boethius* II. 2, Leiden 1997, p. 1438.

³⁷ G.A. K e n n e d y, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, Princeton 1972, p. 608

³⁸ Cf. P. d e L a b r i o l l e, *Historie de la littérature latine chrétienne*, Paris 1920, pp. 31–32, with H. C h a d w i c k, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasycyzna*, transl. P. Siejkowski, Polish edn. Poznań 2000, pp. 29–30.

³⁹ S i m o n, op. cit., pp. 123–124; D o d d s, op. cit., p. 108; Z i e l i Ń s k i, op. cit., p. 199.

⁴⁰ G.R. S t a n t o n, *The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius*, *Phronesis* 13 (1968), pp. 183–195.

of the Christians⁴¹. Such, we may assume, was the intellectual atmosphere in which the Emperor Marcus grew, lived, acted, and reigned. Of all these personalities, the eminent figure of Fronto, the ruler's friend and beloved mentor (*Medit.* 1. 11; cf. the correspondence between the two; ed. S.A. Naber, Teubner 1867)⁴² is here especially important, since his friendship with Marcus may be, in a way, a hint enabling us to understand some reluctant and reserved opinions the pupil held about, – or alluded to the Christians (see especially Zieliński, op. cit., p. 199). But I am saying: 'in a way', since although I think Marcus was well acquainted with Fronto's negative views of the Christians, it would be an exaggeration to claim that the former's opinions influenced directly the emperor's views. To state this we simply lack hard evidence in the *Meditations*. What may be found in the treatise itself?

As I have mentioned at the outset, the question of Marcus' opinion about the *genus tertium* attracted many scholars. The Loeb editor of the treatise, C.R. Haines, added to his English translation a valuable appendix on the subject. He analyses one place, where the Christians are mentioned openly by the name (*Medit.* 11. 3), and discovers several other *loci*, in which mere allusions are only made. In the latter case the basis for his arguing (op. cit., p. 384) was the fact that the name of the Christians was avoided by the classical authors (it was a 'taboo'), so one needs to look after allusions to them only. In the *Meditations* Haines finds them at 1. 6; 3. 16; 7. 68; 8. 48; 8. 51⁴³. As the first of them comes Marcus' criticism of the „miracle-mongers” (τῶν τερατευομένων) and „wizards” (γοήτων), whose aim was „to give credence to the statements [...] about incantations and the exorcizing of demons” (περὶ ἐπωδῶν καὶ [περὶ] δαιμόνων ἀποπομπῆς) – probably to the Christians. At 7. 68 the emperor asserts that there is possible to live „in the utmost peace of mind even though the whole world cry against thee what they will, even though beasts tear limb from limb this plastic clay that has ceased thee with its growth” (Ἀβιάστως διαζῆσαι ἐν πλείστη θυμηδία, κὰν πάντες καταβοῶσιν ἅτινα βούλονται, κὰν τὰ θηρία διασπᾶ τὰ μελύδρια τοῦ περιτεθραμμένου τούτου φυράματος). The words recorded at 8.

⁴¹ The exception to these opinions was the judgment of the famous physician Galen, who, as far as it can be stated, in a way admired the Christians for their contempt of the death and self-discipline. What more, he rightly called them 'philosophers' (I rely on the excellent chapter of S. B e n k o, *Pagan Criticism of Christianity during the Two First Centuries A. D.*, [in:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 23, hrsg. W. Haase und H. Temporini, Berlin – New York 1980, p. 1098–1100).

⁴² To be consulted in the detailed problems with a comm. by M.P.J. v a n d e n H o u t, *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, Leiden – Boston 1999, esp. pp. 573–575; see also useful book of A. R i c h l i n, *Marcus Aurelius in Love. The Letters of Marcus Aurelius and Fronto*, Chicago 2006, p. 5–6, who investigates the intimate nature of their correspondence.

⁴³ To his list I would like to apply also two passages: *Medit.* 2. 1 and 4. 28. In the first, the emperor explains why some people are „the busy-body, the thankless, the overbearing, the treacherous, the envious, the unneighbourly (ἀκοινωνήτω)”. Here the last category of men might be, I believe, another allusion to the Christian devotees, who were accused of the avoiding the participation in the public duties; in the second, the author enumerates negative types of character: among many, there is also 'cringing' one (βωμολόχον; at 7. 3 he condemns also 'stage plays', ἐπὶ σκηνῆς δράματα). There is additional reflection at 6. 27 but it cannot be stated if the Christians are meant: it concerns the problem whether do we be tolerant towards the men who make mistakes. Marcus' advice is to instruct them without showing anger. The same is at 6. 50: he asserts that a true philosopher should act against the will of those who go wrong, since it is his behaviour which is according to the justice.

51 remain similar to this. We find there probably an allusion to the „Christian way of dying” in the arena: if „they kill us, they cut us limb from limb, they hunt us with execrations” (Κτείνουσι, κρεανομοῦσι, κατάραις ἐλαύνουσι), mind of a sage should remain „pure, sane, sober, just” (τὴν διάνοιαν μένειν καθάραν, φρενήρη, σώφρονα, δικάϊαν). Earlier on, at 3. 16, the writer presupposes that even people who „do not believe in Gods and those who fail their country in its need and those who do their deeds behind closed doors” may „have the intelligence a guide to what they deem their duty” (τὸ δὲ τὸν νοῦν ἡγεμόνα ἔχειν ἐπὶ τὰ φαινόμενα καθήκοντα καὶ τῶν θεοῦς μὴ νομιζόντων καὶ τῶν τὴν πατρίδα ἐγκαταλείπόντων καὶ τῶν <ότιοῦν> ποιούντων, ἐπειδὴν κλείσωσι τὰς θύρας). Suggestive as they are, the passages cannot be taken at face value as a firm proof of the emperor’s open enmity *erga Christianos*, therefore Haines (op. cit., p. 386) infers that there is still no sufficient ground for believing that Marcus was a persecutor of them (cf. the paper of Keresztes, n. 55, below), citing the names of the ancient authorities who praise Marcus’ humanity. True enough, but nor do these passages prove emperor’s approval (see n. 45, below). But there is also a famous chapter 3 in the Book XI. Speaking of the two arts of dying, the reader is told that Stoic soul always should be ready to die (Οἷα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἢ ἔτοιμος, ἐὰν ἦδη ἀπολυθῆναι δέη τοῦ σώματος, [καὶ] ἦτοι σβεσθῆναι ἢ σκεδασθῆναι ἢ συμμεῖναι. τὸ δὲ ἔτοιμον τοῦτο ἴνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχηται). Dying, the argument runs, must be „associated with deliberation and dignity” (ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς). Above all, Marcus suggests, it must differ from the way the Christians die⁴⁴, as they do it in „mere opposition”, in a theatrical manner (μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί [...], καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πείσαι, ἀτραγῶδως)⁴⁵. The crucial phrase ὡς οἱ Χριστιανοί was sometimes rejected by the editors as being probably a later interpolation, but in his admirable Teubner edition (*Marci Antonini Imperatoris in semet ipsum libri XII*, Lipsiae 1913, p. 137), H. Schenk⁴⁶ retains it as genuine (cf. also the much older but still valuable edition of Meric Casaubon)⁴⁷, and of the same opinion

⁴⁴ So rightly G.E.M. de Ste. Croix, *Why Were the Early Christians Persecuted?*, [in:] *Christian Persecutions, Martyrdom & Orthodoxy*, Oxford 2006, p. 146.

⁴⁵ D o d d s, op. cit., p. 124 believes that in fact Marcus admired the Christian bravery and their determination in the face of death – it is difficult to agree with such a view (the same was suggested by Cary and Scullard, op. cit. II, p. 620, and A. M o m i g l i a n o, *Some Preliminary Remarks on the Religious Opposition” to the Roman Empire*, [in:] *On Pagan, Jews, and Christians*, New York 1987, p. 137, saying of „respect”). S. B e n k o, [in:] *ANRW* II. 23, p. 1092 is perhaps nearer to truth when claiming that it is hard to find a condemnation in the emperor’s words. But if no condemnation, the Stoic *apatheia* and little sympathy or approval are certainly visible. I think W. J a e g e r (*Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, transl. K. Bielański, Polish edn. Bydgoszcz 2002, p. 52) was right when writing that what was alien to the Roman ruler were (in his eyes) the Christian fanaticism and the inclination to making ‘a show of death’. Above all, the adverb ἀτραγῶδως bears a positive sense but it is used to indicate something opposite: that Christians died τραγῶδως (the similar condemnation of a ‘tragedian’, τραγῶδως, appears at 5. 28). By the way, there is no contradiction between the use of the word here and at 11. 6 (*pace* R.M. G r a n t, *Second – Century Christianity. A Collection of Fragments*, Louisville 2003, p. 96).

⁴⁶ Also G.H. R e n d a l l, *Marcus Aurelius Antoninus to Himself: An English Translation with Introductory Study on Stoicism and the Last of the Stoics*, London 1890, p. 162.

⁴⁷ M. C a s a u b o n, *The Meditations of Marcus Aurelius Antoninus the Emperor Concerning Himself*, London 1692, p. 215 and the notes, pp. 59–60.

are Anthony Birley (op. cit., *Appendix IV*, p. 264) and R.B. Rutherford (op. cit., p. 178, n. 5; see my note 10, above)⁴⁸. Be that as it may, Haines is nevertheless right in supposing that it is the Christians who are the addressee of this disregarding (or even derogatory, in my view) remark. I have suggested above (n. 22) that this cursory remark might have been written directly after the news coming from Lugdunum, as the emperor has got some details about the behaviour of the Christians believers. There remains the last example: the case of the famous letter sent by Marcus to the Common Assembly of Asia, and delivered at Ephesus⁴⁹. The content of it has been repeated by Eusebius (*Hist. Eccl.* 4. 13; Justin, *I Apol.* 68, also mentions of it) and some students thought it to be authentic. Following Harnack, Haines accepted this view (op. cit., p. 387)⁵⁰, but S. Benko (cf. note 41, above) is more sceptical and holds it to be rather spurious, just mainly because of its content: the letter guarantees the Christians the freedom of worship – rather an impossible privilege at that time, taking into account the circumstances. It is then believed that the text contains some later interpolations, or presents, on the whole, a forgery⁵¹.

To sum up this section, we may state that the evidence we got at disposal does not really allow us to call Marcus ‘a persecutor’, in the manner of the later Emperors Decius or Diocletian. But it remains equally obvious that the new sect has no ally in him. It must be bear in mind that first and foremost the *Meditations* are an ἐγχειρίδιον of Stoic ethics (*encheiridion*, literally: ‘a handbook’; Latin: *manuale*)⁵², by no means an apology of the Christian beliefs⁵³. This fact should be a methodological *memento*, a warning which makes a fundamental difference and which – what is especially important – has its consequences for us⁵⁴: it never can be forgotten by anyone who attempts at understanding the emperor’s dislike or hostility (if it was

⁴⁸ „it is the only explicit reference to Christians in *Meditations*; they clearly did not bulk large in the emperors’ horizon, and it has been argued that at this date the sect may not have gained any special prominence in the West”; see especially P.A. Brun t, *Marcus Aurelius and the Christians*, [in:] op. cit., p. 483f.

⁴⁹ On the Roman imperial activity in the Eastern provinces, cf. J.H. O l i v e r, *Marcus Aurelius. Aspects of Civic and Cultural Policy in the East*, [*Hesperia Suppl.* 13], Princeton 1970, esp. p. xv.

⁵⁰ „The letter [...] if authentic, emanated from him in conjunction with Pius or from him alone”.

⁵¹ One cannot omit the information (in Eusebius, *Hist. eccl.* 4. 26. 5) of the Christian apology by the famous Melito of Sardis, written to Marcus about 169: it was to be a response to the imperial edicts against the Christians. Melito himself doubts if such ‘good’ emperor as Marcus was, could be an author of such unjust decrees; cf. Z i e l i ŋ s k i, op. cit., p. 199.

⁵² Certainly based on Arrian’s *Manual of Epictetus*, cf. *Medit.* 1. 7, where the term *hypomnemat* (‘notes’) is used, see A.A. L o n g, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2004, pp. 12 and 41; cf. P.A. B r u n t, *From Epictetus to Arrian*, Athenaeum 77 (1977), p. 29.

⁵³ Cf. the thoughtful treatment by R.B. R u t h e r f o r d, *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*, Oxford 1991; cf. the thoughtful paper of E. A s m i s, *The Stoicism of Marcus Aurelius*, [in:] *ANRW* II. 36. 3, eds. W. Haase and H. Temporini, Berlin – New York 1989, pp. 2228–2252.

⁵⁴ Acutely observed by H. Arendt in her classic *The Human Condition* (I quote Polish edn.: *Kondycja ludzka*, transl. A. Łagodzka, Warszawa 2000, p. 339); the same idea, concerning the beliefs, appears in the excellent study of A.D. N o c k, *Greek Religious Attitudes*, [in:] *Essays on Religion and the Ancient World* II, ed. Z. Stewart, Oxford 1972, p. 548.

really a hostility⁵⁵; cf. Cary and Scullard, *op. cit.* II, p. 620) towards the ‘new’ philosophical school – even if there existed some points of convergence in the two doctrines⁵⁶, most visible in the apocryphal ‘correspondence’ between Saint Paul and Seneca. This is by no means an attempt at criticizing the emperor, but the exceptionally interesting case, showing us a deep divide between traditional system of values and Christian philosophy: indeed, Athens had nothing to do with Jerusalem⁵⁷. In the last part of this paper I shall argue that the ruler’s cold approach and lack of sympathy for the Christians (astonishing to some, at least) had its natural roots nowhere else as in the Stoic ethics: it was just this factor which made the Emperor Marcus a figure so familiar to us, but which – at the same time – has not been recognized enough by some scholars as the real cause of his dislike of οἱ Χριστιανοί.

III. THE KEY TO SOLUTION: STOIC ETHICS

It is difficult to avoid the impression that Marcus’ judgment about ‘theatrical manner’ of the Christians’ way of the death, betrays no attempt at –, and no sign of a serious understanding of their motivation: his austere reaction to the way they died stands (for us) in a sharp contradiction to his tragic consciousness of human existence, pervading his whole diary. Is it possible that the man of such magnanimity (a Ciceronian ideal of *vir altus et excellens magno animo*) was totally blind to the fate and situation of a small religious group? The reply (perhaps regrettably for some) must be: yes.

If judged from the *Meditations* and other sources (the correspondence with Fronto, Cassius Dio, the *SHA* biography), Marcus was an extremely busy administrator who spent a lot of time in realizing various duties (esp. *Medit.* 1. 16; 2. 5; 2. 17; 3. 4; 3. 12; 4. 3; 4. 33)⁵⁸. He was also a talented commander whose great part of life passed on the campaigns during the numerous wars, battling firstly the Parthians, then the German tribes (*Medit.* 2. 17: ὁ δὲ βίος πόλεμος; see the shocking reminiscences at 8. 34). These activities prove that above all he remained the Roman citizen and the emperor who was deeply addicted to rule the vast empire. And indeed, future generations gave him justice: he did his best to save it in the dark times of imminent

⁵⁵ Cf. A. K e r e s z t e s, *Marcus Aurelius a Persecutor?*, Harvard Theological Review 61 (1968), pp. 321–341.

⁵⁶ Concerning this matter see R. M c N e i l, *Introduction*, [in:] *The Meditations of Marcus Aurelius*, transl. G. Long, Woodstock 2007, pp. xii–xiii; see also L. A l s t o n, *Stoic and Christian in the Second Century*, London – Bombay 1906, p. 127f., and A. J a g u, *La Morale d’Epictète et le christianisme*, [in:] *ANRW* II. 36. 3, pp. 2164–2199. R. M a c M u l l e n and E.N. L a n e, *Paganism and Christianity, 100–425 CE: A Sourcebook*, Minneapolis, MN 1992, p. 106 remind of the popularity of the *Meditations* in the Victorian England, when there was a trend to reconcile the Christian and the classical types of education.

⁵⁷ A point stressed out by G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej* IV, transl. E.I. Zieliński, Polish edn. Lublin 1999, p. 169–170, quoting Pohlenz (see n. 67, below).

⁵⁸ L. d e B l o i s, *The Third Century Crisis and the Greek Elite in the Roman Empire*, *Historia* 33 (1984), pp. 365–366.

frontier dangers. It looks as if Marcus continued to realize that famous Augustan legacy, expressed by Virgil (*Aen.* 6. 851–853; ed. O. Ribbeck):

*Tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,
Parcere subiectis et debellare superbos*

What has all that to do with the Stoic philosophy and morality? The problem was restated more than ten years ago by Professor Ch. Gill in his chapter *Stoic Writers of the Imperial Era*⁵⁹: „Marcus' *Meditations* – he writes – present in an extreme form a paradox also raised, though less acutely, by Seneca's philosophical writings: that what seem to be **the deepest reflections of a practicing politician have so little overt reference to his own political life**” (emphasis added – B. B.). To some degree, his observation is valid: we have no means of telling whether the emperor's political, administrative or military decisions were always undertaken with the Stoic precepts in mind⁶⁰. To claim so and to seek any influence of Stoicism in such a way would be an extravagance and a vane effort. Nevertheless, the problem was intriguing to the Romans themselves: it was Cicero who in his *Stoic Paradoxes* (*Paradoxa stoicorum*, 4) considered the dilemma most famously, whether is it possible to employ and follow Stoic beliefs in the real life. Their views, Cicero maintained, „are amazing and contrary to the opinions of everyone”⁶¹, so „I wanted to try to see whether they could be brought into the light” (*Quae quia sunt admirabilia contraque opinionem omnium (ab ipsis etiam παράδοξα appellantur), temptare volui possentne proferri in lucem (id est in forum), et ita dici, ut probarentur*; transl. in: Irwin, see n. 75, below). Although reasonable objections arise, whether the philosophy of ‘the Painted Porch’ constituted an official Roman imperial ideology, one may assert that stoicism provided at least a philosophical background for the Roman public morality (the so called Neo-Stoicism is labeled sometimes ‘Roman’ stoicism)⁶². Firstly, Virgil's proud (if not hybristic) *credo* of the Roman ideology, pervading the whole *Eneid*, did not stand in any contradiction to the Stoic instructions and teaching on monarchy⁶³. Secondly, as it is well known, this school accepted the existing political order

⁵⁹ [in:] *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, eds. Ch. Rowe and M. Schofield, Cambridge 2000, esp. pp. 611–612; cf. C.F. Nořeřa, *The Ethics of Autocracy in the Roman World*, [in:] *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. R.K. Balot, Malden, MA – Oxford 2009, pp. 272–274.

⁶⁰ See especially the thoughtful paper by P.A. Brunt, *Stoicism and the Principate*, Proceedings of the British School at Rome (PBSR) 30 (1975), pp. 20–23.

⁶¹ On this see H.F. Sandbach, *The Stoics*, London 1975², p. 28f.

⁶² P. Garnsey & R.P. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture*, Berkeley – Los Angeles 1987, p. 179. Marcus was known as the ruler who took care over the four philosophical schools at Athens, as Cassius Dio, 73. 31. 3, relates; see J.H. Oliver, *Marcus Aurelius and the Philosophical Schools at Athens*, American Journal of Philology 102 (1981), pp. 213–225; cf. Ch. Gill, *The School in the Roman Imperial Period*, [in:] *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge 2003, p. 33f.

⁶³ On the Stoic monarchical ideas, cf. Gill (n. 59, above) and M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Chicago 1999. It is worth of noticing that Marcus' philosophy differs in this respect rather from the remarks in the *Book of Qoheleth*, written probably at the end of the IIIrd century BC, whose

on the ground that thanks to it opportunities of living according to the nature may have been fully realized. It goes also without saying that such Stoic claims attracted the circles of the Roman elite already long before Marcus ascended the throne (see Brunt, *Stoicism and Principate*, p. 7), especially since the times of the influential Greek thinker Panaetius of Rhodes (IInd century BC; his doctrines were adopted by Cicero in his *De officiis*). Looking from a purely pragmatic point of view, Stoic ethics explains the conservative nature of Marcus' reign, aimed at enhancing an *ancien régime*⁶⁴: as a traditional representative of the Roman upper classes, with their system of values, beliefs, prejudices and deep consciousness to serve his fatherland (*Medit.* 1. 16. 6: πάντα δὲ κατὰ τὰ πάτρια πράσων; see 1. 17. 4; cf. Cicero, *De off.* 3. 63), Marcus tried to hold a *status quo* (*Medit.* 1. 16. 7: τι δὲ τὸ μὴ εὐμετακίνητον καὶ ῥιπταστικόν, ἀλλὰ καὶ τόποις καὶ πράγμασι τοῖς αὐτοῖς ἐνδιατριπτικόν); and trying to realize this goal through his whole reign, he acted both as a Roman as well as a Stoic (*Medit.* 1. 16. 3: καὶ τὸ φυλακτικὸν αἰεὶ τῶν ἀναγκαίων τῆ ἀρχῆ; 2. 5: ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄρρηγ; 4. 33), just fulfilling his duty – his Stoic καθήκον (*kathekon*; Latin: *officium*; cf. *Medit.* 6. 22: Ἐγὼ τὸ ἑμαυτοῦ καθήκον ποιῶ)⁶⁵. The difficulties with the evaluating the 'practical' influence of his diary lie in its character: we cannot apply its general precepts to any particular political steps (unless we do have any proof to do so). However, even if his precepts did not determine directly political decision-making process, they provided at least a background for it and in this sense one cannot be separated from another. In sum, Gill may be right but there is one case at least when a practical influence of Stoic *agoge*⁶⁶ may be seen more clearly – that's, regarding the problem of the Christians.

Here is no room for summarizing the outlines of Stoic ethics. All the topics which were discussed from the times of Zeno and Cleanthes, are in some sense interconnected but here I will deal with one: the relations with others. Concerning this problem on a more practical level, we are often told that the central Stoic conception was οἰκείωσις (Latin: *conciiliatio*)⁶⁷. It may be defined 'a peculiarity of beings' (Chrysippus *apud* Diogenes Laertios, 7. 85; Cicero, *Fin.* 3. 5. 16 and 3. 6. 20; Seneca, *Epist.* 121. 14). The great modern authority, A.A. Long, translates it as 'appro-

author expresses his dislike for monarchical form of government (*Ecclesiastes*, 5, 8; 8, 2–9; on the other hand it is a commonplace to say that the two works are often compared on the ground of the similar, extremely pessimistic philosophy of life).

⁶⁴ That's, roughly speaking, a form of conservatism, cf. R. S c r u t o n, *Słownik myśli politycznej*, transl. T. Bieroń, Polish edn. Warszawa 2002, p. 172 (s. v. 'Konserwatyzm').

⁶⁵ Concerning Marcus and Lucius Verus' reign, the writer states with emphasis (*SHA*, 8. 1) that *Adepti imperium ita civiliter se ambo egerunt*; cf. G.R. S t a n t o n, *Marcus Aurelius, Emperor and Philosopher*, *Historia* 18 (1969), pp. 570–587. Regarding the statesman's duties, there are striking parallels in Plutarch's famous essay *Precepts of Statecraft (Praecepta gerendae reipublicae)*, in his writings called *Moralia*, 800B, 804C, 813C–E.

⁶⁶ The main aim of philosophic school; cf. A.D. N o c k, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1961, p. 167; above all, P. H a d o t, *Czym jest filozofia starożytna?*, transl. P. Domański, Polish edn. Warszawa 2000.

⁶⁷ Cf. M. P o h l e n z, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* III, Göttingen 1955, p. 397; see G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej* V, Polish edn. Lublin 2002, p. 160; R. B e t t, *Stoic Ethics*, [in:] *A Companion to Ancient Philosophy*, eds. M.L. Gill and P. Pellegrin, Malden, Mass. – Oxford 2009, p. 538f.

priatness' or 'emotive relationship'⁶⁸, while P. Chantraine understands it as 'relations familiales, intimité, accord'⁶⁹. Ethics, undoubtedly the most important branch of the Stoic philosophy (cf. Diogenes Laertios, 7. 84; Seneca, *Epist.* 89. 14; Arrian, *Diss. Epict.* 3. 2. 1–5)⁷⁰, was thus based on 'humanity', that famous Greek φιλάνθρωπία (*philanthropia*, Latin: *humanitas*)⁷¹. Accordingly, the view expressed explicitly in the late source, the Marcus-vita in *SHA*, 4.10 (providing a catalogue of the ruler's virtues) confirms this: *Sed ab omnibus his intentionibus studium eum philosophiae abduxit seriumque et gravem reddidit, non tamen prorsus abolita in eo comitate, quam praecipue suis, mox amicis atque etiam minus notis exhibebat, cum frugi esset sine contumacia, verecundus sine ignavia, sine tristitia gratis* (emphasis added – B. B.)⁷². The suggestion is as if a serious study of philosophy could make its adept an isolated person: Marcus was an exception to such a danger, so, although he studied philosophy, he did not lose his *comitas* towards other men, including also these of them who were not his relatives, nor his friends – *minus noti*. Such and similar sentiments may have been drawn from the *Meditations* themselves. On first look, everything agrees in this portrait: emperor's *comitas* in the diary is striking, pervasive and ostentatious. Suffice it to say that a lot of remarks were devoted to remind the reader how should the relations with others look like. At 1. 1 we read that he had „a kindly disposition and sweetness of temper” (τὸ καλόηθεος καὶ ἀόργητον), or „modesty” (1. 2: τὸ αἰδέημον). At 1. 3 he says of his „absention not only from doing ill but even from the very thought of doing it” (οὐ μόνον τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐπὶ ἐννοίας γίνεσθαι τοιαύτης). Later on (1. 12), we are told about the necessity of helping „tho-

⁶⁸ *The Greek Ethics after MacIntyre and the Stoic Community of Reason*, [in:] *Stoic Studies*, Berkeley – Los Angeles 1996, p. 172; cf. his *Stoic Philosophers on Person, Property-Ownership, and Community*, [in:] *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford 2004, pp. 351–352.

⁶⁹ *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1974, p. 782; cf. H.G. Liddell, R. Scott & H. Stuart-Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996⁹, p. 1202: 'appropriation', 'affinity'; see R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden – Boston 2010, p. 1056.

⁷⁰ Cf. E. Schwartz, *Die Ethik der Griechen*, Stuttgart 1957, p. 18; J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)* III, Stuttgart 1964, p. 28f.; Pohlenz, *Die Stoa* (see n. 67); cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytniej* III, transl. E.I. Zieliński, Polish edn. Lublin 1999, p. 395; M. Schofield, *Stoic Ethics*, [in:] *Cambr. Comp. Stoics*, p. 233f; vide There are valuable studies of J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969; A.A. Long & D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* II, Cambridge 1987, pp. 341–342. Recent useful works include: B. Inwood and P. Donini, *Stoic Ethics*, [in:] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield, Cambridge 1999, esp. p. 684f.; W.B. Irvine, *A Guide to the Good Life. The Ancient Art of Stoic Joy*, Oxford 2008, and A. Erskine, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, Bristol 2011².

⁷¹ But see here the acute remarks of P. Veyne, *Humanitas: Rzymianie i nie-Rzymianie*, [in:] *Człowiek Rzymu*, red. A. Giardina, transl. P. Bravo, Polish edn. Warszawa 2000, p. 421.

⁷² Cf. *SHA*, Marcus, 2. 4: *Ac ne in quenquam facile vindicaret, praetorem, qui quaedam pessime egerat, non abdicare se praetura iussit, sed collegae iuris dictionem mandavit*; 16. 5: *Erat enim ipse tantae tranquillitatis, ut vultum numquam mutaverit maerore vel gaudio, philosophiae deditus stoicae*; 17. 1: *provincias post haec ingenti moderatione ac benignitate tractavit*; also 12. 2: *Fuitque per omnia moderantissimus in hominibus deterrendis a malo, invitandis ad bona, remunerandis copia, indulgentia liberandis fecitque ex malis bonos, ex bonis optimos [...]*.

se around us” (πρὸς τοὺς συμβιοῦντας [...] καθήκοντα). He confirms that he acted with „placability” (τὸ συγγνωμονικόν: 1. 16. 3) and „without any upbraiding of the others” (τοῖς δὲ ἄλλοις οὐκ ἔξονειδιστικόν: 1. 16. 5), stressing out that he cannot be „wroth with my kinsman and hate him” (οὔτε ὀργίζεσθαι τῷ συγγενεῖ δύναιμι οὔτε ἀπέχεσθαι αὐτῷ: 2. 1), since „we have come into being for co-operation” (γεγόναμεν γὰρ πρὸς συνεργίαν). At 4. 17 one realizes that famous sentence (every humanist’s credo): „While thou livest, while thou mayest, become good” (ἕως ζῆς, ἕως ἔξεστιν, ἀγαθὸς γενοῦ; cf. Seneca’s *dum inter homines sumus, colamus humanitatem: De ira*, 3. 45. 3)⁷³. At 5. 31 Marcus considers, whether his attitude towards „Gods, parents, brethen, wife, children, teachers, tutors, friends, relations, household”, was just. At 6. 30. 1, he claims that a philosopher is obliged to „save mankind” (σῶζε ἄνθρώπους), while at 7. 22 he concedes that „It is a man’s special privilege to love even those who stumble”, thus his advice (8. 59) is to „endure” men, since „mankind have been created for the sake of one another”. In the Book IX. 27, when speaking of men’s who „hate or blame thee”, he advices to himself: „must thou feel kindly towards them, for Nature made them dear to thee” (*physei philoi*). At 11. 1. 2 he maintains that „a property of the Rational Soul” (*to idion de logikes psyches*) is „the love of our neighbour”. Much revealing has been also said in the Book XI, par. 18. 1⁷⁴. Here the emperor sees himself as „a ram over a flock or a bull over a herd”, claiming that his duty is to be helpful, since (a repetition, cf. 8. 56) „we came into the world for the sake of one another” (ἀλλήλων ἔνεκεν γεγόναμεν).

So far, so good. All these thoughts, at first glance, rightly won the favour of posterity – a clear evidence for Marcus’ exceptional οἰκείωσις. It is also evident that some of the ancient writers remained under a strong impression of the emperor’s unusual empathy toward others. In the brutish realities of the ancient world, with its great prejudices and social inequalities, such voices must have sounded astonishingly – in a positive sense – no wonder, then, that still they are familiar to ‘our’ modern sensibility.

It was Max Pohlenz who wrote in his seminal study on the philosophy of ἡ στοὰ ἡ ποικίλη (‘The Painted Porch’) that „Die altstoische Ethik baute sich auf dem demokratischen Dogma von der Gleichheit aller Menschen auf, die von der Natur alle auf dieselbe Arete angelegt seien und dieselben sittlichen aufgaben hätten”⁷⁵. In what sense is it true? A fine idea, no doubt but it must be observed that both the Stoics’ as Pohlenz’s approach is certainly an idealistic one: did any admirer of *Stoa Poecile* – one might object – really believe in equality (‘Gleichheit’) of all men? A rhetorical question, undoubtedly, so it is equally obvious that no one should take Marcus’ views literally, especially if he was the Roman emperor. Behind his remarks, noble

⁷³ ‘Let us cultivate humanity’ – M. C. N u s s b a u m, *Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994, p. 403.

⁷⁴ I think such views were purportedly exaggerated in the senatorial tradition in order to contrast the virtues of ‘good’ emperors with the vices of ‘bad’ rulers.

⁷⁵ *Die Stoa II*, p. 201; see generally J. A n n a s, *The Morality of Happiness*, Oxford – New York 1993, pp. 388–410 and T. I r w i n, *Socratic Paradox and Stoic Theory*, [in:] *Companions to Ancient Thought 4. Ethics*, ed. S. Everson, Cambridge 1998, p. 154; see also M. C a n t o - S p e r b e r, *Ethics*, [in:] *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*, eds. J. Brunschwig, G.E.R. Lloyd and P. Pellegrin, Cambridge, Mass. – London 2000, pp. 114–119.

and honest as they are, there are strong limits⁷⁶, and these limits become clearer when one considers one fundamental question: why should we practice οἰκείωσις? The importance of it is essential and little wonder than it appears in the *Meditations* quite frequently.

It has been remarked that the key of Stoic ethics lies in the division of moral goods into good and bad ones. Here the criterion of such divide was the reason (or: 'Rational Soul', which rules the world: *Medit.* 6. 1, above)⁷⁷, a conviction in that man should live according to the nature, that's in a reasonable way. What happens and what is done according to it, is good; what is opposite to the reason – is bad. All the rest in our life remains morally neutral (ἀδιάφορα; Diogenes Laertius, 7. 102 = v. Arnim, *SVF* III, fr. 117; Stobaeus, *Anth.* 2. 57. 19 = v. Arnim, *SVF* I, fr. 190; III, fr. 70; cf. *Medit.* 2. 11; 7. 31)⁷⁸, including health, beauty, property, poverty and so on. What are consequences of such assumptions? In order to understand this, one must always bear in mind that Stoic ethic is 'fundamentally agent-centred' (Inwood & Donini, [in:] op. cit., p. 690), continuing thus the old Socratic-Platonic advices of taking care for the soul (see also Aristolle, *NE*, Book I). The care of the soul is the core of Marcus' diary too, being – to a great degree – a talking to it (*Medit.* 4. 3; 10. 1–2; 7. 28; 7. 59; 10. 31; 11. 1). This observation is in fact crucial, and there is little wonder that in the same *Meditations* many other reflections seem to be a modification of the 'purely' humanitarian thoughts quoted above. Let us make a brief overlook.

At 11. 16 it is remarked that life and soul can be happy but this is possible under the strong condition which look like a memento: „Vested in the soul is the power of living ever the noblest of lives, let a man but be indifferent towards things indifferent” (Κάλλιστα διαζῆν, δύναμις αὕτη ἐν τῇ ψυχῇ, εἰς πρὸς τὰ ἀδιάφορά τις ἀδιαφορῆ). With this argumentation a peculiar sense of a word 'good' also is proposed: accordingly, to be 'good' is „to agree with nature” (4. 10; 10. 31), since it is the nature which enables us to be good (*Medit.* 8. 5), in a word – our happiness is solely in us (cf. 8. 48: ἀκρόπολις ἐστὶν ἡ ἐλευθέρᾳ παθῶν διάνοια· οὐδὲν γὰρ ὀχυρώτερον ἔχει ἄνθρωπος, ἐφ' ὃ καταφυγῶν ἀνάλωτος λοιπὸν ἂν εἴη)⁷⁹. But if so, what place take the others in the happiness of a perfect sage? Little, if any, the reader may infer, and this observation is crucial for our understanding of Marcus' attitude: I dare even to say that the emperor's views of why should we be benevo-

⁷⁶ By a way of comparison, we may remind of Seneca's famous judgement of slaves, *Epist.* 47. 1. Full of pity as it is, it did not contribute to any change of their position. By saying of 'limits' I do not mean solely that the Stoics accepted the existing political order (see n. 63, above), but that these bounds resulted from the fact that Stoic ethics laid much attention on individual happiness. In this sense, Stoicism was by no means a 'revolutionary' intellectual (less the social) movement.

⁷⁷ On the understanding of this term there are numerous; cf. the definition of R.J. Devereaux, *Introduction to Virtue Ethics. Insights of the Ancient Greeks*, Washington, D.C. 2002, p. 147; see Ch. Gill, *Greek Thought* [Greece & Rome New Surveys in Classic no. 25], Oxford 1995, p. 77–79.

⁷⁸ J. Sellars, *Stoicism*, Berkeley – Los Angeles 2006, p. 110.

⁷⁹ This point has been reminded rightly by P. Hadot in his excellent, not to say, „classical” study *Czym jest filozofia starożytna?*, tr. P. Domański, Polish edn. Warszawa 2000, pp. 177–184. The idea was, however, pointed out as long ago as in the XVIIIth century, with the appearance of the book by E. Gibbon (*Zmierzch cesarstwa rzymskiego* I, trans. St. Kryński, Polish edn. Warszawa 1995, p. 69), quoting Tacitus' opinion about the Stoics. By the way, one may observe that this last credo was repeated by Pascal who concluded that all our dignity relies on our thought.

lent and mild towards others looks like a matter of etiquette, rather than result from a sense of true empathy. Such thinking is entirely logical, since the others were classified by the Stoics in a broad category of ἀδιάφορα – subsequently their fate, miseries or successes were irrelevant to a true Stoic confessor (see especially *Medit.* 6. 22: above all, a Stoic must fulfill his duties, but other things cannot matter him – Ἐγὼ τὸ ἔμαυτοῦ καθήκον ποιῶ, τὰ ἄλλα με οὐ περισπᾶ; cf. also 5. 19: „Things of themselves cannot take the least hold of the Soul, nor have any access to her, nor deflect or move her”). Stoic behaviour toward others should must be preceded thus by a careful consideration, or even – calculation. To put it briefly – it seems that it should be purely pragmatic (see *Medit.* 10. 11: Πῶς εἰς ἄλληλα πάντα μεταβάλλει, θεωρητικὴν μέθοδον κτῆσαι καὶ διηνεκῶς πρόσεχε καὶ συγγυμνάσθητι περὶ τοῦτο τὸ μέρος· οὐδὲν γὰρ οὕτως μεγαλοφροσύνης ποιητικόν). From all that has been said it becomes clear that the best a Stoic sage can do is tolerate others (cf. 5. 20). Nothing can be more evident for supporting such reading of the *Meditations* than the passage from 7. 13, where we read that individuals are a part (*meros*) of a community and „work in conjunction”, but in fact they are separated entities – like limbs of a body which are in one organism. In consequence, a practical advice follows that „not yet dost thou love mankind from the heart” (οὐπω ἀπὸ καρδίας φιλεῖς τοὺς ἀνθρώπους), to the same extent as ‘nor yet does well-doing delight thee for its own sake’ (οὐπω σε καταληκτικῶς εὐφραίνει τὸ εὐεργετεῖν)⁸⁰. To be sure the emperor’s argument is that man can feel some compassion toward others, but by the same he must be conscious that such feeling has nothing to do with a pity in its popular sense. Rather it is, to say, a kind of ‘cosmic’ compassion (having much common with indifference, in fact: see esp. 8. 2; cf. 5. 20), that’s – coming from the conviction that we all are mortal, so we share a common fate (7. 26). This is not whole story, of course. At other places the emperor goes even little further. In the Book VII. 55 he just advises that Μὴ περιβλέπου ἀλλότρια ἡγεμονικά, ἀλλ’ ἐκεῖ βλέπε κατ’ εὐθὺ ἐπὶ τί σε ἡ φύσις ὀδηγεῖ („Look not about thee at the ruling Reason of others, but look with straight eyes at this, *To what is Nature guiding thee*”). Earlier, at 4. 18, he confirms that „richness of leisure doth he gain who has no eye for his neighbour’s words or deeds or thoughts, but only for his own doings [...]” (“Ὅσων εὐσχολίαν κερδαίνει ὁ μὴ βλέπων τί ὁ πλησίον εἶπεν ἢ ἔπραξεν ἢ διενόηθη, ἀλλὰ μόνον τί αὐτὸς ποιεῖ”). The same line of thinking can be found at 5. 3: in doing what is „in accord with Nature”, philosopher cannot be discouraged by „the consequent censure of others or what they say” (τινων μέμψις ἢ λόγος). To the same degree, a dilemma what choices makes someone’s neighbour, is „a matter of indifference (ἀδιάφορον ἔστιν) as is his vital breath and his flesh” (8. 56)⁸¹. The thoughts expressed at 9. 1.

⁸⁰ It may be said that for the Stoics the care of self was in fact inseparable from the care for others (Arrian, *Diss. Epict.* 119. 13), but only if one remembers that the problem of how to treat others is evidently less important.

⁸¹ Cf. 2. 7; 2. 8; 2. 9 and 3. 4; 4. 3: the argument runs that we must not to deal with others, since the care of others’ soul did not make anyone happy (see the perceptive remarks of K. Leśniak in his notes to the Polish translation of the *Meditations* [*Rozmyślania*, transl. M. Reiter, Warszawa 1984]: at. p. 156 Leśniak quotes two similar passages from Arrian’s *Epicteti Dissertationes*, 3. 23 and 3. 24). This general rule is an acknowledgement of the fundamental opposition: since the nature of the world is something different from the nature of man, it is a waste time to think about the others.

4 and 9. 3. (cf. too again *Medit.* 11.16, above) are also meaningful: in the first case, the reader is instructed that one should be „neutral towards pain and pleasure, death and life, good report and ill report, things which the Nature of Universe treats with neutrality”. The second example is even more revealing in Marcus' heroic exercise in indifference: it is suggested that we should not despise the death, given that in this way we will be disassociated from bad people. To be sure this does not mean that we should treat them with repulsion or arrogance but „deal gently with them”. However, the ruler openly reminds that they are not „men of the same principles” – they are just ‘the others’. The most explicit statement of such thinking may be read in the passage from 4. 3. 1, which looks like the emperor's summary: „nowhere can a man find a retreat more full of peace or more free from care than his own soul”. And then he adds that such retreat can help us to be ready to „send thee away with no discontent at those things to which thou art returning”. Generally, he further concedes (5. 20) that „man becomes [...] as much one of things indifferent as the sun, as the wind, as a wild-beast”. From this elevated and sublime point of view, the people and their earthly affairs constitute for Marcus no more than *σιγίλλάρια νευροσπαστούμενα* („puppets moved by strings”: 7. 3). No wonder than the life of a true sage should consist rather of the watching the stars, „for thoughts on these things cleanse away the mire (*τὸν ῥύπον*) of our earthly life” (7. 47).

IV. CONCLUSION

The picture that emerges from these passages allows us to make a serious improvement to the Stoic idea of *οἰκείωσις*, at least in the case of the *Meditations*. Since Marcus holds that everything what is done must be done after a careful consideration, a true Stoic adept's thinking must be based on the understanding how does nature (conceived as a divine power) work. Subsequently, given all that, one should deal first and foremost with oneself⁸² – this is an entire sense of *οἰκείωσις*. It would be legitimate to say that there is in the emperor's philosophy no idea of a brotherhood of mankind, in fact – save general statements about our temporality and common, deplorable fate. To be sure the emperor often repeats that a sage should make something good for others, yet, as we have seen, there are strict bounds to such commitment: the real fact is that men are to be categorized as friends who share our beliefs and those who do not – the latter, being stupid, act unjustly (*Medit.* 11. 18). It is also clear that the latter category of men is in majority, so every day man of a true wisdom faces (regrettably) a *περιέργω*, *ἀχαρίστω*, *ὑβριστῆ*, *δολερῶ*, *βασκάνω*, *ἀκοινωνήτῳ*. And here it is especially interesting to observe what is Marcus' practical remedy to this fact: he knows that men should be treated gently but,

One must live, to use the famous phrase of Pierre Hadot (cf. note 6, above), in an ‘inner citadel’. Here the words of A.A. L o n g (concerning Epictetus but equally fitting Marcus' philosophy) are also worth of quoting: Epictetus' ethics, he wrote (*Epictetus*, p. 3), „appeals to self-interest, which ask persons to value their individual selves over everything else”.

⁸² See his epistle to Fronto, mentioned by M. F o u c a u l t, *Techniki siebie*, [in:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, transl. D. Leszczyński and L. Rasiński, Polish edn. Warszawa – Wrocław 2000, pp. 258–259.

above all, he knows that the imperial power and authority must be exercised. In result, the noble ‘emperor-ram’s’ philosophy reveals a contradiction, when he – as the *Romanorum imperator* – clearly states (6. 50) that a wise man must act „when the principles of justice so direct”, despite of the will of the people (πρᾶττε δὲ καὶ <αὐ>τῶν ἀκόντων). One may only guess who are those τῶν ἀκόντων, and this question lead us to ask what can be said of the Christians from this interpretation?

To put it briefly, my arguing is that there is some irony in the fact that Stoic philosophy of life – which a modern interpreter rightly wishes to see as the real cause of Marcus’ honesty and his tragic consciousness of human existence – logically presupposed also (and stood exactly at roots of -) the emperor’s indifference and his claims to avoiding any empathy⁸³. He was deeply convicted that since it was impossible to fight the fate, it was also difficult to change people’s minds. Or – to put it frankly – since, as he thought, every man lives for himself⁸⁴, the dealing with others and their problems is a futile effort (cf. M. Simon, *op. cit.*, p. 123)⁸⁵. Certainly, such ‘Olympian’ confession of apathy did not lead the emperor to an open, conscious ‘policy’ of hostility *erga Christianos* (it does not seem that there was something personal in his attitude, although from the Christian perspective the things might certainly have looked differently), yet it remains also beyond the doubt that it might be an important factor in creating and maintaining a ‘cold’, intellectual climate in the Antonine imperial court during his reign (on this role of philosophy cf. Seneca, *Epist.* 16. 3). It follows that to recognize a ‘tragic’ status of human condition in this earthly life did not mean that any social or religious position⁸⁶ of the Christians (and of everyone else) may be changed⁸⁷. But as I have said at the outset, to expect this would be a *petitio principii* and no one can blame the emperor. However, it should be only remembered that it is necessary to seek the main reason for Marcus’ attitude exactly in his ‘heroic’ understanding the fact that one needs accept reality as it exists (cf. Brunt, *Marcus Aurelius in His Meditations*, p. 7). This explains that in his imperial calculations they were nothing, in fact. Marcus’ appeals to hold the Stoic *apatheia* as a strategy of achieving private happiness in the life explain moreover⁸⁸ his astonishing (but logical) observation that in this earthly world people and the-

⁸³ A point stressed out plainly by M. Simon, *op. cit.*, p. 123.

⁸⁴ Cf. P. V e y n e, *Cesarstwo Rzymskie*, [in:] *Historia życia prywatnego*, t. 1: *Od cesarstwa rzymskiego do roku tysięcznego*, red. P. Veyne, Polish edn. Wrocław 2005², pp. 239–240.

⁸⁵ Although I fully agree with Professor Simon in his great and still indispensable book (*op. cit.*, p. 123), when claiming that the imperative of holding the indifference of the soul remained the core of Marcus’ philosophy of life, it is nevertheless difficult to follow his suggestion that the emperor felt any „delight” in his indifference.

⁸⁶ At 9. 1. 1, the autor says that „Injustice is impiety” (Ὁ ἀδικῶν ἀσεβεῖ). Whether this statement should be addressed, among others, to the Christians, is uncertain. But if so, the traditional charge of impiety towards them might have been an additional cause of the emperor’s reluctance. Brunt, *Marcus Aurelius in His Meditations*, p. 14f., rightly reminds that the emperor was a religious personality. The Stoic philosophy did not rejected the traditional Greek mythology and pantheon, so Marcus was in this sense a deeply pious man.

⁸⁷ Ch. G i l l, [in:] *op. cit.*, pp. 598–599.

⁸⁸ Cf. J. A n n a s, *Ancient Ethics and Modern Morality*, *Philosophical Perspectives* 6 (1992), p. 130; on utilitarianism and happiness, see B. W i l l i a m s, *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge 1993, p. 82ff.

in affairs are σιγιλλάρια νευροσπαστούμενα⁸⁹. From his perspective the Christians constituted the smallest group among these „puppets”, if any. The spiritual world in which he lived and the world the Christians lived in, were, undoubtedly, worlds quite apart.

STARE SZATY CESARZA. JESZCZE RAZ O STANOWISKU MARKA AURELIUSZA WOBEC CHRZEŚCIJAN

STRESZCZENIE

Artykuł poświęcony został problemowi postawy i polityki cesarza Marka Aureliusza (panował w l. 161–180 po Chr.) wobec chrześcijan, w oparciu o jego słynny duchowy pamiętnik – funkcjonujący w polskiej literaturze naukowej i kulturze pod tytułem *Rozmyślenia*.

Punktem wyjścia rozważań jest uznawana powszechnie słuszna obserwacja, że Marek Aureliusz był jednym z najbardziej wrażliwych, szlachetnych i prawych ludzi, jacy w przeciągu kilkuwiekowej historii Imperium Romanum zasiadali na tronie cesarskim. U wielu badaczy budził jednak zdziwienie fakt, że to właśnie za rządów tego szlachetnego cesarza-filozofa, człowieka łagodnego i hołdującego, mającemu tak wiele na pierwszy rzut oka wspólnego z filozofią chrześcijańską, stoicyzmem, doszło do poważniejszych prześladowań chrześcijan, głównie w Galii (Lugdunum, dzisiaj: Lyon) – w roku 177. Niniejszy artykuł jest próbą wyjaśnienia sprzeczności, jak możliwe było, aby człowiek o tak ogromnej wrażliwości i kulturze osobistej mógł pozwolić na wspomniane akty represji.

Artykuł składa się z czterech części. Po zarysowaniu zasadniczego problemu w części I, gdzie wskazuję, że nasze zdziwienie jest rodzajem nieuzasadnionego *petitio principii* (błędu polegającego na przyjęciu za przesłankę tego, co powinno być dopiero uzasadnione), przechodzę w części drugiej do analizy tego, co wiadomo dziś o samych prześladowaniach (głównie z relacji piszącego znacznie później Euzebiusza z Cezarei): po dokonaniu krótkiej rekonstrukcji wydarzeń w Galii, przypominam o nasilającej się za rządów tego cesarza nagonce na chrześcijan ze strony ówczesnych rzymskich intelektualistów i literatów, wśród których wyróżniali się Fronton, długoletni nauczyciel cesarza, i Celsus. Dodatkowym argumentem, potwierdzającym wzmogoną nagonkę na chrześcijan za panowania Marka Aureliusza, jest zebranie w tekście samego traktatu cesarza tych wypowiedzi, w których można dopatrzeć się negatywnych aluzji do chrześcijan. Analizie poddany został przede wszystkim sławny passus z księgi XI, rozdz. 3., gdzie cesarz wprost mówi negatywnie o chrześcijanach, którzy wybierają ‘groteskowy’ sposób umierania, prawdopodobnie na arenie. Najważniejszą częścią artykułu jest część trzecia, w której argumentuję, że źródłem niechęci Marka Aureliusza była właśnie wyznawana przez niego filozofia stoicka i jej podstawowy aksjomat, w myśl którego należy żyć zgodnie z naturą i kierować się rozumem, gdyż tylko to jest w stanie umożliwić osiągnięcie stanu spokoju wewnętrznego (ataraksji). Ład wewnętrzny był mierznikiem szczęścia i osobistego zadowolenia, ale można było go osiągnąć tylko samemu, bez

⁸⁹ What reminds of the same comparison in the Polish literary masterpiece, a novel *Lalka* by Bolesław Prus, where one of the main characters, Rzecki, expresses the idea using even the same noun (in Polish: „marionetki”).

jakiegokolwiek pomocy innych – nie ulegając przy tym emocjom i ćwicząc się niejako w zupełnej obojętności na sprawy świata zewnętrznego.

W swoim traktacie cesarz często zaleca, aby względem innych ludzi stoik okazywał uprzejmość, współczucie i zrozumienie, słowem – aby był ludzki. Wypowiedzi te brzmią dla współczesnego odbiorcy znajomo, ale inne uwagi w tym samym tekście wskazują, iż nie chodziło tu bynajmniej o rodzaj równości czy braterstwa, czy współczesnego humanitaryzmu, który wyszedłby poza ogólne stwierdzenia. Przeciwnie, cesarz podkreśla, że tak naprawdę żyjemy dla siebie a los innych nie powinien nas głębiej obchodzić, gdyż z reguły nie mamy nań wpływu. Stoicki postulat „bycia ludzkim” wobec innych miał więc swoje poważne ograniczenia w samej etyce stoickiej, zakazującej wręcz głębszego zaangażowania się w sprawy innych; nosił poniekąd znamiona etykiety. Wypowiedzi cesarza nie dowodzą bynajmniej, iż można tego władcę uważać za ‘prześladowcę’ chrześcijan (istnieją jednak wskazówki, że wydawał prawdopodobnie jakieś dekrety), pokazują jednak wyraźnie, że tego typu postawa etyczna mogła prowadzić w praktyce do zupełnej obojętności i, co za tym idzie, bierności wobec aktów przemocy w stosunku do chrześcijan, jakie miały miejsca w niektórych miastach prowincji rzymskich.

Część czwarta artykułu jest rekapitulacją poprzednich rozważań.

HERB FRANCISZKAŃSKI W POLSKICH PUBLIKACJACH TERCJARSKICH

Zanim rozpowszechniło się pismo, ludzie posługiwali się znakami i symbolami, które uwiarygodniały, czy też podkreślały ważność przekazywanych informacji. Znakami posługiwano się w czynnościach kultowych i obrzędach religijnych. We wczesnym średniowieczu pojawiły się pierwotne godła i emblematy umieszczane na dokumentach oraz korespondencji kościelnej. Jednak ze względu na militarny rodowód¹ (wojskowy znak bojowo-rozpoznawczy) herby pojawiające się w XII w. nie były akceptowane w Kościele. Ówczesne prawo zabraniało duchownym m.in. noszenia broni oraz noszenia oznak wojskowych. Jednak wraz z rozwojem cywilizacyjnym, znaki i symbole wkraczają w życie organizacyjne Kościoła przybierając formę herbów i godeł umieszczanych na pieczęciach, płaszczach zakonnych, tarczach i proporcach. Duchowni znaczyli herbami cenne przedmioty osobiste, liturgiczne, zabytkowe. Kardynałowie w kościołach tytularnych i ordynariusze w katedrach mieli prawo umieszczania herbu nad głównym wejściem i tronem biskupim oraz w reprezentacyjnych pomieszczeniach swoich rezydencji. Dozwolone było umieszczanie w kościołach herbów rodowych świeckich i duchownych, którzy zaliczali się do dobroczyńców lub patronów kościoła².

W ciągu wieków wykształcił się specyficzny dział nauki pomocniczej historii³ zwany heraldyką kościelną, a zajmujący się herbami duchowieństwa, instytucji oraz organizacji kościelnych. W zakresie tej nauki znajdują się sprawy praktyczne i kwestie historyczne dotyczące tej tematyki⁴. Heraldyka kościelna zapożyczyła niektóre elementy z heraldyki świeckiej⁵.

¹ *Herby*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 2, Warszawa 1995, s. 738: „Podstawą tworzenia h. stały się znaki umieszczane na barwionych chorągwiach, a od pocz. XII w. także na różnych częściach uzbrojenia, pozwalające odróżnić oddziały i pojedynczych rycerzy”.

² A. W e i s s, *Heraldyka kościelna*, w: *EK*, Lublin 1993, t. VI, s. 729–736.

³ J. S z y m a ń s k i, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2008.

⁴ Niektóre publikacje dotyczące heraldyki kościelnej: K. S k a p i e ń s k i, A. W e i s s, *Polska heraldyka kościelna*, Warszawa 2004, a także P. D u d z i ń s k i, *Współczesna heraldyka i zwyczajne heraldyczne w Kościołach chrześcijańskich*, t. 1–2, Warszawa 2007 oraz E. G i g i l e w i c z, *Herby biskupów warmińskich*, Lublin 2001.

⁵ Niektóre publikacje: *Heraldyka i okolice*, Warszawa 2002, a także J. P i e c h o w s k i, *Ukryte światła herbów*, Warszawa 1991 oraz J. Ł o j k o, *Średniowieczne herby polskie*, Poznań 1985; A. C h l e b o w s k a, A. G u t, *Wokół znaków i symboli. Herby, pieczęcie i monety na Pomorzu*,

I. HERB FRANCISZKAŃSKI

Na przestrzeni wieków, wiele osób i instytucji oraz powstające zakony tworzyły herby i godła jako znaki rozpoznawcze danej rodziny zakonnej. Zawarta w herbach symbolika streszczała historię i duchowość zakonną. Zasadniczym elementem znaku jest tarcza herbowa oraz niekiedy towarzysząca jej dewiza (sentencja, zawołanie). Jednak „poza zakonami rycerskimi i niektórymi starymi opactwami benedyktynów czy kanoników regularnych zakony nie używały i nie używają herbów w ścisłym słowa tego znaczeniu”⁶.

Na początku XIII w. powstała jedna z wielkich wspólnot zakonnych założona przez św. Franciszka z Asyżu (†1226). Przez pierwsze wieki istnienia w rodzinie franciszkańskiej używane były różne znaki i symbole. Najbardziej znanym był znak „T” (tau), którym podpisywał się św. Franciszek⁷, innym znakiem charakterystycznym był sznur franciszkański z trzema węzłami czy sześcioskrzydły serafin przekazujący Franciszkowi stygmaty. Obecny herb rodziny franciszkańskiej, to umieszczony na niebieskim lub srebrnym tle krzyż z dwoma skrzyżowanymi rękami: jedną bez okrycia Jezusa Chrystusa i drugą w habicie św. Franciszka.

W tradycji biblijnej ręka jest symbolem wszechmocy Bożej, a także wskazuje na Jej obecność. Ręka, tak jak ramię jest symbolem władzy, która może być dominacją, albo życzliwą pomocą i opieką. Wyciągnięte ku niebu ramiona są dla modlących wyrazem błagania o Bożą moc i siłę. Ręka w połączeniu z dłońmi, utożsamiana jest z działaniem i błogosławieństwem⁸.

W herbie, obie ręce wzniesione są ku górze z otwartymi dłońmi. Ręka Chrystusa ma znamię przebiccia gwoździem, a ręka św. Franciszka (w habicie) naznaczona jest stygmatem⁹. Pomiędzy rękami znajduje się krzyż¹⁰. Wyobrażenie to symbolizuje

Śląsku i Ziemi Lubuskiej do 1945 roku, Warszawa 2008, a także W. S t r z y ż e w s k i, *Herby i tytuły*, Warszawa 2010.

⁶ R. P r e j s, *Recenzja*, w: „Studia Franciszkańskie”, 7 (1996), s. 385.

⁷ *Życiorys mniejszy św. Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, cz. I, Warszawa 1981, s. 344: „Mąż Boży bowiem ten znak otaczał szczególną czcią, często o nim mówił w swoich przemówieniach, wykonywał go na początku swoich zajęć i własnoręcznie podpisywał tym znakiem listy”, a także *Tau*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Kraków – Warszawa 2006, s. 1815–1822.

⁸ M. F e u i l l e t, *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań 2006, s. 111–113.

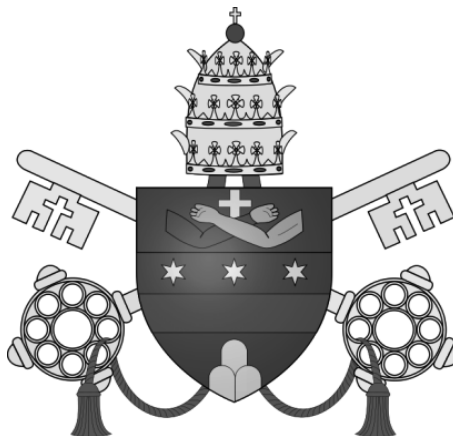
⁹ *Stygmaty św. Franciszka*, w: Tamże, s. 1730–1731: „Od tego czasu na dłoniach i stopach św. Franciszka poczęły pokazywać się znaki gwoździ w taki sposób, w jaki widział on je wówczas na ciele ukrzyżowanego Chrystusa, objawionego pod postacią Serafina. Jego ręce i nogi były przebite gwoździami, których główka wystawała na zewnętrznej stronie dłoni i na grzbiecie stóp, a ich ostrza wystające poza ciało zauważalne były od wewnętrznej części dłoni i u spodu w taki sposób, że wydawały się powykrzywiane i skrócone podczas wybijania. Były takiej wielkości, że z łatwością można by w ich miejsce włożyć palec, jakby zakładając pierścień, a główki gwoździ były okrągłe i czarne”, a także *Stygmaty*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, s. 836–837.

¹⁰ A. W e i s s, *Heraldyka kościelna*, s. 735: „franciszkanów – z obłoków u dołu tarczy wylaniają się skrzyżowane ręce: lewa św. Franciszka z Asyżu odziana w habit ze śladami stygmatów, prawa Chrystusa ze śladami przebiccia gwoździem, a za nimi prosty łac. krzyż”.

upodobnienie się św. Franciszka do Chrystusa (za pomocą stygmatów)¹¹. Krzyż jest znakiem Męki Chrystusa, Jego poświęcenia się i odkupienia ludzkości. Usytuowany jest w herbie wśród chmur i jakby rozjaśniający mroki. Obłoki, znajdują się w przestrzeni między ziemią, a niebem. Dla ludzi są specyficznym wskazaniem na niebo¹².

Znak w formie skrzyżowanych rąk pojawił się dopiero pod koniec XV wieku, ten typ herbu przypisuje się Francesco Nani (1475–1499), generałowi zakonu franciszkańskiego. Znak ten pierwotnie przedstawiał dwie skrzyżowane ręce bez krzyża w tle. W Bazylice Górnej św. Franciszka z Asyżu znajduje się herb z 1487 r., a najstarszy herb z dwiema rękami i krzyżem w tle znajduje się w Mediolanie (1513). Krzyż jako integralna część herbu datowany jest od poł. XVI w.¹³

Herby oprócz dokumentów i innych ważnych miejsc dla franciszkanów umieszczone były także w kościołach franciszkańskich, m.in. na stallach, drzwiach, ścianach, ławkach. Spotkać je można na fasadach budynków, nad bramami, na tymponach, nagrobkach i sklepieniach budowli sakralnych. Herbem posługiwali się generałowie i prowincjałowie franciszkanów, a także używał go papież Klemens XIV (1769–1774) w swoim herbie papieskim.



1. Herb papieża Klemensa XIV

Herb franciszkański przedstawiający skrzyżowane ręce Jezusa Chrystusa i św. Franciszka stał się znakiem wszystkich gałęzi zakonu franciszkańskiego (męskich i żeńskich). Znak ten posiadają zgromadzenia i wspólnoty, których patronem jest

¹¹ *Podobieństwo*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Kraków – Warszawa 2006, s. 1175: „Podobieństwo życia Franciszka z Asyżu do życia Jezusa ubogiego i ukrzyżowanego bardzo szybko zostało podkreślone przez Kościół. Grzegorz IX w bulli kanonizacyjnej *Mira circa nos* nie waha się zaproponować porównania pomiędzy posłannictwem Franciszka a misterium paschalnym”.

¹² J. Marecki, *Godło franciszkańskie – jego historia i symbolika*, „W Nurcie Franciszkańskim”, 7 (1998), s. 263–271.

¹³ <http://www.wozniki.franciszkanie.pl/> – *Klasztor Franciszkanów w Woźnikach na wzgórzu „Wyrwał”*.

św. Franciszk z Asyżu. Skrzyżowane ręce wskazują na przynależność do wielkiej rodziny franciszkańskiej¹⁴.

W niektórych kompozycjach herbu dodawane są do znaku inne elementy wskazujące na posłannictwo danej wspólnoty, przykładem mogą być zgromadzenia gdzie do skrzyżowanych rąk dodano: kielich z Hostią i monogramem Jezusa Chrystusa (Kaplani Mariańscy), monstrancja z Hostią i znakiem IHS (Adorantki Prześlągnięcia), serce Jezusa gorejące i oplecione cierniem (Posłanniczki), leżąca chora w łóżku i skrzyżowane ręce (Służebniczki Szpitalne pod wezwaniem Nawiedzenia Maryi), płomienne serce w środku którego znajduje się Hostia przeszyta mieczem (Małe Siostry Niepokalanego Serca Maryi), Hostia z włosami zbóż i winnymi gałązkami po bokach i letargi I i M (Siostry Klaryski od Wieczystej Adoracji), gorejące serce Maryi oplecione cierniową koroną i przeszyte mieczem (Zgromadzenie Braci Sług Maryi Niepokalanej), otwarta księga z napisem na kartach „Ku Bogu w bliźnim” (Zgromadzenie Córek św. Franciszka)¹⁵.

1. Herb franciszkański w modlitewnikach

Franciszek z Asyżu był założycielem wielkiej rodziny franciszkańskiej¹⁶ do której należał też Zakon *dla żyjących w świecie*, a nazwany ówczasnie *braćmi i siostrami od Pokuty*¹⁷. Zakon ten w swojej historii zmieniał kilkakrotnie nazwę, jedną z najdłużej używanych był – Trzeci Zakon św. Franciszka z Asyżu, zaś obecnie – Franciszkański Zakon Świeckich. Franciszkanie świeccy stawiają sobie za cel dą-

¹⁴ R. P r e j s, *Recenzja*, „Studia Franciszkańskie” 7 (1996), s. 385: „Trzeba następnie zauważyć, że instytuty zakonne należące do grupy wywodzącej się od jednego założyciela lub nawiązujące do tego samego kierunku duchowości posługują się tym samym godłem lub tym samym głównym elementem godła, czego przykładem rodzina franciszkańska (główny element: skrzyżowane ręce Chrystusa i św. Franciszka)”.

¹⁵ K. K o n e c k i, B. Ł o z i ń s k i, *Nasi księża, nasi zakonnicy, nasze siostry*, Włocławek 1999, a także *Sanctimoniales Zakony żeńskie w Polsce i Europie Środkowej do przelomu XVIII i XIX wieku*, Toruń 2010 oraz M. G r y c h o w s k i, J. M a r e c k i, *Zakony w Polsce*, Warszawa 2009 i J. M a r e c k i, *Duchowość klaryńska ukryta w godłach i symbolach zakonnych*, w: *Zajętnia w życiu, promieniuje po śmierci. Św. Klara – zwierciadło franciszkanizmu*, Kraków 2004, s. 89–99, a także J. M a r e c k i, *Godła i symbole Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej (Serafitek). Próba interpretacji*, w: *Dziedzictwo duchowe Córek Matki Bożej Bolesnej. 100-lecie konsekracji kościoła Sióstr Serafitek w Oświęcimiu pod wezwaniem Matki Bożej Bolesnej*, Oświęcim – Kraków 2000, s. 103–130 oraz J. M a r e c k i, *Coats of Arms of the Seraphic Sisters*, „Folia Historica Cracoviensia”, 13 (2007), s. 95–107; W. K o l a k, J. M a r e c k i, *Leksykon godeł zakonnych*, Łódź 1994.

¹⁶ *Podręcznik dla tercjarzy Ś. Franciszka z Asyżu ku wygodzie członków*, Poznań 1885, s. 2: „Gorliwy o chwałę Bożą św. Franciszek Seraficki założył w Asyżu pierwszy swój Zakon Braci mniejszych w roku 1209. Wkrótce potem t.j. r. 1212 razem z św. Klarą założył także w Asyżu pierwszy klasztor Pań t.j. Klarysek; w r. 1221 na pięć lat przed błogosławioną śmiercią swoją fundował Trzeci Zakon”.

¹⁷ P. S a b a t i e r, *Życie św. Franciszka z Asyżu*, Cieszyn 1927, s. 209: „Do roku 1221 odnosi się zwykle założenie Zakonu Trzeciego, nazwanego w najstarszych dokumentach Bractwem pokutniczym”, a także S é g u r, *Trzeci Zakon św. Franciszka*, Kraków 1888, s. 19: „Tercyarze św. Franciszka tworzą tedy rodzinę zakonną, żyjącą w świecie, pośród świata, a strzeżoną przez zakon święty od ducha światowego. Mają oni jednakową regułę, pewne szczególne pobożne i pokutnicze ćwiczenia, pewien sposób dążenia do doskonałości i właściwego sobie ducha”.

żenie do doskonałości chrześcijańskiej na wzór św. Franciszka, żyjąc w „świecie”. Składając profesję, zobowiązują się do życia Ewangelią według reguły, która kładzie nacisk na doskonalenie duchowe, apostołat przykładu, pełnienie dzieł miłosierdzia oraz budowanie świata bardziej braterskiego i ewangelicznego. Do Trzeciego Zakonu należały osoby różnych stanów i zawodów, w tym także osoby duchowne. Pierwsze wspólnoty tercjarzkie na ziemiach polskich, powstały po przybyciu franciszkanów do Wrocławia (1236) i Krakowa (1237). Największa dynamika rozwoju tercjarstwa franciszkańskiego w Polsce nastąpiła w latach 1918–1939. Trzeci Zakon w tym czasie liczył kilkaset tysięcy członków¹⁸, a obecnie ponad 16 000 tercjarzy. Z licznym stanem osobowym tercjarzy związany był ruch wydawniczy, którego efektem były liczne modlitewniki, książki, broszury, regułki i czasopisma tercjarzkie. W czasach nam obecnych te publikacje są niezgłębionym źródłem wiedzy o tercjarstwie.



2. Herb III. Zakonu św. Franciszka z Asyżu, odznaka tercjarzka

Modlitewniki (brewiarzyki) tercjarzy franciszkańskich przyjmowały różne tytuły, a mianowicie: *Przewodnik duchowny dla tercyjarzów ułożony na podstawie konstytucji Ojca świętego Leona XIII*¹⁹, *Brewijarzyk Tercyjarzki*, *Brewijarzyk Trzeciego Zakonu Świętego Ojca Franciszka*, *Nowy Brewiarzyk Tercyjarzki*, *Brewijarzyk i Przewodnik Tercyjarzki*, *Mały Brewiarzyk Tercyjarzki*, *Modlitewnik Franciszkański oraz Pokój i Dobro*²⁰.

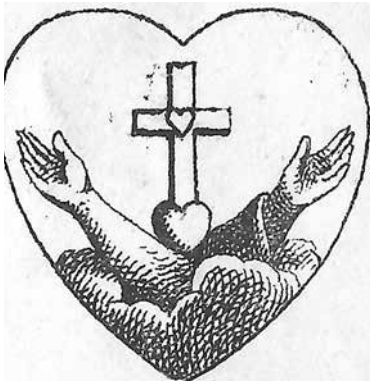
Brewiarzyki w Polsce wydawane były przez prowincje Pierwszego Zakonu franciszkańskiego. Najbardziej aktywni w tej dziedzinie byli oo. Kapucyni krakowscy, a także oo. Franciszkanie z Góry św. Anny, którzy wielokrotnie wznawiali wydania

¹⁸ M. K u c z k o w s k i, *Stan liczbowy*, w: *Dzieje Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu na ziemiach polskich w latach 1918–1939 w świetle czasopism tercjarzkich*, Pelplin 2010, s. 155–165.

¹⁹ *Brewijarzyk Trzeciego Zakonu Świętego Ojca Franciszka*, Kraków 1887, s. XI.

²⁰ Modlitewniki znajdują się w zbiorach autora.

modlitewników²¹. Herby w większości umieszczane były na okładce lub stronie tytułowej, tylko w niektórych edycjach także wewnątrz wydania. Nie wszystkie wydania brewiarzyków miały oznaczenia herbowe. Przedstawione herby ujęto w porządku chronologicznym, w zależności od daty wydania modlitewnika. Niektóre w ponownych wznowieniach posiadały te same herby, w związku z tym w prezentacji są one ujęte tylko jednorazowo. Przykładem tu może być *Nowy Brewiarzyk Tercyjarski* wydawany nakładem oo. Kapucynów krakowskich w drukarni „Czasu” w Krakowie, który publikowany był w kilkunastu wznowieniach. Zaprezentowano poniżej 17 modyfikacji herbów zawartych w modlitewnikach dla Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu. Każdy z herbów ma swoją niepowtarzalną adaptację w odniesieniu do pierwotnego wzoru. Reprodukcje herbów przedstawiono w powiększeniu, w celu lepszej ekspozycji znaku. Głównym motywem herbu jest krzyż, który został ukazany w kilku rodzajach, a mianowicie: zwykły krzyż łaciński, z sercem, świekowy, z promieniami, patriarchalny, z cierniami i kościelny (procesyjny). W jednym przypadku na trójdzielnej tarczy znajdują się tylko skrzyżowane ręce bez krzyża. Innym istotnym detalem jest kolejność ułożenia skrzyżowanych rąk, raz ręka Chrystusa znajduje się po lewej stronie, a w innym razem odwrotnie. Pozostałe elementy wnoszą swoisty „urok” każdego herbu.

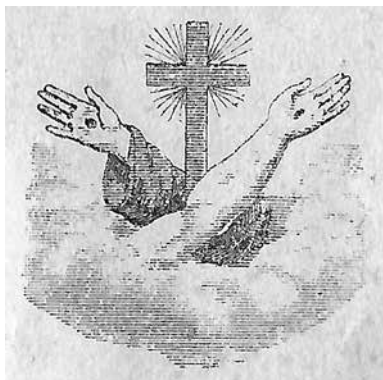


3. „Brewiarzyk Tercyjarski”,
Warszawa 1863, strona tytułowa



4. „Brewiarzyk Trzeciego Zakonu
Świętego Ojca Franciszka”, Kraków
1887, strona tytułowa

²¹ M. K u c z k o w s k i, *Wstęp*, w: *Dzieje Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu*, s. 10–17.



5. „Nowy Brewiarzyk Tercyarski”,
Kraków 1899, strona tytułowa



6. „Nowy Brewiarzyk Tercyarski”,
Kraków 1899, s. 30



7. „Nowy Brewiarzyk Tercyarski”,
Kraków 1899, s. 127



8. „Nowy Brewiarzyk Tercyarski”,
Kraków 1899, s. 788



9. „Brewiarzyk Tercyarski”,
Kraków 1900, strona tytułowa



10. „Nowy Brewiarzyk Tercyarski”,
Kraków 1910, okładka



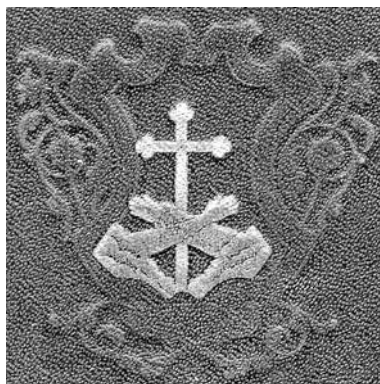
11. „Brewiarzyk Tercyarski”, Góra św. Anny 1913, s. 2.



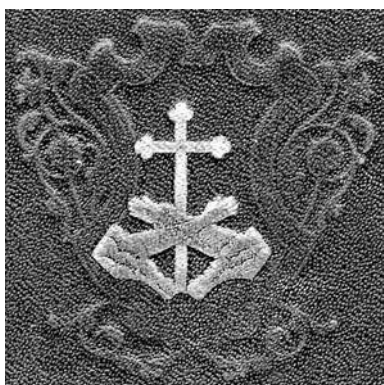
12. „Brewiarzyk Tercyarski”, Góra św. Anny 1914, strona tytułowa



13. „Nowy Brewiarzyk Tercyarski”, Kraków 1919, strona tytułowa



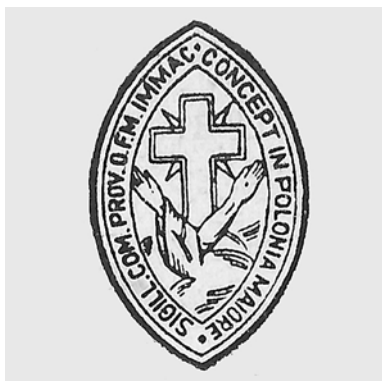
14. „Mały Brewiarzyk Tercyarski”, Kraków 1925, okładka



15. „Nowy Brewiarzyk Tercyarski”, Kraków 1928, okładka



16. „Brewjarzyk Tercyarski”, Kraków 1931, strona tytułowa



17. „Brewjarzyk i Przewodnik Tercjarski”, Panewniki 1932, s. 2



18. „Modlitewnik franciszkański”, Niepokalanów 1977, okładka



19. „Pokój i Dobro”, Panewniki 1992, okładka

2. Herb franciszkański w czasopismach tercjarskich

Ważnym elementem duszpasterstwa drugiej połowy XIX w. było m.in. wykorzystanie prasy, w tej dziedzinie dla tercjarzy były to czasopisma tercjarskie. Każda z obediencji²² Pierwszego Zakonu franciszkańskiego w Polsce wydawała czasopisma tercjarskie²³. Pierwszym było „Echo Trzeciego Zakonu Św. O. Franciszka” (1883) wydawane w Krakowie przez oo. Kapucynów. Jednak najwięcej czasopism

²² Obediencja (łac. *obediencia* – posłuszeństwo) m.in. duchowe posłuszeństwo, a także duchowa władza. W skład Pierwszego Zakonu franciszkańskiego wchodziło: bernardyni, reformaci, kapucyni i franciszkanie (OFMConv). Każda z gałęzi posiadała swoje władze.

²³ *O prasie katolickiej i chrześcijańskiej*, „Wiadomości Tercjarskie”, 26/27 (1935), s. 86: „Każda gałąź świadoma wysokiego posłannictwa prasy katolickiej, wśród powierzonych swojej pieczy tercjarzy wydaje swoje pismo”.

tercjarskich ukazywało się w Polsce w latach 1918–1939, łącznie było ich dwanaście²⁴. Innym czasopismem, a wydawanym w języku polskim poza granicami Polski był „Miesięcznik Franciszkański”, który ukazywał się od listopada 1928 r. w Pula-ski (USA).

Poniżej przedstawiono sześć rodzajów herbów franciszkańskich znajdujących się w czasopismach tercjarskich, z których pięć zostało umiejscowionych na stronie tytułowej pisma, a jeden wewnątrz czasopisma („Pokój i dobro”).

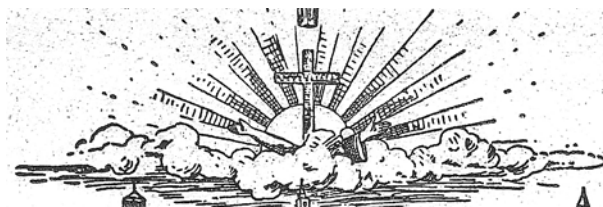


20. „Dzwonek III Zakonu S.O.N. Franciszka Serafickiego”, 3 (1889), strona tytułowa



21. „Dyrektor III-go Zakonu”, 1 (1933), strona tytułowa

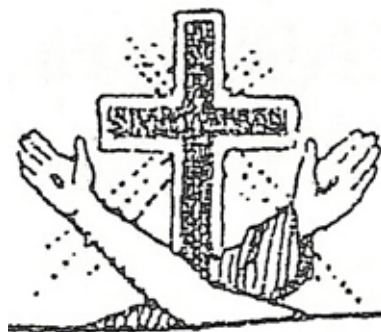
²⁴ Wydawane czasopisma: „Dzwonek III Zakonu”, „Głos św. Franciszka Serafickiego”, „Świt Seraficki”, „Głos św. Franciszka”, „Szkoła Seraficka”, „Posłaniec św. Antoniego z Padwy”, „Rodzina Seraficka”, „Rodzina Seraficka. Dodatek dla Księży”, „Dyrektor III-go Zakonu”, „Pokój i Dobro” z dodatkiem „Bóg mój i wszystko”, „Pochodnia Seraficka” i „Wiadomości Tercjarskie”.



22. „Pochodnia Seraficka”, 11 (1935), strona tytułowa



23. „Pokój i dobro”, 7/8 (1937),
s. 77



24. „Świt Seraficki”, 2 (1925),
strona tytułowa



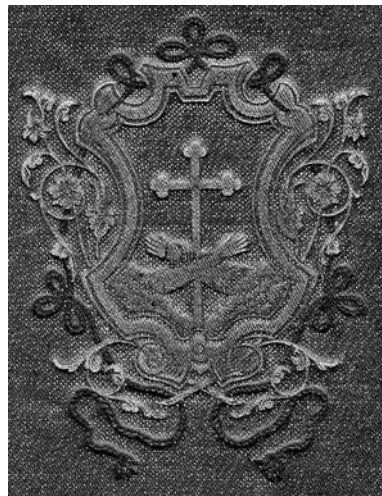
25. „Miesięcznik Franciszkański”,
1 (1928), Pulaski (USA)

3. Herb franciszkański w pozostałych publikacjach

W dążeniu do doskonałości tercjarskiej, oprócz czasopism pomocna była również inna literatura, która służyła ożywieniu życia wewnętrznego, a także pomagała w prowadzeniu formacji. Prawidłowo zorganizowana kongregacja tercjarzka posiadała podręczną bibliotekę wyposażoną w „twórczość” tercjarzką (broszury, regułki, kalendarze, książki). W latach 1918–1939 oferta w tej dziedzinie była szeroka. W większości wydawanych publikacji (na ostatnich stronach) znajdowały się oferty wydawnictw przeznaczonych dla tercjarzy. Pomimo „bogatej” propozycji wydawniczej herb nie był używany powszechnie w druku. Jeżeli został umieszczony, to przeważnie w tym samym rodzaju. Przedstawione herby zostały umieszczone na okładkach lub stronach tytułowych.



26. „Pobudka Seraficka”, Kraków 1893, okładka



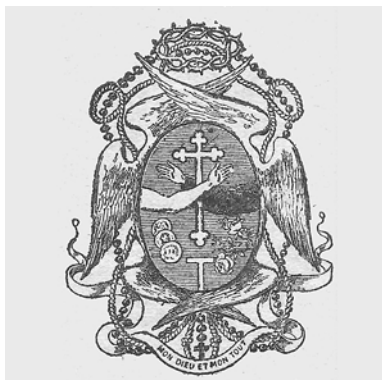
27. „Święty Franciszek Seraficki w pieśni”, Kraków 1901, okładka



28. Legitymacja III. Zakonu św. Franciszka, Kraków 1919, Kongregacja OO. Reformatorów



29. „Reguła i jej wyjaśnienie”, Kraków 1923



30. „Św. Franciszek z Asyża, Reguła Tercjarska”, Warszawa 1926



31. „Żywot św. Franciszka z Asyża”, Lwów 1926



32. C. Bogdalski, „Organizacja III. Zakonu Ś.O. Franciszka”, Kraków 1926



33. „Kazanie na 700 rocznicę kanonizacji św. Franciszka z Asyżu”, Kraków 1928



34. „Pamiętka Jubileuszu 700 rocznicy śmierci św. Franciszka z Asyżu 1226–1926”, Kraków 1928



35. „Oficjum tercjarskie czyli sposób odmawiania 12 pacieryz tercjarskich”, Kraków 1928



36. „Hymn Tercjarski św. O. Franciszka”, Kraków 1930



37. „Kalendarz Franciszkański na rok 1934”, Panewniki 1933



38. W. Frezza, „Ewangeliczna forma życia”, Warszawa 1985

ZAKOŃCZENIE

Współcześnie herby zakonne pozostały głównie w użyciu kancelaryjnym i w znaczący sposób odeszły od reguł klasycznej heraldyki. W wielu przypadkach powróciły do postaci godła, które jest najczęściej jedynym elementem zakonnego układu heraldycznego. Herby zawierają ogólną symbolikę religijną związaną z dziejami danego zakonu²⁵ lub symbolami przyrodniczymi lub przedmiotowymi. Często występują: krzyż, symbole Chrystusowe, symbole Maryjne, aniołowie, monstrancja i inne elementy. Wpisane w godła monogramy, dewizy (sentencje) na ogół nie zachowują reguł heraldycznych.

Herb franciszkański znajdujący się publikacjach dla Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu (Franciszkański Zakon Świeckich) „przeżywał” swój rozkwit w okresie międzywojennym (1918–1939). Ówczesna oferta wydawnicza adresowa-

²⁵ R. P r e j s, *Recenzja*, „Studia Franciszkańskie”, 7 (1996), s. 386: „Nie można zapomnieć, że godła zakonne, w przeciwieństwie do herbów rycerskich czy miejskich, wyrosły z pobudek czysto religijnych i symbolika ich ma także charakter na wskroś religijny, zrozumiała w kontekście interpretacji teologicznej i szczególnych zadań danego instytutu zakonnego, pełnionych w Kościele”.

na do tercjarzy była szeroka²⁶, co też odgrywało znaczącą rolę w umieszczaniu tego znaku na publikacjach. Ruch franciszkański utożsamiał się ze skrzyżowanymi rękami i krzyżem w tle. Poprzez ten znak następowała specyficzna promocja rodziny franciszkańskiej, a także upięksenienie szaty graficznej w publikacjach.

W obecnej literaturze kierowanej do tercjarzy herb franciszkański używany jest sporadycznie, a znakiem powszechnie stosowanym jest „T” (tau)²⁷. Można postawić pytanie, dlaczego tak jest? Odpowiedź nie jest łatwa, ponieważ heraldyka zakonna sama w sobie jest zjawiskiem złożonym. Wpływ na nią mają różne czynniki, m.in. tradycja, nauka Kościoła, a nawet panująca moda w danym okresie. Zaprezentowane herby franciszkańskie mają swoje miejsce w dziejach tercjarstwa franciszkańskiego w Polsce. W celu pełniejszego poznania tej tematyki, należałoby zająć się głębszymi badaniami związanymi z genezą i funkcjonowaniem heraldyki franciszkańskiej.

FRANCISCAN COAT OF ARMS IN POLISH IN TERTIARY PUBLICATIONS

SUMMARY

With the development of civilization, sign and symbols entered the life of Christian church in the form of coats of arms, emblems being placed on the seals, cloaks of the Order, shields and pennants. It was permissible to locate both secular and religious coats of arms in churches, providing that the owners were benefactors or patrons of the church. Throughout the ages plenty of people and institutions as well as the arising orders created the coats of arms and emblems in order to be recognized as a particular family order. The symbols placed on the coats of arms summarised the history and specificity of Order.

At the beginning of the XIII century one of the greatest Orders was established by Saint Francis of Assisi (1226) and it had owned its coat of arms since ages as well. The contempo-

²⁶ C. B o g d a l s k i, *Organizacja i działalność III. Zakonu Ś.O. Franciszka*, Kraków 1926, s. 103; „pisma św. Franciszka z Asyżu, św. Alfonsa Liguorego, św. Franciszka Salezego i innych. Wielkiej wartości są takie dzieła jak np. Żywoty świętych Piotra Skargi, – Życie duchowe ks. Biskupa Pelczara, – Żywot św. Franciszka przez Jörgensena, Żywot św. Franciszka przez O. Statecznego, żywoty przeróżnych Patronów polskich itd. Do działu tego zaliczyć można ogromną ilość dziełek religijnych, wydawanych przez OO. Jezuitów na Wesołej, – tudzież 29 tomików biblioteki franciszkańskiej, wydanej przez OO. Reformatów w Krakowie. Wszystkie dziełka ks. Feliksa Gondka mogą znaleźć w bibliotece tercjarzkiej wyborne zastosowanie”, a także *Dział Księgarski Spółdzielni Spożywczej Domu Ludowego pod wezw. Św. Franciszka w Warszawie*, „Rodzina Seraficka. Dyrektor dodatek dla księży”, 4 (1929), s. 79–80 oraz *Z polskiej literatury franciszkańskiej*, „Wiadomości Tercjarskie”, 12 (1930), s. 364–367; M. K u c z k o w s k i, *Funkcje we wspólnocie*, w: *Dzieje Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu*, s. 108–109.

²⁷ Niektóre publikacje z „T” na okładce: *Rytuał Franciszkańskiego Zakonu Świeckich*, Panewniki 1990, a także *Materiały formacyjne. Postulat*, Warszawa 1994 oraz P. M i e l c z a r e k, *Formacja podstawowa we Franciszkańskim Zakonie Świeckich*, Warszawa 1995 i *Regula i Życie Franciszkanów Świeckich*, Warszawa 2003, a także *Statut Wspólnoty Narodowej Franciszkańskiego zakonu Świeckich w Polsce. Statut Asystencji duchowej i duszpasterskiej przy Franciszkańskim Zakonie Świeckich. Statut Narodowy Młodzieży Franciszkańskiej w Polsce*, Warszawa 2003.

rary Franciscan coat of arms presents the cross with two crossed hands at the bottom which are coming out of the clouds. One hand, presenting Jesus Christ, is without a coat and the other is in the habit of Saint Francis. This coat of arms has become the symbol of all Franciscan Orders, both male and female. This sign is being recognized by all congregations and communities with Saint Francis as a patron. The crossed arms demonstrate the affiliation to the great Franciscan family. The Third Order of Saint Francis from Assisi and Secular Franciscan Order belong to it, too.

The Franciscan coat of arms that appeared in the publications for the third Order of Saint Francis of Assisi was blossoming between the wars (1918–1939). The contemporary publishing offer was widely addressed to the Tertiary which led to showing its sign on the publications. Those days a kind of promotion for the Francis family took place and relatively to this, graphic embellishment.

In the current literature aimed at the Tertiary the coat of arms is used rarely, the sign most apparent is “T” (tau). There is the question to be asked, why is it so? The answer is not that easy because religious heraldry is a very complex phenomenon. It is influenced by a number of factors such as tradition, church doctrine and even the prevailing at that time fashion. Below presented coats of arms have their own place in the history of the Franciscan tertiary.

TEOLOGIA

BIBLIJNE PODSTAWY GERONTOLOGII

Starość (późna dorosłość¹) jest „problemem nieśmiertelnym” – doświadczają jej jako bolesnego etapu ludzkiego życia ludzie wszystkich czasów. Dowodzą tego zarówno najstarsze zachowane źródła literackie, jak i współczesne, często wypowiediane opinie ludzi starych. Co więcej – wydaje się, że w miarę rozwoju cywilizacyjnego starość jako „zapowiedź śmierci” nabiera wymiaru coraz bardziej tragicznego. „Juwenalizacja współczesnej kultury”² staje się coraz częściej źródłem zachowań dyskryminacyjnych wobec osób starszych. Człowiek współczesny – pisze H. Wistuba – „wplątał się w jakąś absurdalną orientację życiową. Chce mianowicie długo żyć, ale przy tym nie chce być starym”³. Chce żyć długo, ale w pełni sił fizycznych i psychicznych. Nie chcąc zaakceptować starości robi wszystko, by uchodzić za młodego – często narażając się na śmieszność. Nie chce być skazany na przymusową bezczynność człowieka starzejącego się. Bezczynność kojarzy się bowiem z bezużytecznością⁴. „Bardzo trudno jest uwierzyć we własną starość, ale w końcu przychodzi chwila, gdy się jest do tej smutnej konstatacji zmuszonym” – pisze

* Ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk (ur. 1951 r.), profesor zwyczajny w Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach, kierownik Zakładu Historii i Kultury Antycznej; dyrektor Instytutu Historii w tejże Uczelni. Profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Biblijnej na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

¹ Starość (późna dorosłość) jest to okres życia osoby, która osiągnęła wiek emerytalny. Za próg starości przyjmuje się sześćdziesiąty piąty rok życia. Ta cezura wiekowa oznacza zakończenie realizacji ról zawodowych; jest to też okres, w którym mogą bardziej niż poprzednio ulegać osłabieniu bądź wręcz destrukcji funkcje organizmu na poziomie somatycznym i psychicznym. L. F r a c k i e w i c z, *Karta Praw Człowieka Starego*, Warszawa 1988; *Encyklopedia Seniora*, Warszawa 1986; E. H. E r i k s o n, *Dopełniony cykl życia*, Poznań 2002.

² T. O ż ó g, *O kilku rzeczach istotnych dla późnej dorosłości*, w: *Starzenie się a satysfakcja z życia*, (red.) S. Steuden i M. Marezuk, Lublin 2006, s. 79–80; też L. D y c z e w s k i, *Lu-dzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin 1994; t e n ż e; *Antropologiczna i kulturowa wartość starości*, „Kultura i Społeczeństwo” 25(1981), z. 1–2, s. 348–353; *Gerontologia, EK*, t. V, Lublin 1989, s. 1015–1018.

³ H. W i s t u b a, *Starość – jak na nią patrzeć. Refleksje antropologiczne*, *AK* 71(1978), t. 90, z. 2(415), s. 211.

⁴ Zdaniem J. Szczepańskiego (*Sprawy ludzkie*, Warszawa 1980, s. 238): „Bezdziejstwo jest nicością człowieka, życie człowieka jest działaniem. Póki działasz, żyjesz, i wszystkie zegary odmierzą twój czas tworzenia”; Jak napisał V. E. F r a n k l (*Homo patiens*, Warszawa 1984, s. 87): „Obrazowi *homo sapiens* przeciwstawiamy obraz *homo patiens*, a nakazowi *sapere aude* – odważ się myśleć, *pati aude* – odważ się cierpieć.

S. Starowieyska-Morstinowa, dodając: „Straszny to moment, w którym człowiek sobie to uświadamia”⁵.

W cywilizacji postprzemysłowej pojawiły się dodatkowe przyczyny dewaluacji starości. Wynika ona najpierw z natury typowej dla tej cywilizacji filozofii życia, w której do rzędu wartości centralnych w życiu człowieka dołączyły takie cechy jak: sprawność, skuteczność, zdrowie, umiejętność szybkiego dostosowania się do nowych wyzwań, sukces – a to są właśnie atrybuty młodości. Młodzi, „zorientowani przyszłościowo”, łatwo adaptują się do szybko rozwijających się innowacji społecznych i technologicznych, natomiast starsi, zakorzenieni w przeszłości, z trudem opowiadają innowacje skazując się tym samym na kategorię „mniej przydatnych”. W ten sposób starość kojarzona dawniej z mądrością, roztropnością, doświadczeniem, stała się symbolem zniedołężnienia i zależności od innych⁶. Naturalną tego konsekwencją jest właśnie dewaluacja starości, traktowanie jej jako czegoś wstydliwego, nieprzydatnego, nie mieszczącego się w realiach nowoczesnego świata. W tym kontekście myślowym narzuca się pytanie: jak traktowano starość i ludzi starych w dawnych cywilizacjach? Jakie przyznawano im funkcje, jakie dostrzegano w nich zalety i wady? Niniejsze opracowanie jest próbą odpowiedzi na te pytania. Rozpoczniemy nasze analizy od przedstawienia problematyki starości w środowiskach pozabiblijnych (I). Uwzględnimy najpierw starożytny Bliski Wschód (1), następnie świat grecki (2) i świat rzymski (3). W oparciu o wiadomości zaczerpnięte z tych środowisk przystąpimy do analizy tekstów biblijnych wyrażających biblijną koncepcję starości i ludzi starych (II). Uwzględnimy najpierw terminologię starości (1), a następnie świadectwa starotestamentalne (2) i nowotestamentalne (3) o starości i ludziach starych.

I. STAROŚĆ W ŚWIADECTWACH STAROŻYTNEGO ŚWIATA

1. Bliski Wschód

Najstarszy z zachowanych tekstów ze starożytnego Bliskiego Wschodu pochodzi z Egiptu. Został spisany około roku 2450 przez wysokiego urzędnika faraona Isesi. Tekst ten brzmi następująco: „O Władco, mój Panie! Oto przybywa już starość, przychodzą podeszłe lata, nadciąga czas słabości i zawodzi głowa. Serce pracuje ospale, oczy słabną, uszy nie słyszą, sił jest coraz mniej z powodu słabego serca, a usta milkną i nie mogą mówić. Serce zaczyna zapominać i nie może już sobie przypomnieć wczorajszego dnia, kości zaś cierpią ze starości. Brak smaku, a wszystko, czym obdarzają człowieka sędziwe lata, jest złe”⁷. Tekst ten i wiele

⁵ S. Starowieyska-Morstinowa, *Patrzę i wspominam*, Kraków 1965, s. 29.

⁶ K. Wiśniewska-Roszkowska, *Ludzie starzy we współczesnym społeczeństwie*, AK, 71(1978), t. 9, z. 2(415), s. 200.

⁷ *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, cyt. za: P. Ostąński, *Historyczno-kulturowe tło biblijnego orędzia o starości*, w: tenże, *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie świętym*, Poznań 2007, s. 159.

innych tekstów starożytnych świadczą o tym, że starość uważano zawsze za gorzkie doświadczenie życiowe, którego w żaden sposób nie można uniknąć. Jeśli mieszkańcy starożytnego Bliskiego Wschodu praktykowali różne magiczne rytuały i zaklęcia, to chodziło o uzdrowienia i wyleczenia z chorób i przedłużenie życia, a nie o pokonanie śmierci. Praktyki te z reguły miały orientację religijną: były środkiem uproszenia pomocy bóstwa. Dlatego długowieczność i wyleczenie z choroby były uważane za znak błogosławieństwa bogów. Takie przekonania rzutowały na ocenę ludzi starych oraz ich miejsce w życiu wspólnoty. Starcy stali na czele rodzinnych klanów (por. Ez 27,9) i decydowali o losie jej członków, często byli doradcami królewskimi. Naturalnym motywem szacunku dla ludzi starych – szczególnie rodziców – była wdzięczność za urodzenie i wychowanie. Wysoką pozycję społeczną ludzi starych umacniało dodatkowo prawodawstwo bliskowschodnie. Zawarte są w nim nie tylko wezwania do okazywania szacunku ludziom starym, ale i groźby surowych kar za krzywdy im wyrządzane. Wezwania te i groźby mogą świadczyć o tym, że w praktyce codziennego życia nakazy szacunku dla ludzi starych nie zawsze były spełniane⁸. Wynikało to niewątpliwie ze zmian społeczno-kulturowych, w tym także rozwoju cywilizacji; rangę starości zastępowały powoli faktyczne kwalifikacje.

2. Świat grecki

W starożytnej Grecji obok pochwał starości pojawiają się teksty przedstawiające ją jako ponury etap ludzkiego życia. Bohaterowie Homera w „Iliadzie” i „Odysei” – starcy – są sławieni jako pełni mądrość i, doświadczenia i męstwa. Najsłynniejszym z nich był Nestor, władca Pylos, sławiony za mądrość i męstwo:

„Inny by starzec pełnej nie udźwignął czary,
Nestor łatwo podnosił, chociaż tak był stary”⁹.

Inni długowieczni bohaterowie „Iliady” i „Odysei” to ostatni król Troi – Priam i król Itaki – Laertes, ojciec Odysuseusza. Ten ostatni, już jako starzec, podjął wraz z synem walkę z wrogami¹⁰.

Z upływem czasu starość traci na znaczeniu – zaczyna się pojawiać coraz więcej utworów, w których starość jest przedstawiana jako stan dla nich samych tragiczny, a dla innych odpychający. Wystarczy przytoczyć fragment poematu Mimmermosa z Kolofonu:

„...skoro przykra nadejdzie
Starość, która zeszpeca nawet pięknego człowieka,
Wówczas serce bez przerwy niedobre troski nękają,

⁸ P. Ostański (dz. cyt., s. 161) przytacza przykład z eposu „Gilgamesz”, w którym „młodzi wojownicy nakłonieni przez swego króla przeciwstawili się starszemu ludu i w ten sposób umożliwili władcy podjęcie wyprawy wojennej przeciwko Agadze, królowi Kisz”.

⁹ H o m e r, „Iliada”, tł. F. Dmochowski, Warszawa 1990, s. 271; też E. R e y c h m a n - L e e, *Nestor i inni. Przykłady długowieczności wśród starożytnych*, „Meander” R. 37, nr 7–8 (1982), s. 318.

¹⁰ *Mała Encyklopedia Kultury Antycznej*, Warszawa 1983, s. 402 i 615.

Także nie cieszy już więcej widok słonecznych promieni,
Wnet też niemiły się stajesz dla kobiet i dla chłopców.
Tak to bóg człowiekowi starość bolesną sposobi¹¹.

Tragiccy greccy wprawdzie dostrzegali w starości pewne walory wynikające przede wszystkim z życiowego doświadczenia, ale bardziej podkreślali wszystkie związane z nią dolegliwości i upokorzenia. Sofokles opisuje starość jako rezultat przekleństwa, jakie bogowie rzucili na rodzaj ludzki, dlatego według niego najlepszą rzeczą – wynikającą z faktu przekleństwa – byłoby w ogóle się nie urodzić: „Najprzedniejszą rzeczą nie żyć”¹². Jeszcze bardziej tragiczny obraz starości kreśli Eurypides:

„...Starość to ciężar większy od złomów skalnych Etny...
Żalostnej morderczej starości
Nienawidzę – niechaj ją fale pochłoną,
Niechby nigdy nie nawiedzała
Domów ludzkich i miast,
Lecz niechaj na zawsze w eter
Na skrzydłach odleci”¹³.

Nie oszczędzali starości również greccy komediopisarze¹⁴; zgodnie z rodzajem uprawianego przez nich gatunku literackiego, starość była dla nich przede wszystkim przedmiotem kpiny i szyderstwa: starcy wedle nich są kłótlivi, zazdrośni, brak im zdrowego rozsądku, choć uważają się za mądrych.

Rozbudowany obraz starości znajdujemy u głównych przedstawicieli greckiej filozofii: Platona i Arystotelesa. Platon, przedstawiciel idealizmu filozoficznego¹⁵ gerontokrację uważał za idealny typ władzy w państwie: „Starsi są, aby zarządzili, a młodsi, aby słuchali”¹⁶. Swój pogląd uzasadniał w ten sposób, że na starość słabną namiętności cielesne, a potęgują się przyjemności i uzdolnienia związane ze sferą intelektu. W ten sposób państwo rządzone właśnie przez ludzi starych może realizować się jako państwo idealne. Uczeń Platona, Arystoteles, odszedł w swoich poglądach od idealizmu do realizmu¹⁷, co znalazło swoje odzwierciedlenie w jego poglądach o ludziach starych. Istnieje ścisły związek ciała (*soma*) i duszy (*psyche*), w związku z tym: „Jak ciało, tak i rozum podlegają prawom starości”¹⁸. Rządy więc powinni sprawować ludzie młodzi, a nie starcy osłabieni fizycznie i duchowo. Człowiek stary jest bowiem nader ostrożny, niezdecydowany, skąpy i podejrzliwy,

¹¹ *Liryka starożytnej Grecji*, tł. W. Appel, Wrocław 1984, s. 296.

¹² Sofokles, *Tragedie. Edyp w Kolonos*, tł. K. Morawski, Warszawa 1969, s. 505–506.

¹³ Eurypides, *Tragedie. Oszalały Herakles*, tł. J. Łanowski, Warszawa 1972, s. 238.

¹⁴ *Podrzutek albo chłop*, w: *Wybór komedii i fragmentów*, tł. J. Łanowski, Wrocław 1982; Arystofanes, *Plutos*, w: *Trzy komedie*, tł. J. Ławińska-Tyszkowska, Wrocław 1981.

¹⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988, s. 86–89.

¹⁶ Platon, *Prawa* (3,690), tł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 114.

¹⁷ W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 104–122.

¹⁸ Arystoteles, *Polityka* (2,6,17), tł. L. Piotrowicz, Warszawa 1953, s. 64.

a nadto trwożliwy, samolubny, wyrachowany, nastawiony pesymistycznie, rozgadany i skłonny do płaczu”¹⁹.

Większość ówczesnych myślicieli greckich podzielała poglądy Arystotelesa. Dlatego jest zrozumiałe, że aby zapobiegać nadużyciom wobec ludzi starych obciążonych tyłoma słabościami, wydawano w Atenach dekryty nakazujące okazywanie im szacunku, przede wszystkim zaś obowiązywało to w stosunku do rodziców.

W świecie greckim wyjątek w podejściu do ludzi starych stanowiła Sparta, w której ludzi starych otaczano szacunkiem i doceniano ich doświadczenie życiowe²⁰. Polityką Sparty kierowała tzw. „gerousia”, to jest rada złożona z trzydziestu wybieranych dożywotnio starców, ich wpływ utrzymał się nawet wtedy, gdy kształtował się ustrój plutokratyczny, gdyż najstarsi byli zwykle najbogatsi. Jednak w miarę rozwoju historycznego nie tylko w Sparcie, ale w całej Grecji, szczególnie w okresie hellenistycznym, kryterium użyteczności człowieka stają się jego rzeczywiste walory, a nie tylko wiek. W ten sposób wiek jako wartość sama w sobie został zepchnięty na drugi plan, na pierwsze miejsce awansują rzeczywiste, niezależne od wieku, walory. Ponieważ jednak faktyczne walory przysługiwać mogą także starym, nie postulowano w Grecji ich wycofania z uczestnictwa w życiu publicznym. Na to kryterium demograficzne nakładały się uwarunkowania historyczne, które również wpływały na zróżnicowaną ocenę ludzi starych.

3. Świat rzymski

Analogicznie do sytuacji w świecie greckim wyglądała sytuacja ludzi starych w świecie rzymskim. Prawo rzymskie przyznawało starcom, którzy byli ojcami rodzin (*patres familias*) pełnię władzy nad życiem – w pewnych sytuacjach – także nad śmiercią swoich domowników. Dopiero w późniejszym okresie despotyczna władza ojców rodzin została prawnie ograniczona. Ich pozycja opierała się odtąd wyłącznie na autorytecie moralnym. W dziedzinie politycznej dokonał się proces podobny do tego, który miał miejsce w rodzinie – od pełni władzy starców w rodzinie i wysokiej pozycji w społeczeństwie, do całkowitej utraty prerogatyw i w rodzinie i w społeczeństwie. Starcy, pozbawieni ochrony prawnej, pozostawieni sami sobie, rozwiązania swego losu szukali często w samobójstwie. Tę praktykę poświadczają teksty starożytnych pisarzy, którzy z uznaniem piszą o starcach, którzy postanowili zakończyć życie samobójstwem²¹. Problematyka dotycząca ludzi starych jest jednym z ważnych tematów u rzymskich poetów okresu cyceronńskiego. Pojawia się w ich utworach zarówno krytyka, jak i ukazywanie jej walorów oraz ubolewanie nad skazaniem człowieka na starość i wszystkie związane z nią dolegliwości. Owidiusz²² świadom faktu, że śmierć jest zjawiskiem realnym, fizycznym i że wszelkie próby jej odrealnienia są pozbawione sensu, problem śmierci przeniósł w świat mityczny. Jedynie w tym świecie można starcowi przywrócić młodość. Udało się to Medei,

¹⁹ Arystoteles, *Retoryka* (2,13), w: *Retoryka. Poetyka*, tł. H. Podbielski, Warszawa 1988.

²⁰ L. Winniczuk, *Carpe diem hasłem nie tylko młodości*, „Meander” 37 (1982), nr 7–8.

²¹ Przykłady P. Ostąńsk i, dz. cyt. s. 184.

²² Owidiusz, *Przemiany*, tł. A. Kamińska, Warszawa 1969, s. 55.

żonie Jazona, która przywróciła młodość swemu teściowi, Ajzonowi. Horacy pogardzał starością jako czymś, co zniekształca urodę życia²³. Seneka doradzał starcom wycofanie się z życia politycznego i spędzanie czasu na rozmyślaniach, a ostatecznie popełnienie samobójstwa²⁴. Cyncero (Marcus Tullius Cicero) będąc już w podeszłym wieku, napisał traktat „O starości” (*De senectute*), który stanowi apologię starości, ale autorowi chodziło raczej o to, by ludziom starym przynieść pociechę w znoszeniu trudów starości, ukazać im ich społeczną użyteczność oraz warunki dobrze przeżywanego starości²⁵.

Świat starożytny, jak widzieliśmy, nie wypracował jednolitego systemu poglądów odnoszących się do problematyki podeszłego wieku. Oceny i opinie na ten temat były uwarunkowane historycznie, a przy tym inaczej widziano starość jako taką, a inaczej funkcjonowanie ludzi starych w rodzinie i w społeczeństwie. Starość sama w sobie właściwie zawsze była oceniana pejoratywnie, natomiast ludzie starzy ze względu na ich doświadczenie życiowe oraz związaną z tym niekiedy przydatność społeczną, dość często byli traktowani z szacunkiem.

II. STAROŚĆ W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ BIBLIJNYCH

1. Terminologia

Na określenie starości autorzy biblijni używali różnych terminów symbolizujących stan człowieka starego. Oto syntetyczny przegląd tych zwrotów²⁶.

a. Siwe włosy²⁷. Na ich określenie spotykamy w Starym Testamencie termin šib (forma czasownikowa), „osiwieć” oraz šebâ (forma rzeczownikowa), „mieć siwe włosy”. Patriarcha Jakub wyrażając obawę o życie Beniamina, którego bracia chcą zabrać do Egiptu, mówi: „Jeśli go spotka jakieś nieszczęście, gdy pójdzie z wami, sprawicie, że moja siwizna zstąpi do szeolu i to w wielkim żalu” (Rdz 42, 38). Wyrażenie „siwizna” (siwe włosy) występuje w Starym Testamencie w różnych kontekstach. Trzeba „powstać (z szacunkiem) na widok siwych włosów” (Kpł 19,32) okazując w ten sposób „bojaźń wobec Boga”. Wyrażenie „dobra siwizna” jest synonimem „późnej starości” (Rdz 15,15; 25,8; Sdz 8,32; 1 Krn 29,28). Białe

²³ H o r a c y, *Epizody*, tł. J. Sękowski, w: *Kwintus Horacjus Flakkus. Dzieła wszystkie*, t. 1, Wrocław 1986, s. 408.

²⁴ S e n e k a, *Listy moralne do Lucylusza*, w: *Epistularum moralium Libri XX* (pozostały z nich 124 Listy).

²⁵ C y c e r o, *De Senectute*, R. A n d r z e j e w s k i, *Nieprzemijająca wartość Cyncerońskiego traktatu „O starości”*, *AK* 71 (1978), t. 90, z. 2 (415); też: K. K u m a n i e c k i, *Literatura rzymska. Okres cynceroński*, Warszawa 1977, s. 360–363.

²⁶ W ich analizie opieram się na opracowaniu P. O s t a Ń s k i e g o, *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie świętym. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Poznań 2007, s. 134–158.

²⁷ *Symbolika włosów w Starym Testamencie*, M. L u r k e r, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 268–269.

włosy przypisuje się Bogu jako symbol Jego odwieczności: „Jego szata była biała jak śnieg, a włosy Jego głowy jak czysta wełna” (Dn 7,9)²⁸.

b. Broda (zāqān). W Starym Testamencie broda symbolizuje powagę, dojrzałość, godność wynikająca z pełnienia wysokich funkcji, ale także odnieszona jest do ludzi, którzy osiągnęli fizyczną dojrzałość. Józef zapytał swoich braci: „Czy wasz sędziwy ojciec (abikem hazāqan), o którym mi mówiliście, dobrze się miewa, czy jeszcze żyje?” (Rdz 43,27). Uformowany od zāqān (broda) rzeczownik zaqen w liczbie mnogiej (z^cqēnīm) używany jest na określenie sprawującej władzę starszyny. Potwierdza ten tekst przyznawanie ludziom starym wysokich stanowisk społecznych.

c. „Znoszona szata”. (bālā, od rdzenia blh). Gdy Abraham otrzymał obietnicę potomstwa, jego żona Sara, świadoma swego podeszłego wieku „Uśmiechnęła się do siebie i pomyślała: Teraz gdy się zestarzałam (bahārē b^lōtī), mam doznawać rozkoszy, a mąż mój starzec?” (Rdz 18,12). Termin bālā określa coś, co jest już zużyte, wysłużone, znoszone, „zestarzałe” (jak szata). W Ps 32,3 termin ten dotyczy „zużytych” kości człowieka: „Póki milczałem, schnęły kości moje, wśród codziennych mych jęków”. W Lm 34 – zniszczonego ciała i skóry: „Zniszczył me ciało i skórę, połamał moje kości”. Natomiast w Hi 13,28 termin określa ogólnie człowieka zniszczonego „niczym ubranie zjedzone przez mole”.

d. „Sytość przeżytych dni”. Autor *Księgi Rodzaju* opisując śmierć Abrahama stwierdza: „Abraham zmarł w późnej, lecz szczęśliwej starości, syty dni, które przeżył” (sēba jāmīm; Rdz 25,8; por. 1 Krn 23,1; 2 Krn 24,15). Wyrażenie „sytość dni” występuje w nieco zmienionej formie w innych tekstach, ale zasadniczo w tym samym znaczeniu: „długość dni” (Iz 53,10; Rdz 26,3), „wielość” i „obfitość dni” (Rdz 30,43; Za 8,4), „pełność dni” (Jr 6,11), „być napełnionym dniami” (2 Sm 7,12–1 Krn 17,11), „przedłużyć dni”, to jest doczekać się starości (Wj 20,12; Pwt 5,16).

e. „Stary, sędziwy, podeszły wiekiem” (jāšēš, jāšīš). Hiob wygłaszając pochwałę starości stwierdza: „Tylko u starców jest mądrość, roztropność u podeszłych wiekiem” (Hi 12,12; 15,10). Autor 2 Krn 36,17 tak opisuje rezultat nieroztropnie podjętej decyzji króla Sedecjasza o wybuchu powstania przeciw Babilończykom: „Nabuchodonozor wyciął mieczem i nie ulitował się ani nad starcami ani nad siwą głową” (zāqēn w^ejāšēš; 2 Krn 36,17).

f. „Posuwać się w latach do późnej starości” (‘ātēq). Autor Ps 6,8 ubolewa, że „starzeje się” (‘at^cqāh) z powodu krzywd, jakie wyrządzają mu jego wrogowie. Z kolei autor Hi 21,7 pyta, dlaczego grzesznicy są „wiekowi”, to jest żyją do późnej starości (‘at^cqū...).

g. „Miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt, a gdy jesteśmy mocni lat osiemdziesiąt” (Ps 90,10). Autor Ps 90 ubolewa nad marnością ludzkiego życia: przemiąja bardzo szybko, wyjątkowo dożywa się lat osiemdziesięciu. Dożycie sędziwego wieku autor biblijny określa terminem: „gdy jesteśmy mocni” (g^bbūrôt). Termin g^bbūrôt w Starym Testamencie oznacza nadzwyczajne dzieła Jahwe albo militarne, niezwykle osiągnięcia królów. Jedynie w Ps 90 odnosi się do długowieczności ludzi. „Być może wyjątkowe odniesienie tego terminu do ludzkiego życia można tłumaczyć tym, że autor biblijny mógł mieć na myśli termin bardzo zbliżony, geber, to jest mężczyznę, który doczekał się długowieczności.

²⁸ M. Lurker, dz. cyt., s. 232–233.

Przegląd i analiza biblijnych określeń stanu ludzi podeszłego wieku pozwala nam stwierdzić, że zazwyczaj mają one wydźwięk pozytywny. Podkreślają dojrzałość i życiowe doświadczenie osób starszych i stąd ich naturalną zdolność do pełnienia wysokich funkcji społecznych, w nielicznych przypadkach mają zabarwienie negatywne. Natomiast starość sama w sobie jest traktowana z jednej strony negatywnie, to jest jako skazanie człowieka na „zużycie” (Ps 32,3), „zniszczenie” (Lm 3,4 ; Hi 13,28; też Hi 21,7), ale z drugiej strony jako stan pozytywny, (np. Abraham dożył „szczęśliwej starości” : Rdz 25,8 ; też 1 Krn 23,1; 2 Km 24,15).

2. Starość i ludzie starzy w tekstach Starego Testamentu

Izrael starożytny nie żył w historycznej i kulturowej izolacji. Poświadczają to nie tylko dzieje Izraela, ale także funkcjonowanie wielu instytucji starotestamentalnych i formułowanych przez nie przekonań. Wpływ epoki i środowiska pozabiblijnego wyraził się również w tekstach Pisma świętego dotyczących problematyki starości. Nasze analizy tych tekstów rozpoczniemy od Starego Testamentu.

Ludzie starsi (z^eqēnīm) we wszystkich okresach historii Izraela biblijnego cieszyli się autorytetem i zajmowali we wspólnocie szczególną pozycję. Oto Bóg powołał Abrahama na ojca narodu wybranego w siedemdziesiątym piątym roku jego życia (Rdz 12,4). Sara, jego żona, urodziła w starości syna Izaaka. Mojżesz do późnych lat był wodzem ludu wybranego (Pwt 34,5–7), a do współpracy na polecenie Jahwe wybierał sobie również ludzi starych: „Idź, a gdy zbierzesz starszych Izraela...” (Wj 3,16; por. 17,5–6; 18,12). Po objawieniu się Mojżeszowi, Jahwe posyła go do „starszyny Izraela” (Wj 3,16). Ci starsi otrzymują od Boga natchnienie prorockie (Lb 11,24). „Starszyna Izraela” domaga się od Samuela ustanowienia króla (1 Sm 8,4). Dawid zostawszy królem, zawarł przymierze z Bogiem wraz „z całą starszyna Izraela” (2 Sm 5,3). „Starsi” byli sędziami (Wj 18,13–26; Dn 13,5), pełnili funkcje doradców (Syr 25,4) i mieli prawo przemawiać w sposób autorytatywny (Syr 32,12). Młodym nigdy nie było wolno zabierać głosu, dopóki starszy człowiek nie skończył mówić; jak czytamy w Księdze Hioba, Elihu odwlekał swą rozmowę z Hiobem, „ponieważ tamci byli wiekiem od niego starsi” (Hi 32,4). Zauważmy, że w tych tekstach nie ma śladów argumentacji, dlaczego starsi zajmują w społeczeństwie szczególną pozycję, nie wymienia się ich szczególnych przymiotów jako motywów ich wyróżniania. Uważa się za oczywiste, że starzy bardziej niż młodzi nadają się do udzielania rad i rządzenia.

Powaga „starych” była uznawana przez całe dzieje biblijne: w okresie monarchii, w niewoli babilońskiej (Jr 29,1; Ezd 8,1; 14,1), a po niewoli babilońskiej „namiestnicy Żydów i starszyna żydowska pracują nad domem Bożym” (Ezd 6,7 nn). Prorok Joel, zapowiadając „wylanie ducha” w czasach mesjańskich wspomina również o obdarzeniu nim ludzi starych (Jl 3,1–2). W okresie machabejskim „starszymi” nazywano członków Sanhedrynu w Jerozolimie. Nie ma wprawdzie pewności, czy tytuł „starsi” odnosił się do wieku, czy funkcji. Wiemy bowiem, że w niektórych tekstach biblijnych tytuł „starsi” odnosił się nie tylko do wieku, ale również do mądrości i uczciwości danej osoby. W tych wypadkach jedynie z kontekstu można wnioskować o tym, czy termin zāqān odnosi się do wieku czy funkcji. Jednak w obu

wypadkach tytuł „starsi” nawiązywałyby do tradycyjnego myślenia, że „starsi”, „starczy” (wiekiem czy urzędem) znaczy mądrzejsi, mądrzy.

Rola ludzi starych w całej historii Izraela uzasadniała wezwania do okazywania im najwyższego szacunku. „Przed siwizną wstaniesz, będziesz szanował oblicze starca, w ten sposób okażesz bojaźń Bożą. Ja jestem Jahwe (Kpł 19,32). Motywacja tego nakazu ma charakter religijny: „okażesz bojaźń Bożą”. W sposób szczególny ten szacunek należy się rodzicom. Jest on zawarty w dekalogu: „Czcij ojca i matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, którą twój Bóg Jahwe, da tobie” (Wj 20,12; Pwt 5,16)²⁹. Nakaz ten nie miał na celu zabezpieczenie patriarchalnej struktury życia rodzinnego, domaga się bowiem czci tak dla ojca, jak i dla matki. Chodziło o zabezpieczenie największego dobra społecznego: harmonii i wspólnoty społecznej opartej na wzajemnej zależności i przydatności. Prorok Micheasz ubolewając nad dezorganizacją życia społecznego swojej epoki wskazuje na jej źródła: „Syn znieważa ojca, córka powstaje na swoją matkę, synowa na swoją teściową. Nieprzyjaciółmi człowieka są jego domownicy” (Mi 7,6)³⁰. Zwróćmy jeszcze raz uwagę na brzmienie dekalogowego nakazu czci rodziców: jest tu użyty czasownik „czcij”, a nie „bądź posłuszny”. W tym zdaniu „czcić” oznacza oddawać szacunek rodzicielstwu niezależnie od wszystkich okoliczności.

Problem szacunku obowiązujący młodych w stosunku do starych rodziców podejmowali często mędrcy Izraela:

„Synu, wspomagaj swego ojca w starości,
i nie zasmucaj go w jego życiu:
A jeśliby nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość,
i nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił.

Miłosierdzie względem ojca nie pójdzie w zapomnienie” (Syr 3,12–14).

Mędrcy biblijni uczyli, że brak szacunku dla rodziców zasługuje na najwyższą karę: „Oko, które wyśmiewa ojca i gardzi matką staruszką, wydziobią kruki nad potokiem i wyjedzą orłéta” (Prz 30,17). Przesłębstwa wobec rodziców zasługują więc na śmierć i to śmierć haniebną. Kto zaniedbuje cześć rodziców, „jest synem bezecnym i okrytym hańbą” (Prz 19,26), „towarzyszem zabójcy” (Prz 28,24), kto narusza przykazanie o czci rodziców – „temu zgaśnie światło pośród ciemności” (Prz 20,20).

Cześć dla rodziców w tekstach Starego Testamentu prócz strony negatywnej, miała również stronę pozytywną; mianowicie, teksty domagają się słuchania rodziców, traktowania ich ze czcią, żywienia, łagodnego obchodzenia się z nimi, przychodzenia im z pomocą w różnych trudnych dla nich sytuacjach (Prz 1,8–9; 23,22; 30,17; Syr 3,12–13; 7,27 i inne).

Poza faktem rodzicielstwa była jeszcze druga podstawa czci rodziców – był nią szacunek dla ludzi sędziwego wieku w ogóle. (Kpł 19,32; też Prz 16,31; 20,29; 1 Tm 5,1–2). Postawa szacunku dla ludzi starych wynikała też z szacunku dla ich wiedzy i doświadczenia (Syr 25,4–6), ale i ze współczucia z powodu wszystkich cierpień,

²⁹ R. Krawczyk, *Dekalog. Kodeks etyki społecznej Starego Testamentu*, Siedlce 1994, s. 57–68; M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Piśmie świętym*, Warszawa 1985, s. 218–219; J. Kudasiwicz, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. I, Kielce 2000, s. 450–459.

³⁰ M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Piśmie świętym*, dz. cyt., s. 177.

jakie niesie ze sobą starość” (Koh 11,8; 12,1–8; 2 Sm 19,36)³¹. Jeszcze inny powód szacunku dla ludzi starych łączył się z przekonaniem, że długie życie jest nagrodą za wypełnianie przykazań; starość zatem przynosi człowiekowi zaszczyt (por. Prz 16,31). I wreszcie – u podstaw nakazu czci rodziców leżało głębokie przekonanie, że poprzez rodziców młody człowiek łączył się z przeszłością. Przeszłość miała w judaizmie o wiele większe znaczenie dla ludzi starożytności, niż to my dziś przyjmujemy, sprawiedliwość ojców wyrównywała braki pokoleń późniejszych. W przykazaniu czci rodziców nie chodziło więc tylko o cześć dwóch jednostek ludzkich, które były czyimiś rodzicami, lecz o związek z całym łańcuchem generacji poprzednich, a łącznie z nimi zapewniali rodzice³².

Wysoki status społeczny starości, ludzi starych – w tym także rodziców – wynikał jednak przede wszystkim z przekonania, że starość jest synonimem mądrości i doświadczenia życiowego (Lb 22,4.7; Joz 7,6): „Wieńcem starców jest wielkie doświadczenie” (Syr 25,4–6). Dlatego mędrzec biblijny wzywał: „Stań na zgromadzeniu starszych: kto jest mądry, przyłączy się do niego” (Syr 6,34). Jest więc zrozumiałe, że w skomplikowanych sytuacjach życiowych do nich właśnie, do starych należy się zwracać o radę (Ps 33,25). Doradcy królewscy rekrutowali się z ludzi podeszłych wiekiem; królowie liczyli się z ich radami ufając ich mądrości. Biblia przypomina na konkretnym przykładzie, że dopóki królowie Joasz i Ozjasz słuchali ich wskazań, rządy ich były pomyślne; gdy zabrakło rozsądnego głosu starych, zaczęły się niepowodzenia (2 Krn 24,17nn; 26,5).

Wspaniałym przykładem bohaterstwa był mędrzec, „uczony w Piśmie”, starzec Eleazar. W czasie prześladowań za panowania Antiocha IV Epifanesa wybrał śmierć męczeńską wzbraniając się jeść wieprzowinę, czego zabraniała religia. „Powziął szlachetne postanowienie, godne jego wieku, powagi jego starości, okrytych zasługą siwych włosów i postępowania doskonałego od dzieciństwa” (2 Mch 6,18–31)³³. Eleazarowi w Nowym Testamencie odpowiada św. Paweł: „Albowiem krew moja już ma być wylana na ofiarę, a chwila mojej rozłąki nadeszła. W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiarę ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieńiec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego” (2 Tm 4,6–8). Przykłady dozgonnej wierności Prawu Bożemu i męczeńskiej śmierci ludzi starych sprawiły, że starość jest też symbolem wieczności. „Odwieczny” ukazuje się Danielowi pod postacią starca (Dn 7,9), a w *Apokalipsie* dwudziestu czterech starców symbolizuje dwór Boży, który wyśpiewuje wiecznie Jego chwałę (Ap 4,4; 5,14).

Przy całym szacunku dla ludzi starych, Biblia podkreśla też, że liczba lat nie wystarcza, aby starca uczynić godnym czci. Równie dobrze mądrość może być właściwością młodości: „Jestem roztropniejszy od starców, bo zachowuję Twoje przykazania” (Ps 119,100; por. też Hi 32,7). Jeszcze dobitniej stwierdza to autor *Księgi Mądrości*: „Starość jest czcigodna nie przez długowieczność, a liczbą lat się

³¹ M. Filipiak, dz. cyt., s. 170–178.

³² M. Filipiak, dz. cyt., s. 175.

³³ Starotestamentalnego starca Eleazara uważa się za pierwszego męczennika (*promartyr*) Starego Testamentu, podobnie jak Szczepan był pierwszym męczennikiem Kościoła.

jej nie mierzy: sędziwością u ludzi jest mądrość” (Mdr 4,8–9,16)³⁴ Starość niesie ze sobą niebezpieczeństwo degeneracji. Biblia opisuje szczegółowo ten proces. Oto osiemdziesięcioletni sługa Dawida Barzillaj wyznaje sam, że nie potrafi już rozróżnić między tym co dobre, a tym co złe, że nie może już cieszyć się rozkoszami podniebienia ani zachwycać się śpiewem. Dlatego nie chce iść do Jerozolimy, aby nie być ciężarem dla króla (2 Sm 19,36nn). Siwe włosy łączą się często z niedolą i smutkiem (Rdz 42,38; 44,29), postępującym wyniszczeniem ciała: trzeba podierać się laską (Za 8,4), słabnie wzrok (Rdz 27,1; 48,10; 1 Krl 14,4). Ten proces przejmująco opisuje Kohelet: oto zanika śpiew ptaków, coraz mniej śpiewu dziewcząt, „płaczki chodzą już po ulicy”; wiosna znowu wróci, tymczasem człowiek stary wraca do „domu wieczności” – wiosny nie doczeka³⁵. Stąd błagalne modlitwy ludzi starych: „Nie odtrącaj mnie w czasie starości; gdy siły ustaną, nie opuszczaj mnie” (Ps 71,9).³⁶ Jahwe nie jest obojętny na to wołanie: „Aż do waszej starości ja będę ten sam i aż do siwizny ja was podtrzymam... Ja podtrzymam was i ocalę” (Iz 46,4).

Proces zniedołężnienia starości obejmuje nie tylko sferę cielesną. Podeszły w latach Heli nie potrafi już utrzymać w karności swoich synów (1 Sm 2,22–25), stary Dawid nie skarcił Adoniasza (1 Krl 1,6). Stary król według Koheleta może okazać się głupcem: „Lepszy jest młodzieniec biedny lecz mądry, od króla starego, ale głupiego” (Koh 4,13). Przykładem Salomon: kiedy zestarzał się, żony zwróciły jego serce ku obcym bogom (1 Krl 11,4). O Auranosie – dowódcy z czasów machabejskich – autor biblijny powiada, że był „posunięty w latach i nie mniej w głupocie” (2 Mch 4,40). Dwaj starcy z *Księgi Daniela* (13,5–59) podstępem i szantażem chcieli zmusić Zuzannę do grzechu, a gdy im odmówiła, fałszywie ją oskarżyli. Podając ten przykład autor biblijny chciał zapewne przekazać nam to, co powie później grecki mędrzec Terencjusz: „Homo sum et humani nil a me alienum esse puto” (człowiekiem jestem i nic co ludzkie nie jest mi obce)³⁷.

3. Starość w świetle tekstów Nowego Testamentu

Nowy Testament ukazuje szereg postaci ludzi starych jako pobożnych, zaangażowanych, potrzebnych wspólnotcie. Zachariasz i Elżbieta „byli sprawiedliwi wobec Boga i postępowali nienagannie” (Łk 1,6). starzec Symeon to „człowiek pobożny i prawy, a Duch święty spoczywał na nim” (Łk 2,25). Podeszła w latach prorokini Anna służyła Bogu „w postach i modlitwach dniem i nocą” (Łk 2,37). Tak widząc i oceniając ludzi starych autor *Listu do Tytusa* przypisuje im misję wychowawczą

³⁴ Żeby wejść do Królestwa – wszyscy powinni przyjąć postawę dziecka: „Kto nie przyjmie królestwa bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Mk 10,15).

³⁵ M. F i l i p i a k, *Księga Koheleta*, Poznań 1980, s. 190–192; też W. C h r o s t o w s k i, *Allegoryczne przedstawienie starości i śmierci w Koh 12,1–7*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. *Księga pamiątkowa dla A. Jankowskiego*, (red.) W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 91–107.

³⁶ R. K r a w c z y k, *Psalmy – księga ludzkiego wołania*, Warszawa 2005, s. 103–116; B. W i d ł a, *Nie milknące serce. Z antropologii Psalmów*, Warszawa 1998, s. 73–76.

³⁷ T e r e n c j u s z (190–159 r. przed Chr.), *Bracia*, w: T e r e n c j u s z, *Komedie*, tł. M. Brożek, Wrocław 1971, s. 208.

wobec bliźnich: „Niech ucą innych dobrego. Niech pouczają młode kobiety, jak mają kochać mężów, dzieci, jak mają być rozumne, czyste, gospodarne, dobre...” (Tt 2,3–4). Do służby w pierwotnym Kościele powoływano starszych mężczyzn (Dz 13,1; por.15,32), a także starsze wdowy: „Do spisu należy wciągać taką wdowę, która ma co najmniej sześćdziesiąt lat” (1 Tm 5,9–10). Jak pisze J. Kudasiewicz: „Ludzie starzy we wspólnocie pierwotnej byli nie tylko przedmiotem troski i akcji charytatywnych, lecz również angażowano ich w różne formy posługiwania. W ich doświadczone życie składano część obowiązków wspólnoty Kościoła. Byli potrzebni. W takiej postawie wobec ludzi starych, wyrażała się wielka ludzka i Boża mądrość”³⁸.

Wśród osób starych przedmiotem szczególnego szacunku powinni być rodzice. Nowy Testament zakłada szacunek i troskę o rodziców jako coś oczywistego, nie wymagającego specjalnego uzasadnienia. Jezus potępia regułę rabinów wedle której to, co miało być wsparciem dla rodziców, składano jako dar ofiarny w świątyni (por. Mt 115,4–5). Szacunek dla rodziców Jezusa ogłasza jako nakaz Boży: „I tak ze względu na waszą tradycję znieśliście przykazanie Boże (Mt 15,6). Z nakazem szacunku dla ludzi starych spotykamy się w *1 Liście* Tymoteusza: „Starszego wiekiem nie strofuj, lecz nakłaniaj prośbą jak ojca... starsze kobiety jak matki... Miej we czci te wdowy, które są rzeczywistymi wdowami” (1 Tm 5,1–3). Streszczając myśl tych tekstów można powiedzieć, że nakazują one starych otaczać taką miłością i szacunkiem, jakie należą się ojcu i matce. Wyraża to św. Paweł w *Liście do Rzymian*, w którym pozdrawiając „Rufusa i jego matkę”, nazywa ją również swoją matką (Rz 16,13). Każdą starszą kobietę i każdą matkę należy traktować jak swoją własną matkę – takie jest myślenie świętego Pawła. Ale Nowy Testament – podobnie jak Stary – podkreśla zarówno pozytywne jak i negatywne aspekty tego wieku. M.F. Lacan charakteryzując starość podkreśla, jako cechy tego wieku, „zamknięcie się przed wszelką nowością, zamiast otwarcia się na prawdę”³⁹. To właśnie „starsi ludu” znaleźli się w szeregach wrogów Jezusa (Mt 15,2–6). To oni stali się odpowiedzialni za Jego śmierć (Mt 27,1). Oni Go znieważali, gdy konał na krzyżu (Mt 27,40). „Podobnie arcykapłani z uczonymi w Piśmie i starszymi szydzili powtarzając: innych wybawiał, a siebie wybawić nie może” (Mt 27,41) Ich postawa jest znakiem i ostrzeżeniem: starości grozi przyzwyczajenie do dawnych poglądów i przyzwyczajęń oraz brak odwagi do przyjęcia nowej prawdy.

Streszczając nasze analizy biblijnych tekstów o starości można powiedzieć, że zawarta w nich ocena jest wszechstronna – podkreśla zarówno pozytywne, jak i negatywne aspekty tego wieku. Człowiek starzejąc się traci wiele wartości egzystencjalnych i przestaje pełnić wiele ról społecznych, lecz także zdobywa nowe wartości. Dzięki osobom późnej dorosłości młodzi czerpią z ich doświadczenia życiowego, ale także korzystają z ich dorobku materialnego i kulturowego. Starość jednak i związane z nią niedomagania i schorzenia, a także przeżywane problemy metafizyczne i eschatologiczne (na przykład pytania o sens życia i los człowieka po śmierci) sprawiają, że ten etap życia nie przebiega w starości bezboleśnie ani fi-

³⁸ J. K u d a s i e w i c z, *Poznawanie Ojca*, dz. cyt., s. 453.

³⁹ M.F. L a c a n, *Starość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, (red.) X. Leon-Dufour, Poznań 1973, s. 907; K. R o m a n i u k, *Lata podeszłe i starość wobec Biblii*, Warszawa 1993.

zycznie ani psychicznie, dlatego trzeba się na ten etap wcześniej przygotować. Stary człowiek może stać się uciążliwy i dla siebie i dla innych – najczęściej bez własnej winy. Świadczenia biblijne, które analizowaliśmy, ukazywały z jednej strony zróżnicowane role społeczne starych, a z drugiej strony, zróżnicowany, historycznie uwarunkowany stosunek do starości i ludzi starych. Nowy Testament, ubogacając teologiczną myśl Starego Testamentu wniósł motywację religijną do rozumienia starości i stosunku do niej.

Kończąc nasze analizy podkreślmy istotny, egzystencjalny przekaz orędzia biblijnego: starość stanowi „drogę jednakową dla wszystkich mieszkańców całej ziemi” (1 Krl 2,2; por. 2 Sm 14,14; Syr 8,7)⁴⁰. Na tej drodze nie ma dla nikogo żadnych wyróżnień ani przywilejów.

BIBLISCHE GRUNDLAGEN DER GERONTOLOGII

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor bemüht sich, die das Alter im biblischen Aspekt betreffenden Fragen zu beantworten. Dies sind folgende Fragen: Wie wurden Alter und alte Menschen in altertümlichen Zivilisationen behandelt? Welche Funktionen wurden ihnen verliehen und worin wurden Vorzüge und Fehler bemerkt? Diese Fragen beantwortet der Autor, indem er die Problematik des Alters in außerbiblischer Umwelt analysiert. Anschließend berücksichtigt er den altertümlichen Nahen Osten, die griechische und römische Welt. In Anlehnung an das aus diesen Regionen geschöpfte Wissen analysiert er Bibeltexte, die das Alter und ältere Menschen betreffen (II). Seine Analysen beendend unterstreicht er die existenziale Überlieferung der biblischen Botschaft und stellt fest, dass das Alter „den gleichen Weg für alle Bewohner dieser Erde” darstellt (1 Krl 2,2; Syr 8,7).

⁴⁰ Tymi słowami król Dawid rozpoczął przekazywać Salomonowi swoje ostatnie polecenia.

PROBLEM ESCHATOLOGII POWYGNANIOWEJ U TRITOIZAJASZA

Od pewnego czasu świat obiegają w różnorodnych mediach, zwłaszcza drukowanych kolorowych wydawnictwach, informacje o zbliżającym się nieuchronnie końcu świata i obecnego czasu, czego wyraźne zapowiedzi znaleźć można w różnych kulturach. Ciekawe jest przy tym, że podający te wiadomości opierają się na przesłankach znajdujących się w pozaeuropejskich i chrześcijańskich kręgach kulturowych. Czasem stosuje się do tego termin „eschatologia”, który rzeczywiście w szerokim znaczeniu dotyczy czasów ostatecznych, końcowych, po których nastanie czas nowy, inny.

W znaczeniu zaś teologicznym, a ściślej biorąc biblijnym, można mówić o eschatologii wielowarstwowej i wielokierunkowej na terenie Starego i Nowego Testamentu, gdzie wyróżnia się eschatologię przyszłą, zrealizowaną, wertykalną, horyzontalną, apokaliptyczną i prorocką. Wszystkie te aspekty nie upoważniają jednak do mówienia o ostatecznym końcu świata lub zapoczątkowaniu nowego. Chodzi tu przede wszystkim o wypełnienie oczekiwań i zapowiedzi w stopniu tak radykalnym, że przewyższają one dotychczasową rzeczywistość oraz związane z nią nadzieje¹.

I. GŁÓWNE RYSY TEOLOGII TRITOIZAJASZA

W tym też duchu swoją eschatologię przedstawił bezimienny prorok zwany w biblistyce Tritoizajaszem, któremu przypisuje się w aktualnej postaci *Księgi Izajasza* rozdziały 56–66. Działał on najprawdopodobniej we wczesnych czasach perskich, a niektórzy nawet mówią o czasach helleńskich. W każdym razie prorok ten nie tylko kontynuował myśli swego pierwszego mistrza – Izajasza, ale także podał swe nowe, oryginalne, odpowiadające aktualnej mu epoce.

A czasy jego oraz stan moralny repatriantów i ludności, która nie została deportowana do Babilonii, był, można powiedzieć, opłakany. Odbudowa świątyni

* Ks. dr hab. Bogdan W. Matysiak, prof. UWM, Wydział Teologii UWM Olsztyn.

¹ O teologicznym i biblijnym znaczeniu terminu „eschatologia” oraz o różnych jej kierunkach i treściach: L. S t a c h o w i a k, *Co to jest eschatologia biblijna?*, w: *Biblia o przyszłości*, (red.) L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 9–15.

przebiegała mozolnie i z wieloma oporami, a obraz triumfalnego nowego *Exodusu* oraz ustanowienie powszechnego panowania Boga Izraela na Syjonie nie ziścił się². Działający wówczas prorocy nie zaprzestali jednak głosić i zapowiadać powstania nowego wielkiego zgromadzenia ludu Bożego złożonego z żydów i pogan na odbudowanym nowym Syjonie (Iz 56,1–8; 60). Centralny tekst u Tritoizajasza (Iz 60–62), który jest silnie nacechowany eschatologią, posiada prawie niespotykane tak dotąd wyraźnie tematy jak odbudowa Syjonu i świątyni w Jerozolimie, przybycie pogańskich ludów oraz aktywne obudzenie się Izraela i miast do nowego życia (Iz 60n). Tritoizajasz nie unika jednak i tematów trudnych, takich jak przedłużanie się przyjscia Boga i przyjscie pozostałych z wygnania. Ciekawym tematem jest powrót JHWH z Edomu po dokonaniu sądu nad ludami pogańskimi (Iz 63,1–6). Kończącym akcentem Tritoizajasza jest modlitwa błagalna ludu (63,7–64,11) oraz odpowiedź Boga na nią, w której prorok wskazuje na ostateczną odpłatę, rozprawę z bałwochwalcami kierując uwagę słuchacza na prawdziwy czysty kult (65–66)³.

Prorok nie precyzuje dokładnie grzechów, za które Bóg będzie karał obce ludy, niemniej jednak można się domyśleć, że chodzi tu ogólnie o łamanie naturalnego prawa Bożego. Mimo swej wielkiej grozy sąd ten będzie jednak znakiem litującego się Boga Zbawcy i Odkupiciela, gdyż zna On wnętrze człowieka i wie, że z powodu swej ograniczoności stworzenie to lekceważy i łamie prawo. Zachowanie zaś tego prawa przynosi zawsze człowiekowi autentyczne dobro (Iz 59,14–20). Z drugiej zaś strony interwencja Boga jako sędziego będzie niezwykłym wydarzeniem, które dzięki Jego potędze i mocy wszystko odmieni oraz powstaną „nowe niebiosa i nowa ziemia” (65,17)⁴.

II. TEOFANIA JHWH NA SYJONIE

Kiedy w 520 r. przed Chr. dzięki orędziu proroków Aggeusza i Zachariasza rozpoczęto budowę świątyni w Jerozolimie, zderzyły się ze sobą dwa nurty duchowe: eschatologiczny i kultyczny. Wspomniani prorocy nie dostrzegali jeszcze wówczas żadnego napięcia, gdyż świątynia była dla nich miejscem mającej wkrótce nadejść ostatecznej teofanii (Ag 2,6–8). Powstały jednak niemal natychmiast trudności zintegrowania się pierwiastka eschatologicznego z kultycznym, co wyraziło się w tym, że po wznowieniu liturgii świątynnej teofania jednak nie nastąpiła. Zaistniała zatem sytuacja, która odzwierciedla się w wypowiedziach właśnie proroka Tritoizajasza. W Iz 56–66 zauważa się nieustannie narastające napięcie spowodowane zderzeniem między eschatologicznym oczekiwaniem a rzeczywistością kultyczną, stając się nieodwracalnym faktem. Przyjście jednak JHWH na Syjon mimo odbudowanej

² Bardzo szczegółowe dane o tym okresie historycznym Izraela w aspekcie społecznym i religijnym J. B r i g h t, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 376–381.

³ NBL 14/15, kol. 923.

⁴ J. H o m e r s k i, *Perspektywy przyszłości ludu Bożego w ujęciu proroków okresu niewoli i po niewoli babilońskiej*, w: *Biblia o przyszłości*, (red.) L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 34n.

świątyni i funkcjonującego kultu przeciągało się i nie było już tak bliskie, jak zapowiedzi wcześniej prorocy⁵.

Opóźniająca się zatem teofania, to że JHWH „skrył swoje oblicze” (Iz 64,6), ciągle występuje u Tritoizajasza jako gorzka skarga. Ze z wątpienia powstało wielkie rozczarowanie w moc Boga, który według Jego wyznawców w ogóle ich nie wspierał. Stosując formę dysputy Tritoizajasz odpowiada na te zarzuty wspólnoty jerozolimskiej podkreślając, że ręka JHWH „nie jest za krótka, by nie mogła ocalić, a Jego słuch nie jest przytępiony, by nie mógł usłyszeć” (59,1). W formie zarzutu prorok odpowiada dalej, że przyczyną opóźniającej się teofanii są grzechy wspólnoty uniemożliwiające zwrócenie się ku niej Boga i Jego zjawienie się (59,2–4). Tę wewnętrzną postawę ludu można zauważyć także w innych miejscach Tritoizajasza, m.in. w 58,1 JHWH nakazuje prorokowi na głos wytykać przestępstwa i grzechy ludu oraz fałszywą postawę religijną. Wprawdzie szuka on Boga, chce poznać Jego prawo, dąży nawet za sprawiedliwością, praktykuje posty i umartwienia, lecz JHWH na to wszystko nie reaguje (58,2–5), ponieważ wszystko to jest czynione tylko na zasadzie pustych gestów, a nadto „wśród waśni i sporów” (58,4). Prawidłowy natomiast trud wewnętrzny oraz właściwy post polegają na tym, by pomagać zniewolonym, głodnym i bezdomnym (58,6–10). Tritoizajasz przemawia w tym miejscu jak jeden z dawnych proroków i wydobywa na jaw ciężkie przewinienia i zaniedbania ludu. Nie pozostawia jednak tego samemu sobie, lecz wskazuje na gorliwość, jaka powinna cechować prawdziwego czciciela JHWH.

W innych mowach ganiących Tritoizajasz także w otwarty sposób mówi o zaniedbaniach: zło przybiera na sile tak, że giną sprawiedliwi (57,1), rozszerza się bałwochwalstwo (57,3–9), przywódcy ludu są ślepi i bez rozsądku rozglądają się tylko za swymi korzyściami (56,10n). Wszystkie zatem wspomniane przewinienia i postawy są odpowiedzią na opóźnianie się eschatologicznej teofanii a jednocześnie uzasadnieniem nieobecności oraz „ukrywania” się JHWH; nie zwraca się On bowiem ku tkwiącemu w winie i występku ludowi.

Rozpaczliwa sytuacja wspólnoty jerozolimskiej została ukazana w kolektywnej lamentacji (59,9–11)⁶. Motywacja opóźnienia eschatologicznego zwrócenia się Boga ku ludowi także i w tym przypadku jest jednoznaczna: przewinienia przeszkadzają w przyjsciu JHWH (59,3n). Ta wstrząsająca skarga jest echem i konsekwencją wyraźnie ukierunkowanej i w swym uzasadnieniu nigdy nie podlegającej wątpiwości ganiącej mowy proroka, co sprawia, że z pieśni wyłania się całkowicie pozbawione zbawienia położenie wspólnoty jerozolimskiej. Z utęsknieniem wypatrzyli ludzie swe oczy za światłem, które nie rozbłysło, a sami stali się ślepi. Błąkają się w ciemnościach nie wiedząc dokąd pójść. Zbawienie jest daleko, a beznadziejne z wątpienie okrywa wszystkie dziedziny życia. Użyte przez proroka onomatopieczne wyrażenia (59,11a) – „mruzczeć (*hamah*) jak niedźwiedź” i „wzdychać (*hagah*) jak

⁵ H.-J. Kraus, *Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu Jes 56–66*, ZAW 78(1966), s. 320–322.

⁶ Historię redakcji tej jednostki literackiej: K. Koenen, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch*, Neukirchen – Vluyn 1990, s. 59–62.

gołębica” – podkreślają ponurą atmosferę, w której żyją mieszkańcy Jerozolimy. To opóźniająca się teofania spowodowała niemożliwą do przeniknięcia ciemność⁷.

Stan ten nie będzie jednak ciągły, bo oto JHWH niespodziewanie zmieni swą postawę i zapowiada swe zbawcze przyjscie (59,15b–20), na co wskazują odgrywające zasadniczą rolę w tekście zastosowane dwa terminy: „sprawiedliwość” (*cēdaqah*) i „zbawienie” (*jēšū‘ah*). Nawiązują one do poprzednich wierszy z lamentacji (59,9.11.14), a jednocześnie wybiegają naprzód do Iz 60–62. W pierwszej części lamentacji (59,1–15a) prorok wyraźnie powiedział o braku zbawienia, natomiast w 59,15b–20 ukazuje JHWH odzianego w zbawienie (59,17). Jako konsekwencję tego literackiego centrum Tritoizajasza (60–62) maluje w żywych barwach przyszłe zbawienie spowodowane przez Boga Izraela. 59,19b–20 zapowiadają zatem pełne mocy i chwały przyjscie JHWH i Jego chwały na Syjon. Przyjdzie On do „nawróconych z występków w Jakubie” (59,20). Bóg więc przyjdzie nie do całego Jakuba i nie do całego Izraela, lecz tylko do gotowej do pokuty bliżej nieokreślonej co do wielkości grupy złożonej z potomków Jakuba.

Jeśli JHWH przyniesie zbawienie tylko nawróconym z Jakuba, wówczas wymienionych w 59,18a tajemniczych przeciwników nie należy utożsamiać z obcymi ludźmi, lecz z jakąś grupą w łonie samego Izraela. Potwierdza to kontekst, który pokazuje, że JHWH zbroi się na sąd po stwierdzeniu grzechów Izraela (59,2.15b). Przychodząc na Syjon Bóg odpłaci odpowiednio do ich przewinień (59,18a). Ukazana zatem w 59,18–20 ingerencja Boga dotyczy dwóch grup w Izraelu, z których każda otrzyma według swego postępowania. Grzesznicy zostaną poddani sądowi, ci zaś, którzy odwrócą się od grzechu – dostąpią zbawienia. Wyływa stąd wniosek, że kryterium dla tego stwierdzenia był aspekt etyczny⁸.

III. BOŻE, GDZIE JESTEŚ?

Mimo wyraźnego zapewnienia Tritoizajasza o przyjsciu JHWH na Syjon ciągle jednak przewija się pytanie, gdzie jest Bóg, dlaczego się spóźnia? Czyż nie jest On obecny w jakiś sposób w jerozolimskiej gminie kultycznej? Wyraźną odpowiedź na to pytanie daje 57,15: mimo że zamieszkuje On „miejsce wzniesione i święte”, to jest obecny „z człowiekiem skruszonym i pokornym”. JHWH zatem jako „Wysoki i Wzniosły” posiada swój tron w niebie (66,1) i jako Najwyższy zwraca się ku znajdującym się na samym dole społecznych struktur poniżanych (*šafal*) i uciskanych (*dak*). Jest to zatem pociecha dana wspomnianym wyżej osobom w ramach świątynnej liturgii. Można w tym miejscu zwrócić uwagę na to, jak śmiało przeszło zostało przerzucone w tym stwierdzeniu: od nieba do zmiążdżonych duchem na ziemi. Jest to bardzo wyraźny znak ukrytej obecności JHWH w ludzie, ale jednocześnie rodzą się kolejne pytania: czy jest to bezpośredni kontakt z pokornymi i uciśnionymi? Czy zbawcze zwrócenie się JHWH ku nim jest skuteczne? Jaka jest w tej sytuacji pozycja miejsca kultu? Co mówi Tritoizajasz o obecności Bożej w sanktuarium?

⁷ H.-J. Kraus, dz. cyt., s. 323n.

⁸ K. Koenen, dz. cyt., s. 68–73.

Odpowiedzi na te pytania znajdują się w 66,1–2. Zdania te ponownie – jak w Iz 57,15 – mówią o zasiadającym na niebieskim tronie JHWH. Niemniej jednak już nie Syjon, świątynia czy arka przymierza są podnóżkiem dla jego stóp, lecz cała ziemia. Dynamiczno-eschatologiczny aspekt realizującego się na Syjonie uniwersalistycznego królowania Boga, który zapoczątkował w zapowiedzi przyszłej teofanii Deuteroizajasz (Iz 40,5; 52,7–10), otrzymuje tu godny uwagi statyczno-transcendentny charakter. Świątynia jest oceniana przy tym dosyć skromnie:

*Jakiż to dom możecie Mi wystawić
i jakież miejsce dać Mi na mieszkanie? (66,1b)*

Świątynia jako miejsce przebywania Boga w czasie spełniania prorockiej misji przez Tritoizajasza została po prostu poddana w wątpliwość. W miejscu tym nic, co zapowiadali Deuteroizajasz i Aggeusz, nie wydarzyło się. Dlatego też JHWH zaczął być odbierany jako zasiadający na tronie w niebie, górujący nad całym światem i daleki Bóg. Bardzo ważne więc jest stwierdzenie w 66,2 o zwróceniu się JHWH ku światu, co potwierdza śmiałą wypowiedź z 57,15 o Jego zamieszkiwaniu na wysokościach oraz o Jego zwróceniu się ku pokornym.

Mimo że JHWH ze swym zbawieniem zwraca się ku pokornym i uciśnionym, to w świecie nic się nie zmienia. Obietnica eschatologicznej teofanii nie spełniła się, a niebo nadal jest zamknięte. Jest to więc powód, by wołać błagalnym głosem do Boga: „Obyś rozdarł niebiosy i zstąpił!” (63,19b). Eschatologiczna teofania jest zatem wyczekiwana z utęsknieniem, ale czy istnieją inne jeszcze możliwości pobudzenia JHWH do ostatecznego wystąpienia?

IV. ETYCZNY FAKTOR PRZYSPIESZENIA TEOFANII

Zostało już wspomniane, że wspólnota błagała o Jego przybycie wśród postów i umartwień (58,2n). Można w tym miejscu przypomnieć, że prorok opóźnianie się ostatecznej teofanii uzasadnia przewinieniami ludu, stąd nasuwa się myśl, że nowa postawa etyczna wspólnoty ma być przesłanką definitywnego wystąpienia Boga. Jednocześnie nierzadko nasuwa się wrażenie, że w Iz 56–66 nie tylko lud wątpi w rychłe przyście Boga, lecz także sam prorok, na co może wskazywać Iz 58,8 zamykające wypowiedź o prawidłowym poście. Kto wypełnia w prawidłowy sposób akty kultu, wówczas jego „światło wszędzie jak zorza, szybko rozkwitnie zdrowie i chwała JHWH będzie iść za nim”⁹.

Ta obietnica pod wieloma względami jest tak samo zadziwiająca jak i przerażająca. Rozbłyśnięcie światła jest zapowiadane tym, którzy postępują kierując się szczerą miłością, a jednocześnie wyrażenie „two światło” jest z pewnością wskazaniem na pełne chwały ukazanie się samego JHWH z nieba. Zaskakującym jest przeniesienie obrazu z Deuteroizajasza 52,12 o konkretnym nowym *Exodusie* pod opieką JHWH na płaszczyznę duchową, która wskazuje na eschatologiczne zbawienie odniesione do ludu Bożego. Tritoizajasz utożsamia zatem przyszłą świętą wspól-

⁹ H.-J. K r a u s, dz. cyt., s. 325n.

notę ze światłem zbawienia¹⁰. Rozbłyśnie ono wówczas, kiedy będzie realizowana w ludzie sprawiedliwość, tzn. idealne wypełnianie obowiązków społecznych. Sprawiedliwość więc wspólnoty oraz chwała JHWH będą gwarantami bezpieczeństwa ludu. Niemniej jednak owych swoistych straży nie należy pojmować przestrzennie, lecz bardziej jako dwie rzeczywistości oddzielone od siebie czasem; najpierw więc wysiłek duchowy wspólnoty, następnie zaś JHWH ukaże się ludowi¹¹.

Tritoizajasz interpretując metaforę światła słowa Deuteroizajasza o *Exodusie* z 52,11n wybiera tylko te myśli, które mówią o nowym wyjściu. Według wszelkiego prawdopodobieństwa można to uzasadnić tym, że widzi przyszłe zbawienie jako wynik wewnętrznej przemiany wspólnoty. Dla Tritoizajasza będzie to więc nowy *Exodus*, mianowicie uwolnienie się uciskanych spod szeroko rozumianego jarzma – jako *Exodus* z ciemności duchowych. Ów *Exodus* w ujęciu Tritoizajasza nie odbywa się na trasie z Babilonu ku ziemi obiecanej, lecz z zakorzenionej w społecznej niesprawiedliwości zburzonej relacji do Boga (58,3a.4b) ku eschatologicznym zbawczym relacjom¹². Tritoizajasz mówi o tym konkretnymi słowami: „podać chleb zgłodniałemu i nakarmić duszę przygnębiałą” (58,10a). Chcąc być włączonym w krąg przyszłego zbawienia nie należy zatem umartwiać tylko swej duszy, lecz dawać ją innym, potrzebującym. Tak więc opisy zawarte w Iz 58,8–9a.10b–12 kreślą obraz nowego Izraela. Tritoizajasz przejął przy tym wypowiedzi swego poprzednika i dostosował je do warunków powygnaniowych obiecując nadejście zbawienia i zgromadzenie Izraela¹³.

Odnowienie życia wewnętrznego, które następnie będzie oddziaływało na relacje zewnętrzne, jest intencją nie tylko wyżej omówionej perykopy, lecz także spotyka się tę myśl w Iz 60,1–3. Rozpoczynające ten wiersz zawołanie „Powstań! Świeć!” oraz zapowiedź teofanii „przyszło twe światło” obliguje do wykonania podanych czynności. Podczas gdy nad narodami obcymi zalegają ciemności, JHWH ukazuje się w Jerozolimie, a Jego przybycie jest przedstawione za pomocą słów wziętych z opisów widzialnego objawiania się Boga¹⁴. Wydarzenie, że JHWH stanie się „światłem narodów”, jest ubrane w specyficzną szatę słowną. Już na pierwszy rzut oka zauważa się, że następstwo wypowiedzi w tej perykopie nie ma stopniowego przebiegu tego eschatologicznego zdarzenia. Zamiast więc narracyjnego następstwa zdarzenie jest poddane raczej perspektywie wezwania skierowanego do Syjonu (60,1a) i jego uzasadnienia (60,1b–3). Uwaga jest skierowana przy tym na działanie i rozumienie Syjonu i do tego odnosi się całe eschatologiczne zdarzenie. Jakby zapomnianemu dotychczas miastu podaje się teraz do wiadomości, że JHWH wzywa je do powstania i ukazania całego jego światła, wspaniałości.

¹⁰ Szczegółowe porównanie Iz 52,12 z 58,8 K. P a u r i t s c h, *Die neue Gemeinde: Gott sam-melt Ausgestoßene und Arme (Jesaja 56–66)*, Rom 1971, s. 76n.

¹¹ B. D u h m, *Das Buch Jesaja*, Göttingen 1922, s. 438.

¹² W. L a u, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66*, Berlin – New York 1994, s. 249n.

¹³ K. K o e n e n, *Zur Aktualisierung eines Deuterojesajawortes in Jes 58,8*, *BZ* 33(1989), s. 257n.

¹⁴ F. S c h n u t e n h a u s, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament*, *ZAW* 76(1964), s. 16.

Zmiana sytuacji Jerozolimy pociągnie za sobą dalsze skutki: jako podniesiona i rozświetlona przyciągnie do siebie narody i królów znajdujących się w ciemnościach ziemi (60,3). Jako podniesiona i rozświetlona może teraz sama się rozglądać i wypatrywać powrotu swych dzieci (60,4), a w tej odmienionej sytuacji może z otwartym sercem dostrzec zwrócenie się ku niej narodów i ich nadejście (60,5–7). Końcowym wynikiem tego będzie rozpoznanie i stwierdzenie, że: „Ja jestem JHWH, twój Zbawca i Wszchemocny Jakuba – twój Odkupiciel” (60,16b). Udział Syjonu w tym eschatologicznym zdarzeniu określa zatem słowną szatę perykopy, mianowicie w 60,1–3 powtarzają się słowa kluczowe o wielkim znaczeniu teologicznym. Należy więc w tym miejscu wymienić „światło” (*'ôr*), „świecić” (*'wr*), „blask” (*no-gah*), „chwała” (*k^ebôd*), „ciemność” (*hošek*), „mrok” (*'arafel*)¹⁵.

V. UDZIAŁ NARODÓW OBCYCH W TEOFANII BOGA

Tak więc określony w Iz 60,3 zwrotem „twoje światło” Syjon będzie promieniował na pogrążony w mrokach świat obcych ludów (60,2a). Odpowiednio do tego należy rozumieć wyrażenie „twe światło” z Iz 60,1a, którego nie można odnosić do JHWH, ponieważ gdyby tak było, wystąpiłby tu zwrot „moje światło”. A zatem słowa z 60,1a należy odnieść również do Syjonu. Jednakże nie chodzi o aktualnie jaśniejący Syjon, lecz o przyszłe, eschatologiczne światło związane z przyjściem Boga na tę górę. Potwierdzić to może występujący paralelizm: „przyszłe światło” – „chwała JHWH rozbłyśka nad tobą” (60,1), a myśl ta podjęta jest znowu w 60,2b: „ponad tobą jaśnieje JHWH i Jego chwała jawi się nad tobą”. Światło więc, które przypisane zostało Syjonowi, jest światłem otrzymanym i pochodzi z eschatologicznego promieniowania oraz zjawienia się chwały JHWH. Syjon zatem sam w sobie nie jest źródłem owej eschatologicznej światłości, lecz przychodzący do niego Bóg. Ponieważ JHWH w swej chwale zajaśnieje nad Jerozolimą, Syjon może otrzymać niejako w optycznym odbiciu światło samego Boga, a w konsekwencji odbijając Jego światło oświetli obce narody.

Opierając się na powyższym rozumowaniu można teraz wyraźniej pojąć przebieg wydarzeń związanych z oświeceniem narodów. Punktem wyjścia są ciemności i mrok nad obszarami zamieszkałymi przez narody (60,2a). Także i Syjon spowity jest jeszcze ciemnością i przycupnął przy ziemi (60,1a). Sytuacja ta jednak zmieni się w przyszłości, gdyż jako światło sam JHWH ukaże się w swej chwale (*k^ebôd*) nad Jerozolimą (60,1b.2b). Końcowym wynikiem tego eschatologicznego zdarzenia będzie rozświetlenie nie tylko miasta, lecz również rozpędzenie ciemności zalegających nad światem. Efektem zaś tego będzie pochód narodów i królów do Jeruzalem (60,3). Można w tym miejscu postawić pytanie, jaki jest cel tego eschatologicznego wydarzenia? Czy Syjon stanie się wówczas pośrednikiem JHWH wobec ludzi, by przyprowadzić ich do Jego poznania?

¹⁵ O.H. Steck, *Lumen gentium. Exegetische Bemerkungen zum Grundsinn von Jesaja 60,1–3*, w: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, (wyd.) W. Baier, FS J. Ratzinger, t. 2, St. Ottilien 1987, s. 1282–1294.

Bazując tylko na samym tekście nie można tego jednoznacznie stwierdzić, a więc postawione pytanie pozostaje na obszarze Starego Testamentu bez odpowiedzi¹⁶. Na podstawie powyższego można jedynie ustalić, że Tritoizajasz, podobnie jak jego poprzednik oraz wcześniejsi jeszcze prorocy, włączają w eschatologiczne zbawienie także świat narodów obcych.

Wracając zaś do sytuacji narodu wybranego w aspekcie przyszłego zbawienia można stwierdzić, że wiąże się ono z przygotowaniem drogi przez pustynię, jak to ukazuje Deuteroizajasz (Iz 40,3–5). Podaje on, że moce niebieskie przygotowują drogę JHWH i umożliwią nowy *Exodus*, który doprowadzi do eschatologicznej teofanii JHWH wobec wszystkich narodów. Tę myśl o przygotowaniu drogi podejmuje dwukrotnie Tritoizajasz: w 57,14n i w 62,10n. Pierwsze odniesienie jest początkiem większej jednostki literackiej – Iz 57,14–19¹⁷. Porównując jej tekst z Iz 62,10n można bez żadnych wątpliwości stwierdzić, że jest to jego adaptacja teologiczna pochodząca z nieco późniejszego etapu tworzenia się Tritoizajasza; jest to niejako „cytat drugiego pokolenia”¹⁸. W obu jednostkach literackich występują wspólne motywy oraz częściowo wspólne słownictwo. Podstawową myślą tych dwóch tekstów jest usunięcie wszelkich przeszkód z drogi ludu. Powtórzenie rozkazu *sollû sollû* (*sll* – „budować”: 57,14a; 62,10b) znajduje się tylko we wspomnianych tekstach, a tryb rozkazujący hifil *harimû* (*rwm hi* – „wnosić, usunąć”: 57,14b) brzmi jak echo z 62,10: „podnieście (*harimû*) znak dla narodów!”¹⁹.

Skoro istnieją literackie podobieństwa między powyższymi jednostkami, można zatem stwierdzić, że występujące w nich różnice należy interpretować jako świadomą kompozycję językową. Motywy bowiem z 62,10n nie zostały przejęte bezrefleksyjnie, lecz z rozmysłem i z zamiarem ich interpretacji. Podczas gdy w Iz 62,10–12 przygotowanie drogi potrzebne jest do tego, by przyszły nią ludy ze „wszystkich krańców ziemi” (62,11a), to w 57,15 przygotowanie drogi złączone jest z aktem miłosierdzia JHWH wobec tych, którzy są określani jako „skruszeni, przygnębieni” (*daka*) i „pokorni, uniżeni” (*šfalim*). Nie muszą oni wybierać się w drogę, ponieważ Bóg sam do nich przyjdzie, a droga przeznaczona jest dla tych z daleka: „Pokój! Pokój dalekim i bliskim” (57,19). Grupa ludzi zatem, o której jest mowa w 57,14–19, musi przebyć prawdopodobnie drogę nie przestrzenną, lecz metaforyczną, duchową prowadzącą do zbawienia²⁰.

Według woli JHWH z drogi ma być usunięta wszelka przeszkoda utrudniająca dojście do zbawienia (57,14b: *mikšól* – „przeszkoda”; 62,10b: *eben* – „kamień”). Różnorodność terminów jest zapewne celowa, ponieważ za użytymi słowami kryje

¹⁶ O.H. S t e c k, dz. cyt., s. 1285n.

¹⁷ Różni egzegeci różnią się swymi twierdzeniami, gdzie zaczyna się perykopa i gdzie się kończy. Jedni zaczynają ją już w 57,13b, inni zaś dopiero w 57,14. Według niektórych perykopa kończy się w 57,19, inni natomiast twierdzą, że w 57,21. Dokładniejsze wywody O.H. S t e c k, *Zu jüngsten Untersuchungen von Jes 56,9–59,21; 63,1–6*, w: t e n z e, *Studien zu Tritojesaja*, Berlin – New York 1991, s. 197–199.

¹⁸ A. Z i l l e s s e n, „Tritojesaja” und Deuterojesaja. Eine literarische Untersuchung zu Jes 56–66, *ZAW* 26(1906), s. 246.

¹⁹ L. R u s z k o w s k i, *Volk und Gemeinde im Wandel. Eine Untersuchung zu Jesaja 56–66*, Göttingen 2000, s. 29.

²⁰ P. V o l z, *Jesaja II übersetzt und erklärt*, Leipzig 1932, s. 217.

się jakieś pojęcie abstrakcyjne. Słowo bowiem „przeszkoda” bardziej nadaje się do wyrażenia niematerialnego utrudnienia znajdującego się na drodze ku zbawieniu niż termin „kamień”. Jeśli zatem słowo jest używane w sensie przenośnym, wówczas jego znaczenie należy odczytać z kontekstu. W 57,17b.18a jest mowa o drodze (*derek*) i w obu przypadkach chodzi o postępowanie²¹. Tak więc wspomnianą przez Tritoizajasza przeszkodą jest grzech, który JHWH w wyniku korzącego się ludu chce odpuścić²².

Po przedstawieniu znaczenia powyższych myśli można teraz postawić pytanie, do kogo w ogóle skierowana jest mowa proroka i kto ma przygotować drogę ludowi? Można byłoby pomyśleć, że Tritoizajasz idąc swymi myślami za swym wyznaniowym poprzednikiem podejmuje wezwanie skierowane do mocy niebieskich. Takie stwierdzenie opiera się na początkowym słowie otwierającym perykopę: *w^e amar* („i powie”). Na pierwszy rzut oka zdaje się, że chodzi o jakąś anonimową osobę, lecz nawiązując do Iz 40,3: „głos się rozlega” (*qôl qôre*) można stwierdzić, że prorok wyraźnie wskazał na JHWH. Tritoizajasz bowiem nie podaje dalej anonimowego posłannictwa, lecz bezpośrednią pocieszającą mowę Boga²³. Niemniej jednak z wprowadzenia do perykopy 57,14–19 nie można wyciągnąć dalszych wniosków teologicznych, ponieważ niektóre rzeczy pozostają ciągle niepewne. Nadal mimo wszystko istnieje fakt, że Tritoizajasz nieustannie odwołuje się do eschatologicznego aspektu orędzia Deuteroizajasza i często nagle sięga do ukazanych przez niego kontekstów zapowiadanych zdarzeń.

W orędziu Tritoizajasza nadzieja i oczekiwanie nie słabną, chociaż opóźniająca się teofania grozi popadnięciem powygnaniowej gminy w głębokie rozczarowanie. Ponad wszelkimi aktualnymi kryzysami prorok widzi jednak nadchodzące eschatologiczne udoskonalenie świata. JHWH stworzy nowe niebo i nową ziemię (Iz 65,17–19; 66,22) i nikt potem nie będzie już wspominał minionych czasów. W procesie powszechnego nowego stworzenia przemieni się Jerozolima i stanie się wcieleniem eschatologicznej radości i szczęścia (65,18). Cały zaś kult w zasadzie zostanie zawieszony, ponieważ „zanim zawołają, JA im odpowiem; oni jeszcze mówić będą, a JA ich wysłucham? (65,24)²⁴.

²¹ obszerną monografię na temat metaforyki drogi w ST uwzględniającą także starożytne środowisko pozabiblijne; M.Ph. Z e h n d e r, *Wegmetaphorik im Alten Testament*, Berlin – New York 1999.

²² L. R u s z k o w s k i, dz. cyt., s. 30.

²³ W. L a u, dz. cyt., s. 119.

²⁴ H.-J. K r a u s, dz. cyt., s. 332.

DAS PROBLEM DER NACHEXILISCHEN ESCHATOLOGIE BEI TRITTOJESAJA**ZUSAMMENFASSUNG**

Das Ende der Zeiten, der Menschheit, einer Epoche oder der letzten Dinge interessiert nicht nur die heutigen Menschen. Das Interesse daran ist so alt wie die Menschheit. Das Problem der Endzeit beschäftigte auch die Menschen im alten Israel. Besonders ausgeprägt war dies in der Generation, die im Exil lebte und nach der babylonischen Gefangenschaft in ihre judäische Heimat zurückkehrte. Aus diesem Grund hat sich der Prophet Trittojesaja mit diesem Thema beschäftigt, um seinen Mitmenschen eine Antwort auf diese schwierige Frage zu geben. Er spricht vor allem über den Wiederaufbau von Zion und die Wiederkehr von JHWH auf den heiligen Berg. Eine sehr wichtige Neuigkeit in der Botschaft des Propheten ist das Ankommen fremder Völker nach Zion und die Entstehung eines neuen Volkes auch mit Menschen, die früher von den Israeliten ausgestoßen wurden und verachtet waren. Es gibt nur eine Bedingung: alle (Israeliten und Fremden) müssen nach dem göttlichen Gesetz folgen. Die Sünden der Menschen verhindern das Ankommen JHWH nach Zion. Durch ein gutes moralisches Leben können die Menschen nicht nur die Welt verbessern, sondern auch die Zuneigung Gottes an ihrem eigenen Leib erfahren.

LOGION O WYWYŻSZENIU SYNA CZŁOWIECZEGO W DIALOGU JEZUSA Z NIKODEMEM (POR. J 3,14–15)

Logion o wywyższeniu Syna Człowieczego pojawia się trzykrotnie w pierwszej części czwartej Ewangelii, zwanej przez egzegetów Ewangelią znaków (por. J 3,14–15; 8,28; 12,32). Tajemnicze słowa o konieczności wywyższenia Syna Człowieczego Jezus kieruje po raz pierwszy do faryzeusza Nikodema (por. 3,14–15). Kontekstem spotkania obu rabbich jest żydowskie święto Paschy. Po raz kolejny ten motyw zostaje przywołany w dyspacie Jezusa z żydami uczestniczącymi w obchodach jesiennego Święta Namiotów (por. 8,28). Jezus usiłuje przekonać adwersarzy, że wywyższenie Syna Człowieczego potwierdzi Jego boskie roszczenia. Adresatem trzeciej wypowiedzi jest tłum przybyły do Jerozolimy na święta paschalne. Wobec rzesz pielgrzymów Nauczyciel oświadcza, że gdy zostanie wywyższony nad ziemię, przyciągnie do siebie wszystkich (por. 12,32).¹

Przedmiotem niniejszego opracowania jest analiza pierwszej wypowiedzi Jezusa na temat wywyższenia Syna Człowieczego, zawarta w J 3,14–15, oraz próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego Syn Człowieczy musi być wywyższony? Korzystając z metody historyczno-literackiej nasze badanie poprowadzimy według następujących kroków: określenie kontekstu *logionu* J 3,14–15 i granic tekstu, w którym on jest umieszczony, elementy tradycji i redakcji, struktura literacka perykopy, teologiczne znaczenie nauki o wywyższeniu Syna Człowieczego.

I. KONTEKST J 3,14–15 I RAMY DIALOGU JEZUSA Z NIKODEMEM (POR. J 3,1–21)

Bezpośrednim kontekstem wypowiedzi Jezusa o potrzebie wywyższenia Syna Człowieczego (J 3,14–15) jest dialog z Nikodemem (por. J 3,1–21). Dialog ten stanowi część większej sekcji literackiej, której wydarzenia grawitują wokół święta paschalnego, pierwszego wyraźnie zaznaczonego w czwartej Ewangelii (por. 2,1–4,54). Uczni nie są zgodni co do miejsca rozpoczęcia dialogu. Zdaniem niektó-

* Aleksandra Nalewaj, dr teologii biblijnej, adiunkt w katedrze teologii biblijnej UWM w Olsztynie. Prowadzi ćwiczenia ze ST i NT na kierunku: teologia oraz ćwiczenie: Małżeństwo i rodzina w Biblii na kierunku: Nauki o rodzinie.

rych (T.L. Brodie, R.E. Brown), początek perykopy wyznacza 2,23, który to werset wraz z 2,24–25 stanowi konkluzję działalności Jezusa w Jerozolimie w czasie Paschy. W opinii innych (F.J. Moloney, P.F. Ellis, C.S. Keener), scena rozpoczyna się od 3,1. W 2,23–25 narrator podkreśla, że widzenie znaków uczynionych przez Jezusa doprowadziło wielu do wiary i ta wzmianka łączy się z wypowiedzią Nikodema, zawartą w 3,2. W ten sposób, jeśli nawet za początek perykopy uznaje się 3,1, to 2,23–25 należy traktować jako wstęp do prezentacji osoby dostojnika żydowskiego¹.

Przedmiotem dysputy Jezusa i Nikodema, toczonej pod osłoną nocy, jest konieczność powtórnego narodzenia z wody i z Ducha, by móc wejść do Królestwa Bożego. Faryzeusz pozostając na płaszczyźnie materialnej nie jest w stanie pojąć istoty wywodu Jezusa. Taka postawa znawcy Pism budzi niepokój. Po powrocie z wygnania babilońskiego Bóg ustami natchnionych mężów wielokrotnie zapowiadał oczyszczenie Izraela z wszelkiej zmazy i tchnienie w jego wnętrze nowego ducha (por. Ez 36,25–27, Ps 50,12). Duch Jahwe wylany na lud w dniach ostatecznych obdarzy wiernych mocą prorokowania (por. Jl 3,1–2). Wydaje się, że w ironicznych pytaniu Jezusa skierowanym do Nikodema, autorytetu w dziedzinie Prawa Mojżeszowego, ewangelista zawarł krytykę starotestamentalnego urzędu nauczycielskiego pojmowanego w ogólności (por. J 3,11). Jego przedstawiciele, znający biblijne świadectwa o eschatologicznym działaniu Ducha Jahwe, winni je odnieść do Jezusa².

Niemniej, pokojowa atmosfera w jakiej się toczy debata Jezusa i Nikodema oraz szacunek adwersarzy względem siebie pozwalają przypuszczać, że J 3,1–21 jest nie tyle echem dialogu dwóch osób, ile echem dialogu młodego Kościoła i Synagogi. Takie dysputy toczyły się przed dramatycznymi wydarzeniami roku 70. Zniszczenie świątyni przez Rzymian i rozproszenie Żydów zapoczątkowały trwały i bolesny rozłam między chrześcijaństwem i judaizmem³.

Od J 3,11 ewangelista porzuca formę dialogu i jego kontekst narracyjny⁴. Uroczystą formułą aramejską: *amēn, amēn*, rozpoczyna mowę objawieniową Jezusa. Jej treść dotyczy spraw niebieskich ujawnionych przez Syna Człowieczego, który pochodzi z nieba, oraz sądu jako konsekwencji odrzucenia objawienia.

Podczas gdy miejsce rozpoczęcia dialogu Jezusa z Nikodemem może nastroczać trudności, to jego zakończenie w w. 21 wydaje się oczywiste. Od w. 22 następuje zmiana czasu akcji zaznaczona wyrażeniem *meta tauta*, a wydarzenia dokonują się poza Jerozolimą, w ziemi judzkiej. Jednostka 3,22–36 ilustruje spór uczniów Jana Chrzciciela z pewnym Żydem, dotyczący chrztu, oraz dalsze świadectwo Jana o Mesjaszu, które ewangelista ujął w ramy uroczystej ceremonii zaślubin.

¹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna św. Jana*, Legnica 2007, s. 151.

² L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Pismo Święte NT 4), Poznań 1975, s. 162.

³ C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2 ed., London 1978, s. 169.

⁴ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (NKB.NT IV/1), Częstochowa 2010, s. 49–50.

II. POCHODZENIE MATERIAŁU – TRADYCJA I REDAKCJA W J 3,1–21

Synoptycy nie znają postaci o imieniu Nikodem. Faryzeusz pojawia się tylko w czwartej Ewangelii (por. 3,1.4.9; 7,50; 19,39), stąd liczni uczeni sądzą, że jest postacią literacką a dialog zawarty w 3,1–21 stanowi owoc procesu redakcyjnego.

Według M.É. Boismarda i A. Lamouille'a⁵ jednostka 3,1–21 pochodzi od dwóch autorów, Jana II i Jana III, i powstała w trzech etapach redakcyjnych. Jan IIA działający w Jerozolimie jest autorem następujących wersetów: 1–3.9–10.31b–34. Treść ww. 31b–34 dotycząca przeciwstawienia pochodzenia z nieba pochodzeniu z ziemi, jest tożsama z treścią ww. 11–13 należących do wcześniejszego etapu redakcji, w którym następowały bezpośrednio po w. 10. Jan IIB odpowiedzialny za kolejną redakcję, tym razem w Efezie, rozbudował dialog o ww. 4–8.11–13.14–18.19–21. W w. 1 dodał głosę charakteryzującą Nikodema jako dostojnika żydowskiego. Ww. 14–16 i w. 18 pierwotnie znajdowały się pomiędzy 12, 31 a 12, 34 i nawiązywały do ostrej reakcji Żydów wywołanej boskimi roszczeniami Jezusa, czemu ewangelista dał wyraz w 8,59a. Tekst był własnością Jana IIA i mieścił się w kontekście Święta Namiotów. Jan IIB przeniósł jednostkę 3,14–18 w obecne miejsce włączając ją w ramy pierwszej Paschy żydowskiej. Ww. 19–21 z tematyką światłości i ciemności nawiązują do treści zawartej w Ef 5,6–14. Motyw sądu jest z kolei zbieżny z nauką zawartą w *Dokumencie Damasceńskim*.

Redaktor kanoniczny, Jan III, przeniósł ww. 31–36 na koniec obecnego rozdziału i dokonał retuszy w ww. 14–21. Celem takiego zabiegu było wypuklenie tematu sądu i zbawczej działalności Boga, której zasięg jest uniwersalny. Autor końcowej redakcji pod wpływem 1 J 4,9 nadał Bożej działalności wymiar soteriologiczny.

R.E. Brown⁶ w swoim komentarzu do czwartej Ewangelii przytacza opinię J.-G. Gourbillona dotyczącą kompozycji tekstu Janowego. Zdaniem egzegety, wypowiedzi o wywyższeniu Syna Człowieczego, zawarte w 3,14 i 12,32, pierwotnie były połączone ze sobą. Podczas gdy w 3,14 i 8,28 Jezus wyraźnie wskazuje na Syna Człowieczego, który będzie wywyższony, to w 12,32 nie mówi o Synu Człowieczym ale o sobie jako Tym, który zostanie wywyższony nad ziemię. Jednocześnie reakcja tłumu zawarta w 12,34 nakazuje sądzić, że Jezus mówił wcześniej o Synu Człowieczym. W jaki zatem sposób to wytłumaczyć? Gourbillon sugeruje, że pewne części aktualnego tekstu Janowego pierwotnie znajdowały się w innym miejscu, a w późniejszym etapie redakcyjnym zostały przemieszczone. Sekcja 3,14–21 umieszczona pomiędzy 12,31 i 12,32 tworzy logiczną całość. Temat światła i ciemności zawarty w 3,19–21 koresponduje z treścią w 12,35–36 i te teksty nie powinny być rozdzielone. Także motyw sądu z 3,17–19 odpowiada idei zawartej w 12,31. W ten sposób otrzymujemy trafne przejście od 3,14: „...trzeba, aby wywyższono Syna Człowieczego” do 12,32: „A Ja gdy będę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie”.

⁵ M.É. B o i s m a r d, *L'Évangile de Jean* (Synopse des quatre Évangiles en Français, t. III), Paris 1977, s. 111–125.

⁶ R.E. B r o w n, *The Gospel According to John* (The Anchor Bible 29), New York 1966, s. 478.

III. PROPOZYCJE STRUKTURY LITERACKIEJ DIALOGU J 3,1–21

W zależności od przyjętego klucza egzegezy dzielą perykopę J 3,1–21 na: scenę dialogu i monologu (F.J. Moloney, S. Mędała), wyodrębniają w jej ramach tematy teologiczne (C.S. Keener, T. Okure), bądź ujmują ją w strukturę koncentryczną (P.F. Ellis).

Podział tekstu według F.J. Moloney'a⁷ jest następujący:

- a) ww. 1–2a: Spotkanie Jezusa i Nikodema nocą.
- b) ww. 2b–11/12: Dialog obu Nauczycieli:
 - w. 2b: Faryzeusz zastanawia się nad zrozumieniem Jezusa;
 - ww. 3–8: Nauka Jezusa o powtórny narodzeniu z Ducha. Niezrozumienie przez dostojnika żydowskiego słów Jezusa (w. 4) umożliwia dalszy rozwój nauczania;
 - ww. 9–10: Ostatnia wypowiedź faryzeusza świadczy, że nie pojął sensu słów Nauczyciela;
 - ww. 11–12 stanowią pomost: Jezus doprowadza spotkanie z faryzeuszem do końca, by dalej zwrócić się do szerszego audytorium i w ten sposób rozpoczyna monolog (ww. 11–12).
- c) ww. 11–12: Dyskurs Jezusa
 - ww. 11–12: Tekst pomostowy;
 - ww. 13–15: Objawienie nieba w Synu Człowieczym, który pochodzi z nieba;
 - ww. 16–21: Zbawienie lub potępienie, rzeczywistość wynikająca z przyjęcia objawienia bądź odrzucenia go.

C.S. Keener⁸ wydziela w jednostce pięć następujących motywów:

- ww. 1–2: Przybycie Nikodema do Jezusa;
- w. 3: Nauka o narodzeniu z góry;
- ww. 4–8: Znaczenie powtórnego narodzenia;
- ww. 9–13: Niebieskie świadectwo Jezusa;
- ww. 14–21: Wywyższenie Syna Człowieczego.

⁷ *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 90. W opracowaniach polskich uczonych znajdujemy następujący podział J 3,1–21: S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 294–300, wyróżnia w jednostce dwie części:

- Boskie pochodzenie misji Jezusa (ww. 1–10);
- mowa objawieniowa Jezusa na temat Syna Człowieczego (ww. 11–21).

A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 303–305, upatruje w dialogu trzy segmenty, a mianowicie:

- okoliczności rozmowy (ww. 1–2);
- dialog o nowym narodzeniu (ww. 3–10);
- Jezus Jedyńy objawiciel Ojca (ww. 11–21).

⁸ *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. 1, Peabody 2005, s. 533–574.

P.F. Ellis⁹ w tekście J 3,1–21 rozpoznaje strukturę koncentryczną w oparciu o paralelizm terminów i wyrażen, według wzoru abcb'a':

a) **Człowiek** o imieniu Nikodem **przychodzi do Jezusa nocą** mówiąc: „Rabbi, wiemy, że **od Boga przyszedłeś** jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby **czynić** takich znaków, jakie Ty **czynisz**, gdyby **Bóg** nie był z Nim” (ww. 1–2);

b) Pytanie fundamentalne: Jak człowiek może się na nowo narodzić i wejść do **Królestwa Bożego?** (ww. 3–9);

c) „Ty jesteś nauczycielem w Izraelu, a tego nie wiesz?” (w. 10);

b') Odpowiedź na zasadnicze pytanie: „Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał **życie wieczne**. Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał **życie wieczne**” (ww. 11–18);

a') Jezus mówi: „...**ludzie** bardziej umiłowali **ciemność** aniżeli **światło** [...] Każdy, kto **czyni** zło, nienawidzi **światła** i nie **przychodzi do światła**. Kto **czyni** prawdę **przychodzi do światła** i widać wyraźnie, że jego dzieła są czynione w Bogu” (ww. 19–21).

Centrum struktury koncentrycznej w ujęciu Ellisa jest pytanie Jezusa do faryzeusza w w. 10, które stanowi zarazem punkt zwrotny całej perykopy. Jezus sam udziela odpowiedzi na to pytanie, jak i na wcześniejsze pytania Nikodema, w monologu następującym od w. 11. Segmenty zewnętrzne a i a' z motywami światła i ciemności oraz uczynków dokonywanych w Bogu stanowią inkluzję dialogu.

IV. WYMIAR TEOLOGICZNY WYWYŻSZENIA SYNA CZŁOWIECZEGO (POR. J 3,14–15)

Ww. 11–13 stanowią bezpośrednio wprowadzenie do nauki o potrzebie wywyższenia Syna Człowieczego (ww. 14–15). W tej sekcji, będącej echem świadectwa podjętego w świecie przez wspólnotę uczniów Chrystusa, ewangelista potwierdza niebieski rodowód Syna Człowieczego i Jego boską istotę¹⁰.

⁹ *The Genius of John. A Compositional Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville 1984, s. 50–59.

¹⁰ D.H. S t e r n, *Dobra Nowina – Jochanan*, w: *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 278. Także: S. M ę d a l a, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, dz. cyt., s. 420–421; F.J. M o l o n e y, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 95.

1. Świadcstwo o boskim pochodzeniu Syna Człowieczego, który objawia sprawy nieba (ww. 11–13)

Przejdźcie przez mówiącego Jezusa w w. 11 z liczby pojedynczej na liczbę mnogą czasowników: „wiemy”, „głosimy”, „ujrzeliśmy”, „świadczymy”, może wskazywać, że On przemawia w imieniu wierzących do niewierzących, tych, którzy nie przyjmują świadectwa. Z punktu widzenia stylu i doktryny w. 11 zdradza charakter Janowy, zatem wydaje się bardziej prawdopodobne, że nie słyszymy tu świadectwa Jezusa, ale świadectwo wspólnoty chrześcijan. Łaska wiary wynikająca z przyjętego chrztu i poddanie się prowadzeniu przez Ducha Parakleta uzdalniają młody Kościół do składania świadectwa w świecie. To chrześcijańskie świadectwo, które rozbrzmiewa z mocą, a którego przedmiotem jest stan Syna Człowieczego – Jezusa, Syna Bożego, Zbawiciela świata, napotyka opór wypływający z niewiary¹¹.

W w. 12 pojawia się charakterystyczny dla stylu Janowego kontrast: sprawy ziemskie – *ta epigeia*, zostają przeciwstawione sprawom niebiańskim – *ta epourania*. Egzegeci różnie odczytują treść kryjącą się w tym przeciwstawieniu. Dla jednych, sprawy ziemskie oznaczają konieczność nowego narodzenia, sprawy niebiańskie zaś, przyjście Syna. W rozumieniu innych, ewangelista przeciwstawia ziemskie objawienia Jezusa działaniu uwielbionego Chrystusa za pośrednictwem Ducha Świętego. Odrzucenie objawienia Boga w Jego wcielonym Synu stanowi przeszkodę w ujrzeniu w Duchu uwielbionego Chrystusa.

W. 13 stanowi wyjaśnienie poprzedniego w. 12 i zawiera istotny element chrystologii czwartego ewangelisty. Jest nim podwójny ruch Syna Człowieczego – zstąpienie i wstąpienie, którego istotę pomaga zrozumieć gramatyka grecka. Fakt zstąpienia Syna Człowieczego na ziemię narrator wyraził w formie aorystu – *katabas*, który wskazuje na czynność dokonaną w określonym punkcie czasowym w przeszłości i odnosi się do idei wcielenia. Obraz wstąpienia do nieba jest oddany za pomocą czasu *perfectum* – *anabebēken*, który wskazuje na czynność przeszłą ze skutkami trwającymi w teraźniejszości. W ten sposób ewangelista ilustruje pozycję Jezusa jako odwiecznie przebywającego w rzeczywistości niebiańskiej¹². Innymi słowy, jest to stan absolutnego bytowania na zewnątrz czasu historycznego. Syn Człowieczy jest zawsze w niebie. Jego stan, S. Mędała¹³ określa jako „dynamizm relacyjny Syna Bożego”. To oznacza, że w historii następuje doświadczenie człowieczeństwa Syna Człowieczego określone terminem „zstępować”, natomiast z faktu „wstąpienia” wynika doświadczenie Jego wiecznego bóstwa.

Potwierdzając w w. 13 swój niebieski rodowód i boską istotę Jezus kategorycznie zaprzecza wszelkim spekulacjom żydowskim i judeochrześcijańskim, podążającym za tradycją sapiencjalną Starego Testamentu, jakoby pewne osoby wstąpiły do nieba. Na tym tle Jezus stanowi absolutny wyjątek. Do nieba nie wstąpił nikt, poza tym, który z nieba zstąpił, a jest nim Syn Człowieczy. I tylko On może objawiać

¹¹ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, dz. cyt., s. 421.

¹² J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, dz. cyt., s. 153.

¹³ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, dz. cyt., s. 421.

sprawy niebieskie. W ten sposób ewangelista sprzeciwia się poglądom gnostyków, że wielcy objawiciele Izraela byli z nieba, widzieli niebiańskie tajemnice i powrócili, by je objawiać. Użycie liczby mnogiej może wskazywać na przyłączenie się innych świadków, a mianowicie: Jana Chrzciciela (por. 1,7.32–34), Mojżesza (por. 5,46), Abrahama (por. 8,56) czy Izajasza (por. 12,41), którzy w swoim czasie zaświadczyli o Mesjaszu, jednakże żaden z nich nie legitymuje się niebiańskim rodowodem¹⁴.

Nikt nigdy, to znaczy przed Synem Człowieczym, nie wstąpił do nieba (w. 13a). Tylko On, Syn Człowieczy, który z nieba zstąpił (w. 13b). On łączy w sobie niebo z ziemią, ziemię z niebem. I tylko On może autorytatywnie objawiać sprawy niebiańskie, które są sprawami Boga. W w. 13 ewangelista ustami Jezusa, Syna Człowieczego, potwierdza myśl zawartą w prologu: „Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (1,18). A mógł pouczyć o Ojcu, ponieważ Go zna¹⁵.

Ewangelista Jan od pierwszych słów swej księgi głosi, że Jezus, „Słowo, które stało się Ciałem” (1,14), Syn Boga (por. 1,18), Syn Człowieczy (por. 1,51; 3,13), jest jedynym świadkiem Bożej rzeczywistości. Tylko On w swojej boskiej naturze wstąpił do nieba i przyszedł z nieba na ziemię w ludzkiej naturze. Jedyne On zna tajemnice Pana z bezpośredniego oglądu.

2. Wywyższenie Syna Człowieczego i zbawienie świata (ww. 14–15)

2.1. Tło starotestamentalne *logionu* o wywyższeniu Syna Człowieczego

Tłem dla wypowiedzi Jezusa o konieczności wywyższenia Syna Człowieczego (por. 3,14–15) jest starotestamentalne wydarzenie z czasów wędrówki Izraela do ziemi obiecanej. Trudy drogi przez pustynię i niecierpliwość ludu były przyczyną licznych odstępstw od przymierza. Lb 21,4–9 przechowuje świadectwo o jednym z takich wydarzeń. Jahwe w odpowiedzi na narzekania Izraelitów przeciw Niemu i Mojżeszowi zesłał na lud jadowite węże, które kąsały dotkliwie wędrujących, niejednokrotnie ze skutkiem śmiertelnym. Na prośbę ludu Mojżesz wstawił się ponownie u Pana, a Ten się zlitował, nakazując swemu słudze: „Sporządź węża i umieść go na wysokim palu; wtedy każdy ukąszony, jeśli tylko spojrzy na niego, zostanie przy życiu” (Lb 21,8).

Od wieków ludy zamieszkujące starożytny Bliski Wschód oddawały wężowi religijną cześć. Wąż był zwierzęciem wyobrażającym siłę życiową, moc płodności oraz leczenia z wszelkich chorób. W ten sposób stał się symbolem wielu bóstw. Władcy Egiptu – faraonowie, nosili w koronach *ereusz* – symbol węża, który bronił ich przed złem¹⁶. Kananejczycy wierzyli, że bogini Anat żona Marduka wcieliła

¹⁴ D.H. S t e r n, *Dobra Nowina – Jochanan*, w: *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 278.

¹⁵ Wypowiedź w w. 13 rozświetla również obietnicę Jezusa uczynioną wobec pierwszych uczniów, że będą świadkami większych rzeczy (por. 1,51).

¹⁶ J. K l i n k o w s k i, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, dz. cyt., s. 150.

się w postać węża. Grecy oddawali cześć Asklepiosowi, opiekunowi medyków, zaś Rzymianie – Eskulapowi.

Na terenie przez który wędrował Izrael jadowne węże były zjawiskiem naturalnym, ale wystąpienie ich w tak dużej liczbie lud zinterpretował jako dopust Boży na zbuntowanych. Również w tych okolicach istniały kopalnie miedzi, zatem wykonanie odlewu posągu węża nie było sprawą trudną.

Brown¹⁷ zaznacza, że gdy w tekście hebrajskim i greckim Lb 21,9 słyszymy, iż Mojżesz umieścił węża na palu czy żerdzi, to aramejskie parafrazy tekstu natchnionego, czyli targumy (*Neofiti 1* i *Pseudo-Jonatan*), używane w liturgii synagogałnej, świadczą, że on umieścił węża na podwyższeniu, bądź, że go zawiesił. I rzeczywiście hebrajski termin *nēs* tłumaczy się jako pal, sztandar, bandera i znak¹⁸. Greckie pojęcie *sēmeion* ma o wiele szerszy zakres znaczeń niż hebrajskie *nēs*, a mianowicie: znak rozpoznawczy, omen, sztandar, flaga, granica, godło, wskazówka, figurka. A zatem termin „pal” użyty przez tekst masorecki i Septuagintę znaczy tyle samo co „znak”. Autor przytacza opinię Boismarda, według której, ewangelista mógł zacytować w tym miejscu targum (zob. także J 7,38). Również tekst aramejski interpretuje „patrzanie” na węża. Nie oznacza ono li tylko fizycznej czynności, ale raczej zwrócenie serca osoby patrzącej ku imieniu *Memry* Boga, w rezultacie czego, osoba zachowuje życie¹⁹.

C.E. L’Heureux²⁰ suponuje, iż *Księga Liczb* dostarcza etiologicznego wyjaśnienia wykonania węża miedzianego, który do czasów Ezechiasza znajdował się w świątyni jerozolimskiej, gdzie palono mu kadzidła. Na polecenie króla reformatora zniszczono posązek węża sporządzony przez Mojżesza, by lud zaprzestał oddawania mu czci (por. 2 Krl 18,4). Taka bowiem postawa sprzeciwiała się fundamentalnym zasadom monoteistycznej religii żydów.

Autor *Księgi Mądrości* u progu nowej ery podaje właściwą interpretację słów zawartych w Lb 21,9. Otóż w 16,6–7 umieszcza notę o wężu w stylu midraszowym: „Dla pouczenia spadła na nich krótka trwoga, ale dla przypomnienia nakazu Twego prawa mieli znak zbawienia. A kto się zwrócił do niego, ocalenie znajdował nie w tym, na co patrzył, ale w Tobie, Zbawicielu wszystkich”. W ten sposób tradycja sapienjalna obala mit, jakoby uzdrowienie Izraelitów wędrujących przez pustynię dokonywało się na skutek magicznej siły węża miedzianego. To nie posązek uczyniony ludzką ręką ocalał pokąsanych. Jedynie Bóg był w mocy uzdrowić tych wszystkich, którzy zwracali się do Niego z wiarą.

¹⁷ R.E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., s. 133.

¹⁸ W *Biblii* Jakuba Wujka Lb 21,9 otrzymuje brzmienie: „Uczył tedy Mojżesz węża miedzianego i wystawił go na znak: na którego, gdy ukąszeni patrzyli, byli uzdrowieni”.

¹⁹ Aramejski termin *memra* – słowo, jest odpowiednikiem hebrajskiego pojęcia *dābār*; greckiego *logos*.

²⁰ C.E. L’Heureux, *Księga Liczb*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2004, s. 142.

2.2. Janowa koncepcja wywyższenia Syna Człowieczego

Biblijna historia o wężu miedzianym dobrze znana Janowym czytelnikom stała się kanwą dla nauki o Synu Człowieczym, którego trzeba wywyższyć (por. w. 14). W wywyższeniu starotestamentalnego węża ewangelista dostrzega prefigurację wywyższenia Chrystusa. W czwartej Ewangelii na dziesięć zastosowań czasownika *dei* – trzeba, należy, siedem razy jest on odniesiony do Jezusa i to w znaczeniu chrystopologicznym (por. 3,14,30; 4,4; 9,4; 10,16; 12,34; 20,9)²¹. Za pomocą tego terminu ewangelista wyraża zgodę Jezusa na dokonanie się w Nim planu Bożego. A zatem jest konieczne, by Jezus, Syn Człowieczy, został wywyższony.

G.R. Beasley-Murray²² podkreśla, że ww. 14–15 stanowią krótką formułę ke rygmatyczną, która czyni oczywistym założenie zawarte w poprzedzającym w. 13. Tekst jest ściśle odniesiony do synoptycznych zapowiedzi Męki (por. Mk 8,31 i par.), ale, rozświetla i wyjaśnia jej znaczenie przez motyw Mojżesza wywyższającego miedzianego węża, by Izraelici spoglądając na posążek, zachowali życie (por. Lb 21,4–9). Ten biblijny obraz sprzed wieków koresponduje z obrazem Syna Człowieczego wyniesionego na krzyżu. Wierzący, w Nim otrzymują życie wieczne. Podczas gdy Stary Testament i tradycja synoptyczna łączą osobę Syna Człowieczego z sądem, czwarty ewangelista ukazuje Ją jako źródło zbawienia i życia.

Wywyższenie Syna Człowieczego dokonuje się w śmierci krzyżowej Jezusa. Tę myśl przygotowuje czwarta pieśń o Słudze Pańskim zawarta w *Księdze Izajasza* 52,13–53,12. W greckim przekładzie pieśni pojawia się termin *hypsōthēnai*, który charakteryzuje cierpiącego Sługę Boga. Czasownik *hypsōthēnai* – być wywyższonym, jest tu połączony z czasownikiem *doksasthēnai* – być uwielbionym (por. Iz 52,13 por. J 12,23; 13,31n)²³. Jest to antycypacja usprawiedliwienia Sługi przez Jego cierpienie (por. Flp 2,9), jakkolwiek czwarty ewangelista konsekwentnie stosuje czasownik *hypsoō* w odniesieniu do śmierci Syna Człowieczego (por. 8,28; 12,32). Trzeba zaznaczyć, że niektóre terminy semickie usprawiedliwiają takie postępowanie. Aramejskie słowo *ezd^eqeph* przyjmuje podwójne znaczenie, a mianowicie: „wywyższyć” we właściwym tego słowa znaczeniu, oraz „przygniść”, a zwłaszcza: „wywyższyć na krzyżu”, „ukrzyżować”. W Rdz 40,13.19 Józef egipski wyjaśniając sny dwóm współwięźniom używa wobec każdego z nich takiej samej formuły: „po trzech dniach faraon podniesie (hebr. *jišā*’) twoją głowę”. W przypadku podczaszego, „podniesienie głowy” będzie oznaczało przywrócenie go do dotychczasowego urzędu, w przypadku piekarza, to samo wyrażenie będzie się odnosiło do jego śmierci. Bardziej znaczący jednak, sponuje Beasley-Murray²⁴, od tego zjawiska lingwistycznego, jest prosty fakt, że ewangelista patrzy na śmierć i zmartwychwsta-

²¹ I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 17.

²² G.R. Beasley-Murray, *John*, w: *World Biblical Commentary 36*, Waco 1987, s. 50.

²³ Tamże, s. 50–51.

²⁴ Tamże, s. 51. Także: T. O k u r e, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 1328. Autorka zaznacza, że Janowa aluzja do węża miedzianego ma na celu przypomnienie, że Bóg posłużył się nawet narzędziem męki, aby dokonać zbawienia tych, którzy są gotowi poddać się Jego zbawczemu działaniu. Jezus jest jedynym pośrednikiem zbawienia dla całej ludzkości i to zbawienie dokonuje się na krzyżu. W dalszej części Ewangelii narrator przytacza cytat z Za 12,10: „Będą patrzeć na tego, którego przebodli” (19,37).

nie Chrystusa jako na nierozzerwalny akt. Ukrzyżowanie – zmartwychwstanie Syna, stanowi jedno wydarzenie odkupieńcze.

Moloney²⁵ zauważa, że paralela między wywyższeniem węża na pustyni i wywyższeniem Syna Człowieczego wskazuje na bliski związek między tym, co uczynił Mojżesz na polecenie Jahwe i tym, co musi się wydarzyć z Synem Człowieczym. Wyjaśnienie jest zawarte w w. 15²⁶. Tak jak Izraelici patrzyli z wiarą na podniesionego węża, by móc powrócić do zdrowia, tak każdy, kto wierzy w objawienie Boga (w. 13) dokonane na krzyżu Jego Syna (w. 14), będzie miał życie wieczne (w. 15)²⁷. Egzegeta zwraca uwagę na podwójne znaczenie pewnych terminów w Janowej Ewangelii. I tak słowo *anōthen* (3,3) w sensie fizycznym tłumaczy się jako „powtórnie”, „znowu”, w sensie duchowym to pojęcie oznacza „z góry”. Dla właściwego zrozumienia wypowiedzi Jezusa do Nikodema należy uwzględnić oba znaczenia *anōthen*. Podobnie jest z czasownikiem *hypsōthēnai*. W znaczeniu materialnym on oznacza podniesienie Jezusa na słupie, tak jak Mojżesz podniósł posązek węża. W sensie teologicznym *hypsōthēnai* oznacza bycie „wywyższonym” czyli „wychwalonym” bądź „uchwalebionym”, i takie znaczenie musi być włączone w interpretację 3,14²⁸.

I. de la Potterie²⁹ zastanawia się, czy skoro Jan zaczerpnął termin *hypsōthēnai* z prorocтва Izajasza, to czy można widzieć w jego tekście aluzję do zmartwychwstania? Prawdopodobnie w taki właśnie sposób pojmowano wyrażenie „musi zostać wywyższony”, jakkolwiek ono w sposób tajemniczy wskazuje na uwielbienie, obdarowanie chwałą. I ten zwrot ma charakter metaforyczny. Nie chodzi o to, żeby, jak to sugeruje jego fizyczne znaczenie, wejść na coś, położyć coś na górze, czy wręcz posadzić kogoś na tronie. Należy w tym miejscu odwołać się do kerygmatu pierwszych chrześcijan. Przepowiadanie młodego Kościoła dotyczyło krzyża

²⁵ F. J. M o l o n e y, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 101.

²⁶ Manuskrypty odzwierciedlają różnice tekstualne w w. 15, który można przełożyć: „aby każdy wierzący w Niego miał życie wieczne” lub „aby każdy wierzący w Nim miał życie wieczne”. L. M o r r i s, *The Gospel according to John. The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1995, s. 200, wyjaśnia, że w czwartej Ewangelii po czasowniku *pisteuō* – „wierzyć” nigdy nie występuje przyimek *en*, ale zawsze *eis*. To oznacza, że wyrażenie *en autō* należy łączyć z *echē* – „miał”, nie z *pisteuō*. Nadto czasownik *pisteuō* jest często użyty przez Jana w znaczeniu absolutnym. W niektórych manuskryptach prawdopodobnie pod wpływem w. 16 pojawia się fraza: *mē apolētai all'* – „nie zginął, ale”, umieszczona pomiędzy *en autō* i *echē*. L. S t a c h o w i a k, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 164, zaznacza, że większość współczesnych komentatorów opowiada się za wersją *en autō* – „w Nim...”. Tłumaczenie „w Niego...” jest możliwe, jednak mniej prawdopodobne.

²⁷ W w. 15 jest: „wierzący, w Nim ma życie wieczne”, w Lb 21,8 „kto patrzy na niego – żyje”. W dialogu z Nikodemem po raz pierwszy w czwartej Ewangelii pojawia się określenie „życie wieczne”. Idea posiadania życia w Jezusie jest zawarta w 20,31 i 16,33.

²⁸ J. D e l o r m e, *Syn Człowieczy*, w: X. L e o n - D u f o u r, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 923–924. Z kolei R. B r a n d s t a e t t e r, *Jezus z Nazaretu*, Tom II: *Czas wody żywej*, Warszawa 1970, s. 132, tak mówi o podwójnym znaczeniu słów Jezusa: „A przecież wszystko, co mówi, ma znaczenie jawne i ukryte i w każdym Jego słowie są równocześnie niebiosa i ziemia, związane z sobą nierozzerwalnym przymierzem, i tak są sobą wzajemnie przeniknięte, że nie można ich rozłączyć ani rozdzielić, a kto w nich widzi jawną ziemię, tak samo ich nie rozumie jak ten, który widzi w nich tylko ukryte niebo”.

²⁹ I. de la P o t t e r i e, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, dz. cyt., s. 17–18.

i zmartwychwstania Jezusa, i to nauczanie jest zjawiskiem znacznie wcześniejszym niż Janowa Ewangelia. W kerygmacie pierwszych uczniów znajdujemy zwrot „zostać wywyższonym”, ale w odróżnieniu od Jana, on zawsze się odnosi do wniebowstąpienia Chrystusa a nie do Jego zmartwychwstania. Świadczą o tym wyraźnie przynajmniej dwa teksty nowotestamentalne. Autor Dz 2,33 głosi, że wspólnota Kościoła otrzymała dar Ducha Świętego od wywyższonego Chrystusa, który wstąpił do nieba, by zasiąść po prawicy Ojca jako eschatologiczny król. Natomiast w starochrześcijańskim hymnie chrystologicznym wcielonym przez Apostoła Pawła do *Listu do Filipian* 2,6–11, znajdujemy frazę mówiącą o uwielbieniu Jezusa i Jego powrocie do Ojca, gdzie otrzymuje tytuł *Kyrios – Pan*³⁰.

Dla Jana ewangelisty wywyższonym Synem Człowieczym jest Jezus, i to jest Jezus ukrzyżowany, zmartwychwstały i zasiadający po prawicy Boga. W fakcie wywyższenia następuje pełne objawienie, które On przynosi światu, oraz realizacja Bożego zamysłu wobec „tego świata”, który potrzebuje odkupienia i zbawienia (por. 1 J 4,10).

Trzy teksty dotyczące prawdy o wywyższeniu Syna Człowieczego (por. 3,14–15; 8,28; 12,32) są skierowane do różnych odbiorców. Pierwszym z nich jest Nikodem, faryzeusz, drugim są Żydzi, a trzecim, tłum przybyły do świątyni na Święto Paschy. Ci adwersarze Jezusa są dowodem, że Boży plan zbawienia ma charakter uniwersalny. Nikt nie jest w nim pominięty.

Krąg zaproszonych do korzystania ze źródła łaski rozszerza się, poczynając od jednostki aż do nieogarnionej rzeszy. Warunkiem pozyskania daru zbawienia i życia w szczęśliwej wieczności jest osobisty akt wiary i całkowite przyłgnięcie do Jezusa.

PODSUMOWANIE

Nauka o wywyższeniu Syna Człowieczego (por. 3,14–15; 8,28; 12,32) jest własnością ewangelisty Jana i stanowi istotny element jego chrystologii. Podczas gdy synoptycy traktują krzyż Chrystusa jako narzędzie Jego poniżenia i kaźni, Jan kontempluje krzyż jako miejsce zwycięstwa i chwały. Z wysokości krzyża jak z królewskiego tronu, Syn Człowieczy rozporządza światem i dokonuje dzieła jego odkupienia.

Dlatego, w jak najlepiej rozumianym interesie świata leży, „aby Syn Człowieczy został wywyższony” (3,14). Tylko wówczas rodzaj ludzki ma dostęp do pełni Bożego objawienia. Rozpoznaje rzeczywistą tożsamość Wywyższonego, który ma prawo mówić o sobie „Ja Jestem” (por. 8,28). W chwili podniesienia Jezusa nad ziemię rozpoczyna się proces przyciągania (por. 12,32).

Uczestniczy w nim każdy, kto odpowiada wiarą i pragnie szczerym sercem być pociągniętym przez Syna Człowieczego.

³⁰ Tamże, s. 18.

***LOGION ON THE ELEVATION OF THE SON OF MAN IN THE DIALOGUE
OF JESUS WITH NICODEMUS (CF. JOHN 3:14–15)***

SUMMARY

The teaching about the uplifting of the Son of Man (cf. 3:14–15; 8:28; 12:32) belongs to John the Evangelist and constitutes an important element of his Christology. While the Synoptics regard Christ's Cross as a tool of his humiliation and torture, John contemplates the Cross as a place of glory and victory. From the height of the Cross, as a king's throne, the Son of Man rules the world and performs the work of its salvation.

Therefore, it lies in the best interest of the world that "the Son of Man must be lifted up" (3:14). Only then the humankind has an access to the fullness of God's revelation. It recognises the true identity of the Uplifted, who has the right to speak of himself "I am" (cf. 8:28). In the moment of Jesus's uplifting, the process of drawing up begins (cf. 12:32).

Anyone who responds with faith and wholeheartedly wants to be drawn up by the Son of Man, can participate in it.

JEZUS I JEGO KOŚCIÓŁ WOBEC PAŃSTWA W ŚWIETLE EWANGELII SYNOPTYCZNYCH

Kwestia postawy Jezusa wobec władzy świeckiej i państwa, ich prawa i instytucji nie jest pierwszorzędnym tematem głoszonej przez Niego Ewangelii. Pojawia się zasadniczo jeden tylko raz w dyskusji z religijnymi elitami żydowskimi, jaka miała miejsce na terenie świątyni jerozolimskiej w końcowym etapie Jego działalności, o czym informują: Mateusz (22,15–22), Marek (12,13–17) i Łukasz (20,20–26). Należy jednak zauważyć, że miejsce podjęcia tej problematyki, to teren świątyni, czyli centralne sanktuarium narodu żydowskiego, w którym ogniskowało się jego życie religijne i narodowe. Tu religia i polityka osiągnęły swój najwyższy poziom spójności, wręcz jednolitości. Wszystko to, co reprezentował Cezar i jego państwo dotykało również wiary i religii żydowskiej. To zaś, co reprezentowały i czego wymagały religijne elity żydowskie i judaizm – wcześniej czy później – musiało się skonfrontować z władzą Cezara i tym, co on reprezentuje. Gdy zatem pytanie postawione na terenie świątyni dotyczy rzymskiego podatku *tributum capitis*, to oznacza, że będzie ono dotyczyć fundamentalnych kwestii dla życia i funkcjonowania Izraela i jego judaizmu, czyli relacji: Bóg – Cezar oraz *Tora* Mojżeszowa – *Pax Romana*. Nadto, fakt, że cała tradycja synoptyczna, tj. wszyscy trzej ewangeliści synoptyczni umieścili w swych dziełach tradycję czasów Jezusa historycznego w czasach gdy nasilał się proces definitywnego rozchodzenia się dróg judaizmu faryzejsko-rabijnicznego i chrześcijaństwa – bo w tym okresie wspomniane ewangelie osiągnęły swój ostateczny kształt – oznacza, że problem ten był nadal aktualny i ważny dla wczesnego Kościoła Jezusa, rozpowszechnionego w tym okresie już na bardzo rozległym terytorium Imperium Rzymskiego. Mateusz reprezentuje tu Palestynę oraz judaizm i judeochrześcijaństwo diaspory, Marek: Rzym i Aleksandrię, Łukasz: Syrię, Azję Mniejszą, Macedonię i Grecję. Powyższe okoliczności wskazują, że pytanie postawione na terenie świątyni jerozolimskiej było niezwykle istotne dla ówczesnych wyznawców judaizmu w ich uwarunkowaniach społeczno-politycznych, ale też posiada wydźwięk ponadczasowy i nie tracąc swej wagi oraz nośności dotyczy każdego pokolenia wiernych Kościoła chrześcijańskiego, żyjącego w konkretnych warunkach określanych przez władze i instytucje państwowe, a które to pytanie moglibyśmy dziś określić jako pytanie o relacje Kościół – Państwo.

* Ks. dr hab. Zdzisław Żywica, prof. UWM. Specjalista w zakresie nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej w Katedrze Teologii Biblijnej na Wydziale Teologii UWM.

KONTEKST HISTORYCZNY

Z treści trzech tradycji synoptycznych wynika, że chodzi w nich o podatek główny, zwany wówczas *tributum capitis*, nakładany – z wyłączeniem obywateli rzymskich – na każdego mężczyznę zamieszkującego Imperium. Wolnych mężczyzn obowiązywał on od 14 a pozostałych od 12 roku życia. Jego wysokość uzależniona była od wielkości posiadanego majątku i dochodu jaki przynosił. Osoby nie posiadające żadnej własności były również opodatkowane. W takich przypadkach za podstawę określenia wysokości podatku brano pod uwagę zdolność fizyczną do wykonywania prac najemnych, wychodząco bowiem z założenia, że każdy mężczyzna ma obowiązek podjąć pracę w celu zapewnienia dochodu na utrzymanie siebie i rodziny – jeśli taką posiadał².

W 6 roku po Chr., po odsunięciu od władzy Archelaosa – syna Heroda Wielkiego – zarządzane przez niego regiony Idumei, Judei i Samarii przeszły pod bezpośredni zarząd prokuratora rzymskiego, podległego legatowi prowincji syryjskiej. Od tego czasu za zbieranie *tributum capitis* byli odpowiedzialni wyznaczeni przez prokuratora urzędnicy, zwani *Gremium Dziesięciu*, wybierani spośród członków Sanhedrynu. Mieli oni obowiązek zebrania należnej sumy podatku, ręcząc swoim majątkiem za jego – na czas – dostarczenie³. Dla żydów – wyznawców judaizmu – był on nie tylko symbolem utraty niepodległości i zniewolenia, ale stanowił fundamentalny wprost problem teologiczny wyrażający się w dylemacie: czy lud należący do Boga, który zgodnie z wyznawaną wiarą jest ich jedynym Panem, może służyć innemu panu – Cesarowi? Każdy pobożny żyd trzy razy dziennie w formie modlitwy odmawiał następujące wyznanie wiary: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję”⁴. Problem podatku przybrał na sile w czasach gdy legatem prowincji syryjskiej został Kwiryniusz, z powodu zarządzenia przez niego spisu powszechnego⁵. Wystąpił wówczas Judasz z Gamali i wzywał do odrzucenia *tributum*, uzasadniając to tym, że jego uiszczaniu sprzeciwia się Bóg i Jego *Tora*. Ruch został krwawo stłumiony wskutek czego polityczna sytuacja Judei w latach działalności Jezusa była w miarę stabilna i spokojna. Nie oznacza to wcale, że został tym samym rozwiązany problem teologicznej legitymizacji *tributum capitis*. Nie mogło tak się stać ze względu na wyznawaną przez żydów wiarę, w której fundament godził już sam wygląd monety podatkowej. Monetą tą był denar wybity przez mennice Tyberiusza (14–37 po Chr.). Tyberiusz został *Pontifex Maximus* 10 marca 15 roku i z tej okazji wybito w jego mennicach ogromną ilość denarów. Na awersie

² M. B ü n k e r, „*Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist!*” – *aber: Was des Kaisers?*, Kairos 29 (1987) 87; E. S c h ü r e r, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Hildesheim 1962², 511n; M. H e n g e l, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Ch. (AGJU 1)*, Leiden 1976², s. 132–145.

³ K. W e n g s t, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986, s. 74–79; E. S c h ü r e r, *Geschichte des jüdischen Volkes*, s. 218–253; H. M a n t e l, *Studies in the History of the Sanhedryn*, Cambridge 1961, s. 94.

⁴ Pwt 6,4–6.

⁵ Łk 2,1–17.

widnieje napis: TI CAESAR DIVI AVG F AVGVSTVS (Tyberiusz Cezar Godny Uwielbienia Syn Boskiego Augusta) i głowa Tyberiusza w wieńcu laurowym, który jest symbolem jego boskiej godności i władzy. Na rewersie widnieje napis: PONTIF[EX] MAXIM[VS] (Najwyższy Kapłan) oraz obraz siedzącej kobiety z gałązką oliwną i berłem w rękach, być może jego matki Liwii jako PAX⁶. Tak wyglądający denar nie pozostawia żadnych wątpliwości, że dla Tyberiusza był on symbolem jego boskiej godności oraz realizowanej przez niego boskiej ideologii *Pax Romana*. Jeśli było tym właśnie dla niego, to musiało być również tym samym i dla wszystkich mieszkańców jego Imperium. Przyjęta symbolika czyniła zatem z denara znacznie więcej niż tylko sztukę złota lub srebra. Denar był w najwyższym stopniu symbolem władzy i ucieleśnieniem boskiej ideologii panowania Tyberiusza i jego *Pax Romana*. Każdy kto posługiwał się tym denarem uznawał tym samym fakt panowania Rzymu i co więcej – zwłaszcza dla wyznawców judaizmu – boską godność i władzę Cezara. Płacenie *tributum capitis* tą właśnie monetą było zawsze wyrazem akceptacji panowania Rzymu i ideologii *Pax Romana* oraz aktem aktywnego uczestnictwa w kulcie boskiego Cezara. Tak oto dla żyda denar okazał się monetą, która łączy w sobie zarówno symbol władzy imperialnej jak również symbol religijnego kultu, co dla wyznawcy judaizmu stało w rażącej sprzeczności z pierwszym przykazaniem Dekalogu i wyznaniem wiary (*Szema Izrael*)⁷. Nie dziwi zatem, że gorliwi wyznawcy judaizmu – jak np. zeloci – przeżywali głęboki konflikt sumienia prowadzący wielokrotnie do otwartych, często zbrojnych, buntów i odmowy płacenia *tributum capitis* tą właśnie monetą. Rzym nie pozwalał jednak na płacenie podatku innymi monetami. To silne napięcie między obu stronami konfliktu było jednym z istotnych powodów wzniesienia przez zelotów powstania w 66 roku po Chr., w którym jednym z pierwszych aktów był spalenie list dłużników wraz z listami podatkowymi oraz wybite własnej monety przez powstańców⁸. Postawa innych ugrupowań religijnych nie była już tak radykalna jak zelotów. Faryzeusze z czasem zaakceptowali podatek rozumiejąc go jako karę Bożą. Wewnętrznie nadal go odrzucali i buntowali się przeciwko ideologii *Pax Romana*, dla zachowania jednak własnej pozycji i wpływów płacili go, oczekując ostatecznego wyzwolenia na skutek nadprzyrodzonej interwencji Boga. Saduceusze i herodianie, kierując się własnym interesem jako tzw. realni politycy i usposobieni pokojowo wyznawcy judaizmu, pogodzili się – również wewnętrznie – z koniecznością płacenia podatku. Sami nie buntowali się przeciwko niemu i sprzeciwiali się otwarcie wszelkim próbom odrzucenia go i akcji zbrojnych. Na postawę faryzeuszy i saduceuszy miała zapewne wpływ decyzja władz rzymskich o utworzeniu w Sanhedrynie, w którego skład wchodził, komite-

⁶ F.W. Madden, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament*, New York 1967², s. 247; C.S. Kerner, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 58. 108n. 171; E.C. Madison, *The Tiberius Tribute Denarius*, NumCir 84 (1976), s. 14–16; A.N. Scherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, s. 124; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* (HTKNT II), Freiburg 1988, s. 248; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKKNT III), Neukirchen – Vluyn 1997, s. 257n.

⁷ Pwt 6,4–9.

⁸ M. Bünker, „*Geht dem Kaiser*”, s. 88–90; K. Haacker, *Kaisertribut und Gottesdinst. Eine Auslegung von Markus 12*, s. 13–17, *TheolBeitr* 17 (1986), s. 285–292; R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Religion in Mk 13*, Düsseldorf 1968, s. 227.

tu podatkowego *Gremium Dziesięciu*. Herodianie posunęli się jeszcze dalej i jako reprezentanci ideologii domu Heroda nie widzieli żadnej przeszkody w uznaniu również boskiej godności Cezara i uczestniczeniu w jego kulcie, co dla pobożnych wyznawców judaizmu było oczywiście najgorszą ze zdrad i bałwochwalstwem. Ich postawa wynikała zapewne z tego, że ciągle mieli żywą nadzieję na odnowienie dynastii Heroda w Judei⁹.

ANALIZA TRADYCJI SYNOPTYCZNYCH O *TRIBUTUM CAPITIS*

Pytanie o *tributum capitis* stawiają reprezentanci religijnych (faryzeusze) i świeckich (herodianie) władz żydowskich. Taki skład adwersarzy Jezusa pokazuje, że problem dotyczy zarówno sfery religijnej jak i świeckiej narodu żydowskiego. Wiemy, że jedni i drudzy, choć w różnym stopniu, to jednak pokojowo współpracują z okupantem i respektują zasady *Pax Romana*. Wynika stąd, że pytającym nie chodzi o rozwiązanie teologicznego problemu pobożnego żyda, gdyż ten sami już dawno rozstrzygnęli, lecz o prowokację w celu zyskania argumentów niezbędnych do skutecznego oskarżenia Jezusa i definitywnego wyeliminowania Go ze sfery życia religijnego narodu, zawłaszczzonego już w całości i umiejętnie zagospodarowanego przez istniejące od dawna ugrupowania religijne; na nowe, konkurencyjne, nie było ani zgody ani też miejsca. Prosta odpowiedź Jezusa zarówno *tak* jak *nie* postawiłaby Go bez wątpienia w bardzo trudnej sytuacji i ściągnęłaby na Niego poważne zarzuty i oskarżenia. Akceptując *tributum capitis*, a wraz z nim apoteozę Cezara i *Pax Romana*, Jezus straciłby na pewno szacunek i uznanie szerokiej rzeszy pobożnego ludu żydowskiego, nadto wystawiłby się na poważne ataki ze strony wszystkich stronnictw religijnych. Na najbardziej radykalne posunięcia, nie wykluczając przemocy, mogliby się zdecydować zeloci; wielokrotnie fizycznie eliminowali tzw. „zdrajców” Boga i Jego Prawa. Faryzeusze chętnie pozbyliby się konkurenta zyskującego coraz większy wpływ na lud, niezależnego Nauczyciela, który podważa skuteczność zbawczą reprezentowanej przez nich instytucji Synagogi oraz wiarygodność tradycji starszych, będącej ich interpretacją i wykładnią Prawa Mojżeszowego. Bez wątpienia stanęliby również przeciwko Niemu saduceusze i herodianie, wykorzystując okazję do utrzymania tzw. «świętego spokoju» sprzyjającego ich osobistym interesom i układom z Rzymem¹⁰. Odrzucając zaś *tributum* Jezus naraziłby się w sposób bezpośredni na oskarżenie przed prokuratorem rzymskim za jawne wzywianie do rebelii zmierzającej do zbrojnego wyzwolenia spod panowania Imperium i jego *Pax Romana*. Reakcja Rzymu byłaby natychmiastowa i bardzo stanowcza, włącznie z aresztowaniem i wyrokiem skazującym. Życzeniem minimum

⁹ O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1961², s. 23–25; M. Bünker, *Gebt dem Kaiser*, s. 88–90; M. Hengel, *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „Politischen Theologie“ in der neutestamentlichen Zeit* (CH 118), Stuttgart 1971³; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 58; R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Markus*, t. 2, Düsseldorf 1971, s. 159; C. Thoma, *Der Pharisäismus*, w: *Literatur und Religion des Frühjudentums*, red. J. Maier, J. Schreiner, Würzburg 1973, s. 254–272; W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums (EThS 7)*, Leiden 1975³, s. 218–220.

¹⁰ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 58.

łączącym adwersarzy Jezusa była przynajmniej kompromitacja Jezusa, bez względu na to, jakiej odpowiedzi by udzielił.

W świetle całej tradycji ewangelicznej Jezus nie był utopistą ani politycznym rewolucjonistą. Choć w wielu Jego wypowiedziach widać ostrą krytykę władców i stylu sprawowania przez nich władzy, to jednak wielokrotnie wyraźnie dystansuje się też od nurtów radykalnych, jak chociażby zelockiego¹¹. Uwzględniając cały przekaz głoszonej przez Niego *Ewangelii królestwa* można stwierdzić, że wolna jest ona od tendencji nacjonalistyczno-teokratycznych. Natomiast wyraźnie na pierwszy plan wybijają się idee uniwersalistyczne. Przyjmuje on wszystkich, którzy do Niego przychodzą: religijne i świeckie elity, wielkie rzesze zubożałego materialnie i zaniedbanego duchowo ludu, celników i cudzołóżnice, gorliwych wyznawców judaizmu i pogan, chorych i wykluczonych. Nikogo nie odrzuca, nikim nie pogardza, wręcz przeciwnie zawsze otrzymują to, o co Go proszą, a odchodząc od Niego pozostają pod wielkim wrażeniem Jego osoby, głoszonej nauki, przyjmowanych postaw i podejmowanych działań. Nawet Jego zaciekli przeciwnicy nie mają Mu w tym względzie nic do zarzucenia, wiedzą, że *jest nauczycielem, który drogi Bożej naucza w prawdzie* (Mk 12,14; par.). Wszyscy doświadczają w Jezusie zrozumienia, współczucia, troski, miłości i miłosierdzia.

Jezus nie odrzuca też *a priori* państwa, jego praw i instytucji, lecz uznaje i potwierdza jego autorytet, pod warunkiem jednak, że nie rości sobie ono absolutnych praw do wszystkich sfer życia człowieka, który jako obywatel jest przecież również istotą wierzącą i religijną trwającą w osobistej relacji z Bogiem i Jego Objawieniem. Jasno daje do zrozumienia, że państwo nie powinno i nie może być jedyną i ostateczną instancją przed którą człowiek musi być odpowiedzialny, a władza świecka i Bóg to nie równorzędne instancje stojące równoprawnie na tej samej płaszczyźnie¹². Jezus jako Mesjasz przychodzi ogłosić, że nadeszło już królestwo Boże (Mk 1,15; par.) i to właśnie w związku z nim i z jego powodu, oczekuje On od człowieka osobistej decyzji skutkującej przyjęciem odpowiedzialnej postawy wobec Boga i Jego królestwa w przemijającym porządku tego świata. Na postawione pytanie rozmówcy słyszą odpowiedź, która nie jest zgodna z ich oczekiwaniami, ani radykalnych zelotów czy spolegliwych saduceuszy i kapłanów na czele z arcykapłanem, ani też politycznie i społecznie nie zaangażowanych apokaliptyków. Jezus stara się wyjaśnić i przekonać, że istnieją dziedziny życia człowieka, do których władza Cezara i jego *Pax Romana* nie może rościć sobie żadnych absolutnych praw, tym bardziej, że reprezentuje on siebie jako bóstwo, inne bóstwa i religię pogańską. Ingerencja w te sfery byłaby nie tylko ich ograniczeniem czy zniekształceniem, ale

¹¹ Mt 6,24; 11,12; 26,52n; Mk 10,42–45; 11,17; Łk 13,32; 16,16; 22,25–27.36–38; J 13,4–14; M. H e n g e l, *Was Jesus Revolutionär?*, Stuttgart 1971³; W. S c h r a g e, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971, s. 40–49; U. L u z, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 258.

¹² R. P e s c h, *Das Markusevangelium* (HTKNT II), Freiburg 1976, s. 227n; J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II), Neukirchen 1978, s. 153n; J. E r n s t, *Das Evangelium nach Markus* (RNT), Regensburg 1981, s. 347; K. H a a c k e r, *Kaisertribut*, s. 289n.

wręcz ich negacją prowadzącą w konsekwencji do odrzucenia jedyne go prawdziwego Boga i Jego objawionego Prawa¹³.

Co konkretnie Jezus ma na myśli gdy mówi: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”¹⁴. Wypowiedź jest bardzo ogólna i trudno jest o jednoznaczną i precyzyjną odpowiedź. Niemniej jednak obecność monety podatkowej na terenie świątyni oraz zwrócenie uwagi przez Jezusa na obraz i napis znajdujący się na niej daje do zrozumienia, że chodzi tu o zakres ingerencji władzy świeckiej w sferę wiary w Boga i wynikających z niej praktyk religijnych. Denar wyjaśnia, że w sferze świeckiej, tj. tej nie ingerującej w sferę wiary i religii, panem jest Cezar. Stąd też ci wszyscy, którzy posiadają i posługują się nim muszą zapłacić narzucony *tributum*. W akcie oddania denara Cezarowi powinno się jednak wyrazić wewnętrzną wolność od *Pax Romana* oraz ideologii apoteozy i kultu Cezara, gdyż jedynym Panem jest Bóg Jahwe, a jedynym Prawem jest Jego wola zapisana w Torze¹⁵. I w tym właśnie kontekście należy rozumieć wezwanie: „a Bogu to, co należy do Boga”. Do Boga należy cały człowiek. Stworzył go bowiem On sam i to stworzył go na obraz i podobieństwo swoje¹⁶. W jego serce wpiął też swoje Prawo¹⁷. Tak widziany i rozumiany człowiek jest wezwany przez Jezusa do oddania Mu tego, co jest przez Boga naznaczane aktem stworzenia. Nie chodzi tu jednak o przynależność przedmiotową, lecz o przynależność podmiotową, w sensie realizowania zapisanego w jego sercu Prawa Stwórcy, czyli o zdefiniowane nim myślenie i działanie. Jezus i tu wzywa zatem do *metanoi*, tj. zmiany dotychczasowego sposobu myślenia i stylu działania. Tym wezwaniem relatywizuje On związek człowieka ze światem. Żąda absolutnego posłuszeństwa Prawu Bożemu, całkowitego oddania się stworzenia swemu Stwórcy. Musi się to jednak dokonać w czasie ziemskiego życia, w konkretnych warunkach polityczno-społeczno-religijnych. Stąd też Jezus nie chce go zastępować wyidealizowanym anty- bądź a-politycznym królestwem Bożym w sensie teokratycznego ideału czy też rozumianego duchowo czy humanistycznie królestwa moralno-religijnego dobra. Upoważnionym jest zatem stwierdzenie, że Jezus w swej wypowiedzi sięga do samego rdzenia, setna antropologii i teologii biblijnej, tj. objawionej i pełnej prawdy o stworzeniu i Stwórcy. Wynika z niej jasno, że jeśli Jego adwersarze nawrócą się i zmienią swoje myślenie ujednolicając je z Prawem Bożym, to kwestia płacenia podatku bądź nie przestanie być ich problemem, podobnie jak nie jest to problemem Jezusa i Jego uczniów¹⁸.

¹³ F. H a h n, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRALANT 83), Göttingen 1966³, s. 164; R. S c h n a c k e n b u r g, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954, s. 78; J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus*, s. 154; O. C u l l m a n n, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1961², s. 26.

¹⁴ Mk 12,17; par.

¹⁵ K. W e n g s t, *Pax Romana*, s. 78n; M. B ü n k e r, *Geht dem Kaiser*, s. 95.

¹⁶ Rdz 1,26.

¹⁷ Jr 31,33; Prz 7,3; Iz 44,1–5.

¹⁸ R.H. G u n d r y, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982, s. 443; K. W e n g s t, *Pax Romana*, s. 79; M. C l e v e n o t, *So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistische Lektüre biblischer Texte*, München 1978, s. 95; W. S c h r a g e, *Die Christen*, s. 30; C.H. G i b l i n, *The Things of God in the Question Concerning Tribute to Caesar* (*Łk 20,25; Mk 12,17; Mt 22,21*), CBQ 33 (1971), s. 526n.

Ewangelista Marek, w swej redakcji perykopy o *tributum capitis*, kładzie szczególny akcent na obowiązki wierzącego wobec swego Boga: muszą mieć one zawsze pierwszeństwo przed wszystkimi innymi sprawami związanymi z władzą świecką i instytucjami państwa. Taka postawa jest możliwa do zrealizowania, a najlepszym tego przykładem jest sam Jezus. Jest On nie tylko nadzwyczajnym i niedoścignionym nauczycielem drogi Bożej, ale przede wszystkim, sam w sposób doskonały realizuje to, czego oczekuje od Niego Jego Ojciec – Bóg Izraela – i czego naucza swoich uczniów¹⁹. Zawsze oddaje Bogu to, co do Niego należy, pozostając w tym konsekwentny aż do śmierci²⁰.

Ewangelista Łukasz przenosi akcent z elit żydowskich na władze rzymskie. Daje tym wyraźnie do zrozumienia, że to religijne elity żydowskie chcą oskarżyć Jezusa o nielojalność wobec Cezara i jego *Pax Romana*. Nie mając żadnych instrumentów władzy dających im realną możliwość skazania Jezusa na śmierć postanowili wydać Go namiestnikowi rzymskiemu, by ten dokonał dzieła którego sami nie mieli prawa dokonać. Taki sposób działania dawał im również możliwość odwrócenia od siebie sprzeciwu i gniewu zwolenników Jezusa i skierowanie go na antyżydowską władzę Imperium. Ich plany jednak się nie powiodły. Nie udało się im oskarżyć Jezusa przed namiestnikiem, ani też nie powiodła się kolejna próba przeciągnięcia na swoją stronę zwolenników Jezusa. Łukasz kontynuuje tu wątek obecny od początku ewangelii. Już w czasie pobytu Jezusa w Nazarecie ukazuje on wrogich Mu mieszkańców, odrzucających stanowczo głoszoną przez Niego Ewangelię królestwa oraz czas łaski od Pana²¹. Tu również pojawia się po raz pierwszy motyw śmierci Jezusa; chcą Go zabić²². Wątek ten pojawia się w kolejnych zapowiedziach Jego męki i śmierci, szczególnie zaś w ostatniej, gdzie jest mowa wprost o wydaniu Go w ręce pogan (Łk 9,22; 9, 44; 18,31–33). Widać wyraźnie, że ewangelista konsekwentnie zmierza do przygotowania procesu Jezusa przed Piłatem, ukazując jednocześnie Jezusa jako nauczyciela lojalnego wobec władz rzymskich, z czego wypływa oczywisty wniosek: Rzym nie miał żadnych podstaw do skazania Go na śmierć przez ukrzyżowanie. Również lud żydowski nie miał nic przeciw Jezusowi. To religijne elity żydowskie są w pełni odpowiedzialne za co się stało, ponieważ to one oskarżyły Go przed Piłatem o wzywianie ludu do nie płacenia podatków²³.

Redakcja Mateusza zmierza od początku do ukazania ogromnej niechęci, złośliwości i hipokryzji faryzeuszy wobec Jezusa. Szczególnie jaskrawo przebija się to w zestawieniu obok siebie «captatio benevolentiae» z pytaniem pułapką i laudacją sławiącą prawdziwość osoby Jezusa oraz Jego nauki i posłannictwa. Jego przeciw-

¹⁹ Mk 8,31; 10,35–45; 14,22–24; 14,36.

²⁰ Mk 14,19; J. E r n s t, *Markus*, s. 345; J. G n i l k a, *Markus*, s. 154; D. J. H a r r i n g t o n, *Ewangelia według św. Marka*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1021n; R. P e s c h, *Markus*, s. 227.

²¹ Łk 4,19.28.

²² Łk 4,29.

²³ Łk 23,1–7; H. C o n z e l m a n n, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh 17), Tübingen 1962⁴, s. 117–124; J. E r n s t, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Regensburg 1977, s. 365n; R. J. K a r r i s, *Ewangelia według św. Łukasza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1094n; P. G. M ü l l e r, *Lukas Evangelium* (SKKNT 3), Stuttgart 1984, s. 154.

nicy ewidentnie szukają sposobu zakwestionowania wiarygodności Jego Nauki, a tym samym – w konsekwencji – wiarygodności samej Jego osoby i posłannictwa. Próbują osiągnąć swój cel wypowiadając się o tym wszystkim w formie ironii. Nie zdają sobie jednak sprawy, że oto wypowiadają w pełni obiektywną prawdę o Nim i Jego Ewangelii królestwa. Idący za Nim uczniowie i wielkie rzesze ludu od dawna już wiedzą, że droga Boża jakiej naucza jest drogą prawdy i sprawiedliwości²⁴. Jezus nie godzi się na żadne kompromisy, naucza jej otwarcie, odrzucając wszelką możliwość uzależniania jej przesłania od jakichkolwiek uwarunkowań religijnych, społecznych czy politycznych. Pytający nie oczekują subiektywnej rady nauczyciela Jezusa, lecz proszą o teologicznie wiążącą odpowiedź zbudowaną na bazie woli Bożej zapisanej w Torze. On jednak dostrzega ich podstęp i odsłania go wobec nich samych i zgromadzonych tam ludzi. W udzielonej odpowiedzi w niczym nie narusza władzy Cezara i *Pax Romana*, lecz na tym tle podnosi do właściwej rangi Boga i Jego Prawo. Pozostaje tu jedynie centralnemu przesłaniu głoszonej wszystkim Nauki, że przede wszystkim należy szukać Boga i Jego sprawiedliwości, a wszystko inne jest drugorzędne²⁵. W ten oto sposób Jezus nie kieruje swej odpowiedzi wprost przeciwko Cezarowi i *Pax Romana*, lecz przeciw obłudzie i podstępnej wrogości religijnych elit żydowskich²⁶.

WYKŁADNIA JEZUSA

Przeprowadzona analiza tradycji synoptycznych o *tributum capitis* ukazuje bardzo zróżnicowane oczekiwania i intencje adwersarzy Jezusa. Gdyby pojawili się przy Jezusie jeszcze zeloci oczekiwaliby zapewne, że jednoznacznie opowie się za odrzuceniem podatku, takiej bowiem postawy oczekiwali oni od Mesjasza; byłby to zarazem test mesjańskości Jezusa – jest czy też nie zapowiedzianym Mesjaszem. W ich rozumieniu Mesjasz, który miał przyjść, to osoba posłana przez Boga o wyraźnym profilu politycznym. Spodziewali się, że dołączy do nich, następnie wspólnym wysiłkiem zgromadzą wokół siebie podobnych sobie gorliwych wyznawców judaizmu, zwarcie staną do militarnej walki z Imperium i przy wsparciu sił niebiańskich pokonają okupanta, uwolnią cały naród od boskiego Cezara oraz jego *Pax Romana*, i definitywnie już, na wieki, przywrócą teokrację z Torą jako konstytucją odnowionego i wolnego Bożego królestwa Izrael²⁷. Wykorzystując tę sposobność Jezus mógłby się ogłosić Mesjaszem politycznym i stanąć na czele eschatycznego powstania żydowskiego, ale mógłby też wyraźnie zdystansować się od nich i ich

²⁴ Mt 21,32.

²⁵ Mt 22,37; 6,25–34.

²⁶ H. Frankemöller, *Matthäus. Kommentar II*, Düsseldorf 1997, s. 345–347; J. Gnillka, *Matthäus*, s. 247–250; R.H. Gundry, *Matthew*, s. 443n; K. Haacker, *Kaisertribut*, s. 287–290; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 257–260; A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza* (NKB II), Częstochowa 2008, s. 362n; R. Schnackenburg, *Matthäus*, s. 212–215; W. Schrage, *Die Christen*, s. 33–35; B.T. Viviano, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 967.

²⁷ O. Cullmann, *Der Staat*, s. 5–8; G.M. de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (LDiv 47), Paris 1964, s. 85–90.

ideologii „pobożnej przemocy”, dając rozbudowaną i pozytywną naukę o państwie, jego prawach i instytucjach, bez jego jednak zbytnej gloryfikacji. Bynajmniej, nie czyni On ani jednego, ani drugiego. Jego wypowiedź o państwie jest bardzo lakoniczna i ogólna, ale nie oznacza to, że je odrzuca i potępia jako wrogie Bogu i Jego królestwu. Odsyła natomiast do Boga i tego, co Mu należy oddać, dając jednoznacznie do zrozumienia w całej głoszonej Ewangelii królestwa, że na pewno nie chodzi tu o to, o czym myśleli zeloci.

Pytanie faryzeuszy i herodian Jezus mógłby potraktować jako ironiczne – przecież sami już od dawna płacili podatek uznając tym samym boski autorytet Cezara oraz jego boską władzę – i udzielić również ironicznej odpowiedzi, dając do zrozumienia – wiedząc przy tym Kim sam jest w porównaniu do Cezara – że problem podatku zupełnie Go nie interesuje, ponieważ porządek tego świata uważa za przemijający i absolutnie nie istotny dla człowieka i jego wiecznego losu. Jedynie istotny jest porządek nadprzyrodzony jaki On sam reprezentuje, i który realizuje się w królestwie Bożym, którego skutecznie zbawczo nadejście właśnie ogłosił²⁸. Taka jednak postawa Jezusa nie byłaby w pełni zgodna z przesłaniem zawartym w Jego Nauce i działaniu, gdzie pokazuje się jako ktoś, kto jak nikt inny dotąd jest zainteresowany również ziemskim losem człowieka; wrusza się nad niedolą ludzką, uzdrowia chorych, opętanych uwalnia od złych duchów, karmi głodnych, wskrzesza umarłych. Nigdzie też nie przeciwstawia radykalnie Boga Cezarowi i jego *Pax Romana*²⁹; co uzasadniałoby współcześnie głęboki rozdział Kościoła od państwa. Jezus płacił podatek na świątynię³⁰ i zapewne płacił też *tributum capitis*, choć ewangelie o tym bezpośrednio nic nie mówią. Możemy jednak założyć, że gdyby nie płacił *tributum* nie postawiono by Mu zapewne w tej sprawie pytania, lecz oskarżono Go natychmiast przed prokuratorem, widząc w tym najskuteczniejszy sposób na wyeliminowanie Go jako groźnego konkurenta religijnego³¹. Generalnie można powiedzieć, że godząc się na płacenie podatku – bo tak należy rozumieć słowa: Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara – docenia On rolę jaką pełni państwo w życiu społeczeństwa. Panowanie Boga rozpoczęte wraz z przyjściem królestwa niebieskiego nie znosi automatycznie władzy świeckiej. Choć ma ona charakter jedynie tymczasowy, to jednak jest przez Boga usankcjonowana; przecież sam Izrael żył przez wieki w strukturach własnego państwa³².

Sama dyskusja Jezusa ze swymi przeciwnikami na terenie świątyni jerozolimskiej, a przede wszystkim słowa tam wypowiedziane: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”, wskazują, że chodziło Mu bez wątpienia o coś znacznie więcej niż tylko o polemikę – ironiczną bądź

²⁸ Mk 1,15; Mt 4,17.

²⁹ Mt 5,26; 12,25; 20,8.

³⁰ Mt 17,24–27.

³¹ A. S c h w e i z e r, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen 1956³, s. 30n; H.D. W e n d l a n d, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD 4), Göttingen 1975², s. 26. Więcej na temat egzegezy i teologii tradycji synoptycznych o *tributum capitis* zob. Z. Ż y w i c a, „Wolność synów” w *Mateuszowych logiach Jezusa* (Mt 17,24–27 i Mt 22,15–22 par.), *Studia z Bibliistyki*, t. 7, Warszawa 1994, s. 4–161.

³² 1 Sm 8,1–22; Dn 2,21.37n; Prz 8,15n; Mdr 6,1–11.

nie – z przeciwnikami, zdystansowanie się od zelotów, o zręczne uniknięcie zastawionej podstępnie pułapki i bezpieczne wyjście z politycznie niebezpiecznej sytuacji, o wykład na temat państwa, jego zadań, instytucji i celów, czy o teologiczne uzasadnienie władzy państwa nad jego obywatelami. Wypowiedź Jezusa należy rozpatrywać w kontekście Jego nauki o królestwie Bożym i antropologii biblijnej w świetle której człowiek został stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, stąd też nosi w sobie od momentu stworzenia Jego tylko obraz i podobieństwo, co oznacza, że cały należy do Niego jako do swego Stwórcy i jedyne Pana. Na skutek grzesznego nieposłuszeństwa znalazł się jednak w rzeczywistości ziemskiej, w której żyjąc, ma obowiązek dążenia do rzeczywistości niebiańskiej – do Raju, tam gdzie już raz był ciesząc się obecnością Boga swego Stwórcy i Pana³³. To Boże królestwo – Raj jest wieczny i w czasach eschatycznych będzie stanowić zwieńczenie wszystkich królestw ziemskich, dlatego na zawsze pozostaje jedynie godnym i zarazem ostatecznym celem wszystkich pragnień, decyzji i czynów ludzkich. Dlatego należy uczyć się od Jezusa i naśladować Go tak wiernie i skutecznie, by u końca życia ziemskiego, również wtedy gdyby miało się ono zakończyć w tak tragicznych okolicznościach jak Jego na krzyżu, powtórzyć za Nim słowa: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego”³⁴. Cezarowi zatem co cesarskie – tak jak to czynił Jezus żyjąc w państwie boskiego Cezara i jego *Pax*, Bogu natomiast siebie samego na szczęśliwą wieczność z Nim w Jego królestwie. To dlatego Jezus na Górze przedstawił drogę ku temu królestwu, reinterpreterując dotychczasowe Prawo i wieńcząc je wezwaniem: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”³⁵.

Pytanie i odpowiedź o relacje Bóg – Cezar oraz *Tora* Mojżeszowa – *Pax Romana*, współcześnie pytanie o relacje Kościół – Państwo Jezus przenosi z płaszczyzny ogólnej, można by dziś określić akademickiej, na płaszczyznę subiektywną, osobistą, do serca ludzkiego które w rozumieniu biblijnym jest ośrodkiem uczuć, woli i decyzji człowieka. Czyni tak dlatego, ponieważ to tu właśnie rozstrzyga się to, co najistotniejsze i zarazem ostateczne już dla każdej istoty ludzkiej wyznającej wiarę w Jedyne i Prawdziwe Boga, człowieka żyjącego na sposób religijny w Kościele i zarazem w państwie władzy świeckiej. Ostatecznie w świetle całej Nauki Jezusa, bez żadnego znaczenia okazują się wszelkie dywagacje, opisywanie i definiowanie z mocą obowiązywalności pod określonym rygorem karnym tych relacji, jeśli nie istnieją zgodne z Nauką królestwa Bożego osobiste relacje człowieka z Bogiem Stwórcą i Jego Synem Jezusem Chrystusem – Zbawicielem. Eschatyczne dobro zbawcze jest najwyższą racją całej ludzkiej egzystencji, jej dobrem absolutnym i ostatecznym. Z tych racji nie może stać się ono miejscem destrukcyjnej ingerencji władzy i instytucji państwa laickiego, świeckiego, tj. bez Boga i troski władz o wieczny los swego obywatela. W sytuacji jednak gdy tak się dzieje, to wyboru musi dokonać każdy wierny Kościoła i obywatel państwa osobiście jako człowiek wolny, ale zarazem łączący w sobie powinności wobec Boga którego wyznaje jako Pana wieczności i władcy którego uznaje jako pana ziemskiej tymczasowości. Wy-

³³ Rdz 3,1–24.

³⁴ Łk 23,46.

³⁵ Mt 5,48; por. 5–7.

bór jest niezwykle trudny, gdyż jego konsekwencje są bardzo rygorystycznie zdefiniowane przez Jezusa. Oto bowiem konsekwencje tej decyzji mają charakter już ostateczny i niezmienny, definitywnie rozstrzygający o relacji z Bogiem w wiecznej nieśmiertelności. Tak o tym mówi Jezus swoim uczniom: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się wyrzeknie samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je. Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić? Bo cóż może dać człowiek w zamian za swoją duszę? Kto się bowiem Mnie i słów moich zawstydzi przed tym pokoleniem wiarołomnym i grzesznym, tego Syn Człowieczy wstydzić się będzie, gdy przyjdzie w chwale Ojca swojego razem z aniołami świętymi”³⁶.

Reasumując powyższe analizy i wnioski należy stwierdzić, że relacje Kościół – Państwo powinny być tak kształtowane i gwarantowane, by nigdy nie stawiały wierzącego obywatela wobec konieczności podjęcia decyzji albo – albo, w sytuacji w której wiara i życie nią jest automatycznie traktowane przez świeckich reprezentantów władzy jako przeciwstawienie się państwu i odrzucenie jego praw i instytucji. Należy przy tym również pamiętać, że Jezus swoje ziemskie życie przeżył w czasie panowania boskiego Cezara oraz *Pax Roman* i nie został skazany za przestępstwa polityczno-państwowe. Żyjąc bowiem w królestwie Cezara żył jednocześnie w królestwie Bożym zachowując zasady głoszonej przez siebie Ewangelii królestwa. Taki właśnie sens mają Jego słowa: „Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest”³⁷.

JESUS AND HIS CHURCH AGAINST THE STATE IN THE VIEW OF SYNOPTIC GOSPEL

SUMMARY

The author of this article looks into Jesus' attitude towards secular authority and the State as well as their law and institutions in the view of synoptic tradition (Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Łk 20,20–26). After deep exegesis has been completed, the author states that according to Jesus' teaching presented in selected materials, the relations between the Church and the State should be created and guaranteed in order not to force a religious citizen choose either one or other in a situation in which faith and living according to its rules in everyday life is perceived by laic representatives of authority as opposing the state and rejecting its laws and institutions. It should also be mentioned that Jesus led his worldly life during divine Caesar's reign and *Pax Roman* and was not convicted for any political or state offence. Living in both Caesar's kingdom and God's kingdom he led his life according to the rules of Kingdom Gospel. Here is the meaning of His words: „The God's kingdom is among you” (Łk 17,21).

³⁶ Mk 8,34–38.

³⁷ Łk 17,21.

WPLYW ENCYKLIKI *RERUM NOVARUM* NA DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKĄ KOŚCIOŁA

WSTĘP

Konklawe wybrało 20 lutego 1878 na papieża Giacomo Vincenzo de Pecci, który przyjął imię Leon XIII. Nowy papież był człowiekiem o doskonałym wykształceniu. Jako nuncjusz w Belgii zapoznał się ze zjawiskiem industrializacji, oraz parlamentarną formą rządów. Doświadczenie papieża zaowocowało zaangażowaniem się Kościoła w problematykę społeczną¹. Papież doprowadził do zakończenia „kulturkampfu” w Niemczech wprowadzonej przez Bismarcka. Prowadził pertraktacje z rządem carskim w Rosji, co doprowadziło do powstania diecezji kieleckiej, a następnie mianował 12 biskupów na wakujące od lat stolice biskupie na ziemiach polskich. Leon XIII dostrzegł problemy robotnicze w zmieniającej się strukturze produkcji. Przechodzą z manufaktury na produkcje seryjną i masową. Naczelną zasadą było szybkie bogacenie się, co powodowało z jednej strony powstanie nowej klasy społecznej, czyli robotników wielkoprzemysłowych, a z drugiej strony postępował wyzysk ekonomiczny warstwy robotniczej. Następową stopniową degradacją godności osoby na rzecz jego funkcjonowania w produkcji masowej.

Pozytywistyczna filozofia w XIX w. uznawała za prawdziwe te zjawiska, które można udowodnić doświadczalnie². A więc na drodze empirycznej nie można udowodnić istnienia Boga, dlatego należy przyjąć, że Pan Bóg nie istnieje, chociaż pozytywizm zakłada istnienie religii. Powstał „Kościół i Apostolat pozytywistyczny”³. Można zatem powiedzieć, że pozytywizm proponował religię bez Boga.

Propozycje filozoficzne wprowadzały zamęt nie tylko w mentalności człowieka w XIX w., ale również w praktycznym, moralnym postępowaniu. Takie zjawiska jak wyzysk, niesprawiedliwość, dążenie do bogacenia się za wszelką cenę stanowiły one jak gdyby normy działania i postępowania. Papież Leon XIII w sposób systematyczny przedstawił problemy robotnicze w encyklice *Rerum novarum*. Oj-

* Ks. prof. dr hab. Antoni Misiaszek, u. 1938 r., specjalista teologii pastoralnej – miejsce pracy UWM w Olsztynie – Wydział Teologii.

¹ R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1990, s. 184–186.

² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1978, t. 3, s. 18–19.

³ Tamże, s. 26.

ciec Święty wskazuje również na sposoby rozwiązywania tych problemów. Nauka zawarta w encyklice wpłynęła znacznie na doktrynę katolickiej nauki społecznej. Praktyczne jej zastosowanie wpłynęło na powstawanie nowych podmiotów w działalności duszpasterskiej Kościoła działających aż do Soboru Watykańskiego II.

I. ZAGADNIENIA SPOŁECZNE W ENCYKLICE *RERUM NOVARUM*

Encyklika na wstępie zawiera wskazania na problemy, jakie powstają w związku z przemianami ekonomicznymi. Narasta niesprawiedliwość społeczna i wyzysk. Powstaje wąska klasa społeczna ludzi bardzo bogatych z równoczesnym narastaniem szerokich warstw społecznych żyjących w biedzie. Stosunki między przedsiębiorcami a pracownikami najemnymi ulegają zmianie na gorsze. Groźba utraty pracy i ciągły kryzys w dziedzinie moralnej wpływają na powstawanie rewolucyjnej atmosfery społecznej.

Papież widział wielkie trudności w poszukiwaniu drogi do rozwiązywania ciągle narastającej niesprawiedliwości społecznej. Pragnął pomóc ludziom z najniższych warstw społecznych z których olbrzymia część żyła w niedoli⁴. Robotnicy osamotnieni i bezbronni poczuli się skazani na nieludzki wyzysk i chciwość ze strony kapitalistów. Niedole klasy robotniczej powiększała żarłoczna lichwa, którą już wcześniej Kościół piętnował. Zjawiskiem karygodnym było, często niesłuszne, bogacenie się garstki ludzi z równoczesnym pogarszaniem się sytuacji ekonomicznej szerokich mas robotniczych⁵. Encyklika podaje różne sposoby rozwiązywania tychże problemów pracowniczych. Klasa robotnicza wielkoprzemysłowa nie miała świadomości uczestniczenia w wytwarzanym dobru, ponieważ kwestia własności i posiadania nie była jasno sprecyzowana. Właściciel miał wszelkie uprawnienia nie tylko do wyzyskiwania innych, ale wprost wpływał na osłabienie ich godności osobistej. Leon XIII widział te wszystkie problemy społeczne i rozumiał, że u podstaw ich rozwiązania jest stosunek do własności.

1. Odniesienie do własności

Przez prawo do własności rozumiemy uprawnienie każdego do posiadania, użytkowania i dysponowania dobrami materialnymi potrzebnymi do zaspokojenia wymagań koniecznych do życia i do osiągnięcia celu⁶. Kontrowersje na temat własności powstały w chwili pojawienia się kapitalizmu i w związku z kapitalistycznym odniesieniem do własności powstawały ruchy socjalistyczne. Kapitalizm absolutyzuje prawa do posiadania własności, natomiast socjalizm podważa prawa posiadacza,

⁴ L e o n XIII, Encyklika *Rerum novarum*, n. 2.

⁵ Tamże, n. 2.

⁶ J. M a j k a, *Chrześcijańska myśl społeczna. Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 88.

zwłaszcza gdy idzie o środki produkcji. Dąży do zniesienia wszelkiej własności prywatnej⁷.

Kościół katolicki włączył się do dyskusji o własności dosyć późno, ale sięgnął do zasad sformułowanych precyzyjnie w kontekście okresu feudalnego przez św. Tomasza z Akwinu. Stanowisko Kościoła znalazło swoje odzwierciedlenie w encyklikach społecznych. Z biegiem czasu powstały zupełnie nowe formy własności tak w ustroju kapitalistycznym, jak również w ustroju socjalistycznym. A więc zagadnienie własności wymaga nowej refleksji w świetle starych zasad, ale w nowej rzeczywistości ekonomiczno-społecznej⁸.

Prawo do posiadania i użytkowania nie może być w żaden sposób nieograniczone. Ograniczenie wynika z określonych warunków. Jeżeli inny człowiek znajduje się w ostatecznej potrzebie powinniśmy udzielić mu pomocy z tego co posiadamy. W takim wypadku dobra posiadane należy uważać, jako wspólne (*in extrema necessitate omnia sunt communia*)⁹. Dobro materialne będące w posiadaniu osoby fizycznej w pewnych sytuacjach staje się funkcją społeczną¹⁰.

2. Własność wspólna

Papież Leon XIII stawia dobro wspólne ponad wszelkie inne wartości interesu społecznego. Stanowi ono „twórczą zasadę i pierwiastek zachowawczy” każdej społeczności¹¹. Sformułowania papieża opierają się o założenia ogólne i niezmiennie w odniesieniu do społeczności idealnej. Chodzi o abstrakcyjny stopień uspołecznienia wynikający z naturalnych skłonności człowieka. Społeczności idealnej papież nie utożsamia z żadnym ustrojem społecznym¹². Papież stwierdza, że dobro wspólne ma charakter moralny, jego realizacja powinna czynić człowieka lepszym¹³. Stwierdza również, że socjalistyczne rozwiązanie odnośnie do własności jest nie do przyjęcia, ponieważ dąży do całkowitego zniesienia własności prywatnej i zastąpienia jej wyłącznie własnością wspólną. Takie rozwiązanie, zdaniem papieża, wyszłoby na szkodę samych robotników, ponieważ celem ich pracy jest zdobywanie własności prywatnej¹⁴. Własność wspólna zagraża rodzinie, ponieważ jest ona instytucją starszą od państwa i ma pierwotne prawo do własności rodzinnej, która wpływa na umocnienie trwałości rodziny. Ojciec w rodzinie jest zobowiązany do gromadzenia własności materialnej potrzebnej do zaspokojenia potrzeb całej rodziny¹⁵. Całko-

⁷ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1962, s. 547–548.

⁸ J. Majka, *Chrześcijańska myśl społeczna...*, dz. cyt., s. 88.

⁹ B.H. Merkela, *Summa theologiae Morris*, Brugis 1962, s. 430.

¹⁰ Pius XI, Encyklika, *Quadragesimo anno*, AAS 23, 1931, s. 191.

¹¹ Leon XIII, Encyklika, *Rerum novarum*, n. 16.

¹² J. Krucina, *Dobro wspólne*, Wrocław 1972, s. 157.

¹³ Leon XIII, RN n. 16, 27.

¹⁴ *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, Rzym – Lublin 1987, s. 23.

¹⁵ Leon XIII, RN, n. 10.

wite wprowadzenie własności wspólnej zagraża również społeczeństwu, ponieważ prowadzi do pogłębiania niesprawiedliwości społecznej. Poczucie niesprawiedliwości odbiera bodźce do pracy jednostkom utalentowanym i przedsiębiorczym¹⁶. Własność wspólna nie posiada konkretnego właściciela, a więc w praktyce nikt nie odpowiada za tę własność w odniesieniu do jej pomnażania, ulepszania, poszanowania i rozwoju.

Narody, które w XX wieku przeżyły okres budowy społeczeństwa socjalistycznego w praktyce, tzw. socjalizm realny, doświadczyły działania powszechnej własności wspólnej. Charakterystycznymi cechami gospodarki uspołecznionej było: słaba wydajność pracy, ukryte bezrobocie, brak postępu technicznego, propagowanie fikcyjnych osiągnięć, nieproporcjonalne zużycie energii do produktu wytwarzanego, produkowanie „bubli” itd. Odpowiedzialność za wszystkie braki tak była rozłożona, aby nikt nie odpowiadał za „brakoróbstwo”.

Według papieża Leona XIII konflikt między przedsiębiorcami a klasą robotniczą nie musi istnieć, ponieważ to sprzeciwia się zasadom rozumowym i rzeczywistości. W społeczeństwie, podobnie jak w organizmie żywym, różne jego organa współpracują dla dobra całego organizmu. Klasy społeczne już przez naturę są skazane na łączenie się, a nie na konflikty¹⁷. W chrześcijaństwie istnieją takie siły, które są zdolne uchronić klasy społeczne od konfliktu.

3. Kościół wobec własności

Kościół nie opowiada się zdecydowanie za jakimkolwiek systemem politycznym. W każdym dopatruje się elementów pozytywnych, a potępia to, co sprzeciwia się dobru człowieka. W kapitalizmie potępia liberalizm powszechny obejmujący wszystkie dziedziny życia łącznie z moralnością. Marksistowski komunizm w sferze teoretycznej proponuje tylko własność państwową, wspólną, która jest lepsza niż własność prywatna. Kościół sprzeciwia się praktycznemu zastosowaniu teorii o własności wspólnej. Kościół ceni w każdym systemie gospodarczym opiekę społeczną nad ubogimi, tworzenie miejsc pracy, powszechny i bezpłatny dostęp do służby zdrowia, dostęp do nauki na wszystkich szczeblach, wolność wyznania, wolność słowa, możliwość korzystania z osiągnięć kultury. Odnośnie do własności, Kościół opowiada się za własnością prywatną, jak również za własnością wspólną. Te własności nie powinny wykluczać się wzajemnie i zwalczać w społeczeństwie, ale powinny się uzupełniać w służbie dla wszystkich obywateli. Społeczna myśl Kościoła jest uzasadniona historycznie na podstawie nauki Ojców Kościoła z czasów starożytności chrześcijańskiej.

Ojcowie Apostolscy nawiązywali w swoich wypowiedziach do mistrzów, a więc bezpośrednio do myśli społecznej zawartej w Piśmie Świętym Nowego Testamentu. Św. Klemens Rzymski pisał: „Każdy niech służy bliźniemu swemu, w miarę daru, jaki otrzymał: silny niech osłania słabego, a słaby niech poważa silnego, bogaty niech wspiera ubogiego, a ubogi niech dzięki składa Bogu, że mu dał dobrodziejia,

¹⁶ L e o n XIII, RN, n. 12.

¹⁷ L e o n XIII, RN, n. 15.

który zaradził jego biedzie. Mądry niech okazuje swą mądrość nie w słowach, lecz dobrych uczynkach¹⁸.

Ojcowie Apostolscy najczęściej wypowiadali się na temat miłości bliźniego, przyjścia z pomocą potrzebującemu. W *Didache* (Nauka 12 apostołów) czytamy: „Daj każdemu, kto cię prosi, a nie żądaj zwrotu, chce bowiem Ojciec, by każdy otrzymał część jego dóbr¹⁹”.

W liście św. Barnaby zostały szczegółowo wymienione najważniejsze uczynki miłosierdzia: „Ułam łańcuchemu swego chleba, a gdy ujrysz nagiego, przyodziej go; bezdomnych wprowadź do swego domu, a gdy ujrysz upokorzonego, nie wynoś się nad niego²⁰”. Obowiązek świadczenia dobra wobec bliźnich został bardzo mocno zaakcentowany w *Didache* i *Psalterzu Hermesa*. Według tych źródeł istnieje obowiązek bogatych świadczenia pomocy biednym. Wrażliwość Ojców Apostolskich na potrzeby ubogich nie sprowadza się bynajmniej do popierania żebractwa. Wręcz przeciwnie, w pismach z tamtego czasu spotykamy się z potępieniem włóczęgostwa i uchylanie się od pracy. Akcentuje się obowiązek pracy, jako sposobu zdobywania wartości materialnych.

W czasie starożytności chrześcijańskiej miłość bliźniego stanowiła zupełnie nową doktrynę. W okresie przedchrześcijańskim zasada miłości bliźniego nie była znana. Człowiek kaleki i niedołężny uchodził za uciążliwość dla całej społeczności. Dlatego powinien być wyeliminowany.

Ojcowie Apostolscy byli niewątpliwie pod wpływem nauki Starego Testamentu według, której miłość bliźniego była miarą miłości Boga. Nawet należało cudzoziemca, poganina otoczyć opieką w razie gdy znalazł się on w potrzebie. Miłość bliźniego stanowiła cechę rozpoznawczą pierwszych chrześcijan.

Kres prześladowaniom chrześcijan położył edykt mediolański (313), a ściślej edykt tolerancyjny ogłoszony w Nikomedii (311)²¹. Zmiana sytuacji chrześcijan polegała na tym, że uzyskali oni nie tylko swobodę działania, ale także udział w rozwiązywaniu problemów społecznych. Ojcowie Kościoła z tamtego okresu czasu zabierali głos na tematy społeczne tylko w sytuacjach doraźnych.

Na Wschodzie szerzył się duch „kapitalizmu” co powodowało mocne rozwarstwienie społeczne. Skłaniało to Ojców Kościoła Kapadockiego do zajmowania się stosunkiem bogatych do biednych, św. Grzegorz z Nazjanzu, czy św. Grzegorz z Nyssy przypominali przedstawicielom warstw bogatych o obowiązkach społecznych wobec ubogich²². Ojcowie Kapadoccy dużo uwagi poświęcili obowiązkowi pracy, który powinien być przeżywany jako naturalna radość człowieka²³.

Św. Bazyl w swoich pismach położył specjalnie silny akcent na własność. Według niego dobra doczesne nie zostały dane przez Boga właścicielowi wyłącznie na jego użytek, ale dla zarządzania i rozdzielania między bliźnich²⁴. Dlatego każdy kto

¹⁸ *Pierwszy List św. Klemensa do Koryntian*, 38,1–2, w: POK, t. 1, s. 143.

¹⁹ *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, 1,5, w: POK, t1, s. 23.

²⁰ J. M a j k a, *Katolicka nauka społeczna...*, s. 77.

²¹ D. O l s z e w s k i, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1983, s. 30.

²² F. B r a c h a, *Św. Grzegorz z Nyssy o miłości ubogich*, „Caritas”, nr 29, 1948, s. 20–21.

²³ J. M a j k a, *Katolicka nauka społeczna...*, s. 85.

²⁴ C. S k r z e s z e w s k i, *Katolicka nauka społeczna...*, s. 186.

posiada dobra materialne, a spotka ubogiego i nie wspomże go popełnia grzech. Jest to grzech niesprawiedliwości. To nie znaczy, że samo posiadanie własności materialnej jest czymś złym.

Św. Jan Chryzostom nie potępia samego posiadania dóbr. Nie występował on przeciw tym, którzy posiadają, ale przeciw źle używającym swoich bogactw. Nie jest złem samo posiadanie, ale złem jest próżność i pycha wynikająca z posiadania rzeczy materialnych²⁵.

Tak św. Jan Chryzostom, jak również św. Bazyli wiele miejsca poświęcili niewolnictwu. Nie uważali oni niewolnictwa za instytucję konieczną w społeczeństwie. Uważali, że stopniowo należy dążyć do likwidacji niewolnictwa.

Według Ojców Kapadockich problemy społeczne możemy usystematyzować według rozpatrywanych zagadnień:

1. Odniesienie do bliźniego. Pomoc biednemu człowiekowi, jako obowiązek chrześcijański. Miłość bliźniego wynika z samej zasady ewangelicznej. Ewangelia wprost wskazuje na diakonię, czyli działalność charytatywną Kościoła.

2. Obowiązki człowieka bogatego wobec ludzi potrzebujących. Obowiązek pomocy bliźniemu wynikał ze sprawiedliwości. Samo posiadanie dóbr materialnych jako daru od Boga, zawiera w sobie obowiązek dzielenia się z bliźnim ubogim. Czyli własność prywatna nie jest rozumiana jako wyłączność posiadającego, ale tylko w użyciu i dystrybucji dla potrzebujących. Własność prywatna nie była potępiana jako zło, ale potępiano niewłaściwe korzystanie z niej. Potępiano również niesprawiedliwe sposoby nabywania wartości materialnej. Dziedziczenie i pracę uważano za sprawiedliwe sposoby zdobywania i pomnażania wartości materialnych.

3. Stosunek do niewolnictwa, które wydawało się być koniecznością w całym życiu społecznym. Ojcowie Kapadoccy zachęcają do stopniowej likwidacji tej instytucji. Należy rozumieć, że niewolnictwo w tamtym czasie stanowiło podstawę życia gospodarczego, ponieważ niewolnicy wykonywali wszelkie prace. Likwidacja niewolnictwa wiązała się z wieloma przeobrażeniami społecznymi. Ludzie wolni musieli nauczyć się pracy zwłaszcza fizycznej, służebnej. Dlatego niewolnictwo, jako ustrój społeczny ustępowało bardzo wolno.

Przekonanie o konieczności pracy fizycznej wykonywanej przez wolnych obywateli następowało z wielkimi oporami. Uważano bowiem, że praca fizyczna jest pewnym przekleństwem, a więc tylko niewolnicy i przestępcy powinni ją wykonywać jako karę.

Papież Leon XIII pisze: „Ponadto dla dobra warstw biednych tworzy i popiera Kościół instytucje mogące złagodzić ich nędze [chodzi o biednych]. A tak się w tej dziedzinie zaznaczył, że nawet wrogowie cześć mu oddają”²⁶. Według nauki RN własność nie jest wyłącznie i do końca pozostawiona do dyspozycji właściciela wspólnego, czy prywatnego.

W sprawie własności prywatnej papież Jan XXIII pisze: „W związku z tym Poprzednik Nasz, śp. Pius XII trafnie napomina: „(...) prawa do używania dóbr ziemskich, jako naturalnej podstawy życia, domaga się sama godność osoby ludzkiej. Prawu temu odpowiada również podstawowy obowiązek przyznania własno-

²⁵ Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła*, Kraków 1949, s. 89–90.

²⁶ Leon XIII, RN, n. 24.

ści prywatnej możliwie wszystkim ludziom (...) Dlatego, stosując roztropnie różne wypróbowane osiągnięcia postępu technicznego, nietrudno będzie władzom państwowym stosować taką politykę gospodarczą i społeczną, która ułatwiłaby jako najszybszy dostęp do prywatnego posiadania takich rzeczy, jak np.: trwale dobra konsumpcyjne, dom mieszkalny, posiadłość wiejską, narzędzia pracy niezbędne w warsztatach rzemieślniczych i jednorodzinnych gospodarstwach rolnych, udziały pieniężne w średnich czy wielkich przedsiębiorstwach”²⁷.

Sobór Watykański II stwierdza, że człowiek otrzymał prawo do posiadania własności od Stwórcy. „Bóg przeznaczył ziemię i wszystko, co się w niej znajduje do użytku każdego człowieka. (...) Zresztą każdemu przysługuje prawo posiadania części dóbr ziemskich, wystarczającej dla niego i dla jego rodziny” (KK 69). Kościół zatem nie tylko nie pragnie zaniku własności prywatnej, ale dąży aby stała się ona powszechna i ciągle pomnażana przez wszystkich dla dobra ubogich, aby służyła wielu.

II. OBOWIĄZKI PAŃSTWA WOBEC OBYWATELA

Encyklika *Rerum novarum* przez określenie „państwo” nie rozumie formy ustroju politycznego, ale państwo w znaczeniu ogólnym, trwałym, które odpowiada zasadom natury i rozumu, czyli instytucję pojmowaną jako ojczyzna²⁸. W takim znaczeniu państwo ma obowiązki wobec swoich obywateli. Leon XIII w sposób bardzo szczegółowy wskazuje na obowiązki państwa, zaznaczając, że możliwości rządzących są ograniczone, ale powinni oni dbać o dobro wspólne dbając o rozwój przemysłu, handlu, rozkwit rolnictwa. Im większy postęp techniczny w przytoczonych dziedzinach, tym szybciej będzie wzrastał dobrobyt wszystkich klas społecznych, a więc i proletariatu. Jednak zaznacza papież, że równie ważnym zadaniem państwa jest zapewnienie ładu społecznego, wolności religii, dbałość o moralne obyczaje obywateli²⁹. Te ogólne starania państwa przyczynią się do polepszenia doli poszczególnych osób. W ciągu historii nie wymyślono takiego ustroju politycznego państwa w którym byłaby bezwzględna równość obywateli. Bez względu na formę ustrojową zawsze pozostaną różnice między obywatelami. W ten sposób jedni państwem rządzą, inni są przeznaczeni do sądzenia, a jeszcze inni do stanowienia prawa. Wszyscy ci powinni służyć dobru wspólnemu i indywidualnemu poszczególnych obywateli, dlatego zasługują na szczególny szacunek³⁰.

W odniesieniu do pracy, encyklika RN stwierdza, że proletariatu pracując przyczynia się do pomnażania dobra wspólnego, a więc jego praca jest konieczna. Papież w sposób szczegółowy wskazuje na rozwiązania problemów klasy robotniczej. Państwo powinno otaczać opieką prawną własność prywatną, natomiast tych, którzy pragną zagrabiać własność cudzą, państwo powinno utrzymywać ich w granicach obowiązku i poszanowaniu własności cudzej. Robotnicy, którzy pragną zabezpie-

²⁷ J a n XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, n. 113 i 114.

²⁸ L e o n XIII, RN, n. 25.

²⁹ L e o n XIII, RN, n. 26.

³⁰ L e o n XIII, RN, n. 27.

czyć swój los uczciwą pracą należą do zdecydowanej większości. Jednak istnieją i tacy robotnicy, którzy w imię niedorzecznej równości pragną wzniecać zaburzenia społeczne. Władza wpływami państwowa powinna, w takich wypadkach, interweniować aby ustrzec przedsiębiorców przed grabieżą, a klasę robotniczą przed zgubnymi³¹.

Encyklika *Rerum novarum* wiele miejsca poświęca zagadnieniom socjalnym klasy robotniczej. Daje wskazania praktyczne odnośnie czasu wolnego, wypoczynku, który nie powinien być czasem lenistwa. Czas wolny od pracy należy wykorzystywać na spełnienie obowiązków religijnych. Nie można bowiem dla zysku materialnego zatrudniać ludzi. Byłoby to nadużycie, ponieważ już w Starym Testamencie czytamy, że Bóg nakazał: „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić” (Wj 20,8)³². W dalszym ciągu encyklika podejmuje zagadnienie płacy za wykonaną pracę. Należy również podkreślić znaczenie warunków pracy. Ojciec Święty wskazuje również na rodzaje wykonywanej pracy i w jakich porach roku ta sama praca będzie kontynuowana. Tak samo dokonuje klasyfikacji pracy dla kobiet i mężczyzn. Niektóre prace nie mogą być wykonywane przez kobiety ze względu na ich ciężkość i uciążliwość³³.

Według encykliki RN robotnik powinien otrzymać sprawiedliwe wynagrodzenie za pracę. Sprawiedliwość pracy rozpatrujemy w kontekście możliwości utrzymania rodziny w sposób godny. Papież Jan Paweł II kontynuując myśl papieża Leona XIII pisze: „Za sprawiedliwą płacę, gdy chodzi o dorosłego pracownika obarczonego odpowiedzialnością za rodzinę, przyjmuje się taką, która wystarcza na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zabezpieczenie jej przyszłości. Takie wynagrodzenie może być realizowane czy to poprzez tak zwaną płacę rodzinną, to znaczy jedno wynagrodzenie dane głowie rodziny za pracę, wystarczające na zaspokojenie potrzeb rodziny bez konieczności podejmowania pracy zarobkowej poza domem przez współmałżonka...”³⁴.

Jeżeli pracownik otrzyma sprawiedliwe wynagrodzenie, to będzie również nabywał dobra materialne, będzie płacił podatek, co przyczyni się do pomnażania dobra użyteczności publicznej. Własność prywatna będzie wzrastać. Płaca niesprawiedliwa wprowadza nie tylko podział, ale wprost przepaść pomiędzy pracodawcami, którzy ustawicznie się bogacą, a klasą robotniczą, która systematycznie ubożeje. Powstają konflikty społeczne, co może doprowadzić do rewolucji społecznej³⁵.

III. ZWIĄZKI ZAWODOWE JAKO PRZEDSTAWICIELSTWO ROBOTNIKÓW

Encyklika *Rerum novarum* w sposób wyraźny zachęca do tworzenia towarzystw wzajemnej pomocy. Jak wiadomo, człowiek sam niewiele potrafi zdziałać. Potrze-

³¹ L e o n XIII, RN, n. 30.

³² L e o n XIII, RN, n. 32.

³³ L e o n XIII, RN, n. 33.

³⁴ J a n P a w e ł II, Encyklika, *Laborem exercens*, n. 19.

³⁵ L e o n XIII, RN, n. 35.

buje drugiego człowieka; *Lepiej jest dwom niż jednemu, gdyż mają dobry zysk ze swej pracy. Bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego. Lecz samotnemu biada, gdy upadnie, a nie ma drugiego, który by go podniósł* (Koh 4,9–10). Według encykliki, państwo powinno zachęcać do tworzenia związków obywateli w ramach państwa. Jednak państwo nie może wykorzystywać związków obywateli wbrew interesom klasy robotniczej lub ich bez powodu zakazywać. Według papieża Leona XIII w okresie Jego pontyfikatu powstawały liczne stowarzyszenia robotnicze, które były sterowane przez tajne władze niezgodnie z chrześcijańskimi zasadami moralnymi³⁶. Dlatego robotnicy katolicy powinni zakładać stowarzyszenia własne na zasadach ewangelicznych.

W dalszym ciągu encyklika podaje wskazania jak należy bronić interesów robotniczych i społecznych. Wskazuje na potrzebę katolickiego wychowania obywateli. Gwarantuje ono prawidłowy rozwój osobowości, jak również pobudza do aktywności społecznej w duchu zasad katolickich.

Na zakończenie encyklika zwraca uwagę na szczególne obowiązki rządzących państwami wobec robotników. Należy położyć szczególny nacisk na chrześcijańskie odnowienie obyczajów, a robotnicy niech domagają się swoich praw na drodze rozsądku. Leon XIII odnośnie do aktywności Kościoła w sprawie robotniczej stwierdza, że nigdy nie braknie jego pomocy. Będzie ona tym bardziej skuteczna im szerszą Kościół będzie się cieszył wolnością³⁷. W dalszym ciągu papież zachęca duchownych do gorliwego wpajania wiernym zasad chrześcijańskich w życiu społecznym.

IV. *RERUM NOVARUM* A DUSZPASTERSTWO SPOŁECZNE

Po opublikowaniu encykliki *Rerum novarum*, Kościół uzyskał uprawnienie obywatelskie do zabierania głosu w sprawach dotyczących kwestii społecznych. Urząd Nauczycielski Kościoła podjął ważne problemy społeczne i w ten sposób dał „Kościółowi trwałą wzór postępowania. Kościół mianowicie wypowiada się na temat określonych sytuacji ludzkich, indywidualnych wspólnotowych, narodowych i międzynarodowych, i formułuje w ten sposób swoje nauczanie, prawdziwy *corpus* doktrynalny, który pozwala mu realizować zjawiska społeczne, wypowiadać się na ich temat i wskazywać kierunki właściwego rozwiązania problemów, które z nich wynikają”³⁸.

Antropologia chrześcijańska wspiera duszpasterstwo w odniesieniu do jego inkulturacji wiary, jako wewnętrznej odnowy kryteriów osądu, które decydują o wartościach i nowym modelu myślenia współczesnego człowieka³⁹. „Przez inkulturację Kościół staje się bardziej zrozumiałym znakiem tego, czym jest, i coraz bardziej od-

³⁶ Leon XIII, RN, n. 40.

³⁷ Leon XIII, RN, n. 45.

³⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, n. 5.

³⁹ Papieska Rada *Justitia et Pax*, *Compendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce, s. 346.

powiedniejszym narzędziem misji⁴⁰. Współczesny świat coraz bardziej odchodzi od religii i rozwiązań społecznych opartych na Ewangelii. Dlatego całe duszpasterstwo musi skoncentrować wszystkie swoje siły, aby wprowadzić Kościół na drogę nowego dynamizmu misyjnego. Będzie to nowy etap ewangelizacji⁴¹. Współczesny świat potrzebuje nowych wskazań wynikających ze społecznej nauki, umożliwiając odniesienie do nauki społecznej Kościoła decyduje o ukierunkowaniu duszpasterstwa społecznego. Kościół żyje i działa w historii, oddziałując na społeczeństwo i kulturę swoich czasów, aby wypełnić swoją misję przekazywania wszystkim ludziom nowiny chrześcijańskiego orędzia, pośród konkretnych trudności, zmagañ i wyzwañ, tak by wiara je oświecała, umożliwiając zrozumienie tych spraw w perspektywie prawdy⁴², że „otwarcie się na miłość Chrystusa jest prawdziwym wyzwaniem⁴³”.

W rozumieniu nauki Kościoła nie można rozumieć Słowa Bożego jeżeli mu nie towarzyszy świadectwo Ducha Świętego, który towarzyszy w pracy wiernych świeckich posługujących bliźnim w sprawach ich bytu⁴⁴. Duszpasterstwo na odcinku społecznym powinno dawać świadectwo prawdy o człowieku, ponieważ spełnia on centralną rolę w społeczeństwie⁴⁵. Życie w społeczeństwie nastęrcza wiele problemów, nieraz trudnych do rozwiązania i dlatego Kościół przedstawia zasadnicze wartości społeczne takie jak: prawda, sprawiedliwość, miłość i wolność⁴⁶. Duszpasterstwo społeczne stara się o odnowę życia moralnego w społeczeństwie wskazując na wartości moralne ewangeliczne.

1. Rola świeckich w duszpasterstwie

Katolik świecki, przez chrzest włączony do Kościoła i będący jego członkiem, posiada zadania, prawa i obowiązki. Jednym z nich jest obowiązek i prawo do apostołstwa. Wynika ono z powołania chrześcijańskiego, które jest z natury powołaniem do apostołstwa (DA 2). Najogólniejszym źródłem wszelkiego zobowiązania do apostołstwa jest, według nauki soborowej, zjednoczenie z Chrystusem jako Głową Mistycznego Ciała (DA 4). Im ściślej będzie to zjednoczenie z Chrystusem – Apostołem Ojca, tym większe będzie zobowiązanie apostołskie i tym większa skuteczność apostołowania⁴⁷. To zjednoczenie z Chrystusem dokonuje się najpierw przez sakramenty święte, zwłaszcza przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, a więc te, które czynią człowieka chrześcijaninem. Stąd jest rzeczą oczywistą, że sakramenty są podstawowymi źródłami obowiązku apostołskiego⁴⁸.

⁴⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, n. 22.

⁴¹ Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, n. 35.

⁴² Papieska Rada *Justitia et Pax*, dz. cyt., 347.

⁴³ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, n. 11.

⁴⁴ Paweł VI, List apostołski *Octogesima adveniens*, n. 51.

⁴⁵ Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, n. 53.

⁴⁶ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, n. 55.

⁴⁷ E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987, s. 107.

⁴⁸ E. Weron, *Apostolstwo świeckich*, dz. cyt., s. 108.

Człowiek jednoczy się z Chrystusem przede wszystkim w sakramencie chrztu świętego, który jednocześnie wszczepia go w Mistyczne Ciało Chrystusa. Czytamy o tym w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*: „Wszczepieni przez chrzest w ciało Mistyczne Chrystusa, utwierdzeni mocą Ducha Świętego, są oni przeznaczeni przez samego Pana do apostołstwa” (DA 3), a także w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*: „Wierni przez chrzest do Kościoła (...) zobowiązani są wyznawać przed ludźmi wiarę (KK 11).

Jeszcze wyraźniej niż chrzest święty, źródłem powołania apostołskiego jest bierzmowanie. Niektórzy teologowie nazywali dawniej bierzmowanie wprost sakramentem apostołstwa⁴⁹. Obecnie przeważa tendencja przenosząca główny akcent na chrzest, którego bierzmowanie rozumie się jako dopełnienie. Sakrament ten wprowadza w nowy i wyższy, w porównaniu z chrztem, stan dojrzałości chrześcijańskiej. Mówi o tym Konstytucja dogmatyczna o Kościele: „Przez sakrament bierzmowania (świeccy) jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej” (KK 11). Bierzmowanie zatem potwierdza i umacnia nasz związek z Chrystusem oraz uzdatnia do przekazywania życia Chrystusowego innym ludziom. Dzieje się tak za przyczyną Ducha Świętego, którego otrzymuje się w bierzmowaniu, a który daje moc do świadczenia o Chrystusie: „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8).

Znak krzyża, kreślony przez biskupa olejem krzyżma świętego na czole bierzmowanego w czasie ceremonii tego sakramentu jest przypomnieniem obowiązku apostołowania. Obowiązek ten ma być wykonywany bez fałszywego wstydu i względu na ludzką opinię⁵⁰.

Innym źródłem obowiązku apostołskiego jest „powszechne kapłaństwo wiernych”. Mówi o nim Dekret o apostołstwie świeckich: „Z chrztu i bierzmowania rodzi się kapłaństwo powszechne, jako źródło obowiązku apostołskiego” (DA 3), a obszerniej Konstytucja dogmatyczna o Kościele w numerze 10 i 34. Teologiczne podstawy tego źródła apostołstwa opracował papież Pius XII⁵¹. Lud Boży uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa. Ogółowi tego Ludu przysługuje kapłaństwo tzw. powszechne, które otrzymuje się w sakramentach chrztu i bierzmowania, kapłanom zaś kapłaństwo hierarchiczne, które otrzymuje się w sakramencie kapłaństwa. Te dwa rodzaje kapłaństwa różnią się między sobą nie tylko co do stopnia ale i istoty: „są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane (...) Kapłan urzędowy mianowicie, dzięki władzy święceń, jaką się cieszy, kształci lud i kieruje nim, sprawuje w zastępstwie Chrystusa ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego Ludu; wierni zaś, na mocy swego królestwa kapłaństwa, współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii; pełnią to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świątobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość”

⁴⁹ E. W e r o n, *Laikat i apostołstwo*, dz. cyt., s. 103.

⁵⁰ A. M i s i a s z e k, *Teologia pastoralna (podręcznik)*, Gdańsk 1994, s. 87.

⁵¹ J. P a g é, *Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich*, „Communio”, nr 3(39), 1987, s. 85–91.

(KK 31). Kapłaństwo powszechne wiernych wymaga permanentnej troski nie tylko o własne zbawienie, ale ogarnia również nie mniejszą troską innych ludzi⁵².

Dekret o apostołstwie świeckich wymienia jako źródło obowiązku apostołowania także sakrament Eucharystii (DA 3). W tym przypadku Dekret soborowy powtarza myśl wyrażoną w Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „Dzięki sakramentom, a szczególnie dzięki świętej Eucharystii, udzielona jest i podtrzymywana owa miłość Boga i ludzi, która jest duszą całego apostołstwa” (KK 33). Sakramenty wzmacniają więź z Chrystusem a jednocześnie są aktami kultu Bożego, pomnażają życie Boże, które skłania wiernych do Boskiej działalności. Wszystkie sakramenty mają wymiar eklezjalny i budują Kościół. Są one wyrazem żywotności religijnej i dlatego dynamizują apostołstwo Kościoła⁵³.

Cnoty teologiczne wiara, nadzieja, a zwłaszcza miłość, umocnione największym przykazaniem Chrystusa, przynaglają wszystkich wiernych do zabiegania o chwałę Bożą i zbawienie ludzi (DA 3). Z przykazania miłości wynika chyba najlepiej powszechny obowiązek apostołstwa⁵⁴.

Szczególnym i osobistym tytułem obowiązku apostołskiego są charyzmaty otrzymane od Ducha Świętego dla dobra innych i budowania Kościoła (DA 3). Jest to nowe źródło, które nie było należycie docenione w tradycji teologii. Przez charyzmaty rozumie się nie jakieś nadzwyczajne, czy cudowne dary Ducha Świętego, jak to przyjmowano w pewnym okresie, przeciwstawiając je łasce uświęcającej i wyodrębniając z pomiędzy darów Ducha Świętego⁵⁵, ale są one zwyczajnymi uzdolnieniami i przymiotami danymi ludziom na użytek i dla dobra wspólnoty⁵⁶. Z przyjęcia tych darów rodzi się u jednostki obdarowanej, obowiązek wykorzystania ich dla dobra ludzi i dla budowania Kościoła⁵⁷. Charyzmaty są bardzo przydatnymi zobowiązaniami, które często łączą się z osobistym powołaniem i zawodem.

Właściwie każdy chrześcijanin z natury swojego przynależenia do chrześcijaństwa jest apostołem. Apostolat pokrywa się z normami życia chrześcijańskiego w każdym przypadku⁵⁸. Wystarczy zatem, że ktoś jest chrześcijaninem, aby był uprawniony do apostołowania. Przez to bierze na siebie obowiązek czynnego działania na rzecz innych i Kościoła.

⁵² L. B a l t e r, *Duch, który woła*, w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań – Warszawa 1975, s. 35–47.

⁵³ E. W e r o n, *Apostołstwo katolickie*, dz. cyt., s. 109.

⁵⁴ E. W e r o n, *Laikat i apostołstwo*, dz. cyt., s. 105.

⁵⁵ B. S n e l a, *Wprowadzenie do zagadnień charyzmatów w Kościele*, *CTh* nr 42, 1972, s. 53–74.

⁵⁶ A. Ż y n e l, *O charyzmatach*, „Znak”, nr 208, 1971, s. 1331–1356.

⁵⁷ J. K r a s i ń s k i, *Aktywność ludzkiej natury jako ontyczna podstawa apostołstwa (w świetle Soboru Watykańskiego II)*, w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań – Warszawa 1975, s. 347–363.

⁵⁸ K. R a h n e r, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, s. 245.

1.1. Duchowość świeckich apostołów

Sobór Watykański II w sposób wyraźny określa duchowość ludzi świeckich w ich aktywności społecznej, „aby pełniąc właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jak zaczyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcania świata, i tak przede wszystkim świadectwem życia [...] ukazywali innym Chrystusa” (KK, n. 31). Wierni świeccy dzięki ubogacaniu swojego życia duchowego stają się bardziej kompetentni w aktywności społecznej. Nie może być w postępowaniu moralnym dwóch nurtów, jeden będący kontynuacją życia religijnego, a drugi dotyczący aktywności społecznej. W doświadczeniu człowieka wierzącego powinna istnieć całkowita harmonia między życiem duchowym religijnym, a życiem rodzinnym, aktywności politycznej i kulturalnej⁵⁹.

Synteza wiary i życia wymaga bardzo mądrego postępowania na drodze niesłuchanie złożonej. Ciągłe napotyamy na pewne konflikty w życiu społecznym. Jako wierzący musimy zajmować stanowisko w sprawach dotyczących moralności niezgodnych z zasadami ewangelicznymi. Potrzebna jest ugruntowana cnota roztropności, która pozwala na podejmowanie właściwych decyzji i rozwiązań⁶⁰. Zawsze mamy na uwadze czynienie dobra, nawet wbrew własnemu, doraźnym interesami.

1.2. Działania laikatu

Wierni świeccy podejmują działalność w życiu publicznym na wszystkich odcinkach aktywności społecznej. Mogą należeć do wszystkich partii politycznych z wyjątkiem tych, które mają w programie rasizm, eutanazje, aborcje, walkę klasową itp. Natomiast programy proponujące różne rozwiązania ekonomiczne, społeczne, kulturalne nie stoją w opozycji z zasadami ewangelicznymi.

Służba osobie ludzkiej wyróżnia się szczególnie w działalności społecznej wiernych świeckich. Zaangażowanie się w odnowę swojego wnętrza jest bardzo ważne, ponieważ bieg ludzkiej historii nie zależy od bezosobowego determinizmu, ale od ukształtowanego wewnątrz podmiotu, od którego wolnego działania zależy porządek społeczny. Instytucje społeczne nie są w stanie same ze siebie zagwarantować dobra dla wszystkich. Potrzebne jest odrodzenie ducha chrześcijańskiego⁶¹. Najpierw potrzebne jest zaangażowanie w poprawę ducha chrześcijańskiego.

1.3. Służba kulturze

Rozdźwięk pomiędzy wiarą a życiem codziennym został uznany przez Sobór Watykański II za jedną z najbardziej nieprawidłowych zjawisk (KK, n. 43). Utrata metafizycznej perspektywy powoduje utratę tęsknoty za Bogiem. Zafascynowanie techniką i badaniami naukowymi może prowadzić do pewnej powierzchowności

⁵⁹ J a n P a w e ł II, Adhortacja *Christifideles laici*, n. 59.

⁶⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1806.

⁶¹ P i u s XII, Encyklika *Quadragesimo anno*, n. 127.

w pojmowaniu świata i człowieka, dlatego należy brać pod uwagę, że „kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest»”⁶².

Katolicy świeccy powinni dbać o rozwój kultury społecznej inspirowanej Ewangelią. Dobro całego społeczeństwa wynika bardzo często z doskonalenia osoby ludzkiej przez kulturę (KK, n. 59). Zaangażowanie świeckich w kulturę dotyczy treści kultury, czyli prawdy. Problem prawdy ma szczególne znaczenie, ponieważ „na każdym człowieku spoczywa [...] obowiązek zachowania wizji integralnej osoby ludzkiej, w której dominują wartości: inteligencji, woli, sumienia i braterstwa” (KK, n. 61).

Należy dokonać wszelkiego starania aby wymiar religijny kultury został dowartościowany. W centrum każdej kultury stoi pytanie o tajemnice życia i tajemnice Boga; „gdy to pytanie zostaje uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi”⁶³.

Działania biskupa powinny urzeczywistniać się w posłudze prezbiterów, jak również osób konsekrowanych zgodnie z ich charyzmatem. Duszpasterze powinni dokładnie zapoznać się z nauką społeczną Kościoła. Poprzez sprawowanie sakramentów świętych, kapłan pomaga wiernym świeckim przeżywać zaangażowanie społeczne⁶⁴. Prezbiter ma obowiązek zapoznawać się z katolicką nauką społeczną, a przez to będzie kompetentny w pracy duszpasterskiej z różnymi grupami pastoralnymi powstającymi po Soborze Watykańskim II.

Zasady katolickiej nauki społecznej powinny być powszechnie znane. W skomplikowanym systemie życia społeczno-ekonomicznego zaangażowanie wiernych świeckich nie ogranicza się tylko do poznawania modeli rozwoju ekonomicznego, ale wymaga praktycznego włączenia się w realizację planów ekonomicznych. Zaangażowanie w rozwój ekonomiczny należy rozumieć jako kulturę materialną, przemysłową.

Odnosnie do działalności politycznej, wierni świeccy powinni przyjmować urzędy polityczne wtedy, gdy zostaną wybrani w wyborach demokratycznych. Jednak powinni być dobrze przygotowani pod względem merytorycznym. Polityk katolicki będzie dbał o realizowanie chrześcijańskich rozwiązań ekonomicznych i społecznych dla dobra wspólnego (KK, n. 74). Sprawujący władzę katolik świecki będzie kierował obywatelami nie w sposób autorytarny, ale będzie odwoływał się do siły moralnej ożywionej wolnością⁶⁵.

⁶² Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO* (2 czerwca 1980), 7: AAS, 72(198) 738; Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 1, 1980 (styczeń – czerwiec), Poznań – Warszawa 1985, s. 728.

⁶³ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, n. 24.

⁶⁴ Papieska Rada *Justitia et Pax*, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 354.

⁶⁵ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, 8: L'Osservatore Romano (ed. pol.) 1989, n. 7(14), s. 11.

1.4. Zrzeszenia duszpasterskie świeckich

Nauka społeczna Kościoła powinna wkraczać w życie społeczne. Najbardziej skuteczną formą realizacji zasad społecznej nauki Kościoła są zrzeszenia wiernych świeckich, które spełniają określone kryteria⁶⁶.

Stowarzyszenia i ruchy świeckich wiernych odgrywają bardzo ważną rolę w społeczeństwie, ponieważ wpływają na formację swoich członków. Nauka społeczna Kościoła wspiera stowarzyszenia świeckich jako ożywienie różnych dziedzin porządku doczesnego⁶⁷. „Komunia kościelna, obecna i twórcza w działaniu poszczególnych osób, swój specyficzny wyraz znajduje w zrzeszonej działalności katolików świeckich, czyli takiej, w której solidarnie i w sposób odpowiedzialny uczestniczą oni w życiu i misji Kościoła”⁶⁸.

Po Soborze Watykańskim II powstają liczne ruchy i stowarzyszenia świeckich. Wszystkie te stowarzyszenia i grupy powinny działać w łączności z Kościołem hierarchicznym, ponieważ mają one charakter pomocniczy. Nie mogą stanowić odrębnych struktur równoległych z posługą wynikającą ze święceń kapłańskich⁶⁹.

Kościół w wypełnianie swojej misji angażuje cały Lud Boży, ponieważ on jest zobowiązany do apostołstwa i świadczenia o Ewangelii: „...misje dotyczą wszystkich chrześcijan”⁷⁰. W Kościele lokalnym odpowiedzialnym za zaangażowanie duszpasterskie ludzi świeckich jest biskup, wspomagany przez kapłanów diecezjalnych i zakonnych jak również przez inne osoby konsekrowane. Duszpasterstwo specjalistyczne nie może działać sprawnie i skutecznie bez uczestnictwa dobrze przygotowanych osób świeckich.

ZAKOŃCZENIE

Encyklika *Rerum novarum* przyczyniła się do znacznego pobudzenia działalności duszpasterskiej, zwłaszcza w dziedzinie społecznej. Można powiedzieć, że Sobór Watykański II odnośnie do wskazań duszpasterstwa społecznego korzystał znacznie z wytycznych encykliki. Wnikliwa analiza wpływu *Rerum novarum* na formy duszpasterstwa współczesnego wskazuje na jej przełomowe znaczenie. Wizja przyszłości Kościoła nakreślona przez papieża Leona XIII przyczyniła się do powstania systematycznej nauki społecznej Kościoła. Papież Jan Paweł II rozbudował katolicką naukę społeczną o wiele nowych elementów jak np.: zagadnienie globalizmu, ekologii, dobra wspólnego, zadłużenia krajów ubogich, obowiązku inwestycji itp.

Współczesne formy i metody duszpasterstwa uwzględniają aktywność wiernych świeckich. Powstają duszpasterstwa specjalistyczne obejmujące poszczególne grupy

⁶⁶ J a n P a w e ł II, Adhortacja *Christifideles laici*, n. 30.

⁶⁷ J a n XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, n. 53.

⁶⁸ J a n P a w e ł II, Adhortacja *Christifideles laici*, n. 29.

⁶⁹ J. R a t z i n g e r, *Kilka uwag ogólnych na temat zasad i kwestii doktrynalnych*, „L'Osservatore Romano”, 19, 1998, nr 12, s. 47.

⁷⁰ J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptoris missio*, n. 2.

zawodowe, co jest bardzo ważne we współczesnych warunkach życia społecznego. Człowiek dzisiejszy poszukuje wspólnoty, ponieważ czuje się sam, a często opuszczony.

Dalsze badania wpływu Katolickiej Nauki Społecznej na społeczeństwo powinny uwzględniać problemy dotyczące dzisiejszego człowieka i jego zapotrzebowanie na chrześcijańskie rozwiązania. Niezależnie od tego, że żyjemy w społeczeństwie pluralistycznym, zasady Katolickiej Nauki Społecznej mają charakter uniwersalny i dlatego ich działanie w społeczeństwie jest przydatne dla wszystkich.

EINFLUSS DER ENZYKLIKA *RERUM NOVARUM* AUF DIE SEELSORGE DER KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Der dargebotene Inhalt des Artikels setzt sich aus zwei Teilen zusammen. Der Erste davon betrifft den Umriss des Inhalts der Enzyklika *Rerum novarum*, der Zweite dagegen bespricht den Einfluss der Enzyklika auf die gesellschaftliche Seelsorge. Die Enzyklika erörtert ausführlich die Probleme der Arbeiterklasse in der nach Industrialisierung strebenden Gesellschaft. Das Entstehen des Kapitalismus und das Streben nach Reichtum auf jede Art und Weise vertiefte die Kluft zwischen den Reichen und den Armen. Es entstanden zwei gesellschaftliche Klassen: einerseits die Produktionsmitteleigentümer und andererseits die sehr zahlreiche Arbeiterklasse. Der nicht geregelte Arbeitstag, die geringe Arbeitsvergütung, der Mangel jeglicher sozialer Fürsorge ließ Konflikte zwischen der Arbeiterklasse und den Arbeitgebern entstehen.

Der Papst Leo XIII. sah diese Probleme. Er sah ihre nachteiligen Folgen in der Zukunft voraus. Es entstanden verschiedenartige sozialistische Bewegungen, die die Probleme auf revolutionärem und antireligiösem Wege lösen wollten. Sie schlugen vor, bisherige moralische Prinzipien zu verwerfen und lediglich einen Grundsatz zu befolgen: den des Klassenkampfes. Nach Meinung des Papstes durfte die Kirche von den Problemen der Außenwelt weiterhin nicht isoliert bleiben. Deswegen „öffnete“ Papst Leo XIII. sozusagen die Kirche auf die von Kontroversen betroffene Welt. In der Enzyklika *Rerum novarum* schlug er die Lösung der gesellschaftlichen Probleme auf systematische Art und Weise vor.

Die Enzyklika änderte in beträchtlichem Maße die Formen der Seelsorge. Es entstanden katholische Arbeitervereine, die Seelsorge gewann an personellen Eigenschaften, was die stufenweise Entstehung der Fachseelsorge beeinflusste. Die Kirche begann, sich für alle menschlichen Probleme zu engagieren. Einen vollständigen Vortrag der seelsorgerischen Aktivitäten der Kirche enthalten die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils.

AKATHISTOS KU CZCI BOGURODZICY: HISTORIA, AUTORSTWO I TEOLOGIA DZIEŁA

W ciągu ostatnich lat rozkwitu ekumenizmu i pod wpływem przekonania, że Kościół ma dwa płuca, zauważyć można na gruncie zachodnim szczególnie zainteresowanie tradycją i liturgią bizantyjską. W proces ten wpisuje się niewątpliwie celebrowanie oficjum *Akatystu*, który pięknym melodyki i głęboką teologią płynącą z zapisu poetyckiego niejako podbił całe przestrzenie wewnętrzne Kościoła rzymskokatolickiego¹. Przypomina o nim w sposób wymowny papież Benedykt XVI, który w swej najnowszej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* pisze: *W szczególności wspaniały hymn ku czci Matki Bożej, zwany „Akatystem” stanowi jedną z najwznioślejszych form pobożności maryjnej w tradycji bizantyjskiej. Modlenie się jego słowami otwiera szeroko duszę i przygotowuje ją do przyjęcia pokoju pochodzącego z góry, od Boga, tego pokoju, którym jest sam Chrystus, narodzony z Maryi dla naszego zbawienia*². Opracowanie niniejsze niech będzie próbą uporządkowania wiedzy na temat tego starożytnego hymnu oraz jego autorstwa, a także refleksją nad jego myślą teologiczną³.

* Ks. Piotr Towarek, dr teologii, muzykolog, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu (muzyka kościelna), Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie (liturgika), na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie (wykład monograficzny: *Dzieje i aktualność egzorcyzmu*).

¹ PG 92, 1335–48 (tekst w kolekcji Migne’a zamieszczony wśród dzieł Jerzego Pisidesa); C. del Grande, *L'inno acatisto*, Firenze 1948 (tekst, przekład); E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*, „Monumenta Musicae Byzantinae” 9, Copenhagen 1957 (tekst i melodia). G.G. Meersseman, *Hymnos Akathistos. Die älteste Andacht zur Gottesmutter*. Griechischer Text, Deutsche Übersetzung und Einführung von G.G. Meersseman, Freiburg im Br. 1958 (podręczne wydanie tekstu i przekładu). Przekładem może też być wydane w Rzymie opracowanie w jęz. polskim: *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny z dodatkiem oficjów towarzyszących*, red. J.S. Gajek, Rzym 1980.

² Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja apostołska Verbum Dominum. Do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Wydanie polskie, Kraków 2001, s. 94, nr 88.

³ Spośród opracowań na temat genezy i historii powstania *Akatystu* na szczególną uwagę zasługują: P.F. Krypiakiewicz, *De Hymni Acathisti auctore*, „Byzantinische Zeitschrift” 18(1909), s. 357–82; M. Dom Hugo, *L’Ancienne Version latine de l’hymne acathiste*, „Muséon” LXIV(1951), s. 27–61; G.G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, Bd. 1/2, Freiburg 1958/60; H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, s. 425–428 (bogata bibliografia o hymnie); B. Altaner, A. Striber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców*, tłum. z jęz. niem. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 681–682; J.S. Gajek,

I. TERMINOLOGIA I PROBLEM AUTORSTWA

Słowo *akathistos* pochodzące z języka greckiego, gdzie *kathidzein* oznacza *siedzieć*, należy tłumaczyć jako: *niesiedzący*, *niesiadany*, co w języku Kościoła prawosławnego wyraża się słowem: *pieśń niesedalna* i oznaczać będzie hymn, który jest śpiewany na stojąco⁴. Choć wykonywano go ku czci Imienia Jezus, Zmartwychwstania Chrystusa, św. Mikołaja, św. Pentelejmona, św. Barbary, to jednak najslawniejszy w literaturze bizantyjskiej wydaje się być *Akatyst* ku czci Bogurodzicy, uwzględniający Jej udział w misteriach historii zbawienia i wyrażający pochwałę Słowu Wcielonemu⁵.

Pochodzenie *Akathistos* ku czci Najświętszej Dziewicy, określanego jako najpiękniejszy, najgłębszy i najstarszy hymn literatury chrześcijańskiej, nie jest pewne⁶. Odkryty w latach trzydziestych XX w. strzępek papirusu z greckim tekstem znanej modlitwy *Sub tuum praesidium – Pod Twoją obronę* (III–IV w.), czy choćby madrasz i memry św. Efrema diakona (†373), mogą świadczyć o tym, że na Wschodzie pobożność chrześcijańska dużo wcześniej niż oficjalna teologia uświadomiła sobie hieratyzm Maryi i jej szczególne prerogatywy z Bożym Macierzyństwem na czele. We wzruszający sposób objawiło się to w reakcji wiernych na uchwały Soboru Efeckiego (431), o czym donosi w swoim liście św. Cyryl Aleksandryjski (†444)⁷. To właśnie jego mowa powitalna na wspomnianym soborze wpisuje się w cykl greckiego kaznodziejstwa, w którym litanijnymi chairetyzmami pozdrawiano Maryję, wskazując na Jej Boże Macierzyństwo i Dziewictwo⁸.

Takie i podobne kazania maryjne stały się z pewnością natchnieniem dla poetów bizantyjskich, których odnajdujemy w przestrzeniach „nowego Rzymu” czyli Konstantynopola. Jednym z nich był młody diakon Roman (†556) pochodzący z ziemi

Akatyst ku czci Bogurodzicy. Główne nabożeństwo maryjne Kościoła bizantyjskiego, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. Beinert, tłum. z jęz. niem. M. Węclawski, Warszawa 1992, s. 315–320; E. W e l l e s z, *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, tłum. z jęz. ang. M. Kaziński, Kraków 2006.

⁴ Dla zachowania klimatu liturgii wschodniej używa się określenia transliterowanego *niesedalna*, zamiast określenia przetłumaczonego *niesiadana*, czyli taka, podczas której nie należy siadać, czyli śpiewać na stojąco. Por. *Полный православный богословский энциклопедический словарь*, t. I–2, С. Петербург, (reprint Moskwa 1992), t. I, s. 86. W jęz. cerkiewnosłowiańskim używa się słowa *akafist*, zaś w jęz. polskim tłumaczy się je jako *akatyst*. W. W o ł o s i u k, *Bizantyńska muzyka cerkiewna*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 371; R. N i p a r k o, *Akathistos*, *EK* 1 225; B. N a d o l s k i, *Akatyst*, *Akatistos (Akatistos Hymnos)*, w: *Leksykon liturgii*, red. tenże, Poznań 2006, s. 58.

⁵ Tamże, s. 58–59. *Akatyst do Najśladszego Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Starożytny hymn Kościoła bizantyjskiego*, przekł. T. Wyszomirski, Warszawa 1990.

⁶ H. G. B e c k, *Kirche und theologische Literatur*, s. 427; B. A l t a n e r, A. S t u i b e r, *Patrologia*, s. 681.

⁷ Św. Cyryl Aleksandryjski, *List 24 (do Aleksandryczyków)*, w: A. B o b e r, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 143.

⁸ T e n ż e, *Homilia 4: Ephesi in Nestorium habita, quando septem ad Sanctam Mariam descenderunt*, w: A. B o b e r, *Antologia*, s. 140–142. Wpływ na Cyryla musiał mieć także św. Atanazy Wielki i jego mariologia na co wskazuje M. Starowieyski: „nauką o Bożym macierzyństwie przygotował Atanazy drogę Cyrylowi Aleksandryjskiemu oraz definicji Bożego macierzyństwa” (M. S t a r o w i e y s k i, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, *RTK* 23(1976), z. 4, s. 130).

syryjskiej i Kościoła w Emesie, który przybył do stolicy wschodniego chrześcijaństwa, by stać się tu najwybitniejszym melodosem i piewcą swego czasu, a tym samym autorem omawianego *Akatystu*⁹. W układzie kolometrycznym zacytowane zostały poniżej niektóre fragmenty wspomnianego kazania św. Cyryla Aleksandryjskiego w zestawieniu z chairetyzmami Romana Melodosa¹⁰.

CYRYL	ROMAN
Witaj, miejsce Tego, który miejscem ogarnąć się nie da. Witaj, boś w świętym i dziewiczym łonie ogarnęła nieogarnionego.	Witaj, Ty co ogarniasz nieogarnionego.
Witaj, bo dzięki Tobie diabeł kusiciel spadł z nieba.	Witaj, która demony strącaś do przepaści.
Witaj, bo dzięki Tobie upadły człowiek znow jest przyjęty do nieba.	Witaj, Ty która ludzi prostujesz ku górze.
Witaj, bo dzięki Tobie Apostołowie głosili zbawienie narodom.	Witaj, Ty, Apostołów niemilknące usta.
Witaj, bo dzięki Tobie jednorodzony Syn Boży zajaśniał jako światło.	Witaj, Światłość rodząca w sposób niewymowny.
Witaj, bo dzięki Tobie raduje się niebo.	Witaj, bo ziemią śpiewają radosne niebiosy.
Witaj, bo dzięki Tobie wielbimy Trójcę Świętą.	Witaj, oświecająca wyznawców Trójcy Świętej.
Witaj, bo dzięki Tobie umarli powstają.	Witaj, prawzorze jasny naszego zmartwychwstania.
Witaj, bo dzięki Tobie królowie królują.	Witaj, czcigodny diademie królów bogobojnych.
Witaj, bo dzięki Tobie wszelkie stworzenie oddane bałwochwalstwu przychodzi do poznania prawdy.	Witaj, wyzwalająca od pogańskiego bałwochwalstwa Witaj, wzbogacająca Poznanie u wielu.

⁹ H.G. B e c k, *Kirche und theologische Literatur*, s. 427; J. M e y e n d o r f f, *Teologia bizan-tyjska*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 40.

¹⁰ Autor posłużył się tutaj zestawieniem zaczerpniętym od A. Bobera. *Antologia*, s. 511.

W dyskusjach o autorstwie *Akatystu* zapomina się współcześnie o zacytowanej powyżej homilii św. Cyryla Aleksandryjskiego, a przecież podobieństwo jest wręcz uderzające i świadczyć może nawet o pewnej zależności poety od kaznodziei¹¹.

Roman Pieśniarz, poeta, kompozytor i autor około 1000 kontakionów¹², przybył do Konstantynopola za rządów cesarza Anastazjusza I (491–518). Przyjmuje się także możliwość wcześniejszego powstania omawianego hymnu, o czym świadczą badania ateńskiego profesora A. Theodora, który opowiada się nawet za V wiekiem¹³.

Według E. Wellesza przypisywanie *Akatystu* Romanowi kwestionowano w oparciu o dwa argumenty. Pierwszy wynikał z faktu, że w większości rękopisów widnieją jako autorzy: patriarcha Konstantynopola Sergiusz¹⁴, diakon Jerzy Pizydes¹⁵, patriarcha Germanos (w wersji łacińskiej)¹⁶, a nawet Focjusz. Jak słusznie zauważa E. Wellesz, tylko w jednym rękopisie *Cod. Thesalonic. Blataion* 41, fol. 193, imię Romana pojawia się jako alternatywa do Sergiusza: *Te boskie frazesy, jak mówią niektórzy, są dziełem Sergiusza, wówczas (...) Konstantynopola; jednak według innych, są dziełem Romana, diakona i hymnografa*¹⁷.

Drugim argumentem przemawiającym za autorstwem jednego ze wskazanych wyżej patriarchów jest fakt, że *Akatyst* uznano za „Hymn Zwycięstwa” z powodu jego strofy początkowej czyli tzw. proemionu, w którym to Konstantynopol wychwala Bożą Rodzicielkę za ocalenie miasta od śmiertelnego niebezpieczeństwa: *O Waleczna Hetmanko, zwycięską wdzięczności pieśń, z niewoli wyswobodzeni, służdy Twój, niesiem Ci, Bogurodzico. Ty, która posiadasz moc niezwykłą, od wszelkich nieszczęść wybaw nas, byśmy do Ciebie wołali: Witaj, Oblubienico Dziewicza*¹⁸.

¹¹ Tamże, s. 511–512.

¹² *Kontakion* (*kondakion*; ros. *kondak*) – od gr. *kontos* – drążek, pałeczka; początkowo drążek z nawiniętym nań zwojem pisma, potem sam zwój; popularny na przełomie V i VI w. jako gatunek poetycki i muzyczny, stanowił łańcuch 20–30 ikosów, z których pierwszy określał temat pochwały (*kukulion*), a drugi stanowił samą pochwałę w sobie, zakończoną dwuwarstwowym refrenem.

¹³ B. N a d o l s k i, *Akatyst, Akatistos (Akatistos Hymnos)*, w: *Leksykon liturgii*, red. tenże, Poznań 2006, s. 58; E. J u n g c l a u s s e n, *Cześć Maryi w Kościele wschodnim*, w: *Cześć Maryi dzisiaj*, dz. cyt., s. 60.

¹⁴ Sergiusz pełnił funkcję patriarchy w latach 610–638; w 626 r. zorganizował obronę miasta w czasie oblężenia go przez Persów i Awarów. *Sergiusz z Konstantynopola (Sergios)*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 255.

¹⁵ Pochodził z Pizydii; żył w Konstantynopolu za czasów cesarza Herakliusza (610–641); jego protektorem był patriarcha Sergiusz; był jednym z 12 diakonów w Hagia Sophia oraz ekonomem i archiwistą; najznakomitszy poeta swojego czasu. *Jerzy Pizydejszyk*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 229–230.

¹⁶ Germanos – patriarcha Konstantynopola od 715 r.; złożony z urzędu w 730 r.; umiera jako stuletni starzec ok. 734 r. w swej posiadłości w Planion. *German z Konstantynopola (Germanos)*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 167–168.

¹⁷ E. W e l l e s z, *Historia muzyki*, s. 217.

¹⁸ *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 7*; „Tobie, walczącej Hetmance, tę zwycięstwa pieśń z niewoli wyswobodzone miasto twoje śle i dziękczynną dań Ci składa, Bogurodzico! Albowiem niezwykłą siłą Ty masz. Ze wszystkich niebezpieczeństw zbawić mię chciej, abym wołało do Ciebie: Witaj, Oblubienico dziewicza!” (*Hymn Akathistos*, w: A. B o b e r, *Antologia*, s. 516–517).

Na podstawie przedstawionego powyżej proemionu, powstanie hymnu wiązało przez lata z jednym z oblężeń, które miały zagrażać miastu¹⁹. W akatystowym synaksarionie, który jest bizantyjskim odpowiednikiem rzymskiego martyrologium, wzmiankuje się o wykonywaniu *Akatystu* w związku z trzema takimi oblężeniami: przez Awarów, Persów i Słowian (626 r.), czyli w epoce Herakliusza, gdy pod nieobecność cesarza, patriarcha Sergiusz podnosił obrońców na duchu, a po cudownym oswobodzeniu miasta miał zaintonować *Akatyst* w dzielnicy Blacherny w kościele Bogurodzicy²⁰; przez Arabów (673–677) za rządów cesarza Konstantyna Pogonatososa; albo w latach 717–718 za rządów Leona III z dynastii izauryjskiej, który zakończył się zniszczeniem arabskiej floty i odstąpieniem wojsk 15 sierpnia 718 roku. W trzecim przypadku patriarcha Germanos miał w nocy po zwycięstwie śpiewać hymn, a lud odpowiadać refrenem. We wspomnieniu zwycięstwa podaje się, że śpiewanie *Akatystu* powtarza się co rok w wigilie święta Zwiastowania 25 marca. W analizowanym synaksarionie brakuje jednak wzmianki o oblężeniu miasta przez Rusinów w 860 r. i dlatego autorstwo Focjusza, jak zauważa Wellesz, podtrzymywał głównie A. Papadopoulos-Kerameus²¹.

Z początkiem XX w. wraz ze wzmocnionymi badaniami nad poetyckim i teologicznym podłożem *Akatystu*, stało się jasne, że zagadnienia chrystologiczne zawarte w hymnie były dyskutowane nie kiedy indziej, ale w epoce, w której żył Roman Melodos, poruszający je w innych swoich kontakionach. Potrzeba było jednak dowodów, według których można było podważyć pogląd sugerowany przez synaksariony, jakoby *Akatyst* skomponowano jako „Hymn Zwycięstwa” po którymś ze wskazanych już oblężeń Konstantynopola²². Z pomocą przychodzi w tym wypadku badanie lwowskiego duchownego P.F. Krypiakiewicza, który jasno wykazał, że z dwóch proemionów omawianego dzieła, pierwotny musi być nie ten pierwszy: *O, Waleczna Hetmanko*, ale drugi: *Pełne tajemnic zlecenie poznając*²³. Naśladuje on zwyczajowy wzór i przedstawia argumentum, czyli streszczenie następującego po nim całego kontakionu. Ponadto proemion ten posiada również taki sam refren,

¹⁹ E. Wellesz, *Historia muzyki*, s. 217.

²⁰ Z wydarzeniem tym wiąże się legenda o tzw. *maphorion* Maryi, czyli wełnianym ubiorze, okrywającym równocześnie ramiona i głowę, skradzionym z Galilei, przywiezionym do Konstantynopola i przechowywanym w relikwiarzu sanktuarium w Blachernach. Podczas oblężenia w 626 r. *maphorion* miał pozostać na tym miejscu, cudownie uchroniony przed jakąkolwiek profanacją. Późniejsze opisy wymieniają go pośród relikwii niesionych w procesji zorganizowanej przez Sergiusza na murach miasta. W ten sposób powstał typ ikonograficzny Matki Bożej Blachernitissa, trzymającej na piersiach medalion z Dzieciątkiem, rozkładającej ręce w geście modlitewnym i wznoszącej niczym tarczę chroniący miasto *maphorion*. Z okazji ocalenia relikwii miał być skomponowany *Akatyst*. G. Dagrón, *Kościół bizantyjski i chrześcijaństwo bizantyjskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek – początek VIII wieku)*, w: *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi, cesarze 610–1054*, t. 4, red. G. Dagrón i in., przekł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 27–28.

²¹ E. Wellesz, *Historia muzyki*, s. 217.

²² Tamże, s. 219.

²³ P.F. Krypiakiewicz, *De Hymni Acathesti auctore*, s. 361; „Pełne tajemnic zlecenie poznając Gabriel do chaty Józefowej udał się pośpiesznie, i ozwał się bezcielesny do nieznającej męża: Ten co niebo nachyla, zamknął się w Tobie nieodmieniony i cały. Widząc, jak w twoim łonie przybiera postać sługi, wołam do Ciebie z zachwytem: Witaj, Oblubienico Dziewicza!” (*Hymn Akathistos*, w: A. Bóber, *Antologia*, s. 517).

jak kontakion i ułożony jest przy użyciu słów i zwrotów, które występują w kontakionie. Dowód przeprowadzony przez Krypiakiewicza była rozstrzygający do tego stopnia, że przyjął go w swej edycji *Akatystu* C. del Grande²⁴.

W taki sposób hipotezę o autorstwie Focjusza propagowaną przez A. Papadopoulo-sa-Kerameusa odrzucił ostatecznie w 1951 r. Dom Huglo, ukazując swoją publikację łacińskiej wersji synaksarionu, proemionu i 24 strof *Akatystu* z *Codex Paris* (Bibliothèque Mazarine 693). Nawiązując do badań P.V. Winterfelda (starołaciński rękopis z *St. Gallen* C. 78), na podstawie zastosowanego słownictwa Huglo wnioskuje, że wersja ta, musiała być sporządzona pomiędzy końcem VIII i połową IX w., choć sam rękopis pochodzi z końca XI, tudzież początku XII wieku²⁵. Okazało się także, iż rękopis *St. Gallen* C. 78 (IX w.) zawiera tylko synaksarion oraz początek analizowanego hymnu, odpowiadając późniejszym rękopisom, co świadczy o tym, że wszystkie łacińskie wersje wywodzą się z jakiegoś jeszcze wcześniejszego, zaginionego rękopisu²⁶.

Porównanie łacińskiego i greckiego tekstu dostarcza dalszych dowodów na wcześniejsze powstanie *Akatystu*. Jak twierdzi E. Wellesz, badania wersji łacińskiej wykazały, że różni się ona od najlepszych greckich rękopisów pod względem tych samych słów i zwrotów, co rękopisy wykonane w klasztorach bazylikańskich na Sycylii i południowej Italii. Na dodatek, na podstawie tekstu *Akatystu* z kontakarionu z X w. (*Codex Vindobod. Suppl. gr. 96*) okazuje się, że pochodzi ona z klasztoru św. Katarzyny pod Górą Synaj i zawiera poważne odstępstwa od oryginału, podobnie jak badany przez Dom Huglo dokument z paryskiej Bibliothèque Mazarine²⁷.

Biorąc pod uwagę: czas, który upłynął, zanim z zaginionego oryginału sporządzono łacińskie kopie; czas, który upłynął, zanim hymn stał się tak sławny, że za pożądane uznano dokonanie łacińskiego tłumaczenia; w końcu fakt, że tłumaczenie dokonane zostało z wersji synajskiej różniącej się dalece od oryginału, że zanim wykształciły się te warianty musiało minąć dużo czasu, można dojść do wniosku, że sam *Akatyst* (bez proemionu *O, Waleczna Hetmanko*) powinien powstać w czasie rozkwitu bizantyjskiego gatunku jakim był kontakion, czyli w okresie, kiedy żył Roman²⁸. On więc najprawdopodobniej jest jednak autorem najślawniejszego hymnu Kościoła bizantyjskiego, za czym optują także na gruncie literatury polskiej O. Jurewicz oraz R. Łużny²⁹.

²⁴ C. del Grande, *L'Inno acatisto*, s. 17; H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, s. 427; E. Wellesz, *Historia muzyki*, s. 219.

²⁵ M. Dom Huglo, *L'Ancienne Version*, s. 27–61; P.V. Winterfeld, *Ein abendländisches Zeugnis über den imnos akathistos der griechischen Kirche*, „Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur” 47(1904), s. 81–88; E. Wellesz, *Historia muzyki*, s. 219.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 220.

²⁸ Tamże.

²⁹ O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyjskiej. Zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, s. 88; R. Łużny, *Bizantyńsko-słowiański Akatyst oraz jego poetyckie amplifikacje w literaturze polskiej – dawnej i nowej*, w: *Literatura a liturgia*, Łódź 1998, s. 72.

II. STRUKTURA FORMALNA I TEOLOGIA DZIEŁA

W hymnografii bizantyjskiej *Akathistos* ku czci Bogurodzicy posiada unikalną formę: jest to kontakion składający się z 24 strof, rozpoczynających się od kolejnych liter alfabetu greckiego (A–Ω), a więc ułożonych w formie akrostychu³⁰. Ten oryginalny model w postaci alfabetycznej szczęśliwie zachowano w polskim przekładzie M. Bednarza³¹. Według treści dzieło Romana Melodosa rozkłada się na dwie części, każda po 12 zwrotek. Pierwsza część ma charakter narracyjny i rozwija w oparciu o początkowe rozdziały Ewangelii św. Łukasza opowieść o latach dziecięcych Jezusa (od Zwiastowania do Ofiarowania w świątyni). Część druga ma charakter liryczny i refleksyjny. To w tym właśnie miejscu wśród zachwyków i zdumień nad głębią misterium Wcielenia snuje poeta – teolog refleksję o pełni zmiłowania Boga Stwórcy nad człowiekiem. Zamknięciem tej części, a jednocześnie zakończeniem całego utworu jest wezwania do chwaleń Maryi jako świątyni duchowej (*Wielbiąc pieśniami Twego Syna, chwalimy hymnem wszyscy też i Ciebie jako świątynię duchową Bogarodzico*) i gorące błaganie skierowane do Najświętszej Dziewicy, aby przyjęła ów dar wyśpiewanej modlitwy i strzegła proszących Ją od wszelkich złych przygód (*Racz przyjąć teraz ten nasz dar, od wszelkiego nieszczęścia nas broń wszystkich*)³².

Opisany powyżej ogólny podział formalny *Akatystu* może być uszczegółowiony, a wówczas wszystkie strofy starożytnego hymnu dzielą się na cztery równe części tzw. stasis, wśród których w edycji polskiej wyróżniono 12 ikosów i 12 kontakionów³³. Warto zauważyć, że *Akatyst* choć jest kontakionem, w odróżnieniu od klasyki tego gatunku jest asymetryczny: strofy nieparzyste różnią się długością od parzystych i rozpoczynają od tzw. troparionu (siedem wersów) np.:

*Archanioł z nieba
posłan był, by witaj
Matce Boga rzekł.
A kiedy ujrzał, że na jego bezcielesny głos
bierzesz na siebie ciało Panie,*

³⁰ Akrostych (gr. *akrostichon*, od *akros* – szczyt, kraniec; *stichos* – wiersz). Za ojca tej formy uznaje się tradycyjnie Epicharma z Syrakuz (V w. prz. Ch.). W starożytności akrostych cieszył się dużą popularnością w poezji aleksandryjskiej i późnego cesarstwa rzymskiego; był także ulubioną formą poezji starotestamentalnej, najczęściej jako akrostych alfabetyczny (Lm 1–4; Ps 25, 34, 111, 112, 119, 145; poemat o dziełnej niewieście Prz 31, 10–31). Jednym z najbardziej popularnych przykładów jest pochodzący z końca I w. akrostych IChThYS (gr. ryba) odczytywany jako: *Jesus Chreistos Theu Hyios Soter* – Jezus Chrystus Boży Syn Zbawiciel. T. P i a t t i, *I carmi alfabetici della Bibbia chiave della matrica ebraica?*, „Revue biblique” 31(1950), s. 281–315.

³¹ *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 8*–33*; A. B o b e r, *Antologia*, s. 516–530.

³² Tamże, s. 512, 529–530. J.S. G a j e k, *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, s. 317.

³³ Nazewnictwo to zachowane zostało w wydaniu zredagowanym przez ks. J.S. G a j k a. *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 8*–33*.

*stanął w zachwycie
wołając do Niej*³⁴.

Tak więc strofę, czyli ikos, otwiera ukazanie wydarzenia zbawczego (siedmiowersowy troparion), wokół którego koncentruje się myśl kompozytora, którą podtrzymują w następującej później poetyckie obrazy odnoszące się do Maryi; np. myśl wskazanego powyżej pierwszego ikosu i troparionu: *Archaniół z nieba posłan był, mówiącego o poselstwie niebieskiego posłańca, rozwinięta została w kontemplacji Bogurodzicy, którą modlący się pozdrawiają pełnym zachwytu okrzykiem Witaj, przypominając, że to Ona podnosi Adama z upadku, od łez uwalnia Ewę; jest wysokością pojęciom ludzkim niedostępną i głębiną nawet anielskim okiem niezbadaną; a przez tajemnicę Zwiastowania staje się tronem Króla i gwiazdą Słońce ukazującą*³⁵.

Formalną niepowtarzalnością *Akatysty* jest połączenie kontakionu, a właściwie siedmiowersowego troparionu z wieńcem 12 pozdrowień (*chairetismoj*), które dołączone zostały do nieparzystych strof i tłumaczone są na język polski w swojej formule inicjalnej jako: *witaj; raduj się* (gr. *chaire*). Podobnie jak pierwotny proemion (*kukulion*) dzieła *Pełne tajemnic zlecenie* oraz ten dodany po ocaleniu miasta *O waleczna Hetmanko*, nieparzyste strofy mają jeden i ten sam refren: *Witaj, Oblubienico Dziewicza*, zaś strofy parzyste (także siedmiowersowe *tropariony*) refren: *Alleluja*³⁶.

Opowiadając o zdarzeniach z życia Bogurodzicy i Jezusa, poeta wprowadza w troparionach tzw. *dramatis personae* i szeroko stosuje mowę bezpośrednią, zaś w dwunastowersowych *chairetyzmonach* wychwala Najświętsza Dziewicę głosami: anioła, pasterzy, magów, św. Jana Chrzciciela, dziewic, świętych oraz wszystkich wyznawców w stylu wczesnochrześcijańskich litanii. Z wielką zręcznością i niezwykle efektywnie zostały połączone owe dwa heterogeniczne elementy poezji bizantyjskiej: dramatyczny w opisie wydarzeń i sytuacji oraz liryczny w panegirykach skierowanych do Dziewicy.

Treść *Akatysty* ku czci Bogurodzicy koncentruje się wokół tematu obecności Maryi w tajemnicy Słowa Wcielonego i Jego Kościoła. Doprowadzona do najwyższej perfekcji struktura stylu i rytmu z jednoczesnym zachowaniem całej naturalnej żywotności i ekspresywności są na usługach głębokiej teologii i głębokiej pobożności ludu chrześcijańskiego, który w tym przepięknym hymnie pragnie wyśpiewać swój zachwyt nad tajemnicą Wcielenia i swoją wdzięczność ku Bożej Rodzicielce. Doniosłość dzieła Romana Melodosa polega na zachowaniu w nim, pomimo niezliczonych treści mariologicznych, równowagi chrystologicznej, tak więc maryjność *Akatysty* pozostaje w nim na usługach chrystologii. Najświętsza Dziewica ukazwana jest tutaj zawsze w kontekście tajemnicy swego Syna i Kościoła, nigdy poza tą tajemnicą³⁷.

³⁴ W edycji polskiej, którą posługuje się autor, niestety nie zachowano tej siedmiowersowej formy *troparionu*. Tamże.

³⁵ Tamże, s. 8*.

³⁶ E. W e l l e s z, *Historia muzyki*, s. 215.

³⁷ J.S. G a j e k, *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, s. 318; według E. Jungclaussena motyw ukazania Maryi w misterium Wcielenia jest jedną z pierwszych i podstawowych cech charakteryzujących bizantyjską hymnodię maryjną. Tenże, *Cześć Maryi w Kościele wschodnim*, s. 66–67.

Owo misterium Słowa Wcielonego jest oglądane już na samym początku dzieła oczami posłanego do Dziewicy archanioła, który ujrzał, że na jego *bezcielesny głos* Syn Boży *bierze na siebie ciało*, dlatego Maryja jest tutaj określana jako: *lono Boskiego wcielenia* oraz *drabina, po której sam Bóg z nieba zstąpił*³⁸. Ten ostatni z obrazów, znany był już w wielkich kulturach starożytnych nie tylko w praktyce dnia codziennego, ale także w wymiarze duchowym. Zarówno Egipcjanie jak też starożytni Grecy wierzyli w istnienie „drabiny” przygotowanej dla zmarłych i wiodącej z ziemi ku niebu. W świetle opowiadania z *Księgi Rodzaju* o śnie Jakuba, drabina jawi się w ujęciu starotestamentalnym jako symbol opatrności Boga, który nie tylko chce prowadzić człowieka ku rzeczywistości nieba, ale nieustannie czuwa nad ludźmi i któremu usługują w tym czuwaniu aniołowie (por. Rdz 28,11–14). Użyte przez Romana Melodosa określenie nawiązuje w tym przypadku do charakterystycznego dla sztuki późnobizantyjskiej rozumienia symbolu drabiny w kontekście mariologicznym. Fulgencjusz z Ruspe (†523) tak objaśnia tę symbolikę: *Maryja stała się drabiną niebieską, ponieważ przez Nią Bóg zstąpił na ziemię, aby przez Nią ludzie zasłużyli sobie na wejście do Nieba*³⁹.

Kolejne strofy ukazują wprawdzie *Dziewicę co męża nie знаła*, a jednak *okrytą mocą Najwyższego ku poczęciu*, w taki sposób, że Jej lono pozostało nietknięte, stając się *jednocześnie urodzajną rolą i polem rodzącym Owoc nieskalany*. Przez tajemnicę Wcielenia, Maryja staje się dla świata: *konarem pnia co nie usycha, niwą dającą obfitość zmiłowań, stołem, ceną pojednania, śmiałym przystępem do Boga dla wszystkich śmiertelnych*, a także *modlitwy kadzidłem pachnącym*⁴⁰. W istocie, o ile modlitwa psalmisty może być przed Bogiem, jak woń świątynnego kadzidła (por. Ps 141,2), o tyle bardziej jeszcze, zgoda Najświętszej Dziewicy i przyjęcie przez Nią Słowa Wcielonego są najwyższym uwielbieniem, duchową wonią oraz *virgula fumi*, czyli obłokiem wznoszącego się ku niebiosom pachnącego kadzidła (por. Syr 24,15; 39, 18n; Pnp 4,11). Modlący się słowami *Akatystu* Kościół antycypuje w ten sposób apokaliptyczną liturgię niebieską (por. Ap 5,8), a pozostając na ziemi w pielgrzymce wiary, uczestniczy w walce duchowej, w której kadzidło ma symbolikę oczyszczającą: *broni przed demonami i wszelkimi wpływami złego ducha*⁴¹.

Nawiązanie do symboliki kadzidła w tytułach Dziewicy Maryi oraz część *Akatystu* mówiąca o adoracji i rozpoznaniu Słowa Wcielonego na Jej rękach przez trzech Magów przybyłych ze Wschodu przypominają, że Matka Boga w świetle *misterium incarnationis* jawi się jako *Ta, która wyzwala z pogańskiego bałwochwalstwa, ocala od brudnych uczynków, kładzie kres pogańskiej czci ognia, demony strąca do przepaści, depcze błędu szaleństwo*, wyprowadzając także dzisiaj ludzkość z duchowej

³⁸ *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 10*.

³⁹ *Sermones XXXV*: PL 65, 889, cyt. za: D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, przekł. i opr. W. Zakrzewska i in., Warszawa 2001, s. 390.

⁴⁰ *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 12*–13*.

⁴¹ Używanie kadzidła podczas celebracji egzorcyzmów potwierdza m.in. warmińskie źródło z 1800 r. P. T o w a r e k, *Egzorcyzm. Historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008, s. 92, przypis 570.

niewoli: *Bożki egipskie, o Zbawco, nie mogły sprostać Twej sile – runęły*⁴². O niebezpieczeństwach niesionych przez magię pospolitą (goecja) jak i magię uczoną, kultyczną (teurgia) pisze już św. Augustyn (†430), zaś Orygenes (†253/254) i św. Grzegorz z Nazjanzu (†389/390) ogłaszają jej upadek wraz z nadejściem Chrystusa i pokłonem, jaki oddali Mu trzej Magowie ze Wschodu (*magoi apo anatolon*)⁴³.

Ikos 12 *Akatysty* przypomina, że nie sposób chwalić Syna, pomijając Bogurodzicę, która przez zamieszkanie Jezusa w Jej wnętrzu, stała się świątynią duchową, uświęconą i uczczoną przez swego Stwórcę. O tajemnicy tej duchowej budowli przypominają użyte w sekwencji chairetyzmów obrazy: *namiot Boga i Słowa, arka złożona przez Ducha Świętego, skarbnica życia, bastion Kościoła, mur nieobalony Królestwa Bożego*⁴⁴. Określenia te przypominają biblijną symbolikę namiotu, który Słowo Przedwieczne rozbiło pośród ludzi (por. J 1,14), a także Arki Przymierza, w której złożone były kamienne tablice Prawa Bożego wraz ze złotym naczyniem z manną (por. Wj 16,33–34), przypominającym cudowny pokarm na pustyni oraz laską Aarona, która wydawała liście, kwiaty i owoce na dowód jego prawdziwego kapłaństwa (por. Hbr 9,4). Metafory wskazujące na Maryję jako bastion Kościoła świętego, czy mur nieobalony Królestwa Bożego powracają w hymnie autorstwa Romana Melodosa: *Doute pantes – Modlitwa do Chrystusa i Jego Matki, gdzie poeta mówi: Tyś jest świata całego ratunkiem, rajem, grodem o dwunastu bramach (...), Tyś jest szaniec i mur niezwalczony, Tyś przedmurzem jest wiernych moczary*⁴⁵.

W tradycji łacińskiej do akatystowej symboliki Maryi, będącej świętym Miastem Bożym i obroną ludu, nawiązują wezwania Litanii Loretańskiej (XII w.), gdzie Najświętsza Dziewica określana jest jako: *Stolica mądrości, Dom złoty, Arka Przymierza i Brama niebieska*⁴⁶, czy słowa modlitw: *Salve Regina* przypisywanej mnichowi Hermanowi Chromemu (†1054), albo *Ave Regina caelorum* (XII w.)⁴⁷,

⁴² *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 18*. Posługa uwolnienia z mocy złego ducha, jaką niesie Maryja, powraca również w odnowionych tekstach celebracji wielkiego egzorcyzmu. W pierwszej formule błagalnej czytamy: „Miłosierny Boże, wysłuchaj modlitwy Dziewicy Maryi, której Syn na krzyżu, zmiążdżył głowę starodawnego węża i wszystkich ludzi oddał w Jej macierzyńskiej opiece” (*Rytuał Rzymski: Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, Wydanie wzorcowe, Katowice 2002), a w formule rozkazującej egzorcyzmu, zamieszczonej w *Dodatkach* księgi: „Rozkazuje ci chwalebna Bogarodzica Dziewica Maryja, która od pierwszej chwili swego niepokalanego Poczęcia swą pokorą zmiążdżyła twoją pełną pychy głowę” (tamże, *Dodatki*, s. 91).

⁴³ „Usiłują też pisarze pogańscy wykazać niby różnicę między goecją a teurgią i spośród tych, co się tym zabronionym praktykom oddają, jednych chcą mieć za godnych nagany, mianowicie tych, których gmin czarownikami nazywa (i ci – powiadają – należą do goecji), a innych znów chwałą, tych mianowicie, którym dziedzinę teurgii przypisują; choć właściwie i jedni, i drudzy opętani są podstępnyymi praktykami diabłów pod imieniem aniołów” (Św. A u g u s t y n, *Państwo Boże* X, 9, przekł. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 367). O r y g e n e s, *Przeciw Celsusowi I*, 60, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977, s. 47; G r e g o r i u s N a z i a n z e n u s, *Carmina dogmatica* 53–71: PG 37, s. 428–429.

⁴⁴ *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 30*.

⁴⁵ R o m a n P i e ś n i a r z, *Modlitwa do Chrystusa i Jego Matki*, w: *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, red. [L. Małunowiczówna] L. Gładyszewski, Lublin 1993, s. 321.

⁴⁶ I. C a l a b u i g, *Les Litanies de la Sainte Vierge*, 29(1984) z. 142, s. 78–100, z. 143, s. 158–180.

⁴⁷ Pod względem stylu mamy tu przykład hymnicznych pozdrowień – aklamacji, które we wciąż nowych sformułowaniach trawestują greckie *chaire*: Ave; Salve; Gaude; Vale. G. V o s s,

współcześnie zaś formularze zawarte w *Zbiorze mszy o Najświętszej Maryi Pannie*⁴⁸. Ta eklezjologiczna konotacja zawarta w ostatnim ikosie *Akatysty* miała istotne znaczenie w przekształceniu Konstantynopola w „Miasto Bogurodzicy”.

W życiu liturgicznym Kościołów tradycji bizantyjskiej i bizantyjsko-słowiańskiej *Akatyst ku czci Bogurodzicy* stanowi najważniejsze oficjum maryjne. Aktualnie w praktyce liturgicznej Kościoła bizantyjskiego celebryje się go w piątą sobotę Wielkiego Postu, zaś w praktyce greckiej wykonuje się jedną ze *stasis* w cztery pierwsze soboty (w ramach tzw. małej komplety w piątek wieczorem), a w piątą sobotę Wielkiego Postu całość hymnu⁴⁹. W tradycji bizantyjsko-słowiańskiej *Akatyst* celebrowany jest w formie wotywniej w ramach oficjum nazywanego *moleben* (gr. *paraklisis*; ukr. *paraklis*), a na Zachodzie spotkał się z żywą recepcją wśród rzymskich katolików i jest sprawowany podobnie jako oficjum wotywnie ukształtowane jednakże na wzór struktury jutrzni lub nieszpórów⁵⁰.

* * *

Skomponowany przez Romana Melodosa *Akatyst*, będący wyznaniem wiary Kościołów wschodnich w Boże Macierzyństwo i Dziewictwo Maryi, napisany prostym językiem ludu, przeżywa w ciągu ostatnich lat swój prawdziwy renesans. Dotyczy to zarówno liturgii, jak badań w temacie. Od momentu swego powstania stanowi on do dziś dla chrześcijan tradycję tak bizantyjskiej, jak też i rzymskiej źródło ciągle świeżej, wyrażonej językiem poezji, teologii tajemnicy Wcielenia, której całe stworzenie wraz z Najświętszą Dziewicą wyśpiewuje niemilknące *Alleluja*.

Warto przypomnieć, że w trwałą pamięć o *Akatystyce* wpisuje się również osoba błogosławionego papieża Jana Pawła II, który poświęcił temu dziełu swoje homilie⁵¹, a w rozporządzeniach Penitencjarii Apostolskiej dołączonych do bulli *Incarnationis Misterium* ogłaszającej Wielki Jubileusz 2000, przedłożył nawet możliwość

Wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Królowej (22 sierpnia), w: *Cześć Maryi dzisiaj*, dz. cyt., s. 242.

⁴⁸ Przykładowe formularze mszalne: *Najświętsza Maryja Panna Świątynia Pańska*, w: *Zbiór mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, s. 112–114; *Najświętsza Maryja Panna, Stolica Mądrości*, w: *Zbiór mszy*, s. 115–117; *Najświętsza Maryja Panna, Obrona wiary*, w: *Zbiór mszy*, s. 149–151; *Najświętsza Maryja Panna, Wspomożycielka wiernych*, w: *Zbiór mszy*, s. 172–174; *Najświętsza Maryja Panna od wyzwolenia*, w: *Zbiór mszy*, s. 175–177.

⁴⁹ J.S. G a j e k, *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, s. 318.

⁵⁰ Schemat oficjum wotywnego *Akatysty* inspirowanego tradycją zachodnią: 1. Wezwanie: *Boże wejrzyj*; 2. Krótki hymn lub pieśń maryjna (np. *Ordynniczko chrześcijan niezawodna*); 3. Recytacja Psalmu 45: *Z mego serca płynie piękne słowo*; 4. Aklamacja *Alleluja*; 5. Proklamacja Ewangelii (np. Łk 1,39–49); 6. Śpiew *Akatysty* (całość lub jedna *stasis*); 7. Litania pokoju (modlitwa prośb) i *Ojciec nasz*; 8. Modlitwa końcowa (np. dziękczynna *Akatysty*); 9. Błogosławieństwo. Por. *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 85–96. W Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu zrodziła się tradycja, aby po błogosławieństwie dokonał się jeszcze akt osobistej adoracji ikony poprzez indywidualny pocałunek uczestników.

⁵¹ Chodzi tu o homilię wygłoszoną 25 marca 1988 r. w bazylice Matki Bożej nad Minerwą podczas *Matutinium* w rycie bizantyjsko-słowiańskim. Druga homilia wygłoszona została 8 grudnia 2000 r. podczas celebracji *Akatysty* w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie: <http://www>.

uzyskania odpustu jubileuszowego poprzez recytację tegoż starożytnego hymnu ku czci Matki Bożej w jednej z wybranych bazylik rzymskich⁵². Nie tylko w Wiecznym Mieście, ale również w wielu innych miejscach i duchowych przestrzeniach Kościoła Zachodniego, w cudowny sposób stał się ów starożytny hymn w ciągu ostatnich dziesięcioleci obiektem zainteresowania wspólnot zakonnych i świeckich, seminarzystów, młodzieży, grup modlitewnych, poszukujących prawdziwej pieśni i psalmu, by wykrzyczeć sercem cześć i pochwałę Bożej Rodzicielce i Słowu Wcielonemu, czyli tym, którzy pragną własną pobożność ubogacić patrystyczną spuścizną niepodzielnego Kościoła⁵³.

AKATHISTOS EN HONNEUR DE LA BIENHEUREUSE MÈRE DE DIEU: L'HISTOIRE, LA PATERNITÉ ET LA THÉOLOGIE DE L'OUVRAGE

RÉSUMÉ

Pendant les dernières années de l'épanouissement de l'oecuménisme et sous l'influence de la conviction que l'Église a deux poumons, on peut constater en terre d'Occident les intérêts particuliers pour la tradition et la liturgie byzantine. Un exemple de ce phénomène est l'*Acathiste* en honneur de la bienheureuse Mère de Dieu qui (en quelque sorte) a conquis les espaces spirituels de l'Église catholique romaine (avec sa beauté de la mélodie et avec sa théologie profonde de l'inscription). La rédaction présente forme un essai du classement de nos connaissances au sujet de cet hymne antique, de sa paternité et aussi de la réflexion sur son esprit théologique. La paternité de cet hymne était attribuée au patriarche de Constantinople – Sergius (VII siècle), au diacre Georges Pisides, et au patriarche Germanos (VIII siècle). Pourtant, l'analyse qu'on a fait permet de confirmer les études de Egon Wellesz qui attribue la paternité de l'*Acathiste* au diacre Romain (†556) le plus grand compositeur byzantin de son temps, l'auteur d'un millier de *kontakions*. Il faut chercher la genèse, les racines de l'hymne dans la piété pour la Vierge Marie qui s'est formée depuis des siècles à l'Est, qui pourrait être par exemple: la plus ancienne prière à la Vierge Marie (*Sub tuum praesidium*, III–IV siècle), les hymnes du saint Ephrem, le diacre (†373) ou la fameuse homélie de Saint Cyrille d'Alexandrie au Concile d'Éphèse (431).

En hymnographie byzantine l'Hymne *Acathiste* à la Vierge Marie signifie l'hymne que l'on chante en restant debout, elle possède la forme exceptionnelle: c'est un *kantakion* composé de 24 strophes, qui commencent par les lettres successives de l'alphabet grec (Α–Ω), alors dans la forme d'acrostiche. Au niveau de la forme, l'originalité se fonde sur l'union du *kontakion* (qui annonce le thème de la méditation) avec l'ensemble de 12 salutations

vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20001208_akathistos_it.html

⁵² http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_pl.html

⁵³ Przykładem może być w tym przypadku coroczna celebrowana *Akatysty* w formie oficjum wotywnego z okazji uroczystości odpustowej Niepokalanego Poczęcia (8 grudnia) w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Por. *Mysłnik Klerycki. Pismo alumnów Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elbląskiej* 2(41)2010/2011, s. 59.

(*charetismoi*) qu'on a ajouté aux strophes impaires et qui sont traduites en polonais dans sa formule initiale comme: *Souhaite la Bienvenue, Réjouis-toi* (gr. *chaire*). Comme le proemion original de l'oeuvre *Message plein des mystères* et celui ajouté après le sauvetage de la ville: *Oh, la Dame vaillante*, les strophes impaires ont un seul et même refrain: *Salut, la Fiancée Vierge* et les strophe paires ont un autre refrain: *Alleluja*. L'*Acathiste* a écrit en langue simple du peuple qui confesse la vérité de la Maternité Divine de Marie survit une vraie renaissance dans les dernières années. Ceci concerne également, la liturgie et les études thématiques. Y ont pensé dans leur enseignement papal: le bienheureux Jean Paul II et le pape Benoît XVI. Pendant ces dernières dizaines années l'*Acathiste* est devenu l'objet des intérêts de communautés conventuelles et laïques, des jeunes, des groupes suppliants de prières, des séminaristes, qui souhaitent enrichir leurs propres piétés, par exemple la communauté du Grand Séminaire à Elbląg dans laquelle, dès le commencement de sa formation, et avec une grande adoration, on célèbre la recitation de l'*Acathiste*.

OTWARTOŚĆ NA DAR ŻYCIA – TEOLOGICZNA INTERPRETACJA FUNKCJI PROKREACYJNEJ RODZINY W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Pełna interpretacja funkcji rodziny¹ staje się możliwa jedynie w kontekście nauki Chrystusowej. Zespolecie orędzia ewangelicznego z codziennym wymiarem ludzkiej egzystencji decyduje ostatecznie o prawdziwości środowiska, w którym przychodzi żyć osobie. Akcentuje tę kwestię Pedro-Juan Viladrich: „Rodzina, której powierza się Ewangelię życia, ponieważ jest jego sanktuarium, jest rodziną prawdziwą, albo jeszcze dokładniej jest prawdą o rodzinie”². Życie odczytywane w świetle Ewangelii nie dotyczy jedynie wykraczania poza doczesność. Normy zawarte w nauczaniu Jezusa pozwalają bowiem na ocenę, czy i na ile człowiek realizuje swoje ziemskie powołanie, otwierając się na Boga i kształtując tym samym cywilizację miłości.

Otwartość na Boga jest stanem pozwalającym na moralną realizację funkcji prokreacyjnej w rodzinie, wyrażającej troskę o życie jako opcję fundamentalną. Społeczności świeckie, podobnie jak wspólnota Kościoła, stoją na straży życia od momentu poczęcia do naturalnej śmierci. Ochrona ludzkiego życia, wraz z całym zespołem uwarunkowań do niej przynależnych, powinna znaleźć swoje odzwiercie-

* Janusz Szulist – kapłan Diecezji Pelplińskiej. Dr hab. nauk teologicznych z zakresu Katolickiej Nauki Społecznej. Adiunkt w Zakładzie Teologii Moralnej i KNS na UMK w Toruniu. Wykładowca KNS w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie. Autor książek: *Die personalistische Friedensethik von Johannes Paul II.*, Hamburg 2008; „Starajcie się o pomyślność kraju” (Jer 29,7). *Udział świeckich w życiu politycznym w oparciu o Nauczanie Społeczne Kościoła*, Pelplin 2007; „Niech wszystkie narody ziemi poznają Twe imię” (1 Krl 8,43). *Społeczność światowa w Katolickiej Nauce Społecznej*, Pelplin 2008; *Perspektywy ludzkiego rozwoju. Kluczowe zagadnienia Encykliki „Caritas in veritate” Benedykta XVI*, Pelplin 2009. Publikuje również w czasopiśmie naukowych jak też na łamach „Niedzieli” oraz „Pielgrzymy”.

¹ Funkcje rodziny są rozpatrywane w ramach katolickiej nauki społecznej. Andrzej Zwoliński, wyliczając funkcje instytucjonalne oraz funkcje istotne rodziny, na pierwszym miejscu sytuuje funkcję prokreacyjną. Z tego względu powoływanie do życia nowych istot ludzkich stanowi fundament życia społecznego, na którym nabywany jest proces wychowawczy oraz pozostałe funkcje rodziny, takie jak funkcja ekonomiczna, stratyfikacyjna, integracyjna itd. Zob. A. Z w o l i ń s k i, *Społeczny wymiar życia rodzinnego*, w: T. B o r u t k a, J. M a z u r, A. Z w o l i ń s k i, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 186n.

² J.-P. V i l a d r i c h, „*Evangelium vitae*” a nauki o rodzinie, w: „*Evangelium vitae*” – ocale niem rodziny, red. K. Majdański, S. Stefanek, Częstochowa 1997, s. 180.

dlenie w kulturze codziennej, w prawodawstwie, a także w sposobie funkcjonowania różnego rodzaju instytucji.

W niniejszym artykule zagadnienie otwartości rodziny na dar życia jest analizowane w trzech aspektach. Po pierwsze, zostaną przedstawione współczesne zagrożenia w kwestii przekazywania życia. Kolejną część pracy jest poświęcona doniosłości społecznej funkcji rozrodczej. Ostatni podrozdział zawiera analizy dotyczące sposobu funkcjonowania daru życia w chrześcijańskiej rodzinie. Teksty źródłowe dla niniejszego opracowania stanowią dwa dokumenty bł. Jana Pawła II: *adhortacja Familiaris consortio* (1981)³ oraz *List do rodzin* (1994)⁴.

I. ZAGROŻENIA DLA PRZEKAZYWANIA ŻYCIA

W perspektywie teologicznej wszelkie czynniki zaburzające procesy prokreacyjne są efektem trudności, które mogą pojawić się w dwóch relacjach: człowiek – Bóg oraz człowiek – człowiek. Powołując się na treść konstytucji *Gaudium et spes*, Jan Paweł II wskazuje na swoistą prawidłowość, iż zubożenie na Boga znajduje odzwierciedlenie w obojętności na drugiego człowieka: „Lecz jeśli słowom ‘autonomia rzeczy doczesnych’ nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. Zresztą wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawali religię, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy. Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu”⁵. Utrata wrażliwości na Boga bądź metodyczne usuwanie elementów Boskich z codziennego życia prowadzi zatem do sytuacji, kiedy człowiek izoluje się w ramach doczesności⁶.

Faktem jest, iż ludzie posiadają skłonność do redukcjonowania rzeczywistości do jej ziemskiego jej wymiaru. Jacek Salij, opisując skutki tego typu stanu zamknięcia, wskazuje na trzy tendencje, które można zaobserwować we współczesnych społecznościach: 1. człowiek postrzega siebie tylko i wyłącznie w ramach systemu produkcyjno-konsumpcyjnego, „dobroć moralna to czynienie dobra bez odniesienia do dobroci samego podmiotu”; 2. brak zrozumienia dla cnoty i kształtowania charakteru; 3. wartość definiowana jako bilans korzyści i strat⁷. Samodestrukcyjność człowieka oznacza zakwestionowanie celu ostatecznego, jak również odstąpienie od uznawania Boga za Prawdę Absolutną i Najwyższe Dobro. Ograniczenie działania i perspektyw osoby do ram doczesnych i postępowanie wyłącznie wedle zasad

³ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Familiaris consortio”*, Wrocław 1993. [dalej: FC].

⁴ Tenże, *List do rodzin*, w: tenże, *List do rodzin. List do dzieci*, Częstochowa 2005, s. 3–118 [dalej: LdR].

⁵ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. 3, Poznań 1967, s. 36, [dalej: KDK] cyt. za: Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 22. [dalej: EV]

⁶ Tamże, s. 22n.

⁷ J. Salij, *Cel życia*, w: „*Evangelium vitae*” – *ocaleniem rodziny*, red. K. Majdański, S. Stefanek, Częstochowa 1997, s. 95.

narażonej na błąd ludzkiej logiki uniemożliwiają pełny rozwój osoby. Mogą natomiast skutkować wytworzeniem struktur wrogich człowieczeństwu albo co najmniej w znacznym stopniu je ograniczających.

Wszelkie ataki na życie ludzkie – a więc wszelkie formy ograniczania funkcji prokreacyjnej – z perspektywy teologicznej należy traktować jako kolejną formę konfrontacji dobra ze złem. Dobro pochodzi od Boga i jest z Nim tożsame w stopniu najwyższym, natomiast zło wyraża się w grzechu i jest dziełem szatana. Opcja wyboru dobra oznacza troskę o życie, podczas gdy zło obejmuje różne odmiany zabójstwa, w sposób modelowy przedstawione w biblijnej historii o Kainie i Ablu (por. Rdz 4,1–16). Na podstawie nauki objawionej można określić dwie główne przyczyny, z powodu których ludzie kwestionują wartość życia. Pierwszą z nich jest afirmacja ludzkich rozstrzygnięć lub czysto ziemskich dóbr kosztem Bożej nauki, a ściślej kosztem Boskich upomnień. Kolejny powód stanowi poddanie się logice zła, które przyciąga swoją atrakcyjną formą, podczas gdy w ostatecznym rozrachunku jest zawsze zgubna dla człowieka. Urzeczywistniając postulat zła, ludzie czynią ziemię nieludzką i haniebną, szczególnie w stosunku do naturalnego powołania dla osoby, jakim jest przekształcanie dzieła stworzenia według Bożego zamysłu⁸.

Negatywne fenomeny społeczne, składające się na niekorzystną dla rodzin sytuację środowiskową⁹, posiadają swoje źródło w zachwianiu hierarchii wartości, jak też w nadużywaniu przez człowieka wolności – ograniczając jej znaczenie do aspektu negatywnego¹⁰. W imię absolutyzowanej wolności podejmowane są decyzje wrogie życiu. Ten stan odzwierciedla odwieczne ludzkie pragnienia „bycia panem wszystkiego”. Człowiek przypisuje sobie Boskie prerogatywy w zakresie powoływania stworzeń do życia. Wyolbrzymiona wolność indywidualna sprawia, że w imię egoistycznych interesów człowiek odnosi się wrogo do kwestii życia innych osób. Owa wrogość dotyczy zarówno fazy początkowej egzystencji, a więc poczęcia, jak również fazy schyłkowej – procesu umierania¹¹. Na mocy analogii można stwierdzić, iż człowiek nigdy nie zaprzestał prób zajęcia miejsca Boga w sferze stworzenia.

W konsekwencji bezwzględna ochrona wolności jednostkowej w jej wymiarze negatywnym rzutuje na funkcjonowanie społeczności, a nawet prowadzi do kształtowania się kultury wrogiej życiu. Jan Paweł II wskazuje w tym aspekcie na paradoksalność działań społeczności państwowych: „[...] znaczna część opinii publicznej usprawiedliwia przestępstwa przeciw życiu w imię prawa do indywidualnej wolności i wychodząc z tej przesłanki domaga się nie tylko ich niekaralności, ale wręcz

⁸ EV 7n.; J. B a j d a, *Moralna ocena antykoncepcji a przerywanie ciąży*, Gdańsk 1996, s. 30n.

⁹ Katalog działań sprzecznych z troską o życie został obszerniej przedstawiony w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, na co uwagę zwrócił Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*: „[...] wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego”. KDK 27; EV 3; LdR 11.

¹⁰ FC 6.

¹¹ EV 4; FC 9; A. L a u n, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2002, s. 141n.

aprobaty państwa dla nich, aby móc ich dokonywać z całkowitą swobodą, a nawet korzystając z bezpłatnej pomocy służby zdrowia”¹². Zjawisko kryzysu moralnego albo wręcz amoralności w sferze działań władz ustawodawczych państwa sprawia, że kształtuje się cywilizacja śmierci, a obywatele są wychowywani do obojętności albo nawet wrogości wobec życia ludzkiego. Za sprawą różnych form propagandy sumienie człowieka staje się niezdolne do jednoznacznego rozstrzygnięcia o dobru i złu w zakresie obrony życia. Wewnętrzne zniszczenia, jakie powoduje cywilizacja śmierci, stanowią piętno, które w ramach danej społeczności może naznaczać całe pokolenia¹³.

Swoisty fundament tych przemian stanowią zachowania antysolidarystyczne, kwestionujące podstawowe zasady etyki, określające w sposób zasadniczy ramy odniesień międzypodmiotowych. Współczesne społeczności w imię sukcesu podważają bądź otwarcie kwestionują zasady moralności chrześcijańskiej. Koncentracja ogółu relacji między obywatelami jedynie wokół maksymalizacji zysku powoduje ograniczenie ochrony prawnej tych, którzy nie mogą w pełnym zakresie artykułować swoich interesów, a więc dzieci, osób niepełnosprawnych, ludzi w podeszłym wieku itd. Zaprzeczanie fundamentalnym zasadom moralności chrześcijańskiej prowadzi nie tylko do tworzenia atmosfery wrogości życiu. Sprawia również, że obiektywne zło traktowane jest jako dobro, natomiast instytucje chroniące dobro osoby są traktowane jako potencjalne zagrożenia dla urzeczywistnienia postulatów wolności, ugruntowanych w naturze ludzkiej. Tego typu mentalność, ukształtowana na poziomie jednostkowych działań obywateli, jest niezwykle trudna do zwalczania. Ową trudność potęguje fakt, iż rozwiązania serwowane w ramach struktur grzechu wydają się niemalże idealną odpowiedzią na współczesne zapotrzebowania egzystencjalne obywateli¹⁴.

Zagrożenia dotyczące przekazywania życia wynikają bezpośrednio z zamknięcia człowieka na potrzeby bliźniego, a także na rzeczywistość wartości chrześcijańskich oraz Boga. Człowiek pozostawiony sobie samemu, bez względu na własny współdziałanie w procesie alienacji, zdolny jest na szczególnie szeroką skalę do tworzenia wrogich życiu struktur społecznych.

II. SPOŁECZNE ZNACZENIE FUNKCJI ROZRODCZEJ RODZINY

W opracowaniach z dziedziny nauk społecznych, dotyczących problematyki małżeństwa i rodziny, punkt wyjścia stanowi funkcja prokreacyjna. Jej realizacją jest powoływanie do życia potomstwa. Franciszek Adamski wskazuje, iż rodzina stanowi miejsce legalizacji stosunków seksualnych. Współżyciu małżonków przy-

¹² EV 4,19n.

¹³ Tamże, 4; FC 45; LdR 11. Na podstawie analizy wypowiedzi Jana Pawła II można stwierdzić, iż punktem wyjścia dla kształtowania się struktur grzechu jest przeabsolutyzowany indywidualizm, właściwy np. ideologiom liberalnym. Zob. t e n Ź e, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 36n. [dalej: SRS]; *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. Papińska Rada „Iustitia et Pax”, Kielce 2005, s. 193 [dalej: KNSK].

¹⁴ EV 11nn.; SRS 36n.; KNSK 193; J. B a j d a, *Moralna ocena...*, s. 27nn.

pisuje się zgodność z prawem naturalnym i nauką objawioną. Funkcja prokreacyjna, analizowana z perspektywy nauk społecznych, dotyczy nie tylko momentu zbliżenia płciowego. Podkreślany jest również fakt, iż w ramach funkcji prokreacyjnej zaspokajane są dążenia rodzicielskie, dotyczące bezpośrednio kwestii wychowania, a więc socjalizacji¹⁵. Można zatem podkreślić naturalną łączność pomiędzy funkcją prokreacyjną a socjalizacyjno-wychowawczą, skutkującą m.in. centralną pozycją dziecka w życiu rodzinnym.

Fundamentalne znaczenie funkcji prokreacyjnej dla rodziny wynika z faktu, iż powoływanie do życia nowych istot ludzkich przedłuża byt każdej społeczności. Innymi słowy, bez przyrostu naturalnego nie byłoby kultury, gospodarki, polityki itd. Owa prawidłowość powinna skłaniać organy kierujące społecznościami do troski o realizację funkcji rozrodczej rodziny, gdyż dla wszystkich wspólnot ludzkich jest to sprawa egzystencjalnej rangi. Opieka społeczności w kwestiach związanych z prokreacją dotyczy w równym stopniu intymności, jak też zapewnienia właściwych warunków rozwoju potomstwa¹⁶.

W opisie funkcji prokreacyjnej na gruncie nauk społecznych jest analizowane zagadnienie stosunku rodziców do poczętego życia oraz dominujące współcześnie modele dzietności, zarówno w zakresie ich struktur, jak też liczby potomstwa. Probiezmem charakteru odniesienia do poczętego życia jest stan nastrojów pro- i antyaborcyjnych w społeczeństwach. Tego typu tezę można sformułować na podstawie analiz Franciszka Adamskiego. Zaangażowanie na rzecz obrony życia posiada dwa znamienne wymiary: prawny i moralny, bezpośrednio rzutujące na zachowania społeczne czy też jednostkowe. Stan prawodawstwa państwowego (aspekt prawny) bezpośrednio oddziałuje na stosunek znacznej części społeczeństwa do kwestii aborcyjnej. Zbyt restrykcyjne przepisy kształtują szacunek dla istnienia istoty ludzkiej. Niemniej z perspektywy możliwości, jakie oferują globalizacja i dostępne techniki medyczne, istnieje duża groźba dokonywania adopcji poza granicami krajów lub tzw. adopcji nielegalnych. Natomiast zbyt liberalizacja przepisów aborcyjnych skutkuje obniżeniem, a nawet zanikiem szacunku dla życia ludzkiego¹⁷. Z tego względu jedyną skuteczną drogą staje się formacja sumienia człowieka, ze szczególnym naciskiem na zagadnienia związane z ochroną życia. Wobec istnienia wewnętrznych przekonań poszczególnych osób prawo jawi się jako pewna ich konsekwencja. Opcja na rzecz życia jest fundamentalną decyzją, którą człowiek podejmuje we własnym sumieniu. Moralny aspekt poglądu w kwestii ochrony życia człowieka oscyluje wokół dwóch kwestii. Pierwszą z nich jest miłość, posiadająca swój wzorzec w Bogu: „prawdziwy szacunek dla miłości małżeńskiej i cały sens życia rodzinnego zmierzają do tego, żeby małżonkowie nie zapoznając pozostałych celów małżeństwa, skłonni byli mężnie współdziałać z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę. Małżonkowie wiedzą, że w spełnianiu obowiązku, jakim jest przekazywanie życia i wychowywanie, obowiązku, który trzeba uważać za główną ich misję, są współpracownikami

¹⁵ F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 37.

¹⁶ Tamże, s. 37n.; zob. również: J. Bajda, *Moralna ocena...*, s. 14–17; T. Bierańta, P. Sobierajski, *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań*, Toruń 2007, s. 12nn.

¹⁷ F. Adamski, dz. cyt., s. 199nn.; A. Lahun, dz. cyt., s. 163.

miłości Boga Stwórcy i jakby jej wyrazicielami¹⁸. Małżonkowie posiadają udział w miłości, którą są zobowiązani urzeczywistniać całym swoim życiem. Stopień realizacji Bożej miłości stanowi proberz oceny zachowań ludzkich w kwestii moralności czynów. Drugim problemem, związanym z moralnym wymiarem poglądu na ochronę życia, jest osoba, a zatem również realizacja postulatów personalizmu wpisanego w nauczanie Kościoła. Nienaruszalność godności osobowej i praw człowieka stanowi absolutny układ odniesienia w procesie realizacji funkcji prokreacyjnej. Przyjmowanie pierwszoplanowego charakteru miłości oraz rzeczywistości osoby stanowi jednocześnie przejaw zaangażowania na rzecz troski o życie albo co najmniej promowania kultury przyjaznej egzystencji ludzkiej¹⁹.

III. BOŻY DAR ŻYCIA – PROKREACJA – ZASADNICZĄ FUNKCJĄ RODZINY WEDŁUG NAUKI KOŚCIOŁA

Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* zwraca uwagę, iż zasadniczym powołaniem rodziny ufundowanej na małżeństwie jest „rodzenie i wychowanie potomstwa”²⁰. Fundamentalne znaczenie funkcji prokreacyjnej oraz socjalizacyjno-wychowawczej w życiu rodziny znajduje uzasadnienie w teologii. Analizując funkcję prokreacyjną oraz socjalizacyjno-wychowawczą w ich wymiarze teologicznym, należy w pierwszej kolejności odwołać się do momentu powoływania do życia nowej istoty ludzkiej, będącej od samego początku osobą. Zrozumienie osobowego charakteru każdej istoty ludzkiej już na etapie poczęcia jest możliwe tylko przy założeniu, iż człowiek jako osoba otrzymuje istnienie od Boga będącego Osobą, a ściślej wspólnotą trzech Boskich Osób²¹.

Określenie funkcji prokreacyjnej jako konsekwencji istoty małżeństwa i rodziny znajduje się w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowywaniu potomstwa. Dzieci też są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra”²². Właśnie w spełnianiu funkcji prokreacyjnej rodzice w dwojaki sposób wypełniają zamysł Boży względem człowieka. Po pierwsze, w akcie poczęcia realizuje się naturalne przyporządkowanie mężczyzny i kobiety, co znalazło swój wyraz zarówno w *Księdze Rodzaju* (por. 1,28; 2,18), jak też w Ewangelii według św. Mateusza (por. 19,14). Po drugie, małżonkowie powołując do życia własne potomstwo uczestniczą w dziele dalszego stwarzania świata²³.

Według Bożego zamysłu rodzina stanowi wspólnotę osób, której zasadą jednoczącą jest miłość. Jan Paweł II wskazuje na fakt, iż więzi miłosne są niezbędnym

¹⁸ KDK 50; zob. również: S. O l e j n i k, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 303n.

¹⁹ FC 28nn.; S. O l e j n i k, dz. cyt., s. 266n.

²⁰ FC 14.

²¹ Tamże; J. B a j d a, *Rodzina miejscem Boga i człowieka. Wokół zagadnienia integralnego powołania rodziny*, Łomianki 2005, s. 245n.

²² KDK 50.

²³ Tamże; S. O l e j n i k, dz. cyt., s. 304n.

czynnikiem dla wzrostu poszczególnych osób i całej wspólnoty, jaką w pierwotnym wymiarze jest rodzina. W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II odwołuje się do fragmentu swojej encykliki programowej *Redemptor hominis*, podkreślającego konieczność miłości dla całego ludzkiego życia: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”²⁴. Dzięki miłości człowiek zdobywa możliwość odkrywania własnego człowieczeństwa w relacji do Boga. Odniesienie do Boga, a ściślej otwarcie na Boga, kształtuje rys podobieństwa człowieka do Stwórcy, wyrażający się w ludzkiej godności.

W aspekcie życia rodzinnego fundamentalne znaczenie miłości umożliwia wprawdzie stwierdzenie godności osobowej, niemniej w aspekcie rodziny uwidacznia się przede wszystkim zależność pomiędzy miłością a życiem, która zyskuje najpełniejszy charakter właśnie we wspólnotcie osób. Kazimierz Majdański odwołuje się w tym aspekcie do fragmentu *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa”²⁵. Zadanie ukonstytuowane w miłości małżeńskiej polega na przekazywaniu życia. Zjednoczenie miłosne, jakie zachodzi w tej sferze, jest możliwe jedynie w efekcie przyjęcia daru drugiej osoby. Wzorem dla tak pojmowanego miłosnego zjednoczenia jest relacja miłości Chrystusa do Kościoła. Dzięki tej relacji rodzice doskonalą więź małżeńską, jak też odkrywają konieczność łask sakramentalnych nie tylko dla trwania małżeństwa, ale również dla wypełniania tak wzniosłych zadań, jak rodzenie i wychowania potomstwa. Podtrzymywanie łączności z Chrystusem warunkuje zdolność realizacji naturalnego powołania, przypisywanego rodzinie²⁶.

Dążenie do osiągnięcia pełni życia w Bogu stanowi naturalny cel postępowania człowieka. Do takiego wniosku dochodzi m.in. Jacek Salij, powołując się na ency-

²⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, 10 [dalej: RHm], za: FC 18; zob. również: A. L a u n, dz. cyt., s. 63; J. B a j d a, *Moralna ocena...*, s. 13n.

²⁵ KDK 48.

²⁶ Tamże; również: K. M a j d a ń s k i, *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Poznań 1983, s. 82n; J. B a j d a, *Moralna ocena...*, s. 13n, 36n.

Dzięki zjednoczeniu miłosnemu, które w przypadku prokreacji zachodzi jednocześnie na dwóch płaszczyznach: człowiek – Bóg oraz człowiek – człowiek, istoty ludzkie mogą doświadczyć po raz pierwszy rzeczywistości daru. Przekazywany w ramach rodziny dar życia stanowi rzeczywistość przekraczającą wszelkie oczekiwania człowieka. Z tego zapewne względu człowiek, w obliczu obdarowania nową egzystencją ze strony Boga, jest zobowiązany przede wszystkim do należytego uczczenia tej świętej rzeczywistości życia. Konsekwencją postawy dziękczynienia jest odpowiedzialność za życie tych, którzy zostali powierzeni trosce dorosłych i którzy mają możliwość wzrastania w atmosferze domu rodzinnego. EV 22.

klikę *Evangelium vitae*²⁷. Boskie pochodzenie życia przekazywanego przez małżonków sprawia, iż realizacja funkcji prokreacyjnej służy ukazywaniu światu obecności Boga. Jerzy Bajda podkreśla, iż w aspekcie przekazywania życia w rodzinie małżonkowie stają się „sakramentem i znakiem Boga”. Taki charakter zjednoczenia małżeńskiego nakazuje upatrywać w momencie prokreacji nie tylko pierwiastków duchowych, ale przede wszystkim misterium przymierza Boga z człowiekiem, a ściślej kolejnego etapu realizacji bosko-ludzkiego zjednoczenia²⁸.

Nowa jakość życia ludzkiego, kojarzona z cechą wiekuistości, stanowi bezpośrednią konsekwencję poznania Boga. Wskazując na powyższą zależność, Jan Paweł II powołuje się na fragment z Ewangelii Janowej: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). Świadomość uczestnictwa w Bożym życiu jest jednocześnie odkrywaniem prawdy o powołaniu człowieka, będącym zasadniczą cechą natury ludzkiej. Można nawet stwierdzić, iż życie oraz prawda są wzajemnie uwarunkowane. Owa zależność wyraża się w prawidłowości, że człowiek tym pełniej egzystuje, im bardziej odkrywa prawdę o sobie i otaczającym go świecie²⁹.

Nadrzędność Boga w stosunku do instytucji małżeństwa i rodziny w kwestii przekazywania życia ma charakter wyłączny. Rodzice powołujący do istnienia nowe istoty ludzkie są tylko i wyłącznie narzędziami Boga. Maksymalne podporządkowanie osoby ludzkiej Bogu w ramach przekazywania życia posiada również inną konsekwencję, wyrażającą się w określaniu człowieka jako „realizatora woli Bożej w świecie”. Ten właśnie status nadaje egzystencji człowieka nową jakość, wynikającą bezpośrednio z faktu wybraństwa Bożego. Zakwestionowanie wyłączności podporządkowania człowieka Bogu³⁰ należy traktować jako stan rzeczy nie tylko niemoralny, ale przede wszystkim nieludzki, a więc sprzeczny z niepodważalną wartością godności osobowej³¹.

Życie przekazane człowiekowi przez Boga zawiera w sobie naturalny moment otwartości, która dotyczy zasadniczo dwóch kwestii. Po pierwsze, osoba obdarowana życiem jest zobowiązana do przekazywania tego daru – powoływania do istnienia kolejnych, nowych osób. Po drugie, ludzka egzystencja znajduje kontynuację albo jest ubogacana o rzeczywistość życia Bożego, objawionego w Chrystusie: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki [...]” (J 11,25–26). Boże życie nadaje zatem zupełnie nową wartość konkretnemu człowiekowi. Osoba staje przed nowymi możliwościami rozwoju. Równocześnie – odwołując się do fragmentu z Ewangelii według św. Jana – życie objawione w Jezusie jest silniejsze niż doświadczenie cierpienia, a nawet śmierci. Z tego względu perspektywa Bożego życia staje się źródłem nadziei w sytuacjach konfrontacji ze złem³².

²⁷ J. S a l i j, dz. cyt., s. 99; zob. również: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 260 [dalej: KKK].

²⁸ J. B a j d a, *Rodzina...*, s. 125.

²⁹ EV 37.

³⁰ J. B a j d a, *Rodzina...*, s. 125.

³¹ FC 14.

³² EV 29.

Zagadnienie przekazywania życia, na co zwraca uwagę Jerzy Bajda, wiąże się z liturgią, której istotnym elementem jest modlitwa chwały. Owa zależność wynika z faktu, iż ta sama osoba jest jednocześnie żyjącym podmiotem oraz podmiotem liturgii, oddającym chwałę Bogu. Sumując kategorie życia i liturgii należy stwierdzić, iż całe stworzenie poprzez egzystencję spełnia czynności liturgiczne, oddając tym samym chwałę Bogu. Konkretyzacja czynności liturgicznych dotyczy dwóch zasadniczych kwestii. Po pierwsze, wyrazem życia liturgicznego rodziny jest modlitwa. W *Liście do rodzin* znajduje się bezpośrednie odniesienie do Modlitwy Pańskiej, odmawianej przez rodziny i będącej potwierdzeniem łączności człowieka z Bogiem³³. Po drugie, łaski zdobywane dzięki sprawowaniu czynności liturgicznych ubogacają życie człowieka, zainicjowane w ramach funkcji prokreacyjnej. Można zatem stwierdzić, iż liturgia rodzinna uzasadnia konieczność łączności człowieka z Bogiem. Na skutek sprawowanych czynności liturgicznych postępuje rozwój życia, stanowiący zasadnicze powołanie człowieka jako istoty stworzonej przez Boga³⁴.

ZAKOŃCZENIE

Funkcja prokreacyjna rodziny warunkuje życie społeczeństwa. Wielkość i charakter populacji rzutuje ostatecznie na potęgę i sposób funkcjonowania poszczególnych społeczności. W tym też sensie rodzina stanowi fundament życia społecznego, na co zwracają uwagę znawcy dziedziny nauczania społecznego Kościoła, w szczególności papieże.

Pełniejsze zrozumienie znaczenia funkcji prokreacyjnej staje się możliwe w perspektywie teologii. Właśnie w tym kontekście można dostrzec podstawowe zagrożenia w procesie przekazywania życia, wyrażające się w zerwaniu przez człowieka więzi z Bogiem. W konsekwencji tego zerwania osoba zamyka się w kręgu własnej ziemskiej egzystencji, hołdując jedynie absolutyzowanej wolności negatywnej. W społeczeństwach złożonych z jednostek o egoistycznym nastawieniu nie sposób przekazywać życia, a tym samym realizować postulatów miłości chrześcijańskiej.

Przewyciężenie negatywnych trendów w kwestii przekazywania życia, mających antropologiczny i społeczny charakter, staje się możliwe w sytuacji, kiedy rodzice zyskują świadomość ogromu otrzymanych darów Bożych: daru własnego życia, jak również bycia narzędziem w procesie dalszego stwarzania świata. Dary Boże zawierają w sobie pewne zobowiązanie, czyli zadanie do wykonania. W przypadku funkcji prokreacyjnej jest to przestrzeganie zasad prawa Bożego, a także realizacja funkcji wychowawczej jako konsekwencji powołania do życia nowej istoty ludzkiej. Jedynie wychowanie w duchu miłości sprzyja tworzeniu wspólnot bazujących na doświadczeniu osobowym.

Przekazując życie we współpracy z Bogiem, rodzice oddają cześć Stwórcy. Właśnie takie działanie stanowi przejaw porządkowania świata wedle zamysłu Boga. Jedynie świadomość otwarcia osoby pozwala na pełną realizację funkcji prokre-

³³ LdR 4.

³⁴ J. B a j d a, *Rodzina...*, s. 72–79.

acyjnej. Jest ona również warunkiem koniecznym, aby postrzegać człowieka w całej jego integralności.

**OPENNESS TO THE GIFT OF LIFE – A THEOLOGICAL INTERPRETATION
OF THE PROCREATIVE ROLE OF THE FAMILY
IN POPE JOHN PAUL II'S TEACHING**

SUMMARY

The social life is dependant on the procreative role of the family. The size and the characteristics of a population have got a vital impact on how a society functions. In that sense the family is the basis of social life. The papal social teaching draws attention to this fact.

A more complex understanding of the procreative role is possible in the context of theology. In this particular perspective one can see the fundamental perils for the process of passing on life. They are manifested in acts of breaking the communion with God. The negative tendencies in the area of procreation, in both anthropological and social aspect, can be overcome when the parents gain the awareness of how much they have been given by God. They have received life and they participate in the process of continuous creation of the world. God's gifts carry certain obligations – some tasks to be fulfilled. In the case of the procreative role these obligations are: respecting the God's commandments and taking up the mission of educators. The latter one follows the call to making a new human person come into being.

GLOBALIZACJA W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Treść: I. Wprowadzenie w problematykę. II. Określenie globalizacji. III. Ocena etyczna procesów i skutków globalizacji. IV. Zagrożenia globalne. V. O globalizację etycznie odpowiedzialną. VI. Podsumowanie

I. WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ

Pojęcie globalizacji nie jest jednoznaczne i łatwe do skondensowanego przedstawienia, obejmuje bowiem swym zakresem znaczeniowym wiele – często przeciwnych i trudnych do przewidzenia – procesów zachodzących we współczesnym świecie¹. Najczęściej opisuje się je na terenie socjologii, choć dotyka i dotyczy wielu innych dyscyplin naukowych, które nie mogą pozostać wobec niej obojętne, jak choćby ekonomia, etyka, psychologia, teologia.

W niniejszym artykule zostanie podjęta problematyka globalizacji w ujęciu Jana Pawła II² – Papieża Polaka, wybitnego filozofa i teologa, który niestrudzenie bronił godności człowieka i jego praw w świecie podlegającym ciągłym zmianom, głównie

* Ks. Paweł Rabczyński, doktor teologii fundamentalnej (KUL 2003); od 2011 roku rektor Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie; prowadzi wykłady zlecone na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie oraz na Wydziale Socjologii i Pedagogiki Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii TWP w Olsztynie; autor monografii *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu* (Olsztyn 2007); autor ponad 30. artykułów naukowych i popularnonaukowych, haseł leksykonograficznych i recenzji; zainteresowania naukowe koncentrują się na zagadnieniach chrystologii i eklezjologii fundamentalnej w dialogu ze współczesnością.

¹ W nowej publikacji PWN pt. *Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 2008, czytamy, że globalizacja to *charakterystyczne i dominujące w końcu XX i na początku XXI w. tendencje w światowej ekonomii, polityce, demografii, życiu społecznym i kulturze, polegające na rozprzestrzenianiu się analogicznych zjawisk, niezależnie od kontekstu geograficznego i stopnia gospodarczego zaawansowania danego regionu* (s. 64).

² Jan Paweł II, wcześniej Karol Wojtyła, ur. 18.05.1920 w Wadowicach, zm. 2.04.2005 w Watykanie; wybrany na papieża 16.10.1978. Wiadomości biograficzne: J a n P a w e ł I I, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996; *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005 s. 5–62; G. W e i g e l, *Świadek nadziei*, Kraków 2005.

pod wpływem czynników ekonomiczno-gospodarczych drugiej połowy XX wieku i przełomu wieków. Na uwagę zasługuje fakt, że jako głowa Kościoła katolickiego rozwijał nauczanie społeczne swych poprzedników³ i podejmował wiele inicjatyw, służących wypracowaniu struktur i rozwiązań systemowych bardziej godnych człowieka⁴.

Zaprezentowane poniżej poglądy Jana Pawła II na temat globalizacji, głównie jej aspektów kulturowych i etycznych, są świadectwem odczytania przez papieża aktualnych zjawisk i wydarzeń zachodzących w dziejach w nowym kontekście społeczno-gospodarczym oraz troski o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa.

Zanim przejdziemy do myśli wspomnianego autora, tytułem wprowadzenia w zagadnienie, sięgniemy do syntetycznych opracowań reprezentatywnych naukowców, parających się tematyką globalizacji. Dzięki temu prezentowane idee Jana Pawła II staną się bardziej zrozumiałe i będzie można je łatwiej skonfrontować z literaturą przedmiotu.

Globalizacja jest wynikiem „kurczenia się świata” pod wpływem przekraczających wszelkie granice mass mediów z Internetem na czele, wszechobecnej kultury konsumpcyjnej oraz – co najważniejsze – procesów integracyjnych w wymiarze makroekonomicznym i politycznym. Opisując kategorię globalizacji trzeba więc mieć na uwadze cały konglomerat powiązań procesów politycznych, ekonomicznych i kulturowych. W ujęciu większości współczesnych teoretyków społeczeństwa jawi się jako centralne pojęcie kategorii zmiany społecznej i służy do opisu zjawisk zachodzących na poziomie systemu społecznego (gospodarka, polityka) oraz kulturowego⁵.

Globalizacja prowadzi do tworzenia się globalnego systemu kultury – kultury globalnej. Głównymi czynnikami kształtującymi ją są: utworzenie światowego systemu informacyjnego, pojawienie się globalnych wzorów konsumpcji i konsumeryzmu, upowszechnienie się kosmopolitycznych stylów życia, organizowanie imprez sportowych o zasięgu międzynarodowym, rozwój turystyki zagranicznej, ograniczenie suwerenności państw narodowych (np. Komisja Europejska, Parlament Europejski), rozwój globalnych systemów wojskowych, świadomość ogólnoswiatowego zagrożenia środowiska naturalnego, wzrost zagrożeń zdrowotnych o zasięgu światowym (np. AIDS), powstanie ogólnoswiatowych organizacji politycznych (np. ONZ), powstanie ogólnoswiatowych ruchów politycznych, szerzenie się koncepcji praw człowieka, przepływ idei między religiami. Pod wpływem wymienionych powyżej czynników następuje stopniowa uniformizacja świata⁶.

Bardzo charakterystycznym wyróżnikiem kultury globalnej jest kreowanie nowej świadomości, która sprowadza się do widzenia świata jako jedności, pewnej

³ L e o n XIII, *Encyklika Rerum novarum* (1891); P i u s XI, *Encyklika Quadragesimo anno* (1931); J a n XXIII, *Encyklika Mater et Magistra* (1961); P a w e ł VI, *Encyklika Populorum progressio* (1967); T e n ż e, *List Apostolski Octogesima adveniens* (1971).

⁴ J a n P a w e ł II, *Encyklika Laborem exercens* (1981); T e n ż e, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* (1987).

⁵ M. K e m p n y, *Globalizacja*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. I, Warszawa 1998, s. 241–242; A. G i d d e n s, *Socjologia*, Warszawa 2004, s. 74–80.

⁶ P. S z t o m p k a, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 584.

całości, będącej środowiskiem człowieka⁷. W „globalnej wiosce”, o której niegdyś pisał Marshall McLuhan⁸, następuje szybkie zacieśnianie stosunków i wzrost współzależności, w ten sposób, że inni odczuwają skutki naszych działań, a my odczuwamy problemy globalne, przejawiające się w naszym codziennym życiu⁹.

Należy zauważyć, że globalizacja jest zjawiskiem niejednorodnym. Obejmuje ona dwa przeciwstawne procesy: homogenizacji i heterogenizacji kultury, ponadto widoczne jest zróżnicowanie jej przebiegu i skutków na poziomie globalnym i lokalnym. Globalizacja jest przedmiotem zainteresowania, fascynacji, ale również budzi wiele kontrowersji, a nawet gwałtowny sprzeciw niektórych ruchów społecznych, nazywających ją imperializmem kulturowym¹⁰.

Anthony Giddens stwierdza, że globalizacja, której skutki dotyczą jednostki jak i całych społeczeństw, jest procesem otwartym, uwikłanym w wewnętrzne sprzeczności, o trudno przewidywalnych konsekwencjach. Zwraca uwagę, że jej skutkiem jest powstanie tzw. „globalnego społeczeństwa ryzyka”. Chodzi o pewne charakterystyczne dla omawianego procesu niebezpieczeństwa stwarzane przez człowieka oddziałującego poprzez wiedzę i technikę na otoczenie. Globalizacja skutkuje ryzykiem na płaszczyźnie środowiska naturalnego, zdrowia, nierówności i podziałów społecznych¹¹.

Pomijając szereg zagadnień szczegółowych i dokonując pewnego uproszczenia, można przyjąć za Ronaldem Robertsonem, że globalizacja to *zespół procesów, które tworzą jeden wspólny świat*¹².

Jan Paweł II w wielu swoich publicznych wypowiedziach podejmuje problematykę globalizacji i jej skutków¹³. Jest bowiem przekonany, że chrześcijanin nie może pozostawać biernym obserwatorem dokonujących się procesów historycznych, lecz powinien je analizować i aktywnie w nich uczestniczyć, tak aby zmierzały ku celowi godnemu człowieka¹⁴. Papież podkreśla, że zjawiska związane z globalizacją w coraz większej mierze kształtują współczesne społeczeństwo, bowiem nie dotyczą już tylko sfery ekonomicznej, ale obejmują wszystkie dziedziny życia i w ten sposób kształtują dzieje i ich protagonistów – człowieka¹⁵.

⁷ *Globalizacja, teoria globalizacji*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, Warszawa 2004, s. 103–104; P. S z t o m p k a, *Socjologia*, s. 582–584.

⁸ M. McL u h a n, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York 1964.

⁹ A. G i d d e n s, *Socjologia*, s. 83–87.

¹⁰ M. K e m p n y, *Globalizacja*, s. 242; P. S z t o m p k a, *Socjologia*, s. 582.

¹¹ A. G i d d e n s, *Socjologia*, s. 87–93.

¹² R. R o b e r t s o n, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992, s. 396.

¹³ K. B e ł c h, *Wyzwania globalizacji w świetle nauki społecznej Kościoła*, Przemysł 2007, s. 39–46; J. O r z e s z y n a, *Kościół wobec globalizacji*, Kraków 2003, s. 15–59.

¹⁴ J a n P a w e ł I I, *Dziejami świata kieruje ręka Boga*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2001, s. 15.

¹⁵ J a n P a w e ł I I, *Idźcie na „areopagi” współczesnej kultury*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7–8:2002, s. 10; T e n z e, *Potrzebny jest dialog i solidarność*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2002, s. 24.

II. OKREŚLENIE GLOBALIZACJI

Poprzez globalizację Jan Paweł II rozumie *procesy wymiany i obiegu kapitału, towarów, informacji oraz technologii we współczesnym świecie*¹⁶, prowadzące do integracji na płaszczyźnie społecznej oraz do wzajemnego oddziaływania na płaszczyźnie kulturowej¹⁷. Tłumaczy, że termin ten *lepiej niż jakikolwiek inny charakteryzuje obecną ewolucję historyczną, polegającą na łączeniu w coraz większym stopniu życia gospodarczego, kulturalnego i społecznego*¹⁸. Współcześnie globalizacja wyznacza jak gdyby horyzont, określający nieodzowny zasięg każdej działalności politycznej¹⁹.

Papież uważa, że współczesne oblicze globalizacji ukształtowało się w pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku wraz z załamaniem się systemu kolektywistycznego w środkowej i wschodniej Europie, co przyniosło poważne konsekwencje dla ekonomii światowej, widoczne głównie w krajach Trzeciego Świata²⁰. Powszechne zastosowanie gospodarki rynkowej pociągnęło za sobą wzrost zależności poszczególnych systemów gospodarczych i społecznych. Globalizacja handlu doprowadziła do zaniku przeszkód utrudniających przemieszczanie się ludzi, kapitału i towarów. Wraz z wytworzeniem się nowych warunków pracy oraz życia powstały i rozprzestrzeniły się nowe idee filozoficzno-etyczne²¹, zmienił się sposób myślenia i obyczaje, stosunek człowieka do otaczającego środowiska przyrodniczego, do innych ludzi i samego siebie²². W ten sposób – konkluduje papież – wolny rynek, jako mechanizm wymiany dóbr, stał się nośnikiem nowej kultury i znacząco wpływa na kształtowanie skali wartości całych społeczeństw i przeciętnego człowieka²³.

Biskup Rzymu podkreśla, że globalizacja jest zjawiskiem kulturowym, fenomenem dotyczącym najgłębszych fundamentów każdej kultury. Autentyczny postępek ludzkiego społeczeństwa związany jest zawsze z rozwojem kultury. Papież wyjaśnia, że *pozostając w ścisłym związku z ludźmi i z ich historią, kultury podlegają takiej samej dynamice, jaka występuje w dziejach człowieka. Tak więc można w nich dostrzec przekształcenia i procesy rozwojowe dokonujące się w wyniku kontaktów między ludźmi, którzy przekazują sobie nawzajem różne modele życia. Kultury czerpią pokarm z przekazywania wartości, zaś ich żywotność i przetrwanie zależy od ich zdolności otwarcia na przyjęcie nowych elementów. [...] Każdy człowiek jest włą-*

¹⁶ Jan Paweł II, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10:2003, s. 29.

¹⁷ Jan Paweł II, *Miłość najważniejszą formą ewangelizacji*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 9:2004, s. 48.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Jan Paweł II, *O braterskie dzielenie się dobrami*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10:2003, s. 7.

²⁰ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2001, s. 42; Tenże, *Encyklika Centesimus annus* nr 22–29.

²¹ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

²² Jan Paweł II, *Idźcie na „areopagi” współczesnej kultury*, s. 9–10.

²³ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42; Tenże, *Encyklika Centesimus annus* nr 30–43.

czony w jakąś kulturę, zależy od niej i na nią oddziałuje. Człowiek jest jednocześnie dzieckiem i ojcem kultury, w której żyje²⁴.

Ludzie przeżywają życie w sposób prawdziwie ludzki właśnie dzięki kulturze. Człowiek tworzy kulturę, w niej się wyraża, potwierdza swoją tożsamość, a z drugiej strony ona kształtuje jego. Kultura to przestrzeń wartości i sensu, łącząca różne tradycje we wspólne dziedzictwo ludzkości²⁵. Biorąc pod uwagę fakt, iż kultura jest swoistym sposobem „bycia” człowieka, a zarazem kształtuje ona więzi, które stanowią o wyjątkowym charakterze życia społecznego, o tożsamości jednostki i narodu, należy – zdaniem Jana Pawła II – w badaniach nad globalizacją skoncentrować się na jej wymiarze kulturowym²⁶.

III. OCENA ETYCZNA PROCESÓW I SKUTKÓW GLOBALIZACJI

Procesy związane z globalizacją oraz ich skutki społeczne i indywidualne, jak każde rozumne i wolne działanie człowieka, podlegają ocenie etycznej. Jan Paweł II z całą mocą podkreśla prymat etyki nad jakimkolwiek systemem ekonomicznym, gospodarczym, czy też politycznym. Wartości etyczne nie mogą podlegać dyktatowi postępu technicznego. Są bowiem zakorzenione w samej naturze człowieka i to one stoją na straży jego praw i godności. Etyka nie pozwala na stawianie systemów ponad człowiekiem, lecz wskazuje na konieczność dostosowania ich do jego potrzeb. Nie można więc opierać się na modelach refleksji etycznej, które same są niejako produktem ubocznym globalizacji i bazują na utylitarystyce, lecz trzeba sięgać do etyki normatywnej, która reguluje postępowanie człowieka pojmowanego jako osoba, tak w sferze jego życia indywidualnego, jak i społecznego, oraz prowadzi do jego optymalnego osobowego rozwoju²⁷.

Biskup Rzymu zauważa, że z punktu widzenia etyki wartości sama globalizacja nie jest *a priori* ani dobra ani zła. Ocena etyczna zależy od człowieka, który jest jej twórcą. Jeśli procesy z nią związane będą służyć człowiekowi, jego wszechstronnemu rozwojowi i dobru wspólnemu, to wtedy będzie można ją ocenić jako dobrą, a nawet pożądaną²⁸. Papież zachęca do uważnego rozeznawania pozytywnych i negatywnych skutków globalizacji²⁹.

Jan Paweł II wyróżnia dwie podstawowe zasady, na których powinna opierać się ocena etyczna procesów związanych z globalizacją. Pierwsza dotyczy niezbywalnej wartości człowieka, która jest źródłem wszelkich praw ludzkich i wszelkiego ładu społecznego. Zgodnie z tą normą człowiek musi być zawsze celem, a nie środkiem,

²⁴ J a n P a w e ł II, *Encyklika Fides et ratio* nr 71.

²⁵ J a n P a w e ł II, *List Ojca Świętego z okazji Kongresu Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10:2000, s. 57; T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 85–91.

²⁶ J a n P a w e ł II, *Idźcie na „areopagi” współczesnej kultury*, s. 10.

²⁷ J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42; T e n ż e, *Encyklika Pacem in terris – nieustanne zobowiązanie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2:2003, s. 4–8.

²⁸ J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

²⁹ J a n P a w e ł II, *Posynodalna Adhortacja apostołska Pastores gregis* nr 69.

podmiotem, a nie przedmiotem ani towarem rynkowym. Druga zasada refleksji etycznej w kontekście globalizacji akcentuje wartości ludzkich kultur, których nikt nie może lekceważyć, ani tym bardziej niszczyć. Należy respektować wielość kultur i ich różnorodność, ponieważ – zdaniem papieża – są one jakby komplementarnymi kluczami interpretacyjnymi ludzkiego życia. Odbierając narodom ich własną kulturę, lub narzucając im obcą, pozbawia się je najcenniejszego skarbu – świadomości narodowej, tradycji i tożsamości³⁰.

Omawiany autor podkreśla, że era globalizacji wymaga przyjęcia i przestrzegania wspólnego kodeksu etycznego, który nie będzie „produktem” wspólnego systemu społeczno-ekonomicznego, czy też zuniformizowanej kultury, lecz mającym swe źródło w uniwersalnej naturze ludzkiej zbiorem wartości i zasad życia społecznego i indywidualnego. Jan Paweł II stwierdza, iż utworzenie wspomnianego kodeksu zabezpieczy człowieka przed absolutną relatywizacją wartości, uniformizacją stylów życia i kultur. Wydobycie na światło dzienne wartości uniwersalne mogą stać się wiodącą siłą wszelkiego rozwoju i postępu. W ten sposób globalizacja uaktywni wszystkie twórcze siły w społeczeństwie i będzie służyła tak pojedynczemu człowiekowi, jak i wszystkim wspólnotom³¹.

Biskup Rzymu głosi, że prawidłowo kierowana globalizacja powinna szanować wartości wyznawane przez poszczególne narody i grupy etniczne. Jest bowiem czymś więcej niż ujednoczeniem różnorodnych stylów życia i kultur³². Jej celem ma być jedność rodziny ludzkiej osiągnana poprzez wyłonienie takich form współpracy, które miałyby charakter nie tylko gospodarczy, ale również społeczny i kulturowy.

³⁰ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42–43; *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa Aten i całej Grecji Christodoulosa*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7–8:2001, s. 15.

³¹ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42–43.

³² Szczegółne miejsce w myśli Jana Pawła II zajmuje refleksja nt. jednoczącej się Europy i wartości stanowiących dziedzictwo humanizmu europejskiego. Papież pisze: *Wartości te stanowią najbardziej charakterystyczny dorobek intelektualny i duchowy, który ukształtował tożsamość europejską na przestrzeni wieków, i należą do skarbcza kultury tego kontynentu. Jak już przypomniałem przy innych okazjach, dotyczą one: godności osoby; świętości życia ludzkiego; centralnej roli rodziny opartej na małżeństwie; wagi wykształcenia; wolności myśli, słowa oraz głoszenia własnych poglądów i wyznawania religii; ochrony prawnej jednostek i grup; współpracy wszystkich na rzecz wspólnego dobra; pracy pojmowanej jako dobro osobiste i społeczne; władzy politycznej pojmowanej jako służba, podporządkowanej prawu i rozumowi, a «ograniczonej» przez prawa osoby i narodów. W szczególności konieczne będą uznanie i ochrona w każdej sytuacji godności osoby ludzkiej i prawa do wolności religijnej, pojmowanego w trzech aspektach: indywidualnym, zbiorowym i instytucjonalnym. Oprócz tego należy przyjąć zasadę pomocniczości w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym oraz wizję stosunków społecznych i wspólnotowych opartą na autentycznej kulturze i etyce solidarności. [...] Korzenie kulturowe, z których wyrastają przypomniane wyżej wartości, są różnorodne: duchowe dziedzictwo Grecji i Rzymu, wkład ludów romańskich, celtyckich, germańskich, słowiańskich i ugrofińskich, a także kultura żydowska i świat islamski. Te rozmaite elementy znalazły w tradycji judeochrześcijańskiej siłę, która pozwoliła im harmonijnie się połączyć, umocnić i rozwinąć. Uznając ten fakt historyczny, Europa – w dążeniu do ustanowienia nowego porządku instytucjonalnego - nie może lekceważyć swojego dziedzictwa chrześcijańskiego, ponieważ to, co stworzyła w dziedzinie prawa, sztuki, literatury i filozofii, w znacznej mierze zrodziło się pod wpływem przesłania ewangelicznego (Jan Paweł II, *Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10–11:2002, s. 32–33).*

Jan Paweł II jest przekonany, że świat biznesu potrzebuje zdrowej etyki, dzięki której sektor finansowo-handlowy zachowa wrażliwość na jej głęboko ludzki i społeczny wymiar. Dążenie do maksymalnego zysku należy – zdaniem papieża – łączyć z poszanowaniem godności i twórczych umiejętności pracowników oraz klientów. Według omawianego autora pracodawcy powinni kierować się takimi wartościami jak: rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu ryzyka, wiarygodność i wierność w relacjach międzyosobowych, męstwo we wprowadzaniu w życie decyzji trudnych i bolesnych³³.

IV. ZAGROŻENIA GLOBALNE

Jak już zostało wcześniej powiedziane, złożone procesy globalizacji dotyczą nie tylko gospodarki i środków społecznego przekazu. Aspekt ekonomiczny i finansowy łączy się tu ściśle z następstwami w sferze kulturowej i duchowej człowieka.

Zdaniem Jana Pawła II największym zagrożeniem związanym z globalizacją jest uczynienie z człowieka jednego z elementów rynku, jakby towaru wymiennego, a także pozbawienie go możliwości dokonywania decydujących wyborów. W ten sposób bezosobowe mechanizmy mogą skutkować utratą własnej tożsamości i godności osoby ludzkiej³⁴. Należy więc dbać, aby czynniki ekonomiczne, wpływające na decyzje polityczne, prawne, bioetyczne odpowiadały wymaganiom etycznym zakładającym priorytet niezbywalnej godności człowieka w badaniach naukowych i polityce społecznej³⁵.

Drugim poważnym czynnikiem ryzyka pojawiającym się na tle globalnych zmian gospodarczych jest, według papieża, zagrożenie ujednolicenia kultury. Biskup Rzymu stanowczo przeciwstawia się powierzchownemu synkretyzmowi kulturowemu, który prowadzi do powstania skal wartości opartych na materializmie

³³ J a n P a w e ł II, *Encyklika Centesimus annus* nr 32.

³⁴ J a n P a w e ł II, *Wobec wyzwań globalizacji*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 3:2002, s. 44–45.

³⁵ J a n P a w e ł II, *W waszej pracy naukowej czerpcie światło z wiary*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2:2003, s. 44.

Znamienna jest wypowiedź papieża zatroskanego o ludzki i etyczny wymiar globalizacji: *Problem polega na tym, że postęp techniczny i zmiany w stosunkach pracy dokonują się zbyt szybko, aby kultura mogła na nie właściwie zareagować. Zabezpieczenia socjalne, prawne i kulturowe — powstałe jako owoc ludzkich działań w obronie wspólnego dobra — są nieodzowne, jeśli jednostki i społeczności mają zachować swoją centralną rolę. Globalizacja jednak grozi często zniszczeniem tych pieczołowicie tworzonych struktur, narzucając nowe style pracy, życia i organizowania wspólnot. Podobnie też — na innej płaszczyźnie — praktyczne zastosowania odkryć nauk biomedycznych zwykle zaskakują prawodawców. Same badania naukowe są często finansowane przez instytucje prywatne, a ich wyniki stają się przedmiotem działań komercyjnych zanim jeszcze mechanizm kontroli społecznej zdola na nie zareagować. Mamy tu do czynienia z iście prometejską próbą zdobycia władzy nad ludzką naturą, do tego stopnia, że nawet rozpoznanie ludzkiego kodu genetycznego rozpatrywane jest w kategoriach kosztów i zysków. Wszystkie społeczeństwa zgodnie uznają, że należy kontrolować te procesy i zadbać o to, aby respektowały one podstawowe wartości ludzkie i dobro wspólne* (J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42).

i konsumpcjonizmie³⁶. Omawiany autor stwierdza, że globalizacja, choć umożliwia zacieśnienie więzi między narodami i ich kulturami poprzez szerszy dostęp do informacji, to jednak nie ułatwia człowiekowi należytego rozeznania i dojrzałej syntezy, kształtując postawę relatywizmu³⁷. Zdaniem papieża odmienności kulturowych nie można traktować jako wezwania do uniformizacji, lecz powinny być pojmowane jako okazja do spotkania i do dialogu³⁸.

Wymienione powyżej niebezpieczne tendencje, roszczące sobie prawo do stania się normą w nowoczesnym społeczeństwie epoki globalizmu, niejako wymuszają – zdaniem Jana Pawła II – konieczność uważnej i dogłębnej refleksji intelektualnej nad obowiązującym wzorcem antropologiczno-kulturowym. Papież z całą szczerością pyta, jaką wizję człowieka, jego przeznaczenia i przyszłości, niosą ze sobą epokowe zmiany, których jesteśmy świadkami już nie tylko na „własnym podwórku”, ale także na arenie całego świata? Czy rzeczywiście stawiają one człowieka i jego godność na pierwszym miejscu, a więc czy mają na celu jego pełny i harmonijny rozwój?³⁹

Jan Paweł II zauważa, że rozwojowi społecznemu i naukowemu w dobie globalizacji wcale nie towarzyszy głębsza refleksja nad znaczeniem i wartością życia ludzkiego. Ponadto rozwój gospodarczy i techniczny nie jest w równej mierze udziałem wszystkich ludzi na świecie, a jedynie niewielkiej części potrafiących z niego korzystać, czy też wykorzystać do pomnożenia już posiadanych dóbr⁴⁰. Nie wszystkie narody mogą konsumować owoce wzrostu dobrobytu materialnego i mieć w nim udział. Globalne polepszenie warunków życia tylko w niewielkim stopniu niweluje istniejące obszary nędzy i głodu. Mimo wysiłku wielu ludzi dobrej woli, stare nie zanikają, a wciąż pojawiają się nowe. Papież zwraca także uwagę, iż w „globalnej wiosce” rosną tragiczne kontrasty, wciąż wybuchają wojny, stosuje się dyskryminację rasową, tortury, mają miejsce masakry, szerzy się terroryzm i niszczy się przyrodę⁴¹.

³⁶ J a n P a w e ł II, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 45.

³⁷ J a n P a w e ł II, *W naszym działaniu liczymy na pomoc Trójcy Świętej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7–8:2001, s. 47.

³⁸ J a n P a w e ł II, *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 3:2000, s. 7.

³⁹ J a n P a w e ł II, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 44.

⁴⁰ J a n P a w e ł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* nr 14–15; T e n ż e, *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia* s. 7: *Zarazem jednak globalizacja prowadzi do nowych rozłamów. Liberalizm pozbawiony stosownych mechanizmów kontrolnych sprawia, że pogłębia się w świecie różnica między krajami «zwykłymi» a «przegrywanymi». Te pierwsze dysponują kapitałami i technologiami, dzięki którym mogą dowolnie czerpać z zasobów planety, przy czym nie zawsze korzystają z tej możliwości w duchu solidarności i dzielenia się z innymi. Te drugie natomiast nie mają łatwego dostępu do zasobów, jakich potrzebują, aby się należycie rozwijać, a czasem wręcz brak im środków niezbędnych do przetrwania; przygniecione ciężarem długów i rozdarte wewnętrznymi podziałami, nierzadko marnotrawią skromne zasoby na działania wojenne* (por. *Centesimus annus*, 33).

⁴¹ *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa Aten i całej Grecji Christodoulosa*, s. 15; J a n P a w e ł II, *Wszelkimi siłami walczyć z nędzą i głodem*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 4:2003, s. 33; T e n ż e, *Przyszłość ludzkości zależy od wyboru wartości etycznych*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10:2001, s. 10–11; T e n ż e, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, s. 30; T e n ż e, *Wychować do solidarności*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol-

Omawiany autor wskazuje na jeszcze inne negatywne skutki globalizacji opartej wyłącznie na kryteriach ekonomicznych. W sposób jednoznaczny ukazuje szkodliwe konsekwencje stosowania „logiki ślepych mechanizmów”, które „miażdżą człowieka”⁴². Wśród nich wymienia pogłębienie problemu bezrobocia, dyskryminacji i nietrwałości zatrudnienia, czego pierwszymi i najliczniejszymi ofiarami są kobiety⁴³.

Globalny rozwój cyberkomunikacji wytworzył nową kulturę medialną. Nastąpiła deregulacja i prywatyzacja mediów, które na czoło wysuwają interes komercyjny. Taka sytuacja rodzi – zadaniem Jana Pawła II – liczne dylematy etyczne związane z prymatem prawdy i poszanowania godności osoby⁴⁴. Szczególnie widoczny jest wpływ mediów na rodzinę. Dzięki globalizacji wiele rodzin na całym świecie posiada wręcz nieograniczone możliwości zdobywania wiedzy, rozwoju kulturowego i duchowego. Z drugiej strony środki społecznego przekazu często promują wartości sprzeczne z szeroko pojętym dobrem małżeństwa i rodziny. Papież wymienia tu akceptację i propagowanie rozwodów, antykoncepcji, aborcji, homoseksualizmu. Nazywa je wrogimi postawami, szkodzącymi wspólnemu dobru społeczeństwa. Stwierdza: *Media nie powinny sprawiać wrażenia jakoby ich celem było niszczenie zdrowych rodzinnych wartości tradycyjnych kultur albo zastąpienie tychże wartości – w ramach procesu globalizacji – zlaicyzowanymi wartościami społeczeństwa konsumpcyjnego*⁴⁵.

Ponadto zjawisko globalizacji, konstatuje omawiany autor, wpływa negatywnie na stosunki międzypokoleniowe w rodzinach. Osłabieniu ulega instytucja małżeństwa, która we współczesnym społeczeństwie bardzo często jest postrzegana jako przeszkoda na drodze do samorealizacji. Presja konsumpcjonizmu skłania do decyzji o nieposiadaniu dzieci oraz do wykluczenia ludzi w podeszłym wieku. Spadek przyrostu naturalnego powoduje starzenie się społeczeństwa i w ostatecznym rozrachunku jego samozagładę. Dlatego też Jan Paweł II przestrzega przed indywidualizmem i opowiada się za solidarnością międzypokoleniową w rodzinach i w społecznościach, a także za stworzeniem systemu pomocy dla najsłabszych członków wspólnot⁴⁶.

Biskup Rzymu zauważa, że poważnym skutkiem globalizacji jest wzrastający proces migracji. Zjawisko migracji, z jej wieloma aspektami pozytywnymi i negatywnymi, doskonale wpisuje się w kontekst „globalnej wioski”. Ludzie prze-

skie) 6:2002, s. 28–29; T e n ż e, *O braterskie dzielenie się dobrami*, s. 7; T e n ż e, *Posynodalna Adhortacja apostolska Ecclesia in America* nr 55.

⁴² J a n P a w e ł II, *Kultura ludzi pracy musi pozostać kulturą solidarną*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 9:2000, s. 9–10; T e n ż e, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* nr 16.

⁴³ J a n P a w e ł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Ecclesia in Asia* nr 33–34, s. 40–41; T e n ż e, *Kultura ludzi pracy musi pozostać kulturą solidarną*, s. 10.

⁴⁴ J a n P a w e ł II, *Kościół a kultura medialna*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 5:2001, s. 25.

⁴⁵ J a n P a w e ł II, *Media w rodzinie: ryzyko i bogactwo*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 4:2004, s. 13.

⁴⁶ J a n P a w e ł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* nr 25; T e n ż e, *Wierni wartościom demokracji i moralności*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7–8:2002, s. 46; T e n ż e, *Wychować do solidarności*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2002, s. 28–29.

mieszczając się przekraczają granice językowe i kulturowe, zacieśniają wzajemne relacje, lepiej się poznają, nawiązują przyjaźnie, uczą się pokojowego współistnienia. Niestety decyzja o opuszczeniu własnego kraju, społeczności nie zawsze jest podejmowana jako wolna decyzja zainteresowanych. Negatywne skutki procesów związanych z globalizacją, takie jak wspomniane już pogłębianie się nierówności ekonomicznych i społecznych, zmuszają wielu do porzucenia własnego środowiska życiowego i udania się w nieznaną w poszukiwaniu chleba, bezpieczeństwa, dobrobytu. Migranci bardzo często stają w dramatycznej sytuacji niepewności i zagrożenia, padają ofiarą wyzysku bezwzględnych pracodawców lub grup przestępczych. Konieczne jest więc – zdaniem Jana Pawła II – wyzbycie się przez kraje bogate „nienasyconej żądzy przywłaszczania sobie wszystkich dostępnych zasobów”, tak, aby kraje ubogie nie skazywały swoich mieszkańców na tułaczkę w poszukiwaniu lepszego życia⁴⁷.

Omawiany autor wymienia także inne negatywne skutki globalizacji dotyczące bezpośrednio środowiska naturalnego. Błędne założenia ekonomicznego i technicznego postępu, który nie uznaje żadnych ograniczeń ekologicznych, prowadzą do zniszczenia podstawowych zasobów naturalnych: wody, powietrza, ziemi. Zdaniem Jana Pawła II poszanowanie środowiska naturalnego wynika z szacunku dla ludzkiego życia i ludzkiej godności. Potrzebna jest więc pogłębiona świadomość ekologiczna, która nakazuje wykorzystywanie nauki i techniki w sposób odpowiedzialny, zgodnie z zasadą szacunku i strzeżenia środowiska dla dobra wspólnego dziś i jutro⁴⁸.

V. O GLOBALIZACJĘ ETYCZNIE ODPOWIEDZIALNĄ

Jak już zostało wcześniej powiedziane, Jan Paweł II nie potępia zjawiska globalizacji. Dostrzega pozytywne i negatywne skutki procesów z nią związanych. W związku z tym, że globalizacja jest fenomenem obecnym we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, Papież opowiada się za koncepcją globalizacji etycznie odpowiedzialnej. Biskup Rzymu podkreśla konieczność wypracowania skutecznych mechanizmów pozwalających nadać jej właściwy kierunek. Aby osiągnąć ten cel omawiane zjawisko musi zostać wpisane w szerszy program polityczny i ekonomiczny. Jan Paweł II z całą mocą stwierdza, że tylko przy udziale społeczności międzynarodowej oraz dzięki mądrym kierownictwu instytucji politycznych będzie możliwe osiągnięcie autentycznego postępu, służącego całej rodzinie ludzkiej. Dla pełnej jasności trzeba dodać, że papież nie opowiada się za tworzeniem jakiegos „globalnego superpaństwa”, którego zadaniem byłoby sprostanie wymaganiom zglobalizowanego świata⁴⁹.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia*, s. 7.

⁴⁸ *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Bartłomieja I*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10–11:2002, s. 4–5.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Encyklika Pacem in terris – nieustanne zobowiązanie*, s. 6; Tenże, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, s. 30; Tenże, *Wychować do solidarności*, s. 28–29.

Zdaniem omawianego autora, globalizacja etycznie odpowiedzialna uznaje prymat wartości, na czele których stoi człowiek, jego godność i autentyczny rozwój. Człowiek nie może biernie podporządkować się procesom globalizacji, lecz ma aktywnie nimi kierować. W podejmowaniu wszelkich inicjatyw związanych z regulacją procesów globalnych należy kierować się niezmiennymi wartościami społecznymi, takimi jak prawda, wolność, sprawiedliwość, solidarność, pomocniczość i miłość. Interesy partykularne poszczególnych grup oraz wymagania rynku muszą być podporządkowane dobru wspólnemu, tak aby wszystkie narody były traktowane jako równorzędni partnerzy, konsumujący w równej mierze owoce globalizacji, a każdy pojedynczy człowiek mógł korzystać z takich podstawowych dóbr jak żywność, mieszkanie, szkolnictwo, zatrudnienie, pokój, postęp społeczny, rozwój gospodarczy oraz sprawiedliwość⁵⁰.

Jan Paweł II zwraca do „globalizacji solidarności, sprawiedliwości i braterstwa”. Widzi pilną potrzebę budowania kultury solidarności opartej na szacunku dla osoby ludzkiej i dla wartości ludzkiego życia⁵¹. Podkreśla znaczenie swobodnego i wolnego uczestnictwa wszystkich ludzi w wypracowaniu i realizowaniu wspólnych decyzji na skalę światową, w duchu poszanowania podstawowych wartości ludzkich i duchowych⁵².

Zdaniem Biskupa Rzymu, solidarność społeczna nakazuje przewyższanie partykularnych interesów i kierowanie się sprawiedliwością. Konsekwencją takiej postawy będzie stała wola poszukiwania wspólnego dobra, troska o pokojowy i harmonijny rozwój społeczeństw oraz dobrobyt. Skuteczną formą ogólnoludzkiej solidarności jest powszechne braterstwo, czuwające nad wyrównywaniem niesprawiedliwych różnic społeczno-ekonomicznych. Międzynarodowa pomoc i współpraca powinna polegać na braterskiej otwartości na wszystkich potrzebujących. „Globalizacja solidarności” nakłada na kraje znajdujące się w korzystniejszej sytuacji obowiązek wspomagania krajów rozwijających się⁵³.

⁵⁰ J a n P a w e ł II, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, s. 30.

⁵¹ J a n P a w e ł II, *List Ojca Świętego z okazji Kongresu Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie*, s. 58; T e n ż e, *Posynodalna Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* nr 101–104.

⁵² J a n P a w e ł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* nr 44; T e n ż e, *Encyklika Centesimus annus* nr 48; T e n ż e, *Demokracja i wartości*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2000, s. 4–5.

⁵³ J a n P a w e ł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* nr 45; *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Bartłomieja I*, s. 5; J a n P a w e ł II, *Wychować do solidarności*, s. 29; T e n ż e, *Potrzebna jest globalizacja solidarności*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2000, s. 38; T e n ż e, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, s. 30; T e n ż e, *O braterskie dzielenie się dobrami*, s. 7; T e n ż e, *Przyszłość ludzkości zależy od wyboru wartości*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10:2001, s. 10–11; T e n ż e, *Wierni wartościom demokracji i moralności*, s. 46; T e n ż e, *O globalną mobilizację sumień*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2:2002, s. 30; T e n ż e, *Przed spotkaniem w Genui*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 9:2001, s. 53–54; T e n ż e, *Dialog i współpraca drogą do rozwoju i pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2:2002, s. 40; T e n ż e, *Posynodalna Adhortacja apostolska Ecclesia in Africa* nr 138.

Jan Paweł II tłumaczy: *Solidarność i współuczestnictwo to gwarancje moralne, dzięki którym ludzie i narody są nie tylko narzędziami, ale stają się twórcami własnej przyszłości. Oto dlaczego należy dążyć do «globalizacji solidarności» i do tego, by globalizacja ekonomiczna nie wykluczała jednostek ani narodów. Konkretnym przejawem takiej solidarności winno być darowanie długów krajom najuboższym, a przynajmniej ich znaczna redukcja. Należy przy tym zadbać, troszcząc się*

Zdaniem omawianego autora międzynarodowa solidarność jest najlepszą odpowiedzią na zagrożenia, które rodzi proces globalizacji: *Celem solidarności musi być tworzenie bardziej ludzkiego świata dla wszystkich – świata, w którego kształtowaniu każdy człowiek będzie mógł uczestniczyć w sposób pozytywny i owocny, a w którym dobrobyt części obywateli nie będzie już przeszkodą w rozwoju innych ludzi, ale będzie go wspomagał*⁵⁴.

VI. PODSUMOWANIE

W swoim nauczaniu Jan Paweł II bardzo często podejmował problemy społeczne. Z troską o człowieka i jego wszechstronny rozwój odważnie zabierał głos na tematy ekonomiczne, gospodarcze i polityczne. Wśród nich bardzo często odnosił się do idei, prądów, tendencji i zjawisk zachodzących we współczesnym świecie. Poczesne miejsce w całym konglomeracie zagadnień społecznych poruszanych przez papieża zajmuje globalizacja. Jest ona obecna w wielu publicznych wystąpieniach omawianego autora, encyklikach, adhortacjach, orędziach, listach i przesłaniach.

Jan Paweł II, zgodnie z misją związaną z urzędem nauczania w Kościele, eksponuje przede wszystkim kulturowe i etyczne aspekty globalizacji. Dostrzega jej konsekwencje w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym.

Po dogłębnej analizie materiału źródłowego z całą pewnością można stwierdzić, że Biskup Rzymu nie przekreśla zjawiska globalizacji jako takiego. Wobec procesów z nią związanych zajmuje postawę uważnego obserwatora rzeczywistości. Dostrzega ich pozytywne i negatywne skutki, szanse i zagrożenia. Dla Jana Pawła II globalizacja jest znakiem i symbolem naszych czasów i dlatego stanowi wyzwanie dla wszystkich ludzi żyjących w „globalnej wiosce”. Wobec świata ewoluującego w kierunku ujednoczenia wszystkich dziedzin życia nie można przyjąć postawy obojętnej. Błędem byłoby bierne poddanie się biegowi wydarzeń. Papież często podkreślał, że każdy człowiek powinien aktywnie uczestniczyć w przemianach zachodzących zarówno w jego najbliższym otoczeniu, jaki i w społeczności globalnej. Tylko w ten sposób może uratować swoją niezbywalną godność.

Zdaniem Jana Pawła II, jeśli globalizacja ma służyć dobru i rozwojowi osoby ludzkiej, to musi stać się procesem etycznie odpowiedzialnym. Można to osiągnąć dzięki wdrożeniu jako zasady współżycia, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, solidarności, sprawiedliwości i braterstwa.

Globalizacja, jak każde inne zjawisko społeczne, nie jest celem samym w sobie. Ma służyć człowiekowi; być środkiem i skutecznym narzędziem budowania dobra całej rodziny ludzkiej.

*o jawność życia społecznego, aby darowane długi oraz udzielone znów kredyty i inwestycje zostały spożytkowane dla wspólnego dobra, a zarazem dostarczyć pomoc naukową i wykwalifikowany personel, który będzie wspomagał transformację lokalnej gospodarki. Taka pomoc pozwoli zapewnić formację ogólną i techniczną mieszkańcom danego kraju w celu wsparcia prawdziwego postępu ludzi pracy oraz krajów rozwijających się, a także pomoże w przejęciu przez ludność miejscową kontroli nad gospodarką (J a n P a w e ł II, *Kultura ludzi pracy musi pozostać kulturą solidarną*, s. 10).*

⁵⁴ J a n P a w e ł II, *O nowy styl solidarności*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10–11:2002, s. 27.

GLOBALIZZAZIONE SECONDO GIOVANNI PAOLO II**RIASSUNTO**

Giovanni Paolo II riguardava nel suo insegnamento assai sovente la questione della problematica sociale. Preoccupato per un uomo e per il suo sviluppo universale prendeva la parola coraggiosamente sull'economia, gestione e politica. Un notevole posto nell'insieme dei problemi sociali sollevati dal Papa prende un processo della globalizzazione. Giovanni Paolo II espone prima di tutto gli aspetti di cultura e d'etica della globalizzazione. Se la globalizzazione ha per scopo un bene e un progresso della persona umana, lo deve essere un processo responsabile moralmente. Si può raggiungerlo per la realizzazione della solidarietà, giustizia e fraternità che sono un principio della coesistenza, sia nella dimensione individuale sia nella sociale. La globalizzazione, come ogni altro fenomeno sociale, non è un fine per se stesso. Ha per scopo un uomo e deve essere un mezzo e uno strumento efficace per la costruzione del bene dell'intera famiglia umana.

AKCJA KATOLICKA W POLSCE

WPROWADZENIE

W 2010 roku minęło 15 lat od momentu, kiedy to Konferencja Plenarna Episkopatu Polski w czerwcu 1995 r. powołała Krajowy Instytut Akcji Katolickiej, którego zadaniem była rejestracja Diecezjalnych Instytutów Akcji Katolickiej. Rok później w Polsce z różnym nasileniem zaczęły powstawać Diecezjalne Instytuty i Parafialne Oddziały Akcji Katolickiej. Oznaczało to reaktywowanie po blisko 60 latach stowarzyszenia, mającego na celu scalenie całej społeczności katolickiej. Wprawdzie oficjalnym początkiem ruchu było wybranie władz statutowych w Częstochowie w listopadzie 1998 r., niemniej jednak jego pierwsze struktury kształtujące się kilkadziesiąt lat wcześniej, dały temu mocne podwaliny.

Okrągłe rocznice skłaniają do podsumowań i refleksji nad działalnością i rezultatami osiągniętych celów w minionych latach. Kierują także myśli do korzeni; warto więc przywołać fakty sprzed kilkudziesięciu lat i pochylić się nad trudem powstania wielkiego dzieła, jakim jest Akcja Katolicka w Polsce.

POCZĄTKI AKCJI KATOLICKIEJ I JEJ ZAŁOŻENIA

Powszechnie wiadomo, że Akcja Katolicka dzięki wytrwałej inicjatywie Stolicy Apostolskiej, a w szczególności papieża Piusa XI wysunęła się na pierwszy plan działalności Kościoła katolickiego. Dokumenty papieskie, począwszy od papieża Piusa IX coraz bardziej precyzowały myśl, która według ich przekonania miała stać się zasadniczym pierwiastkiem apostołstwa i chrześcijańskiego życia.

Akcji Katolickiej poświęcały swe łamy najbardziej poczytne czasopisma katolickie na całym świecie. Wielokrotnie też drukowały dokumenty papieskie i odezwy papieży do katolików różnych narodowości. Listy papieskie, mimo, że skierowane były do konkretnych społeczeństw, obok myśli związanych z ich sytuacją społecz-

* Ks. dr Michał Tunkiewicz – Adiunkt w Katedrze Teologii Praktycznej i Ekumenizmu, Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Asystent kościelny Akcji Katolickiej Archidiecezji Warmińskiej od 1995 roku.

no-gospodarczą, miały charakter uniwersalny. Dlatego też polskie czasopisma katolickie skrętnie je przedrukowywały, by krzewić świadomość współudziału świeckich w apostołstwie hierarchicznym¹.

Utworzenie Akcji Katolickiej w Polsce było przygotowywane bardzo starannie przez kilka lat. Zjazdy Episkopatu Polski, organizowane kursy, odczyty, artykuły prasowe poprzedziły powstanie Instytutów Akcji Katolickiej. Wielką siłą sprawczą miały też licznie powstające w wielu archidiecezjach organizacje katolickie, które łączyły wspólne cele i zadania. Nie bez znaczenia okazała się też działalność wydawnicza w ramach katolickiego ruchu prasowego i książkowego, na czele którego stała drukarnia Świętego Wojciecha w Poznaniu. W prasie katolickiej, ale także ogólnospołecznej, drukowano dyskusje, polemiki i wywiady związane z nowo rodzącym się ruchem katolickim na Zachodzie Europy. Zainteresowanie społeczeństwa poglądami hierarchów polskich było wszechobecne. W jednym z numerów „Gwiazdki Cieszyńskiej” wydrukowano głos Prymasa na temat Akcji Katolickiej. Poproszony przez ks. Józefa Prądczyńskiego – Prezesa Związku Kapłanów „Unitas”, ks. Prymas wyraził swój pogląd na Akcję Katolicką i na udział w niej duchowieństwa. Oświadczył, że Akcja Katolicka to inaczej współpraca społeczeństwa świeckiego z hierarchią kościelną, to szerzenie znajomości Ducha Chrystusowego, pogłębianie w nim sumień, kształtowanie życia rodzinnego, prywatnego i publicznego. Z Duchem Chrystusowym łatwiej będzie przeciwstawiać się laicyzacji, liberalizmowi i naturalizmowi, które ks. Prymas określił mianem „nowoczesnego pogaństwa”².

W 1928 r. na łamach „Naszego kraju” nuncjusz apostolski Eugenio Pacelli tłumaczył czym jest Akcja Katolicka. Mówił, że jest ona udziałem świeckich w hierarchicznym apostołstwie, a apostołstwo świeckich ma uzupełniać działalność księży. Wszyscy wspólnie mają wspierać dzieło Chrystusowe. Akcja Katolicka ma wzbudzać katolicką świadomość, wzniecić wierność katolickim zasadom i utwierdzać po katolicku wolę i czyny. Dlatego Akcji Katolickiej potrzebni są wodzowie, którzy swoim przykładem dadzą świadectwo katolickiego poglądu na świat³.

Historycznym momentem było opublikowanie dekretu Prymasa Polski ogłoszonego 24 listopada 1930 r. w sprawie powołania do życia Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej oraz publikacja *Statutu Konstytucyjnego i Regulaminów Instytutów* na łamach *Miesięcznika Kościelnego*⁴. Poprzez te akty Naczelny Instytut Akcji Katolickiej uzyskał osobowość prawną i stał się organizacją oficjalną. *Statut Konstytucyjny* zaaprobował papież Pius XI pismem z dnia 27 listopada 1930 r., stwierdzając jego zgodność z dyrektywami Stolicy Apostolskiej. Polski *Statut*, który był wynikiem dwuletnich prac nad przystosowaniem zasad do warunków życia kościelnego w Polsce, uzyskał – zaraz po włoskim – najwyższe uznanie Stolicy Apostolskiej. Świętem Akcji Katolickiej ustanowiono, podobnie jak na świecie, Uroczystość Chrystusa

¹ Przykładem może być przedruk listu Piusa XI do katolików niemieckich w dodatku do *Przebiegu Powszechnego, Czym jest Akcja Katolicka?*, w: *Dom rodzinny*, red. W. Madejski, Toruń 1929, s. 1–4; *List apostolski Jego Świętobliwości Papieża Piusa XI do Episkopatu Wysp Filipińskich w sprawie rozwoju pogłębienia życia katolickiego w tych krajach*, „Ruch Katolicki” 1939, nr 5, s. 14.

² *Prymas o Akcji Katolickiej*, „Gwiazdka Cieszyńska” 1927, nr 3, s. 2.

³ „Nasz kraj” 1928, nr 40, s. 2.

⁴ „Miesięcznik Kościelny” 1930, nr 12; „Ruch Katolicki” 1931, nr 1, s. 2.

Króla, która po raz pierwszy obchodzona była w listopadzie 1931 r. pod hasłem „Panowanie Chrystusa w rodzinie”. Formalne ukonstytuowanie Akcji Katolickiej było ogromnym impulsem dla działań w poszczególnych diecezjach, tak bardzo zróżnicowanych pod względem duchowym, społecznym, gospodarczym. Łamy prasowe regularnie informowały o powoływaniu przez ordynariuszy Archidiecezjalnych i Diecezjalnych Instytutów Akcji Katolickiej, zamieszczając datowane przedruki dekretów erekcyjnych⁵. Powołanie Instytutów było początkiem długiej drogi, jaką musieli przejść, by zamierzone dzieło zaowocowało. Naturalnym pragnieniem wszystkich zainteresowanych była wykładnia prawa zawartego w *Statucie* i sposób jego realizacji. Było to zadanie przede wszystkim dla duchowieństwa w pełni świadomego swojej roli.

W *Rozporządzeniu* ks. Prymasa dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej nr 1, ze stycznia 1930, znajduje się instrukcja dla duchowieństwa w sprawie Akcji Katolickiej⁶. Ks. prymas August Hlond nawiązał w nim do ruchu katolickiego sprzed *Dekretu* powołującego Akcję Katolicką, zalecając, by w szeregi Akcji Katolickiej weszły różne organizacje kościelne mające statuty i organizacyjny związek z władzą duchowną. Aby nie pozostawić wątpliwości ks. prymas wyszczególnił te organizacje. Są to: Liga Katolicka, katolickie Towarzystwa Robotników Polskich, Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej, Katolickie Stowarzyszenie Polek, Katolickie Stowarzyszenie Kobiet Pracujących, Stowarzyszenie Młodych Polek i Katolickie Stowarzyszenie Abstynentów. W *Rozporządzeniu* ks. Prymas dał wykładnię nowo powstającego Ruchu. W jego rozumieniu, Akcja Katolicka nie jest wyłącznie formą organizacyjną, ale jest syntezą katolickiego kierunku oraz idei, wchłaniającej (przy pewnym zachowaniu autonomii) określone formy organizacyjne.

Do pomocy w organizowaniu Ruchu w całym kraju włączyły się także media. 29 listopada 1929 r. Komisja Episkopatu ds. Akcji Katolickiej nałożyła na Naczelny Instytut Akcji Katolickiej obowiązek wydawania miesięcznika tematycznie związanego z problematyką Akcji Katolickiej, a biskupi zlecieli jego prenumeratę przez co najmniej połowę parafii w każdej diecezji. Takim periodykiem stał się „Ruch Katolicki”, mający promować Akcję Katolicką w Polsce i na świecie. Aby sprostać nałożonemu zadaniu wypracowano ogólne ramy prasowe, które ujmowały różne zagadnienia. Zaplanowano trzy zasadnicze działy: rządowy, zawierający przedruki ustaw, statutów, regulaminów, rozporządzeń, uchwał i orędzi dotyczących Akcji Katolickiej pochodzących ze Stolicy Apostolskiej i od polskiego Episkopatu. Drugi dział – ideowy, w którym mieściły się artykuły, rozprawy, odczyty, ankiety, projekty, przegląd prasowy, materiał dyskusyjny oraz dział trzeci – kronikarski, prezentujący rozwój organizacyjny Akcji Katolickiej w Polsce i za granicą. Tu też znajduje się podrozdział dotyczący publikacji książkowych często z ich recenzjami, oczywiście tematycznie związanymi z Akcją Katolicką. Przed redakcją „Ruchu Katolickiego” stanęło ogromne zadanie realizacji postawionych celów.

⁵ „Ruch Katolicki” 1934, nr 3, s. 98–99.

⁶ *Instrukcja do wielbnego duchowieństwa w sprawie Akcji Katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 2, s. 40.

Dzisiaj z perspektywy czasu można jasno stwierdzić, że periodyk ten, wydawany regularnie od 1930 r. do wybuchu wojny spełniał swoje zadanie i pozostał wierny założonym na początku celom. Stał się skarbnicą wiedzy i kroniką dziejów Akcji Katolickiej przed wojną. Już w pierwszym roku wydawniczym m.in. abp lwowski – Józef Teodorowicz, abp wileński – Romuald Jałbrzykowski, abp mohylewski – Edward Ropp, abp egejski – Piotr Mańkowski, wyrażali swoją radość w listach skierowanych do redakcji, widząc w czasopiśmie narzędzie służące formacji członków Akcji Katolickiej oraz spojrzenie na pojedyncze ogniwa składające się na całość organizacji Akcji Katolickiej w Polsce⁷. Zamieszczone tam artykuły, kazania, referaty służyły rozwojowi nowo działającej organizacji. Taka wzorowa organizacja nigdy nie jest celem sama w sobie, jest elastyczna i reaguje na zmieniające się potrzeby, ale zawsze ma przed sobą ideały, które ją stworzyły⁸. Do realizacji swoich celów Akcja Katolicka potrzebowała liderów, przewodników, gorliwych katolików, przy pełnym zachowaniu hierarchiczności. Stolica Apostolska wielokrotnie zwracała uwagę na to, że z jednej strony Akcja Katolicka nie może nic zdziałać bez udziału świeckich, z drugiej zaś zależność świeckich od hierarchii daje Akcja Katolicka spistość, siłę i gwarancję ciągłości⁹.

Świeccy katolicy sprawujący społeczne, publiczne apostołstwo i walczący w sprawie religii muszą podlegać hierarchii kościelnej i muszą otrzymać od niej upoważnienie. Jednym słowem – w hierarchii kościelnej Akcja Katolicka ma matkę, która ją obdarowuje i prowadzi do pewnego zwycięstwa¹⁰.

Jednym z pierwszych ważnych zadań stojących na początku drogi organizacyjnej Akcji Katolickiej była kwestia wypromowania liderów. Wychowanie kierowników i przywódców Akcji Katolickiej hierarchowie kościelni widzieli w głębokim uświadomieniu poczucia odpowiedzialności wobec zadań Królestwa Bożego na ziemi, w uświadomieniu o niebezpieczeństwach moralnych i duchowych zagrażających katolikom. Uważali, że nauka o „Ciele Chrystusowym” powinna stać się centralnym punktem pracy duszpasterskiej. Zbawienie własnej duszy jest priorytetem każdego katolika¹¹. Za niezwykle istotne uznano krzewienie gruntownej oświaty przejawiającej się w wykształceniu kierowników, uświadamianiu laikatu, a także w dokształcaniu duchowieństwa. Wspólne konferencje dla duchownych i świeckich działaczy organizowane w cyklach comiesięcznych, prowadzone według przemyślanego programu w znaczny sposób mogły podnieść poziom i świadomość religijną przyszłych przewodników. Z takich szkoleniowych konferencji sporządzano referaty i dzielono się nimi z szerokim ogółem np. na wieczorach oświatowych, których organizowanie zalecali proboszczom ich zwierzchnicy.

⁷ B. T w a r d o w s k i, *Po zwycięstwo*, „Ruch Katolicki” 1931, ok. 1931, nr 2, s. 35–36.

⁸ W. M a d e j s k i, *Organizacja Akcji Katolickiej*, „Dom rodzinny” 1929, nr 19, s. 1.

⁹ L. C i v a r d i, *Akcja Katolicka a hierarchia kościelna*, „Ruch Katolicki” 1938, nr 8, s. 345.

¹⁰ Tamże, s. 346–347.

¹¹ H. W e r y ń s k i, *Zagadnienie wychowania kierowników Akcji katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1933, nr 3, s. 109–110: są to poglądy ks. Konrada Algermissena, wybitnego działacza Akcji Katolickiej, które opublikował na łamach czasopisma „Sanctificatio Nostra”, a na które powołuje się ks. Henryk Weryński.

W październiku 1932 r. Naczelny Instytut Akcji Katolickiej zwrócił się do Instytutów Diecezjalnych z komunikatem dotyczącym inteligencji katolickiej, w której to grupie dopatrywał się przyszłych kierowników Akcji Katolickiej¹². Hierarchowie uznali za jedną z najpilniejszych potrzeb zwrócenie uwagi na szeroko rozumianą formację inteligencji, która mogłaby stanowić elitę o pełnej aktywności organizacyjnej i duchu apostołskim, a także odegrać kierowniczą rolę w nowoczesnym apostołstwie¹³. Diecezjalne Instytuty powinny gromadzić wokół siebie gorliwych i dobrych katolików wywodzących się spośród inteligencji. Biskupi zwracali uwagę na to, że musi to być akcja systematyczna i długofalowa, a środkiem temu służącym mogłyby być „Koła Studiów Akcji Katolickiej”. W powstających Kołach prowadzono studia nad doktryną katolicką oraz zgłębiano aktualne zagadnienia religijno-filozoficzno-społeczne. Sam proces szkolenia inteligencji na użytek Akcji Katolickiej był bardzo trudny, m.in. dlatego, że nie ma uniwersalnego wzoru jego przeprowadzania. Wspólnym działaniem dla różnych ogniw Akcji Katolickiej była aktywizacja inteligencji już współpracującej z Kościołem i kierowanie jej na inne płacówki w ramach wymiany (np. jako prelegentów). Naturalnym zjawiskiem było tu powstawanie małych środowisk inteligentnych związanych przyjaźnią i wspólnymi ideami. Polska elita intelektualna często była nieświadoma swojej misji, dlatego też aby umożliwić jej zapoznanie się z wiedzą katolicką przy parafiach tworzone były biblioteki z prasą i wydawnictwami katolickimi¹⁴. Współpracownik Akcji Katolickiej to nie tylko inteligent, wykształcony specjalista, ale przede wszystkim apostoł dający dobry przykład.

O ile łatwiej dotrzeć jest do grupy inteligentnej, to o wiele trudniej jest pozyskać tych katolików, którzy stoją z dala od Kościoła i od katolickich ruchów społecznych. Pomocą było tu rozpoczęcie akcji propagandowej już w szkołach, poprzez objęcie troską najmłodszych na lekcjach religii, tak by po ukończeniu szkoły uczeń oprócz wiedzy religijnej, miał świadomość poczucia misji apostołskiej wobec bliźnich oraz wiedzę, jak apostołować na rzecz Akcji Katolickiej¹⁵. Wymagało to modyfikacji programów nauczania religii, o co zadbać musieli proboszczowie. W miejskich, większych parafiach zagadnienia oświatowe w oczywisty sposób były dużo łatwiejsze do realizacji, niż w parafiach wiejskich. Tam sami proboszczowie stanęli przed wielkim problemem organizacji Akcji Katolickiej. Niejednokrotnie zwracali się do redakcji „Ruchu Katolickiego”, licząc na odzew duchownych, którzy już uporali się z tym problemem. Redakcja miesięcznika szybko reagowała na wszelkie zapytania i już w pierwszym numerze zamieściła odpowiedź ks. kardynała Aleksandra Kakowskiego¹⁶. Opublikował on list, który wcześniej wysłał do jednego z proboszczów wiejskich. Udziela w nim uniwersalnych rad dotyczących two-

¹² S. B r o s s, *Problem wyrabiania inteligencji katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1933, nr 3, s. 122–130.

¹³ K. J ę d r z e j e w s k i, *Akcja Katolicka a inteligencja*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 1, s. 24–25: jednym z poglądów hierarchii kościelnej było to, że nie da się przeprowadzić wielkiego dzieła odnowienia narodu w Chrystusie bez udziału inteligencji.

¹⁴ S. B r o s s, *Problem wyrabiania inteligencji katolickiej*, s. 123

¹⁵ K. J ę d r z e j e w s k i, *Akcja Katolicka a inteligencja*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 1, s. 25.

¹⁶ A. K a k o w s k i, *List do wiejskiego proboszcza*, „Ruch Katolicki” 1930, nr 1, s. 9.

rzenia Akcji Katolickiej. Przede wszystkim zalecał proboszczowi poznanie zasad, statutu, regulaminu Akcji Katolickiej, bowiem bez ich znajomości duszpasterstwo w tym zakresie ks. kardynał uważa za niemożliwe. Dopiero w dalszej kolejności zalecał wprowadzenie tych zasad w życie przy pomocy dobrze wybranych katolików świeckich oraz wybranego kapłana. W praktyce zadania katolika na wsi są podobne do tych realizowanych w większych ośrodkach, tylko może bardziej ograniczone. Wspólnymi środkami apostołstwa są: pozostawanie w stanie łaski uświęcającej, modlitwa, która według Ojca św. jest apostołstwem najłatwiejszym, a zarazem najdonioślejszym oraz dawaniem dobrego przykładu¹⁷.

Apostołstwo świeckie wypływa z samej istoty chrześcijaństwa, z miłości bliźniego i z poczucia solidarności z Królestwem Chrystusowym. Poza chrześcijaństwem trudno znaleźć prawdziwe podstawy miłości bliźniego¹⁸. Jest to mocny argument odpierający głosy wrogich Kościołowi środowisk. Komentarze krytykujące ruch związany z Akcją Katolicką koncentrowały się na zarzutach zacofania Kościoła, tracenia przez niego gruntu, zachłanności, prywatności. Hierarchia kościelna starała się na bieżąco reagować na głosy krytyki nie tylko poprzez dementowanie i wyjaśnienia na łamach prasy, ale poprzez konkretne działania. Widząc wielkie zagrożenie dla rodziny w zlaicyzowanym świecie, postanowiono zwrócić na tę małą komórkę społeczną szczególną uwagę.

Akcja Katolicka postawiła sobie za cel wprowadzenie na nowo Jezusa Chrystusa do rodziny, szkoły i społeczeństwa. Rodzina jako całość stała się głównym przedmiotem oddziaływania ruchu Akcji Katolickiej. Na tym polu Akcja Katolicka miała wiele do zdziałania. Wzmocnienie roli autorytetu rodziny zaplanowano w następujących działaniach: poprzez uświadamianie zasad funkcjonowania chrześcijańskiego małżeństwa, nauczanie w zakresie religijnego, moralnego i obywatelskiego wychowywania dzieci, wreszcie poprzez uświadamianie społeczeństwa o sposobach współdziałania z Kościołem, państwem, szkołą i rodziną w wielkim dziele wychowania rodzinnego¹⁹.

Pomocne w ugruntowaniu kierunków działań stały się głosy wybitnych socjologów i psychologów, którzy zaczęli apelować, by przywrócić moc moralną rodziny, bo według nich jest to podstawa odrodzenia całego społeczeństwa. Pomoc w budowaniu autorytetu katolickiej rodziny, autorytetu rodziców, poczucia przynależności do rodziny i wynikających z tego praw i obowiązków, stała się więc jednym z najważniejszych zadań. Praca na rzecz rodziny najbardziej efektywna okazała się w organizacjach skupiających matki i ojców. Tam prowadzono m.in. pedagogiczne uświadamianie rodziców. Ci z kolei mieli oddziaływać na swoje dzieci i członków rodzin. Organizacje skupiające młodzież i dzieci dbały o to, by zaangażowanie w życie organizacyjne nie oddziaływało ich od rodziny i by nie było konkurencyjne dla autorytetów rodziców, co wielokrotnie można było obserwować w przypadku orga-

¹⁷ *Uwagi proboszcza zapadłej wioski o Akcji Katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1933, nr 3, s. 130.

¹⁸ B. K o m i n e k, *Przykazanie miłości bliźniego u podstaw Akcji Katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 1, s. 15.

¹⁹ K. J ę d r z e j e w s k i, *Zagadnienie rodziny w ramach Akcji Katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 10–11, s. 299.

nizacji świeckich²⁰. Rodzice mieli zapewnioną pełną kontrolę i możliwość współdziałania z organizacjami do których należały ich dzieci. I tu pojawia się kolejne zadanie dla Akcji Katolickiej, odpowiednie przygotowanie wychowawców do roli przewodników młodzieżowych. Zadania apostołskie Akcji Katolickiej wobec rodziny nie ograniczały się tylko do organizacji grup stanowych. Ważnymi problemami, na które kierownictwo Akcji Katolickiej miało zwracać uwagę były: spełnianie apostołstwa dobrego przykładu, zwracanie uwagi na wspólne modlitwy domowników, szerzenie znajomości zasad encykliki o małżeństwie chrześcijańskim, pomoc moralna i materialna ubogim i zaniedbanym rodzinom, organizacja uroczystości ku czci Św. Rodziny i zachęcanie do udziału w niej wszystkich członków rodzin, a także propagowanie intronizacji Najświętszego Serca Jezusowego w rodzinach poprzez zawieszenie w domu obrazu Serca Jezusowego i adorowanie go²¹. Troska o rodzinę wypływała z faktu, że rodzina to najlepsze przygotowanie do życia społecznego, to szkoła solidarności i zgody ucząca sprawiedliwości i miłości. W założeniu Akcji Katolickiej rodzina winna być wzorem i żywym dowodem właściwego życia scalonym przez sakramentalny związek. Jednym słowem dobra katolicka rodzina to przyszłość narodu.

Akcja Katolicka jest zorganizowanym wspólnym czynem katolików przejawiającym się w różnych formach życia organizacyjnego kościoła. To nowe przystosowanie się społeczności katolickiej do aktualnych czasów²². Dlatego też kierownictwo Akcji Katolickiej nie pozostało obojętne wobec środków masowego przekazu. Prasa, film i teatr to trzy płaszczyzny, na których koncentrowały się zainteresowania współczesnego człowieka²³. Na tych terenach Akcja Katolicka mogłaby wiele zyskać prowadząc odpowiednie nauczanie lub pozostawiając media sobie wiele stracić. Film, który rozwijał się od 30 lat w Europie, także w Polsce zaczął stawać się narzędziem o wielkiej sile oddziaływania na życie codzienne Polaków. Mimo, że w kręgach katolickich zwracano uwagę na to, że film podkopuje moralność, że jest źródłem zła, nie można było go wyeliminować z życia, bowiem stał się on koniecznością cywilizacyjną²⁴. Film jest potęgą, ponieważ umie przemawiać do współczesnego widza, umie go przekonać czy wzruszyć. Skoro nie da się wyeliminować filmu z życia, to Akcji Katolickiej pozostała możliwość podjęcia trudu, by te cechy wykorzystać do działań na swoim polu. Przede wszystkim należało dać społeczeństwu możliwość wyboru między filmami siejącymi zepsucie, a filmami szlachetnymi zgodnymi z ideałami Kościoła, firmowanymi przez Akcję Katolicką. Poprzez wartościowy film można prowadzić duszpasterstwo i przekazywać myśl Bożą szerokiemu kręgowi. Aby móc zrealizować te zamierzenia należało powołać do życia katolickie stowarzyszenia filmowe, umożliwiające przekaz wartościowych projekcji. Przy Naczelnym Instytucie Akcji Katolickiej takie towarzystwo się zawiązało. Miało na swoim wyposażeniu kilkanaście filmów, które za pośrednictwem Diece-

²⁰ Tamże, s. 301–302.

²¹ [W.G.], *Akcja Katolicka a rodzina*, „Ruch Katolicki” 1935, nr 5, s. 20.

²² S. Pietrowicz, *Akcja Katolicka to zorganizowany czyn katolicki*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 3, s. 85.

²³ H. Weryński, *Nasze stanowisko wobec teatru*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 8, s. 239.

²⁴ Tenże, *Nasze zadanie wobec filmu*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 2, s. 55.

zjalnych Instytutów Akcji Katolickiej można było wypożyczać²⁵. Postulowano też tworzenie sal kinowych przy większych parafiach, ale panujący wszechobecnie kryzys finansowy, wielokrotnie uniemożliwiał te zamierzenia.

Podobnym polem do zagospodarowania przez Akcję Katolicką był teatr. W tym przypadku o powodzeniu teatru decydują widzowie. Poprzez frekwencję mają wpływ na treść sztuki, formę wystawienia, a nawet na obsadę aktorską. Jest zrozumiałe, że sztuki, które nie są akceptowane przez widzów nie mają możliwości zaistnienia. I tu pojawia się możliwość działania dla organów Akcji Katolickiej. Zorganizowanie katolickiego bloku widzów może wiele zdziałać w sprawie zachowania moralnego współczesnego teatru. W kręgach kościelnych zaczęto myśleć o możliwości utworzenia zrzeszenia aktorów katolickich. Postanowiono fundować nagrody literackie dla autorów dramatycznych, mając na celu zdobycie i zgromadzenie wartościowych sztuk teatralnych. Szczególnie wartościowe mogły być nowopowstające sztuki religijne, dające dobre przykłady miłości małżeńskiej, poświęcenia, wierności, bohaterstwa etc., czyli o zupełnie innej tematyce niż sztuki świeckie.

Również prasa katolicka miała tu swój udział poprzez publikowanie artykułów wychowujące publiczność teatralną, poprzez zamieszczanie recenzji sztuk aktualnie wystawianych i uświadamianie wartości katolickiego przesłania teatru²⁶.

W swoich społecznych encyklikach papież Pius XI podkreślał, że do Akcji Katolickiej nie należy przebudowa ustroju, bo Akcja Katolicka nie prowadzi działalności politycznej ani zawodowo-ekonomicznej, ale należy wychowanie ludzi na katolickich zasadach i w ten sposób przygotowanie ich szerzenia apostołstwa pod kierunkiem i według nauki Kościoła²⁷. Papież podkreślał, że katolickie wychowanie społeczne powinno objąć wszystkie warstwy społeczeństwa, zaś członkowie Akcji Katolickiej, którzy pogłębili już znajomość zasad katolickich winni promieniować na inne grupy społeczne, na organizacje, a zwłaszcza na związki zawodowe i swoich pracodawców.

Polskie społeczeństwo katolickie, poczynawszy od kardynałów i biskupów, a skończywszy na prostych ludziach odpowiedziało na apel Stolicy Apostolskiej i podjęło trud formowania nowego stowarzyszenia. Wielkie dzieło organizacji struktur Akcji Katolickiej przed II. wojną światową, mimo różnych przeciwności gospodarczych i ideologicznych powiodło się. Świadczą o tym niezbitce dokumenty i kroniki odwzorowujące ten ruch katolicki zachowane w archiwach kościelnych i państwowych.

W roku 1936 organizacja ta liczyła prawie pół miliona członków a w roku wybuchu II. wojny światowej 1939 – liczba wzrosła do 750 tys. członków²⁸. Poprzez dziewięć lat swojej działalności, Akcja Katolicka wniosła wielki wkład w formację duchową, społeczną, intelektualną i kulturalną społeczeństwa polskiego.

²⁵ Tamże, s. 56–57.

²⁶ T e n z e, *Nasze stanowisko wobec teatru*, s. 238.

²⁷ F. M a r l e w s k i, *Akcja Katolicka w służbie wychowania społecznego*, „Ruch Katolicki” 1938, nr 8, s. 349.

²⁸ W. Z d a n i e w i c z, *Akcja Katolicka*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce w 1832–1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 448.

AKTUALNOŚĆ AKCJI KATOLICKIEJ

W dniu 12 stycznia 1993 roku, Ojciec święty Jan Paweł II do polskich biskupów przybyłych do Rzymu z wizytą zwaną *Ad limina Apostolorum*, mówił o potrzebie nowo ewangelizacji i konieczności stworzenia ponadpokoleniowej formy apostołstwa świeckich. Papież wyznał, iż „niezastąpionym środkiem w formacji apostołskiej świeckich są organizacje, stowarzyszenia i ruchy katolickie. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje Akcja Katolicka, która kiedyś w Polsce była tak żywa i przyniosła tyle wspaniałych owoców. Trzeba więc, aby na nowo odżyła. Bez niej bowiem infrastruktura zrzeszeń katolickich w Polsce byłaby niepełna”²⁹.

W swoim podstawowym znaczeniu, akcja katolicka (pisana przez małe *a* i małe *k*) – to „praca dla Ewangelii”³⁰, to życie nauką Chrystusa. W takim rozumieniu można powiedzieć, że akcja katolicka była od zarania chrześcijaństwa. Jest ona działaniem na rzecz „skatolicyzowania wszystkich katolików”³¹, tzn. przywrócenia i pogłębienia świadomości bycia katolikami.

Ponieważ Akcja Katolicka wyrasta z natury Kościoła, jest strukturą religijną, której zasadniczym celem jest formacja duchowa (działanie *ad intra*). Członkowie powinni permanentnie zdobywać formację religijną, duchową, moralną i kulturalną. Stąd przynależność do Akcji Katolickiej wymaga wielu wyrzeczeń i ofiary z samego siebie na rzecz ciągłego upodabniania się do Chrystusa³². Przynależność do tej struktury organizacyjnej jest konsekwencją opowiedzenia się za wartościami ewangelicznymi, co jest istotnym założeniem ewangelizacji, o którą apeluje papież³³.

Celem nowo przywróconej do życia Akcji Katolickiej jest cel całego Kościoła: współpraca hierarchii i świeckich w zbawianiu ludzi³⁴. Innymi słowy: pogłębianie i rozszerzanie wiary (w tym także moralności chrześcijańskiej), tak, by Chrystus mógł powrócić do sumień, rodzin, zwyczajów narodowych, relacji między grupami społecznymi także do stosunków międzynarodowych. Założeniem każdego członka Akcji Katolickiej winno być czynienie dobra wokół siebie poprzez styl i świadectwo życia³⁵. Ta forma ewangelizacji *ad extra* winna obejmować płaszczyznę życia rodzinnego, społeczno-gospodarczego, sektor kultury i polityki³⁶. Sama Akcja Katolicka jako struktura jest apolityczna, jednakże jej członkowie mogą należeć do partii uznających wartości wypływające z Ewangelii.

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich z okazji wizyty „Ad limina Apostolorum” w dniu 12 stycznia 1993 r.*, „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej” 1993, nr 4–5, s. 119.

³⁰ S. Krajski, *Akcja Katolicka ostatnia szansa dla Polski*, Warszawa 1995, s. 30.

³¹ Tamże, s. 31.

³² DA, nr 4.

³³ ChL, nr 60.

³⁴ J.G. Pałgę, *Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich*, „Communio” 1987, nr 3, s. 50–63.

³⁵ I. Dęca, *Akcja Katolicka: dlaczego i jaka?*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 1995, nr 1–2, s. 82.

³⁶ A. Lewek, *Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995, s. 344–352.

Większość działaczy przedwojennej Akcji Katolickiej już nie żyje lub są na emeryturze i trudno jest im być odtwórcami, zawieszanej na okres ponad pięćdziesięciu lat organizacji. Wieloletnia praca formacyjna grup, ruchów a ostatnimi laty i stowarzyszeń katolickich, przygotowała wielu katolików świeckich, którzy mogą podjąć trud zaangażowania się w formy działalności Akcji Katolickiej. Osobiste zdolności i zainteresowania tych osób predysponują do szybkiego podjęcia roli animatorów (liderów), by nadać właściwy kierunek rozwoju tej organizacji.

CATHOLIC ACTION IN POLAND

SUMMARY

The creation of Catholic Action in Poland was prepared very carefully for several years. Rev. August Hlond the Primate of Poland invited other church organizations with the statutes and organizational relationship with spiritual authority to join in the ranks of Catholic Action. Catholic Action Statute was approved by the Pope Pius XI with the letter dated 27 November 1930, stating its compliance with the directives of the Holy See. The celebration of Christ the King was established the day of the Catholic Action. In October 1932, the Supreme Institute for Catholic Action called on the diocesan institutes with an appeal to discern the future leaders of this association among the Catholic intelligentsia. Catholic Action has set itself the goal of re-introducing Jesus Christ to the family, school and society. The family as a whole has become the main influence of the Catholic Action movement. The goal of the newly restored Catholic Action (after 1989 transformation) is compatible with the goal of the entire Church: co-operation of Church hierarchy and lay people in helping people. In other words: the deepening and broadening of faith (including Christian morality), so that Christ could return to the conscience, family, national traditions, the relationship between social groups and to international relations.

DUSZPASTERSTWO HOSPICYJNE

Współczesna medycyna zwyciężając wiele chorób jest równocześnie bezradna wobec ludzkiego cierpienia. Wśród chorób, którym medycyna nie może sprostać, to przede wszystkim choroba nowotworowa. Diagnoza lekarska, która brzmi „nowotwór”, wywołuje zawsze szok, niedowierzenie oraz bunt u pacjenta¹. We wczesnym jej stadium rozpoznania są szanse pozytywnych wyników terapeutycznych. Jednakże zbyt późne rozeznanie choroby prowadzi do jej nieuleczalności, a w konsekwencji do śmierci człowieka. Jak można zauważyć poszerza się w szybkim tempie krąg osób dotkniętych tą chorobą. Wzrasta liczba zachorowań i zgonów na nowotwory zwłaszcza złośliwe. Wzrastająca liczba zachorowań na tą chorobę stawia coraz wyraźniej problem opieki nad chorymi, wobec których leczenie kończy się niepowodzeniem. Śmierć należy do życia jako jego ostatnia faza widzialna, jest wpisana w życie każdego człowieka. Będąc ostatnim ziemskim etapem domaga się szacunku i odpowiedzialności terapeutycznej, zwłaszcza pracowników medycyny, tak jak każda inna chwila życia ludzkiego². Inicjatywą roztaczającą opiekę nad ludźmi chorymi w ostatnim stadium choroby nowotworowej, czy innej, jest ruch hospicyjny³. W ostatnich latach również i w Polsce zauważa się rozwój inicjatywy opiekuńczej⁴.

* Ks. Mariusz Ostaszewski, dr teologii, ur. 1973 r. Diecezjalny Duszpasterz Rodzin Diecezji Elbląskiej, wykładowca w WSD w Elblągu.

¹ B. Szpakowski, *Spowiadanie ludzi w szczególnie trudnych sytuacjach życia*, (red.) J. Augustyn, S. Cyran, Kraków 2006, s. 349.

² *Karta Pracowników Służby Zdrowia. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia*, Watykan 1995, s. 96.

³ Hospicjum (łac. *Hospes gość*), w średniowieczu szpitale – przytulki dla podróżnych, pielgrzymów i chorych prowadzone przez zakony szpitalne np. polscy bożogrobowcy prowadzili działalność charytatywną i duszpasterską, przy ich konwentach organizowano parafie i szpitale. Funkcjonowały również w czasach nowożytnych. Współcześnie ruch hospicyjny zapoczątkowano w Anglii w celu zapewnienia chorym w okresie terminalnym (ostatnia faza życia) i leczonym paliatywnie (uśmierzenie bólu, leczenie objawów choroby) zorganizowanie opieki medycznej i duchowej, sprawowanej przez lekarzy, pielęgniarki, duchownych i wolontariuszy różnych zawodów w domach prywatnych, szpitalach i własnych obiektach. EK, t. VI, hasło: *hospicjum*, Lublin 1993.

⁴ M. Kalinowski, *Duszpasterstwo Hospicyjne*, w: *Duszpasterstwo Specjalne*, (red.) R. Kamiński, Lublin 1998, s. 141.

I. PODSTAWY BIBLIJNO-TEOLOGICZNE

Tajemnica losu człowieka ujawnia się w obliczu cierpienia i śmierci (por. KKK 1006). Choroba nazywana jest *misterium dolores*, która zrozumiała pozostaje jedynie w świetle Tajemnicy Odkupienia. Choroba zawsze wystawia na próbę poczucie równowagi życia osobistego i rodzinnego. Te niedomaganie prowadzi niejednokrotnie do odkrycia istotnej dla człowieka prawdy o ostatecznym sensie ludzkiej egzystencji, wykraczającej poza granice życia doczesnego.

Pismo Święte zajmujące się w znacznej mierze poznawaniem znaczenia religijnego choroby wprowadza w sferę jej uleczenia, w kontekście realizacji Bożych planów zbawienia. Na kartach Biblii choroba jest pojmowana jako słabość (Ps 38,11), następstwo grzechu i zachwianie porządku ustanowionego przez Stwórcę (Rodz 3,16–19). Jednakże powstaje pytanie, czy choroba jest spowodowana osobistymi grzechami?⁵ Stary Testament udziela jakby dwie odpowiedzi. Pierwsza mówi o chorobie nawiedzających sprawiedliwych, takich jak Hiob czy Tobiasz. Wtedy owe niedomaganie może stać się doświadczeniem opatrnościowym, mającym na celu wypróbowanie wierności doświadczanego. W drugim zaś przypadku, gdy dotyczy Sprawiedliwego, Sługę Jahwe, choroba posiada wartość ekspiacyjną za winy grzeszników (Iz 53,4nn). Boga uważano za jedyne lekarza, dzielącego się mądrością z lekarzami ziemskimi i udzielającego swej mocy leczniczej. Choroba, w myśl natchnionych autorów, pozostaje złem. W przeciwieństwie do realiów ziemskich słabości człowieka, obietnice eschatologiczne przewidują zniesienie chorób w nowym świecie, za dni ostatecznych nie będzie chorych (Iz 35,5n), nie będzie cierpień ani łez (Iz 25, 8; 65,19).

Pisma nowotestamentalne łączą genezę choroby z grzechem pierworodnym, a jej finalizm z odkupieniem przez Chrystusa (Rz 5,12; 1 Kor 15,21–31). Chrystus przywracał zdrowie chorym, o czym wspominają wielokrotnie Ewangelie. Uzdrowienia te dokonywane przez Jezusa posiadają symboliczne odniesienie do naszych czasów. Choroba jest symbolem stanu, w jakim znajduje się człowiek grzeszny: jest on ślepy duchowo, głuchy, sparaliżowany.

Chrystus władzą leczenia ludzi obdarzył swoich apostołów (Mt 10,1), nakazując im uzdrawiać, i troszczyć się o chorych (Mt 16,18). Tą posługę przejął i pielęgnuje Kościół spełniając polecenia swego Mistrza, by troszczyć się o chorych, zarazem naśladując Go⁶.

To, co nazywamy miłością, jest w swojej istocie „*szacunkiem dla życia*”⁷ – napisał Albert Schweitzer. Ta zasada stanowi podstawę etyki również w zakresie opieki nad ciężko chorym. Każde życie wymaga najwyższego szacunku, zaś w odniesieniu do sytuacji umierania i śmierci trzeba tym bardziej uczynić wszystko, aby uchronić godność człowieka.

W ostatnich dziesięcioleciach rozwinęła się refleksja wokół ochrony i promocji zdrowia i życia oraz kwestii związanych ze śmiercią i umieraniem. Jej przedmiotem są już nie tylko zagadnienia przerywania ciąży, samobójstwa, eutanazji, kary śmier-

⁵ B. Szpakowski, dz. cyt., s. 349.

⁶ M. Kalinowski, dz. cyt., s. 142–144.

⁷ <http://www.kulturaswiecka.pl/node/163>, z dn. 28.03.2011.

ci i wojny obronnej, lecz także szeroko pojęta problematyka umierania i śmierci, niezwiązana bezpośrednio ani wyłącznie z tym, co może być słusznie traktowane jako zamach na życie. Refleksja nad śmiercią jako najbardziej osobistym wydarzeniem życia człowieka, jest różnie ukierunkowana i odzwierciedla rozmaite opcje światopoglądowe i moralne. Jej „szybki rozwój” wiąże się z faktem, że umieranie i śmierć stały się oficjalnie problemami naukowymi, którymi zajęła się dyscyplina nazwana tanatologią⁸. Dużą rolę odgrywa swoista fascynacja śmiercią, a także żywiołowy rozwój nowoczesnej medycyny, który ukazał nieznane przedtem możliwości oraz wynikające z nich bezprecedensowe dylematy etyczne. Śmierć, a jeszcze bardziej towarzyszenie człowiekowi terminalnie choremu i opieka paliatywna, zmuszają do zadawania bardzo trudnych pytań, ale nie chronią przed pokusami banalizacji tanatologii i związanych z nią dylematów etycznych. W kontekście szerokiego *spectrum* różnych wypowiedzi na te tematy nauczanie Kościoła katolickiego ma ogromne znaczenie. Jego przesłanie jest zawarte w dokumentach wydanych w ciągu ostatniego półwiecza. Należą do nich wypowiedzi papieża Piusa XII, zwłaszcza dwa przemówienia, wygłoszone w 1957 i 1958, oraz jego następców – Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II, wzbogacone o dokumenty ważnych urzędów Stolicy Apostolskiej, jak Kongregacja Nauki Wiary, Papieska Rada „Cor Unum” i Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Fundament całości posoborowego nauczania Kościoła zawiera ogłoszony 11 października 1992 *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK) oraz dokumenty ogłoszone w 1995 przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, w *Karcie Pracownika Służby Zdrowia*. Ten ważny dokument często powołuje się na wcześniejsze wypowiedzi, w tym na wydaną prawie równocześnie, bo 25 marca 1995 encyklikę *Evangelium vitae* Jana Pawła II. Należy zaznaczyć, że szczególnie bogate nauczanie Jana Pawła II na temat teologii cierpienia, a także sensu umierania i śmierci oraz potrzeby towarzyszenia umierającym i opieki nad nimi, wymaga osobnego studium⁹. Trzeba zwrócić też uwagę na to, o czym wspomina konferencja biskupów Europy, co jest chyba najważniejsze, aby umierający mogli znajdować się w swoich rodzinach, w klimacie miłości i współuczestnictwa. To towarzyszenie choremu jest konieczne, aby umarł godnie¹⁰.

⁸ Tanatologia to nauka o śmierci człowieka, w szczególności zajmuje się jakościowym opisem przyczyn śmierci oraz żalem jej towarzyszącym. Badania opierają się na założeniu, że życie jest na tyle istotną wartością, że może okazać się korzystnym poznanie procesu umierania i, jeśli to możliwe, sposobów wpływania na niego. Tanatologia jest dziedziną interdyscyplinarną korzystającą m.in. z wiedzy o takich zagadnieniach jak: AIDS, ból, eutanazja, filozofia, medycyna, pogrzeb, samobójstwo, starzenie się, sztuka i wojna. Tanatologia nie zajmuje się bezpośrednio filozoficznym znaczeniem (sensem) śmierci, jako zagadnieniem medycznie nieistotnym, tak samo jak nie zajmuje się sensem życia. Niektóre teksty naukowe posuwają się dalej, uznając rozważania nad sensem lub bezsensem życia jako absurdalne. Tanatologia może się jednak zajmować znaczeniem śmierci dla jednostek, społeczności i kultur. Wiedza z dziedziny tanatologii jest powszechnie wykorzystywana przez lekarzy z dziedziny medycyny sądowej. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Tanatologia> z dn. 27.03.2011.

⁹ http://www.hospicjum.waw.pl/biblioteka/materialy/zasady_etyczne.pdf z dn. 11.11.2004.

¹⁰ VII Sympozjum Konferencji Biskupów Europy nt. *Postawy współczesnego człowieka wobec narodzin i śmierci*, nr 1, Rzym 1989.

II. GENEZA I ROZWÓJ DUSZPASTERSTWA HOSPICYJNEGO

W dziejach Kościoła szczególne miejsce w trosce o chorych zajmowały zakony, stowarzyszenia, bractwa. W średniowieczu pielęgnowaniem chorych niesieniem im pomocy duchowej i medycznej zajmowały się przede wszystkim bractwa kościelne i zakony. W regule benedyktyńskiej jest powiedziane wyraźnie, że trzeba mieć wyraźne baczenie na chorych. Synod w Akwizgranie z roku 817 zobowiązuje każdego biskupa i przełożonego zakonnego do erygowania i uposażenia szpitala¹¹.

Ważnym wydarzeniem był dekret Soboru Trydenckiego *Eadem sacrosancta*, który zobowiązywał biskupów do troski o szpitale w miastach i w większych parafiach. W okresie potrydenckim w Polsce rozpoczęło swą działalność wiele zakonów męskich i żeńskich, takich jak: bonifratrzy, kamilianie, szarytki i boromeuszki. Największą aktywność wykazały szarytki i mariawitki, zgromadzenia wybitnie czynne na polu posługiwania chorym i biednym. Także dobrze zapisało się w historii dziejów Kościoła zgromadzenie Braci Rochitów założone w 1713 przez bpa Brzostkowskiego w Wilnie, którego celem było ratowanie chorych i pochówek zmarłych w czasie zarazy¹².

Ruch hospicyjny wywodzi się z nurtu chrześcijańskiej posługi chorym. Pierwszy dom zblizony do idei hospicjum został założony w Dublinie w roku 1905 przez irlandzkie Siostry Miłosierdzia. Rozwój współczesnej opieki hospicyjnej związany jest z Angielką Cicely Saunders, która była pielęgniarzką i wolontariuszką w szpitalu św. Łukasza w Londynie. Opiekowała się między innymi chorym polskim żydem Dawidem Taśmą. W wyniku tych doświadczeń zrodziła się idea zorganizowania miejsca, gdzie ludzie umierający mieliby zapewnioną odpowiednią opiekę. Nieuleczalnie chory żyd podarował siostrze wolontariuszce pewną sumę pieniędzy, aby po jego śmierci otworzyła dom dla ludzi umierających. W 1967, spełniając prośbę pacjenta, siostra zainicjowała działalność Hospicjum św. Krzysztofa w Londynie, które stało się wzorcem opieki paliatywnej.

Idee i wzorce hospicyjne szybko znalazły swoje urzeczywistnienie w Polsce. Prekursorką w tej dziedzinie była Hanna Chrzanowska¹³. Za cel swej działalności obrała opiekę nad ciężko i nieuleczalnie chorymi.

¹¹ B. K u m o r, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, s. 518.

¹² M. K a l i n o w s k i, dz. cyt., s. 148.

¹³ Hanna Chrzanowska (ur. 7 października 1902 w Warszawie, zm. 29 kwietnia 1973 w Krakowie) była pielęgniarzką i instruktorką pielęgniarstwa. Córka Ignacego Chrzanowskiego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego i Wandy Szlenkier. Pochodziła z rodziny znanej z działalności charytatywnej. Skończyła szkołę średnią u Urszulanek w Krakowie. Po zdaniu matury, w 1922 podjęła studia w nowo otwartej Szkole Pielęgniarstwa w Warszawie. Dzięki otrzymanemu rocznemu stypendium wyjechała do Francji. Od 1926 do 1929 roku pracowała jako instruktorka w Uniwersyteckiej Szkole Pielęgniarek i Higienistek w Krakowie. W latach 1929–1939 redagowała miesięcznik „Pielęgniarka Polska”. Ponadto dużo publikowała z dziedziny pielęgniarstwa. W tym samym czasie widać u niej coraz większe zbliżenie się do Boga, co przeniosło się na jej publikacje z tego okresu i udział w pracach przy organizowaniu w roku 1937 katolickiego Związku Pielęgniarek Polskich. Po wybuchu wojny w 1939 przyjechała do Krakowa. Po wojnie i po otwarciu Uniwersyteckiej Szkoły Pielęgniarsko-Położniczej w Krakowie, pracowała jako kierownik działu pielęgniarstwa społecznego i domowego zwracając uwagę na solidne przygotowanie swych uczennic do pielęgnowania

W 1981 roku powstaje pierwszy w środkowej Europie ośrodek opieki nad umierającymi pod nazwą „Stowarzyszenie Przyjaciół Chorych – Hospicjum” w Krakowie. W ślad za nim powstał w 1984 ośrodek hospicyjny w Gdańsku¹⁴, którego inicjatorem był, już nieżyjący, ks. Eugeniusz Dutkiewicz i profesor Joanna Muszkowska-Penson¹⁵. Ten wzorzec bardzo szybko podjęły inne miasta w Polsce. Powstawały ośrodki opieki oparte na dwóch wzorcach, mianowicie stacjonarnym i domowym.

W 1995 powołano Krajową Radę Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej. Opracowała ona *Program Rozwoju Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej*, który został przyjęty przez Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej¹⁶.

Konferencja Episkopatu dostrzegając dynamiczny rozwój ruchu hospicyjnego w środowisku medycznym, powołała w 1989 Komisję Duszpasterstwa Hospicyjnego, mianując na krajowego duszpasterza ks. E. Dutkiewicza, nazwanego ojcem ruchu hospicyjnego w Polsce¹⁷. Obecnie tą funkcję pełni ks. dr Piotr Krakowiak SAC¹⁸.

III. DZIAŁALNOŚĆ PASTORALNA

Ruch hospicyjny ma charakter bezwyznaniowy. Każdy, kto chce pomagać chorym, bez względu na przekonania, może zostać wolontariuszem. Część placówek opieki paliatywnej związana jest Kościołem¹⁹, inne funkcjonują w systemie opieki społecznej. Posługa chorym umierającym to swego rodzaju powołanie, a hospicjum jest żywym miejscem samarytańskiego miłosierdzia.

Istotą opieki hospicyjne jest praca zorganizowana: lekarza, pielęgniarki, duchownego, wolontariusza. Przebiega ona na trzech poziomach: praca przy chorym, współpraca z rodziną chorego i ścisła współpraca całego zespołu hospicyjnego²⁰. Chory cierpi fizycznie, psychicznie i duchowo. Temu cierpieniu niekiedy towarzy-

chorych w warunkach domowych. W tym celu wspólnie z nimi odwiedzała obłożnie chorych, służąc im radą i pomocą podczas odbywanych przez nie praktyk. Przez krótki okres pełniła funkcję dyrektorki Szkoły Pielęgniarstwa Psychiatrycznego w Kobierzynie. W 1966 roku zachorowała na chorobę nowotworową. Mimo operacji choroba dalej szerzyła się w jej organizmie wskutek czego doprowadziła do śmierci, która nastąpiła 29 kwietnia 1973. Hanna Chrzanowska uważana jest za Sługę Bożą. Starania o wykazanie jej świętości doprowadziły do rozpoczęcia się procesu beatyfikacyjnego, który to został otwarty 3 listopada 1998 roku. http://pl.wikipedia.org/wiki/Hanna_Chrzanowska z dnia 28.02.2011.

¹⁴ P. K r a k o w i a k, *Opieka paliatywno-hospicyjna w Polsce i zadania duszpasterskie z nią związane*, w: *Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010*, Poznań 2008, s. 218.

¹⁵ K. de W a l d e n-G a ł u s z k o, *Ukresu. Opieka psychopaliatywna, czyli jak pomóc choremu, rodzinie i personelowi medycznemu środkami psychologicznymi*, Gdańsk 1996, s. 16.

¹⁶ M. K a l i n o w s k i, dz. cyt., s. 150.

¹⁷ P. K r a k o w i a k, A. S t o l a r c z y k, *Ks. Eugeniusz Dutkiewicz SAC. Ojciec ruchu hospicyjnego w Polsce*, Gdańsk 2007.

¹⁸ <http://www.ita.aidg.pl/?ks.-dr-piotr-krakowiak,39> z dnia 28.02.2011.

¹⁹ *Leksykon Teologii Pastoralnej*, hasło: *Hospicyjne duszpasterstwo, działalność zbawcza Kościoła, której pierwszorzędnym adresatem jest człowiek w terminalnej fazie choroby*, Lublin 2006.

²⁰ M. K a l i n o w s k i, dz. cyt., s. 152.

szy uczucie opuszczenia, bezradności, strachu przed bólem, braku wartości oraz lęk o przyszłość najbliższych. Stawiane są często pytania przez niego o sens życia i cierpienia ludzkiego. Osoba podejmująca się pomocy człowiekowi terminalnie choremu podejmuje dwojakie zadania: niesienie ulgi w cierpieniu we wszystkich aspektach oraz pomocy w przygotowaniu chorego do śmierci i życia po śmierci. Obecność kapłana pozwala choremu na możliwe pełne przygotowanie się do zbliżającej się śmierci i spotkania z Bogiem²¹. Z udzieleniem sakramentów świętych wiąże się wprowadzanie chorego w sens i znaczenie poszczególnych znaków sakramentalnych²². Człowiek terminalnie chory potrzebuje człowieka i duszpasterza autentycznej żywej wiary²³, który sam przemyślał swoje życie i swoją śmierć. Potrzebna jest tu postawa gotowości towarzyszenia drugiemu człowiekowi przez wszystkie etapy drogi. Potrzebne jest wsłuchanie się w skargi chorego, ciepłe i nieosądzające słowa, danie oznaki bliskości, dzięki którym można zaufać, powierzyć swoje cierpienie Bogu i Mu zawierzyć²⁴. Osoba udzielająca wsparcia duchowego powinna również charakteryzować się postawą dialogu, która będzie wyrażała się w wewnętrżnej wolności do słuchania i mówienia. „Sługa dialogu” pomaga w akceptacji oraz w pojednaniu ze śmiercią²⁵. Ten dialog funkcjonuje na dwóch płaszczyznach: werbalnej i niewerbalnej. Pierwszy wyraża się w rozmowie, drugi zaś w gestach i zachowaniu.

Jak powinna wyglądać relacja pomiędzy chorym a duszpasterzem? Chory pragnie usłyszeć przede wszystkim:

- zapewnienie, że niezależnie, co się stanie, będę przy tobie, by ci pomóc;
- mimo swej choroby jesteś bliską osobą;
- będę regularnie cię odwiedzał;
- postaram się złagodzić Twój ból duchowy;
- wspólnie może rozwiążemy nurtujące Cię problemy.

Jak praktycznie to osiągnąć?

- przede wszystkim do swojego słuchacza włączyć zwroty grzecznościowe;
- usiąść przy łóżku chorego;
- nie unikać kontaktu oko w oko;
- odwiedzać regularnie bez spóźnień;
- zwykle rozpoczynać rozmowę od kilku grzecznościowych słów: „Dzień dobry, jak się cieszę, że znów widzę Pana”, itp.;
- starać się trzymać chorego za rękę (dotyk odgrywa istotną rolę – pozwala zdobyć zaufanie chorego, jemu natomiast daje poczucie bezpieczeństwa);
- nigdy na pierwszej wizycie nie namawiać do spowiedzi, chyba, że wymaga tego sytuacja.

Dla większości społeczeństwa słowo *rak*, *nowotwór* posiada wielki ładunek emocjonalny. Stąd należy zapytać chorego, co już wie. Warto zauważyć, że chory często

²¹ M. Kalinowski, *Towarzystwo w cierpieniu. Posługa hospicyjna*, Lublin 2002.

²² P. Krakowiak, dz. cyt., 226.

²³ R. Mikołajczyk, *Towarzystwo umierającym jako zadanie Kościoła*, AK 1 (488) 1990, s. 129–130.

²⁴ B.L. Błock, *Człowiek chory przewlekle i terminalnie*, w: *Środowiska specjalnej troski*, (red.) M. Kalinowski, Lublin 2003, s. 62–63.

²⁵ *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, s. 97.

sam pyta, jak długo to jeszcze trwać będzie? Rodzina chorego nie powinna zabraniać duszpasterzowi mówić o ewentualnej śmierci i umieraniu. Powiedzenie bolesnej prawdy nie oznacza zniszczenia nadziei. Często może być ona zastąpiona nadzieją na spokojne odejście, z myślą, że rodzina da sobie radę po stracie ukochanej osoby²⁶.

Opieka duchowa nad rodziną chorego to druga płaszczyzna działań pastoralnych. Troska duchowa o rodzinę chorego ważna jest w opiece hospicyjnej w domu umierającego człowieka. Członkowie umierającego narażeni są na wyczerpania fizyczne i psychiczne. Aczkolwiek dom rodzinny jest miejscem, gdzie umierający czuje się bezpieczny. Chory jest dla domowników wielkim zadaniem, ale jednocześnie wyzwaniem, które może przynieść wiele dobra. Hospicjum domowe wspiera rodzinę, co sprzyja umocnieniu więzi osobowej oraz owocuje wzajemnym wsparciem²⁷.

Zespół wolontariuszy to szczególna płaszczyzna działań pastoralnych. Istnieją poglądy, aby kapłan sprawował duchową opiekę nad zespołem ludzi, którzy opiekują się chorymi. Otóż wszyscy wchodzący w skład zespołu opieki narażeni są na wewnętrzne wypalanie się. Związana jest to z zaangażowaniem emocjonalnym z chorym terminalnym, które przerywa nieuchronna śmierć podopiecznego. W takim momencie mogą pojawić się rozterki, rozgoryczenie, poczucie bezradności. Słuszne jest więc przeprowadzanie formacyjnych spotkań, np. dni skupienia, rekolekcji, wyjazdów do sanktuariów, połączone z konferencjami naukowymi. Wszystkie podejmowane działania mają służyć wzmocnieniu, dodaniu otuchy oraz utwierdzeniu w etosie posługi umierającym.

Wszystkie wskazane płaszczyzny pracy duszpasterstwa hospicyjnego jawią się zawsze w wymiarze powinności i konieczności. Warto podkreślić, że istnieje do dnia dzisiejszego duży deficyt kapelanów hospicyjnych. Palącą potrzebą Kościoła jest przygotowywanie kandydatów do posługi we wszelkiego rodzaju placówkach zdrowia. Istnieje jeszcze niedobór problematyki duszpasterstwa specjalistycznego w nauczaniu i formacji seminaryjnej. Otóż dowartościowanie w kształceniu seminaryjnym tego pionu działań pastoralnych, zaowocuje większą wrażliwością w zakresie posługi wśród ludzi będących w ostatniej fazie życia²⁸.

Ojciec Św. Benedykt XVI w z okazji XV Światowego Dnia Chorego mówił: „Wielu jest takich ludzi – pracowników służby zdrowia, duszpasterzy i wolontariuszy – oraz instytucji, które na całym świecie niestrudzenie służą chorym w szpitalach i ośrodkach opieki paliatywnej, na ulicach miast, na osiedlach mieszkaniowych i parafiach. [...]. Na koniec proszę kościelne wspólnoty na całym świecie, a szczególnie te, które zaangażowane są w służbę chorych, aby z pomocą Maryi, *Salus Infirmorum* (Uzdrowienie chorych), dawały skuteczne świadectwo kochającej trosce Boga, naszego Ojca”²⁹.

²⁶ B. P ł o w i e c k a, *Duszpasterstwo Hospicyjne. Gościna w sercu*, „Pismo Polskiej Rodziny Hospicyjnej”, 1998, nr 10/11, (29/30) III, s. 14–15.

²⁷ M. K a l i n o w s k i, dz. cyt., s. 154.

²⁸ Tamże, s. 155.

²⁹ B e n e d y k t XVI, *List na XV Światowy Dzień Chorego*, Rzym 2007. w: <http://www.ap-chorych.katowice.opoka.org.pl/miesiecznik2/mies0207-or.htm>, z dn. 28.03.2011.

HOSPICE MINISTRY

SUMMARY

Although contemporary medicine is able to fight many diseases yet it is helpless in the face of human suffering including cancer. Both the number of people getting infected and death rates are rising. Sadly, the cases of malicious tumour are diagnosed frequently. Medical diagnosis stating "cancer" is always received with a shock, disbelief or even rebellion. It is necessary to emphasize the care for the patients who cannot be cured. The sickness always challenges the state of personal and family equilibrium. This pain often leads to a truthful revelation of a meaning of human existence, which goes far beyond our earthly matters. Death is strictly interfered with life and is inevitably involved in the life of every human being. It demands respect and responsibility, especially from those who are in charge of medical services. It is the hospice movement that helps people overcome their fears and pain in the last stage of cancer.

FILOZOFIA

DZIWNY ŚWIAT KWANTÓW

W dziejach nauki można wyróżnić dwie wyraźne granice, które miały decydujący wpływ nie tylko na jej rozwój, ale również na postawę mentalną i praktyczną całych kręgów cywilizacyjnych. Pierwszą granicą było powstanie nauki mechanistycznej na progu ery nowożytnej, a drugą zainicjowanie mechaniki kwantowej i fizyki relatywistycznej na początku XX wieku. O ile pierwsza z tych rewolucji miała charakter procesu, to druga przebiegała nagle i niespodziewanie obaliła rozumienie nauki i poznawanej rzeczywistości. W obydwu przypadkach zmienił się pewien paradygmat, mówiąc językiem T. Kuhna, naukowy i zastąpiony nowym. O ile jednak paradygmat mechanistyczny nauki był możliwy do przyjęcia, zrozumienia przez szersze grono odbiorców, to ten drugi, który odnosił się do świata w skali mikro i makro, jest znacznie mniej rozumiany.

PIERWSZA REWOLUCJA NAUKOWA – WIEKI NOWOŻYTNE

Niektórzy filozofowie nauki, a zwłaszcza przedstawiciele nauk przyrodniczo-matematycznych twierdzą, że nauka powstała dopiero wraz z erą nowożytną. To, co działo się w ramach poznania wcześniej, nie można nazywać ściśle nauką, ponieważ nie odnosiło się do świata zjawisk, a tylko taki może być objęty poznaniem naukowym. Tylko poznanie, które odnosi się do świata doświadczanego zmysłami, uchodzi za wartościowe, gdyż pozwala człowiekowi nabyć wiedzę odnoszącą się do rzeczywistości, którą można sobie podporządkować i wykorzystać w celach praktycznych. Tak wyobrażano sobie postęp, który miał polegać na coraz większej wiedzy o rzeczywistości, co prowadziło do coraz większej nad nią władzy. Nie istniała zatem, tak rozumiana, nauka w wiekach starożytnych i średniowiecznych, gdyż w większości naukowci przedstawiciele tych epok zajmowali się kwestiami urojonymi, a nie rzeczywistymi. Przedmiotem ich dociekań były istoty, formy, substancje i inne inteligibilne byty, o których nowa nauka nic nie potrafiła powiedzieć. Mentalność ta, która osiągnęła swoje apogeum w pozytywizmie i neopoztywizmie, jest spotykana także współcześnie. Czytając literaturę fachową, często spotkamy rozróżnienie filozofa, etyka, estetyka i naukowca. Sytuacja zaczyna być wręcz hu-

* Dr Jan Jacek Pączkowski, prezes Elbląskiej Izby Przemysłowo-Handlowej.

morystyczna, kiedy to miano naukowca przypisują sobie jedynie przedstawiciele jednej dyscypliny, mam na myśli głównie fizyków teoretycznych, innych nazywając zgodnie z ich profesją naukowcami biologami, antropologami, humanistami itp.

Nowa nauka, zapoczątkowana przez rewolucję Kopernikowską, stosując w swojej aparaturze badawczej przede wszystkim matematykę, oparła się na badaniach ilościowych. Obaliła Arystotelesowskie teorie mówiące o przestrzeni, czasie, ruchu i kosmologii². Zaczęła zgłębiać rzeczywistość poprzez jej liczenie, mierzenie i ważenie. Skupiła się na aspekcie ilościowym przedmiotu badania, w przeciwieństwie do podejścia jakościowego epok poprzednich. Trzeba przyznać, że nowa metoda badawcza okazała się bardzo płodna i skuteczna. To, że nasza cywilizacja osiągnęła tak wysoki poziom rozwoju technicznego w tak krótkim okresie czasu³, zawdzięczać należy przede wszystkim nowej metodzie naukowej i nowej mentalności powstałej na progu ery nowożytnej, która wywodzi swoją nazwę od tych właśnie ruchów umysłowych. Nie należy jednak zapominać, że to nauka starożytna i średniowieczna była kolebką nowożytnych idei, a zdecydowana większość z nas, może z wyjątkiem *par excellence* naukowców, nadal myśli i odczuwa w kategoriach Platona i Arystotelesa.

Epoka w nauce, która rozciąga się od wieków nowożytnych aż do końca XIX w., została nazwana erą mechanicyzmu. W czasach starożytnych i średniowiecznych mierzono upływ czasu, ale nie tak skrupulatnie, jak w erze nowożytnej. Zegar w niej stał się wręcz synonimem postępu i w jego mechanizmie, który uważano za doskonały, zaczęto dopatrywać się prawidłowości działania wszechświata. Filozofem, który legitymizował ten obraz był Kartezjusz. Według niego świat jest jedną wielką maszyną rządzoną przez prawa mechaniki. Autorytet Newtona, który stworzył mechanikę klasyczną, był tak wielki, że nikt z uczonych w tamtym czasie nie ważył się mówić o świecie inaczej, jak o mechanicznym urządzeniu. Tak narodził się trend myślowy, który nazywany jest mechanicyzmem lub filozofią mechanistyczną. Należy jednak jasno podkreślić, że mechanicyzm nie jest teorią naukową, tylko pewną interpretacją nauki, a więc doktryną filozoficzną. W tym rozumieniu należy odróżnić mechanikę klasyczną – teorię fizyczną stworzoną przez Newtona od mechanicyzmu, jako kierunku filozoficznego, który opiera się, co prawda na teorii Newtona, jednocześnie jednak poza nią wychodzi.

Główne twierdzenia mechanicyzmu to:

1. Świat jest jedną wielką maszyną, którą rządzą prawa mechaniki klasycznej odkrytej przez Newtona;
2. Prawa te są najbardziej podstawowymi prawami fizyki i całej nauki w ogóle;
3. Całą naukę należy zredukować do mechaniki.

² L. S m o l i n, *Kłopoty z fizyką. Powstanie i rozkwit teorii strun, upadek nauki i co dalej?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 27.

³ A.N. Whitehead wyraził się, że Europa w roku 1500 wiedziała mniej niż Archimedes, który umarł w roku 212 przed Chr., mimo to już w roku 1700 Newton ogłosił *Principia*. A.N. Whitehead, *Nauka i świat współczesny*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 15.

Tak rozumiany mechanicyzm przybrał głównie formę ideologii materialistycznej, która obejmowała przyrodę, człowieka i była rozumiana jako konsekwencja mechaniki Newtona⁴.

Drugim istotnym wnioskiem płynącym z mechanicyzmu był tzw. determinizm, najbardziej radykalnie przedstawiony przez P.S. de Laplace'a, który zakładał istnienie zbioru praw natury pozwalających przewidzieć wszystko to, co zdarzy się we wszechświecie. Inaczej mówiąc: znając stan obecny układu oraz posiadając wiedzę o prawach przyrody jesteśmy w stanie odczytać stan tego układu w przeszłości, jak i przewidzieć jego stan w dowolnej przyszłości. Na przykład, znając stan położenia i prędkości Słońca oraz planet, możemy użyć praw Newtona i obliczyć stan Układu Słonecznego w dowolnej wcześniejszej lub późniejszej chwili. Laplace tę zasadę determinizmu absolutyzował, rozciągając ją na wszystkie zjawiska, również dotyczące zachowania człowieka i społeczeństwa⁵.

Powyższe dwa przesłania wprawiły w bardzo dobre samopoczucie przedstawicieli scjentyzmu, ponieważ przybliżyły wizję całkowitego zrozumienia świata przyrody i człowieka. Przyroda i człowiek stawały się przewidywalne i obliczalne. Przewidywać, aby władać, to zawołanie A. Comte'a, które było coraz bardziej realne⁶. Tym bardziej, że nauka w XIX w. czyniła wielkie postępy. Naukowcy stawali się coraz bardziej zadufani i wierzyli w dotychczasowe osiągnięcia nauki. Przykładem tej postawy niech będą słowa lorda Kelvina wypowiedziane ok. 1900 r.⁷: „*W fizyce nie ma już niczego nowego do odkrycia. Można tylko dokonywać coraz dokładniejszych pomiarów*”⁸.

DRUGA REWOLUCJA NAUKOWA – WIEK XX

Pod koniec XIX w. ta naukowa maszyna zaczęła odmawiać posłuszeństwa, aby na początku XX stulecia odejść w zapomnienie. Było to radykalne przeorientowanie w nauce. „*Mechanicyzm skończył się tak definitywnie, jak mało która idea w filozofii*”⁹. A.N. Whitehead tak komentował przewrót, który dokonał się w fizyce około 1900 roku: „*Przyjmowaliśmy – mówił Whitehead – że prawie wszystko, co ważne w zakresie fizyki, zostało poznane. Tak, było wprawdzie trochę ciemnych plam,*

⁴ M. Heller, *Podglądanie wszechświata*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 41–42.

⁵ S. Hawking, L. Mlodinow, *Jeszcze krótsza historia czasu*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2007, s. 81–82.

⁶ Ten sposób myślenia funkcjonuje i dzisiaj. H.D. Mutschler, *Fizyka i religia. Perspektywy oraz granice dialogu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 171–175.

⁷ Zachodzi znamienna zbieżność dat. W 1900 r. M. Planck przedstawił swój projekt rzeczywistości oparty na kwantach i zanegował w ten sposób mechaniczne rozumienie rzeczywistości, a A. Einstein w 1905 r. ogłosił szczególną teorię względności i w 1915 r. ogólną teorię względności, które, m.in., absolutyzowały prędkość a relatywizowały czas i przestrzeń, wywracając mechanikę Newtona.

⁸ Cyt. za: D. Alexander, R.S. White, *Nauka blisko wiary. Nowe wyzwania etyczne*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006, s. 144.

⁹ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1981, s. 67.

*dziwnych anomalii związanych ze zjawiskiem promieniowania, których wyjaśnienia fizycy oczekiwali około 1900 roku. Zostały one wyjaśnione. Ale wraz z tym cała nauka wyleciała w powietrze, a fizyka Newtonowska, która uchodziła za coś trwałego niczym Wiecznotrwala Twierdza, przeminęła. Były one oczywiście, i nadal pozostają, użyteczne jako sposób patrzenia na rzeczy, ale przestały obowiązywać, jeśli traktować je jako ostateczną koncepcję rzeczywistości*¹⁰.

Początkiem końca mechanicyzmu były wyniki prac J.C. Maxwella, które zostały nazwane teorią elektromagnetyzmu. Stanowiła ona matematyczną unifikację zjawisk elektrycznych oraz magnetycznych i szybko przybrała nazwę „elektromagnetycznej teorii światła”. Wprowadzała nową jakość – pola elektromagnetycznego, niewidzialnego, ale realnego ośrodka, którego zaburzenia rozchodzą się z prędkością światła¹¹. Powstało przy tym pytanie: czy tę nową jakość da się sprowadzić do mechaniki Newtona? Innymi słowy: czy mechanika klasyczna jest w stanie wyjaśnić rozchodzenie się fal elektromagnetycznych? Rozumując kategoriami mechanicznymi, próbowano powołać do życia ośrodek, któryby owe fale przesyłał, podobnie jak powietrze jest ośrodkiem przenoszącym dla fal dźwiękowych. Ośrodek ten nazwano eterem, któremu bez wahania przypisano mechaniczne własności. Jednak hipoteza ta nie chciała podporządkować się w żaden sposób eksperymentowi. Mechanika Newtona nie była w stanie wytłumaczyć rozchodzenia się fal elektromagnetycznych.

Drugim problemem fizyki końca XIX w. była kwestia promieniowania tzw. ciała doskonale czarnego. Ciało doskonale czarne to takie ciało, które pochłania całą padającą nań energię. Nie występuje ono w naturze, można je jednak stworzyć w laboratorium. Doświadczenia z takim ciałem były również niespójne z fizyką klasyczną. Fizyka ta stanęła przed poważnym problemem.

W powyższych kontekstach pojawiają się dwaj fizycy, których prace pozwoliły na wyjście z tej pozornie patowej sytuacji. Pierwszym z nich jest M. Planck, który w 1900 r. rozwiązał problem promieniowania ciała doskonale czarnego. Przedstawił teorię promieniowania energii ciała doskonale czarnego nie w sposób ciągły, lecz w małych, dalej już niepodzielnych porcjach, nazwanych kwantami. W ten sposób zmodyfikowana teoria zgadzała się z wszystkimi wynikami doświadczeń. Założenie Plancka o istnieniu kwantów energii, było jednak sprzeczne z fizyką klasyczną, gdyż podważało linearność ruchu zarówno w przestrzeni, jak i w czasie, a co za tym idzie dotychczasowe rozumienie materii. Tak zaczęła się tworzyć nowa teoria fizyczna – mechanika kwantowa. Około roku 1913, N. Bohr stworzył podstawy tzw. starszej teorii kwantów oraz przedstawił słynny model atomu wodoru. W połowie lat dwudziestych XX wieku E. Schrödinger, W. Heisenberg i P. Dirac przedstawili dotychczasowe sformułowanie mechaniki kwantowej.

Problem elektrodynamiki Maxwella doczekał się także rozwiązania w ogłoszonej w 1905 r. szczególnej teorii względności A. Einsteina, która usuwała sprzeczności wynikające z elektromagnetyzmu, jak i przedstawiała światło, które do tej pory

¹⁰ Cyt. za: É. G i l s o n, T. L a n g a n, A. A. M a u r e r, *Historia filozofii współczesnej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1979, s. 493.

¹¹ Teoria ta została empirycznie potwierdzona (odkrycie fal elektromagnetycznych) w 1888 r. przez H.R. Hertza.

uważano za falę, jako fenomen składający się z małych porcji energii, które później nazwano fotonami. W ten sposób idea nieciągłości materii została ugruntowana. W 1915 r. Einstein rozciągnął tę teorię, która odnosiła się do układów odniesienia poruszających się względem siebie ruchem jednostajnym prostoliniowym, na dowolne układy odniesienia i sformułował ogólną teorię względności, która jest niczym innym, jak nową teorią grawitacji zastępującą Newtonowską teorię powszechnego ciężenia¹². Tak oto fizyka zmieniła w pierwszym kwartale XX w. nasze rozumienie świata, które stało się wręcz wyrafinowane i niezmiernie złożone. To nowe rozumienie zastąpiło stosunkowo proste pojmowanie go poprzez doktrynę mechanicystyczną. „*Przejrzysty i określony świat Newtona i Maxwella rozpadł się u samych podstaw, ustępując kapryśnemu i mglistemu światu teorii kwantów*”¹³. Jednak jest to nadal ten sam świat – kosmos, w którym żyjemy, i który poznajemy.

NOWE ŚWIATY

Mimo tego, że żyjemy w jednym świecie, nauka w XX wieku pokazuje dwa zupełnie nowe światy¹⁴, które są nam w dużym stopniu obce. Z jednej strony świat niewyobrażalnych wielkości, opisywany przez ogólną teorię względności, z drugiej świat niewyobrażalnych małości, opisywany przez mechanikę kwantową. Obecnie naukowcy budują modele wszechświata, bazując na wspomnianych dwóch teoriach. Ogólna teoria względności opisuje siłę grawitacji oraz wielkoskalową strukturę wszechświata – do rozmiarów obserwowalnego wszechświata (milionów milionów milionów milionów: 10^{24} – jedynka z dwudziestoma czterema zerami) kilometrów. Mechanika kwantowa odnosi się do zjawisk ekstremalnie małych, takich jak milionowa z milionowej części centymetra. Teorie te sprawdzają się w swoich zakresach badawczych, nie są jednak wzajemnie spójne, a co za tym idzie, nie mogą być obie poprawne. Dlatego fizyka współczesna od wielu lat intensywnie poszukuje rozwiązania, które by unifikowało ogólną teorię względności i mechanikę kwantową. Zakłada się zatem, że istnieje jakaś bardziej fundamentalna teoria, która wyjaśniałaby zarówno zjawiska ogólnej teorii względności i mechaniki kwantowej, obejmując w ten sposób całość zjawisk wszechświata. Została nawet przyjęta jej nazwa – kwantowa teoria grawitacji. Ta teoria jeszcze nie istnieje i długo może jeszcze nie zaistnieć. Wielu fizyków twierdzi jednak, że to tylko kwestia czasu¹⁵.

My żyjemy w świecie jakby pomiędzy – w świecie makroskopowym. Ale te trzy światy składają się z tych samych elementów: cząstek elementarnych, atomów, pierwiastków, które są budulcem zarówno gwiazd, jak i nas samych. Z tego powodu powinny być dla nas jakby swojskie, jednak nie są. Świat nieograniczono-

¹² M. H e l l e r, *Podglądanie wszechświata*, dz. cyt., s. 51–55.

¹³ J.C. P o l k i n g h o r n e, *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 50.

¹⁴ Na początku XX w. większość astronomów sądziła, że Droga Mleczna to cały wszechświat i poza nią nic nie ma. M. C h o w n, *Poświata stworzenia. Dekodowanie wiadomości z początku czasu*, Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2006, s. 21.

¹⁵ S. H a w k i n g, L. M l o d i n o w, *Jeszcze krótsza historia czasu*, dz. cyt., s. 19–20.

nych przestrzeni kosmosu, choć nie jest do ogarnięcia, to jednak do wyobrażenia. Możemy w niego zajrzeć – dosłownie, i to coraz dalej i dalej (oczywiście uzbrojonym okiem). Jesteśmy w stanie zaobserwować nawet zakrzywienie czasoprzestrzeni (test z 1919 r.) czy spowolnienie czasu w pobliżu obiektu materialnego (test z 1962 r.). Możemy sobie wyobrazić, że czas i przestrzeń nie są niezmienną sceną (jak chciał Newton), na której grany jest dramat wszechświata, lecz aktywnie w nim uczestniczą¹⁶. Natomiast świat kwantów, nawet dla naszej wyobraźni, nie mówiąc o zjrzeniu weń, w większości przypadków jest zamknięty. Rządzi się ponadto prawami, które są nam obce, często sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem, intuicją, a także logiką. Nawet wielcy naukowcy, pokroju Einsteina, nigdy się z nimi w pełni nie pogodzili, akceptując je jedynie dzięki ich niezwyklej trafności w wyjaśnianiu i przewidywaniu zjawisk atomowych i subatomowych¹⁷.

Fizyka kwantowa w XXI w. nadal dla większości pozostaje nieznaną, nawet wykształconych osób. Posługując się wyrafinowanym językiem matematyki, który sam w sobie nic nie mówi o rzeczywistości, manipulując ideami i konceptami pozostającymi całkowicie poza codziennym sposobem percepcji świata, oddala się coraz bardziej od przeciętnego człowieka. Jest to niewątpliwie negatywne zjawisko. Nauka (przynajmniej ta przez duże N) zawsze była domeną elit. Jednak to, co te elity odkrywały i przedstawiały społeczeństwu było przez nie rozumiane. W chwili obecnej sytuacja ta diametralnie się zmieniła. Nauka staje się coraz bardziej wyobcowana ze swego środowiska, którym jest kontekst społeczny. Więcej, fizyka kwantowa wprowadza nawet w pewnym sensie niepokój i zamieszanie, gdyż posuwa się poprzez swoje stwierdzenia wręcz do zanegowania realności świata. Cząstki elementarne, którymi operuje współczesna fizyka, mogą zostać zastąpione formułami matematycznymi. Elektron – cząstka elementarna, przedstawiany jest przy pomocy fali, gdyż nie krąży on po określonej drodze, tylko po nieskończonych jej możliwościach. Jest bardziej obłokiem, niż przedmiotem. Zasadne jest pytanie o realność cząstek elementarnych, których sens całkowicie nam się wymyka. Może odpowiedzią na te wątpliwości jest struktura naszego umysłu, który nie został dostosowany do percepcji dziwnego świata kwantów, którego sens jest do uchwycenia poprzez olbrzymi wysiłek, tylko przez nielicznych. Nie można wykluczyć sytuacji, w której świat naszego doświadczenia ma dopiero sens w świetle mechaniki kwantowej. Więcej, że świat kwantowy jest koniecznym warunkiem zaistnienia materii złożonej, życia, człowieka, świadomości i inteligencji. Zatem, ów kwantowy świat stanowiłby o istocie wszechświata. Jednakże nie przeszkadza to temu, że można wskazać na ograniczoność mechaniki kwantowej, ponieważ taka fizyka nie daje się zastosować do umysłowego sposobu poznawania wobec świata poznawalnego zmysłami. Dlatego, twierdzi wielu, nie może ona być prawdziwą fizyką przyrody. W związku z tym oczekuje się, podobnie jak Einstein, na pojawienie się nowej, bardziej kompletnej teorii, która objęłaby swoim zasięgiem świat nieskończenie małych wielkości, jak i ten świat, który oglądamy naszymi oczami¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 39–49.

¹⁷ E. B o n c i n e l l i, G. C o y n e S J, *Bóg, wszechświat i sens życia. Ateista i wierzący: konfrontacja dwóch ludzi*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Kraków 2010, s. 22.

¹⁸ R. C l a r k e, *Nowe tajemnice Wszechświata*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 16–26.

ŚWIAT KWANTÓW

„Niezastąpiona teoria, nieodzowna wszystkim, którzy badają świat nieskończenie małego, mechanika kwantowa pozostaje nieznana dla większości z nas z powodu swej złożoności. Przedstawia nam ona fascynujący, niepewny, przypadkowy świat, składający się z prawdopodobieństw”¹⁹.

W świetle mechaniki kwantowej materia nie jest ciągła, lecz posiada strukturę ziarnistą, kwantową. Mówiąc inaczej, nie jest ona podzielna w nieskończoność. Dzielać ją, dojdziemy w końcu do elementu już niepodzielnego. Takimi niepodzielnymi elementami, cząstkami materii są kwarki i elektrony (stan wiedzy na dzisiaj) lub kwanty energii. (Pamiętajmy o równoważności energii i masy wynikającej z równania: $E = mc^2$). Kwarki (nie występują swobodnie, wydaje się, że na stałe są uwięzione w protonach i neutronach; spowodowane jest to wiążącą je siłą, która rośnie wraz z odległością²⁰) wchodzi w skład protonów i neutronów. Te dwie cząstki (zwane łącznie nukleonami) tworzą jądra atomowe, i są w zasadzie identyczne pod względem rozmiarów, a różnią się wartością ładunku elektrycznego. Proton posiada ładunek elektryczny dodatni, a neutron pod względem ładunku elektrycznego jest neutralny. Jądro atomowe otoczone jest elektronami (lub jednym elektronem w przypadku atomu wodoru), które również są identyczne i posiadają ładunek elektryczny ujemny. Jądro i elektrony tworzą wspólnie atom, który oprócz tych bardzo małych obiektów wypełniony jest pustą przestrzenią. Jądro i elektrony w porównaniu do atomu są bardzo małe. Przedstawiając tę relację obrazowo: jeżeli atom porównamy do katedry, to jądro będzie wielkości zaciśniętej pięści, a jedyny elektron (w przypadku atomu wodoru) będzie po tej katedrze błąkał się jak ćma. Wynika z tego opisu, że atom, a w konsekwencji wszechświat, jest prawie pusty. (W obserwowalnym wszechświecie znajduje się tylko około 10^{80} protonów. Każdy atom jest tak pusty, że w jego wnętrzu można jeszcze zmieścić milion miliardów dodatkowych protonów. W tymże wszechświecie znajduje się jeszcze miejsce na dodatkowe 10^{106} atomów.) Opis ten dotyczy nie tylko materii, gdyż w myśl teorii kwantowej, wszystko, a więc energia, przestrzeń, a nawet czas istnieją w maleńkich, niepodzielnych porcjach zwanych „kwantami”²¹.

Powyższy opis jest bardzo ogólny. Świat cząstek tworzy zawrotny ich pejzaż, przy którym wielość bytowa neoplatonizmu jawi się jako nader skromny opis rzeczywistości. Aby ten świat w jakiś sposób uporządkować, stworzono tzw. model standardowy cząstek, który można traktować jako pewnego rodzaju zestaw części zamiennych subatomowego świata. W jego skład wchodzi: sześć kwarków, sześć leptonów, pięć znanych bozonów, szósty, hipotetyczny bozon Higgsa, oraz trzy siły przyrody (czwartą podstawową siłą wszechświata jest grawitacja, która nie jest w tym modelu uwzględniona) – silne i słabe oddziaływanie jądrowe oraz elektromagnetyzm. Model ten opiera się na założeniu, że podstawowymi elementami materii

¹⁹ Tamże, s. 15.

²⁰ P. D a v i e s, *Kosmiczna wygrana. Dlaczego wszechświat sprzyja życiu?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 108.

²¹ M. C h o w n, *Nieskończone życie nieboszczyka. Nowości z frontu nauki*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2010, s. 33–37.

są kwarki i leptony. Kwarki, o których była już mowa, utrzymywane są razem dzięki cząstkom zwanym gluonami. Do leptonów zalicza się elektrony i neutrino²². Kwarki i leptony łącznie nazywane są fermionami. Bozony to cząstki przenoszące oddziaływanie. Należą do nich fotony oraz gluony.

Zwróćmy uwagę na to, że jak na model podstawowej struktury materii, opis ten jest wielce skomplikowany. Jednak jest to najprostszy model wyjaśniający to, co się dzieje w świecie cząstek. Dla większości z nas świat ten przekracza granice zrozumienia. Przytoczmy fragment podręcznika dla laików w tym zakresie, pióra fizyka i jej popularyzatora S. Weinberga: *„Naładowany pion oraz antypion rozpadają się odpowiednio na mion plus antyneutrino oraz na antymion plus neutrino ze średnim czasem życia $2,603 \times 10^{-8}$ sekundy; neutralny pion rozpada się na dwa fotony z czasem życia około $0,8 \times 10^{-16}$ sekundy; mion i antymion rozpadają się odpowiednio na...”*. Zauważmy, że fizyka ma być poszukiwaniem ostatecznej prostoty. R. Feynman powiedział o modelu standardowym, że: *„mamy zatem teorię i nie wiemy, czy jest słuszna czy błędna, ale wiemy, że jest troszkę błędna, a w każdym razie niekompletna”*.

Na bazie modelu standardowego powstała teoria tzw. superstrun, łącząca prawa kwantowe z grawitacją, która mówi, że wszystkie powyższe wymienione obiekty nie są cząstkami, lecz „strunami”, drgającymi włóknami energii, oscylującymi w jedenastu wymiarach²³. Cztery wymiary są nam znane: szerokość, wysokość, głębokość (przestrzeń) i czas. Pozostałe wymiary (siedem) są dla nas niedostępne, gdyż są zwinięte w strukturach subatomowych. Teoria strun zrodziła następną, dalej idącą hipotezę, zwaną teorią *M*, która operuje pojęciem membran lub po prostu bran. Przeczytajmy (jest to również popularnonaukowy opis): *„Ekpyrotyczny proces zaczyna się w nieskończonej przeszłości od pary płaskich pustych bran, umieszczonych równolegle do siebie w zakrzywionej pięciowymiarowej przestrzeni [...]. Dwie brany, które tworzą ściany piątego wymiaru, mogły pojawić się z nicości jako kwantowa fluktuacja w jeszcze bardziej odległej przeszłości, a następnie się rozsunęły”*. Opierając się na modelu standardowym cząstek, powstało więcej wręcz nieprawdopodobnych hipotez, których nie będziemy przytaczać. Wspomnijmy jedynie hipotezę z 2002 roku I. i G. Bogdanov opisującą nicość, która była wszechświatem przed Wielkim Wybuchem. Jeden z fizyków, P. Woit, tak ją określił: *„Z naukowego punktu jest ewidentnie kompletnym nonsensem, lecz w dzisiejszych czasach to jeszcze nie wyróżnia jej spośród sporej części całej literatury”*²⁴.

Opisane wyżej cząstki subatomowe nie wypełniają jeszcze kwantowego świata. Każda z nich istnieje bowiem w dwóch odmianach – zwykłej cząstki oraz antycząst-

²² Neutralna cząstka, która przemierza wszechświat z prędkością zbliżoną do prędkości światła. Dopiero w 1998 r. ustalono, że neutrino posiadają niezerową masę. Wartość masy neutrin jest bardzo mała – nie większa niż jedna milionowa masy elektronu – drugiej po neutrinach najbliższej znanej nam cząstki. Znane są ze swej nieuchwytności i widmowego charakteru. Około 50 bilionów neutrin przechodzi w ciągu każdej sekundy przez nasze ciało, czego jednak nie zauważamy. F. W i l c z e k, *Lekkość bytu. Masa, eter i unifikacja sił*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2011, s. 176.

²³ Liczba wymiarów jest różna, w zależności od „podteorii” tej teorii.

²⁴ B. B r y s o n, *Krótką historią prawie wszystkiego*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2009, s. 174–181.

ki. Niektóre właściwości antycząstki są identyczne do właściwości odpowiedniej cząstki (dla przykładu czas życia czy masa), a inne są przeciwne (ładunek elektryczny). Antycząstkę elektronu stanowi antyelektron, czyli pozyton. Gdy cząstka spotyka swoją antycząstkę, następuje ich wzajemne unicestwienie – anihilacja. Pary elektron–pozyton, a także pary innych cząstek powstają wszędzie w przestrzeni (kwantowej próżni), istnieją przez niewyobrażalnie krótki czas, po czym wzajemnie anihilują i znikają.

Wspomnieliśmy już, że wszechświat jest pusty, że jest próżnią – z wyłączeniem oczywiście skupisk materii (planety, gwiazdy, galaktyki itp.). Jest to jednak próżnia w naszym, potocznym tego słowa rozumieniu. W mechanice kwantowej nie oznacza to, że w tych miejscach nic nie ma. Przeciwnie, obszary te wręcz kipią aktywnością, oczywiście aktywnością kwantową i nazywane są kwantową próżnią. Próżnia ta prowadzi do jeszcze głębszego, bardziej podstawowego ujmowania rzeczywistości, w której to nie cząstki są jej fundamentem, ale pola siłowe. Na najbardziej fundamentalnym poziomie fizycy rozumieją rzeczywistość jako zbiór przenikających się pól²⁵. W ramach kwantowej teorii pola cząstki elementarne są jedynie zlokalizowanymi węzłami odpowiednich pól. Kwantowa próżnia nie jest pusta, jest burzliwym morzem fluktuujących pól, które nieustannie kreuja cząstki, istniejące niezmiernie krótko. Nazwano je z tej racji – wirtualnymi. Jednak niektóre z nich na skutek procesów kwantowych mogą przekształcić się w cząstki rzeczywiste. Dlatego też kwantowa próżnia odgrywa, w myśl tej teorii, absolutnie kluczową rolę w powstaniu wszechświata²⁶.

Jest pewne, że fizyka kwantowa dalej będzie świadkiem powstawania przeróżnych hipotez i teorii. Jednak większość z nich będzie poza zasięgiem poznawczym większości z nas.

Powyżej została przedstawiona z konieczności w sposób wybiórczy i ogólny ontologia świata kwantów. Przyjrzyjmy się teraz w podobny sposób prawom i zasadom tego świata.

Świat zmysłowy wydaje się być uporządkowany. Każde w nim zdarzenie odbierane jest, w mniejszym lub większym stopniu, jako następstwo wcześniejszego i warunkuje zdarzenie następne. Takiemu codziennemu odbieraniu rzeczywistości przeczy mechanika kwantowa, która proponuje w zamian świat niepewności i płynności. Einstein, który wybitnie przyczynił się do powstania mechaniki kwantowej, do końca swoich dni nie przekonał się do jej konsekwencji. Sądził, że na przyrodę składa się prostota i logika oraz, że jest ona deterministyczna, że możemy wiele konsekwencji przewidzieć. Fizyka kwantowa stwierdza jednak, że głęboka rzeczywistość jest niepoznawalna, ponieważ cząstki mogą pojawiać się i znikać bez widocznej przyczyny lub gwałtownie zmieniać kierunek swego ruchu, że nie mają w końcu swego ustalonego miejsca.

W świecie makroskopowym obiekty znajdują się w ściśle określonym miejscu, nie interferują z jakimkolwiek innym przedmiotem, i to z prędkością większą od

²⁵ F. Wilczek wprowadza nowy termin: Siatka – podstawowy składnik fizycznej rzeczywistości, z którego wszystko inne jest utworzone. F. W i l c z e k, *Lekkość bytu. Masa, eter i unifikacja sił*, dz. cyt.

²⁶ M. C h o w n, *Nieskończone życie nieboszczyka. Nowości z frontu nauki*, dz. cyt., s. 218–221.

prędkości światła. Fizyka kwantowa nie przyjmuje takiego rozdzielenia w przestrzeni i dynamice: cząstki elementarne nie są wyizolowanymi elementami umieszczonymi w ściśle określonym miejscu. Cząstki te mają wręcz fantastyczne możliwości i właściwości. Dla przykładu, jakikolwiek pomiar dokonany w stosunku do jakiegokolwiek cząstki wpływa natychmiast (dosłownie) na inną cząstkę, pochodzącą z tego samego źródła, choćby cząstki te były oddalone od siebie o lata świetlne²⁷.

Cząstka może czasami być uważana za falę (schizofreniczny charakter kwantów: foton – kwant światła – raz może zachowywać się jak cząstka, a innym razem jak fala), natomiast chwilowe połączenie jednej z nich z niepewnym stanem drugiej prowadzi do wysokiego stopnia niepewności. Nie jesteśmy w stanie precyzyjnie wyznaczyć pozycji bądź prędkości żadnej cząstki. Nie możemy nawet ich w tym samym czasie zmierzyć, ponieważ nie posiadamy odpowiedniego narzędzia przystosowanego do jednoczesnego pomiaru w czasie i przestrzeni, ale i również, a może przede wszystkim, że pomiar taki oddziałuje na samą cząstkę, którą albo przemieszcza, albo deformuje, i dlatego pomiar taki jest całkowicie bezwartościowy. Oznacza to, że sam pomiar (dokonujący pomiaru i narzędzie) wpływa na konstytucję świata kwantowego. To, co się w nim dzieje, zależy od sposobu obserwacji. Nie istnieje możliwość (na dzisiaj), aby wyizolować badany obiekt od przyrządu badawczego. Fakt ten prowadzi do twierdzenia, że to obserwator jest twórcą rzeczywistości²⁸.

Widzimy zatem, że ten świat nieskończenie mały, nie poddaje się jakiegokolwiek dokładnej obserwacji, podlega jednakże prawdopodobieństwu i statystyce. W ten sposób prawdopodobieństwo stało się podstawą fizyki. Cząstka może zostać opisana jedynie poprzez formuły matematyczne. Stwierdzamy, co najwyżej, prawdopodobieństwo jej znalezienia w danej przestrzeni. Twierdzi się dlatego, że cząstka jest zestawem fal, czyli prawdopodobieństwem istnienia pewnego stanu. Każdej cząstce przypisane jest tzw. „pole”, na wzór pola elektrycznego czy magnetycznego w fizyce klasycznej. To „pole” jest niczym innym jak narzędziem matematycznym. W takim razie może istnieć nawet przy nieobecności rzeczywistej cząstki. Można z tego wyciągnąć wniosek, że mechanika zakłada istnienie świata, w którym cząstki same z siebie nie istnieją. To, co istnieje, to zespół wszystkich cząstek, w tym również tych, z których składa się dokonujący pomiaru i narzędzie przez niego stosowane. Faktyczność w naszym rozumieniu (Whitehead mówił o faktyczności jako manifestacji natury rzeczywistego zdarzenia²⁹) nie jest faktycznością fizyki kwantów. Faktycznością, rzeczywistością jest dla niej pewien zespół pól, w którym obiekty (pod warunkiem, że istnieją) nakładają się na siebie przypadkowo. Żaden z obiektów nie istnieje w określonym miejscu ostatecznie, żaden ruch nie jest ustawicznie identyczny. W świecie kwantów nie ma prawidłowości, logiki. Jest za to niepewność i losowość.

²⁷ Zjawisko to zostało potwierdzone w wielu eksperymentach. W 1997 r. fizycy w Genewie przesyłali fotony na siedem mil w przeciwnych kierunkach i zademonstrowali, że zarejestrowanie jednego z nich powoduje natychmiastową reakcję u drugiego. B. B r y s o n, *Krótką historią prawie wszystkiego*, dz. cyt., s. 159.

²⁸ Ograniczenia te wynikają z tzw. zasady nieoznaczoności Heisenberga, która została sformułowana w 1926 r. i mówi o ograniczeniach nałożonych przez naturę na możliwości przewidywania przyszłości za pomocą praw przyrody. S. H a w k i n g, L. M l o d i n o w, *Jeszcze krótsza historia czasu*, dz. cyt., s. 84.

²⁹ A. N. W h i t e h e a d, *Nauka i świat współczesny*, dz. cyt., s. 46.

Mechanika kwantowa odrzucając determinizm klasyczny wykreowała tzw. determinizm statystyczny, który odnosi się do systemu fal, a nie do materialnych punktów. Fizyka kwantowa nie mówi o rzeczywistości w tradycyjnym jej rozumieniu, tylko o rzeczywistości prawdopodobieństwa zaistnienia zdarzenia. Zdarzenia fizyczne będą w fizyce kwantowej na zawsze nieprzewidywalne³⁰.

Podsumowując te teoretyczne rozważania, wyodrębnijmy z nich dwie podstawowe zasady kwantowe:

1. Zasada fluktuacji kwantowych: położenie, prędkość lub energia obiektu losowo fluktuują, i z tej racji nie podlegają ścisłemu określeniu. Jednak w większości przypadków losowość ta odnosi się do świata subatomowego. Nie jest możliwe aktualne stwierdzenie położenia elektronu w czasie jego obiegu wokół jądra atomowego, możemy jedynie wskazać na prawdopodobieństwo w tym zakresie. Trzymając w ręku filiżankę nie poznamy dokładnie położenia cząstek, z których jest ona zbudowana. Nie oznacza to jednak, że nie trzymamy w ręku filiżanki. Z racji, że składa się na nią wielka statystyczna masa cząstek, ich losowe położenia się uśredniają i możemy zlokalizować filiżankę w naszej dłoni. Jest to niezbędne, aby można ją było użyć jako narzędzia do picia. Jednakże i tutaj ma zastosowanie zasada nieoznaczoności Heisenberga, która mówi o niemożliwości ścisłego określenia jednoczesnego położenia i prędkości. Gdy określimy położenie filiżanki w danej chwili, to nie będziemy w stanie określić jej położenia w chwili następnej, z powodu niemożności określenia jej prędkości, która z kolei określa ruch filiżanki. Filiżanka w następnej chwili może być gdziekolwiek.
2. Zasada kwantowości wszechświata: wszystkie cząstki materialne i pola sił występują w nieciągłych, dyskretnych, niepodzielnych pakietach energii, które mogą ujawniać, w zależności od sytuacji, swoją cząstkową lub falową naturę³¹.

Przedstawiliśmy sobie pewne informacje teoretyczne związane ze światem kwantów. Spróbujmy teraz wkomponować te wiadomości w świat makroskopowy, w którym żyjemy. Podejmijmy próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego nie doświadczamy tego dziwnego mikroświata, który przecież stanowi fundament naszego świata i kosmosu?

Wyobraźmy sobie piłkę futbolową. Jest ona zbudowana, tak jak wszystko inne wokół nas i my sami, z atomów. Atom w swoim ruchu porusza się wzdłuż wielu trajektorii jednocześnie (to niewiarygodne, ale tak właśnie się dzieje). Piłka zostaje kopnięta przez zawodnika na boisku, wskutek czego zmierza w kierunku bramki. Strzał jest bardzo mocny i wyjątkowo precyzyjny. Piłka wpada w samo okienko. Idealna linia strzału – krzyczy komentator, wyjątkowa precyzja. Jak to się dzieje? Jeżeli piłka jest zbudowana z atomów, powinna zachowywać się jak zbiorowisko atomów, czyli lecieć wzdłuż tysięcy trajektorii równocześnie. Jednak tego nie robi. Dalej, jeżeli piłka zachowywałaby się tak, jak atomy, to mogłaby być w dwóch miejscach rów-

³⁰ R. C l a r k e, *Nowe tajemnice wszechświata*, dz. cyt., s. 20–26.

³¹ P. J. S t e i n h a r d t, N. T u r o k, *Nieskończony wszechświat. Poza teorię wielkiego wybuchu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2009, s. 76–78.

nocześnie, to znaczy na dwóch stadionach w tym samym czasie. Jednak tak się rzeczy nie mają. Podobnie, jak nie widzimy klienta wychodzącego ze sklepu przez dwoje drzwi równocześnie. Więcej, fizyka kwantowa wskazuje nam rozwiązanie, w którym ta piłka może w połowie istnieć i w połowie nie istnieć. Przytoczmy, aby przybliżyć tę niewiarygodną sytuację, słynny eksperyment myślowy Schrödingera, który jest znany jako „kot Schrödingera”: *„kot jest zamknięty w pudle wraz z fiołką trucizny, która może zostać rozbita przez uderzenie młotka. Ruch młotka jest spowodowany przez rozpad niestabilnego jądra atomowego, które ulega rozpadowi z prawdopodobieństwem 50 procent w czasie trwania eksperymentu. A skoro teoria kwantowa dopuszcza taką sytuację, w której atom równocześnie się rozpada i nie rozpada, Schrödinger zadał pytanie: czy kot był równocześnie martwy i żywy przed otwarciem pudełka i sprawdzeniem, że kot jest albo martwy, albo żywy?”*

Powyższe, nieprawdopodobne sytuacje mają związek ze schizofreniczną naturą atomów i ich elementów (elektronów, protonów i neutronów). W zależności od okoliczności mogą się one zachowywać jak cząstki (posiadać określoną lokalizację) lub jak „fale”, czyli rozmyte byty podobne do zmarszczek na wodzie. Nie jest to jednak fala przypominająca tę z naszego doświadczenia. Jest to tylko nazwa umowna. Fala ta nie jest dotykalnym obiektem, lecz abstrakcyjnym pojęciem matematycznym. Coraz częściej przypisuje się jej jednak realne istnienie, oczywiście pamiętając, że poruszamy się w świecie kwantów. Fizycy nazywają ją „funkcją falową”. Istnieje również równanie Schrödingera, które pozwala dokładnie przewidywać jej propagację, czyli jesteśmy w stanie określić, między innymi, prawdopodobieństwo lokalizacji atomu. Stwierdzenie: określić prawdopodobieństwo lokalizacji atomu jest kluczowe i wskazuje na istotną różnicę występującą pomiędzy światem mikro i makro. W tym ostatnim świecie możemy ściśle, ze stuprocentową dokładnością, stwierdzić gdzie znajduje się nasz samochód, który wczoraj został zaparkowany w jakimś miejscu, chyba, że w międzyczasie został przez kogoś lub coś przestawiony. Pewna lokalizacja nie jest możliwa w przypadku atomów. Przed dokonaniem pomiaru (obserwacji) stwierdzamy lokalizację atomu jedynie z pewnym prawdopodobieństwem (w jednym miejscu może to być 80%, w innym 5% itd.). Dopiero z chwilą pomiaru, i to jest szalenie ważne, atom zostaje zlokalizowany, jakby „przyszpilony” w jednym określonym miejscu, („przyszpilony” przez ten pomiar!) a wszystkie prawdopodobieństwa jego innych lokalizacji przed pomiarem stają się nieaktualne.

Brak pewności w lokalizacji atomów czy innych cząstek, to nie jedyna niepewność. Również nie jesteśmy w stanie określić „zamiarów” obiektów subatomowych. Nie do przewidzenia staje się wybór drogi, którą cząstka będzie się poruszać w przestrzeni. Można jedynie stwierdzić, jak w przypadku jej lokalizacji, że z określonym prawdopodobieństwem wybierze tę trajektorię, a z takim inną trajektorię. Tych dróg jest tyle, ile jest ich możliwości, czyli ogromna ilość. Przytoczona piłka mogłaby lecieć do bramki wprost, ale mogłaby również obrać sobie do niej drogę przez galaktykę Andromedy. Ta schizofreniczna natura świata kwantów, atomy mogą zachowywać się jak cząstki lub jak fale, niesie głębokie dla niego konsekwencje, ponieważ wszystkie działania właściwe rzeczywistym falom, są również właściwe dla fal abstrakcyjnych przypisanych cząstkom subatomowym. Na przykład, fale rzeczywiste posiadają skłonność do rozprzestrzeniania się w miarę upływu czasu.

Dla cząstki atomowej oznacza to, że im dłużej czeka się z pomiarem, tym trudniej określić jej położenie.

Istnieje mniej znana właściwość fal, która niesie za sobą szokujące konsekwencje dla mikroświata: ich zdolność do łączenia się i tworzenia złożonych fal. Z naszego oglądu przyrody wiemy, że mogą istnieć fale wysokie, długie, jak i niepozorne zmarszczki, powstałe na skutek nieznacznych ruchów powietrza. Widzimy również, że te dwa rodzaje fal mogą się pokrywać, na dużej fali zauważalne są małe fale. Taka kompozycja dwóch fal w fizyce kwantowej nazywana jest superpozycją i odpowiada za większość dziwactw, wręcz szokujących wstrząsów, płynących ze świata mikroskopowego. Wyobraźmy sobie, że mamy dwie funkcje falowe o dużym prawdopodobieństwie lokalizacji atomów w różnych miejscach. Jeżeli te dwie fale są możliwe, to możliwa jest również ich kombinacja, interferencja – tzw. superpozycja. Na pierwszy rzut oka nic nadzwyczajnego, ale po wstępnej analizie dochodzimy do wniosku, że ten atom znajduje się w dwóch miejscach jednocześnie! Piszę ten artykuł w tej chwili w Elblągu i w tej samej chwili jem obiad w Berlinie! To nie są fantazje. Przeprowadza się doświadczenie, eksperyment z dwiema szczelinami, w którym obserwuje się atom w dwóch miejscach równocześnie, a ściślej mówiąc, obserwuje się konsekwencje jego przebywania w tych miejscach. Kwantowa fala reprezentująca atom określa wszystko to, co jesteśmy w stanie wiedzieć o atomie, a więc poza prawdopodobieństwem położenia, również mówi nam o jego prędkości, energii, spinie (kierunek wirowania) i tak dalej. Piłka w świecie mikroskopowym poleciałaby do bramki wszystkimi możliwymi drogami, a narciarz, na którego drodze stanęłoby drzewo, objechałby je z dwóch stron. Dlaczego jest to możliwe w świecie mikro, a w świecie naszego doświadczenia takich rzeczy nie doświadczamy?

Przez wiele lat odpowiedzią na powyższe pytanie była tzw. interpretacja kopenhaska teorii kwantowej. Najogólniej mówiąc, twierdzi ona, że gdy atom nie jest obserwowany, jego kwantowa fala rozchodzi się w przestrzeni zgodnie z konsekwencjami płynącymi z równania Schrödingera. Atom posiada pewne prawdopodobieństwo, aby być tu, pewne, aby być tam i tak dalej. W chwili jednak obserwacji sytuacja zmienia się radykalnie. Coś zmusza atom, nie wiadomo co i jak, aby przestał być „prawdopodobny” i stał się „pewny” (stuprocentowo prawdopodobny). Fizycy mówią o tym zdarzeniu, jak o: *„kolapsie kwantowej fali do jednego z możliwych położenia z równoczesnym unicestwieniem wszystkich innych możliwości”*. Z wielu przyczyn interpretacja ta jest niezadowolająca: kolaps kwantowej funkcji może w niej służyć za przykład magii – nic w realnym świecie nie dzieje się natychmiast. Nie precyzuje również pojęcia obserwacji. (Einstein, który jej nie akceptował zadał pytanie: *„Czy księżyc istnieje, gdy nikt na niego nie patrzy?”* – przy skrajnej interpretacji odpowiedź na to pytanie jest negatywna). Mniej radykalna forma interpretacji kopenhaskiej mówi, że świat makroskopowy pojawia się wtedy, gdy duży obiekt, klasyczny obiekt obserwuje mały obiekt, kwantowy obiekt. Duże obiekty przestrzegają praw fizyki klasycznej, które przewidują ze stuprocentową pewnością następstwo zdarzeń w dowolnych okolicznościach. Pojawia się jednak tutaj pytanie: co to znaczy klasyczny obiekt? Wątpliwości nie są rozwiane.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego nie doświadczamy kwantowego świata w życiu codziennym z punktu widzenia nauki jest bardzo wyrafinowana, ponadto nawiązuje

do poglądów epistemologicznych głoszonych w czasach, w których nic nie wiedziano o zjawiskach kwantowych. Można ją wyrazić następująco: nigdy nie obserwujemy kwantowych obiektów, bo obserwujemy siebie. Jest to nieco zagadkowe sformułowanie, należy je zatem przybliżyć. Nie obserwujemy kwantowych obiektów nie tylko ze względu na ich niewiarygodnie małe rozmiary, ale również na niewyobrażalnie krótkie czasy zachodzenia procesów kwantowych. To, co twierdzimy o zjawiskach kwantowych opiera się na obserwacji rezultatów oddziaływania obiektu kwantowego, i tu uwaga, na dużą liczbę innych obiektów kwantowych – atomów, z których zbudowany jest detektor. Detektorem może być odpowiedni przyrząd lub nasz narząd zmysłowy. Detektor ten nie mierzy bezpośrednio zewnętrznego układu, lecz poprzez obserwację zmienia stan własnego układu. Mózg, niech to będzie chwilowo nasze *ego*, nie postrzega bezpośrednio, dajmy na to, światła, które padając na komórki siatkówki oka zmienia ich stan. Nowy stan siatkówki oka za pośrednictwem nerwów jest odbierany przez mózg, przez nas, jako światło. Nie odbieramy zatem światła bezpośrednio, tylko pośrednio. Bezpośrednio obserwujemy samych siebie. „*Każda obserwacja to jest samoobserwacja*”, twierdzi belgijski fizyk, S. Aerts lub podobnie, amerykański fizyk polskiego pochodzenia W. Żurek, „*To, co obserwator wie, jest nierozłączne od tego, czym obserwator jest*”. W świetle tych spostrzeżeń możemy przebudować pytanie dotyczące odmienności światów kwantów i codziennego doświadczenia i postawić je w takiej postaci: „*Dlaczego efekt działania kwantowego obiektu, takiego jak atom, nie zdradza żadnych objawów dziwaczego, schizofrenicznego, kwantowego zachowania?*”

Powyżej powiedzieliśmy, że nie obserwujemy bezpośrednio obiektów kwantowych, tylko ich efekt działania na innych obiektach kwantowych. Pierwsze urządzenie, pozwalające obserwować skutki działania kwantowych obiektów, zostało zbudowane przez angielskiego fizyka Ch. Wilsona i nazwane komorą mgłową (w 1927 r. otrzymał za wynalezienie jej Nagrodę Nobla). Nie będziemy opisywać jej działania, wspomnijmy jedynie, że możemy dzięki niej odnieść się empirycznie do eksperymentu myślowego, nazwanego „kotem Schrödingera”. W przeciwieństwie do kota, o którym nie można powiedzieć, czy jest równocześnie martwy i żywy, mamy tutaj do czynienia z kroplą wody, która do połowy istnieje i do połowy nie istnieje. Oczywiście komora mgłowa nie jest tak spektakularnym przedstawieniem dziwnego zachowania się cząstek subatomowych, jak „kot Schrödingera”, ma jednak nad nim zasadniczą przewagę – ona istnieje i dzięki niej możliwy jest ogłąd schizofrenicznego zachowania się cząstek.

Kwantowa schizofrenia pojawia się, jak już powiedzieliśmy, dzięki interferencji funkcji falowych kwantowej superpozycji, która zachodzi jedynie na poziomie pojedynczych obiektów subatomowych i w niezmiernie krótkim czasie. W miarę zwiększania liczby molekuł interferencja jest coraz bardziej osłabiana, aż w końcu zanika, a razem z nią zanikają kwantowe dziwactwa. Kropla wody, nie mówiąc już o kocie, składa się z miliardów molekuł i dlatego interferencja nie zachodzi. Fizycy fale, które nakładają się na siebie i interferują nazywają koherentnymi, czyli spójnymi. Koherencja w świecie naszego codziennego doświadczenia nie zachodzi, gdyż nie ma możliwości, aby oddziaływanie pojedynczych molekuł mogło być zauważalne, rejestrowane. W świecie makroskopowym spotykamy się nie z pojedynczymi molekułami, lecz z ich grupami liczącymi miliony, miliardy molekuł, które oddzia-

łują w czasie przez nas zauważalnym, na poziomie których nie istnieje koherencja, lecz dekoherencja, czyli stan, w którym nie dochodzi do interferencji. „*Utrata koherencji nosi nazwę dekoherencji i stanowi ostateczną przyczynę, dlatego nigdy nie widzimy piłki futbolowej, krzesła albo człowieka w dwóch miejscach równocześnie. To dekoherencja tworzy nasz codzienny, sensowny świat z nonsensownego świata kwantowych mikrocząstek*”. Środowisko, otoczenie, czyli cały wszechświat nie rejestruje, nie odbiera schizofrenicznego zachowania się kwantów. Tak jak nie sły-chać, dosłownie, i nie widać, z pewnej odległości, pojedynczego kibica na stadionie piłkarskim wypełnionym tłumem kibiców i kipiącym dopingiem, tak środowisko, wszechświat niszczy interferencje pojedynczych cząstek kwantowych.

Powyższe uwagi należy doprecyzować. Kluczowym aspektem zachowania koherencji nie jest jednak wielkość obiektu, która tylko pośrednio wpływa na jej powstanie i utrzymanie. Istotną kwestią jest izolacja obiektu od środowiska. Duży obiekt zachowałby charakter kwantowy, gdyby udało się go odizolować od środo-wiska. Czy to jest możliwe? Czy możliwe jest, abyśmy w naszym codziennym życiu doświadczali efektów kwantowych? A. Zellinger z uniwersytetu w Wiedniu, który zajmuje się tą problematyką, twierdzi, że granica między zjawiskami klasycznymi i kwantowymi jest wyłącznie kwestią nakładów finansowych³².

KWANTY I FILOZOFIA

Dla kogoś, kto posiada podstawową wiedzę filozoficzną nie będzie dziwnym stwierdzenie, że współczesna nauka, a szczególnie fizyka teoretyczna i kosmolo-gia, odwołuje się do pierwszych pytań filozoficznych, jak chociażby pytania o *ar-che*, tego podstawowego zagadnienia pierwszych greckich filozofów. Współcze-sny fizyk, również szuka pierwotnego elementu natury, przyrody, aby w oparciu o niego stworzyć jedną ogólną zasadę powstania, funkcjonowania i przeznaczenia kosmosu. Oczywiście inna metoda, możliwość posługiwania się precyzyjną apa-raturą oraz olbrzymia ilość nagromadzonej wiedzy wysiłki te istotnie różnicu-ją. Jednak intencja pozostała ta sama – jedną zasadą, jednym równaniem objąć wszechświat. Jakże różni się jednak ta wizja od tej pozytywistycznej, ostrożnej i skalkulowanej na mniejsze, ale pewniejsze cele. Jednakże te naturalne aspiracje filozoficzne obecnych fizyków teoretycznych budzą niekiedy spore kontrowersje. Związane one są z przekraczaniem przez fizyków granic metodologicznych w swo-ich dziedzinach poznawczych oraz wyciąganiem wniosków z eksperymentów, z ontologicznymi włącznie, które to wnioski eksperymenty te przekraczają. To wła-snie na tej płaszczyźnie poznawczej występują poważne wątpliwości, których roz-strzygnięcia zależą od przyjętych wcześniej założeń filozoficznych i metodologicz-nych. Należy jednak przyjąć do wiadomości, że powstanie mechaniki kwantowej przyniosło znaczne zmiany w uproszczonym wizerunku nauki, który obowiązywał

³² M. C h o w n, *Nieskończone życie nieboszczyka. Nowości z frontu nauki*, dz. cyt., s.105–125.

przed pojawieniem się idei Plancka i Einsteina. Współczesna fizyka nie znajduje już oparcia w pozytywistycznym paradygmacie nauki³³.

Fizyka kwantowa w dużej mierze jest nauką spekulatywną. Obiekty, którymi operuje, ich wielość, abstrakcje matematyczne opisujące rzeczywistość (czy tylko jej model?), jej eksplanacyjna i strukturalna złożoność³⁴, przewidywania z niej płynące przyprawiają o zawrót głowy i prowokują do postawienia pytania o to, co w niej rzeczywiste, a co już jest czystą fantazją? Czy jest ona zdolna sięgnąć fundamentów rzeczywistości, czy jest to tylko miraż najbardziej zapalczywych i pewnych siebie jej przedstawicieli? Wkraczając na grunt mechaniki kwantowej, opuszczamy jednocześnie godny zaufania świat codziennego doświadczenia i przekraczamy próg świata subatomowego, który okazuje się niepewnym światem cieni. W jakim stopniu możemy uznać realne istnienie elektronu? Jest on, w myśl zasady nieoznaczoności Heisenberga, bardziej nieuchwytny niż uchwytne. Jeden z twórców teorii kwantów Bohr wątpił w istnienie kwantów. Twierdził, że nic takiego nie istnieje, a to co jest, to jedynie abstrakcyjny kwantowy opis świata fizycznego. Fizyka, według niego, nie ma za zadanie formułować odpowiedzi na pytanie, czym jest natura. Fizyka zajmuje się jedynie tym, co możemy o naturze powiedzieć³⁵. Jest to podejście minimalistyczne, pozytywistyczne, które budzi niepokój intelektualny. Niepokój ten wzrasta w związku z osobą, która taki sąd deklaruje. Jeżeli jeden z twórców fizyki kwantowej twierdzi, że jest ona tylko narzędziem, znaczy to, że nauka pełni rolę instrumentalną, w takim przypadku mamy prawo zapytać się o dziedzinę prawdy we współczesnej nauce. S. Hawking odpowie, że pytanie to nie ma sensu, ponieważ „*teoria naukowa jest tylko matematycznym modelem, który konstruujemy, aby opisać wyniki dokonanych obserwacji. Istnieje tylko w naszych umysłach. Czy zadawanie pytań w rodzaju: «Który czas jest prawdziwy – rzeczywisty czy urojony?» ma w ogóle jakikolwiek sens? To tylko kwestia tego, który z nich jest bardziej przydatny do opisu wszechświata*”³⁶.

Istnieją bardzo radykalne opinie odnoszące się do teorii kwantowej, które negują ją, odbierają jej walor naukowości i nazywają mitologią. Wysuwane są ze skrajnego obozu, który nazywany jest nurtem ID (*Intelligence Design*). Przytoczmy opinię jednego z jego znaczących przedstawicieli, pamiętając, że podobne oceny są kierowane pod adresem ID ze strony tych, którzy uważają się za jedynie właściwych naukowców³⁷. D. Berlinski, bo o nim mowa, przytacza, według niego, dziwne przekonanie A. Vilenkina, mówiące o możliwości powstania wszechświata z nicze-

³³ J. Ż y c i ń s k i, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002, s.95.

³⁴ F. Wilczek tę cechę uważa za jej atut – doskonałość w złożoności. F. W i l c z e k, *Lekkość bytu. Masa, eter i unifikacja sił*, dz. cyt., s. 147–149.

³⁵ J.C. P o l k i n g h o r n e, *Jeden świat. Wzajemne relacje nauki i teologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 90.

³⁶ S. H a w k i n g, *Teoria Wszystkiego czyli krótka historia Wszechświata*, Wydawnictwo HELION, Gliwice 2009, s. 89.

³⁷ Jest to dobry przyczynek do postawienia pytania: w jakim stopniu w dyskursie naukowym odgrywają rolę takie elementy, jak: wzajemne relacje uczestników debaty, ich sympatie czy animozje, poglądy religijne, światopoglądowe, zaangażowanie ideologiczne, i na ile deformują one obraz nauki?

go (bazując na teorii kwantowej), aby następnie spokojnie przejść do stwierdzenia o niemożliwości stwierdzenia tego faktu empirycznie. D. Berlinski odpowiadając, pisze: „*Racja. Kosmologia kwantowa to gałąź matematycznej metafizyki. Nie podaje żadnego powodu powstania wszechświata, nie odpowiada na pierwsze pytanie kosmologiczne ani też nie potrafi odpowiedzieć dlaczego istnieje wszechświat, nie odpowiada więc także na pytanie drugie. Jeśli odjąć tajemniczość, jaką wprowadza skromna matematyka, która jej towarzyszy, to, co zostanie, nie będzie się znacząco różniło od rozmaitych mitów o stworzeniu świata, w których jego początki wiąże się z seksualnym zjazdem pierwotnych bóstw*”³⁸.

Mechanika kwantowa rości sobie prawo do odtworzenia tego, co się działo w pierwszych mikrosekundach wszechświata mimo tego, że wykracza to poza możliwości obecnych obserwacji czy badań. Okres niemowlęcy wszechświata może zostać jedynie odtworzony przy pomocy obliczeń lub wyobraźni, a wyobraźnia nie zna granic. Ponadto owoce tej wyobraźni leżą poza jakąkolwiek weryfikacją czy falsyfikacją. Te pierwsze, najwcześniejsze chwile, najmniejszych miliardowych z miliardowych ułamków sekund, oczekują w sensie wytłumaczenia na nową teorię fizyczną, która jeszcze nie powstała³⁹. Nie wiadomo również, o ile w ogóle powstanie, na ile nowa teoria wchłonie w siebie obecną mechanikę kwantową.

Od samego początku teoria kwantowa budziła olbrzymie kontrowersje. Zarzucano jej brak realizmu z powodu dualizmu metodologicznego. Teoria zakłada bowiem podział natury na dwie części: z jednej strony znajduje się system, który ma być obserwowany, z drugiej znajdują się ci, którzy obserwują. Teoria kwantowa tworzy w tym odniesieniu nowy język, który jest przez nią używany. Język ten mówi o obserwatorach, o ich przygotowaniach, ich pomiarach, o narzędziach przez nich używanych, mówi również o tym, co zostało zaobserwowane. Natomiast nic nie mówi na temat, i to jest istotne, jak wyglądałaby rzeczywistość podczas nieobecności obserwatorów. Z tego powodu metoda ta była odrzucana, nawet przez twórców mechaniki kwantowej. Einstein, Schrödinger, L. de Broglie uważali takie podejście do fizyki za niewłaściwe, ponieważ byli realistami. Nie mogli pogodzić się z teorią kwantową bez zastrzeżeń, bez względu na to, jak sprawdzała się w praktyce, ponieważ nie była dla nich teorią kompletną. Nie dostarczała, bowiem obrazu rzeczywistości, z którą nie mamy kontaktu. Innego zdania byli tacy uczeni, jak: Bohr, Heisenberg i wielu innych, którzy akceptowali nowy sposób uprawiania nauki.

Nowa antyrealistyczna metoda naukowa zyskała na popularności i została podbudowana teoretycznym uzasadnieniem. Popularność stanowisk antyrealistycznych we współczesnej filozofii nauki można tłumaczyć jako reakcję na naiwny realizm wcześniejszej epistemologii. Nauka wprowadzała w niej arbitralnie terminy teoretyczne, wskazując w ten sposób teren graniczny między bytem i niebytem. W miarę rozwoju teorii okazywało się, że niejednokrotnie terminy te są jedynie wygodnymi fikcjami, które nie posiadają żadnych odpowiedników w obiektywnej rzeczywistości. W ten sposób powstało stanowisko epistemolo-

³⁸ D. B e r l i n s k i, *Szatańskie urojenie. Ateizm i jego pretensje naukowe*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2009, s. 90.

³⁹ R. C l a r k e, *Nowe tajemnice Wszechświata*, dz. cyt., s. 45–46.

giczne nazwane empiryzmem konstruktywnym, którego twórcą jest B.C. van Fraassen. Kierunek ten stoi w opozycji do realistycznej epistemologii fizyki brnionej przez I. Leveigo i W. Sellarsa, która legitymuje teorie naukowe przez uznanie realnego istnienia obiektów teoretycznych postulowanych przez te teorie. W antyrealistycznej filozofii empiryzmu konstruktywnego teorie traktowane są instrumentalnie. Bez nich nie byłoby poznania, jednak trzeba je rozumieć jako zło konieczne, i nie uważać ich za opis rzeczywistości. W myśl tej teorii, uczony przypisujący terminom teoretycznym obiektywne istnienie, powoduje się aktem wiary. Stanowisko takie prowadzi to agnostycyzmu⁴⁰.

Należy jednak zauważyć, że coraz liczniejsze stają się głosy krytyczne odnoszące się do nierealistycznego traktowania mechaniki kwantowej. Oto słowa jednego z wybitniejszych współczesnych fizyków teoretycznych L. Smolina: „*Problemy wynikają zatem z podziału świata, który jest niezbędny do tego, by nadać teorii kwantów sens. Jedną z trudności związana jest z tym, gdzie narysować linię podziału, która zależy od tego, kto dokonuje obserwacji. Kiedy obserwujesz atom, to zarówno ty sam, jak i twoje instrumenty znajdują się po jednej stronie, atom zaś – po drugiej. Załóżmy jednak, że za pomocą kamery video, którą ustawiłem w twoim laboratorium obserwuję, jak pracujesz. Mogę podglądać całe twoje laboratorium – włączając w to ciebie i twoje instrumenty, a także atomy, którymi się bawisz – jako tworzące jeden system, który jest przedmiotem mojej obserwacji. Po drugiej stronie będę tylko ja. Ty i ja zatem opisujemy dwa różne «systemy». Twój zawiera atom. Mój zawiera ciebie, atom i wszystko, czego używasz, by go zbadać. To, co widzisz jako pomiar, ja widzę jako dwa fizyczne układy wzajemnie oddziałujące ze sobą. A zatem nawet jeśli zgodzisz się, że dobrze byłoby, gdyby działania obserwatora stanowiły część teorii, teoria jako taka nie jest wystarczająca. Mechanika kwantowa musi zostać poszerzona, dopuścić wiele różnych opisów, zależnie od tego, kto jest obserwatorem*”⁴¹.

Mechanika kwantowa, obok ogólnej teorii względności, stanowi główną teorię fizyczną XX-wiecznej nauki. Zapoczątkowała rewolucyjne podejście w nauce do rzeczywistości i stała się przyczyną nowych dziedzin wiedzy, które mają jak najbardziej praktyczne zastosowanie: biologii molekularnej, elektroniki i informatyki. Z nimi głównie wiąże się przeszłość naszej cywilizacji, przynajmniej od strony technologicznej. Teoria kwantowa, obejmująca świat w mikroskali, stoi jednak w opozycji do teorii relatywistycznej, ujmującej świat w makroskali. (Ogólna teoria względności przedstawia bardzo dobry opis grawitacji i makrokosmosu, świata galaktyk, czarnych dziur oraz rozszerzającego się wszechświata.) W ciągu ostatnich dziesięcioleci między tymi teoriami była prowadzona wręcz zimna wojna. Każda z nich osiągała znaczące sukcesy w swoich obszarach badawczych. Sytuacja zmieniła się, gdy próbowały wyjść poza swoje granice. W warunkach ogromnych temperatur i ciśnień, gdy dochodzi do rozerwania, nawet cząstek elementarnych (Wielki Wybuch, czarne dziury), dochodzi do zderzenia obu teorii. Tu zawodzi fizyka relatywistyczna, a sprawdza się fizyka kwantowa. Niepokojącym również jest to, że

⁴⁰ M. H e l l e r, J. Ż y c i ń s k i, *Pasja wiedzy. Między nauką a filozofią*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, s. 192–201.

⁴¹ L. S m o l i n, *Kłopoty z fizyką. Powstanie i rozkwit teorii strun, upadek nauki i co dalej?*, dz. cyt., s. 31.

wszechświat powstał w mikroskali, ewoluując do makroskali – nie zapominajmy o naszym pośrednim świecie. Mikro- i makroskala nie są przeciwnościami, stanowią *continuum*, i nie mogą być tłumaczone przez niespójne teorie. Wynika stąd, że nie są to teorie fundamentalne i należy spodziewać się teorii głębszej, obejmującej swoim zasięgiem całą rzeczywistość. Inna sprawa, czy my, jako podmioty poznające, jesteśmy w stanie taką teorię stworzyć? Zdania, jak zwykle, są podzielone. Jedni uważają, że jest to tylko kwestia czasu, inni, że natura nas przerasta i nigdy nie będziemy w potencji ją zgłębić. Obok zastrzeżeń płynących z konstytucji poznawczej człowieka, istnieją wątpliwości metodologiczne. Gdybyśmy nawet odkryli tzw. teorię wszystkiego, to jakie byłoby kryterium jej uznania? Na podstawie czego orzeklibyśmy, że jest ona ostateczną? Spotkać również można wątpliwości mniej formalne, na przykład F. Dyson zadaje pytanie o to, co w przypadku jej odkrycia robiliby fizycy?

Jedno jest pewne – pochod nauk przez ostatnie 100 lat nie ma precedensu w przeszłości. Człowiek rzeczywiście może czuć się dumny ze swoich osiągnięć. Jednak, jak uczy nas XX wiek, niezbędna w tym triumfie jest odpowiedzialność i pokora w stosunku do człowieka i przyrody. Wiek XIX kończył się triumfalizmem nauki (słowa lorda Kelvina o końcu nauki, bo wszystko zostało odkryte). W ciągu zaledwie jednego pokolenia ta triumfująca nauka została zastąpiona przez nową. Wydawałoby się, że była to lekcja konieczna, ale i też dostateczna dla przedstawicieli świata nauki. Okazuje się, że nie. Znowu odzywają się głosy podobne do tych, które charakteryzowały epokę scjentyzmu i są to nierzadko głosy wybitnych naukowców. Przedstawmy kilka wypowiedzi, pochodzących z 1997 r., znanego fizyka teoretycznego M. Kaku, jako swoiste memento:

„W ciągu niemal całych dziejów ludzkości człowiek był widzem. Mógł jedynie stać z boku i przyglądać się zachwycającemu tańcowi Przyrody. Obecnie znajdujemy się na ostrym wirażu, na styku epok. Wchodzimy w ten zakręt jako bierni obserwatorzy Natury, a wyjdziemy z niego wyposażeni w umiejętność tworzenia choreografii Przyrody. [...] Dobiega końca era odkryć w nauce, zaczyna się era mistrzostwa, epoka umiejętnego wykorzystania osiągnięć naukowych”⁴².

„Dzięki metodom biologii molekularnej będziemy mogli odcyfrowywać przekaz genetyczny tak, jakbyśmy czytali książkę. [...] Odkrycie to pozwoli nam poznać «instrukcję obsługi» istoty ludzkiej, co wpłynie zasadniczo na naukę i medycynę XXI wieku. Zamiast – jak dziś – biernie przyglądać się barwnemu korowodowi procesów życiowych, przesuwanymi się przed naszymi oczami, będziemy mogli, niczym bogowie, sterować życiem zgodnie z naszą wolą”⁴³.

„Do 2020 roku mikroprocesory staną się zapewne ogólnie dostępne i tanie jak makulatura, a «inteligentne» układy rozpowszechnią się na całym świecie. Nasze otoczenie zupełnie się odmieni. Inna będzie struktura handlu, wzrośnie dobrobyt, radykalnym zmianom ulegną sposoby komunikowania się, pracy, rozrywki i życia. Będziemy mieli wspaniałe mieszkania, samochody, telewizory, szykowne ubrania, biżuterię i dużo pieniędzy”⁴⁴.

⁴² M. Kaku, *Wizje. Czyli jak nauka zmieni świat w XXI wieku*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010, s. 19.

⁴³ Tamże, s. 25.

⁴⁴ Tamże, s. 31.

THE STRANGE WORLD OF QUANTA

SUMMARY

The article entitled “The strange world of quanta” tries to explain, in a very general and selective way, the physics theory known as the quantum mechanics. In opposition to the classical modern theories – the classical mechanics and the mechanism – the quantum mechanics has been characterized as the new revolutionary theory which changed the scientific method and the way the reality was perceived in the XXth century. The title of this article is inspired by the apparent divergence between the everyday world and the world described by the quantum mechanics. The quantum physics is a theory which has been confirmed empirically multiple times and which greatly influenced the technological development in the XXth century. It is also hoped that it will help the humanity in the future. However, as the theory which describes the micro-scale world it stands in opposition to another influential theory of the XXth century – the general theory of relativity – which describes the macro-scale world. The problem is that these two theories can not be both fundamental and true at the same time, as they describe the two aspects of the same world. This incoherence of the laws of the universe is especially disturbing when we take into account the fact that according to the Big Bang theory the universe emerged from the micro-world. Therefore, the science community awaits the emergence of the so-called “theory of everything” which could unify both theories and explain the processes taking place in the micro- and macro-scale equally well.

NOWA ETYKA POPRZEZ NOWE POJĘCIA? PROBLEMATYKA MANIPULACJI ŚWIADOMOŚCI SPOŁECZNEJ W DYSKUSJI BIOETYCZNEJ

WPROWADZENIE: KILKA UWAG O „EKOLOGII ŚWIADOMOŚCI”

Na pierwszy rzut oka pojęcie „ekologia świadomości”, zaproponowane przez redaktora niniejszego tomu, musi sprawiać wrażenie dosyć karkołomnego neologizmu. Ekologia, rozumiana jako spokrewniona z biologią nauka o relacjach między organizmami i ich otoczeniem¹, nie bez poważnych trudności metodologicznych daje się odnieść do sfery ludzkiej świadomości. Biorąc jednak pod uwagę, że ta znajduje się w ostatnich latach coraz bardziej w polu zainteresowań nauk empirycznych oraz że rozumienie ekologii również ewoluuje, stając się częścią szeroko rozumianej refleksji bioetycznej, można się o taki zabieg pokusić. Gdyby pominąć problemy metodologiczne i rozluźnić nieco ścisłość naukowego definiowania, można by potraktować pojęcie ekologii świadomości jako rodzaj namysłu nad czynnikami, które wpływają na samoświadomość współczesnego człowieka, starając się przy tym odróżnić wpływy pozytywne od negatywnych, a nawet toksycznych, mających rangę analogiczną do zanieczyszczeń środowiska naturalnego. Jest to oczywiście o tyle karkołomne, że może się nieuchronnie wiązać ze światopoglądowo ukierunkowanym wartościowaniem. Wydaje się jednak mimo wszystko, że usiłując zachować daleko idącą bezstronność, można i trzeba wskazać na próby manipulacji świadomością społeczną w kontekście debat dotyczących różnych problemów etycznych, których aktywnym uczestnikiem, a niekiedy wręcz ich kreatorem są media. Pojęcie społeczeństwa informacyjnego wskazuje na znaczenie mediów w kształtowaniu – a więc także zniekształcaniu – świadomości jednostek i zbiorowości.

Generalnie rzecz biorąc atrakcyjne i barwne promowanie w mediach własnej wizji świata trudno jeszcze określić jako manipulację. Mamy z nią dopiero wtedy do czynienia, gdy pojawia się pewna dalekosiężna strategia, której cele, jak też używane przy tym środki, zmierzają do wywierania wpływu na odbiorców w trudno dostrzegalny dla nich samych sposób, zamiast otwarcie odwołać się do ich osądu

* Ks. dr hab. Marian Machinek, prof. UWM, kierownik Katedry Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej, autor licznych prac z dziedziny bioetyki.

¹ M. V o g t, *Ökologie*, w: W. Korff, L. Beck, P. Mikat (red.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh, 2000, s. 799.

rzeczywistości i prezentowanych argumentów. Niniejsza analiza dotyczy pewnego specyficznego obszaru debaty publicznej, jakim jest problematyka bioetyczna.

1. Prawdopodobność jako warunek komunikacji w kontekście mentalności ponowoczesnej

Najpierw jednak warto przynajmniej fragmentarycznie przyjrzeć się podstawowemu elementowi każdej międzyludzkiej komunikacji, jakim jest prawdopodobność, rozumiana tu najogólniej jako zgodność komunikatu z rzeczywistością. Zakłada to oczywiście określoną wizję antropologiczną, wizję człowieka jako istoty zdolnej do poznania i komunikowania prawdy.

Człowiek jest zdolny do prawdy

Gdyby chciało się wskazać na podstawowy warunek udanej i sensownej komunikacji międzyludzkiej w ogóle – a komunikacji medialnej w szczególności – to jest nim uznanie zdolności człowieka do poznania prawdy o rzeczywistości oraz do komunikowania poznanej prawdy innym. Świat istnieje i jest poznawalny przez człowieka, a wynik tego poznania może być przekazywany w zrozumiałym sposób w postaci pojęć, które są adekwatne do rzeczywistości i zrozumiałe dla innych. Na takiej optymistycznej epistemologii dopełnionej zaufaniem wobec zasadniczej zdolności i gotowości człowieka do życia w prawdzie i według jej wymagań, bazuje społeczna komunikacja w demokratycznych społeczeństwach. Zaufanie to oczywiście nie może być naiwne, gdyż podstawowa zdolność do prawdy nie oznacza jej bezbłędnego i dogłębnego poznania przez jednostkę. Prawda, jak to określił Hans Urs von Balthasar, jest „symfoniczna”². To muzykologiczne porównanie wskazuje nie tylko na wielowymiarowość prawdy o świecie, ale także na problemy z jej adekwatnym poznaniem, które mogą być skutkiem osłabienia i zaciemnienia ludzkiej percepcji. Pojedynczy człowiek jest w stanie ogarnąć swoim umysłem prawdę o świecie jedynie fragmentarycznie, w sposób przybliżony i niepewny, co czyni gotowość do dialogu, rozumianą jako wspólne poszukiwanie prawdy, nieodzownym dopełnieniem przekonania o zdolności człowieka do prawdy³. Mimo wyrażanego

² H.U. v o n B a l t h a s a r, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań 1998.

³ Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II, który wobec widma terrorystycznej przemocy, bazującej nie tylko na pewności posiadania prawdy, ale także powinności przymuszania innych siłą do jej przyjęcia, pisał: „Terrorysta uważa, iż prawda, którą wyznaje, czy cierpienia, jakie przeszedł, są tak absolutne, że uprawniają go do reagowania niszczeniem także niewinnego życia ludzkiego. Niekiedy terrorizm jest dzieckiem fanatycznego *fundamentalizmu*, który rodzi się z przekonania, że wszystkim można narzucić własne widzenie prawdy. Tymczasem, nawet jeśli osiągnie się prawdę – co dzieje się zawsze w sposób ograniczony i niedoskonały – nie można jej nigdy narzucać. Szacunek dla sumienia drugiego człowieka, w którym odbija się obraz samego Boga (Rdz 1,26–27), pozwala jedynie zaproponować mu prawdę, do niego zaś należy odpowiedzialnie ją przyjąć. Roszczenie sobie prawa do narzucenia innym przemocą tego, co uważa się za prawdę, oznacza pogwałcenie godności człowieka i ostatecznie zniewagę Boga, którego jest on obrazem. Dlatego fundamenti-

czasami przez filozofów, socjologów i psychologów sceptycyzmu wobec zbyt upraszczania tej wizji, należy stwierdzić, że całkowite zanegowanie zdolności człowieka do prawdy nie wydaje się możliwe, bez niebezpieczeństwa totalnego kryzysu społecznej komunikacji. Sceptycyzm wobec zbyt schematycznego i uproszczonego obrazu ludzkiego poznania nie zmienia faktu, że w powszechnym przekonaniu człowiek jest zdolny do poznania i komunikowania prawdy. Znaczenie zarówno świata nauki, jak i świata mediów bazuje na założeniu, że ich celem jest poznanie prawdy o świecie. Hasło reklamowe jednego z dzienników: „Mówimy, jak jest!” dobrze wyraża roszczenie, że media (ale także *scientific community*) widzą swoją rację bytu właśnie w dociekaniu prawdy o świecie. To właśnie na takim roszczeniu bazuje ich wyjątkowy status społeczny, związany ze społecznym szacunkiem, ale także całym szeregiem przywilejów, aż po przeznaczanie znacznych sum (także z pieniędzy podatków), niezbędnych dla ich funkcjonowania i rozwoju.

Kryzys prawdomówności i wizja rzeczywistości jako konstrukt

Ta optymistyczna epistemologia i także wizja człowieka jako istoty społecznej, została w ostatnich dwóch stuleciach, a szczególnie w ostatnich dekadach poddana dogłębnej krytyce. Dawny, charakterystyczny dla klasycznej myśli chrześcijańskiej optymizm poznawczy nie mógł się ostać wobec poszerzającej się wiedzy o świecie. W coraz większym stopniu odkrywano stopień skomplikowania mechanizmów rządzących światem materii. Dawne modele bazujące na wyobrażeniu o linearności procesów i stabilnym uporządkowaniu rzeczywistości okazały się zbyt uproszczone, niewystarczające, a czasami wręcz błędne. Dla tej nowej świadomości dwa pojęcia wydają się kluczowe. Pierwszym z nich jest *przypadek*. Pojęcie to, charakterystyczne dla pierwszych wersji teorii ewolucji, stało się wkrótce kluczem do opisywania rzeczywistości. Nieprzewidywalność procesów rozwojowych sprawia, że każde doszukiwanie się w nich sensu i celowości, tak charakterystycznej nie tylko dla teleologii arystotelesowskiej, ale przede wszystkim dla chrześcijańskiej nauki o stworzeniu, zostało uznane za bardzo problematyczną projekcję.

Drugim pojęciem, charakterystycznym dla współczesności jest *relatywność*. Nie chodzi przy tym o wspomnianą wyżej fragmentaryczność poznania prawdy o świecie i jej ograniczoność, ale o zasadniczą negację możliwości adekwatnego wyrażenia tej prawdy. Wszelkie próby opisanie świata tak dalece zależą od przyjętego punktu widzenia – a ten może być zupełnie dowolnie określony – że pojęcie „prawda o świecie” przestaje mieć sens.

Wyrażany przez przedstawicieli nauk empirycznych sceptycyzm wobec zdolności człowieka do prawdy osiąga swoje apogeum w niektórych nurtach filozofii współczesnej. Jednym z nich jest konstruktywizm. Zakłada się tu, że wszelkie wypowiedzi dotyczące świata nie odzwierciedlają rzeczywistości, ale ją w pewnym sensie kreują. Pojęcie prawdomówności zmienia tu radykalnie swój sens, gdyż

prawda o świecie jest nieosiągalna. Jej komunikowanie może co najwyżej odsłonić otoczeniu prawdę o podmiocie, ale nie o świecie. Poglądy te, obecne już w myśli niemieckich idealistów (np. Immanuela Kanta czy Johanna Gottlieba Fichtego), doprowadziły do wzmoczonego zainteresowania sferą języka i pojęć. W efekcie „zwrotu ku językowi” (*linguistic turn*) świat rzeczywisty przestaje być obiektem sensownej komunikacji, a stają się nim jedynie pojęcia, które go konstruują, a nie odzwierciedlają⁴.

Ten sposób patrzenia na rzeczywistość został jeszcze bardziej zradykalizowany przez nurty filozofii ponowoczesnej⁵. Z przesłanki, że wizja rzeczywistości jest jedynie konstruktem wyrażonym w pojęciach, przechodzi się do wniosku, mającego charakter podejrzenia, że konstrukty te nie są przypadkowe, ale są elementem sprawowania władzy. Wiele klasycznych pojęć, które uchodzą za odzwierciedlające rzeczywistość, jest, jak się twierdzi, wynikiem opresyjnej tendencji ośrodków sprawujących władzę: mają one utrzymywać *status quo*. Dlatego też należy dążyć do ich dekonstrukcji, tzn. ukazania ich ideologicznych zawężeń i uzależnień. Dekonstrukttywizm jako nurt filozoficzny charakteryzuje się niemalże oświeceniowym poczuciem misji: dzięki takiemu podejściu ma się dokonać wyzwolenie jednostek z głęboko sięgających pojęciowych zafałszowań, które, stając się elementem ich tożsamości, prowadzą do myślowego upośledzenia i zniewolenia⁶.

Zderzenie tych dwóch wizji prawdy i prawdomówności jest widoczne w sposób bardzo jaskrawy w najbardziej kontrowersyjnych debatach medialnych, do których należą niewątpliwie problemy bioetyczne. Wprawdzie w dyskusji bioetycznej podejście dekonstruktywistyczne nie pojawia się zazwyczaj w formie zdeklarowanej filozoficznej tezy. Radykalna negacja zdolności osoby ludzkiej do odkrycia i komunikacji prawdy oznaczałaby relatywizację nie tylko klasycznego rozumienia świata, ale relatywizowałaby także siebie samą: również negacja pozostaje bowiem jedynie jedną z możliwych opcji, tak samo fałszywych, jak te, które są negowane. Widoczne staje się jednak relatywizujące podejście do dyskusji etycznej, widoczne przede wszystkim w zakresie modyfikacji pojęć.

2. Specyfika dyskursu bioetycznego

Powyższe konstatacje zostaną teraz odniesione do specyficznego obszaru komunikacji międzyludzkiej: do dyskusji etycznej – i to nie w całym szerokim zakresie jej problematyki, ale jedynie w wąskim obszarze dyskusji bioetycznej. Nie ulega wątpliwości, że odniesienie człowieka do życia w ogólności, a szczególnie do

⁴ C.F. G e t h m a n n, *Konstruktivismus*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1997, kol. 323.

⁵ K. W i e g e r l i n g, *Jacques Derrida*, w: J. N i d a - R ü m e l i n, *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright*, Stuttgart 2001, s. 138–142.

⁶ Taki radykalny pogląd wyznaje np. Judith Butler, twierdząc np., że tradycyjne pojęcia dotyczące płci stanowią „binarny kod”, będący nie tylko wytworem kultury, ale jednocześnie instrumentem opresyjnego systemu, tłumiącego pluralizm seksualnych tożsamości. J. B u t l e r, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (oryginał angielski: *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*), Frankfurt am Main 2001, s. 8–11.

ludzkiego życia, należy do najbardziej kontrowersyjnie dyskutowanych tematów. Dyskusja ta ma swoją specyfikę, którą trzeba uwzględnić.

Pierwszym jej elementem jest *interdyscyplinarność*. Mimo krytyki tego pojęcia, szczególnie ze strony metodologów, nie da się w bioetyce uniknąć zderzenia wniosków formułowanych przez różne nauki, gdy podejmuje się dyskusję nad jakimkolwiek tematem z zakresu bioetyki. Już sama nazwa tej stosunkowo nowej dziedziny wiedzy wskazuje na jej metodologiczną i pojęciową specyfikę. Z jednej strony pojawia się odniesienie do fenomenu życia (gr. *bios*) jako przedmiotu, którego badaniem zajmują się nauki empiryczne, szczególnie biologiczne, a w przypadku człowieka – także medycyna. Jednak druga część nazwy (gr. *ethos*) wskazuje na filozofię jako naukę nieempiryczną, a w jej ramach na etykę – normatywną refleksję nad świadomym i wolnym działaniem człowieka. Mamy więc do czynienia ze zderzeniem diametralnie różnych sposobów podejścia, które w dobie daleko posuniętej specjalizacji refleksji naukowej nie może na pierwszy rzut oka doprowadzić do jakichkolwiek konstruktywnych rezultatów. Taka sytuacja nakłada na przedstawicieli poszczególnych dziedzin wiedzy obowiązek jak najbardziej komunikatywnego przedstawienia własnego punktu widzenia, a zarazem zapoznania się ze specyfiką metodologiczną i pojęciową podejść reprezentowanych przez innych uczestników dyskusji. I tak zajmujący się problematyką bioetyczną filozof czy teolog musi zapoznać się z danymi medycznymi, natomiast lekarz powinien mieć przynajmniej podstawową wiedzę filozoficzno-teologiczną. Ten interdyscyplinarny dyskurs nie jest łatwy, prowadząc bardzo często do uproszczeń i zawłaszczeń. Z jednej strony przedstawiciele nauk empirycznych zbyt łatwo i bezrefleksyjnie wkraczają na obszar refleksji antropologiczno-etycznej, sprawiając wrażenie, jakby formułowane przez nich konstatacje etyczne wynikały bezpośrednio z właściwej dla metodologii nauk empirycznych wiedzy o faktach. Jednak również filozofowie i teologowie mogą paść ofiarą uproszczonego spojrzenia, które nie bierze pod uwagę wniosków nauk empirycznych i nie stara się o skonfrontowanie z nimi własnych twierdzeń.

Jeżeli refleksja bioetyczna jest mimo tych trudności podejmowana, to dzieje się to ze względów praktycznych i właśnie to *praktyczne nachylenie* stanowi drugi jej specyficzny element. Tematyka bioetyczna, wraz z jej trudnymi pytaniami, domaga się dogłębnej analizy oraz udzielenia odpowiedzi na pytanie o moralną godziwość i słuszność podejmowanych procedur. Wspomniana wyżej interdyscyplinarność sprawia, że udzielenie adekwatnej odpowiedzi na wiele trudnych pytań przekracza zazwyczaj możliwości poznawcze pojedynczego badacza i wymaga szerszej refleksji, integrującej wiedzę uzyskaną przez różne dziedziny. Ostatecznie bioetyka, rozumiana jako systematyczna refleksja normatywna zmierzająca do sformułowania zasad i ocen etycznych dotyczących odpowiedzialnego obchodzenia się człowieka z własnym życiem i życiem innych istot⁷, nie ma charakteru jedynie indywidualnego (choć niewątpliwie także go dotyczy), ale usiłuje pełnić rolę pośredniczącą w licznych sytuacjach konfliktowych na obszarze stykania się ze sobą jednostki, ro-

⁷ W. K o r f f, *Einführung in das Projekt Bioethik*, w: W. Korff, L. Beck, P. Mikat (red.), *Lexikon der Bioethik*, t. 1, Gütersloh 2000, s. 7.

dziny, społeczeństwa i środowiska. Szczególnie odnosi się to do wąsko rozumianej bioetyki, która utożsamia się z etyką medyczną⁸.

Z praktycznego nastawienia refleksji bioetycznej wynika trzeci jej specyficzny element: nie poprzestaje ona na formułowaniu wniosków normatywnych, ale zazwyczaj przechodzi ku ich *polityczno-prawnej implementacji* w postaci konkretnych inicjatyw legislacyjnych. To właśnie ta dynamika sprawia, iż dyskurs bioetyczny jest dyskursem publicznym, a tym samym też politycznym, który dzięki wzmożonej uwadze mediów jest obserwowany i komentowany przez opinię publiczną. Wszystkie problemy związane z dynamiką działań politycznych, takie jak np. troska o wizerunek w ramach gry przedwyborczej, lobbying czy zakulisowe interesy polityczno-finansowe, dla których realizacji czasami sięga się po medialną manipulację dotykając także dyskursu bioetycznego.

Właśnie ten ostatni element ma być poniżej przedmiotem pogłębionej analizy. Omówiona wyżej kontrowersja między optymistyczną wizją człowieka zdolnego do poznania i komunikowania prawdy o rzeczywistości a dekonstruktywistyczną negacją tej wizji, staje się wyraźnie widoczna w sporze o podstawowe dla bioetyki pojęcia.

3. Próba rewizji etyki przez modyfikację pojęć

a) Redefinicja znaczenia pojęć przez modyfikację ich zakresu

Klasycznym przykładem zjawiska modyfikacji pojęć, pociągającego za sobą daleko idące konsekwencje etyczne, jest używanie w dyskusji bioetycznej pojęcia autonomii. Pojęcie to, podstawowe dla każdej etycznej refleksji, wskazuje na zdolność osoby do działania moralnego, jej autodeterminację (gr. *autos* – własny; *nomos* – prawo). W klasycznej definicji Immanuela Kanta rozumienie autonomii jest jednak zawsze powiązane z warunkiem uniwersalizacji i od niego zależne. Oznacza to, że należy zawsze postępować według takich reguł, co do których chcielibyśmy, aby były one stosowane zawsze i przez każdego. Chociaż ta ogólność maksymy postępowania nie jest ogólnością obiektywną, ale subiektywną, mimo to Kant zdaje się zakładać istnienie wspólnego dla wszystkich ludzi prawa moralnego, gdyż inaczej postulat uniwersalizacji byłby pozbawiony podstaw⁹.

W debacie bioetycznej zakres klasycznego rozumienia pojęcia autonomii, które dla tej debaty ma niewątpliwie kluczowe znaczenie, doznaje znaczącej modyfikacji, zostaje mianowicie zawężony. Tradycja kantowska bywa wprawdzie chętnie przywoływana, jednak w miejsce postulatu uniwersalizacji wkracza wolność od jakichkolwiek zewnętrznej weryfikacji. Autonomia oznacza więc swobodę postępowania

⁸ Pojęcie *medical ethics* bywa różnie tłumaczone: rozumiejący ją jako samodzielną naukę mówią o „etyce medycznej”, natomiast uważający ją jedynie za aplikację etyki do pewnego obszaru używają pojęcia „etyka w medycynie”.

⁹ O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2003, s. 176–177.

według obranych przez siebie reguł i preferencji. Jedynie analogicznie rozumiana autonomia innych osób ogranicza tę swobodę samostanowienia. Jak się twierdzi, społeczeństwo nie ma prawa wpływania na preferencje jednostki, co więcej, ciąży na nim powinność ich aktywnego respektowania, tzn. stworzenia ram prawnych, umożliwiających jednostce realizację własnych preferencji.

Tak rozumiana autonomia stanowi np. punkt odniesienia w debacie dotyczącej eutanazji. Wyrazem autonomii miałyby być prawo do zakończenia własnego życia (samobójstwa), a nawet roszczenie, by w realizacji tego prawa móc sięgnąć do zasobów systemu opieki zdrowotnej (medycznie wspomagane samobójstwo, eutanazja). Pojawiająca się w takim podejściu aporia, polegająca na tym, że akt samouniعةstwienia w imię autonomii unicestwia nieodwołalnie i ostatecznie ją samą, gdyż jest ona nierozzerwalnie związana z biologicznym życiem konkretnej osoby, uchodzi uwagi zwolenników takiej argumentacji¹⁰.

Klasycznym przykładem takiego podejścia jest także pojęcie „autonomia prokreacyjna”¹¹. Pojęcie to jest używane nie tylko w znaczeniu swobody decydowania o podjęciu aktywności zmierzającej do poczęcia dziecka, ale w znaczeniu roszczenia, którego adresatem jest społeczeństwo i państwo. Ma się w nim zawierać prawo do refundacji kosztów, jakie pociągają ze sobą zarówno decyzje o unikaniu poczęcia (preparaty antykoncepcyjne), jak też o jego medycznym wspomaganie (zapłodnienie *in vitro*).

b) Próba przekształcenia pojęć opisujących w pojęcia wartościujące

W wielu dyskusjach bioetycznych przedstawiciele odmiennych stanowisk często oskarżają się wzajemnie o próbę redefinicji pojęć opisujących stan rzeczy poprzez co stają się one pojęciami wartościującymi, tzn. sugerującymi ocenę etyczną. Zarzut ten jest o tyle problematyczny, że w dyskusji dotyczącej człowieka trudno o pojęcia jedynie opisujące. Jak to trafnie sformułował Robert Spaemann, „[...] pojęcie osoby należy zaliczyć do pojęć normatywnych. [...] Użycie tego pojęcia [...] jest czymś więcej niż proste stwierdzenie faktu. Jest to wniesienie roszczenia”¹². Wydaje się zatem, że w dyskusji bioetycznej dotyczącej życia ludzkiego nie ma ucieczki od pojęć wartościujących. Problem może pojawić się wtedy, gdy pojęciom z gruntu empirycznym, a więc opisowym nadaje się znaczenie wartościujące i dodatkowo sugeruje, że wartościowanie to wynika bezpośrednio z empirycznych obserwacji, a więc jest „naukowo uzasadnione”.

¹⁰ L. J u z a, *Selbsttötung als Selbstbestimmung? Über die vermeintliche sittliche Zulässigkeit von Selbsttötung als Begründung für Euthanasie*, *Annales Theologici* 14 (2000), s. 343–400.

¹¹ Czasami używane jest też pojęcie „medycyna prokreacyjna”. Na perswazyjny charakter tego pojęcie wskazywać może chociażby fakt, że pojawia się ono także w kontekście nie związanym bezpośrednio z reprodukcją, mianowicie w kontekście wykorzystania embrionów do badań nad komórkami macierzystymi. D. M i e t h, *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Bioethnik*, Freiburg – Basel – Wien 2002, s. 244.

¹² R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 25.

Sytuacja taka odnosi się szczególnie do dyskusji na temat statusu prenatalnych stadiów rozwojowych człowieka, określanych jako embrion, fetus, płód ale też jajo płodowe. Gdy pojęcia te mają znaczenie określające poszczególne fazy rozwojowe istoty ludzkiej, zachowują swój sens i znaczenie. Problem pojawia się wtedy, gdy używa się ich z silnym akcentem wartościującym wraz z silnym podtekstem perswazyjnym¹³ w znaczeniu: embrion, a więc jeszcze nie pełnowartościowy człowiek. Pojęcia te są w ten sposób często używane w dyskusjach przez zwolenników modyfikacji moralnej oceny aborcji, a co za tym idzie jej prawnej legalizacji. Pojęcie płodu zostało w ten sposób tak dalece zawłaszczane, że już samo jego użycie bywa postrzegane jako przejaw negowania godności osobowej istoty ludzkiej w fazie prenatalnej.

c) Próba kreowania rzeczywistości przez konstruowanie nowych pojęć

Nie ulega wątpliwości, że ze względu na stopień skomplikowania rzeczywistości istnieje nieustanna potrzeba korygowania dotychczas osiągniętej wiedzy, czego efektem są także nowe pojęcia. Zjawisko, na które warto zwrócić uwagę dotyczy kreowania pojęć nie ze względu na konieczność precyzacji, ale po to, by móc je wykorzystać jako „naukowy” (a więc niepodważalny, bo rzekomo wynikający z faktów) dowód na poparcia zajmowanego stanowiska. Przykładem takiego pojęcia jest określenie „preembrion”. Pojawiło się ono dopiero w połowie lat 80. XX w. jako skrót od określenia *preimplantation embryo*¹⁴. Nie byłoby w tym zabiegu niczego problematycznego, gdyby chodziło, jak w opisanej wyżej sytuacji, o precyzyjny opis określonej fazy rozwojowej istoty ludzkiej. Jednak pojęcie to jest zazwyczaj stosowane w dyskusji nad problematyką wykorzystania embrionów nadliczbowych po to, by wprowadzić normatywną cezurę. Jego użycie jest zawsze powiązane z oceną normatywną. Zmiana nazewnictwa ma ułatwić uznanie wczesnego embrionu za „przedludzki”, a więc nie podlegający takiej samej ochronie, jak właściwe embrio-

¹³ D. V. T w o m e y, *Language, Imagination, and the Status of the Human Embryo*, *Irish Theological Quarterly* 66 (2001), s. 365–381. W kontekście analizy pojęć opisujących i wartościujących warto przynajmniej pobieżnie przyjrzeć się samemu pojęciu aborcji. Nie ulega wątpliwości, że określanie aborcji przez jej przeciwników mianem zabicia dziecka czy nawet morderstwa stanowi przykład pojęć wartościujących z silnym elementem emocjonalnym. Ma to jednak swoje uzasadnienie. Skoro nie ma empirycznych podstaw, by odmówić człowiekowi w pierwszych fazach rozwoju praw należnych dorosłym, można, a nawet trzeba nazywać agresję wobec niego tymi samymi pojęciami, jakimi określa się agresję wobec już urodzonych. Z drugiej strony twierdzenie krytyków takiego podejścia, że należy sięgać do neutralnych i jedynie opisujących (a przez to rzekomo bardziej adekwatnych), określeń, jak np. „przerwanie (zakończenie, terminacja) ciąży” czy też „zabieg”, również nie jest wolne od silnego elementu wartościującego. Jak określenia używane przez przeciwników aborcji mają wskazywać na niegodziwość i okrucieństwo aborcji, tak określenie „zakończenie ciąży” całkowicie usuwa z pola widzenia rozwijającą się w łonie matki istotę ludzką i sugeruje, że chodzi jedynie o drobną korektę dotyczącą zdrowia kobiety. Również te z pozoru neutralne pojęcia zawierają zatem silny element perswazyjny, mający na celu minimalizację zastrzeżeń etycznych i uprawomocnienie aborcji.

¹⁴ C. B r e u e r, *Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2003, s. 57.

ny¹⁵. Na pewien normatywny zamiar wskazuje dodatkowo fakt, że pojęcia tego nie stosuje się do embrionów innych ssaków. Trudno się więc dziwić, że niektórzy naukowcy, komentując wprowadzenie pojęcia preembrionu mówią o wielkim kłamstwie w embriologii¹⁶.

Rozwinięciem pojęcia preembrionu w dalszych dyskusjach jest określenie początkowej fazy rozwojowej zarodka jako „protoembrion”¹⁷. W nazwie tej pojawia się już wyraźna sugestia, że mamy do czynienia niejako z inną istotą, z której dopiero rozwinie się „wtórny embrion” albo raczej „właściwy embrion”. Takie podejście musi jednak zmierzyć się z faktem tożsamości i ciągłości rozwojowej embrionu, począwszy od procesu zapłodnienia. Najdalej idącymi sposobami wartościującego opisu wczesnego embrionu są pojęcia „grudka komórek” bądź „tkanka embrionalna”. Są one wprawdzie (jako opis morfologiczny embrionu) poprawne, ale mogą być jednocześnie (jako punkt wyjścia do określenia normatywnego statusu) mylące, a nawet błędne, sugerują bowiem brak ontologicznej spójności, tożsamości i odrębności wczesnego embrionu. Ma to daleko idące konsekwencje etyczno-prawne: przecież nad unicestwieniem i wykorzystaniem do badań tkanki embrionalnej i grudek komórkowych nikt nie będzie toczył sporów etycznych, jak się ich nie toczy w przypadku każdej innej ludzkiej tkanki.

WNIOSKI

Rzeczowa debata bioetyczna powinna dążyć do przedstawienia argumentów i ich uzasadnień. Jeżeli ma mieć sens i prowadzić do wniosków praktycznych, musi być *racjonalna*, tzn. posługiwać się rozumnymi, zasadniczo zrozumiałymi i koherentnymi argumentami. Nie znaczy to i nie może oznaczać, że powinna być nastawiona *racjonalistycznie*, tzn. wykluczać *a priori* argumenty pozaempiryczne, np. religijne. Należy przy tym bardzo uważnie odróżniać fakty od opinii i komentarzy, szczególnie, jeżeli nie są przedstawiane wprost, ale pojawiają się w mediach w postaci neologizmów czy też nowych znaczeń dotychczasowych pojęć. Szczególnie newralgicznym obszarem jest adaptacja danych empirycznych (biologicznych/medycznych) do argumentacji filozoficznej czy teologicznej. Chociaż ocena etyczna nie wynika bezpośrednio z danych biologicznych (ani też psychologicznych czy socjologicznych, jakimi są np. statystyki), to jednak filozofia i teologia nie mogą

¹⁵ Warto w tym kontekście wskazać także na szczególnie emocjonalne i negatywnie zabarwione określanie krytyków niektórych procedur bioetycznych jako przedstawicieli „ciemnogrodu”, obskurantów i dyletantów naukowych. Ulrich Lücke zwraca uwagę, że pejoratywny i pozbawiony szacunku język przygotowuje grunt pod pozbawione szacunku traktowanie; U. L ü c k e, *Von Anfang an am Ende? Der Embryo und was aus ihm werden kann*, Geist und Leben 76 (2003), s. 353.

¹⁶ Autorem tego określenia w odniesieniu do pojęcia preembrionu jest prof. W.C. K i s c h e r, *The Big Lie in Human Embryology: The Case of the Preembryo*, Linacre Quarterly 4 (1997), s. 53–61. Analiza użycia pojęcia preembrionu wskazuje, że wprowadzone ono zostało w kontekście prawnym, a dopiero wtórnie – chociaż w bardzo szerokim zakresie – pojawiło się w dyskusji etycznej. C. B r e u e r, *Person von Anfang an?*, s. 62.

¹⁷ Pojęcie protoembrionu pojawia się czasem w tekstach hiszpańskich w kontekście tzw. podziału wczesnego embrionu na dwa embriony bliźniacze (bliźnięta jednojajowe).

też tych danych pomijać, ale muszę się do nich odnieść. Uczciwość, ale też otwarcie na prawdę o rzeczywistości są niezbędnymi warunkami sensownego dyskursu bioetycznego. Chociaż bioetyka nie ma wiele wspólnego ani z poezją, ani z retoryką, można by do dyskursu bioetycznego odnieść fragment wiersza Cypriana Kamila Norwida:

„Ponad wszystkie wasze uroki –
Ty! poezjo, i ty, wymowo –
Jeden wiecznie będzie wysoki:
Odpowiednie dać rzeczy słowo!”¹⁸

NEUE ETHIK ÜBER NEUE BEGRIFFE? PROBLEMATIK DER MANIPULATION DES SOZIALEN BEWUSSTSEINS IN DER BIOETHISCHEN DISKUSSION

ZUSAMMENFASSUNG

Eine grundlegende Vorbedingung jeder sinnvollen gesellschaftlichen Kommunikation ist die Annahme, dass der Mensch wahrheitsfähig ist, d.h. dass er die Welt erkennen und seine Wirklichkeitserkenntnis in Begriffe fassen sowie den anderen kommunizieren *kann*. Diese Grundannahme wird im Rahmen einiger philosophischen Strömungen der Gegenwart in Frage gestellt. Es wird die Bedeutung der Sprache hervorgehoben und gleichzeitig die Wahrheitsfähigkeit des Menschen bezweifelt. Im Widerstreit der Meinungen werden die Wichtigkeit adäquate Begriffe, aber auch die im medialen bioethischen Diskurs stattfindenden Manipulationen sichtbar. Es werden drei Phänomene untersucht. Zuerst wird die Modifikation der Begriffe durch die Einengung ihrer Inhalte (am Beispiel des Begriffs „Autonomie“) untersucht; dann wird die Umwandlung der Beschreibungsbegriffe in Wertungsbegriffe, verbunden mit dem Anspruch auf die wissenschaftliche Bestätigung solcher Veränderungen (am Beispiel der Begriffe „Embryo, Foetus, foetales Ei“) analysiert; und schließlich geht es um die Schaffung neuer Begriffe, nicht mit dem Ziel, die Tatsachen besser ausdrücken zu können, sondern um bedeutende normative Zäsuren schaffen zu können (am Beispiel des Begriffes „Preembryo“). Ohne begriffliche Transparenz und methodologisch saubere Argumentation wird eine fruchtbare bioethische Diskussion nicht möglich.

¹⁸ C.K. Norwid, *Ogólniki*, w: <http://literat.ug.edu.pl/cnwybor/064.htm> (10 VI 2011).

NAJWIĘKSZE ZAGROŻENIE WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE INTELEKTUALNEJ. IDEALIZM POMIESZANY Z REALIZMEM W TEORII WARTOŚCI

Człowiek poprzez kulturę chroni całą rzeczywistość. W kulturze intelektualnej, głównie współczesnej, dominuje platonizm i wszystkie jego odmiany. Dominuje więc idealizm filozoficzny, zarówno teoriopoznawczy, jak i metafizyczny. Obserwujemy ponadto redukcję moralności i religii do etyki oraz usunięcie z etyki intelektu. W pedagogice idealistycznej normą wykształcenia i wychowania stają się cele, które przez połączenie pojęcia z oceną nazywa się wartościami. Myślenie ludzkie zastępują wyobrażenia, a ich liniowemu układowi wyznacza się rolę tłumaczenia genety i struktury bytów oraz świata jako układu procesów¹.

Doświadczamy dość wyraźnie poczucia, że w układaniu sobie egzystencji liczyć się musimy z wielką ilością warunków niezależnych. Inicjatywa osobista sprowadza się częstokroć nie do planowania życia tak, jakbyśmy uważali za najlepsze, ale do wyboru wśród konieczności. Ten stan rzeczy mógłby być bardzo groźny. Mógłby, ale nie musi. Najbardziej niepokojącym jego następstwem byłoby, gdybyśmy się oduczylili wybierać i decydować, a czekalibyśmy tylko na rozwój wypadków, na to, jaki będzie układ. Mędrzy już dawno zauważyli, że każdy z nas rodzi się człowiekiem, niosąc w swym organizmie dziedzictwo pokoleń, ale w kształtowaniu się osobistym bardzo wiele znaczy to, kim ja się staję z własnego wyboru.

Wyróżnienie tego kim jest człowiek zależy w dużej mierze od tradycji kulturowej. Możemy w literaturze znaleźć różnorodne koncepcje człowieka, które wyznaczają rozumienie rzeczywistości oraz celów stawianych człowiekowi. Wybór przez człowieka działań i celów, których źródło tkwi w człowieku, jest zawsze realizowany ze względu na wiedzę o człowieku i oparte na tej wiedzy konsekwencje. Publikacje naukowe pozwalają stwierdzić, że wszystkie funkcjonujące dziś koncepcje filozoficzne są formułowane albo w realizmie albo w idealizmie.

Człowiek jest podmiotem i twórcą historii. To pociąga za sobą odpowiedzialność człowieka za losy świata, zależnie od wpływu, jaki na niego wywiera lub może wywierać. Dzisiejszy kształt świata oraz jego przyszłość zależy przede wszystkim od ludzi. Dlatego zagadnienie to wiąże się z postępowaniem, działaniem człowieka. Odpowiedzialność jest właśnie odmianą postępowania. Nasuwa się jednak pytanie,

* Prof. dr hab. Krzysztof Kalka, wykładowca na Wydziale Pedagogiki Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej w Elblągu.

¹ M. G o g a c z, *Osoba zadaniem pedagogiki*, NAVO Warszawa, s. 75.

dłaczego człowiek podejmuje działania odpowiedzialne? To podejmowanie działań człowieka wiąże się z jego rozumnością i z tego względu człowieka nazywamy osobą. Jak pisze bowiem Cangara „Nie wystarczy iż ktoś jest człowiekiem, ale że powinien być człowiekiem”. Odróżnienie osoby od osobowości – u J. Maritaina – jest odróżnieniem jednostki od osoby². Jednostka jest czymś, co jest jako byt, osoba to jest to, co się w niej dzieje, a więc to, co nazywamy osobowością. Jest to zatem kwestia terminologii.

Każdą wypowiedź należy opatrywać dodatkowym wyjaśnieniem: co rozumiem przez osobę a co rozumiem przez osobowość? Dość często bowiem mówimy językiem nieprecyzyjnym, twierdzimy, że osobą człowiek się staje. Pociąga to za sobą całą konsekwencję moralną. Jeżeli nie ma osoby, a dopiero się staje, mamy wtedy – w dziedzinie moralnej – bardzo daleko posunięte niebezpieczeństwo. Są dwa terminy, używane mylnie: „osoba” i „osobowość”. Osobowość to termin określający to wszystko co w istniejącym człowieku stanowi warstwę ukształtowań, ubogaceń, uzupełnień, które nie naruszają i nie stanowią – w sensie bytowym, filozoficznym czy metafizycznym tego kim jest człowiek. Na pytanie, kim jest osoba ludzka możemy dać dwie odpowiedzi: jedną w ujęciu realistycznym, w której określamy jakim bytem jest i co stanowi osobę jako byt; i drugą, idealistyczną czyli funkcjonalistyczną, że osoba ludzka jest w takich a takich relacjach i stanowi ją zespół tych wszystkich korzyści, które z tych relacji wynikają.

Odpowiedź w jednym i w drugim przypadku jest prawidłowa, ale przenosimy się wtedy w wypowiedziach z perspektywy realistycznej na idealistyczną, z metafizycznej na funkcjonalistyczną i funkcjonalistyczne ujęcie traktujemy jako odpowiedź metafizyczną. Funkcjonalistyczne powiązanie czyniłoby nas osobami w sensie przypadłościowym, tzn. funkcjonalistycznym, a nie istotowym. Trzeba zarazem odróżnić realizm od idealizmu. Realizm to pierwszeństwo bytów od ich ujęcia, które jest wyrażone w pojęciach. Metafizyka jest nauką pierwszą o tym co realne, a realne są identyfikowane wewnętrzne pryncypia bytu. Idealizm natomiast jest poglądem, że pierwsze jest myślenie, które konstytuuje treść bytów. To pierwszeństwo myślenia przed bytowaniem powoduje, że pierwsze są wytwory przed osobami.

Warto zwrócić uwagę na konsekwencje takiego myślenia. Jeżeli ja jestem osobą dzięki powiązaniu z czymś lub kimś, to z tego wynika, że każde powiązanie czyni mnie osobą. Czy jestem powiązany z rzeczą, drzewem, książką czy kulturą – każde powiązane czyni mnie osobą. Zatem nie ma możliwości stwierdzenia, że drzewo, książka – które są w relacji z nami, nie są osobami. Dlatego należy odróżnić porządek poznawczy od porządku bytowego. Czym innym jest poznanie, a czym innym jest bytowanie bytu.

W kulturze zawsze tworzy się nurt realizmu i zarazem nurt idealizmu. I trzeba stwierdzić, że w kulturze nowożytnej i współczesnej spowodowano dominowanie nurtu idealistycznego, wykluczającego realizm³.

W realizmie akcentuje się pierwszeństwo realnych bytów przed ujmującą je myślą. Skłania to do starannego ich rozpoznawania i ujęcia wyników poznania w zespół zadań, które stanowią metafizykę. Jest ona właśnie informacją o pierwszych

² J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 60.

³ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienie i kierunki filozofii*, Warszawa 1983, s. 125–146.

elementach strukturalnych każdego bytu jednostkowego. Wśród tych bytów jest człowiek. Rozpoznając pierwsze elementy strukturalne człowieka, metafizyk odkrywa, że człowiek jest osobą. Znaczy to, że wiąże się miłością z osobami i przejawia rozumienie. Natomiast nurt idealistyczny ma początek w tezie o pierwszeństwie świadomości lub myśli przed bytami. Dodaje się często, że ta myśl je tworzy, że poznanie ludzkie jest czynne. Wyklucza to metafizykę. Nie jest bowiem potrzebne poznanie pierwszych elementów strukturalnych bytu, skoro jego bytową zawartość wypełnia lub wprost tworzy naszą myśl. Brak metafizyki powoduje, że swoją myślą musimy formułować założenia dla każdego systemu wyjaśnień, dla każdej nauki. Myśl, zgodnie ze swą naturą, tworzy struktury ogólne. Maleje więc rola osób jako jednostkowych bytów. Pierwsze stają się takie konstrukcje myślowe, jak państwo, instytucje, administracja, ideologia, technika. Człowiek, a także Bóg, stają się częścią tych struktur⁴.

Wiemy, że każdemu wolno mówić językiem jakim chce i zajmować się filozofią jaką chce. Lecz, jak stwierdza M. Ossowska „(...) istnieje nie tylko związek treściowy między pojęciem odpowiedzialności za słowo”, które przekazujemy innym, „ale jest to powiązane z prawdomównością, która przynależy do człowieka godnego zaufania”⁵. Dlatego stosując którąś z koncepcji filozofii wyklada się zarazem sam problem filozoficzny. Dość często modele filozoficzne nie są metodologicznie słuszne, gdyż uzasadnienie twierdzeń danej filozofii polega tu na przekształcaniu jej w inną naukę, a nie w szukaniu zgodności z rzeczywistością na podstawie kryterium nietożsamości bytu i niebytu.

Otóż staje się wyraźniejsze to, iż nasze poznanie rzeczywistości zakorzenione jest, i ma swój punkt wyjścia, w relacji rzeczywistej między człowiekiem poznającym, dodajmy: konkretnym człowiekiem poznającym, a konkretnymi bytami poznawanymi. Wśród tych bytów poznawanych naczelnym partnerem poznawczym człowieka – i przez to miarą wszystkich rzeczy – jest drugi konkretny człowiek. Jedynie wchodząc w realną relację z drugim człowiekiem istniejącym, dowiadujemy się co to znaczy, że istnieję ja sam. Nie było więc możliwe obranie kartezjańskiego twierdzenia „myślę więc jestem” za początek filozofowania, a przez to nie było możliwe zajęcie stanowiska wyjściowego współczesnej filozofii podmiotu. Oczywiście, to nie oznacza rezygnacji z zainteresowań ludzką podmiotowością i zajmowania się nią. Tylko, że droga do właściwego ujęcia podmiotowości nie prowadzi przez analizę „ja”, lecz przez zbadanie relacji między dwiema osobami, najpierw w bytowej strukturze tej relacji, a następnie dopiero w podmiotowej, lecz lepiej – w międzypodmiotowej strukturze.

Relacje międzyludzkie są rzeczywiste. Skoro tak jest, to metoda filozofowania pomaga w wyświetleniu rzeczywistego charakteru tych relacji nawiązujących się między osobami rzeczywiście istniejącymi. Spełnia się w ten sposób postulat wypowiediany obecnie, aby człowieka potraktować poważnie; człowieka – ludzi jako rzeczywiście istniejących i takich, jacy są indywidualnie i społecznie. Komunikacja odbywa się między różnymi od siebie, a zarazem otwartymi względem siebie osobami. Skoro mowa o różnych od siebie osobach, chodzi naturalnie o pojmowanie osób

⁴ M. G o g a c z, *Osoba zadaniem pedagogiki*, s. 54–56.

⁵ M. O s s o w s k a, *Normy moralne*, Warszawa 1985, s. 83.

jako samodzielnych w istnieniu bytów realnych. Wymaga to właściwego rozeznania struktury bytu ludzkiego. Spełnia się w ten sposób powracająca w humanistyce fala zainteresowania stosunkami międzyludzkimi. Zauważmy, że osoba ludzka, dzięki swej konstytucji, nawiązuje z innymi osobami i rzeczami relacje.

Kontaktując się z osobami i własnościami istnieniowymi, nawiązuje relacje osobowe. Kontaktując się ze swymi władzami duchowymi i fizycznymi, nawiązuje relacje nieosobowe, relacje poznania i decyzji oraz relacje, które są tworzeniem. To podejmowanie działań człowieka wiąże się z jego rozumnością i z tego względu nazywamy go osobą. Nie zawsze opisuje się człowieka istniejącego, lecz człowieka pomyślanego. Nie są wtedy prezentowane realne działania człowieka i realne relacje, lecz relacje i działania abstrakcyjne. W analizach wychodzi się od omówienia działania człowieka. Działania zatem są drogą do zrozumienia człowieka. Utożsamia się działanie z istotą człowieka. Jest to postępowanie badawcze, w którym wychodzi się od relacji do podmiotu. Gdy badamy samą relację, nie jest wtedy ważny jej podmiot, do którego relacja się odnosi, istotne jest wtedy samo odniesienie. Zabiegamy wtedy o relację samą w sobie, niezależnie od tego, czego ona dotyczy i kto ją realizuje. W takiej sytuacji, jeżeli jej podmioty są nieważne, pedagogikę przypisać można zwierzętom, roślinom. One także byłyby wtedy podmiotami relacji.

Aby określić czym coś jest, należy przede wszystkim zidentyfikować i odróżnić podmiot, podmiotowość, cele, relacje. Odróżnienie człowieka od przypadłości, realności od pojęć, myślenia o rzeczywistości od rzeczywistości, działania od bytowania wymaga nie idealistycznej aksjologii, w której dla podmiotowych wyborów, nominuje coś na pozycję wartości. W idealizmie nie jest ważna różnica między tym, co realne, a tym, co pomyślane. W myśleniu wartościującym rezygnuje się z identyfikacji i uważa się, że możliwość jest realnością. Podmiot jest kierowany wtedy do idei, twierdzeń, teorii, do czegoś pomyślanego, a nie do tego, co jest realne. Myślenie wartościujące jest użyteczne tylko wtedy, gdy uzupełnia ujęcia identyfikujące, a nie gdy je zastępuje. Podmiotowość może być zatem tylko relacją osobową, której podmiotami i kresami są przejawy istnienia osób.

Wyznaczone nie aksjologią, lecz metafizyką, a więc z pozycji realnie istniejących bytów jednostkowych, pytanie o wartości osobowe w kulturze, rzadko stawiane pytanie najpierw o to, czy to coś jest i czym jest, a później dopiero o to, jakie jest, jak tego przestrzegać i w imię czego cenić, wprowadza nas w myślenie, które nie jest w pierwszym rzędzie wartościowaniem, lecz przede wszystkim rozumieniem⁶. To rozumienie jest zarazem odebraniem informacji o tym czym jest byt manifestujący swoje istnienie, skłania konsekwentnie nas do służenia rzeczywistości. Natomiast dość często kultura, a nie rzeczywistość, jest przedmiotem analizy zarówno przyrodników, jak i filozofów możliwości, którzy analizują tylko kulturę. Niektórzy to głoszą twierdząc, że idee, pojęcia, wiedza, język pośredniczą w poszukiwaniu bytów. Pośredniczą, to znaczy konstytuują to, co wiemy, zastępują byty lub utożsamiają się z nimi.

Nie ma podstaw sama teoria obiektywnego bytowania wartości. Nie bytuje bowiem samodzielnie to, co jest myślane, możliwe, co jest modelem, ideą, celem. Teo-

⁶ M. G o g a c z, *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1991, s. 91.

ria taka nie sprawdza się także praktycznie. Nigdy przecież model, wzór doskonały, nie daje się do końca zrealizować i powtórzyć.

W teorii, według której wartości są wynikiem historycznego przekształcenia się kultury – według M. Gogacza – niepokoją dwie niedokładności⁷. Najpierw to, że jeżeli przekształcenie się kultury jest stałą jej cechą, to za jakiś czas lub bardzo szybko zmieniają się wartości i wobec tego nie warto realizować tych aktualnych. Trud wychowawczy staje się w tej sytuacji niepotrzebny, bezcelowy. Z kolei niedokładnością jest to, że autorstwo wartości przypisuje się zmieniającej się osobowości ludzi lub dziełom, stworzonym przez tę osobowość, gdyż kultura jest przecież wyposażeniem psychicznym osób, ich życiem duchowym i zespołem dzieł, utrwalających etap osiągnięć tego życia w danej dziedzinie. Kultura jako zespół wytworów jest martwa, nie może niczego wytworzyć. Jako życie duchowe osób, może dać w wyniku tylko subiektywne pojęcia i modele. Gdy uznaje się je za wartości, wtedy następane pokolenie słusznie może je zmienić i wytworzyć własne, znowu subiektywne i zmienne, których także nie warto realizować. Ta teoria wartości wyklucza etykę i pedagogikę, a ponadto nie jest w stanie ich wytworzyć.

W teorii, według której wartości osobowe są aktualizacjami osoby, odmianami tej doskonałości, zawiera się wprost likwidacja wartości. Jeżeli bowiem są one aktualizacjami osoby, a więc jej przejawianiem się na zewnątrz, to są własnościami, które osoba posiada. Nie trzeba więc ich nabywać. Niepotrzebna jest etyka i pedagogika. Jeżeli są doskonałościami, które osoba nabyła, to są w nas i nie stanowią już celu, zadania, modelu, idei. Teoria wartości utożsamiła się z teorią człowieka.

Według realizmu człowiek zawsze jest osobą i posiada własności, które zazwyczaj dzieli się na dwie grupy: te, które są własnością człowieka, i te, które są własnością natury. Człowiek dzieli się na dwie grupy: te, które są własnością człowieka, i te, które są własnością natury. Człowiek dzieli się na dwie grupy: te, które są własnością człowieka, i te, które są własnością natury.

Jeżeli wartości bytują obiektywnie poza człowiekiem i kulturą, to są albo samodzielnymi bytami, albo są strukturami tylko pomyślanymi⁸. Stanowiąc byty samodzielne, musiałyby mieć swoje własne istnienie i istotę. To czyniłoby je czymś nie związanym z człowiekiem. Nie byłoby konieczne, aby człowiek ich szukał. Nie byłoby przejścia z teorii człowieka do aksjologii, pedagogiki i etyki. Stanowiąc z kolei struktury tylko pomyślane właśnie przez ludzi, wartości stałyby się ogólnymi, odległymi i nieosiągalnymi ideałami. Taka koncepcja wartości budzi zastrzeżenia filozoficzne, ponieważ konstrukcje myślowe nie istnieją realnie⁹.

Uważa się, że wartości bytują w obszarze kultury i powstają w wyniku jej przekształceń. Oznacza to, że bytują i powstają w ludzkich wytworach. Kultura bowiem jest zespołem dzieł człowieka, utrwalającego w tych dziełach swoje rozumienia, którymi – odbierając te rozumienia – ludzie budują swoje życie duchowe. Kultura sama w sobie jest martwa. Nie dokonuje się w niej żywy proces powstawania nowych dzieł. Nie może wytworzyć wartości. To człowiek tworzy kulturę i tylko wśród ludzi mogą powstać wartości, gdy człowiek korzysta z kultury i odnosi się do bytów, a nie do wytworów. Wartości nie powstają w odniesieniach człowieka do wytworów, do kultury. W takich odniesieniach powstaje wiedza.

⁷ M. G o g a c z, *Osoba zadaniem pedagogiki*, s. 39–42.

⁸ Tamże, s. 40.

⁹ M.A. K r a p i e c, *Byt i istota*, w: *Dzieła*, t. XI, Lublin 1994, s. 23.

Jeżeli wartości są własnościami człowieka, czyli przysługującymi każdemu bytowi ze względu na jego istnienie, to każdy człowiek jest samowystarczalny nie tylko bytowo, lecz także aksjologicznie. Nie potrzebuje odniesień do ludzi, nawet do kultury. Zawiera już w sobie wartości prawdy i dobra. Nie musi się rozwijać. Nie nabywa się bowiem tego, co już się posiada¹⁰.

Wartości dotyczą człowieka, są mu potrzebne, stanowią cele i zadania ludzi. I trzeba stwierdzić, że powstają właśnie wśród ludzi, w łączących ludzi relacjach. Te relacje są różnorodne. Takie też są wartości.

Wartości wobec tego, jako trwanie skutków relacji międzyosobowych, powstające w tych relacjach, stanowiąc to trwanie realnej więzi, zależą w tym trwaniu od aktywności poznawczej i wolitywnej człowieka, od jego rozumień i decyzji, w imię których człowiek czyni skutki podstawowych relacji osobowych celem i zadaniem osób.

Trzeba dopowiedzieć, że wartości, jako trwanie w człowieku skutków relacji międzyosobowych, są wobec tego czymś wśród osób. Są ludzkim środowiskiem osób. Są tym, czym człowiek na co dzień żyje. Bez tych relacji i bez ich skutków, człowiek duchowo, a często nawet fizycznie zamiera¹¹.

Humanizm zawsze polega na wierności istnieniu, prawdzie i dobru realnego człowieka. Spełnia się humanizm w relacjach, w kształceniu sprawności rozumienia i rozumnych decyzji.

Człowiek właśnie musi przebywać w humanizmie. Nie może tylko go szukać, do niego dążyć. Humanizm nie może być celem i zadaniem. Jest wtedy, gdy trwają skutki podstawowych relacji międzyosobowych, właśnie wartości.

Odpowiedzialność za słowo jako dotrzymywanie obietnic nie ma tutaj związku. Jest to odpowiedzialność za przekazywanie rozumień o rzeczywistości. Dość często usłużne ideologie na miejsce realności proponują jakieś idee, wymyślone cele. Znaczący to, że część osobowości wiąże się z realnymi osobami, a część z fikcją, z zespołem pojęć, które nie odbierają i nie rewanżują np. przyjaźni. Zarazem sytuuje się człowieka częściowo w realności, a częściowo w wymyślonych strukturach. Niezbyt jasne jest uzasadnienie wyboru takiego, a nie innego celu jako np. najwyższej normy działania. Jeżeli zatem początkiem jakiegokolwiek analizy są pojęcia, czyli ludzkie wytwory, to analizującego interesuje dowolnie wybrany zespół pojęć. W warunkach nagłej zmiany pojęcia zmienia się cel. Cel to jest nasze myślenie. Oznacza to, że rzeczywistość ma swoje źródło w pojęciach.

Dodajmy, że nasza wierność głoszonym wartościom jest kruchą podstawą ich dominowania w kulturze. I nie dlatego, że człowiek jest kruchy i słaby, lecz dlatego, że cele i zadania są tylko myśleniem.

Decyzja podmiotu, jako racja przyjęcia jakichś wartości, słuszna i ostateczna w uzasadnieniu aksjologicznym, czyni to uzasadnienie czymś subiektywnym, nie dla wszystkich więc osób czymś słusznym i ostatecznym.

Ta decyzja, jako z kolei nominacja czegoś na pozycję wartości, ze swej natury nie związana z koniecznością odróżniania tego co realnie istnieje od tego co istnieje

¹⁰ T. S t y c z e ń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993.

¹¹ M. G o g a c z, *Osoba zadaniem pedagogiki*, s. 41.

pozornie, co tylko jest pomyślane, powoduje w ujmowaniu wartości mieszanie idealizmu z realizmem.

Osobowość człowieka zespala to co było mu dane dziedzicznie w chwili poczęcia z tym wszystkim co „zadane”, co jest przedmiotem przez całe życie trwającego wysiłku: aby samego siebie rozwijać, kształtować. Kształtuje siebie każdy z nas. Rozporządza materiałem wewnętrznym – własnymi możliwościami: organicznymi, psychicznymi, duchowymi. Rozporządza także tym, co zewnętrzne: z zespołem warunków bytu materialnego i tym, co potocznie nazywamy bytem społecznym. Jaką się stanie osobowość, zależy od stopnia samoświadomości i pracy nad sobą.

Oczywiście, że decyzje własne ustąpić będą musiały wobec inaczej się układających okoliczności. Ale ten sam fakt rozumnego kształtowania własnego oblicza jest doniosły. Choćby się nawet tej doskonałej, konsekwentnie realizowanej osobowości w sposób pełny nie dopracował (i nigdy nie dopracuje), jest cenną sama praca nad tym.

Każdy z nas w swoim życiu ma wiele grup odniesień, w których się znajduje. Na pewno ma część grup z wyboru i ma grupy narzucone. Jedno lub drugie na siebie oddziałuje. Mają na nas wpływ zarówno osoby, które nam są obojętne, jak i te które kochamy lub te, których nie lubimy, w bardzo szerokim i bardzo wąskim kontekście. Jedno i drugie jest istotne i możliwe.

Człowiek czuje się odpowiedzialny za swe powiązania, jak i za swoje czyny i faktycznie za nie odpowiada. Można to określić społecznym wymiarem człowieka, na którego właśnie społeczeństwo nakłada pewne obowiązki, co pociąga za sobą odpowiedzialność człowieka nie tylko za siebie, ale także za innych, czyli za tych, do których należy, jak i za tych, z którymi żyje. Stopień odpowiedzialności zależy od wpływu jaki jednostka wywiera i może wywierać na społeczeństwo. Tym wpływem są działania poznawcze i decyzyjne człowieka, które są oparte na własnościach istoty, czyli intelekcie i woli. Nie są one przyczyną powiązań relacji miłości, lecz źródłem zabezpieczającym podstawowe więzi oparte na najpierwotniejszej w człowieku realności. Negowanie np. podstawowej życzliwości i miłości, wierzenia sobie i nadziei, jest naruszeniem warunków fizycznego i duchowego życia człowieka. To naruszenie jest zachowaniem niemoralnym.

Człowiek nie rodzi się jako prawy moralnie ani nieprawy, ale chce poznać prawdę i umiłować dobro. W poznaniu dobra człowiek wiąże się i wydaje sądy, które są czynnikiem wolnej woli, odbierającej dobro realne i obiektywne w akcie wolnej decyzji.

Wartości osobowe to trwanie relacji jako postaci obecności, to trwanie obecności. Trwanie nie jest własnością człowieka, nie jest jego działaniem, które zawsze jest relacją, nie jest relacją osobową, nie jest pojęciem, ideą, modelem. Jest w danej relacji jej stanem, skutkiem takiego działania intelektu i woli, dzięki któremu trwają relacje osobowe.

Gdy rozumiejąc wartości osobowe zabiegamy o trwanie relacji osobowych wśród ludzi, o istnienie ludzi, o otwierającą ich prawdę i oczekiwane dobro, o miłość, tworzymy humanizm.

Wartości nie trwają w kulturze, lecz są trwaniem relacji osobowych. W kulturze jest tylko znak, zapis tego, że wiążą ludzi relacje.

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

**THE BIGGEST DANGERS IN THE CONTEMPORARY
INTELLECTUAL CULTURE.
IDEALISM MIXED WITH REALISM IN THE THEORY OF VALUES**

SUMMARY

In the culture two theories always appear: realism and idealism. Yet, in the contemporary philosophy the idealistic theory dominates while realism is excluded. Idealism, however, poses danger in the contemporary intellectual culture. This is particularly revealed when thinking about values. Idealism perceives value as a thought or a notion. Realistic philosophy, on the other hand, defines value as the relation between persons. In the culture, values do not last but they are only a sign or a record that people come into relations.

WPLYW TREŚCI TELEWIZYJNEGO PRZEKAZU REKLAMOWEGO NA ZACHOWANIE I ŚWIADOMOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA

Longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla

Poprzez pouczenie droga jest długa, a poprzez przykłady krótka skuteczna

Lucius Annaeus Seneca

WPROWADZENIE

Działalność reklamowa nie jest wymysłem ostatnich kilkunastu czy jak mogłoby się zdawać najwyżej kilkudziesięciu lat. Pierwsze dowody istnienia aktywności z zakresu reklamy odnajdują archeolodzy w różnych zakątkach świata prowadząc prace badawcze. Pojawiają się więc gliniane tabliczki, fragmenty papirusów czy też inne przedmioty, dowodzące istnienia handlu i towarzyszących mu najprostszych form reklamy.

Słowo *reklama* wywodzi się z języka łacińskiego od określenia „*clamo*”, tłumaczonego jako nawoływanie, krzyczenie czy też wzywanie. A zatem u podstaw znaczenia owego pojęcia stało wyraźne zwrócenie uwagi i zainteresowanie drugiej osoby czymś, co potencjalnie mogło być tego warte. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym i postępem technologicznym nastąpił wyraźny rozkwit działalności reklamowej. Współcześnie, w świecie wszechobecnych komunikatów reklamowych w mediach nie brakuje zarówno zwolenników jak i ich przeciwników. Oferenci produktów w warunkach konkurencji rynkowej starają się uczynić jak najwięcej, by poprzez nawoływanie skłonić klientów do określonego zachowania. Poważnym problemem staje się jednak kreatywność w zakresie wykorzystania środków wyrazu, którymi reklamodawcy oddziałują na umysł człowieka.

W opracowaniu dokonano klasyfikacji oraz charakterystyki treści przekazów reklamowych emitowanych w telewizji. W dalszej części omówiono zasady oddziaływania przekazu reklamowego na świadomość odbiorców. Biorąc pod uwagę istotną rolę opiniotwórczą telewizji wskazano różnorodność reakcji społecznych w od-

* Dr Michał Makowski – Dziekan Wydziału Zarządzania Powiślańskiej Szkoły Wyższej. Wykładowca w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego Wydział Zamiejscowy w Elblągu.

niesieniu do emisji filmów reklamowych, a w konsekwencji wpływ na zmienność postaw, świadomość i zachowania ludzkie.

KATEGORYZACJA TREŚCI PRZEKAZU REKLAMOWEGO

W uważanej za najstarszą polską publikację z zakresu reklamy autorstwa O. Langer¹ już pod koniec lat 20. XX w. zauważono, iż wraz z rozwojem masowej produkcji wyłoniła się potrzeba zorganizowania również masowej sprzedaży, by znaleźć dostateczną ilość odbiorców na olbrzymie masy najrozmaitszych towarów. „*W masowej organizacji sprzedaży niezbędnym jej składnikiem stało się ogłaszanie*”². Termin „ogłaszanie” stanowi więc w Polsce pierwowzór współczesnego pojęcia „reklama”. W latach 30. XX w. w opracowaniach naukowych odnaleźć można już określenie reklama, wraz z definicjami funkcji oraz celów: „*potężna siła reklamy, poza wielką rolą w rozwoju przemysłu i handlu, wpływa decydująco na kształtowanie się życia społecznego, podnosi kulturę i dobrobyt, ułatwia wzajemne porozumienie i współżycie (...) Duży wpływ wywiera reklama w nauce i sztuce, w organizacji zdrowia publicznego, moralności i wychowaniu narodu*”³. W innej zaś publikacji z tego okresu odnaleźć można pierwsze wskazówki odnoszące się do operowania treścią przekazu reklamowego, z których wynika, iż „*sugestia przemawia do wyobraźni, podczas gdy perswazja do rozumu. Porównawczo można by się wyrazić, że kaznodzieja operuje przede wszystkim sugestią, prawnik zaś perswazją. Reklama powinna łączyć w sobie cechy i prawnika, i kaznodziei, musi bowiem działać na zmysły i przekonywać (...) Dla klienta – odbiorcy jest dobra reklama drogowskazem wśród chaosu nagromadzonych na rynku towarów i usług, daje bowiem dzięki swej jakości pojęcie o towarze i o solidności firmy*”⁴.

W rozważaniach odnośnie treści przekazu reklamowego warto również przytoczyć myśl O. Langer, który w kolejnej swej pracy zauważył, iż „*rola reklamy nie ogranicza się tylko do zwrócenia uwagi na towar czy sklep, lecz polega również na wywołaniu korzystnego wrażenia i przekonania, że z towaru zakupionego czy też z firmy, kupujący będzie w zupełności zadowolony, gdyż to właśnie skłania do kupna*”⁵.

Rozpatrując reklamę, a zarazem treść przekazów, warto odnieść się także do jednych z pierwszych opracowań naukowych, ukazujących tę problematykę w kontekście ustrojowym. W latach 60. XX w. T. Sztucki⁶ dokonał porównania istoty reklamy socjalistycznej i kapitalistycznej. Zauważył on, iż nie jest sprawą prostą i oczywistą stwierdzenie, iż pierwsza służy maksymalizacji zaspokojenia potrzeb ludności, a druga maksymalizacji zysków.

¹ O. L a n g e r, *Zasady ogłaszania*, Instytut Naukowej Organizacji, Warszawa 1927, s. 4.

² Ibidem.

³ W. D o w n a r o w i c z, *Być albo nie być...*, [w:] *Reklama – Prasa 1934*, Polska Agencja Telegraficzna, Warszawa 1934.

⁴ T. K r z y ż e w s k i, *Sposoby reklamy kupców detalistów*, Warszawa 1936, s. 17.

⁵ O. L a n g e r, *Reklama kupca detalisty*, M. Acta, Warszawa 1937, s. 3.

⁶ T. S z t u c k i, *Zagadnienia skutecznej reklamy*, TNOiK, Warszawa 1965, s. 19–46.

W przypadku definicji odnoszących się do reklamy z czasów kapitalistycznych wskazywano, iż jej zadania odnoszą się do sprzedaży towarów i usług oraz zwalczania konkurencji. Celem więc reklamy w tym okresie i ustroju było odpowiednie zorganizowanie i użycie środków masowego oddziaływania na ludzi, by zjednać ich swobodną decyzję dla przedstawionego celu i urzeczywistnić go, dzięki zastosowaniu owych środków⁷. Zatem reklama była traktowana jako forma takiego oddziaływania na człowieka, która winna skłaniać do dobrowolnego przyjęcia i spełnienia przedstawionego zamierzenia. W literaturze niemieckiej, zarówno obszaru NRD jak i RFN, poświęconej problematyce oddziaływania na psychikę klientów w celu nakłonienia ich do zakupu wskazywano dwa określenia „*Werbung*” oraz „*Reklame*”. Warto podkreślić, iż od roku 1912 powszechne stało się użycie określenia „*Werbung*” (werbowanie, zjednywanie, pozyskiwanie), natomiast określeniu „*Reklame*” przypisywano negatywną konotację, wywodzącą się ze znaczenia łacińskiego (wołać, krzyczeć). W ujęciu wyraźnie kapitalistycznym, amerykańskim, celem reklamy było skłonienie klientów do przyjęcia oferty w sposób przychylny i popierania z życzliwością tych, którzy działalność reklamową prowadzą⁸. Reklama kapitalistyczna uważana była jako podstawowy czynnik rozwoju społecznego i gospodarczego, element niezbędny dla pomyślności państwa i jednostki, poprzez kształtowanie stopy życiowej oraz stylu życia. To właśnie w Ameryce propagowano styl życia polegający na nieustanym kupowaniu, maksymalnego konsumowania, pozbywania się użytecznych i w pełni wartościowych towarów, zamieniając je na nowe. Hedonistyczne ujęcie stylu życia dawało przyzwolenie na swobodę radowania się życiem i kształtowanie przekonania, iż otaczanie się nowymi produktami sprawiającymi przyjemność jest uzasadnione, przynosząc gospodarce zwiększenie poziomu sprzedaży.

W ujęciu socjalistycznym reklamę definiowano w oparciu o doświadczenia i potrzeby gospodarki oraz społeczeństwa ZSRR. W jednej z definicji wynika, iż reklama radziecka stanowiła całokształt różnorodnych środków i metod informowania ludności o sprzedawanych towarach i formach obsługi handlowej⁹. Jak zauważył T. Sztucki¹⁰, reklama w warunkach socjalizmu nie występuje przeciw komukolwiek czy czemukolwiek. Nie stawia się reklamie zadania łagodzenia skutków żywiołowości rynku, zwalczania konkurencji, nie żąda się nadawania towarom fikcyjnych wartości użytkowych przez mnożenie cech, których faktycznie nie posiadają. Zatem reklama w ustroju socjalistycznym traktowana była jako jeden ze środków informowania klientów o towarach i usługach racjonalizowania ich konsumpcji oraz harmonizacji wielkości podaży i popytu, poprzez kojarzenie interesów klientów, przedsiębiorstw i całego społeczeństwa. Rolą reklamy było nie tylko przekazywanie informacji, ale także aktywne kształtowanie preferencji klientów na różne produkty. Tam, gdzie zakorzenione były złe tradycje, nawyki oraz zwyczaje konsumpcyjne, rolą reklamy było przekształcanie gustów i upodobań, zwalczanie uprzedzeń i podawanie argumentów racjonalizujących konsumpcję w społeczeństwie.

⁷ K. P e l t z e r, *Handbuch der Werbung und Publikation*, Thum 1961, s. 881.

⁸ P.H. N y s t r o m, *Marketing Handbook*, New York, 1948, s. 345.

⁹ W. W a s i l j e w, *Sowietskaja targowaja reklama*, Gostorgizdat 1951, s. 3.

¹⁰ T. S z t u c k i, op. cit., s. 33.

Z porównania celów reklamy stosowanej w obu ustrojach wynika, iż stosowana w ustroju socjalistycznym reklama dawać miała użyteczność dwustronną, zaś kapitalistyczna jedynie zysk za wszelką cenę temu, kto przy pomocy reklamy chciał sprzedać cokolwiek. W reklamie socjalistycznej przestrzegano norm, zwyczajów i przyjętych przez społeczeństwo zasad etyki i moralności. Reklama kapitalistyczna zaś, stosując nie tylko sugestie lecz przede wszystkim zakazy, nakazy oraz autorytety, wywierała presję psychiczną na klientów. Tych, którzy nie postępowali zgodnie z założeniami przekazu reklamowego przedstawiano jako jednostki wyalienowane, pozbawione tego wszystkiego co daje radość, szczęście, dobry wygląd i samopoczucie oraz pozbawione środowiskowej aprobaty. W ten właśnie sposób reklama kapitalistyczna krępowała klientów w ich decyzjach, przekazywała sfabrykowany obraz tego, co winni oni posiadać, czym się posługiwać, w co się ubierać i czym odżywiać, nie przedstawiając na to racjonalnych argumentów, lecz wpływając na emocje, instynkty oraz wyobrażenia¹¹.

Współcześnie, pomijając całkowicie kwestię ustroju, reklamę definiuje się jako wszelką płatną postać bezosobowej prezentacji oraz promocji idei, dóbr i usług w środkach masowego przekazu, takich jak gazety, czasopisma, telewizja lub radio oraz zindywidualizowanych środkach przekazu przez dającego się zidentyfikować nadawcę¹².

Reklama względem określonego audytorium spełnia określone zadania (cele) częściowe w danym przedziale czasowym, które są realizowane poprzez odpowiednią treść przekazu reklamowego. Przykładowe cele oraz ich szczegółowe wyznaczniki zaprezentowano w tab. 1.

Chęć, a często również konieczność wywołania reakcji odbiorców komunikatu w efekcie jego emisji sprawia, że istotnego znaczenia nabierają przede wszystkim przekazy reklamowe, w których dominująca część charakteryzuje się perswazją, natomiast pozostałe aspekty, tj. informacyjny i przypominający stanowią jedynie uzupełnienie treści komunikatu. Kształtowanie i zmiana postaw konsumentów na skutek perswazji polega na wywołaniu ich zaangażowania w odbiór komunikowanych treści. Zaangażowanie rozumieć należy jako „stopień osobistej ważności lub zainteresowania danym bodźcem, w obrębie specyficznej sytuacji”¹³. Osobista ważność implikuje w efekcie motywację odbiorców przekazu do zaangażowania się w dokładne przeanalizowanie dostarczanych im informacji w komunikacie.

¹¹ T. Sztucki, op. cit., s. 40.

¹² P. Kotler, G. Armstrong, J. Saunders, V. Wong, *Marketing. Podręcznik europejski*, PWE, Warszawa 2002, s. 863.

¹³ A. Jachnis, J.F. Terelak, *Psychologia konsumenta i reklamy*, Oficyna Wydawnicza BRANTA, Bydgoszcz 1998, s. 222.

Tab. 1. Cele działań reklamowych i ich wyznaczniki

Cele reklamy	Przykładowe treści przekazu charakteryzujące cel
Informowanie	<ul style="list-style-type: none"> • o nowym produkcie, • o nowych możliwościach i efektach, • o zasadach funkcjonowania produktu, • o błędnych wyobrażeniach o produkcie i ofercie, • o bezpieczeństwie związanym z zakupem produktu;
Przypominanie	<ul style="list-style-type: none"> • o konieczności odnowienia zakupu (restytucji), • o istnieniu oferty poza sezonem, • o miejscach, w których można skorzystać z oferty, • o kompleksowej ofercie;
Perswazja	<ul style="list-style-type: none"> • wywołująca preferencję oferty, • zachęcająca do skorzystania z preferowanej oferty, • skłaniająca do zmiany sposobu postrzegania cech produktów, • nakłaniająca do skorzystania z produktu bezwzględnie.

Źródło: P. K o t l e r, G. A r m s t r o n g, J. S a u n d e r s, V. W o n g, *Podręcznik europejski*, PWE, Warszawa 2002, tab. 19.1, s. 865.

Odbiorcy przekazów perswazyjnych charakteryzują się różnym stopniem wrażliwości w odniesieniu do komunikowanych treści. Dokonują oni przetwarzania bądź informacji kontekstowych, bądź pozakontekstowych. Zawarte w komunikacie reklamowym treści kontekstowe, odnoszące się przede wszystkim do bezpośrednich korzyści (np.: cena, parametry techniczne), analizowane są przez odbiorców wysoko zaangażowanych. Natomiast aspekty pozakontekstowe, zawarte w tym samym komunikacie (np.: muzyka, krajobraz, bohaterowie), dostrzegane są przez odbiorców nisko zaangażowanych, nie mających ochoty na intelektualny wysiłek związany ze zrozumieniem sensu komunikowanych treści.

SPOSOBY ODDZIAŁYWANIA PRZEKAZU REKLAMOWEGO NA ŚWIADOMOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA

Wszechobecność środków reklamy w otoczeniu ludzi spowodowała, że bywają oni wobec nich obojętni, znudzeni, często wręcz poirytowani. Zdarzają się jednak przekazy, które szczególnie przyciągają uwagę audytorium. Twórcy coraz częściej dokładają bowiem wszelkich starań, aby treść przekazu reklamowego ciekawiła, intrygowała, bawiła, a zatem podobała się. Nieustannie poszukiwane są nowe środki ekspresji, oddziałujące na zmysły człowieka. W reklamie można nawet dopatrywać się sztuki, polegającej na komponowaniu werbalnego i pozawerbalnego przekazu, zawierającego określone treści marketingowe.

Zdaniem J. Blythe'a, istnieje wprawdzie wyraźna zależność między podobaaniem się przekazu reklamowego odbiorcom a wielkością sprzedaży, nie jest to jednak relacja automatyczna¹⁴. Stosunek odbiorców do komunikatu reklamowego zale-

¹⁴ J. B l y t h e, *Komunikacja marketingowa*, PWE, Warszawa 2002, s. 99.

ży w dużej mierze od tego, jakie znaczenie dla tegoż audytorium ma prezentowany produkt. Sympatia do treści reklamy powinna przekładać się na analogiczne emocje względem produktów, prowadząc w efekcie do wzrostu zainteresowania nimi.

W przekazach reklamowych coraz częściej odchodzi się od traktowania konsumenta jako osoby myślącej wyłącznie kategoriami racjonalności. Nakłanianie klientów do logicznej analizy faktów zawartych w reklamie nie sprawdza się, ponieważ ludzie niechętnie poświęcają czas i uwagę na przetwarzanie racjonalnych przesłańek.

We współczesnej reklamie sięga się raczej do perswazyjnych oddziaływań pozaracjonalnych, będących umiejętnością „uwiedzenia” odbiorcy, uczynienia go w pewien sposób bezbronnym wobec aplikowanych mu treści. Znaczenia nabiera więc funkcja ekspresywna w reklamie, a więc nie tylko to co przekazać, ale przede wszystkim jak. Sukces tkwi w wyrażaniu zaplanowanych treści w szczególnie sposób, przyciągający uwagę, intrygujący, angażujący emocjonalnie.

Celem procesu komunikacyjnego jest coraz częściej wywoływanie u odbiorców wrażeń emocjonalnych, zwiększających ich poczucie świadomości. Przekaz kierowany do określonego audytorium, prócz prostego zaakcentowania korzyści powinien przede wszystkim wywołać określone emocje¹⁵. Kreatywność w sferze ekscytacji, opierająca się na wyobrażeniu lub/i sloganie, powinna spowodować wyróżnienie, utrzymanie koncentracji i zapamiętanie przekazu reklamowego. Warto jednak pamiętać o następujących zasadach komunikowania treści marketingowych za pomocą reklamy:

- być wiarygodnym,
- być atrakcyjnym,
- przedstawiać realne obietnice,
- szanować powszechnie uznawane normy i wartości¹⁶.

Każdy odbierany przez audytorium przekaz, cechujący się odrębnym stylem prezentacji, tonem komunikatu oraz użytym słownictwem. To sprawia, że komunikaty reklamowe wywołują określone reakcje audytorium, które wzorcowo opisują modele oddziaływania przekazów reklamowych, zaprezentowane w tab. 2.

Tab. 2. Modelowe oddziaływania przekazów reklamowych

Modele oddziaływania	Zasada funkcjonowania (fazy)
AIDA	zwracać uwagę (<i>Attention</i>), wzbudzać zainteresowanie (<i>Interest</i>), wywoływać chęć zakupu (<i>Desire</i>), doprowadzać do określonego działania (<i>Action</i>);

¹⁵ M. S t r u ż y c k i, T. H e r y s z e k, *Nowoczesna reklama na współczesnym rynku*, Difin, Warszawa 2007, s. 65.

¹⁶ B. P i l a r c z y k, *Reklama jako narzędzie komunikacji masowej*, (w:) H. M r u k, *Komunikowanie się w marketingu*, PWE, Warszawa 2004, s. 21.

Modele oddziaływania	Zasada funkcjonowania (fazy)
DIPADA	poznać odbiorcę przekazu (<i>Definition</i>), wskazać odbiorcę i jego potrzeby (<i>Identification</i>), udowodnić pozytywne cechy (<i>Proof</i>), powodować akceptację (<i>Acceptance</i>), wywoływać chęć zakupu (<i>Desire</i>), doprowadzać do określonego działania (<i>Action</i>);
AIDCAS	zwracać uwagę (<i>Attention</i>), wzbudzać zainteresowanie (<i>Interest</i>), wywoływać chęć zakupu (<i>Desire</i>), spowodować przekonanie (<i>Conviction</i>), doprowadzać do określonego działania (<i>Action</i>), usatysfakcjonować (<i>Satisfaction</i>);
Lavidga & Steinera	wprowadzić do świadomości odbiorcy (<i>Awareness</i>), wzbogacić wiedzę odbiorcy (<i>Knowledge</i>), wywołać zwiększenie upodobań (<i>Linking</i>), spowodować chęć wyboru (<i>Preference</i>), wywołać przekonanie (<i>Conviction</i>), spowodować podjęcie decyzji (<i>Purchase</i>);
Colley'a	wprowadzić do świadomości odbiorcy (<i>Awareness</i>), wywołać zrozumienie i tolerowanie (<i>Comprehension</i>), wywołać przekonanie (<i>Conviction</i>), doprowadzić do określonego działania (<i>Action</i>).

Źródło: opracowanie własne.

W praktyce trudno jednak doprowadzić do sytuacji modelowej, w której poszczególne fazy zostałyby osiągnięte w sposób sekwencyjny, powodując tym samym wystąpienie wszystkich reakcji wśród ogółu klientów.

Próbując uzyskać pożądaną reakcję audytorium należy posłużyć się odpowiednią retoryką apelu reklamowego, oddziałującą na wyobrażenia. Wyróżnić więc można następujące apele reklamowe:

- moralne – wskazujące dobro, prawowitość;
- racjonalne – argumentujące wymierne korzyści;
- emocjonalne – wzbudzające pozytywne lub negatywne emocje.

Biorąc pod uwagę dominującą w przekazie retorykę rozróżnia się natomiast komunikaty o charakterze treściowym bądź emocjonalnym. Argumentacja w komunikacie treściowym charakteryzująca się specyficzną (techniczną) terminologią, sprowadza się do przekazania sprawdzalnych i obiektywnych faktów, mających wywołać odpowiednie zainteresowanie oraz reakcję odbiorców przekazu. Natomiast komunikaty emocjonalne, poprzez różne uczucia (np.: strach, humor, nostalgia) mają spowodować wyróżnienie przekazu na tle innych, a ponadto ułatwić zapamiętanie i uplasowanie treści w świadomości odbiorców. Komunikaty emocjonalne, odwołując się do okoliczności nieistotnych z punktu widzenia cech towarów lub usług, wywołują większe wrażenie na odbiorcach przekazu. Często jednak zawierają zbyt mało racjonalnych argumentów, skłaniających ludzi do określonego działania – wzrostu dokonywanych przez nich zakupów. Warto podkreślić, iż oddziaływanie emocjonalnego przekazu reklamowego może być traktowane jako

czyn nieuczciwej reklamy, jeżeli zostanie udowodnione, że odwołanie się do uczuć stanowi wywieranie presji psychicznej na klientach, podejmujących decyzje o zakupie towaru lub usługi w warunkach ograniczonej swobody¹⁷. Odwoływanie się do uczuć klientów poprzez wywoływanie stanu lęku budzi o tyle kontrowersje, że lęk jest cechą wewnętrzną, która oznacza reakcję nerwową organizmu i nie zachodzi związek pomiędzy bodźcem zewnętrznym, a stanem przeżyć psychicznych¹⁸. Strach jest natomiast uczuciem zdenerwowania i stanowi reakcję na zewnętrzne bodźce. Lęk tkwi więc w człowieku, strach natomiast wywołują inni. Należy więc przyjąć, iż przepis ten ma zastosowanie w sytuacji, w której w wyniku ekspozycji reklamy wywołane zostanie ogólnie pojmowane poczucie zagrożenia. Należy wszakże pamiętać, że w przypadku reklamy niektórych produktów nie sposób opisać ich zalet bez wskazania określonych zagrożeń (środków dezynfekujących, owadobójczych, farmakologicznych, pestycydów), a także w odniesieniu do kampanii społecznych, propagujących pożądane w społeczeństwie zachowania (zapiwanie pasów bezpieczeństwa w samochodach, rozważa przy przekraczaniu prędkości kolejowych).

Wyróżnienie się komunikatem reklamowym nie należy do zadań najłatwiejszych. Prezentowany w reklamie telewizyjnej świat jest idealny, wykreowany z najdoskonalszych stereotypów (przestronne domy, zadbani bohaterowie, rodziny tworzące wspólnotę, starsi ludzie otoczeni szacunkiem, przyjaciele doskonale bawiący się w swoim towarzystwie, etc.). Sielankowy i uproszczony wizerunek świata wyłania się niemalże z każdego telewizyjnego bloku reklamowego, wzmagając aspirację klientów do znalezienia szczęścia w produktach, dopasowanych do ich potrzeb. To jednak powoduje, że reklamowe przekazy stają się do siebie bliźniaczo podobne, a przez to coraz trudniej zauważalne. Nie powinien więc dziwić fakt, że klienci są znużeni tradycyjną reklamą. W tak trudnych warunkach, chcąc zwrócić uwagę potencjalnych klientów trzeba czasem użyć drastycznego i zdumiewającego środka wyrazu, ponieważ audytorium potrzebuje odmiany i nietuzinkowych pomysłów. Aby reklama prowadziła do decyzji o zakupie musi stanowić wystarczająco silny bodziec, który obudzi motyw i emocje. Te ostatnie zaś zależne są od skojarzeń, dzięki którym, nawet z pozoru neutralne przesłanie, może w pewnych przypadkach wywołać intensywne pobudzenie. Przekaz eksponujący ohydę, przez swą odmienną, łamie stereotyp idyllicznego świata reklamy. Będąc na granicy dobrego smaku, przełamuje tabu i wyznacza nowe granice tego, co dozwolone w reklamie i jednocześnie jest w stanie silniej działać na widzów. Klienci kupują wówczas pewne produkty wyłącznie po to, by w swym przeświadczeniu uniknąć wyolbrzymionych, przykrych konsekwencji. Im przesłanie staje się bardziej nieprzyjemne dla odbiorców przekazu, tym zwiększa się prawdopodobieństwo zakupu produktu, w celu pozbycia się często przejawianego zagrożenia.

Podkreślając obrzydliwość oraz wyrażając skrajnie wrogi stosunek do estetyki tradycyjnego świata, w przekazach reklamowych coraz częściej wykorzystuje się argumentację, bazującą na negatywnym szoku. Reklama szokująca, określana jako

¹⁷ Art. 16 pkt. 1.3. *Ustawy o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji* – DzU nr 47 z 1993 r., poz. 211, z późniejszymi zmianami.

¹⁸ P. Z i m b a r d o, F. R u c h, *Psychologia i życie*, PWN, Warszawa 1994, s. 456.

*shockvertising*¹⁹, wykorzystuje motywy powszechnie uważanych za ryzykowne, wzbudzające mieszane uczucia. Celem tego typu przekazów jest zwrócenie uwagi na dany produkt, poprzez zaskakujące eksponowanie tematów związanych m.in. z seksem, przemocą, obrzydliwością, czy też ze strachem. Szokowanie jest więc prowokowaniem silnych reakcji emocjonalnych, zarówno pozytywnych jak i negatywnych.

Zaskoczenie niejednokrotnie jest tak silne, że racjonalne przesłanki przemawiające na korzyść produktu przestają być ważne, gdyż ważniejszy staje się wywołany przez reklamę skandal. Z racjonalnego punktu widzenia eskalacja uczucia wstrętu, może skutecznie przekreślać szanse udanych akcji promocyjnych. Czasem jednak rozgłos i skandal promują produkt i markę skuteczniej, niż niejedna, zakrojona na szeroką skalę, starannie przygotowana oraz przeprowadzona kampania reklamowa.

Pomimo to, że szokująca retoryka zapewnia reklamie pierwszeństwo w percepcji konsumenta, nie zawsze gwarantuje efektywności reklamy. Co prawda człowiek lepiej zapamiętuje sytuacje, w które jest silnie zaangażowany emocjonalnie, jednak mechanizm szokowania może także utrudniać komunikację z konsumentem.

BADANIE ZACHOWAŃ SPOŁECZNYCH ODNOSZĄCYCH SIĘ DO EMISJI REKLAMY TELEWIZYJNEJ

Właściwe oddziaływanie przekazem reklamowym na świadomość społeczną nie jest zadaniem łatwym, ponieważ informacji jest tak wiele, że umysł człowieka nie jest w stanie ich wszystkich przetworzyć. Niektóre wiadomości są ignorowane, inne zaś w ogóle do niego nie trafiają, ponieważ spostrzeganie człowieka jest procesem selektywnym. Szansę dotarcia mają tylko „najsilniejsze” przekazy, co w praktyce oznacza, że na jedne treści klienci zwracają większą uwagę niż na inne, czasem wręcz ich nie dostrzegają. Wynika to z wielu powodów, do których należą m.in.:

- właściwości podmiotu spostrzegającego – gdy klient planuje zakup określonego produktu staje się bardziej wyczulony na wszelkie informacje w mediach, dotyczące tego właśnie produktu i jego substytutów,
- właściwości spostrzeganego obiektu – środka reklamy – im bardziej wyróżnia się on spośród innych, tym większe ma szanse, że zostanie zauważony, a więc przyciągnie uwagę.

Ocena efektów kampanii reklamowych dokonywana jest przez pryzmat osiągniętych celów, dla których przekaz reklamowy został przygotowany i wyemitowany. Jednym z niepodważalnych wyznaczników skutecznej reklamy jest ocena przyciągania uwagi, rozpatrywana jako:

- podstawowe zwrócenie uwagi na przekaz reklamowy,
- wtórne wywołanie uwagi, pozwalające na zapamiętanie treści środka reklamy, marki produktu i jego cech oraz sensu głównego przekazu reklamy.

¹⁹ Określenie stanowi połączenie słów z języka angielskiego: *shock* (szok) i *advertising* (reklama).

Komunikat reklamowy nie zawsze prowadzi do właściwie ustalonych celów. W takich sytuacjach można mówić o nieskuteczności komunikacji. Wśród czynników przyczyniających się do takiej sytuacji wskazać można:

- czynniki po stronie nadawcy komunikatu – przypadkowość działań oraz brak nadzoru nad wykonywanymi czynnościami reklamowymi (np. brak badań reakcji audytorium na emitowany komunikat reklamowy);
- czynniki zawarte w komunikacie – dotyczą głównie słabego wyróżnienia przekazu na tle innych ze względu na posługiwanie się stereotypowymi cechami bądź mało pomysłową fabułą;
- czynniki wynikające z kanału komunikacji – związane są z niewłaściwym doбором środków przekazu komunikatu (mediów) w stosunku do określonej grupy docelowej;
- czynniki po stronie odbiorcy komunikatu – audytorium może nie być gotowe do przyjęcia argumentów zawartych w przekazie reklamowym²⁰.

Powodów nieskuteczności reklamy może być wiele. Ważne jednak by reklamodawcy w porę zdiagnozowali i wyeliminowali bądź zminimalizowali przyczyny. Brak reakcji z ich strony może doprowadzić do nieodwracalnych skutków finansowych i rynkowych.

Badania w zakresie skuteczności emisji reklamy telewizyjnej w ujęciu ilościowym powinny dostarczyć wiedzy z zakresu poziomu świadomości istnienia produktów na rynku, stopnia rozpoznawalności oferenta na tle konkurentów czy też stosowanych środków promocji przez przedsiębiorstwa. Z drugiej zaś strony warto również zwrócić uwagę na reakcje społeczne powstające na skutek emisji przekazu reklamowego. Przykładowe wskaźniki marketingowe użyteczne w analizie ilościowej zachowań społecznych w kontekście realizowanych kampanii reklamowych w telewizji przedstawiono w tab. 3.

Tab. 3. Wybrane wskaźniki marketingowej analizy świadomości i postaw społecznych

Wskaźnik	Formuła obliczeniowa	Zastosowanie
<i>świadomość marki</i>	$\frac{\text{liczba osób wymieniająca markę}}{\text{liczba badanych}}$	spontaniczna świadomość, pierwsza wskazana marka, wspomagana świadomość;
<i>świadomość przekazu reklamowego</i>	$\frac{\text{liczba osób wskazująca przekaz reklamowy produktu}}{\text{liczba badanych}}$	spontaniczna świadomość przekazów, spontaniczna świadomość medium, wspomagana świadomość;
<i>reakcje klientów (zapytania)</i>	$\frac{\text{liczba wystosowanych zapytań klientów}}{\text{liczba klientów, będących adresatami przekazu}}$	odsetek zapytań po emisji przekazu;

²⁰ M. Rydel, *Komunikacja jako element marketingu*, (w:) M. Rydel (red.), *Komunikacja marketingowa*, ODDK, Gdańsk 2001, s. 35.

złożone zamówienia (zakup)	liczba osób dokonujących zakupu liczba osób wyrażających zainteresowanie ofertą	odsetek zakupów po emisji przekazu;
----------------------------	--	-------------------------------------

Źródło: opracowanie własne.

Biorąc pod uwagę cechy szczególne reklamy telewizyjnej, a więc przede wszystkim techniczną możliwość jednoczesnego oddziaływania na zmysł wzroku i słuchu, a także zasięg emisji oraz ekskluzywność wraz z profilowaniem audytorium warto wyraźnie podkreślić, iż to właśnie na tę formę reklamy, wiodące na rynku przedsiębiorstwa kładą największy nacisk. Wydając pokaźne kwoty pieniędzy pokładają nadzieje, że zastosowane werbalne i niewerbalne treści komunikatu właściwie oddziaływać będą na umysł społeczeństwa.

REAKCJE SPOŁECZEŃSTWA NA EMISJĘ PRZEKAZU REKLAMOWEGO W TELEWIZJI

Nadmiar przekazywanych informacji prowadzi do tzw. chorobliwego niedoboru uwagi (*ADD – attention deficit disorder*), czyli trudności przyciągnięcia czyjejkolwiek uwagi²¹. To z kolei, paradoksalnie, powoduje, że przedsiębiorstwa poświęcają jeszcze więcej uwagi samemu procesowi komunikacji niż właśnie korzyściom, o których informowani są odbiorcy. Stosowane są więc różne techniki przyciągnięcia jeszcze większej uwagi odbiorców, którzy w efekcie powinni być bardziej świadomi i chętni do wykonywania zakomunikowanych im działań. D. Doliński zauważa również, iż odbiór przekazu reklamowego i reakcje społeczne są w istotny sposób uwarunkowane emocjonalnymi przeżyciami, związanymi z programem emitowanym przed blokiem reklamowym²². Im silniejsze są bowiem emocje przed emisją filmów reklamowych w telewizji, tym słabsze jest zapamiętywanie treści przekazów reklamowych. Jeśli więc stacje telewizyjne i producenci programów starają się coraz bardziej przyciągać uwagę publiczności kreowanymi emocjami, trudno się dziwić, iż producenci filmów reklamowych posługują się treściami jeszcze bardziej emocjonalnymi. W efekcie nadmiar emocji samoczynnie jest regulowany przez widzów, którzy zmieniają kanały telewizyjne (*zapping*), unikając zbędnych treści i dyskredytując często w ten sposób ogólne znaczenie reklamy telewizyjnej.

Zrealizowane w 2010 roku badania „*Oddziaływanie telewizyjnego przekazu reklamowego na polskie społeczeństwo*” prowadzono w oparciu o 3 grupy opiniujące: społeczeństwo²³, agencje reklamowe (A_R) typu *full-service*²⁴, oraz największych

²¹ H. D a v e n p o r t, J.C. B e c k, *The Attention Economy: Understanding the New Currency of Business*, Harvard Business Scholl Press, Boston 2001, cyt. za: P. K o t l e r, *Marketing od A do Z*, PWE, Warszawa 2004, s. 67.

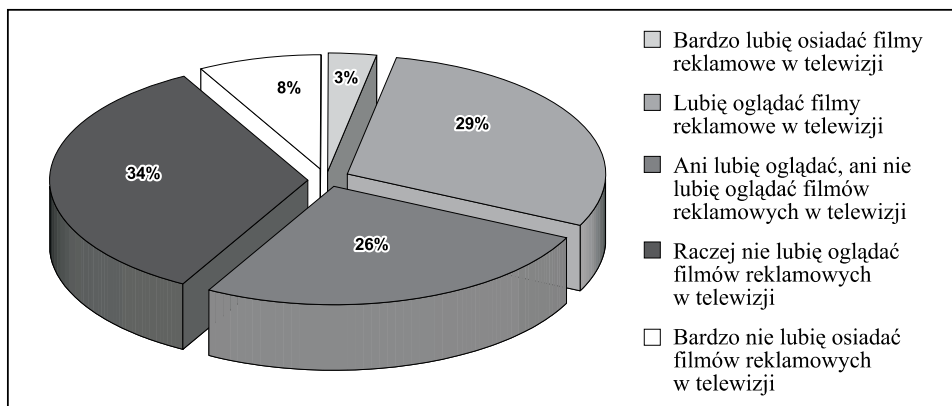
²² D. D o l i Ń s k i, *Psychologiczne mechanizmy reklamy*, GWP, Gdańsk 2005, s. 121.

²³ Badanie reprezentatywne dla dorosłej populacji mieszkańców Polski zrealizowano w oparciu o próbę $n = 1020$ osób, błąd estymacji $e \pm 3\%$ na poziomi ufności $1-\alpha = 0,95$.

²⁴ Badanie o charakterze wyczerpującym. Uzyskany poziom zwrotności odpowiedzi wyniósł 85%; lista agencji reklamowych ustalona została na podstawie wykazu „*Almanach Mediów i Reklamy 2009/2010*”, s. 190–206.

reklamodawców telewizyjnych (TOP) w latach 2003–2009²⁵. W świetle najnowszych danych, można stwierdzić, iż 1/3 polskiego społeczeństwa lubi oglądać filmy reklamowe emitowane w telewizji, zaś tylko 1/4 nie ma sprecyzowanego poglądu w tym zakresie. Szczegółowe dane zaprezentowano na rys. 1.

Rys. 1. Ogólny stosunek do emisji filmów reklamowych w telewizji



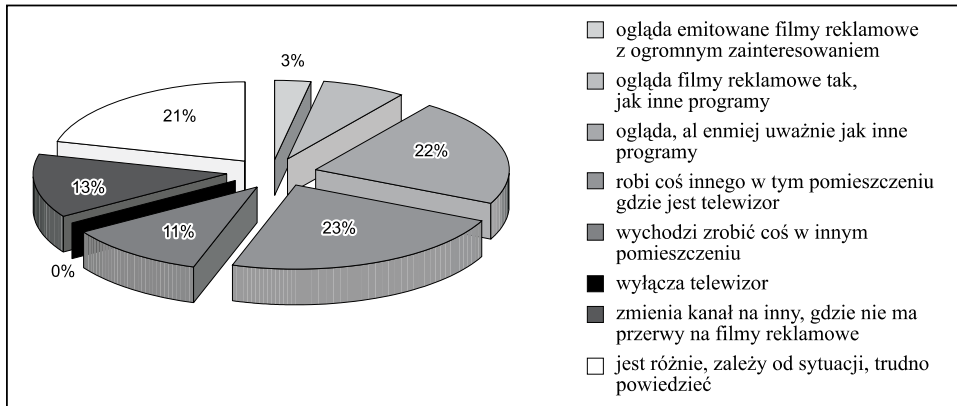
Źródło: opracowanie własne.

Ciekawym porównaniem odpowiedzi społeczeństwa jest ocena stosunku do reklamy telewizyjnej przez zainteresowanych stosowaniem tej formy reklamy. Żadna z badanych firm (TOP), ani też agencje reklamy (A_R) nie uważają, że społeczeństwo definitywnie nie lubi reklamy telewizyjnej. Według opinii największych zlecniodawców reklamy telewizyjnej, aż 80% społeczeństwa lubi reklamę telewizyjną, zaś w opinii agencji reklamowych część ta stanowi 50% polskiego społeczeństwa.

Biorąc pod uwagę ogólny stosunek społeczeństwa do reklamy telewizyjnej, ciekawie prezentują się wyniki odpowiedzi, dotyczące zachowania Polaków podczas emisji spotów reklamowych. Z uzyskanych odpowiedzi wynika, iż 1/3 audytorium ogląda przekaz, chociaż zainteresowanie nie jest znaczące. Zaledwie 3% ogląda przekazy reklamowe emitowane w telewizji z wyraźnym zainteresowaniem. Blisko 1/2 audytorium podczas bloków filmów reklamowych w telewizji świadomie ich unika, a 1/5 nie precyzuje co dokładnie robi w tym czasie. Szczegółowe zestawienie danych przedstawiono na rys. 2.

²⁵ Badanie o charakterze wyczerpującym. Uzyskany poziom zwrotności odpowiedzi wyniósł 91%. Lista przedsiębiorstw została opracowana na podstawie danych AGB Nielsen Media Research dot. reklamowanych marek w telewizji.

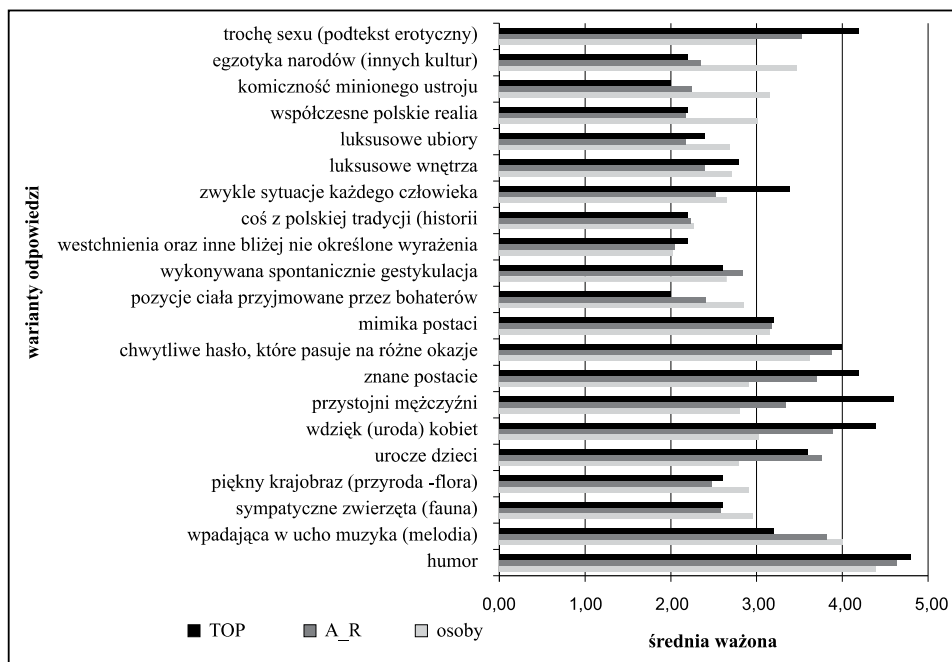
Rys. 2. Co najczęściej robi widz podczas emisji filmów reklamowych w telewizji?



Źródło: opracowanie własne.

Wykorzystanie reklamy telewizyjnej niesie za sobą dość istotne ryzyko, związane ze złym dopasowaniem treści przekazu do oczekiwań audytorium. Warto pamiętać, iż manipulowanie zachowaniem społeczeństwa w odniesieniu do zachowań rynkowych możliwe jest poprzez posługiwanie się odpowiednią argumentacją – nie tyle pouczającą racjonalnie, co ukazującą emocjonalne przykłady. To, co podoba się społeczeństwu nie zawsze znajduje swoje odzwierciedlenie w emitowanym przekazie. Urozmaicenie jest jednakże konieczne, bowiem mogłoby dojść do całkowitego ujednolicenia emitowanych przekazów i utraty kreatywności twórców (artystów) filmów reklamowych. Szczegółowe zestawienie opinii odnośnie atrakcyjności treści filmów reklamowych z perspektywy społeczeństwa, agencji reklamowych oraz zleceniodawców ukazano na rys. 3.

Rys. 3. Jakie treści powinien zawierać film reklamowy by podobał się społeczeństwu?



Źródło: opracowanie własne.

Jak łatwo zauważyć, opinie badanych są wyraźnie zbieżne w kwestii wykorzystania humoru w przekazie reklamowym. Wszyscy zgodnie twierdzą, iż jest to najwłaściwsza treść do wykorzystania w przekazie reklamowym. Wśród największych reklamodawców istnieje również wyraźne przekonanie, iż przekaz reklamowy powinien operować treściami o podtekście erotycznym, eksponującym wdzięk kobiet i mężczyzn. Dobrze widziane jest również wykorzystanie znanych postaci, lansujących określone zachowania konsumpcyjne.

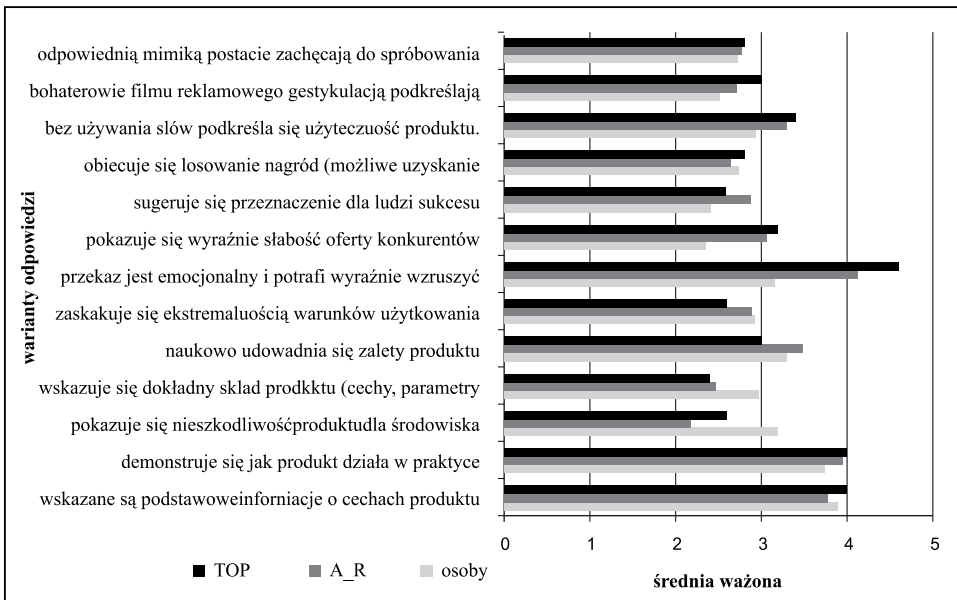
W przypadku agencji reklamowych, w udzielonych odpowiedziach dostrzegalna jest wyraźna tendencja do wykorzystywania szeroko pojmowanego piękna w przekazie reklamowym – wdzięk kobiet i mężczyzn oraz uroda dzieci. Ponadto, podobnie jak w przypadku zleceniodawców istotne okazuje się wykorzystywanie znanych postaci w przekazie reklamowym. Agencje reklamy zwracają również uwagę na odpowiednie hasło (slogan) oraz oprawę muzyczną towarzyszącą przekazowi reklamowemu.

Polskie społeczeństwo, prócz humoru, oczekuje w przekazie reklamowym treści odnoszących się do egzotyki innych krajów i kultur, co z jednej strony świadczyć może o marzeniach związanych z ekskluzywnymi podróżami, a tym samym odnoszenia określonych produktów do luksusowych ofert. Z drugiej zaś strony nawiązuje również do typowej ciekawości i chęci poznawania tego co nowe, inne, niekonwencjonalne.

Przekonanie do odpowiednich postaw i zachowań społeczeństwa na rynku na skutek emisji przekazu reklamowego zależy również w dużej mie-

rze od fabuły filmu reklamowego. Wykorzystanie emocji (wzruszeń) wydaje się najskuteczniejszym sposobem oddziaływania na społeczeństwo w opinii zarówno zleceniodawców, jak również agencji reklamowych. Poglądu takiego nie podziela jednak społeczeństwo, oczekując raczej przekazów o charakterze treściowym, zawierającym wyraźne wskazówki techniczne, a zatem bardziej racjonalne przesłanki do podjęcia decyzji zakupowej. Szczegółowe zestawienie istotnych elementów telewizyjnego komunikatu reklamowego przedstawiono na rys. 4.

Rys. 4. W jakim stopniu poszczególne elementy komunikatu reklamowego emitowanego w telewizji mogą przekonywać odbiorcę przekazu?



Źródło: opracowanie własne.

Emisja przekazów reklamowych w telewizji zawsze budzić będzie emocje zarówno te pozytywne jak i negatywne. Taka jest już bowiem natura zawartych w przekazie elementów, pobudzających przede wszystkim aktywność emocjonalną człowieka. Mimo, iż część społeczeństwa wyraźnie nie lubi emitowanych filmów reklamowych, wręcz świadomie ich unika, można się spodziewać dalszego rozwoju rynku reklamy telewizyjnej. Podejmowane więc będą kreatywne działania, mające na celu utwierdzenie i dalsze uwodzenie umysłów zwolenników reklamy telewizyjnej oraz przekonanie grupy dotychczas jeszcze niezdecydowanego audytorium.

KONKLUZJE

Promowanie produktów, a więc ich lansowanie wśród społeczeństwa z wykorzystaniem różnych środków reklamy, to działalność mająca wielowiekową tradycję. Dokonujący się postęp o charakterze techniczno-technologicznym w zakresie możliwości przekazywania informacji wzmógł kreatywność w oddziaływaniu treściami przekazów na ich odbiorców. Wraz z pojawieniem się telewizji dostrzeżono ogromne możliwości jednoczesnego, niezwykle sugestywnego wpływania na świadomość społeczną zarówno poprzez obraz, jak i dźwięk.

Pierwsze wykorzystane środki reklamy telewizyjnej miały raczej charakter informacyjny, bowiem sam fakt możliwości obejrzenia przekazu dostarczał społeczeństwu ogromnych emocji. Z czasem jednak techniczne możliwości produkcji, emisji i odbioru filmów reklamowych znacząco wzrosły, wpisując się na stałe w emocje codziennego życia człowieka. W sporadycznych już tylko sytuacjach rezygnuje się w określonym czasie z odwracania uwagi społecznej tego typu przekazami (okres żałoby narodowej po śmierci Jana Pawła II czy tragedia pod Smoleńskiem).

Ciągłe pouczanie społeczeństwa, poprzez przekazy reklamowe, jak właściwie żyć wymaga od reklamodawców ogromnej kreatywności. Zbyt długie, racjonalne wskazówki w filmach reklamowych zastępowane są bardzo dynamicznymi i niezwykle emocjonalnymi przykładami, znacznie skuteczniej trafiającymi do świadomości człowieka. Nadmiar dostarczanych emocji wykształcił jednak w znacznej części społeczeństwa niechęć do emitowanych przekazów reklamowych, kształtując odpowiedni mechanizm obronny wobec aplikowanych treści. I chociaż reklama telewizyjna jest działalnością skierowaną do masowych odbiorców, ci jednak potrafią coraz częściej racjonalnie wybierać, co ma dla nich odpowiednią wartość i na co zwracać uwagę.

EINFLUSS DES INHALTES DER FERNSEHWERBUNG AUF VERHALTEN UND BEWUSSTSEIN DER GESELLSCHAFT

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Bearbeitung wurde eine Klassifizierung und Charakteristik der Werbeinhalte im Fernsehen vorgenommen. Besprochen wurden auch die Grundsätze der Beeinflussung des Bewusstseins der Empfänger seitens einer Werbeübertragung. Die wesentliche meinungsbildende Rolle des Fernsehens in Erwägung ziehend, wurde auf die Verschiedenartigkeit der gesellschaftlichen Reaktionen auf die Emission der Werbefilme hingewiesen, und in der Konsequenz auf die Beeinflussung der Wechselhaftigkeit des Bewusstseins und des menschlichen Verhaltens.

METARACJONALIZM A EKOLOGIA UMYSŁU

WSTĘP

Na czym miałyby polegać „ekologia umysłu”? Wychodząc z intuicyjnych ujęć, na zasadzie analogii można powiedzieć: tak, jak w środowisku naturalnym, wszelkiego rodzaju zanieczyszczenia, substancje trujące, przedmioty nie ulegające biodegradacji niszczą naturalną zdolność środowiska, jako podłoża rozwoju biologicznego życia, tak też zanieczyszczona świadomość, złudne informacje, błędna formacja umysłowa, nie pozwala na sprawne funkcjonowanie. Nie służy prawdziwości poznania tak, jak się tego oczekuje. Nie chodzi tu o lęki i fobie, które opanowują wyobraźnię, przez co podmiot nie jest w stanie odróżnić rzeczywistości od projekcji. Lękami neurotycznymi i psychotycznymi zajmuje się psychologia i teologia życia duchowego, która odkrywa wewnętrzne konflikty człowieka. Funkcjonowaniem umysłu na poziomie nauk neuronalnych, behawioralnych i biologicznych zajmuje się kogniwytyka – dziedzina z pogranicza neurobiologii, filozofii i psychologii oraz cybernetyki i informatyki¹. Spojrzenie na poznanie z poziomu metaracjonalizmu zakłada, że można w ramach ekologii umysłu, rozróżnić dziedziny poznania i adekwatny do nich sposób, zwłaszcza, że dominuje typ poznania dogmatycznego, naukowego, który rozciąga się na całość poznawanej rzeczywistości. Innym typem poznania posługiwać winien się przyrodnik, a innym typem racjonalności teolog, humanista, filozof poszukujący sensu i celu istnienia wszelkiego bytu. „Logos” to nie tylko empiria i matematyka, jest on zasadą uniwersalną, jednak mającą różne aspektowe zastosowanie do zmiennych rzeczy i procesów.

W ekologii umysłu na poziomie epistemologicznym chodzi o formy „głębszego zatrucia”. Często właśnie ono jest fundamentem tego, co następnie skutkuje na poziomie trudno kontrolowanych psychicznych reakcji, zaskakujących wyborów wartości lub sposobów działania. Oczywiście, możliwe są wzajemne związki, przenikanie się poziomów, reakcje zwrotne i stymulujące. Jeśli doda się do zagadnienia

* Ks. dr hab. Stefan Ewertowski, ur. 1951 r. w Malborku, adiunkt Wydziału Teologii UWM w Olsztynie w Zakładzie Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej. Zajmuje się badaniem kultury współczesnej z uwzględnieniem roli religii oraz procesu integracji europejskiej.

¹ Sz. W r ó b e l, *Umysł, gramatyka, ewolucja*, Warszawa 2010, s. 93–110.

ekologii umysłu wątek moralny związany z sumieniem, tym bardziej celem metodologicznej jasności trzeba wyróżnić aspekty zagadnienia.

Intuicyjne ujęcie „ekologii umysłu” przedstawił Czesław Miłosz, pisząc literacką parabolę, esej filozoficzno-polityczny *Zniewolony umysł* (1951/53). Była to próba analizy „nowej wiary” „wschodnich intelektualistów”, pozwalającej im na funkcjonowanie w systemie stalinowskim. Zniewolenie, to strach lub równie silne pragnienie zgodnego ułożenia się z reżimem w imię harmonii oraz materialnych korzyści, co powszechnie określa się jako oportunizm². Możliwe jest takie ideologiczne uwiedzenie, które deformuje poznanie. Skalę tego zjawiska charakteryzuje Tomasz Burek: „W całym XX wieku powtarza się jedno pytanie: co może doprowadzić do przezwyciężenia iluzji ideologicznych, które przesłaniają nowoczesnemu człowiekowi obraz samego siebie?”³. Problem w tym, że w XX wieku zdyskredytowane zostały wielkie idee, postępu, gospodarki rynkowej w postaci „niewidzialnej ręki”, rasizmu, komunizmu i faszyzmu, automatycznej przemiany ilości w jakość lub idea futurologii jako nauki, które stanowiły główną przesłankę podejmowanych działań. Można byłoby utworzyć listę skompromitowanych idei, ale w ich miejsce pojawiają się ciągle nowe mity, nastawienia, mody i tzw. powszechne przekonania, które infekują pole myślenia. Błąd polega na tym, że pozory bierze się za fakty. „Ekologia umysłu” była przedmiotem zainteresowań Józefa Bocheńskiego, który starał się zwrócić uwagę na konieczność „odróżniania hipotezy naukowej od widzimisię demagoga, naukę od fantazji, uczciwy wysiłek filozoficzny od pustej gadaniny”, co przedstawił w niewielkim opracowaniu *Sto zabobonów*⁴. Według Bocheńskiego tym, co zatruwa myślenie jest „wierzenie w wysokim stopniu fałszywe, a mimo to uważane jest za na pewno prawdziwe”⁵. Pewne nieporozumienia biorą się z pomieszania faktów naukowych, czyli z tego, co jest, z postulatami moralnymi, czyli z tym, jak powinno być. Bocheński omawia *sto zabobonów*, ze świadomością, że jest to „zaledwie drobna część znanych zabobonów filozoficznych”, wśród których wymienia przykładowo: altruizm, humanizm, hermeneutykę, materializm, racjonalizm, a także traktowanie zwierząt. Przykładowo, współczesne przekonania wobec zwierząt kształtują poglądy zwolenników uznających, że „zwierzęta są naszymi braćmi”. W ten sposób zwolennicy tego przekonania przeczą „zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem, w duchu naturalistycznym. Ale równocześnie odrzucają podstawowe prawo przyrody, rządzące światem zwierzęcym, według którego jeden gatunek zwierzęcy służy potrzebom innego – owady myszom, myszy

² Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004. Włodzimierz Bolecki na podstawie wywiadu z autorem stwierdził: „To rzecz o ludzkiej duszy, o namiętnościach i ambicjach, o zakłamaniu i prawdzie, o okrucieństwie człowieka i historii oraz o ludzkiej komedii pomyłek. A także – o manipulacji cynicznie dokonywanej na języku, pojęciach, uczuciach, wartościach, a wreszcie na ludziach. W swym najgłębszym sensie «Zniewolony umysł» jest zakamuflowanym traktatem moralnym i historyozoficznym: czytelnikom zachodnim wyjaśnia mentalność wschodnioeuropejskich intelektualistów doby stalinowskiej, a samemu autorowi pozwala wyrzucić z siebie resztki trujących jądów oszalałej doktryny”. Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł, Lekcja literatury z Czesławem Miłoszem i Włodzimierzem Boleckim*, Kraków 1999.

³ Cyt. za: P. Graczyk, *György Lukács i pusty grób komunizmu*, w: „Kronos”, nr 4/2010, s. 10.

⁴ J. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1992, s. 10.

⁵ Ibidem, s. 10.

sowom itd. Takie zaprzeczenie podstawowemu prawu przyrody jest skrajnym humanizmem, tzn. antynaturalizmem. Mamy do czynienia z oczywistą sprzecznością z zabobonem⁶. To tylko próba demaskowania sprzecznego myślenia, które miałyby wynikać z myślenia racjonalnego, a może bardziej z kreskówek filmowych Disneya, które zwierzętom nadają cechy ludzkie. Zadawanie niepotrzebnego cierpienia zwierzętom jest czynem niegodnym człowieka, ale jest to postulat moralny wynikający również z postulatu – człowiek powinien myśleć racjonalnie i odpowiedzialnie.

Polityczne „zniewolenie umysłowe”, lecz ideologią faszyzmu, intelektualistów Eugene Ionesco, Émile Ciorana i Mircea Eliadego przedstawia Alexandra Laignel-Lavastine⁷. Autorka zastanawia się nad pytaniem: „jak trzej «najwybitniejsi z wybitnych», (...) poradzi sobie z fenomenem faszyzmu?”. Niestety, trzej rumuńscy intelektualiści mieli związki z ideologią nacjonalizmu i dyktatorskiej władzy. Można pytać o źródła lub, czy przynależność do Żelaznej Gwardii Corneliu Zelea w Rumunii, było to tylko chwilą „młodzieńczych uwiedzeń”?; a może tylko jakąś formą akceptacji „politycznego mesjanizmu”?; czy był to „parareligijny, ofiarńczy charakter mistyki zbrodni i krwi”?; czy też „ultramodernistyczne *credo*, mistyka władzy?”. Czymkolwiek to było, można mówić o swoistym „zatruciu”, „zaczadzeniu”, wręcz mechanizmie totalitarnego zniewolenia, które trudno usprawiedliwiać okolicznościami, a nawet biografią⁸. Ekologia umysłu musi uwzględniać warunki wyznaczające zdolność do rozumnego bycia oraz różnorodne formy braku refleksji. Chodzi o brak kontroli zachowań powodowanych uczuciem, różnorodne infekcje mętnych aktów poznawczych, irracjonalnych przekonań oraz różnej skali urojenia. Możliwa jest „radykalna alienacja umysłu” (neuroza), jak i „intelektualna aberracja” we wszystkich dziedzinach życia, a nawet epidemia „zbiorowego szaleństwa”. Jacek Domański wyróżnia socjotechnikę ogłupiania, oraz „wirusa głupoty”: „Istnieje głupota w myśleniu i działaniu: głupie pomysły, bezzasadne skojarzenia i wnioski, sofizmaty, nietrafne analogie, nieskoordynowane i pomieszane ciągi myślowe, błędy logiczne, niedorzeczne identyfikacje i kategoryzacje, nieporozumienia, komunały, stereotypy, absurdalne teorie i ideologie, wadliwe procedury, nietrafne zarządzenia, rutynowy bezwład, rozwlekła gadanina i tym podobne zjawiska” (...), w celu zgody choćby tylko z samym sobą, trzeba demaskować: „Absurdy i ślepe zaufki postępu cywilizacyjnego. Systemy polityczne oparte na «machinacji» masowej irracjonalności. Można też dostrzec głupotę w zachowaniach masowych w ogóle, w sztuce (np. zjawisko kiczu) i w jej odbiorze. Można napotkać zarówno małe, przygodne głupstwa, kiksy i lapsusy – świat mikro-głupoty – jak i całe paradygmaty mentalno-behawioralne wyrażające złożony świat makro-głupoty, całe «wzorce nierozumienia», instytucje i instancje bezmyślności, władze blokowania myśli, reguły, normy i dogmaty zawsze tyleż trywialne i mechaniczne, co dobrze zakryte; żywił komunały: tajemnicza potęga głupoty, jej własna wola mocy”⁹. Nie chodzi jednak o katalog błędów, lecz o ochronę kultury umysłu. Należy pamiętać, że nie istnieje

⁶ Ibidem, s. 141.

⁷ A. Laignel-Lavastine, „Cioran, Eliade, Ionesco: o zapomnianiu faszyzmu”, przeł. I. Kania, Kraków 2010.

⁸ A. Sabór, *Ciemna strona talentu*, „Tygodnik Powszechny”, 6 lutego 2011, s. 30–31.

⁹ J. Domański, *Filozofia głupoty*, Warszawa 2007, s. 12.

doskonały wzór racjonalnego człowieka, odpornego na wszelkie błędy. W badaniach dłaczego umysł zawodzi, kluczowe znaczenie ma tu formacja intelektualna oraz moralna, która albo prowadzi do szaleńczego zatrucia, albo daje wolność, chroni godność człowieka, służy dobru. Z chwilą urodzenia, człowiek jednak nie otrzymuje gotowego umysłu. Niezawodność umysłową musi nabywać, kształtować, nieustannie doskonalić jego sprawność. Co więcej, umysł w funkcji rozumu, musi być kierowany. Wiedzieli o tym średniowieczni teologowie, twierdząc, że „rozum ma nos z wosku”. Jest to metaforyczne określenie jego elastyczności oraz służebności, która polega na tym, że tak, jak rozum się nagnie, tak będzie argumentował. Rozum służy zarówno prawdzie, jak i kłamstwu, może być na usługach dobra i zła. Problem ekologii umysłu, polega jednak na tym, że czym innym jest świadomy akt samooszukiwania się, a czym innym nieświadomy proces np. „empirycznego zatrucia”, które za wiedzę wartościową uznaje jedynie poznanie oparte na doświadczeniu zmysłowym. Przykładem może być postulat radykalnego pozytywizmu Koła Wiedeńskiego, który w ramach empiriokrytycyzmu rozwijał filozofię „czystego doświadczenia”, co pięknie brzmi, lecz w praktyce jest niemożliwe¹⁰.

Leczenie należy zaczynać od trafnej diagnozy, która polega na samopoznaniu – zabiegu autorefleksji nad poprawnym i trafnym procesem poznawczym umysłu. Tzw. „zdrowy rozsądek” w kwestii działania umysłu może być jedynie punktem wyjścia. Pociuszające wydaje się to, że umysł zachowuje zdolność samokontroli, wykrywa skłonności, uproszczenia, przyzwyczajenia, uprzedzenia, niewspółmierności ujęć językowych. Karl Popper powie, że „Zdrowy rozsądek jednak, choć często ma rację (zwłaszcza pod względem realizmu), nie ma racji zawsze. Sprawy zaczynają być interesujące właśnie tam, gdzie zdrowy rozsądek się myli”¹¹. Z drugiej strony w ekologii umysłu, chodzi o to, że sam umysł stanowi instancję, która może go bronić przed „zatruciem” fałszem, mniemaniem, niesłusznym założeniem.

Pomocne w namyśle nad ekologią umysłu, może być to, co Hannah Arendt nazywa „życiem umysłu” (*The Life of the Mind*), i o to, co nie pozwala na to życie¹². Przy tym, w przekonaniu Arendt, wolne działanie i myślenie to przejaw człowieczeństwa. Należy uwzględnić fakt, że błędne myślenie, myślenie zainfekowane jest równie niebezpieczne, jak sam stan bezmyślności, czego Arendt dowodziła na przykładzie zbrodniarza Eichmanna¹³. Jednocześnie Arendt dowodzi, że przed błędami, nie broni nawyk działania według systemu wartości. Automatyzm myślenia jest bezmyślnością. Bezmyślnością jest inercja, niestabilność, brak krytycyzmu, ignorancja.

¹⁰ „Filozofowie utrzymują, że pewne zadania są – z różnych powodów – w mniejszym lub większym stopniu podstawowe: na przykład dlatego, że oparte są na powszechnie oczywistych czy też «kataleptycznych» postrzeżeniach (stoicy), że są bezpośrednio zakorzenione w danych zmysłowych (pozytywiści), że są ujmowane za pomocą władzy zwanej intuicją bądź wglądem (platonicy), że zostały nam objawione przez Boga (filozofowie żydowscy, chrześcijańscy i islamscy) czy też dlatego, że ujmujemy je, wykorzystując władze poznawcze, które uwierzytelnia Bóg (Kartezjusz, Reid, Plantinga)”: J. B a g g i n i, P. S. F o s l, *Przyborek filozofa. Kompendium metod i pojęć filozoficznych*, przeł. D. Chabrajska, Warszawa 2010, s. 16.

¹¹ K. P o p p e r, *Nieustanne poszukiwania – autobiografia intelektualna*, przeł. A. Chmielewski, Kraków 1997, s. 174.

¹² H. A r e n d t, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.

¹³ H. A r e n d t, *Eichmann w Jerozolimie*, przeł. Kraków 1986.

Podmiotowość, to zdolność do właściwej reakcji w zmieniających się warunkach życia. Formacja moralna na zasadzie „automatyzmu” nie broni człowieka przed czynieniem zła. Czyn moralny zakłada zdolność poznania normy, stanu przedmiotowego oraz odczytania podmiotowej powinności. Potrzebny w tym względzie jest umysł prawy, „nieuwarunkowany” interesem lub namiętnością.

W pewnym zakresie, życie umysłu broni zdolność pytania „samych siebie” o konsekwencje podejmowanych czynów. Jest to zdolność konfrontacji z jakąś obiektywnością, zdolność do milczącego dialogu z samym sobą. Bez przyjęcia obiektywności oraz zdolności do realizmu, podmiot pozostaje bez steru, wystawiony jest na zmienne cele pragmatyczne. Do tego dialogu prowadzi wątplenie oraz sceptycyzm, który zmusza do stawiania pytań oraz przyjęcia odpowiedzialności za podejmowane decyzje. Niestety, w filozofii, a także w kulturze europejskiej zerwana została jedność myślenia i działania, bo jest to albo myślenie o myśleniu w oderwaniu od konieczności wyboru, albo działanie oderwane od myślenia. Działanie uwolnione od podmiotowości, od substancjalności, jest tym samym uwolnione od odpowiedzialności. Ginie podmiotowość w przekonaniu, że coś się dzieje niezależnie od woli człowieka, coś się wydarza niezależnie od podmiotowych działań. Realna miałyby być tylko wieczna przemiana, biologiczny cykl życia, który „dzieje się”. W takim ujęciu ginie napięcie podmiot – przedmiot. Gdy nie ma sposobu na dystans poznającego i poznawanego, pozostaje co najwyżej „przystosowanie” do zmieniających się warunków. Warunki życia, pełne są jednak różnych elementów prawdziwych oraz pozornych, rzeczowych i ideologicznych. Tym bardziej konieczna staje się ekologia umysłu jako stała troska o jego ochronę oraz owocne korzystanie.

I. PIERWOTNOŚĆ PRZEDROZUMIENIA WOBEC BYTU

Nie zawsze zdawano sobie sprawę, że istnieje poziom pierwotnego myślenia. Jakikolwiek rozumienie dokonuje się w tle wcześniej doświadczonej „rodziny, społeczeństwa, państwa, choćby, jako systemu edukacyjnego”, itp. Człowiek zanurzony jest w „dziejowości”, z której nieświadomie bierze uprzedzenia, jako sądy o rzeczywistości, (przed-sądy, przesady, przed-rozumienia). Rozumienie w pewnych nurtach filozoficznych może być tylko interpretacją, która uwarunkowana jest przez okoliczności. To jeden z takich typowych elementów mających wpływ na ekologię umysłu. Bez odkrycia tych faktów, fałsz bierze się za prawdę.

Ratując spójność społecznych działań, ale odrzucając klasyczne substancjalne rozumienie umysłu, Hans Gadamer w procesie pewnej kapitulacji, odwołuje się nie do poznawanej rzeczywistości, nie do bytu, lecz do „procesu interakcyjnej interpretacji”, jaka dokonuje się w społecznym dialogu¹⁴. Rezultat dialogowego uzgodnienia nie jest ani subiektywny, ani obiektywny. Oczywiście, że sens dialogowego uzgodnienia może się zmieniać i zmienia się w relacjach wzajemnego społecznego oddziaływania. Jest to uznanie, że w myśleniu, ani w działaniu nie ma nic stałego. Stałe są uzgodnienia, preferencje wyboru, paradoksalnie tylko „stałe” są „chwilowe” porozumienia. Kluczem do działania są badania socjologiczne, wskaźniki

¹⁴ A. B r o n k, *Rozumienie – dzieje – język*, Lublin 1982, s. 231–329.

badania opinii społecznej, które stanowią kontekst podejmowanych decyzji. Taka sytuacja, gdy socjologia zastępuje metafizyczne myślenie określaną bywa, jako „dyktatura relatywizmu”. Możliwość porozumienia jest rezultatem „(...) konformistycznego zachowania wobec norm strukturalizujących interakcję, albo twórczych dyspozycji jednostek do doprowadzenia indywidualnych doświadczeń na poziom komunikowalny (artykulacji); orientacje wobec znaczeń pozostają w takim układzie konstrukcją dynamiczną, rozwijającą się w czasie i pod wpływem przebiegu interakcji”¹⁵. Gdzie zatem szukać pewności oraz prawdziwości poznania, w oczywistości podmiotowej? Gadamer zdaje się tylko wzmacniać przekonanie, że postulowana ekologia umysłu jeśli nie jest możliwa, to na pewno jest ograniczona.

Za Grażyną Woroniecką warto w tym miejscu przedstawić w streszczeniu różne interpretacje przed-rozumienia. Według Maxa Schelera wiedza podlega społecznym uwarunkowaniom. Dotyczy to pierwotnego doświadczenia „My” przed doświadczeniem „Ja”. Istnieje kontekst w postaci „duszy grupy” przejawiający się w zwyczajach, mitach, religii, obrzędach, pieśniach. Jest to najniższy poziom społecznej organizacji. Jest to wiedza przyjmowana *a priori*, która „stanowi warunek doświadczenia uczestnictwa w przeżyciach innych członków grupy”¹⁶. Podstawową skłonnością jest potrzeba identyfikacji z innymi. Jest to bezwiedne „zarażanie się” zachowaniami i sposobem widzenia, oceniania, myślenia o świecie. Naśladownictwo lub kopiowanie leży u podstaw tworzenia tradycji. Inny sposób „błędnego” myślenia polega na wnioskowaniu przez analogię o przeżyciach innych na podstawie własnych. Wprawdzie wiedza stanowi wypadkową doświadczeń różnych podmiotów, dlatego jej treść bardziej jest adekwatna do przedmiotów, do których się odnosi. Nie ma w rozumieniu Schelera jednej wiedzy. Istnieją raczej trzy podstawowe grupy: wiedza teologiczna, wiedza kształcąca jako doświadczenie zbiorowej mądrości oraz organizacji naukowych, aż po „systemy naukowe i badawcze nauki pozytywnej”. Inną jeszcze kategorię stanowią „przesady” – „wiedza pozorna”, „źródło ideologii”, jako zlepki interesów ze względu na przynależność stanową, zawodową, klasową czy partyjną. Obiektywność tej wiedzy najczęściej nieuświadomionej, zachodzi jedynie w obrębie grupy interesu. Tak zwany „duch grupy” jest czynnikiem determinującym. W dyskursie politycznym metka przynależności partyjnej z góry pozwala przewidzieć sposób argumentacji uczestników dyskursu społecznego¹⁷. Z jednej strony jest to myślenie ujawniające, co zatruwa umysł, a z drugiej, przekonanie, że nie jest możliwe obiektywne odczytanie rzeczywistości.

Friedrich David Schleiermacher stwierdza, że akt doświadczenia przekracza ramy dotychczasowych przekonań. Jednakże, aby społecznie funkcjonować trzeba dokonać interpretacji własnego doświadczenia w odniesieniu do sensu kulturowego.

¹⁵ G. W o r o n i e c k a, *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa 2003, s. 45.

¹⁶ *Ibidem*, s. 48.

¹⁷ Np.: ciekawa jest uwaga Schelera, gdy pisał: „Zachodni technicyzm dotyczący zewnętrznej przyrody i jego korelat w postaci wiedzy, nauka pozytywna, grozi człowiekowi w takim stopniu wplątaniem się w mechanizm tych właśnie rzeczy, nad którymi trzeba zapanować, iż proces ten, bez przeciwwagi dwóch całkiem przeciwnie skierowanych, sensownie przynależnych do siebie zasad wiedzy i władzy, może zakończyć się niewątpliwym upadkiem zachodniego świata”: M. S c h e l e r, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1990, s. 233–234.

Ten dialog z „innymi” owocuje wiedzą. Podstawową przestrzenią doświadczania sensu jest język zastany i współtworzony. Pojawia się tu nieustanny proces między myśleniem, doznaniem indywidualnym a konwencją unifikacyjną. Dlatego sensu mowy nie można zdefiniować. Wiedza oczywista i spontaniczna to stan świadomości podmiotu. Ratując odniesienie do obiektywności Schleiermacher odwołuje się do biegunów dialektycznego myślenia i bytu, które nie może obyć się bez artikulacji językowo-obrazowej oraz bez „Ja” w opozycji do świata zewnętrznego¹⁸. Wyższy stan wiedzy uzyskuje się również w społecznych uzgodnieniach, w dialogu bowiem podmiot jest ograniczony w postrzeganiu oraz interpretacji świata. Hermeneutyczne rozważania „przed-rozumienia” doprowadziły Schleiermachera do tezy o „rozumieniu [intencji] autora lepiej, niż rozumiał on sam siebie”. Możliwe jest to przez odwołanie się do „tego co wspólne” partnerom dialogu oraz do tego, co swoiste, co odmienne. Nie do uniknięcia jest tu „nie poznawanie”, „nie myślenie”, lecz jedynie domysł, albo „intuicyjne odwołanie się do uprzedniego związku wszystkich jednostek”¹⁹. Jakże często właśnie „społeczne uzgodnienia” są powodem zbiorowych „szaleństw”? Na linii tej leży współczesna „poprawność polityczna”, jakże trudny do pokonania wirus. Ekologia umysłu w tym względzie nie dysponuje niczym innym, poza słusznym postulatem: „powrotu do konkretności”.

Martin Heidegger na drodze przed-rozumienia zaproponował myślenie, którego „zasadniczym mechanizmem jest przejmowanie (*Vernehmen*)”. G. Woroniecka przedstawia to w następujący sposób: „Obiektem przejmowanym pozostaje dla myślenia to, co się «prezentuje w swojej prezentacji», to jest przedstawia jako obiekt; z tego powodu każda prezentacja jest Re-prezentacją. Heideggerowska struktura sądu przedstawia się jako «przedstawienie przedstawię» przedmiotu. Dopiero tak skonstruowany obiekt (przedstawienie jako obiekt) może się stać przedmiotem rozumienia”²⁰. Nie można obyć się bez wstępnych „mniemań”, które jako pre-oczekiwania zderzają się z przedmiotową prezentacją. Nie jest to stanowisko realizmu poznawczego, chociaż mowa jest o „byciu u siebie”, skoro oczekiwania uczestniczą w dochodzeniu do sensu, jakkolwiek Heidegger mówi o „dopuszczeniu do siebie sensu «wedle jego istoty», zwłaszcza w odniesieniu do tekstu. Takie rozwiązanie i pojmowanie przed-rozumienia, prowadzi do nieustannej interpretacji, tworzenia nowego sensu, ustawicznego budowania na nowo sensu. Na ile sytuację uratuje ujawnienie wstępnych „mniemań”? W Heideggerowskiej teorii poznania usunięcie „mniemań” równa się z likwidacją podmiotu. W każdym przypadku w związku z przed-rozumieniem istnieją momenty «przezroczyści» oraz ograniczeń. Rozumienie jest więc dynamicznym aktem, który tworzy interpretatora. Na ile taka postawa jest „otwartą możliwością myślenia, możliwością sprostania temu, co dane zostało do myślenia”, aby wydobyć „różnicę między naocznością zmysłową a kategoriałną”?²¹. Na gruncie takiej teorii poznawania i myślenia, trudno o realizm.

¹⁸ G. Woroniecka, op. cit., s. 51–54.

¹⁹ Ibidem, s. 56.

²⁰ Ibidem, s. 56.

²¹ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. C. Wodźniński, Warszawa 1999, s. 101–112. „Im bardziej zdecydowanie wgląd stawał się dla mnie jasny, tym bardziej dręczące było pytanie: skąd i w jaki sposób określa się to, co zgodne z zasadą fenomenologii musi być doświadczane jako

Filozofem w chórze demaskatorów możliwości obiektywnego poznania z powodu przed-rozumienia jest wspomniany już wyżej Hans-Georg Gadamer. Życie człowieka ma wymiar społeczny, to społeczność tworzy człowieka, a świadomość siebie nie jest podstawowa, lecz pochodna. Człowiek nie istnieje poza kulturą. W kulturze się umiejscawia, ona jest podstawą rozumienia świata poprzez przed-sądy językowe, w których dominującym czynnikiem jest jednostkowe dążenie. Jeżeli niemożliwe jest poznanie obiektywne to Gadamer proponuje pojęcie uniwersalności znaczeń, sensów lub wartości. Nie chodzi o prawdę, lecz o jak najszerszą kulturową akceptację. To pozwala na proces przechodzenia poprzez etapy: przed-pojęciowego przeżycia, poprzez poziom żywej mowy, aż po etap „wtórnych abstrakcji”, jako stan „uprzedmiotowiającej świadomości naukowej, językowej, estetycznej, historycznej”²². Przed-rozumienie to rodzaj ogniwa, które wiąże to, co jawi się przed-pojęciowo i jest intersubiektywnie niekomunikowane, bo jest indywidualnym doświadczeniem. Aby włączyć się w społeczny dyskurs, podmiot musi swoje doświadczenie skonfrontować z tym, jak pewne pojęcia rozumieją inni. Dokonuje się to w dialogu, gdy jednostka ogranicza swoje przed-sądy w dwu sytuacjach modelowych. Pierwszy schemat polega na tym, że jednostka używając siatki pojęciowej kultury interpretuje swoje doświadczenia. Drugi schemat podkreśla charakter normatywny oraz, że „percepcja symbolu dokonuje się poprzez to z jego znaczeń, które jest nacechowane indywidualnym (biograficznym) wartościowaniem. Konsekwencją jest zamknięcie indywidualnego rozumienia w obrębie ograniczonej biograficznym doświadczeniem puli przekształceń sensu”²³. Można powiedzieć, że przeżycie przed-refleksyjne i przedjęzykowe, na poziomie indywidualnym służy uprawomocnieniu sądów i przekonań, a także w kole hermeneutycznym indywidualizuje semantykę pojęć zastanych. „Rzecz, jak pisze G. Woroniecka, budowana jest tu na podstawie fragmentów doświadczenia z poziomu mowy (tj. indywidualnego, aksjologicznie uporządkowanego używania społecznie uregulowanej semantyki) oraz wartościującego przeżycia przed-pojęciowego”²⁴. Ekologia umysłu będzie zgłaszała postulat by nie brać pojęć za rzeczy. Sądy są tylko znakami rzeczywistości a nie samą rzeczywistością.

Przed-sądy, przed-rozumienia, przesądzenia, przed-projekty są niezbywalne. Jest to rodzaj ograniczonego agnostycyzmu, który według Schelera selekcjonuje treści. U Schleiermachera indywidualne przed-rozumienie mogłoby być przeciężone przez intuicję odwołującą się do wspólnego kontekstu i całości, natomiast Heideggerowskie „mniemania”, to treściowo określone konstrukcje, które wprowadzają interpretatora w sferę sensu. Sens jawi się jako kolejna warstwa. Gadamer przed-sądy wiąże z nieodzownością języka, którego sens waloryzuje indywidualny sens. Człowiek jest w tej koncepcji fundamentem „interpretacji przeżycia siebie jako całości znaczącej w «tekście» kultury”. Oczywiście sensy zmieniają się w miarę upływu czasu oraz interakcji indywidualium w społecznym dialogu. Woroniecka kon-

«rzecz sama»? Czy jest to świadomość i jej przedmiotowość, czy też bycie bytu w jego nieskrytości i skryciu?»: *ibidem*, s. 108.

²² M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 59.

²³ *Ibidem*, s. 60.

²⁴ *Ibidem* s. 61.

kluduje: „Interakcja wyposaża niedookreślone treściowo przed-rozumienia w treść, zmieniając je w sądy. Ingerencja kultury w interakcję, opis procedur sytuowania dialogowych uzgodnień sensu w wymiarze intersubiektywnym oraz przenikanie intersubiektywności w subiektywność uczestników to kwestie, które trudno jednoznacznie wyrazić w konstrukcji teoretycznej”²⁵. Może wystarczy powiedzieć, że tak „się” dzieje, bo tak „się” rozumie oraz tak „się” interpretuje. Dziejowość w powyższym przypadku pochłonęła podmiot.

Przed-sądy, jak i przesądy nie są dowolnymi przekonaniem. Barbara Skarga stwierdza, że: „Przesąd jest fenomenem społecznym i kulturowym, a jako taki jest wyrazem wyobrażeń metafizycznych epoki”²⁶. Jest to właśnie przekonanie, że człowiek jest uwarunkowany historycznie, i można dodać, że stanowi element dokonywanych interpretacji. Przesąd wynika z nieznamości praw natury oraz logiki. Jest też „mroczna sfera cienia”, jako strukturalny element bycia. Ponieważ rzeczywistość bytu nie jest do końca poznana, więc przesady są niezwykle trwałe. Przecież do końca nie sposób przewidzieć skutków własnych działań. Jednakże, jak długo istnieje świadomość założeń i przed-rozumienia, tak długo istnieje realna szansa zneutralizowania różnych przeszkód poznawczych. Trudno o naturalizm poznawczy, ale nie przekreśla to, w uprawianiu ekologii umysłu, by racjonalizm mógł być odniesiony do realizmu.

II. UMYŚL CZY ŚWIADOMOŚĆ?

Opisując pole badań, istnieje potrzeba, by podać przybliżone ujęcie świadomości, ale nie w aspekcie pozapsychoznym. „Bycie świadomym” jest konstytutywnym elementem świadomego działania. Świadomość, nie tracąc elementu podmiotowego, „czyli, chodzi o samoświadome bycie dla siebie”, jest otwarta na to, co jest zewnętrzne wobec niej. W tradycji fenomenologicznej jest to intencjonalność świadomości. Określa ona swoisty dystans do poznawanego przedmiotu. W świadomości można wyróżnić różne akty podmiotowe i przedmiotowe. Nadto, akty tła, nastrojów, jakości oraz różnej treści. Ujawnienie tych różnych intencjonalnych aspektów warunkuje samowiedzę o sobie i o otaczającym świecie. Co więcej, pomieszanie tych aspektów z różnych powodów powoduje, jak podkreślał Roman Ingarden, że „świadomość zawsze, choćby w sposób mglisty, wie o sobie samej”.

W aspekcie przedmiotowym możliwe są różnego rodzaju błędy. Dlaczego, skoro istnieją różnego rodzaju „świadome przeżywania”, od całkiem niejasnych, mrocznych, nieuważnych (nawykowych), aż po „rozjaśnioną w najwyższym stopniu intuicję przeżywania. Owa intuicja przeżywania z góry wyklucza możliwość jakichkolwiek złudzeń, jest więc poznaniem absolutnie niepowątpiewalnym. Jest równocześnie poznaniem całkowicie adekwatnym i zupełnym oraz takim, «które

²⁵ Ibidem, s. 63.

²⁶ B. Skar g a, *Mały traktat o przesądach na Traktacie Jana Baptisty Thiersa zbudowany*, w: *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999, s. 236.

w absolutny sposób poręcza istnienie tego, co poznane»²⁷. Również według Edmunda Husserla, akt spostrzeżenia wewnętrznego (immanentnego) „dostarcza wyniku bezwzględnie prawdziwego i pewnego. To co zostało w danym akcie tego spostrzeżenia uchwycone (dane), nie może nie istnieć, i nie może być inne niż jest dane»²⁸. Skąd zatem biorą się błędy, pomyłki poznawcze, potknięcia, albo bezkrytyczne przyjęcie spostrzeżenia świata zewnętrznego?

Niewątpliwie, świadomość samego siebie i świadomość poznawczą można usprawniać, ćwiczyć, bowiem przeżycia świadomych aktów układają się obok siebie, są procesem, a więc są uczasowione, przeplatają się i nakładają jedne na drugie, a zarazem, jako obce podmiotowi występują w kontekście podmiotowych pragmatycznych nastawień, przeżyć emocjonalnych. Akty są zróżnicowane przez sposób odniesień intencjonalnych. Treść jawi się pośród doświadczenia świadomości „Ja”, które jest „żyjące” i konieczne, jednak pomimo zmienności aktów pozostaje ono niezmiennie, jako źródło i podstawa bytowa jedności oraz tożsamości. R. Ingarden dochodzi do pojęcia „świadomości czystej”, „świadomości transcendentnej”, która wolna jest od naturalnych nastawień. Istnieje więc świadomość jako centralna warstwa w człowieku, która pozwala poznawać inne warstwy, a w akcie autorefleksji zachować samokontrolę²⁹. Rodzi się jednak pytanie, jak świadomość uzasadnia obiektywność poznania zwłaszcza zewnętrznego, świata realnego? Jest to inaczej sformułowane pytanie o prawdę.

Od wieków toczy się w filozofii spór o to, jak świadomość może docierać do ostatecznego sensu przedmiotowego? Co jej w tym procesie przeszkadza? Jak uniknąć subiektywności? W tym momencie trzeba zrezygnować z epistemologicznego sporu, jaki proponuje Ingarden w związku z zagadnieniem obiektywności³⁰. Podstawą w tym rozważaniu jest świadomość, jako umysł, który dokonuje różnych funkcji poznania i wyboru. Daje poczucie, „przytomności”, doznawania, przeżywania, obecności i zachodzących zmian. Świadomość jest polem odsłaniania, ujawnia się, jako pole doznawania określonej treści. W aspekcie prowadzonego rozważania ważne jest obiektywistyczno-funkcjonalne ujęcie świadomości percepcyjnej, która pozwala poznawać otoczenie. Życie umysłowe, to węższy aspekt życia świadomego, (redukcyjne podejście bliskie Kartezjuszowi) w postaci: aktów kontemplacji, myślenia, powstawania wyobrażeń i pojęć, umysłowych analiz, rozumowania, po-

²⁷ M. B i e l a w k a, *Świadomość*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A.J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 296. R. I n g a r d e n, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 377.

²⁸ R. I n g a r d e n, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1993, s. 374.

²⁹ M. B i e l a w k a, op. cit., s. 270–271.

³⁰ „Każde przedmiotowe odniesienie aktu poznawczego albo wytworu poznania polega na tym, że akt ten albo wytwór zawiera w sobie pewną intencję (pewien sens intencyjny), która, mierząc w pewien byt różny od tego aktu (wytworu) i jego intencji, przypisuje mu zarazem pewną uformowaną materię i istnienie w pewien określony sposób (który jeszcze w różnych przypadkach może być różny). Jeżeli sens intencji jest tego rodzaju, że to, co owemu bytowi przezeń przypisane, dokładnie trafia w to, co w owym bycie istnieje «obiektywnie» (w sensie ontycznym), i że sens intencji «wypełnia» się – jak niegdyś Husserl mówił – w tym czymś obiektywnie istniejącym, dochodzi do «pokrycia się» z nim – wtedy taki akt poznawczy albo poznawczy wytwór jest «obiektywny» w sensie epistemologicznym, osiąga w tym swą «obiektywną ważność»”: R. I n g a r d e n, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 488–489.

równania, czy aktów tworzenia. Umysł, tak jak różnie rozumiana świadomość, to duchowa władza człowieka, podstawa życia osobowego człowieka, pozwalająca mu na bycie, jako działanie za pomocą władzy intelektualnej i woli. Ten duchowy aspekt życia umysłowego ujawnia się, jako ekspresja wewnętrznych stanów oraz przez poznawanie otaczającego świata. Jest to uzyskiwanie informacji. „Czysta świadomość”, „czysty rozum” to ujęcia teoretyczne. Realnie, czy jest to poznanie, pamięć, czy akt miłości, występuje on w realnym otoczeniu w połączeniu ze zmysłowo-cielesnym sposobem egzystencji człowieka. W niektórych przypadkach umysł nie potrzebuje pośrednictwa, jednakże w naturalny sposób kontaktuje się ze światem za pomocą władz zmysłowych. Pewna problematyka nieporozumień oraz „infekcji filozoficznych”, które deformują podstawę życia duchowego człowieka, związana jest z redukcjonizmem. Pierwszy dotyczy przypisania wszystkim czynności duchowych pracy mózgu. To biologizmiecznie redukuje poznanie i życie umysłu do procesów biologiczno-chemicznych, których całość miałyby tworzyć zróżnicowany świat życia wewnętrznego człowieka: poznawania, odczuwania, pamięci, myślenia czy chcenia”. Konsekwencje takiego biotechnologicznego rozumienia życia umysłowego człowieka i traktowania w sposób biotechnologiczny ludzi, nie cofający się przed eksperymentami medycznymi w USA w XX wieku, opisuje Francis Fukujama, stwierdzając „Tak w przeszłości, jak i obecnie naukowcy prowadzący wątpliwe z punktu widzenia etyki badania bronili swoich działań, twierdząc, że korzyści dla medycyny płynące z ich pracy przewyższają potencjalne szkody wyrządzone ludziom poddawanych eksperymentom. Prezentowali również pogląd, że to wspólnota naukowa jest najbardziej powołana do oceny ryzyka oraz korzyści wynikających z badań biomedycznych i sprzeciwiali się ingerencji prawa federalnego w swoją dziedzinę”³¹. Nie należy ignorować faktu, że naukę tworzy człowiek, a więc podatny jest na „maniactwa naukowe”. Przykładów jest wiele, od instytucji wróżebnych przez parapsychologię, po teorie kwantowe mające mieć związki ze świadomością, co przydarzyło się fizykowi J.A. Wheelerowi³². Jest to przykład dominującej mentalności technokratycznej, która wyrasta z kultu postępu, dążenia do nieustannego rozwoju, materialnej ekspansji, u podstaw której leży błąd antropologiczny. Redukcjonistyczna wizja człowieka i technokratyczna mentalność to spirala ekonomiczno-społecznych przyczyn i skutków. Antropologia ustępuje przed technokracją, etyka przed mentalnością naukowo-techniczną obiecującą ogólnospołeczne dobro „nowy wspaniały świat”. Technokracja jest współczesną siłą ponadnarodową, cóż ją może powstrzymać przed instrumentalnym, mechanicznym traktowaniem samego człowieka? Nie wystarczy uwzględnić jakąś „wrażliwość”, czy nawet „duchowość”. Innym zabiegiem redukcjonistycznym jest sprowadzenie życia umysłowego do roli operacji wzorowanych na technologiach tworzenia „inteligencji sztucznej” (*artificial intelligence*)³³.

³¹ F. F u k u j a m a, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 265.

³² M. G a r d n e r, *Ekscentryczne teorie, oszustwa i maniactwa naukowe*, przeł. P. Sitarski, „Pandora”, s. 233–266.

³³ P.S. M a z u r, *Umysł*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2008, t. 9, s. 597.

Na początku XX wieku rozpoczyna się okres biopolityki. Życie stało się przedmiotem ingerencji władzy. Władza pozwalała żyć i umierać, teraz ingeruje. Oczywiście, przy zatarciu granicy tego, co sztuczne, a tego, co naturalne, przy przekonaniu o słuszności działań władza polityczna narzuca to, co jest społecznie przyzwolone. Społecznie przyzwolone jest to, co wynika z kultury technokratycznej. Jest to wykorzystanie świadomości społecznej, bo biopolityka, to sprzężenie władzy i wiedzy. Wiedzę wykorzystuje się w celach politycznych. W dalszym ciągu nie zrezygnowano z programów eugenicznych, eksperymentów na ludziach (dodano że można, ale za ich zgodą), które w zdeformowanej formie objawiły się w nazizmie. Inna jest biopolityka w Chinach, inna w krajach muzułmańskich, a inne cele biopolityczne realizuje się na Zachodzie Europy, czy obecnie w Polsce, w której ze zdziwieniem odkrywa się, jaką szkodą społeczną jest propaganda anty-rodzinna i załamanie demograficzne. Ekologiczny aspekt widać w postaci takiego ideologicznego zatrucia współczesnej mentalności anty-natalistycznej, która niezdolna jest do obrony przed wymarciem narodów Europy. Sytuacja uwiedzenia, zatrucia umysłu, toksycznej ideologii wydaje się być powszechna. Gdyby lekarstwem na zatrucie była filozofia, Martin Heidegger nie wygłosiłby pochwalnej mowy na część nazistowskiego systemu.

III. SYTUACJA KULTUROWA

Tak, jak na śmietniku rozwijają się różnego rodzaju grzyby, procesy gnilne i fermentacyjne, czyli doskonałe podłoże dla różnego rodzaju bakterii, tworząc coś w rodzaju środowiska monokulturowego, tak też może być zainfekowana świadomość, funkcjonująca, w ściśle określony sposób. Analogia podpowiada, że w każdym środowisku są ograniczenia naturalne oraz sztuczne. Mówiąc więc o ekologii umysłu, chodzi o wszelkiego rodzaju niekorzystne elementy, o mistyfikacje. W roku 1903 fizyk Rene Blondlot miał odkryć istnienie promieni „N”. Wielu francuskich naukowców w dobrej wierze zaczęło badać nowe zjawisko i w ciągu kilku lat blisko 100 badaczy – w większości Francuzów – napisało ponad 300 prac naukowych na ten temat³⁴. Problem w tym, że cała teoria istnienia promieni „N” okazała się fikcją. Podobnych przykładów z dziejów rozwoju nauki można by przytoczyć więcej.

O ile w środowisku naturalnym w miarę rozwoju nauki dość skutecznie można określić elementy niekorzystne, o tyle z ekologią świadomości, jakby to powiedział psycholog, sprawa nie przedstawia się tak prosto. Oczywiście, nie chodzi tu o czynniki chemiczne, psychotropowe i wszelkiego rodzaju substancje, które skutecznie wyłączają świadomość, w znaczeniu „samoświadomości”, albo ograniczające zdolności poznawcze, których wzór pozostawił dla wielu myśliciel Sokrates, na co wskazuje Hannah Arendt, pisząc o „życiu umysłu”³⁵. Niewątpliwie, pole świadomości to wyjątkowy przejaw życia, ale jak każde życie może ono zostać zniszczone.

³⁴ H. R u c h l i s, *Jak myśleć logicznie. Praktyczne wprowadzenie*, przeł. K. Wójtowicz, Warszawa 1999, s. 25.

³⁵ C. W o d z i ń s k i, *The Life of the Mind: I. Thinking*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, pod red. B. Skargi, Warszawa 1997, t. 5, s. 31.

Na przykład, tradycyjnie rzecz ujmując, najwyższy przejaw świadomości, szczyt życia umysłu to „życie kontemplacyjne”. Z życia, z aktów samoświadomości rodzą się działania dobre lub złe. Równie niebezpieczna jest sytuacja braku myślenia, czym miał się odznaczać Eichmann, w opinii Arendt. Ekologia świadomości, bliska jest zagadnieniu, które Arendt formułuje w postaci pytania: „czy (i jakiego rodzaju) zachodzi związek między myśleniem i nie-czynieniem zła, bądź na odwrót, między czynieniem zła a nie-myśleniem?”³⁶. Chodzi też o to, że w mniemaniu Arendt, w kulturze dokonano zerwania „nici tradycji”, ponieważ myślenie stało się w czasach nowożytnych służebnicą nauki. Teoria zmieniła swoje znaczenie w perspektywie nie objaśniania, lecz jej skuteczności. „Zerwania ciągłości naszych dziejów nie spowodowały jednak ani (...) dziewiętnastowieczne nurty myślenia, ani dziewiętnastowieczny bunt przeciw tradycji. Stało się tak na skutek chaosu wynikłego z pojawienia się mas na scenie politycznej i masowej opinii w sferze duchowej, co totalitarne ruchy za pomocą terroru i ideologii przekształciły w nową formę rządów i panowania”³⁷. W gruncie rzeczy przewodniczką życia nie jest w tym ujęciu, ani poznanawca prawda „bycia”, ani myślana prawda „celu”, ale władza. Może czynnikiem modyfikującym poznanie być filozofia, choćby pod postacią tzw. „ukąszenia heglowskiego”, które polega na przyjęciu, determinacji w postaci idei lub ścisłego prawa „konieczności historycznej”.

Myślenie domaga się namysłu poznawczego, choćby z tego powodu, jaki formułuje Tadeusz Gadacz: „Nie posłuchaliśmy Husserla, który ostrzegał, że nie da się sprowadzić ludzkiego rozumu do rozumu instrumentalnego, a nauki przyrodnicze nie zdołają nigdy otworzyć człowieka na świat wartości, ani wskazać mu sensu życia. Nie posłuchaliśmy Heideggera, który ostrzegał, że żyjemy w świecie, w którym nauka została zredukowana do techniki, i tym, co najbardziej się liczy, jest tylko skuteczność. Nie posłuchaliśmy też wybitnej diagnozy Gadamera i jego obrony humanistyki – to wszystko nie pomogło i ciągle żyjemy pod presją technokracji”³⁸. Niestety, należy uwzględnić sytuację egzystencjalną człowieka, która polega na tym, że nawet poprawnie myśląc, przy nietrafnych założeniach, skazanym się jest na błędzenie i nieskuteczne działanie, a nawet szkodliwe. Dodatkowo sprawa komplikuje się, gdy pod uwagę bierze się „niepełne fakty”. Równie często spotkać można błędną interpretację faktów. Jest to zagadnienie, jak w drodze do obiektywizmu przezwyciężyć subiektywizm, jako postawę stronniczą, emocjonalną lub naiwną. „Rola pojęcia «obiektywnej weryfikacji» jest zasadnicza przy zdobywaniu wiedzy społecznej, ekonomicznej czy politycznej – tak samo jak wiedzy przyrodniczej”³⁹. Niestety dane zmysłowe, dane odczytane z aparatury pomiarowej podlegają interpretacji. Już na tym etapie wiadomo, że nie wszystkie fakty podlegają jednakowym procedurom pomiaru. Obiektywizm jest postulatem, nawet koniecznym w sprawnym działaniu, jednakże nie każda dziedzina wiedzy jednakowo daje się weryfiko-

³⁶ Ibidem, s. 32.

³⁷ H. A r e n d t, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 38.

³⁸ T. G a d a c z, *Z karabinami na sznurku*, „Tygodnik Powszechny”, nr 51, 19 grudnia 2010, s. 6.

³⁹ H. R u c h l i s, op. cit., s. 32.

wać za pomocą obliczeń oraz eksperymentu. Nie w każdej dziedzinie wiedzy obowiązuje te same warunki obserwacji związków przyczynowo-skutkowych, te same procedury badań i weryfikacji teorii. Tak zwana oczywistość przedmiotowa jest tu nieusuwalnym warunkiem zastosowania różnych kryteriów racjonalności wobec różnych rodzajów faktów, porównywania ich i wyciągania ogólnych wniosków. Znajomość przyczyn i skutków jest niedozwolona dla lekarza w interpretacji objawów choroby oraz rozwiązania problemu doprowadzenia pacjenta do zdrowia. Tego rodzaju procedura jest niedopuszczalna w interpretacji dzieła sztuki, nawet w interpretacjach ludzkich zachowań jednostkowych lub zbiorowych, czy w procedurze uogólnień historiozoficznych. Ze względu na komponent irracjonalnych elementów w ludzkich reakcjach, trudno o inżynierię społeczną, jakkolwiek doskonalili się procedury badań socjologicznych. Uwaga ta dotyczy również wysiłku doskonalenia metod badania opinii publicznej, a z drugiej strony tzw., „większość jest milcząca”. Pisze o tym Jean Baudrillard, który zwraca uwagę na „hiperureczywistnienie”, którego dokonuje się w celach politycznych za pomocą sondaży opinii mas. Po prostu, w przekonaniu Baudrillarda „masa milczy tak samo, jak zwierzęta”⁴⁰. Niewątpliwie uwaga zasługująca na szersze badanie mijania się z tym, o czym ludzie myślą, i czego oczekują w życiu społecznym.

Sytuacja kulturowa ma ogromny wpływ na proces poznawczy, zwłaszcza, gdy pod uwagę weźmie się badanie nad językiem jakie przeprowadził Walter Jackson Ong⁴¹. Humanista badał bardzo znaczący moment przejścia, które dokonuje się w procedurze zapisu i powstania kultury piśmiennej. Według Onga „Nie chodzi o to, by przeczyć temu, że każdy język mówiony poddaje się konwersji na pismo (zawsze z połowicznym sukcesem czy dokładnością) ani że biorąc pod uwagę ludzkie uwarunkowania i korzyści, jakie przynosi pismo, jego wynalazek, a nawet pismo alfabetowe, musiał się dokonać na pewnym etapie rozwoju kultury i świadomości. Ale twierdzić, że język to pismo, to w najlepszym razie ignorancja. To wierutne świadectwo bezrefleksyjnego zeza cyrograficznego i/lub typograficznego, który przesładuje nas wszystkich”⁴². Dla jasności trzeba dodać, że Ong problem widzi w technologizacji słowa za pomocą pisma, druku i komputera. Zresztą poza wpływem komputera na procesy myślowe zarzutów tych świadomy był już Platon, dla którego świat miał być „oralny, ruchomy, serdeczny, z interakcją osób” w przeciwieństwie do poznawanych, zapisanych idei⁴³. Wniosek, że pismo ingeruje w poznanie i myślenie może zbyt prosty, jednak często pomijany w technologicznej kulturze. Technologia pisma tak oczywista, jak i przekład myśli na pismo również jest bardzo zróżnicowany kulturowo. Nie można ignorować faktu, że „pismo rozdziela poznanie od poznającego”, ale paradoksalnie prowadzi do obiektywizmu, czy też do fałszywej sytuacji komunikacyjnej. Sytuacja tekstu, zmienia status interpretacji, ale i przywróceniu go w wyobraźni do formy głosowej. Pismo rozdziela przekazującego od adresata. Bezpośredniość jest złudzeniem. Podobnie łatwo zapomnieć, że

⁴⁰ J. B a u d r i l l a r d, *W cieniu milczącej większości*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 40–41.

⁴¹ W. J. O n g, *Osoba – świadomość – komunikacja*, przeł. J. Japola, Warszawa 2009, s. 140–174.

⁴² Ibidem, s. 145.

⁴³ Ibidem, s. 146–148.

kontekstem słów w tekście są inne słowa, a nie inna osoba. Ale też pismo zmusza do większej precyzji myśli niż w mowie. Słowa pisane są definiowane, kodyfikowane. Polisemantyzm bierze się z naturalnych procesów rozwoju języka. Dalej Ong twierdzi, że pismo w specyficzny sposób rozdziela przeszłość od terażniejszości, a także rozdziela państwo od Kościoła, pracę od handlu, umożliwia oddzielenie logiki od retoryki oraz nauki akademickiej od mądrości; dalej pismo dzieli społeczność przez ustanawianie rangi języków narodowych i kreuje za pomocą alfabetu świat abstrakcyjny, a w końcu rozdziela byt od czasu, czego nie zna kultura oralna⁴⁴. Są to czynniki cywilizacyjne, które jak wiele innych spraw mają złe i dobre strony. Trzeba być tego świadomym, aby racjonalnie neutralizować wszelkie elementy modyfikujące myślenie i poznawanie⁴⁵.

IV. PARADYGMAT NAUKOWEGO POZNANIA A METARACJONALIZM

Wobec niekwestionowanych technicznych osiągnięć, wartość naukowego poznania zdolny jest kwestionować tylko filozof. To w euforii pozytywistycznego paradygmatu Henri Bergson odważył się twierdzić, że rozum deformuje przedmiot poznania. Przejawem tego procesu ma być unieruchamianie tego, co jest w ruchu na części składowe, z drugiej strony nie mając zdolności totalnego poznania, rozum rozkłada przedmioty na części. Umysł też upraszcza i standaryzuje cechy wspólne i proste. Upraszcza, gdy formułuje prawa pozwalające przewidywać skutki działań. Nauka interesuje się ilościową stroną zjawisk (miara i waga). Umysł nakłada na zjawiska przestrzenne schematy i mechanicystyczną siatkę oraz poznaje zawsze w relacji. Te zabiegi umysłu przekształcają rzeczywistość świata. Wiedza naukowa jest tylko przybliżona, poza systemem dedukcyjnym ma charakter probabilistyczny.

W kulturze europejskiej utrwalił się jeden typ racjonalności odnoszący się do ujęć empirycznych, ujętych w formułach matematycznych. Podczas, gdy racjonalną postawą wydaje się być pluralizm racjonalizmów, za czym opowiadał się Józef Tischner, ale z zastrzeżeniem: „Nie chodzi o odkrywanie racjonalności wzorczej, zdolnej do pochłonięcia całej reszty. Chodzi o odkrycie racjonalności *ż r ó d ł o w e j*, to znaczy takiej, od której zaczyna się dla nas doświadczenie wszelkiej innej racjonalności”⁴⁶. Dlatego Bergson stawiał bardziej na intuicję. Zresztą na względnosc umysłu wskazywał już Francis Bacon, który jednak w rozwoju nauki widział środek opanowania przyrody. Rozum jednak z założenia, *a priori*, nie jest narzędziem doskonałym, jest raczej „krzywym zwierciadłem”. Podlega rozwojowi, można doskonalić jego sprawność. Trzeba ćwiczyć rozum, aby rozpoznawał zarówno dogmatyzm, jak i sceptycyzm, logos odróżniał od chaosu, mądrość od głupoty. W tym kontekście,

⁴⁴ Ibidem, s. 158–169.

⁴⁵ „Pismo ma moc wyzwalać nas coraz bardziej od odchyłek cyrograficznych i od zamieszania, jakie stąd powstaje, chociaż pełne wyzwolenie jest niemożliwe. Wszelkie postaci słowa – oralna, cyrograficzna, typograficzna, elektroniczna – dokładają bowiem swe własne pogmatwanie, czego nie można usunąć radykalnie, lecz tylko kontrolować z pomocą refleksji”: ibidem, s. 173.

⁴⁶ J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 438–440.

„zatrucie umysłu” polega na pomieszeniu tego, co irracjonalne z porządkiem ontycznym, absurdu z celowością, tego co bezsensowne z „rozumnością”. Właściwie umysł właściwie uformowany w funkcji rozumu jest najwłaściwszym środkiem, by bronić przed wszelkiego rodzaju fanatyzmem, obsesją, przed brakiem spójności argumentacji, potrafi bronić przed myleniem środków z celem. Jest to jedyna instancja, która uodparnia na wpływy opinii publicznej, mody, pozwala uwzględnić zarówno dobro, jak i skuteczność poznania i działania. Pozwala też stosować różny typ racjonalności w zależności od dziedziny, w której działa, aby osiągnąć możliwą wierność poznania. W tym też celu rozum nie jest bezkrytyczny, co do swoich aktów poznawczych, które konfrontuje z poznaniem innymi ludźmi w kwestii możliwej zgodności z rzeczywistością przedmiotową. Kartezjański postulat poznania jasnego i precyzyjnego jest słuszny, jednakże trudny w praktyce. Pewne zatrucie wprowadza semantyczny chaos językowy. W uzasadnieniu nie są obojętne założenia. Muszą być pewne, rozum w tym przypadku sam dla siebie pełnić musi funkcję kontrolną. Wszelkie kryteria racjonalności, zdolny jest stosować tylko umysł uformowany, który nie myli poznania prawdy z poznaniem dla poznania, czy myślenia dla samego myślenia. Przykładem bardzo znaczącym oraz relatywizującym racjonalność mierzoną tylko stopniem skuteczności jest sytuacja, w której lotnik zrzucający bombę atomowa na Hiroszimę ma zaburzenia snu oraz wyrzuty sumienia, z którymi nie daje sobie rady. Lekarz psychiatra próbuje zastosować racjonalną terapię tłumacząc mu, że nie ponosi on osobistej odpowiedzialności, gdyż wykonywał tylko rozkaz. W takiej sytuacji rodzi się pytanie: kto właściwie jest chory i kto potrzebuje pomocy? W kulcie umysłu o formacji technicznej, scjentyistyczne kryteria racjonalności prowadzą do racjonalności technologicznej oraz do redukcji mechanistycznej, która nie uwzględnia wymiaru etycznego w życiu człowieka. Dlatego koniecznie trzeba uwzględnić pluralizm racjonalności lub potrzebę metaracjonalizmu, który ocenia trafność racjonalnych procedur w określonej dziedzinie działania.

Bardzo często można spotkać dogmatyzm naukowy, jako przyzwyczajenia intelektualne. Wiara w wartość badania naukowego bywa powszechna, bywa dominująca w myśleniu. Niewielu ludzi uświadamia sobie, na czym polega poznanie naukowe. Pomijając wielkie dzieła i teorie na temat metod badań naukowych, to Gaston Bachelard, który postuluje, by pokonać wszelkie mniemania, wymienia trzy stadia, jakim podlega umysł naukowy. Od stadium konkretnego zjawiska naturalnego, w jego jedności i różnorodności poprzez stadium konkretno-abstrakcyjne, gdzie do doświadczenia dołączona zostaje matematyka, aby ująć intuicje zmysłowe, po stadium abstrakcyjne. To ostatnie polega na oderwaniu od pierwotnie doświadczonej rzeczywistości. Tak schematycznie wiedzie droga do czystej myśli, myśli uniwersalnej, ale abstrakcyjnej⁴⁷. Myśl ta często sprawdza się w pragmatyce, pozwala

⁴⁷ G. B a c h e l a r d, *Kształtowanie się umysłu naukowego*, przeł. D. Leszczyński, Gdańsk 2002, s. 12–13. Trzeba uwzględnić fakt, że: „W metafizycznych rozważaniach Bachelarda można wskazać kilka powtarzających się idei: konieczność podporządkowania filozofii nauce, antysystemowość, antydogmatyzm, żądanie pluralizmu filozoficznego („polifilozofii”) oraz walka z wszelkimi filozofiami «pierwszego kontaktu», czyli z naiwnym empiryzmem, irracjonalizmem, fenomenologią (co zresztą stanowi jeden ze stałych elementów wszystkich jego rozważań)”: D. L e s z c z y ń s k i, *Filozofia nauki Gastona Bachelarda*, w: G. B a c h e l a r d, op. cit., s. 371.

budować, przetwarzać, ale niekoniecznie pozwala żywić przekonanie o poznaniu świata. Bachelard stara się w ujęciu psychoanalizy pokazać trudności w drodze do wiedzy obiektywnej. Psychoanaliza ma założenia filozoficzne, dlatego warto tu przykładowo wskazać na przeszkody w postaci pierwotnego doświadczenia, wszelkiego rodzaju uogólnień, przeszkody werbalne, ujęcia substancjalistyczne, czy ujęcia ilościowe. Przeszkody nieuświadomione, niepokonane można potraktować, jako swoiste bariery, niepożądane elementy, skały na których nie może rozwinąć się żywiol, dynamika prawdziwego poznawania świata.

V. OGRANICZENIA PRZEDMIOTOWEGO POZNANIA – PLURALIZM EPISTEMOLOGICZNO-METODOLOGICZNY

Poznanie racjonalne, z odpowiednią formacją umysłu mimo wszystko spotyka przedmiotową „nieprzejrzystość”. Zastosowania innego typu racjonalności wymaga badanie świata fizycznego, gdy odkrywa się ścisłe prawa fizyki, a innego typu racjonalności, gdy bada się racjonalność świata przyrody, np. wielkie wędrówki ptaków. Inna racjonalność obowiązuje w idealnym świecie matematyki, a inna, gdy analizuje się dzieła sztuki. Na tym etapie rozważań wystarczy wymienić rodzaje doświadczeń uwarunkowanych przedmiotowo. Można wyróżnić spostrzeżenie zmysłowe zewnętrzne i różniące się doświadczenie somatyczne, czyli wewnętrzne, dotyczące też własnych przeżyć – spostrzeżenie immanentne, czym zajmuje się fenomenologia i psychologia⁴⁸. Innego typu jest poznanie drugiego człowieka (poznanie *alter-ego*), którego nie można zredukować do spostrzeżenia zewnętrznego zmysłowego. Spostrzeżenie człowieka nie mieści się w spostrzeżeniu przedmiotowym, jest to doświadczenie osoby. Jeszcze innym typem doświadczenia jest spostrzeżenie wartości piękna, dobra czy zła. Doświadczenie aksjologiczne swoiście związane jest z powinnością oraz z wolnością. Wolność jest nieodzownym warunkiem powinności⁴⁹. Fenomenem jest doświadczenie religijne, jako szczególne przeżycie „interpretacyjnej obecności *sacrum*”. Doświadczenie metafizyczne związane jest z poszukiwaniem racji istnienia uporządkowanego świata, jak u Leibniza: „dlaczego istnieje coś, skoro mogłoby nie być nic?”. Stanowisko metaracjonalizmu pozwala na odkrycie pewnych przedmiotowych granic poznawczych oraz powstrzymania się od sądu według postulatu Ludwiga Wittgensteina, którym kończy *Traktat*, bowiem: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁵⁰. Trudna jest też do przyjęcia jest propozycja Gilberta Ryle’a, filozofa z tzw. nurtu filozofii oksfordzkiej, filozofii analitycznej, w której narodzinach miał udział Wittgenstein. Ryle w dyskusji nad miejscem umysłu w rzeczywistości zaproponował odwołanie się do języka potocznego. Jedy-

⁴⁸ A. P ó ł t a w s k i, *Spostrzeżenie immanentne*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, op. cit., s. 249–250.

⁴⁹ Rozpoznanie determinizmu i konieczności jest warunkiem odpowiedzi na powinność, „wolności do” realizacji wartości poznawczych, moralnych i estetycznych, które w filozofii klasycznej nazywane są tzw. triadą transcendentaliów: prawda, dobro, piękno”: W. S t r ó ż e w s k i, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 253–266.

⁵⁰ L. W i t t g e n s t e i n, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, s. 88.

na procedura, która może uchronić podmiot poznający od błędu czy mistyfikacji, to analiza języka, który pełni rolę zwierciadła rzeczywistości. W apriorycznym przekonaniu Ryle'a, język poddany analizie jest trafnym odzwierciedleniem rzeczywistości i miałby gwarantować poznanie prawdy⁵¹. Oczywiście takie rozwiązanie nie rozwiązuje problemu błędzenia.

ZAKOŃCZENIE

Nie ma potrzeby, by w artykule odnieść się do wszystkich zagadnień związanych z funkcjonowaniem umysłu, a choćby do tak ważnego zagadnienia, jak spór między epistemologicznym realizmem immanentnym a epistemologicznym idealizmem immanentnym. Raczej w formie deklaracji, trzeba opowiedzieć się za możliwością poznania nie tylko konstruktów własnego umysłu, własnych immanentnych wrażeń, ale i możliwości poznania przedmiotów transcendentálnych. Stanowisko epistemologicznego idealizmu transcendentálnego Kanta, zwracające uwagę na trudności zakresu przedmiotowego poznania, jak też na rolę umysłu w akcie poznania, jest skrajnym idealizmem, i jest nie do utrzymania. Kant, jednak pomaga w krytycznym podejściu do oceny naiwnego realizmu oraz dogmatyzmu. Może to być jednak zróżnicowanie w różnych badanych dziedzinach.

Jak możliwe jest połączenie wielości wrażeń w jedno prawdziwe poznanie? Poznanie jest aktem dynamicznym, ale chyba nie takim, jakim chciałby tego strukturalizm (struktura porządkuje elementy w ich czasowości w ramach bezczasowych struktur, które są w podmiocie). Na ile różne stanowiska epistemologiczne może połączyć teoria poznania według Platona, tak, aby mogła być stanowiskiem metaracjonalnym, pomocnym w pielęgnowaniu ekologii umysłu?

Giovanni Reale zastanowił się nad spuścizną filozoficzną Platona pod kątem jego najważniejszego przesłania dla współczesnych ludzi⁵². Chodzi o to, czy na gruncie odmiennych doświadczeń i metod poznawczych umysłu, możliwe jest poznanie prawdy? Chodzi o prawdę o świecie i życie dobre oraz szczęśliwe. Są to dwa nurty zagadnień filozoficznych – teoretyczny i praktyczny – uwarunkowane wzajemnie. Istnieje potrzeba interioryzacji tej wiedzy, a więc świadomego i umiejętnego łączenia poznania dedukcyjnego z indukcyjnym, wymiaru duchowych aspiracji z koniecznością praktycznego działania. Ideałem byłoby połączenie spekulatywnej metody Platona z praktycznym podejściem do świata Arystotelesa.

Szukając metaracjonalności oraz uniwersalności wiedzy, warto wziąć pod uwagę rady Platona, który nie posługiwał się tymi pojęciami radzi: odpowiednią formację umysłu, co Grecy nazywali wychowaniem – *Paideia*. Polega ona na zwróceniu się człowieka ku idei Dobra. Stwarza to szansę poznania filozoficznego zakorzenionego w obiektywnej rzeczywistości, ale w perspektywie wizji samego Dobra. Jest to sprawność – cnota – zdobyta w formacji intelektualnej kierowania się na to, co

⁵¹ W. Marciszewski, *Wstęp – Gilbert Ryle i filozofia umysłu*, w: G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 18–19.

⁵² G. Reale, *Dwa przesłania Platona dla ludzi wszystkich czasów*, przeł. P. Mikulska, „Ethos”, nr 75, 2006, s. 23–33.

dobrze, aż po szczyty mądrości. Metaforycznie mówiąc, zdobywanie wiedzy polega na „pokonaniu ślepoty i odzyskaniu wzroku”. W *Państwie*, Platon wyklada na czym polega „nawrócenie”, w parafrazie brzmi to tak: „dusza musi uczyć się zwracać ku temu, co jest nieprzemijające, co nie jest zmiennym zjawiskiem, a co jest Dobrem. Człowiek ma wystarczający wzrok, ale musi patrzeć tam, gdzie trzeba, czyli chodzi tu o właściwy aspekt, choć to jeszcze nie wszystko, bo są ludzie mądrzy ale źli. Trzeba zatem od dziecka uczyć pokonywania skłonności zmysłowych, by umysł zwracał się ku Prawdzie”⁵³. Poznanie prawdy i dobra ma charakter ponadzmysłowy. Jest to zatem przemierzenie drogi, od tego co zmysłowe, co ma charakter wielości, do tego, co ma walor intelektualny. Dopiero na tym etapie możliwa jest synteza mądrościowa. Taki intelektualny charakter ma poznanie prawdy. Reale streszcza zalecenia Platona w następujący sposób: „(...) nawróć się, jeśli chcesz oglądać Prawdę, to znacząco oderwij się od tych wszystkich rzeczy, które rozpraszają cię w wymiarze *hic et nunc*, i staraj się obrócić tak, aby widzieć Dobro, jeśli chcesz wnieść porządek i właściwą miarę w nieporządek, który jest wewnątrz i na zewnątrz ciebie”⁵⁴. Oczywiście, że u Platona piękno, dobro i prawda są strukturalnie powiązane ze sobą, jak też i to, co wewnętrzne z tym, co zewnętrzne, czyli między tym, co duchowe, z tym, co cielesne. Tu jednak według Platona obowiązuje hierarchiczne podporządkowanie rzeczy zewnętrznych temu, co wewnętrzne. Jest to przeciwne współczesnemu nihilizmowi, który nie liczy się z prawdą, lecz z tym, co jest uważane za prawdę⁵⁵. „Prawdziwe piękno to piękno wewnętrzne, głęboka harmonia duszy i ducha, czyli prawdziwa *arête*, a zatem spełnienie istoty człowieka, czyli skłonność do poznania i realizacji, na ile to możliwe, piękna i dobra”⁵⁶. „Platon twierdził, że dusza jest niewidzialna, ponieważ jej celem jest poznawanie tego, co niewidzialne, w świecie rzeczy widzialnych”, sugeruje Arendt⁵⁷. Pomieszanie porządków można porównać do „ukąszenia przez żmiję”. Platon ustami Alkibiadesa wypowiada to pomieszanie: „A jestem boleśniej ukąszony i w najczulsze miejsce, jakie w ogóle może być ukąszone: w serce czy w duszę, czy jak się to tam nazywa, ukąszony zębem filozoficznych rozmów, które się gorzej niż żmija w młodą, zdrową duszę wpijają i człowiek potem gada i robi, sam nie wie co”⁵⁸. Bo choćby człowiek posiadał wszelkie złoto, cóż mu po nim, jak nie będzie miał mądrości i nie będzie umiał z niego skorzystać? „Mądrością jest filozofia, jako źródło życia uczciwego i mądrego”⁵⁹. A pełny realizm tej mądrości wyraża się w zdolności poznania samego siebie i swoich ograniczeń, również poznawczych. To jest propozycja, by myśleć według wartości, co przypomniał i na nowo zaproponował Tischner⁶⁰. Może to dziwne, że ekologia

⁵³ P l a t o n, *Państwo*, 518 C–519 B, przeł. W. Wytwicki, AKME, Warszawa 1991, t. 2, s. 69n.: cyt. za: G. R e a l e, op. cit., s. 25.

⁵⁴ G. R e a l e, op. cit., s. 26.

⁵⁵ Ibidem, s. 31.

⁵⁶ Ibidem, s. 29.

⁵⁷ H. A r e n d t, *Myślenie*, op. cit., s. 116.

⁵⁸ G. R e a l e, op. cit., s. 29.

⁵⁹ Ibidem, s. 31–32.

⁶⁰ J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, op. cit., s. 491–497. Źródłem myślenia i jest problematyka i pytanie: „Jak to możliwe by ukarano Prometeusza? Jak to możliwe, by nasza

umysłu odwołuje się do twórcy idealizmu filozoficznego, ale próbuje sprowadzić go do stanowiska umiarkowanego, krytycznego, kierującego intencję do dobra rzeczy.

Umysł może myśleć w przestrzeni wolności i odkrycia dobra, ale nie tego tylko zmysłowego, pobudzającego emotywnie lub pragmatycznie. Idealne, wieczne dobro, problematyzuje świat i ludzkie doświadczenie. Myślenie aksjologiczne wynika z odkrycia Prawdy, Dobra, Piękna oraz szukania sposobów rozwiązania ograniczeń, a Tischner powie ludzkiej tragiczności: „Naturą myślenia jest projektowanie wydarzenia, które zdolne jest przewyciężyć tragiczność”⁶¹, jeśli będzie to następny etap czystego myślenia o Dobru samym, jako takim. Tischner stwierdza jasno, a pisał: „Z pewnością znajdujemy się w stanie jakiegoś kryzysu. Kryzys sięgnął samych podstaw naszego człowieczeństwa: zachwiały się związki człowieka z człowiekiem, związki człowieka z Bogiem. Nasze myślenie usiłuje się obejść bez hierarchii i preferencji. Gdy w tej sytuacji kierujemy swe zainteresowania ku aksjologii, nie chodzi nam w gruncie rzeczy ani o polemikę z nihilizmem, ani o szukanie płaszczyzny dialogu z tymi, którzy myślą inaczej. W każdym razie nie o to przede wszystkim nam chodzi. Nasze sięganie ma sens metafizyczny i polityczny zarazem: chodzi o odkrycie właściwego projektu dla tych poświęceń, do których wzywa ludzi dobrej woli nasza dzisiejsza dziejowa tragiczność”⁶². To, co proponuje Platon jest grecką tradycją, która nie prowadzi do rozpacz. Rzeczywistość jest piękna i gorzka, lecz nie jest nihilistyczna, jak to przedstawiają współcześni, zwłaszcza lewicowi intelektualisci. Wiemy, że trzeba wybierać jak Antygona, wiemy, że jesteśmy śmiertelni, ale jest wieczne Dobro. Szukajmy najlepszych dróg myślenia, według wartości Dobra. Tylko prawda, dobro i piękno pozwala na czystość umysłu, który zdolny jest mierzyć się z wszelkim fałszem oraz zatruciem.

METARATIONALISMUS UND DIE ÖKOLOGIE DES VERSTANDES

ZUSAMMENFASSUNG

Welches Kriterium einer einwandfreien Erkenntnis und eines korrekten Denkens ist anzunehmen? In der Kultur existiert eine ganze Reihe von Anzeichen und Zeugnissen „eines unterdrückten Verstandes”. Dies sind Folgen emotionaler Einstellungen, ideologischen Strebens, kultureller Vorurteile bzw. Folgen einer falschen Formation des Verstandes. Die zeitgenössische Philosophie ist in einer gewissen Strömung vom Konzept des erkennenden Verstandes zugunsten des Bewusstseins (das Substanzielle wurde ins Psychische umgewandelt) abgekommen. Die Erkenntnis beruht auf einer Interpretationsfolge von Kulturzeichen

wolność była wolnością skrepowaną? I dalej: jak to możliwe, by pełnia bytu, jaka nas otacza, była pełnią pozorną? Jak to możliwe, by żadna widzialna istota nie osiągała pełni swego istnienia, czyli inaczej: jak jest możliwa różnica między istotą a istnieniem? W pytaniach tych brzmia echa buntu i zdumienia. Bunt i zdumienie to podstawowa preferencja myślenia, które pobudził do życia agatologiczny ideał istnienia”: s. 493.

⁶¹ Ibidem, s. 495.

⁶² Ibidem, s. 497.

mit Berücksichtigung des „Vor-Zufolgerns“, „Vor-Zuverstehens“, „Vor-Zuproizierens“ (M. Scheler, F.D. Schleiermacher, M. Heidegger).

Der Autor des Artikels schlägt im Rahmen der Sorge um die „Ökologie des Verstandes“ den Metarationalismus vor, der auf der Wahl einer entsprechenden Form des Rationalismus zum Gegenstand der Erkenntnis beruht.

EKOLOGIA ŚWIADOMOŚCI W MIKROSKALI MORALNEJ

WSTĘP

Przedmiotem wyrażonego niżej zainteresowania nie jest, jako taka, ani problematyka ekologii, ani filozofia świadomości; a obie te dziedziny mają przecież niekrótką tradycję i obszerną literaturę¹. Źródłowo i przedmiotowo zajmuje mnie filozofia praktyczna – a ściślej: mała filozofia praktyczna – i w jej perspektywie formułuję poniższe uwagi na temat ekologii świadomości, właśnie w mikroskali moralnej. Z przekonaniem, że uprawianie takiej refleksji może sprzyjać lepszemu rozumieniu doświadczenia moralnego, a przez to pośrednio, także podnoszeniu moralnej jakości życia społecznego. Na wstępie konieczne wydają się pewne deklaracje metaprzekmiotowe i objaśnienie używanych pojęć.

Bliskie mi jest przekonanie, że filozofia ma coś dzisiaj do powiedzenia, mimo ekspansywnego rozwoju (aspiracji) nauk szczegółowych i nawet wówczas, gdy za najnowszymi ich odkryciami niezbyt chętnie nadażą. A to z tej prostej przyczyny, że, po pierwsze, z definicji przedmiotowo pozostaje niezredukowana i metodycznie jest autonomiczna², po drugie dlatego, że, jak się wydaje, tylko w tej uniwersalnej, mądrościowej postaci – nawet, jeśli nie od razu kieruje uwagę w stronę poszukiwania sensów ostatecznych³ – może skutecznie stawiać czoła całościowo pojętemu do-

* Dr Wojciech Zieliński – socjolog i etyk; zastępca dyrektora Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego; starszy wykładowca w Instytucie Ekonomicznym Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Elblągu; w 2010 r. odznaczony Medalem Komisji Edukacji Narodowej; członek: Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Towarzystwa Naukowego Prakseologii, Görres-Gesellschaft; prezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego; opublikował książkę pt. *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001, oraz liczne artykuły w czasopismach i pracach zbiorowych; zajmuje się problematyką (meta)etyki, socjologii teoretycznej i filozofii kultury, oraz filozoficzno-praktycznymi aspektami fotografii (zob. m.in. ,Wojciech Zieliński Gallery photos from the PhotographyREVIEW.com’); jest autorem bloga Rozmaitości WZ; mieszka w Gdańsku.

¹ *Słownik bioetyki, biopolityki i ekofilozofii*, red. M. Ciszek, Warszawa 2008 (wraz z zawartą w nim bibliografią), oraz K. G l o y, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, przeł. T. Kubalica, Kraków 2009.

² A. A n z e n b a c h e r, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 25–31.

³ J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, 81.

świadczaniu działającego człowieka⁴. I równie bliskie mi jest określenie elementarnych warunków uprawiania filozofii tak pojmowanej: (1) mieć coś do powiedzenia, (2) umieć to jasno wyrazić i (3) nie bać się tego zrobić. A gdy brak choć jednego, to i brak filozofii⁵.

Pisząc zatem o *świadomości*, mam na myśli – najprościej, potocznie – tę elementarną „przytomność”, jaką, przynajmniej potencjalnie, dysponuje człowiek działający, podmiot moralny, w różnorodnych wymiarach jego indywidualnej i społecznej aktywności⁶. *Ekologia* definiowana jest natomiast, jako nauka „badająca zależności i powiązania między organizmami oraz między nimi a ich środowiskiem, określające strukturę i funkcjonowanie życia na Ziemi”⁷. *Ekologia świadomości* to zatem, w przyjętym tu rozumieniu, metodyczna refleksja nad komponentami wspomnianej przytomności człowieka działającego i relacjami do jej szeroko pojętego otoczenia społecznego. Do wyjaśnienia pozostają, przywołane na wstępie, pojęcia *małej filozofii praktycznej* oraz *mikroskali moralnej*.

O ile filozofia praktyczna, jako taka, stara się odpowiadać na pytanie: *jak postępować?* – w perspektywie moralnej, na etyczne pytanie: *jak żyć?*⁸ – i czyni to w odniesieniu do niejednokrotnie bardzo złożonych struktur rzeczywistości społecznej⁹, o tyle ta uprawiana przeze mnie *mała* filozofia praktyczna, zachowując owo podstawowe, konstytuujące ją pytanie, odnosi je do względnie prostych, mikrosocjalnych składników ludzkiego doświadczenia. Jest to zatem praktyczna filozofia tego, co – także niespodziewanie, w sytuacjach rozmaitych: organizacyjnych, egzystencjalnych, innych – pojawia się niejako w codzienności życia indywidualnego i społecznego, i co stara się zrozumieć, przyjąć, przeżyć, podmiot moralny; nie jakiś człowiek ogólny, ale konkretny człowiek działający, uczestnik sytuacji moralnie problemowych. Poznawczą aspiracją *małej filozofii praktycznej* jest zatem precyzyjne definiowanie doświadczanych sytuacji problemowych i formułowanie normatywnie spójnych propozycji moralnie słusznego ich rozwiązywania. Przy czym, swego rodzaju małość poznawanych przedmiotów nie oznacza małości wspomnianej aspiracji. Poszukiwane są przecież rozwiązania systemowe – uniwersalne dla sytuacji porównywalnych.

⁴ Heidegger podkreślał, że błądzi filozofia, która usprawiedliwia swą egzystencję wobec nauki, próbując wznieść się do jej poziomu. Takie usiłowanie zaprzepaszcza bowiem samą istotę filozoficznego myślenia. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 76–127, tu s. 77–78.

⁵ B. Wolniowiec, *Filozofia i wartości*. III, Warszawa 2003, s. 106. Można tu chyba mówić o swego rodzaju ekologii świadomości filozoficznej.

⁶ R. Piłat, *Świadomość*, w: *Słownik pojęć filozoficznych*, red. W. Krajewski, Warszawa 1996, s. 194.

⁷ Z. Hull, *Ekologia*, w: *Słownik bioetyki...*, s. 70.

⁸ J. Filik, *Pytanie: jak żyć?, jako podstawowe pytanie etyczne. Zarys analizy*, w: *tegoż, Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001, s. 168–182.

⁹ A.M. Kaniowski, *Wstęp. Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, w: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. IX–LXXXVI.

MIKROSKALA MORALNA

Pojęcie *mikroskali moralnej* jest kluczowe dla podjętej tu refleksji, dlatego jego wyjaśnienie wymaga odrębnego potraktowania¹⁰. Przyjmuję zatem, że tytułowa mikroskala stanowi poziom wyjściowy wszelkiej praktyki moralnej i – przynajmniej potencjalnie – moduł elementarny systematycznego namysłu etycznego nad ową praktyką. Jest miejscem zachowań i działań jednostkowych podmiotów moralnych, a zarazem sferą możliwej ekspozycji zasad rządzących owymi zachowaniami i działaniami. Stanowi także społeczne pole sytuacji działania i płaszczyznę opisu takich sytuacji.

Mikroskala moralna to miejsce moralnych spotkań ludzi działających. A zatem, to coś więcej niż ograniczona przestrzeń działania podmiotów, wydzielona przez, na przykład, określone rozwiązania organizacyjne, bo też moralne spotkanie ludzi działających, to coś więcej niż społeczne interakcje bezwiednie koegzystujących jednostek. Będąc realną podstawą stosunku społecznego działających podmiotów¹¹, mikroskala moralna jest miejscem wymiany treści aksjologicznych, dokonującej się – w wyniku działania komunikacyjnego – między sferami indywidualnych, podmiotowych doświadczeń ludzi działających¹². I właśnie na poziomie mikroskali moralnej może się wyzwalać i być wprost rozpoznawana i wykorzystywana twórcza moc i etyczność jednostki¹³, których – owej mocy i etyczności – również etyczna ekspozycja wydaje się niebagatelna dla kształtowania jakości życia społecznego. Wszak, jeśli prawdą jest, że „porządek nie jest przymusem wywieranym na społeczeństwo z zewnątrz, lecz równowagą, którą tworzy się od wewnątrz” (J. Ortega y Gasset)¹⁴, a w mikroskali moralnej tkwi budulec jakości społecznych relacji, to nie do przecenienia wydaje się społeczna rola ludzi wewnętrznie moralnie zrównoważonych. Ktoś taki, świadomym będąc owego zrównoważenia, własne racje w spornej kwestii będzie starał się artykułować w języku i pojęciach zrozumiałych dla pozostałych uczestników zaistniałej sytuacji problemowej; będzie starał się przedstawiać je w kategoriach problemów, które pozostałych uczestników sporu jakoś (za)interesują, zakładając przy tym wiele z tego, co już jest przedmiotem ich akceptacji; a starając się przekonać ich do własnych racji w kwestii dyskutowanej, przeświadczeń osobistych nie będzie uważał za oczywiste dla wszystkich. Paradoksalnie, może się okazać, że cała ta komunikacyjna asekuracja – wprost nieznośna dla ludzi zawsze

¹⁰ Zainteresowanych zapraszam też do lektury: W. Zieliński, *Mikroskala doświadczenia społecznego jako pole operowania wartością*, „Colloquia Disputationes”, t. 12, pt. *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Poznań 2009, s. 209–217; W. Zieliński, *Etyka jako filozofia pierwszego planu. Uwagi na marginesie pism etycznych Henryka Elzenberga*, w: *Elzenberg – tradycja i współczesność*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 2009, s. 233–244.

¹¹ F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 295–297.

¹² Tamże, s. 155n.

¹³ J. Wociał, *Wstęp. Znanięckiego filozofia wartości*, w: F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. 1, „*Myśl i rzeczywistość*” i inne pisma filozoficzne, Warszawa 1987, s. LXXXIV.

¹⁴ Cyt. za: F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 155.

pewnych swego – prędzej niż cokolwiek innego przyczyni się do faktycznego rozwiązania sytuacji problemowej¹⁵.

Reasumując, mikroskala moralna, w ramach której o ekologii świadomości należy (też) mówić, to – jak już pozwoliłem sobie w innym miejscu napisać – „pewna sfera, przestrzeń wyodrębniona analitycznie z szerokiego spektrum doświadczenia społecznego, wyznaczona, czy też każdorazowo wyznaczana, przez uczestnictwo konkretnych osób komunikujących się ze sobą w ramach określonej sytuacji działania”. Wyznacznikiem, określnikiem mikroskali moralnej, nie jest zatem „bliskość przestrzenna (fizykalna) działających podmiotów, lecz swego rodzaju *bliskość moralna* – bezpośredniość relacji komunikacyjnych uczestników działania; bez względu na to, jaka w ramach danej sytuacji jest ranga ich poszczególnego uczestnictwa i bez względu na to, jakimi narzędziami komunikacji posługują się owi uczestnicy”¹⁶. Mikroskala moralna jest więc przestrzenią podmiotowego doświadczenia, ujmowania i kreowania rzeczywistości¹⁷, i miejscem konfrontacji takich podmiotowych doświadczeń. I, jako taka, dla człowieka działającego pozostaje przestrzenią niezastępowalną, mimo że, wraz z jego decyzjami, swą zawartość zmienia.

Posłużmy się ilustracjami. Oto, uprawnione jest chyba przywołanie postaci Sokratesa (469–399 przed Chr.), o którym powiedziano, że sprowadzał filozofię z nieba na ziemię¹⁸. Wszak domeną jego działań była właśnie mikroskala moralna. Stanowiła miejsce jego bezpośrednich rozmów z ludźmi spotkanymi w mieście¹⁹, a na koniec stała się sceną śmierci tego bezkompromisowego miłośnika mądrości. Wydaje się, że właśnie jako swego rodzaju *miejsce sokratejskie*, mikroskala moralna weszła na stałe w obieg filozoficznego namysłu. A jakie jest miejsce tego miejsca sokratejskiego we współczesnej filozofii, w dzisiejszej etyce i naukach społecznych, w dzisiejszej edukacji, wychowaniu, w dzisiejszych rankingach ważności miejsc rozmaitych? To pytanie pozostawiam otwarte, dzieląc się jedynie podejrzeniem, że, być może, zwodzi nas ułuda globalizacji – przekonanie o uniwersalnym charakterze makrospołecznej perspektywy refleksji i działania, jako w obecnych realiach już wystarczającej dla rozpoznawania i rozwiązywania praktycznych problemów również (w) moralnej mikroskali²⁰.

A Biblia? Wszak wydaje się, że właśnie mikroskala moralna jest szczególną przestrzenią ekspozycji treści biblijnych. W mikroskali toczy się rozmowa Boga z Adamem o potrzebie (po)nazywania innych stworzeń. Oto, „ulepiwszy z gliny

¹⁵ Tamże, s. 19–20.

¹⁶ W. Z i e l i ń s k i, *O pamięci i tożsamości człowieka działającego*, w: *Wokół pamięci i tożsamości*, red. A. Olech, M. Rembierz, Poznań 2010, s. 77–88, tu s. 79.

¹⁷ W. Z i e l i ń s k i, *Podmiotowe doświadczenie działania. Relektura wybranych uwag Znanieckiego*, w: *Studia z Filozofii Polskiej*, t. 1, red. M. Rembierz, K. Śleziński, Bielsko-Biala – Kraków 2006, s. 197–206.

¹⁸ P.O. K r i s t e l l e r, *Renesansowa koncepcja godności*, przeł. E. Kubikowska, „Znak”, 1997, nr 5 (504), s. 21–36, tu s. 23.

¹⁹ Zapytany podczas pewnej rozmowy, dlaczego właściwie nie opuszcza miasta (Aten) by poznać okolice, Sokrates odpowiedział: „Bo ja jestem miłośnikiem nauki. Otóż ani okolice, ani drzewa nie chcą mnie niczego nauczyć, natomiast w mieście są ludzie”. P l a t o n, *Faidros*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993, 230 E, s. 9.

²⁰ S. K o n s t a ń c z a k, *Wybrane zagadnienia ekofilozofii*, Słupsk 2005, s. 160–162.

wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę²¹. Rzec można, że Pan Bóg, choć nie musiał, chciał jednak być blisko – chciał z bliska usłyszeć, co mówi mężczyzna, jak określa składniki swego otoczenia. Trochę tak, jakby obawiał się, że później, niebezpośrednio uzyskana wiedza o nadanych nazwach nie będzie w pełni wiarygodna. Opisaną sytuację można zinterpretować także, jako wyraz Bożego zainteresowania konkretnym, działającym człowiekiem, który dopiero co sam został stworzony²², a już zyskał możność naz(y)wania innych stworzeń znajdujących się wokół. I cóż on teraz uczyni?! – ciekawość Boga jest tu bardzo ludzka.

W mikroskali Ewa rozmawia z Kusicielem. „Na pewno nie umrzecie!” – słyszy zapewnienie. „Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”²³. Intryga zaczyna się w sytuacji intymnej. Siła przekonywania jest większa, gdy(ż) w pobliżu nie ma tych, którzy mogliby wyrazić wątpliwości lub bezzwłocznie przepędzić intryganta. A potem, gdy już się pojawiają, trudniej będzie o zmianę przekonania. Zwłaszcza, gdy – jak w sytuacji opisanej – przekonania te staną się wyrazem troski o własną emancypację, z nikłym jedynie wyobrażeniem możliwych kosztów, jakie przyjdzie ponieść.

W mikroskali moralnej rozgrywają się dramaty: Abla i Kaina, a potem Izaaka i innych. „Abel był pasterzem trzód, a Kain uprawiał rolę”. Obaj pracowali, ale „Pan wejrzał na Abla i na jego ofiarę; na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć”. Skończyło się bratobójstwem. „Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną” – tłumaczył przedtem Kainowi Pan Bóg. Ale to mu nie wystarczyło. Zazdrość o Bożą łaskę, zawiść wobec obłaskawionego brata okazały się silniejsze. Poszli zatem na pole...²⁴. Nieuprzedzona względami religijnymi refleksja filozoficzna pozwala w tym miejscu widzieć również Kainową niełatwą dolę: żyje po swojemu, ale o tym, że żyje źle, dowiaduje się w pełni niejako *post factum* – widząc moralny dobrobyt moralnie poukładanego brata i doświadczając odrzucenia własnej ofiary. Gdyby to jeszcze był ktoś obcy, daleki, nieznan. Ale nie. To brat, żyjący tuż obok. Dlaczego więc, Boże, widząc jego dobre życie w moim pobliżu, mnie samemu pozwoliłeś miotać się w tym bałaganie, i czynić ofiarę bez szans jej przyjęcia?... Gdyby powyższe było jedynie wyrazem nieudolnych dywagacji piszącego te słowa, można by to zignorować. Ale jeśli takie Kainowe myślenie jest zwyczajnie obecne w ludzkim doświadczeniu, zasadnie lekceważyć go wręcz niepodobna.

„Oto ogień i drwa, a gdzież jest jagnię na całopalenie?” – zapytał w pewnej chwili zaniepokojony, a może tylko zdziwiony, Izaak. „Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu mój” – uspokajająco odpowiedział ojciec. Nie kłamał. Ale też nie powiedział wszystkiego. „Nie śmiał głośno wypowiedzieć tych słów: żertwą, mój synu, będziesz ty – więc milczał”²⁵. Nie wspomniał o otrzymanym wcześniej

²¹ Rdz 2,19. Źródło cytatów biblijnych w niniejszym artykule: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia* Online, Poznań 2003, <http://www.biblia.pl/>.

²² I który „był samotny z tym swoim zdumieniem pośród istot, które się nie zdumiewały”. J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków 2003, s. 10.

²³ Rdz 3,4–5.

²⁴ Rdz 4,2–8.

²⁵ J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 35.

poleceniu. Może nie musiał; może uważał, że nie musi. Bo jeśli Izaak – ten syn jedyny i umiłowany – był tylko przedmiotem, niepowtarzalnym rekwizytem próby Abrahama; bo jeśli był tylko aktorem drugiego planu na scenie rozgrywanej przez tych, którzy wiedzieli, o co gra się toczy...²⁶ Przerwanie poprzedniego zdania jest wyrazem (za)milczenia nad moralną asymetrią sytuacji, w jakiej znaleźli się owi dwaj – Izaak i Abraham – przecież tak sobie bliscy.

W mikroskali Bóg rozmawiał z Noem o potopie; bo „w przyjaźni z Bogiem żył Noe”, a przyjaźń nie jest przecież cechą zbiorowości. Oni tam, wszyscy wokół, postępują niegodziwie, „zatem zniszczę ich wraz z ziemią. Ty zaś zbuduj sobie arkę [...] z tobą zawrę przymierze” – usłyszał Noe z ust swego Pana. Gdyby to było głośne polecenie z góry, być może usłyszeliby je inni i nie udałoby się skutecznie oczyścić ziemi. Ale to było wezwanie skierowane niejako z boku sytuacji makrospołecznej, wyrażone w, owszem nierównej, ale przecież bezpośredniej rozmowie zainteresowanych, toczonej obok tych już spisanych na straty. „I tak Bóg wygubił doszczętnie wszystko, co istniało na ziemi [...]. Pozostał tylko Noe i to, co z nim było w arce”²⁷.

A potem, w mikroskali moralnej bliskiego spotkania, Pan Bóg znosił przekor marzanie się z Nim Abrahama w sprawie Sodomy i Gomory. Bo najpierw pojawiła się wątpliwość: „Czy miałbym zataić przed Abrahamem to, co zamierzam uczynić?”. To przecież ważna postać w podjętym działaniu. I oto Pan niejako tłumaczy się pierwszy: „Skarga na Sodomę i Gomorę głośno się rozlega, bo występki ich (mieszkańców) są bardzo ciężkie. Chcę więc iść i zobaczyć, czy postępują tak, jak głosi oskarżenie, które do Mnie doszło, czy nie; dowiem się”. Pyta więc Abraham ośmielony tym zrównaniem płaszczyzny rozmowy: „Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych wespół z bezbożnymi?”. A co ze sprawiedliwymi, jeśli znajdzie się ich choćby pięćdziesięciu, trzydziestu, dziesięciu?... I tak oto, miasta całe nie wiedziały, o czym ci dwaj rozmawiali i jak ważna w tej rozmowie zapadła decyzja²⁸.

I tak dalej, i tak dalej. A mikroskala moralna w Nowym Testamencie? Wszak do konkretnego człowieka adresowana jest Dobra Nowina²⁹.

Mikroskala moralna jest miejscem żłóbka. Tu Dziecię nowonarodzone skupiło uwagę ludzi rozmaitych. Wszak niewiele było o Nim wiadomo z daleka. Trzeba więc było podejść bliżej, by dowiedzieć się więcej. Bał się Herod, ale na twarz przed Dziecięciem upadli Magowie. Przyszli także pasterze, wystraszeni uprzednim spotkaniem z aniołem. Teraz w prostocie swojej mówili już tylko, co ów im objawił. I wszystko to mogłoby jakimś rozproszeniem naznaczyć charakter sytuacji – kwestionując zasadność eksponowania mikromoralnego jej oglądu – gdyby nie doniesienie o postawie Maryi: „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu”³⁰. To, co wydarzyło się obiektywnie, wywołując dalekosiężne reperkusje, miało swój podmiotowy pierwiastek, uchwytany właśnie w mikroskali moralnej.

²⁶ Rdz 22,1–18.

²⁷ Rdz 6,9–7, 23.

²⁸ Rdz 18,1–33.

²⁹ A. S i e m i a n o w s k i, *Humanizm a chrześcijaństwo*, „Znak”, 1997, nr 5 (504), s. 12–20, tu s. 20.

³⁰ Mt 2,1–12; Łk 2,1–18.

Podmiotowy pierwiastek doświadczenia moralnego wyczytać można również z opisu chrztu w Jordanie. „Wtedy przyszedł Jezus z Galilei nad Jordan do Jana, żeby przyjąć chrzest od niego. Lecz Jan powstrzymywał Go, mówiąc: «To ja potrzebuję chrztu od Ciebie, a Ty przychodzisz do mnie?» Jezus mu odpowiedział: «Pozwól teraz, bo tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe». Wtedy Mu ustąpił”³¹. Sprawy były poukładane, procedury określone, ale teraz rozsądzało je nadejście Tego, kto wypełniał ich sens. Gdyby nie szybka konsultacja w mikroskali moralnej bezpośredniej rozmowy, wydarzyłoby się zapewne więcej niż trzeba. Dzięki skupieniu uwagi na tym, co istotne, miara ważności realizowanego działania została zachowana.

„Mistrzu, dobrze, że tu jesteśmy” – powiedział Piotr do Jezusa na górze przemienienia. „Postawimy trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza”. Ale nie bardzo wiedział, co mówi. Dlatego po całym wydarzeniu, zarówno on, jak i jego towarzysze – Jan i Jakub – „zachowali milczenie i w owym czasie nikomu nic nie oznajmiali o tym, co widzieli”³². Trzeba było jakoś to wszystko przemysleć, a zapewne na niewiele zdawała się wiedza ogólna. Nie wystarczyło bycie na górze, żeby wiedzieć więcej i więcej znaczyć dla innych. Trzeba było jakoś uchwycić mikromoralny sens całej sytuacji, aby jego (z)rozumienie mogło stać się udziałem również tych, którzy wówczas byli daleko. I aby tak dokonane rozpoznanie wydarzenia wyniesionego ku górze mogło pomóc w rozeznaniu jego sensów istotnych.

Mikroskala moralna jest także miejscem Krzyża i pustego grobu. „Innych wybawiał, siebie nie może wybawić”³³ – kpina wręcz oczywista, na poziomie makrospołecznym. Bo przecież nic nie wyszło z tych przewidywań wielkiej zmiany, jaka miała nadejść za sprawą Ukrzyżowanego. I ciągle nic z tego nie wychodzi – w wymiarze hurtowym. Bo tylko w bliskiej, bezpośredniej relacji słyszalny, i sensowny, jest głos: „wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa”³⁴. A potem, po upływie szabatu znowu zwykle troski. „Kto nam odsunie kamień”?... I ucieczka od grobu, zdumienie, przestach, milczenie, mimo zapewnień, że bać się nie trzeba³⁵.

Reasumując, mikroskala moralna jawi się jako miejsce ważne, miejsce ludzkie – egzystencjalnie pierwotne i ostateczne, i przez to, całkiem zwyczajne. Wykorzyst(yw)ane i opis(yw)ane, jako takie, przez filozofów i, w określonej tradycji religijnej, przez autorów natchnionych, choć niekoniecznie całkiem wprost takim mianem naz(y)wane. Traktowane jako miejsce społecznej ekspozycji sumienia człowieka działającego – jednostkowego podmiotu moralnego – pozwala między innymi na uprawomocnienie (obecności) refleksji filozoficzno-praktycznej, etycznej, na terenie nauk społecznych, chociażby w środowisku socjologicznym. Pytanie o ekologię świadomości, dzięki jego, owego ważnego miejsca, przedmiotowemu uwzględnieniu i pojęciowemu zastosowaniu zyskuje walor konkretyzacji. W mikroskali moralnej filozofia schodzi z nieba na ziemię.

³¹ Mt 3,13–15.

³² Łk 9,28–36.

³³ Mk 15,31.

³⁴ Łk 23,42.

³⁵ Mk 16,1–8.

KU ŚWIADOMOŚCI EKOLOGICZNEJ

Powiedziano o ekologii, że to „nie tylko empiryczna konstatacja zjawisk, ale także określona świadomość i system wartości”, a w efekcie – ekologiczny humanizm i ekologiczne sumienie, wrażliwe i wyczułone na dobro świata³⁶. Przyjęta w niniejszym artykule perspektywa refleksji skłania do takiej wrażliwości i do takiego wyczułenia na dobro świata, które nie pozwala(ją) (s)tracić z pola widzenia jednostkowego podmiotu moralnego – człowieka działającego zawsze w jakiejś mikroskali moralnej, niekoniecznie w niej zamkniętego, ale niewątpliwie przez nią filtrującego doświadczenie; na swój sposób doświadczonego świata, w którym przyszło mu żyć. A nie można chyba sensownie, konsekwentnie mówić o dobru świata, dopuszczając możliwość pomijania dobra tak pojętej jednostki.

Pisał Jan Paweł II, że pozytywnym aspektem dzisiejszej sytuacji człowieka w świecie jest „u bardzo wielu ludzi pełna świadomość własnej godności i godności każdej istoty ludzkiej”, wyrażająca się „poprzez ożywiającą się wszędzie troskę o poszanowanie ludzkich praw i bardzo zdecydowane odrzucenie ich gwałcenia”³⁷. Ale ta socjologiczna diagnoza nie wystarczy chyba jako uzasadnienie wcześniejszej konstatacji. Potrzebne są wyraźne decyzje aksjologiczne określonej filozofii człowieka, w której znajdzie się miejsce również na ekologię jego świadomości. Mała filozofia praktyczna, wyrażana niniejszym artykułem, takie decyzje zakłada: człowiek zasługuje na uszanowanie. Na uszanowanie zasługuje to, w jaki sposób postrzega świat, który go otacza. Bo jeśli sam sobie funduje złudzenia albo upraszcza obraz rzeczywistości, by nie krępować się czynieniem mniejszego lub większego zła, to i sam siebie pełni podstaw wspomnianego uszanowania pozbawia. Ale jeśli patrzy uczciwie, a nie widzi inaczej?...

W tak nakreślonej perspektywie nie powinna zatem dziwić irytacja wobec pewności wiedzy tych, którzy wiedzą lepiej, także za kogoś, chociaż w skórze tego kogoś nie siedzą. „Na pewno nie umrzecie” – mówił ten, który również wiedział lepiej; który zawsze wie lepiej. Pan Bóg pozostał intelektualnie skromny, pozwolił Adamowi nazywać stworzenia. Ale ludzie, jak kiedyś, tak i dzisiaj, wybierają rozmaicie. Ekologia świadomości sugeruje jej fallibilizm³⁸ – powinność intelektualnej skromności i uznanie owego faktu różnorodności wybierania. Świadomość tak pojęta wydaje się moralnie zrównoważona, daje budulec relacjom międzyludzkim. W przypisaniu do konkretnych podmiotów szanuje bowiem samą siebie, szanuje inne świadomości i przez to daje podstawę bycia przez inne świadomości szanowaną.

W związku z powyższym można jednak wyrazić zasadniczą wątpliwość: Przecież łatwo jest pisać o powinności wzajemnego szanowania i projektować definicję ekologicznej świadomości, ale niewielką ma to wartość poznawczą – o praktyczno-użytkowej nie wspominając – skoro świat relacji międzyludzkich jest dziś tak wie-

³⁶ Z Włodzimierzem Tyburskim, autorem książki „Pojednać się z ziemią”, rozmawia Darek Liszewski, „Zielone Brygady. Pismo Ekologów”, 1994, nr 3 (57), <http://zb.eco.pl/zb/57/wywiad.htm> (kwiecień 2011).

³⁷ J a n P a w e ł I I, *Sollicitudo rei socialis*, 26. Zob. także: t e g o ż, *Centesimus annus*, 21.

³⁸ K. R. P o p p e r, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, przeł. A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 49.

lorako złożony, że nie absorbuje owych prostych formuł, jako rzekomo wnoszących w te relacje coś istotnego. Oczekiwana jest raczej adekwatność miar złożoności: tak po stronie doświadczenia, jak i po stronie jego rozpoznawania, analizy i normy³⁹.

Odpowiedzią na powyższą wątpliwość jest sugestia, że to ciągle zwiększanie miar jest jednak niczym brnięcie, owszem coraz szerszą, ale jednak ślepą ulic(zk)ą moralnego rozwoju społecznych zbiorowości. Bo chociaż nie ma wątpliwości, że globalna perspektywa życia we współczesnym świecie istotnie różni nasze doświadczenie od tego, co było udziałem naszych przodków, to jednak złudne wydaje się przekonanie, że globalny jest również współczesny człowiek. On dzisiaj, tak, jak wczoraj, jak i zawsze, pozostaje lokalny. Ma jednak inne niż ten wczorajszy i niegdysiejszy możliwości (od)dział(yw)ania – oczywiście również zależne od miejsca, jakie zajmuje w społecznej hierarchii. Dzisiejszy „przygożdżony” może bowiem równie mało, jak jego przodek, choć zapewne życie prowadzi bardziej znośne niż tamten. Ale dzisiejszy „elastyczny” może znacznie więcej niż jego dawniejszy odpowiednik. Może jednostronnie zrywać umowy z eksploatowanym przezeń otoczeniem, nie ponosząc z tego tytułu większych konsekwencji⁴⁰. Z filozoficzno-praktycznego punktu widzenia istotna wydaje się zatem nie pogoń za zwiększającą się skalą społecznych i moralnych doświadczeń, oddziaływań i zależności, ale przede wszystkim zdystansowane i nieśpieszne wyławianie tego, co bez względu na skalę stanowi ich stały element. Wszak, jeśli tradycyjnie pojętej trosce ekologicznej bliskie jest oczyszczanie środowiska z tego, co je zaśmieca, by ponownie na światło wydobywać to, czym ono jest i dzięki czemu samo istnieje, dlaczego podobnej aspiracji nie przyznawać ekologii świadomości i świadomości ekologicznej?

Elementem stałym doświadczenia moralnego człowieka działającego w przestrzeni społecznej – nie jedynym, ale istotnym – jest swoistość jego perspektywy poznawczej i działaniowej. Różni są ludzie i różne są owe perspektywy, ale właśnie owa, uogólnieniami to określając: doświadczeniowa, biograficzna, życiowa swoistość, wydaje się elementem wspólnym. Przedmiotowo znamionuje ją różnorodność, ale ujmowana metaprzekmiotowo może stanowić obiekt systemowej refleksji filozoficznej, także filozoficzno-praktycznej. Wymaga tylko odpowiedniego pojęciowego potraktowania. Pojęciem-narzędziem takiej systemowej refleksji może być *współczynnik humanistyczny*.

³⁹ Naprzeciw takiemu oczekiwaniu wychodzą chociażby dzisiejsze podręczniki etyki. K. H u t c h i n g s, *Global Ethics. An Introduction*, ed. Polity Press, Cambridge – Malden 2010. To kolejna książka, która – jak pisze autorka – wprowadza w sferę problemów etycznych, wynikających z globalnej komunikacji i współzależnego funkcjonowania populacji w dzisiejszym świecie. Por. tamże, s. 1.

⁴⁰ „Na szczycie globalnej hierarchii są ludzie, którzy z racji swoich zasobów mogą się swobodnie przemieszczać, mogą zrywać kontrakty – co ważne: jednostronnie. A z drugiej strony są ludzie, którzy jeśli spróbują podążyć śladem kapitału, zostaną zatrzymani na najbliższej granicy i odstawieni do domu. Szanse są więc nierówne. Ci przygożdżeni są przewidywalni, bo wiadomo, na ile mogą sobie pozwolić. W związku z tym można się z nimi nie liczyć. Natomiast ci elastyczni są stałym źródłem niepewności u drugiej strony, bo mogą zrobić wszystko”. Z. B a u m a n, *Niechybnie czeka nas rewolucja, choć nie wiadomo, kiedy ona nastąpi*, rozmawia M. Mindykowski, „Dziennik Bałtycki”, 10 grudnia 2010 r.; <http://www.dziennikbaaltycki.pl/343789,zygmunt-bauman-niechybnie-czeka-nas-rewolucja-choc-nie,id,t.html> (maj 2011).

Współczynnik humanistyczny pozwala, każdorazowo i systemowo, uwzględnić subiektywną daną ludzkiego doświadczenia – to, co dane jest jednostce w jej bieżącym działaniu; ów przedmiot lub związek przedmiotów przez człowieka działającego doświadczany⁴¹. Doświadczany, dodajmy, w pierwszym rzędzie w mikroskali moralnej, pojęciowo opisanej w poprzedniej części niniejszego artykułu. Współczynnik humanistyczny, tu: narzędzie poznawcze świadomości ekologicznej, pozwala na (z)rozumienie, że jakiś określony – ten sam z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora – fragment rzeczywistości może być odmiennie doświadczany przez różne jednostki w rozmaitych sytuacjach⁴². I, dzięki poznawczemu wykorzystaniu współczynnika humanistycznego staje się zrozumiałe, że bez względu na to, jakie jest owo coś z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, specjalisty, eksperta, czy wiedzącego lepiej szarlatana, istotne jest przede wszystkim to, jakie owo coś poznawane i doświadczane jest w działaniu podmiotu. Wpływ, jaki określony przedmiot wywiera na podmiot – i na inne przedmioty podmiotowego doświadczenia – daje kryterium istotności. Realne staje się to, co warunkuje ludzkie doświadczenie i co wpływa na działanie podmiotu⁴³. Nie dziwota zatem, że w określonych sytuacjach wspomniany zręczny i atrakcyjny szarlatan więcej może zdziałać niż zdystansowany, a przez to niczym szczególnym nie wyróżniający się, mędrzec. A też nie jest to konstatacja przynależna tylko mikromoralnym składnikom ludzkiego doświadczenia, skoro rozmaitym przepowiadaczom cudów i sielanek ulegają niemałe zbiorowości.

Badanie doświadczenia moralnego, uwzględniające współczynnik humanistyczny, wymaga zatem konfrontowania punktu widzenia zewnętrznego obserwatora tego doświadczenia z punktem widzenia działającego w nim podmiotu⁴⁴. Dzięki takowej konfrontacji świadomość jednego i świadomość drugiego ulegają poznawczemu oczyszczeniu. Oczywiście bowiem przestaje być zarówno pewność eksperta, jak i wyłączność perspektywy samego działającego podmiotu. Ale, dzięki takiemu fallibilistycznemu przewietrzeniu pewników, droga do prawdy o przedmiocie badania staje się jaśniejsza, a droga do praktycznego rozwiązania określonej sytuacji moralnie problemowej może również okazać się prostsza. Opisana w taki sposób ekologiczna świadomość działającego człowieka może przyczyniać się do budowania przezeń lepszych międzyludzkich relacji w tym dzisiejszym świecie relacji niełatwych.

ZAKOŃCZENIE

Na pytanie, dlaczego filozofia współczesna nie służy życiu, cytowany już w niniejszym artykule Włodzimierz Tyburski odpowiedział: „W polskiej tradycji filo-

⁴¹ F. Z n a n i e c k i, *Rzeczywistość kulturowa*, w: t e g o ż, *Pisma filozoficzne*, t. 2, „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne, Warszawa 1991, s. 821.

⁴² Tamże, s. 827.

⁴³ F. Z n a n i e c k i, *Wstęp do socjologii*, s. 51n; zob. także s. 90n, gdzie autor pisze o faktycznej niezniszczalności przedmiotów humanistycznych.

⁴⁴ Tamże, s. 60.

zoficznej przyjęło się, że filozofia, która za bardzo angażuje się w sferę życia, traci coś ze swojego ducha czy charakteru naukowego. Powinna w taki pozytywistyczny sposób raczej opisywać, konstatować rzeczywistość oraz analizować pojęcia. Filozofia ekologiczna jest wyraźnie nakierowana ku życiu, ma ambicje zmieniania rzeczywistości, formułowania pewnych wizji przyszłości, jest mocno zaangażowana aksjologicznie⁴⁵. Uwagi zapisane w niniejszym artykule również wykazują aksjologiczne zaangażowanie i ambicje zmieniania rzeczywistości. Tyle, że odnosi ją nie wprost do środowiska naturalnego współczesnego człowieka, ale przede wszystkim do kształtowanych przezeń relacji społecznych. Ich moralna mikroskala odpowiada ambicjom małej filozofii praktycznej. Jednak zważywszy udziały, jakie bezpośrednie relacje międzyludzkie mają w budowaniu moralności społecznej, można chyba przyznać, że ta filozofia, choć mała, nie jest małostkowa. Uprawianie ekologii świadomości, prowadzące do kształtowania moralnie cechowanej świadomości ekologicznej, może mieć praktyczne znaczenie społeczne i to żadną skalą nie ograniczane.

Ekologia świadomości, operująca perspektywą mikroskali moralnej i pojęciem współczynnika humanistycznego, wydaje się szczególnie potrzebna w dobie postępującej marginalizacji refleksji humanistycznej. Bo, choć słusznie napisano, że „wrażliwość humanistyczna na ludzkie doświadczenie ma znaczenie podstawowe wszędzie tam, gdzie pojawiają się sprawy ludzi a nie rzeczy”⁴⁶, to i przyznać chyba trzeba, że coraz więcej ludzkich spraw i problemów jest dziś (u)rzeczowionych, chociażby drogą zwiększania skali ich oglądu, opisu i sugerowanych rozwiązań, a co za tym idzie, pochopnemu lekceważeniu ulega humanistyczne ich ujmowanie i pojmowanie. A jeśli nawet świat dzisiejszy oczekuje jakiegoś odmienionego, bo globalnego humanizmu, to chyba jednak nie byłoby dobrze, gdyby zniknął zeń ów humanizm zwyczajny i zwyczajni jego przedstawiciele. Owi ludzie mądrzy i dobrzy, których życie „wyznaczone jest służbą temu, co ludzkie: tworzeniu i urzeczywistnianiu wartości”; wrażliwi na ludzkie losy i potwierdzający tę wrażliwość w praktyce własnej twórczości i życia⁴⁷. Wielkim ich reprezentantem był papież Jan Paweł II – człowiek, który permanentnie i konsekwentnie działał poprzez mikroskalę moralną codziennej posługi, osiągając globalny wymiar swego nauczania. Jego pontyfikat to, poza wszystkim innym, także praktyczna, wiele lat trwająca i potomnym do wykorzystywania pozostawiona, lekcja ekologii – dla świadomości władnej w każdej zbiorowości i systemie społecznym dostrzegać konkretnego człowieka i szanować tak jego, jak i własną jednostkową godność.

⁴⁵ Z Włodzimierzem Tyburskim..., <http://zb.eco.pl/zb/57/wywiad.htm> (kwiecień 2011).

⁴⁶ I. W o j n a r, *Humanistyczne intencje edukacji*, Warszawa 2000, s. 33.

⁴⁷ Tamże, s. 32.

ÖKOLOGIE DES BEWUSSTSEINS IN MORALISCHER MIKROSKALA**ZUSAMMENFASSUNG**

Der Autor nimmt in diesem Artikel aus der Position eines humanistischen Philosophen die Überlegung über die ethische Dimension der Kommunikation in gesellschaftlicher Mikroskala auf. In moralischer Mikroskala spielen sich menschliche Dramen ab, Intrigen werden initiiert, Lügen werden aufgetischt. In der Kommunikationssituation ist es immer wichtig, objektive und subjektive Faktoren zu berücksichtigen. Die Reflexion des Humanisten besteht aus metasachlicher Aufnahme, die das Stoppen (Vergrößern) der „Ökologie des Bewusstseins“ erlaubt, also einer bewussten und freien Tat. Eine solche Einstellung ist verbunden mit axiologischer und gesellschaftlich wichtiger Dimension. Sofern es also eine Wirklichkeit der Welt gibt, hat das, was in der Mikroskala wichtig ist, auch universelle Dimension.

ROBERTA SPAEMANNA WIZJA ETYKI FILOZOFICZNEJ

*Na jawie mamy jeden wspólny świat.
Śpiący zwracają się każdy ku swemu własnemu.*
Heraklit

WSTĘP

Współcześnie, jak podkreśla sam Robert Spaemann, nasila się wołanie o etykę. Ma ono za swe podłoże m.in. w kryzysie obyczajów, w dziedzinie etyki zawodowej, w powstaniu nowych problemów dotyczących sprawiedliwości¹.

Rzeczą zatem ze wszech miar uzasadnioną jest zapoznanie się z bliżej nieznaną w Polsce doniosłą wizją etyczną, nakreśloną przez wybitnego współczesnego filozofa niemieckiego. Myśliciel ten nie tylko po mistrzowsku łączy różne wątki filozoficzno-etyczne, swobodnie poruszając się po drogach myśli etycznej od starożytności po współczesność². Przede wszystkim przybliży nam oryginalne swe spojrzenie na dziedzinę, która odpowiada na pytanie *jak żyć?* Ujawnia je zaś, po pierwsze, przez podkreślenie, że poprzez życzliwość osiąga się spełnienie życia *eudaimonia*, po drugie – w analizach zmierzających do zharmonizowania dwóch wielkich koncepcji etycznych – arystotelesowskiej jako teorii spełnionego życia i uniwersalistycznej etyki powinności moralnej.

Nie sposób w krótkich rozważaniach przedstawić całe bogactwo poglądów etycznych Spaemanna – zdumiewających swą przenikliwością i sprawnością filozoficznego warsztatu. Autor artykułu, po pierwsze, ograniczył się do zarysowania wizji etycznej niemieckiego filozofa w kontekście jego spojrzenia na specyfikę etyki, jej metody, zasadniczej normy, punktu wyjścia, tj. doświadczenia moralnego,

* Ks. dr Józef Kożuchowski, ur. 1954 r., kapłan diecezji elbląskiej. Wykładowca filozofii w WSD w Elblągu. Opublikował prace z zakresu niemieckiej antropologii filozoficznej.

¹ R. S p a e m a n n, *Jak praktyczna jest etyka?*, w: Idem, *Granice*, Warszawa 2006, s. 38.

² K. K r a j e w s k i, *Szczęście i moralność* (rec. R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, Lublin 1997), „ETHOS” ROK 11, 1998, nr 4 (44), s. 294–295.

powiązania z teologią i metafizyką, odniesienia do nauk empirycznych. Po drugie, wyjaśnia, w czym wyraża się zasadnicza oryginalność myśli etycznej wielkiego myśliciela.

Dwa zasadnicze źródła wyznaczyły treść artykułu, tj. publikacje niemieckiego filozofa oraz jego wypowiedzi uzyskane w wywiadach, jakie przeprowadził z nim autor artykułu w październiku 2006, a także w kwietniu i maju 2011. Te ostatnie pozwalają mu sądzić, że odczytał myśl Roberta Spaemanna zgodnie z jego zamysłem³.

CZYM JEST ETYKA?

Spaemann zgadza się, że etyka filozoficzna to teoria dotycząca dziedziny dobra i zła moralnego. Słowo *teoria* oznacza w tym przypadku uporządkowaną wiedzę. Etyka zatem to uporządkowana wiedza na temat dobra i zła moralnego.

Dyscyplinę naukową charakteryzuje się przez podanie tzw. przedmiotu materialnego, (czyli tego czym się zajmuje) oraz przedmiotu formalnego (czyli tego, pod jakim kątem zajmuje się swym przedmiotem materialnym). W tym sensie widziana etyka filozoficzna jest teorią czynu (przedmiot materialny) z punktu widzenia dobra i zła moralnego (przedmiot formalny).

Według Spaemanna etykę można też rozumieć jako filozoficzną i normatywną teorię czynu ludzkiego ujmowanego w aspekcie moralnym (dobra i zła). Filozoficzną – ponieważ autonomiczną w stosunku do teologii, a zarazem związaną z innymi dyscyplinami filozoficznymi, zwłaszcza z filozofią człowieka i metafizyką; normatywną – w odróżnieniu od czysto opisowych nauk empirycznych, podejmujących również problematykę moralności; teorię – czyli system norm i uzasadnień. Jej przedmiotem jest działanie ujmowane z punktu widzenia moralnej powinności⁴. Normatywność i działanie stosowne do niej jest jednak tylko częścią właściwego ludzkiego życia, którego zasady określa etyka.

Z powyższego względu Spaemann takie rozumienie etyki postrzega jako jednostronne. Historycznie biorąc, dopiero w średniowieczu staje się etyka teorią czynu w perspektywie dobra i zła. Wyniknęło to stąd, że kwestia spełnionego (udanego) życia została przesunięta na teren teologii. Dopiero bowiem w wierze i w refleksji nad nią znajdowano na nią odpowiedź. Etyka filozoficzna natomiast pozostała tylko teorią dobrego i złego działania moralnego. Identycznie lub jako teorię aktów woli postrzegał tę dyscyplinę w czasach nowożytnych Immanuel Kant. Natomiast w starożytności (Arystoteles) rozumiano etykę jako naukę o udanym (spełnionym, dobrym, szczęśliwym) życiu⁵.

³ Treści wywiadów, zarejestrowane na kasetach i utrwalone na zapisie komputerowym, są w posiadaniu autora artykułu.

⁴ R. S p a e m a n n, *Czym jest etyka filozoficzna?*, w: Idem, *Granice*, Warszawa 2006, s. 14–27; Idem, *Dwa podstawowe pojęcia moralności*, w: Idem, *Granice*, s. 91, Idem, *Moralische Grundbegriffe*, München 1994, s. 11–23; na podstawie wywiadu przeprowadzonego przez autora artykułu (kwiecień 2011).

⁵ R. S p a e m a n n, *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, Stuttgart 1993, s. 9–11; Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (kwiecień 2011).

Te dwa powyższe typy etyki, a zatem z jednej strony, etykę jako teorię dobrego i złego w sensie moralnym działania, a z drugiej, jako teorię dobrego życia, usiłuje Robert Spaemann zharmonizować ze sobą.

METODA

Zasadniczo jest to metoda o charakterze fenomenologicznym⁶. W doświadczeniu wewnętrznym dane jest nam to, co wartościowe etycznie, sam fenomen moralny (np. przynaglenie do aktu miłości bliźniego)⁷. Unaocznia się on wyraziście i doświadcza się go w głosie sumienia⁸. Filozofia interpretuje etyczne sposoby zachowań (przeżycia wartości) wyprzedzając refleksję filozoficzno-etyczną. A zatem etyka usiłuje odkryć ukryte zasady znajdujące się u podstaw naszego codziennego doświadczenia etycznego. Wychodząc z nich koryguje ona również poszczególne błędy o wydzwiku etycznym, ponieważ są sprzeczne z zasadami odkrytymi przez filozofię⁹.

Ukazując doświadczenie moralne jako doświadczenie sumienia Spaemann wyraźnie nawiązuje do stanowiska św. Tomasza z Akwinu czy też fenomenologii tomistycznej. Zdaniem bowiem K. Wojtyły, w tym właśnie potwierdza się trafność podstawowej intuicji św. Tomasza: powinność rodzi się zawsze w ścisłej łączności z głębszą od niej rzeczywistością ontyczną osoby – „być dobrym lub złym”¹⁰.

ETYKA A TEOLOGIA

Spaemann słusznie podkreśla, że etyka filozoficzna pod względem treściowym, czyli widziana od strony zasad postępowania, jakie przedkłada w swym naukowym wykładzie, zasadniczo nie różni się od etyki teologicznej¹¹. Cały bowiem szereg tych zasad zawartych w objawieniu pokrywa się po prostu z zasadami czysto rozumowymi. Inne zaś pośród zasad objawionych nie sprzeciwiają się rozumowi, cho-

⁶ Autor artykułu nie spotkał w pismach Spaemanna rozważań toczonych wprost na temat jego metody w etyce. W wywiadzie niemiecki myśliciel stwierdził, iż czuje się zawsze zakłopotany, gdy zabiera głos w tej kwestii.

⁷ Widząc np. żebraka doświadczam przynaglenia w swoim sumieniu, że powinienem mu pomóc. Fenomenem jest w tym wypadku właśnie to przynaglenie (fakt wewnętrzny) – przeżycie spontaniczne, pierwotniejsze od refleksji. W filozoficzno-etycznej analizie natomiast, jak podkreśla K. Wojtyła, usiłuje się uchwycić całokształt doświadczanego faktu w całej jego odrębności i swoistości oraz nadać mu współmierną i ścisłą interpretację. K. W o j t y ł a, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, s. 22.

⁸ Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (kwiecień 2011); mówiąc słowami K. Wojtyły, powinność rodzi się zawsze w ścisłej łączności z głębszą od niej rzeczywistością osoby; K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym – Lublin 1991, s. 30.

⁹ R. S p a e m a n n, *Czym jest etyka filozoficzna?*, s. 15.

¹⁰ K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 30.

¹¹ Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (kwiecień 2011).

cięż może do ich sformułowania doszedłby sam rozum (np. gdy chodzi o naukę o miłości nieprzyjaciół)¹².

Etykę teologiczną od filozoficznej odróżnia innego rodzaju uzasadnianie głoszonych tez czy też odmienna motywacja aktów (działań). Etyka filozoficzna argumentację swą rozwija bowiem na gruncie rozumu i doświadczenia moralnego, zaś teologiczna na podstawie wiary i objawienia (Pismo św., Tradycja).

Jednocześnie w jednym jeszcze istotnym punkcie nie ma różnicy pomiędzy tymi dwoma dziedzinami. Otóż wiara w Boga, jako zarazem najwyższego Prawodawcy, nie przynależy tylko do teologii. Stanować winna również część składową filozoficznej etyki. Wprawdzie filozofia potrafi ostatecznie uzasadnić moralne zobowiązania człowieka bez konieczności odwoływania się do Boga. Niemniej drogą filozoficzną, czyli światłem naturalnego rozumu, możemy dojść do Jego poznania i tym samym racjonalnie wskazać transcendentny fundament moralności¹³.

Trzeba podkreślić jeszcze jedną kwestię różnicującą powyższe dyscypliny. Filozofia, podobnie jak nauki empiryczne zajmujące się człowiekiem, w swych analizach uwzględnia normalne zachowanie człowieka. Tymczasem okazuje się on istotą nie całkiem zharmonizowaną osobowo i etycznie. Człowiek nie podąża za swym pierwotnym rozpoznaniem w dziedzinie moralnej. Filozoficzna etyka może tylko stwierdzić, jakie zachowania mogą uchodzić za słuszne. Nie wyjaśni natomiast dlaczego istnieje przepaść między faktycznym jego zachowaniem, a tym, co powinien czynić. Jest to osiągalne dla teologii¹⁴.

ETYKA A METAFIZYKA

Właściwa wizja bytu jako fundament analiz etycznych

Jak słusznie zauważa Spaemann, nie istnieje etyka bez metafizyki. Nie można twierdzić, że etyka ma swą podstawę w metafizyce, jak i sądzić odwrotnie, upatrując genezę metafizyki w etyce¹⁵. Metafizyka i etyka nie są też tymi samymi dziedzinami wiedzy, jak utrzymuje Emmanuel Levinas. Wprawdzie wykazują one ze sobą związek, ale nie w tym sensie, by jedną można wydedukować z drugiej. Wprawdzie u ich podstaw znajduje się ta sama zasadnicza intuicja¹⁶. Przesłanką więc etyki jest odpowiednie rozumienie bytu¹⁷. Stanie się dla nas ta kwestia bardziej czytelna, gdy

¹² K. W o j t y ł a, *Elementarz etyczny*, Lublin 1999, s. 22.

¹³ R. S p a e m a n n, *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007, s. 33–36; Podobnie widzi możliwości poznawcze etyki filozoficznej T. Ślipko, skoro pisze: „Etyka tomistyczna pozostaje nadal nauką filozoficzną, kiedy głosi np., że Bóg jest celem ostatecznym człowieka czy też twórcą prawa naturalnego.” T. Ś l i p k o, *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 32.

¹⁴ Na podstawie wywiadu autora z R. Spaemannem (kwiecień 2011).

¹⁵ R. S p a e m a n n, *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, Stuttgart 1993, s. 11 i 132–133.

¹⁶ Ibidem, s. 11; na podstawie wywiadu autora z R. Spaemannem (kwiecień 2011).

¹⁷ Podobnie według K. Wojtyły: „Jeżeli jakaś etyka zasłuży na nazwę naukowej to ta, która wiąże się z prawdziwą filozofią bytu”. K. W o j t y ł a, *Elementarz etyczny*, s. 19.

przyjrzymy się bliżej np. specyficznie ludzkiej myśli. Otóż dochodzi ona do głosu u osoby kochającej m.in. w postaci stwierdzenia: Ty jesteś częścią świata drugiej istoty ludzkiej. (Myśl, zgodnie z którą drugi jest częścią naszego świata, występuje również u zwierząt). Kierując zatem autem pamiętaj, by jechać ostrożnie przez wzgląd na swoją ukochaną osobę, która niepokoi się tym, że mogłaby ciebie utracić. Jeżeli jednak chcemy tę myśl, by tak rzec, myśleć (tzn. właściwie rozumieć) – musimy wiedzieć, co znaczy rzeczywistość (byt). Nieodzowna jest umiejętność postrzegania różnicy pomiędzy snem, a światem realnym. Skąd bowiem możemy wiedzieć, że nie ma racji solipsysta, dla którego realna jest tylko jego osoba i nie wiążą jej obowiązki względem drugiego człowieka¹⁸. Nie jest on w każdym razie w stanie dotrzeć do czegoś takiego, jak powinność moralna¹⁹. Wszak w takim wypadku nie istnieje etyka, skoro nigdy nie wykraczamy ponad nas samych. Na jakiej więc podstawie wnosić możemy, że dana osoba z którą nawiązaliśmy kontakt nie jest zjawą i dlatego mamy wobec niej zobowiązania? Jest to właśnie idea, która prowadzi nas do metafizyki. Wbrew temu, co się może wydawać, nie jest bowiem rzeczą łatwą udzielić w tej kwestii odpowiedzi²⁰. Tymczasem musi ona zostać wyjaśniona. W stosunku do człowieka egzystującego tylko w wyobraźni lub w śnie nie zaciągamy zobowiązań²¹.

A zatem Spaemann słusznie akcentuje odpowiednie rozumienie bytu²². Trzeba przyjąć wbrew solipsyzmowi, ale zgodnie z tym, co pokazuje doświadczenie, pluralizm bytowy²³. Istnieje bowiem realnie nie tylko moje „ja” (jeden byt). Gdyby tak było, wykluczona byłaby etyka, gdyż zabrakłoby adresata powinności moralnej. Tymczasem istnieją inne byty substancjalne – osoby, ponieważ faktycznie w doświadczeniu zmysłowym stwierdzamy, że świat jest zbiorem bytów jednostkowych²⁴. Inaczej mówiąc, realność, postrzeganie świata i ludzi stosownie do rzeczywistości (tzn. konstatacja, że istnieją także inne osoby), jest źródłem moralnej powinności i tym samym etyki. Powyższa teza zakłada dwie rzeczy. Pierwszą – afirmację bytu własnego „ja” i drugich osób, drugą – widzenie siebie samego i pozostałych ludzi jako szczególnego typu bytów samoistnych, tj. osób.

¹⁸ Na szczęście nikt nie może być konsekwentnie solipsystą, gdyż chcąc nim być – trzeba byłoby posiadać moc nadludzką, to znaczy być Bogiem. R. S p a e m a n n, *Glück*, s. 150.

¹⁹ R. S p a e m a n n, *Glück*, s. 132.

²⁰ Rzeczywiście nie łatwo pod tym względem o odpowiedź, skoro tak silny wpływ wywierają myśl postkartezjańska i idealizm. Nic więc dziwnego, że pojawiła się, jak podkreśla M.A. Krąpiec, tęsknota za realizmem u angielskich myślicieli, zwłaszcza u G.E. Moore’a. M.A. K r ą p i e c, *Filozofia co wyjaśnia*, Warszawa 1997, s. 166.

²¹ Na podstawie wywiadu autora z R. Spaemannem (wrzesień 2006, kwiecień 2011).

²² Zawartą w następnych zdaniach, rozpoczynających się od tego przypisu, interpretację myśli Spaemanna uznaje on sam jako zgodną z jego zamysłem. Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (maj 2011).

²³ M.A. K r ą p i e c, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. nauk, M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, Lublin 1996, s. 134. Solipsyzm to przekonanie, że istnieje tylko „ja” i moje doświadczenie, albo jest to pogląd, według którego wszystko co istnieje jest częścią świadomości tego, kto istnieje. S. B l a c k b u r n, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1997, s. 371.

²⁴ M.A. K r ą p i e c, *Metafizyka*, Lublin 1989, s. 160.

W kontekście tego rodzaju spojrzenia Spaemanna znajdujemy echo jego polemiki z myślą postkartezjańską, kantowską i idealistyczną, w świetle której istnienie obiektywnej rzeczywistości nie jest czymś oczywistym. Jak łatwo możemy się zorientować z analiz, niemiecki myśliciel taką wizję usiłuje sprowadzić do absurdu²⁵.

To samo źródło etyki i metafizyki

Jak stwierdza w wielu miejscach swoich rozważań niemiecki myśliciel, nie istnieje etyka bez metafizyki²⁶. Niemniej tak jak etyka nie poprzedza metafizyki, podobnie metafizyka nie poprzedza etyki. Powyższe dyscypliny filozoficzne konstytuują się na drodze intuicji bytu jako bytu samoistnego – zarówno jako bytu własnego jak i innych bytów *uno actu*, tj. w jednym i tym samym akcie²⁷.

Co znaczy, bliżej mówiąc, to tak bardzo doniosłe i objawiające samodzielność dociekań Spaemanna, stwierdzenie na temat wzajemnej relacji etyki i metafizyki²⁸. W rachubę wchodzi intuicyjne, tzn. bezpośrednie (bez użycia jakichkolwiek instancji pośrednich) poznanie bytu jako bytu istniejącego w sobie – bytu własnego i drugich jako rzeczywistości o charakterze podmiotu. Inaczej mówiąc, chodzi tu o afirmację bytu własnego i drugich ludzi, o którym to bycie nie można powiedzieć, że jest tylko podmiotem doznań o wydzźwięku wyłącznie zmysłowym bądź uczuciowym, ponieważ okazuje się on bytem osobowym. Oczywiście, podkreśla się w tym wypadku rzeczywistość, stosowną do prawdziwościowego poznania afirmację nie tylko mego bytu – osoby, ale wszystkich istniejących osobowych bytów, będących rzeczywistymi, a nie fikcyjnymi strukturami.

Tego rodzaju realistyczne poznanie, odpowiednio do prawdy o bycie własnym i drugich ludzi stanowi podstawę i źródło zarówno etyki jak i metafizyki.

ETYKA A NAUKI EMPIRYCZNE

Dziedziną moralności zajmują się również nauki empiryczne: psychologia, socjologia, historia, etnologia. Treści, jakie konstatuują w swych badaniach, mają charakter czysto opisowy. Sprowadzają się one do prezentacji poglądów, zachowań jednostek lub grup społecznych i zarysowania rozwoju ich świadomości moralnej²⁹. Dane te nie mogą więc mieć istotnego wkładu do etyki filozoficznej³⁰. Dyscyplina ta bowiem nie pyta o to, co ludzie sądzą i jak się zachowują, lecz akcentuje jak powinni się zachowywać i jakie żywić przeświadczenia.

²⁵ Jak stwierdzono już w przypisie, R. Spaemann podpisuje się pod takim rozumieniem jego wizji filozoficznej. Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (maj 2011).

²⁶ R. S p a e m a n n, *Glück*, s. 11, 132, 253.

²⁷ Ibidem, s. 11; Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (maj 2011).

²⁸ Interpretację spojrzenia Spaemanna, jaką przybliżają następujące zdania uznaje niemiecki myśliciel za trafną. Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (maj 2011).

²⁹ F. R i c k e n, *Etyka ogólna*, Kęty 2001, s. 9.

³⁰ Na podstawie wywiadu autora z R. Spaemannem (kwiecień 2011).

Z jakiego jeszcze powodu wiedza empiryczna nie może służyć za kryterium w spojrzeniu na normy działania ludzkiego określone przez etykę? Otóż punktem wyjścia do analiz o wydzwiku empirycznym jest normalne zachowanie człowieka. Wszak zasadniczo znaczy je piętno zła (grzechu), gdyż motywowane jest pobudkami egoistycznymi. W każdym razie nauki empiryczne opisują wyłącznie faktyczne odniesienie poszczególnego człowieka lub grup społecznych do norm moralnych. Tymczasem zadanie, które stawia sobie etyka, będąca nauką normatywną to, po pierwsze – jak już stwierdzono – ukazywanie właściwych zachowań, osądów moralnych i po drugie, uzasadnianie, na jakiej podstawie uchodzić mogą za słuszne³¹. Byłby to błąd, gdyby się usiłowało wyprowadzić etykę z etologii czyli dyscypliny zawężającej swe zainteresowania dziedziną moralności do aspektów empirycznych. Wówczas należałoby usprawiedliwiać pewne poglądy lub zachowania z tego tylko tytułu, że są one faktycznie przez wielu głoszone³².

A zatem punkt widzenia etyki filozoficznej nie jest jednym z wielu stanowisk podejmujących zagadnienie życia moralnego. Integruje ona wszystkie rodzaje spojrzenia w tym obszarze badań. Znaczy to, że włącza je do swych analiz, czyli uwzględnia np. przeżycia moralne, tezy antropologiczne, fakty socjologiczne. Zarazem ustala właściwe miejsce powyższych zróżnicowanych punktów odniesienia, gdyż jej stanowisko jest ostateczne i rozstrzygające³³.

DOŚWIADCZENIE MORALNE JAKO PUNKT WYJŚCIA ETYKI

Dwojakiego typu doświadczenie

Punktem wyjścia etyki nie jest jakiś uprzednio obrany system czy też dyscyplina filozoficzna, lecz doświadczenie moralne³⁴. W sensie ścisłym ma ono dwojaką postać. Rozstrzygające jest jednak doświadczenie rozgrywające się w sumieniu. Oznacza, po pierwsze, bezpośrednie, intuicyjne poznanie w sumieniu powinności moralnej, tj. tego, co tu i teraz winniśmy czynić, a czego unikać.

Moralne doświadczenie ma miejsce już wtedy, gdy człowiek wkracza w okres życia świadomego, w którym budzi się jego sumienie. To ostatnie – jak wiadomo – znajduje się najpierw w stadium prymitywnym swego rozwoju, a potem stopniowo uzyskuje dojrzałość. Wszak na początku procesu dojrzewania naszego zmysłu moralnego dobra i zła (tj. sumienia) dane jest doświadczenie moralne, które następnie

³¹ R. Spaemann, *Czym jest etyka filozoficzna?*, s. 16–18; na podstawie wywiadu autora z R. Spaemannem (kwiecień 2011).

³² A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1983, s. 37.

³³ R. Spaemann, *Jak praktyczna jest etyka?*, w: Idem, *Granice*, s. 31–35.

³⁴ Na podstawie rozmowy autora artykułu z R. Spaemannem (kwiecień 2011). Identyczne stanowisko zajmuje A. Szostek. A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 11–12, 14–16. Jak trafnie zauważa A. Szostek: Rozpoczęcie rozważań etycznych od swego doświadczenia moralności, którego istotnym elementem jest przeżycie i doświadczenie moralnej powinności określonego działania, pozwala obronić się przed zarzutem nieuprawnionego przejścia od „jest” do „powinienem”. A. Szostek, *Wokół godności*, s. 14–15.

się rozwija i pogłębia wraz z przebiegiem naszego życia i postępującej dojrzałości sumienia.

Czy termin *doświadczenie moralne* oznacza również *rozumienie* moralnej powinności? Przez akt ten jednak wkracza się w obszar teorii, czy też zgłębiania teoretycznego sensu moralności, co jest niczym innym niż filozofowaniem. W rozważanej zatem kwestii, to znaczącej identyfikacji rozumienia, jawi się ono jako (mówiąc obrazowo) drugi krok. Najpierw należy uwzględnić bezpośrednie doświadczenie powinności moralnej. Tego rodzaju doświadczenie ma prawie każdy człowiek za sprawą własnego sumienia. Kto go nie zna trudno, powiedzieć o nim by był rzeczywistym człowiekiem³⁵.

Co więc należy uczynić, jeśli ma on elementarne zaniedbania na tym polu i nie poczynił jeszcze podstawowych doświadczeń moralnych, a zatem nie nauczył się np.: pewnego elementarnego zaufania, nie ma poczucia honoru i wstydu, nie doświadczył nigdy uczucia czci czy wdzięczności? Tego rodzaju defekt uleczyć można w szczególnej atmosferze relacji z drugimi ludźmi, tj. w wyniku doznanej z ich strony bezwarunkowej życzliwości³⁶.

Oczywiście, doświadczenie moralne zakłada gotowość kształtowania sumienia, kontrolowania jego głosu. Sumienie może się mylić, nie jest bowiem wyrocznią³⁷. By poznać w nim to, co obiektywnie dobre i słuszne i w ten sposób poczynić pozytywne doświadczenia moralne, (są bowiem również negatywne, jak powiemy poniżej), wymaga z naszej strony namysłu, znajomości rzeczy, gotowości niedowierzania swemu sądowi we własnej sprawie, konfrontacji z opinią innych ludzi (naturalnie – nie pochlebców lecz wypróbowanych przyjaciół³⁸).

Drugi rodzaj doświadczenia moralnego stanowi owoc poznania ludzi wyróżniających się swoją etycznością, odbieranych jako wzorce osobowe. Ten jego typ jest ważny przede wszystkim dla dzieci. Mogą one przekonać się naocznie, że istnieje – wbrew temu co może się wydawać – inny punkt widzenia, niż tylko koncentracja na osobistych korzyściach. Są ludzie oddani dobru swoich bliźnich.

Zrozumienie działań tych ludzi jest jednak możliwe wówczas, gdy samemu posiada się rozwinięty zmysł moralny, czyli ukształtowane sumienie. Jeśli się go nie osiągnęło, wtedy skłania to sądzić, że tylko niemądry człowiek nie stawia w centrum swego postępowania własnych interesów. Gdyby w nas wewnętrzny głos w moralnym sensie nie był żywo przeżywany, nie moglibyśmy przyjąć jakichkolwiek wzorców moralnych. Te ostatnie są nieodzowne, aby postępowało o charakterze rozstrzygającym doświadczenie moralne, dokonujące się w sumieniu. Innymi słowy, te dwie rzeczy wzajemnie się warunkują. Sumienie nasze się rozwija i może stać się miejscem pozytywnych doświadczeń moralnych, gdy napotykamy w naszym oto-

³⁵ R. Spaemann, *Czym jest etyka filozoficzna?*, s. 18–20; na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (maj 2011).

³⁶ R. Spaemann, *Glück*, s. 185.

³⁷ R. Spaemann, *Osoby*, s. 217; Idem, *Moralische Grundbegriffe*, München 1994, s. 74–76.

³⁸ R. Spaemann, *Osoby*, s. 217.

czeniu wzorce do naśladowania. I odwrotnie, jeśli potrafimy je zrozumieć, to z tego względu, że rozwinęliśmy w sobie wewnętrzny zmysł moralny czyli sumienie³⁹.

Doświadczenie moralne w szerszym sensie

Wskazać trzeba jeszcze doświadczenie moralne w szerszym sensie. Składa się na nie cały splot faktów, w których ujawniło się dobro i zło moralne. Doświadczenie to zaistniało zaś w wyniku naszego działania, zarówno w wymiarze indywidualnym jak i wspólnie z innymi. Byliśmy już przecież kiedyś wdzięczni, oburzeni, podziwialiśmy określony sposób postępowania, a potępialiśmy inny, przeżywaliśmy stan szczęścia z tego powodu, że sprawiliśmy komuś radość i wstydziliśmy się ongiś przed sobą samym⁴⁰.

Doświadczenie moralne oznaką bycia osobą

Moralne doświadczenie nie pozwala się uzasadnić czysto przyrodniczo i z punktu widzenia teorii ewolucji. I tak na przykład wiemy, że zdolność współpracy jednostek grupy przynosi korzyść wszystkim. Wprawdzie te nieegoistyczne sposoby zachowań można wyjaśnić przez odwołanie się do teorii ewolucji. Jednak tego rodzaju zachowania zawężają się tylko do okazania solidarności względem członków grupy. Tymczasem istnieją sposoby zachowań, które po prostu uwzględniają interes drugich, nie bacząc na jakąkolwiek korzyść własnej grupy. Dla tego typu zachowań materialistyczne wyjaśnienie nie istnieje i nie może istnieć. Zachowania te wskazują bowiem, że jesteśmy istotami przewyższającymi pozostałe byty, skoro angażujemy się w los innych ludzi, rozciągając swoją troskę i współczucie na świat przyrody. Niewątpliwie ujawniają one charakter człowieka jako osoby, transcendującej naturę. Doświadczenie moralne jednoznacznie więc przemawia za tym, że człowiek transcenduje rzeczywistość materialną⁴¹.

Doświadczenie moralne a refleksja etyczna

Etyka filozoficzna nie poprzestaje, jak czynią to nauki o moralności zorientowane pozytywistycznie (psychologia, socjologia), na zaprezentowaniu opisu moralności, jaka dana jest nam w doświadczeniu⁴². Co zatem dodaje do różnego rodzaju doświadczeń, które miały miejsce przed nią i niezależnie od niej? Mówiąc ogólniej; co wnosi refleksja nad naszymi doświadczeniami i nad naszą o nich wiedzą? Refleksja ta ich nie poprzedza, jako że przeprowadza się ją później, gdy one już się dokonały. Zmierza zaś do uzyskania jedności w potrójnym sensie. 1. Próbuje połączyć w spójną całość nasze często nieuporządkowane moralne odczucia, doświadczenia i usiłu-

³⁹ R. Spaemann, *Moralische*, s. 73–74; Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (październik 2006).

⁴⁰ R. Spaemann, *Czym jest etyka filozoficzna?*, s. 14, K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 29–30.

⁴¹ Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (październik 2006).

⁴² K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 25.

je sprawić, aby jedne przyczyniały się do rozumienia innych. 2. Odnosi je do siebie, porównuje, ocenia, wskazuje ich specyfikę. 3. Dąży do tego, by znaleźć wspólną ich podstawę⁴³. Oczywiście koryguje treści doświadczenia moralnego w przypadku, gdy odnotowujemy w nim sprzeczne imperatywy⁴⁴. W tej sytuacji usiłuje wyjaśnić, gdzie tkwi zarzewie powyższego problemu. Etyka bowiem pełni funkcję krytycznej instancji. Refleksja filozoficzna nad doświadczeniem moralnym przekracza zatem profil bogactwa doświadczalnego, opisowego, pogładowego. Ostatecznie zmierza do uchwycenia w całości moralności „jako takiej”, zrozumienie samej istoty moralności⁴⁵.

ŻYCZLIWOŚĆ JAKO NORMA ETYCZNA

Normą etyczną jest według Spaemanna życzliwość i działanie stosowne do niej. Cnota ta oznacza zaś przede wszystkim gotowość pomocy zagrożonemu ludzkiemu życiu w jego wszystkich zasadniczych wymiarach – duchowym, psychicznym, fizycznym. Jeśli np. na ulicy ktoś się o nią do mnie zwróci, ponieważ jak mówi, już od trzech dni nic nie jadł, mogę odeprzeć: to fakt, bardzo mi przykro z tego powodu, ale nic więcej nie czynię, niż kroczyć sobie dalej, okazując zupełną obojętność. Sam fakt jednak, że dany człowiek cierpi uzasadnia konieczność udzielenia mu wsparcia. Ilekroć ktoś znajduje się w takim lub analogicznym stanie, tylekroć powinienem wyjść mu naprzeciw. Tak naprawdę norma etyczna jako taka nie istnieje. Jest ona zawarta immanentnie w moralnym stanie rzeczy, tzn. cierpienie drugiego człowieka kieruje pod moim adresem wezwanie.

Interesujące, że także pouczenie, *Belehrung*, również pouczenie samego siebie, jest jedną z najważniejszych form życiowej pomocy, czyli zarazem życzliwości.

Życzliwość kategorializuje się i hierarchizuje poprzez *ordo amoris*. Życzliwość to także podstawowa postać stosunku człowieka do świata, do siebie, do drugiego i do Boga⁴⁶.

Na czym polega oryginalność wizji etycznej R. Spaemanna?

Etykę filozoficzną rozumie Spaemann przede wszystkim jako refleksję nad uwarunkowaniami spełnionego (szczęśliwego) życia⁴⁷. Wśród tych ostatnich akcentuje rolę cnoty życzliwości. Podejmuje tym samym koncepcję Arystotelesa, zgodnie z którą etyka jest teorią udanego życia. Zarazem oryginalnie ją rozwija w tym sensie, że podkreśla szczególne znaczenie życzliwości. Naturalnie, nie ona sama prowadzi do szczęśliwości i spełnienia życia ludzkiego, jakkolwiek jawi się jako jego zasadniczy czynnik. Spełnione życie to również życie zgodne z rozumem, skoro

⁴³ R. Spaemann, *Czym jest etyka filozoficzna?*, s. 14.

⁴⁴ R. Spaemann, *Moralische*, s. 17.

⁴⁵ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 25.

⁴⁶ Ibidem, s. 138–139.

⁴⁷ R. Spaemann, *Glück*, s. 183–184.

osoba ludzka skierowana jest ku przebudzeniu się rozumu⁴⁸. Istotne jest kierowanie się roztropnością. Jeśli bowiem nasze życie nie jest aktem tej cnoty, stać się może powodem wyrządzania innym różnego rodzaju krzywdy, łącznie z moralną.

Życie spełnione osiąga się więc mocą medium rozumnego postępowania, albo inaczej mówiąc, uwewnętrznionych dyspozycji, jakimi są cnoty. Ten kto działa ich energią nie może, jak mówi Arystoteles, być nieszczęśliwy. Jego życie nie może się nie udać. Pozostaje sobą samym, zarówno wobec sprzyjających, jak i przeciwnych okoliczności⁴⁹.

Dlaczego Spaemann akcentuje życzliwość, a nie miłość? Otóż z dwóch powodów to czyni. Pierwszy – miłość to wyrażenie dwuznaczne i dlatego już myśl średniowieczna, a za nią Leibniz, rozróżniali *amor concupiscentiae* i *amor benevolentiae* – miłość pożądania i życzliwości. Drugi – miłość wyraża więcej treści, aniżeli życzliwość i zakłada także dążenie do tworzenia jedności z ukochaną osobą. Życzliwość tym samym ma na względzie wyłącznie dobro drugiego człowieka. I ten właśnie jej przymiot w perspektywie rozwijanej przez Spaemanna wizji etyki jest doniosły. Spełnia wymogi czynnika warunkującego szczęście, obiektywne spełnienie. Życzliwością nazywamy bycie ku temu, co jest dobrem, co spełnia człowieka⁵⁰.

W końcu zapytajmy, na czym polega zasadnicza oryginalność dociekań etycznych Spaemanna? Otóż wyraża się ona w jego analizach zmierzających do zharmonizowania dwóch fundamentalnych typów etyki, po pierwsze, rozumianej jako teorii moralnej powinności i po drugie, jako teorii spełnionego życia.

ROBERT SPAEMANNS VISION DER PHILOSOPHISCHEN ETHIK

ZUSSAMENFASSUNG

Der Verfasser des Artikels präsentiert bedeutende und in der eigenständigen Weise aufgezeichnete ethischen Vision von Robert Spaemann. Zuerst legt er die ethischen Konzeption im Kontext des Ansehens von großen Denker auf die Methode der Ethik, die Ausgangspunkt dieser Disziplin, die sittliche Erfahrung, die Beziehung zur Metaphysik, Theologie, empirischer Wissenschaften dar. Danach aufgezeichnet und erklärt der Verfasser, worauf die grundsätzliche Eigenständigkeit der Vision von Spaemann liegt. In der Philosophie des deutschen Denkers zeigt sich die Originalität in der zweifachen Form. Erstens- mit Betonung: durch das Wohlwollen erreichen wir das gelungene Leben. Zweitens, in der Analysen in deren versucht er zu zeigen, daß zwei großen ethischen Konzeptionen, d. h. aristotelische als Theorie gelungenen Leben und universalistischer Ethik des Sollens miteinander harmonisieren können.

⁴⁸ Ibidem, s. 129.

⁴⁹ Ibidem, s. 79.

⁵⁰ Ibidem, s. 129.

NATURALNE I NADPRZYRODZONE ZNACZENIE SYMBOLIKI ŚWIATŁA W MALARSTWIE OKRESU BAROKU

*Malarstwo jest kompozycją światła i cienia
pomieszanego z różnymi jakościami kolorów*
Leonardo da Vinci

WSTĘP

W 1600 roku Jakob Böhme doświadczył „boskiego światła”, które odmieniło jego życie. Z prostego szewca stał się gorącym mistykiem i zapalonym pisarzem. Podstawą jego filozofii była teozofia, która stanowiła jedność kosmozofii, antropozofii i chrystozofii¹. Böhme pojmował Boga jako „gorejący ogień”: „ten gorejący ogień jest objawieniem życia i boskiej miłości, przez co boska miłość rozplomienia się i rozrasta aż do ognistego działania boskiej siły. Podstawą jej jest zawsze *Mysterium Magnum* albo Chaos, ponieważ w nich pierwotnie powstały dobro i zło jako światłość i ciemność, życie i śmierć, radość i cierpienie, zbawienie i potępienie, gdyż jest to podstawa duszy i anioła, wszelkiego wiecznego stworzenia, dobrego i złego (...), łączy wszystko, co istnieje, wszystko w jednej podstawie zostało złożone”². Do wyrażenia istoty tak rozumianego Boga Böhme zastosował dialektykę, a która w jego filozofii przybrała formę jedności przeciwieństw. Böhme odkrył, że wszystko na świecie może ujawniać się w swoim przeciwieństwie: „tak” w „nie”, dobro w złym, światło w ciemności³. Ta jego – odważna jak na owe czasy – koncepcja wydaje się być przeniesiona prosto do malarstwa okresu baroku; ale nie tylko. Tenebryzm, jako nurt myślowy, traktujący ciemność jako wartość, jako konieczne uzupełnienie światła, odnaleźć można w „nowej religijności”, fali nowego misty-

* Beata Bociek, absolwentka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

¹ B. Markiewicz, B. Szymańska, *Od mistycyzmu do symbolizmu (Jakub Boehme i Emanuel Swedenborg)*, Wrocław 1985, s. 24, [w:] *Nauka dla wszystkich*, nr 392, red. K. Szymurowa.

² Cyt. za: B. Markiewicz, B. Szymańska, op. cit., s. 23.

³ B. Markiewicz, B. Szymańska, op. cit., s. 23–24.

cyzmu XVI/XVII wieku, dalej w alchemii, medycynie, astronomii⁴. Jawi się tym samym jako ogólna, tajemnicza tendencja, która przeniknęła do niemal wszystkich dziedzin życia umysłowego tamtego czasu. Jednak malarstwo zyskało na tym połączeniu przeciwieństw najwięcej. Żadne pisma nie potrafią oddać piękna zespolenia światła i mroku w sposób, jaki czyni to obraz Rembrandta, de La Toura czy Caravaggia.

Zagadnienie światła jest w malarstwie pierwszorzędne, stanowi niejako jego istotę. Odkrył to już w XV wieku najwybitniejszy przyrodnik, badacz i malarz Leonardo da Vinci, który dzięki swojemu naukowemu spojrzeniu na wszelakie zagadnienia wysnuł taki właśnie wniosek, że malarstwo jest „kompozycją światła i cienia”. Twierdził również, że „światłocien wraz ze skrótami jest najwyższym osiągnięciem wiedzy malarskiej”⁵. Można tu dodać, że nie tylko samo posługiwanie się światłowieniem jest tym najwyższym osiągnięciem, ale niezwykła umiejętność takiego nim operowania, która potrafi „przywołać Obecność” – Ducha, mocy, myśli, emocji. Umiejętność przedstawienia światła, które sugeruje, że dzieje się coś niepowtarzalnego, coś świętego. Tę wiedzę w stopniu najwyższym osiągnęli i po mistrzowsku wykorzystali malarze epoki baroku, dla których światło jest narratorem sceny, przekazuje ważną duchową, metafizyczną treść.

Poniższy artykuł przedstawi więc kwestię światła i jego znaczenia nadprzyrodzonego i naturalnego w malarstwie epoki baroku. Najpierw scharakteryzuje najistotniejsze cechy tejże epoki dla lepszego, pełniejszego zrozumienia dzieł w niej powstałych, następnie omówi ogólne znaczenie światła (jako archetypu, dalej u myślicieli chrześcijańskich oraz Leonarda i Lomazza), by przejść do sposobu jego funkcjonowania w sztuce malarskiej baroku i zakończyć na analizie konkretnych dzieł.

BAROK⁶

Barok to niezwykła epoka w dziejach sztuki. Pełna blasków i cieni, wspaniałości i nędzy. Epoka kontrastów, napięć, emocji. Bez problemu dostrzega się w nim jaskrawe sprzeczności, jak realność i pozór, asceza i radość, moc i niemoc, przepych i umiarkowanie, afirmacja życia i *memento mori* – to elementy stałe tego okresu.

⁴ Po szczegółóy odsyłam do artykułu M. Rzepińskiej, *Zjawisko tenebryzmu w malarstwie XVII w. i jego podłoże ideowe*, [w:] M. Rzepińska, *W kręgu malarstwa*, Wrocław 1988, jak również do książki V.I. Stoičity, *Krótką historia cienia*, Kraków 2001.

⁵ Leonardo da Vinci, *Traktat o malarstwie*, przeł., wstępem i kom. opatrzyła M. Rzepińska, Wrocław 1961, par. 671.

⁶ Jan Białostocki rozważał swego czasu pytanie, czy barok to styl, epoka czy postawa? Za każdą odpowiedzią kryło by się i potwierdzenie i zaprzeczenie. Bo czy to epoka, czasy, tworzą styl czy styl, epokę tworzą wybitne jednostki? Współcześnie wielu historyków sztuki opowiada się za dziejami wybitnych artystów a nie za dziejami kształtowanymi przez style. Stanowi to jednak temat na odrębne rozpatrzenie. Więcej na temat tego, czym jest a czym nie jest barok zob: J. Białostocki, „*Barok*”: *styl, epoka, postawa*, [w:] *t e n ż e, Pięć wieków myśli o sztuce*, Warszawa 1976, s. 220–247; W. Tatarski, *Historia estetyki*, tom 3 *Estetyka nowożytna*, Warszawa 1991, s. 300–301; T. Chrzanowski, *Barok – styl i epoka*, [w:] *Sztuka świata*, tom 7, red. I. Kunińska, Warszawa 1994, s. 7–13.

Barok można by nazwać *El Gran Teatro*, Wielkim teatrem⁷. Sztuka miała robić wrażenie na poddanych i wiernych, olśniewać, a jednocześnie przekazywać treści ideologiczne. Epoka baroku doszła do niezwyklej wirtuozerii w mnożeniu znaczeń, aluzji i metafor⁸, tworzyła kulisy teatru i stwarzała iluzję doskonałego świata. Sztuka tego okresu zwracała się w pierwszej kolejności do zmysłów oglądającego: patos, iluzjonizm, dynamizm, mistycyzm mają wywierać wrażenie, przekonywać, wywoływać wewnętrzne poruszenie⁹. Jednym z najbardziej charakterystycznych środków artystycznych były właśnie kontrasty, co w malarstwie wyrażał gwałtowny światłocien¹⁰. Światło i cień zdają się napierać na siebie, siłować się, stając się jakby głównymi bohaterami przedstawianych scen. Ta fascynująca walka wydaje się nie być rozwiązana do dzisiaj, gdyż jedni widzą w malarstwie Caravaggia czy de La Toura cudowne operowanie światłem, swoistą grę światła (luminizm) inni natomiast dostrzegają specyficzny sposób ujęcia obrazu, w którym postacie i przedmioty wydobywane są z mrocznego tła ostrym światłocieniem (tenebryzm). Rodzi się więc pytanie, czy w baroku panował luminizm, czy *maniera tenebrosa*? Czy pierwszeństwo miało światło czy cień? Z racji tematu tego artykułu, postaram się skupić na wyjaśnieniu światła¹¹.

Na początku kilka niezbędnych dookreśleń. Termin „barok” miał wiele znaczeń i konotacji, począwszy od XVII wieku aż po nasze czasy – wbrew pozorom nie był okresem, nad którym się zachwycono jak my dzisiaj¹². Etymologicznie słowo *barocco* oznacza zdeformowaną perłę¹³. Już w XVII wieku słowo to przyjęło się na określenie stylu obecnego w sztuce tego czasu, jednak używano go jako przymiotnika w pejoratywnym znaczeniu: „osobliwy, dziwaczny, przeładowany, zawyły, sztuczny i przesadnie ozdobny”. Był oznaką braku stylu. Takie ujęcie baroku utrzymało się aż do XIX wieku, w którym to co prawda wyróżniono w sztuce nowoczesnej renesans i barok, lecz i wówczas ten drugi styl uważany był za ujemny, za okres upadku. W wydany w 1904 roku leksykonie czytamy: „Barokowy (...) właściwie

⁷ B. B o r n g ä s e r, R. T o m a n, *Wstęp*, [w:] *Sztuka baroku. Architektura, rzeźba, malarstwo*, red. R. Toman, [b.m.] 2007, s. 7.

⁸ J. B i a ł o s t o c k i, *Metoda ikonologiczna w badaniach nad sztuką*, [w:] t e n ż e, *Pięć wieków myśli o sztuce*, Warszawa 1976, s. 269.

⁹ B. B o r n g ä s e r, R. T o m a n, op. cit., s. 7.

¹⁰ Nie wszystkim on się jednak podobał. Trzeba pamiętać, że wciąż „rządziły” Akademie ze swoimi koneserami. Krytycy ówczesni np. zarzucali Rembrandtowi, że w cieniu ukrywa swe braki warsztatowe, a obrazy sakralne Caravaggia były odrzucane przez zamawiających ze względu na zbyt ni naturalizm.

¹¹ Jakkolwiek jednak nie staralibyśmy się „skupiać” tylko na świetle, nie da się uniknąć rozwiązania również cienia. Światło i ciemność to dwa tajemnicze pierwiastki, które złączone są ze sobą nierozdzielnie, jak *yin* i *yang*. Światło ujawnia się i zyskuje znaczenie dzięki obecności swojego przeciwieństwa – ciemności. Maria Rzepińska zwróciła uwagę na brak publikacji na temat cienia i mroku, a co gorsza na brak zainteresowania tym tematem, dlatego napisała świetny artykuł: *Zjawisko tenebryzmu w malarstwie XVII w. i jego podłoże ideowe*, [w:] M. R z e p i ń s k a, *W kręgu malarstwa*, Wrocław 1988. Jednymi z najnowszych i ciekawszych prac na temat cienia to: E.H. G o m b r i c h, *Shadows: The Depiction of Cast Shadows in Western Art*, Londyn 1995; V.I. S t o i c h i t a, op. cit.

¹² W. T a t a r k i e w i c z, op. cit., s. 300; H. H o n o u r, J. F l e m i n g, *Historia sztuki świata*, Warszawa 2002, s. 579.

¹³ H. H o n o u r, J. F l e m i n g, ibidem.

nieforemnie okrągły (w odniesieniu do pereł), potem tyle co nieregularny, osobliwy, dziwaczny¹⁴. Dopiero książki Heinricha Wölffina z lat 1886 i 1915¹⁵ spowodowały docenienie tej epoki. Dzisiaj termin „barok” jest stosowany na określenie ekspresyjnego nurtu sztuki europejskiej i latynoamerykańskiej w latach ok. 1590–1770, jak i całej kultury ludzi XVII–XVIII wieku (literatura, teatr, muzyka, filozofia, obyczajowość)¹⁶.

Co ciekawe, epoka ta nie miała młodości: wstąpiła na scenę jako formacja od razu dojrzała i w pełni świadoma swych dążeń¹⁷. Dotąd sztuka miała budzić podziw dla piękna lub doskonałości przedstawianej natury w sensie niejako obiektywnym. W baroku dzieło nie jest już elementem obiektywnym, lecz środkiem działania¹⁸. Argan pisze „Sztuka XVII wieku nie studiuje już natury, lecz (...) duszę ludzką i wykształca wszelkie środki, które mogą służyć do budzenia jej reakcji¹⁹. Sztuka staje się cielesna, wręcz namacalna, przez co silnie oddziałuje na patrzącego. Do tego materia zdaje się ożywać: wchodzi idea ruchu, dynamizmu, iluzoryczności²⁰.

Kultura baroku kształtowana była pod wpływem wielu najróżniejszych czynników politycznych, społecznych, religijnych. Rozwój absolutyzmu we Francji, Hiszpanii, monarchii habsburskiej spowodował poddanie sztuki (przynajmniej tej oficjalnej) celom propagandowym – gloryfikacji monarchii, dynastii, rozwijaniu splendoru dworskiego. Służyły temu stosowane w sztuce środki, takie jak monumentalizm, bogactwo form, iluzjonizm, przepych kolorystyki, efektywność materiałów, retoryczny patos²¹. Podobnie rzecz się miała po stronie Kościoła, który w dobie kontrreformacji swoją ideologię przeniósł do sztuk. Postanowienia Soboru trydenckiego (1545–1563) wpłynęły na charakter sztuki sakralnej: została ona skodyfikowana i jeśli artyści chcieli otrzymywać zamówienia, musieli tworzyć dzieła zgodne z regułami podanymi przez Kościół (pilnowało tego Święte Oficjum). Miała ona teraz służyć Kościołowi, a więc przede wszystkim pełnić funkcje dydaktyczne, być zrozumiała, a jednocześnie pełna dramaturgii, patosu, miała olśniewać i zachwycać, obrazować niebieskie bogactwa, przekonywać do Kościoła. Pisma mistyczek i mistyków z tamtego czasu (św. Teresy z Avilla, Jana od Krzyża, Ignacego Loyoli, Franciszka Ksawerego) sprawiły, że niektóre dzieła (zwłaszcza hiszpańskie) cechuje mistycyzm i ascetyzm w połączeniu z erotyką i sadyzmem²². Oddziaływanie na zmysły od zawsze wywierało ogromny wpływ na ludzi. Sztuka baroku, a

¹⁴ Meyers *Konversationslexikon*, 1904, cyt. za: *Sztuka baroku. Architektura, rzeźba, malarstwo*, red. R. Toman, [b.m.] 2007, s. 8.

¹⁵ W. T a t a r k i e w i c z, op. cit., s. 300. Borngäser i Toman podają rok 1888 (*Renaissance und Barock*) oraz 1915 (*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*), [w:] t y c h ż e, op. cit., s. 8.

¹⁶ A. Z i e m b a, *Barok*, [w:] *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, red. K. Kubalska-Sulkiewicz, Warszawa 2002.

¹⁷ T. C h r z a n o w s k i, *Barok – styl i epoka*, [w:] *Sztuka świata*, tom 7, red. I. Kunińska, Warszawa 1994, s. 9.

¹⁸ J. B i a ł o s t o c k i, „*Barok*”: *styl, epoka, postawa*, [w:] t e n ż e, *Pięć wieków myśli o sztuce*, Warszawa 1976, s. 244.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ *Historia sztuki świata*, tom 5, *Barok*, pol. red. B. Zasiczna, Warszawa 2000, s. 6.

²¹ A. Z i e m b a, op. cit.

²² B. Z a s i e c z n a, op. cit., s. 53.

w szczególności malarstwo, doskonale operowało ludzkimi emocjami; wejście do świątyni bądź pałacu było jak przekroczenie progu teatru. Inaczej rzecz się miała w kościołach protestanckich, które swą skromnością silnie kontrastowały z obecnym w sztuce katolickiej bogactwem i przepychem. W Holandii i północnych Niemczech obserwujemy więc powściągliwy realizm, ubogie środki artystyczne, nacisk na moralizację i pouczenie etyczne²³.

Tworzyły się w Europie coraz to bardziej odrębne środowiska kulturalne, wśród których wybijały się Włochy, Hiszpania, Francja i Holandia. „Barok dekoracyjno-dynamiczny”, ekspresyjny obecny był we Włoszech, Flandrii, Hiszpanii, cesarstwie habsburskim, gdzie łączony był z absolutyzmem, kulturą dworską i potrydenckim katolicyzmem. „Barok klasycystyczny” (klasycyzujący) związany z protestantyzmem obserwujemy w Holandii, Anglii, Skandynawii, a z absolutyzmem w katolickiej Francji i luteranckich Prusach oraz łączony z kulturą dworską w Anglii. „Realizm barokowy” wiązany był z kulturą mieszczańską i ustrojem republikańskim w Holandii, ale pojawia się także we Włoszech²⁴. Jak widzimy, wszystkie te trzy nurty często współistniały i przenikały się wzajemnie. To pozwala widzieć barok jako całościowy styl, epokę i postawę.

Specyficznymi, uniwersalnymi cechami, które charakteryzowały cały barok na różnych szerokościach geograficznych, przekształcając go tym samym w styl, były: dynamizm, iluzyjność, fantastyczność; subiektywizm sztuki, techniki wywoływania efektu, stworzenia łudzącego wrażenia prawdziwości; ukierunkowanie sztuki na przekonanie odbiorcy, nastawienie na przekaz treści. Malarstwo charakteryzował sensualizm, dynamizm, akcentowanie walorów kolorystycznych, luministycznych i fakturalnych, pogłębienie dramatyzmu i ekspresji²⁵.

ŚWIATŁO

Problem światła fascynował ludzi od zarania dziejów. Powstawały na jego temat mity, traktaty, poezje, przedstawienia obrazowe. Pierwsze słowa Biblii, z *Księgi Genesis*, mówią: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami. Wtedy rzekł Bóg: „Niechaj się stanie światłość!” I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności.* (Rdz 1,1–4) Na tym miejscu wielu ludzi poprzestaje w swoim poszukiwaniu odpowiedzi na rozumienie wymowy każdego z tych elementów. Z powyższego fragmentu odczytują powszechną symbolikę tych „sprzeczności”, gdzie światło kojarzone jest z uporządkowaniem, dobrem, Bogiem, życiem, radością, twórczą mocą, bezpieczeństwem, mądrością, duchowością. Ciemności i cieniowi przypadła zatem niechlubna rola zła, grzechu, ograniczenia, niebezpieczeństwa, śmierci. Oba stanowią głęboko zakorzeniony w podświadomości archetyp walki między dobrem i złem, życiem i śmiercią. Jest to ważny archetyp obecny w naszej kulturze, dlatego trzeba o nim pamiętać, ale

²³ A. Z i e m b a, op. cit.

²⁴ Ibidem.

²⁵ J. B i a ł o s t o c k i, op. cit., s. 244; A. Z i e m b a, op. cit.

nie można ograniczyć się tylko do niego i poprzez niego patrzeć na światło i cień, jasność i mrok jako na kategorie dobre-złe. Kolejne wersety Pisma mówią: *I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą* (Rdz 1,5a.) *Dnia czwartego uczynił Bóg dwa ciała jaśniejące; większe, aby rządziło dniem, i mniejsze, aby rządziło nocą (...) I umieścił je Bóg na sklepieniu nieba, aby świeciły nad ziemią; aby rządziły dniem i nocą i oddzielały światłość od ciemności. A widział Bóg, że były dobre* (Rdz 1,16–18). Wynika stąd, że oba te pierwiastki zostały stworzone przez Boga, oba są dobre, równoważne i konieczne do utrzymania harmonii i piękna w świecie. Ta pierwotna harmonia została przywrócona dzięki epoce średniowiecza i baroku, gdyż podłoże teoretyczne dla znaczenia symboliki światła zbudowało średniowiecze, natomiast barok wydał wybitne postaci nobilitujące ciemność.

ŚWIATŁO U MYŚLICIELI

Chrześcijaństwo wieków średnich, aż po XIV w., jak i ówczesna filozofia, kosmologia i teologia, przeniknięte były symboliką światła, które uważane było za podstawową zasadę bytu. Sam Chrystus nazwał siebie „światłością świata” (J 8,12) i często nawiązywał do tej symboliki, stąd światło było najczęstszym symbolem związanym z wiarą i chrześcijaństwem. Światło i blask uznawano za atrybuty Boga. Język średniowieczny wprowadził wiele synonimów słowa „światło”, np. *splendor, luciditas, nitor, fulgor, iubar*. Pseudo-Dionizy widział w harmonii i blasku istotę piękną, a w jego teologii „światło” było jednym z imion Bożych. Marcilio Ficino pisał, że światłość jest wartością najwyższą, a piękno polega na „jasności i wdzięku formy, a nie na ciemnej bezwładnej materii”. Średniowieczna sztuka pełna była złota, szlachetnych kamieni, kolorów i materiałów. Średniowieczni teologowie byli piewcami światłości. Św. Bernard z Clairvaux, Hugon i Ryszard od św. Wiktora i wielu innych pisarzy i mistyków posługiwało się symboliką światła. Bonawentura pisał: „Światło jest najpiękniejsze, najmilsze i najlepsze spośród rzeczy cielesnych”. Symeon Teolog: „Bóg (...) daje się widzieć w swej prostocie utworzonej z bezkształtnego światła, niezrozumiałej, niewyraźnej”. W średniowieczu światłu nadano głęboki sens duchowy i metafizyczny²⁶.

Z końcem XVI wieku, wraz ze św. Janem od Krzyża, rodzi się teologia ciemności, w której noc i mrok zostały ujęte jako coś pozytywnego. Przebywanie w ciemności pomaga w kontemplacji, a noc duszy jest konieczna dla osiągnięcia duchowej doskonałości²⁷. Św. Jan od Krzyża pisał: „Wyrażenie, abyśmy patrzyli na wiarę głoszoną przez proroków jako na świecę w miejscu ciemnym, wskazuje nam, abyśmy sami pozostali w ciemności, zamykając oczy na wszelkie inne światła (...)”²⁸.

²⁶ A. R y b i c k i, *Compassio Mariae w chrześcijańskim życiu duchowym. Studium na przykładzie polskiej średniowiecznej literatury i sztuki religijnej*, Lublin 2009, s. 235–236; M. R z e p i ń s k a, *Zjawisko tenebryzmu w malarstwie XVII w. i jego podłoże ideowe*, [w:] op. cit., s. 118–119; M. R o c h e c k a, *Tajemnice światła i koloru. Abstrakcja i sacrum*, Toruń 2007, s. 44; M. R z e p i ń s k a, *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, Kraków 1983, s. 124.

²⁷ M. R z e p i ń s k a, *Zjawisko tenebryzmu w malarstwie XVII w. i jego podłoże ideowe*, [w:] M. R z e p i ń s k a, *W kręgu malarstwa*, Wrocław 1988, s. 121.

²⁸ Cyt. za: M. R z e p i ń s k a, op. cit., s. 122–123.

Czytając ten fragment od razu nasuwa się skojarzenie z serią obrazów pokutującej Magdaleny autorstwa Georgesa de La Toura.

ŚWIATŁO W SZTUCE

Jeśli chodzi o myślicieli z dziedziny sztuki, to należy przytoczyć tu rozważania Leonarda da Vinci, który sporządzał notatki ze swych studiów nad cieniem i światłem wynikłych z obserwacji przyrody i prawideł geometrii²⁹. Cień – nieodłączny towarzysz światła, znaczący element struktury ikonicznej, interesował Leonarda jako artystę³⁰ i filozofa przyrody jednocześnie. Problem światłocienia uważał za najistotniejszy dział sztuki malarskiej i w swoim traktacie opracował go bardzo dokładnie jak na tamte czasy. Z analiz chaotycznych zapisków mistrza wyłania się dwojaki podział. W pierwszym Leonardo wyróżnił dwa typy światła: *lume universale* – jako światło rozproszone, dzienne; oraz *lume particolare* – skupione, mogące mieć pochodzenie sztuczne (latarnia, kaganek) lub naturalne (dienne wpadające przez mały otwór). Następnie podzielił „światła oświecające ciała nieprzeźroczyste” na cztery rodzaje: rozproszone (światło powietrza w zasięgu ludzkiego wzroku), skupione (słońca lub padające przez jakiś otwór), światło odbite (reflektujące) i światło przenikające przedmioty prześwitujące (jak płótno, papier). Jednak da Vinci przestrzegał adeptów malarstwa przed stosowaniem światła skupionego, gdyż twierdził, że jest niestosowny dla malarstwa, ponieważ daje za duże kontrasty jasności i ciemności. Sam stosował światło naturalne, wyraźnie dzienne i niezbyt silne, jakby obłożone welonem³¹.

Gian Paolo Lomazzo swoim traktatem (1584) wyznacza następną fazę ewolucji światła, ponownie ujmując światło jako pierwiastek metafizyczny, nie wyłączając przy tym realizmu. Lomazzo wprowadził dwa podziały: na światła pierwsze (*lumi primari*) i wtóre (*lumi secondari*). *Lume primario* to źródło światła mogące występować w trzech postaciach: jako światło naturalne (nieba, słońca), światło metafizyczne – *lume divino* (od osób boskich i aniołów, niezależne od pory dnia czy nocy ale mające podlegać prawom światła realnego) lub światło sztuczne (rozniecone ludzką ręką, od świecy, ogniska)³².

Wraz z nastaniem *cinquecenta* coraz powszechniejsze stały się mocniejsze cienie, pojawia się gatunek zwany „nokturnem”. Pod koniec XVI w. rośnie liczba obrazów stosujących efekty luministyczne, jak iskrzenie, migotanie, refleksy. Światła

²⁹ Zob. *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, selected and edited by I.A. Richter, Oxford, s. 128–135 oraz Leonardo da Vinci, *Traktat o malarstwie*, przeł., wstępem i kom. opatrzyła M. Rzepińska, Wrocław 1961, o cieniu i świetle mówi *Księga V*, ibidem, s. 182–268.

³⁰ Leonardo podzielał starożytny pogląd, że „pierwszym obrazem była sylweta cienia ludzkiego, rzuconego przez słońce na ścianę” (Leonardo da Vinci, op. cit., *Księga II*, par. 129).

³¹ M. R z e p i ń s k a, *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Wrocław 1986, s. 219.

³² M. R z e p i ń s k a, *Zjawisko tenebryzmu w malarstwie XVII w. i jego podłoże ideowe*, [w:] M. R z e p i ń s k a, *W kręgu malarstwa*, Wrocław 1988, s. 119–120.

i cienie nabierają cech coraz bardziej dramatycznych, dynamicznych i budujących nastrój³³.

Światło odgrywa niesamowicie ważne role w obrazie: ustala hierarchię, porządkowuje sobie elementy składowe sceny, dynamizuje, sugeruje treść, zwraca uwagę na istotne elementy, nadaje nastrój. Prawie wszystkie dzieła przedbarokowe oświetlone były światłem dziennym. Klasycyzm i romantyzm eksploruje światło naturalne w najróżniejszych konfiguracjach: popołudnia, zachodu, świtu, padającego przez otwór do wnętrza, dnia zachmurzonego, mglistego, księżycowej nocy. Podobnie realizm, choć tu światło dzienne jest już używane rozsądniej, jest dostosowywane do przedstawianej sceny, i zazwyczaj łagodne. Na nowo odkryli światło i prawdziwie zafascynowali się nim, impresjoniści. Znamy doskonale świetny cykl 20 obrazów katedry w Rouen o różnych porach dnia i roku, autorstwa Claude'a Moneta. Sztuka XX wieku postawiła na eksperymenty w dziedzinie formy, kształtu, koloru, idei. Światłocien zaginał zupełnie w nurtach malarstwa nowoczesnego, takich jak konstruktywizm, futurizm, abstrakcjonizm, taszizm, op-art. Chcąc dziś ponownie zachwycić się mistyczną jasnością i kontemplacyjnym mrokiem, musimy powrócić do dzieł mistrzów baroku.

ZNACZENIE ŚWIATŁA W SZTUCE BAROKU

Jak już było wspomniane, barokowe malarstwo operowało silnymi kontrastami światłocieniowymi. Analizując obrazy religijne można śmiało postawić tezę, że światło pojawiające się na nich ma swój sens duchowy, emocjonalny, psychologiczny; nie jest już wyznacznikiem pory dnia, lecz przekaźnikiem treści, czyli przyjmuje istotną funkcję w interpretacji dzieła. Pozostaje więc wyróżnić pochodzenie źródła światła, a może być ono albo naturalne albo nadprzyrodzone. Przejdźmy teraz do omówienia ich znaczeń.

ŚWIATŁO NATURALNE

Samo w sobie nie niesie żadnych treści czy ukrytych znaczeń. Jedną z podstawowych funkcji światła jest funkcja realistyczna i „temporalna” (jak określiła to Maria Rzepińska) sytuująca scenę w określonej porze: dzień, noc, zmierzch, świt³⁴. Kiedy światło bije od zwyczajnego źródła, jak świeca czy pochodnia, nie musi nieść ze sobą treści symbolicznych. Dla przykładu wiele spośród dzieł Georges'a de La Toura czy Hendricka Terbrugghena usytuowana jest w gęstym mroku, gdzie jedynym źródłem światła jest świeca³⁵. Jednak na nich nie dopatrzymy się ukrytych treści.

³³ M. R z e p i ń s k a, *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Wrocław 1986, s. 219–220.

³⁴ M. R z e p i ń s k a, *Zjawisko tenebryzmu w malarstwie XVII w. i jego podłoże ideowe*, [w:] M. R z e p i ń s k a, *W kręgu malarstwa*, Wrocław 1988, s. 115.

³⁵ Należy ono do gatunku światła sztucznego, o czym było pisane we wcześniejszych podziałach, ale przyporządkuję je tutaj jako naturalne, gdyż jego pochodzenie jest „normalne”, naturalne, ziemskie, a w wielu obrazach zyskuje znaczenie symboliczne.

Światło pełni na nich jedynie funkcję czysto artystyczną, wskazuje na centrum sceny, modeluje postaci, wykazuje doskonałość warsztatową malarza. Dzięki zastosowaniu *maniera tenebrosa* nasz wzrok powoli przesuwa się po postaciach i przedmiotach obecnych na obrazie, akcja ożywa w miejscu, na które właśnie patrzymy, dając nam wrażenie uczestniczenia w niej³⁶. Postaci nabierają większej plastyczności, gdy są oświetlone w ten sposób. Jako przykłady można podać *Koncert* (1627), *Ezaw sprzedający swoje prawo pierwszeństwa* (1625) Terbrugghena; *Wesołe towarzystwo* (1623), *Samson i Dalila* (1615) Gerrita van Honthorsta; *Sebastian oplakiwany przez św. Irenę i jej towarzyszkę* (ok. 1650) de La Toura i wiele innych. Co więc decyduje, że płonąca świeca bądź promienie słoneczne wpadające przez małe okno do pomieszczenia zyskują znaczenie symboliczne? Symbol to, jak wiemy, przedmiot lub znak powszechnie rozpoznawalny jako reprezentacja określonego pojęcia lub bytu³⁷. Światło świecy czy promień słońca, aby móc funkcjonować jako znak, musi zostać rozpoznany jako taki³⁸ i właściwie zinterpretowany. Jak wykazane zostało na początku, nie każdy płomień świecy w ciemnym pomieszczeniu przekazuje głębsze treści. O symbolicznie światła naturalnego możemy zatem mówić dopiero wówczas, gdy jest ono ujęte w sposób niekonwencjonalny, gdy jego naturalne pochodzenie jest tylko pozorem, ponieważ jego promienie padają z jakąś przedziwną wewnętrzną logiką, oświetlając w sposób szczególny tylko wybrane elementy sceny oraz gdy wyjaśnienia symboliczne stanowią jedyne pełne odczytanie znaczenia obrazu. I to właśnie dzięki treściom symbolicznym obraz nabiera niepowtarzalnej głębi. Świeca, płomień lub promień światła, w zależności od kompozycji i kontekstu, może być interpretowany jako symbol wiary, duchowości, pobożności, miłości, życia, Ducha Świętego, Jezusa Chrystusa; dalej: życia indywidualnego, oczekiwania, oczyszczenia, ofiary, oświecenia, natchnienia, przemijania, nietrwałości rzeczy, krótkotrwałości ludzkiego życia, może przedstawiać stosunek ducha do materii, człowieka dającego świadectwo prawdzie; może nadawać określony nastrój scenie³⁹. Światło sugeruje, że coś się dzieje, a ciemność pozwala skupić się na elementach oświetlonych, dzięki czemu intensyfikuje się ich znaczenie.

Lume particolare o znaczeniu nadnaturalnym może występować jako światło słoneczne lub rozniecone ludzką ręką, z widocznym bądź niewidocznym źródłem światła.

Aby wydobyć maksimum dramatyizmu i patosu, artyści sytuowali źródło światła zazwyczaj gdzieś poza ramami obrazu, tak że widzimy tylko rozprzestrzeniające się promienie. Pomimo tego, że nie jesteśmy w stanie dokładnie stwierdzić, co jest

³⁶ Światło wydaje się być tylko środkiem artystycznym, ale obraz prawdziwie żyje, gdy zastosowany jest w nim silny kontrast światłocieniowy. Partie wypełnione cieniem dają tę wyjątkową możliwość własnych interpretacji i dopowiedzeń, pobudzają do myślenia. Mieke Bal pisze również, że dzieło sztuki jest wydarzeniem, które rozgrywa się za każdym razem, gdy jest oglądane przez widza (A. D'Alleva, *Metody i teorie historii sztuki*, Kraków 2008, s. 46). Na tym polega jego magia, niesamowita moc oddziaływania obrazu.

³⁷ A. D'Alleva, op. cit., s. 28.

³⁸ A. D'Alleva, op. cit., s. 35.

³⁹ W. Kopałiński, *Słownik symboli*, Warszawa 2006; M. Rzepińska, *Zjawisko tenebryzmu w malarstwie XVII w. i jego podłoże ideowe*, [w:] M. Rzepińska, *W kręgu malarstwa*, Wrocław 1988, s. 11; J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000.

źródłem tego światła, przypisujemy mu pochodzenie naturalne, ale jego wymowę traktujemy jako nadprzyrodzoną. Maria Rzepińska podkreśla, że uzyskanie takiego efektu jest możliwe tylko przy wprowadzeniu aktywnej ciemności. Ciemność ta jest konieczna do ukazania różnych możliwości światła, do wprowadzenia atmosfery tajemnicy, niedomówienia, do pogłębienia warstwy psychologicznej⁴⁰. Dzieje się tak np. w obrazach: *Powołanie św. Mateusza* (1599–1600) Michelangela Merisi da Caravaggia; *Św. Franciszek na medytacji* (1639) Francisco de Zurbarána; *Niedowiarstwo św. Tomasza* (1622) Hendricka Terbrugghena.

Padające z góry światło nadaje rolę mistyczną, ukazując rzeczywistość kruchą w swej materialności. Górne światło kojarzy się zwykle z ingerencją Boga, z Jego Opatrznością, wylaniem łaski, objawieniem⁴¹. Taki rodzaj światła obserwujemy np. na obrazie *Ukamienowanie św. Szczepana* (1625) Rembrandta lub *Św. Franciszku z Asyżu* (1645–1650) Bartoloméa Estebana Murilla. Ich opis znajduje się na str. 419–423, rozdz. „Przykłady”.

ŚWIATŁO NADPRZYRODZONE

Ten rodzaj światła obecny jest przy scenach obrazujących jakieś nadprzyrodzone wydarzenie (*lume divino*) bądź takich, w których źródłem światła jest osoba Bożka (*lume sacrale*). Ale do światła nadprzyrodzonego zaliczyć można także światło emanujące od postaci świętych ludzi (zakonników, męczenników, św. Józefa) oraz światło pochodzące z niewiadomego czy wręcz nielogicznego źródła, o dziwnym odcieniu (raczej zimnym), gdzie nie widać promieni ani snopu światła czy jakiegokolwiek innej jego obecności poza silnie oświetlonymi ciałami wydobywającymi się z mroku. Takie światło nadprzyrodzone jest światłem skupionym, które może także oświetlać jakieś konkretne miejsce lub osoby na obrazie. Dobrym przykładem jest *Zdjęcie z Krzyża* (1634) Rembrandta, *Lamentacja* [Pieta] (1633) Jusepe de Ribery, *Męczeństwo św. Mateusza* (1600–1601) Caravaggia czy *Wskrzeszenie Łazarza* Rembrandta (ok. 1630). Jednakże nie musi od razu nieść ze sobą głębokich treści. Dla przykładu cykl przedstawień św. Franciszka z Asyżu autorstwa Franciscosa de Zurbarána posiada tajemnicze światło niewiadomego pochodzenia, jednak nie służy ono treściom symbolicznym, tylko artystycznym. Taką właśnie manierę obrał sobie Hiszpan w tym cyklu: prostota przedstawienia połączona ze „scenicznym” oświetleniem. Modeluje postać w taki właśnie sposób, by nadać jej ekspresji, mistycyzmu, ascetyzmu. Podobnie obrazy o tematyce martyrologicznej Jusepe de Ribery: choć malarz posługuje się na nich silnymi kontrastami światłocieniowymi i światłem zdecydowanie nie naturalnym, to jednak zależało mu głównie na uzyskaniu wysokiego stopnia dramatyzmu, patosu, teatralności, tak by oddziaływać na emocje odbiorców. Znaczenie symboliczne możemy sobie dodawać, ale czy aby nie przesadzimy z doszukiwaniem się znaczeń tam, gdzie ich nie ma? Jak było pisane na początku, Hiszpania wykształciła charakterystyczny dla siebie styl malarski – *maniera tenebrosa* w połączeniu w sensualizmem i teatralnością gestów. Podobnie jest

⁴⁰ M. R z e p i ń s k a, op. cit., s. 117.

⁴¹ M. R o c h e c k a, op. cit., s. 54.

na wielu obrazach Caravaggia (np. *Biczowanie Jezusa*, 1607–1609, *Niewierność św. Tomasza*, 1601–1602 czy sławne *Złożenie do grobu*, 1602–1603).

Jeśli światło na obrazie bije od Dzieciątka Jezus, Ducha Świętego lub aniołów, mamy niewątpliwie do czynienia ze światłem metafizycznym. Sposób jego funkcjonowania na przestrzeni obrazu jest wzorowany na naturalnych efektach optycznych, z zachowaniem wszystkich reguł światłocieniowych⁴², z tym tylko, że źródłem jego jest konkretna Osoba. Nie ma wówczas żadnych wątpliwości, że to małe dziecko jest Synem Bożym, a gołąb Duchem Świętym. Przykłady: Murillo, *Madonna z Dzieciątkiem*, *Zwiastowanie* (1660–1665), *Wniebowzięcie* (1670), Gerrit van Honthorst *Pokłon pasterzy* (1622), Peter Paul Rubens *Pokłon pasterzy* (1608), Rembrandt *Wniebowstąpienie* (1636).

Światło wypływające z wnętrza sceny, powodowane zjawiskami nadprzyrodzonymi, jest oznaką pojawienia się sfery duchowej w rzeczywistości materialnej. Odczytujemy wówczas światło jako metafizyczne, zjawiskowe, tajemnicze⁴³. Taki rodzaj światła obserwujemy np. w obrazach Danae, w scenach Zwiastowania, Wniebowzięcia, Wniebowstąpienia, Przemienienia Pańskiego, Zesłania Ducha Świętego, ukazania się Anioła lub Chrystusa Ukrzyżowanego. Obrazy te mają tak dostojną atmosferę, że ani na chwilę nie wątpimy, że jesteśmy świadkami wielkich i świętych wydarzeń, a światło, które widzimy na obrazie jest niewątpliwie światłem sakralnym – *lume divino*⁴⁴. Francisco Ribalta, *Wizja grającego anioła św. Franciszka z Asyżu*, (1620–1625), Murillo *Ukazanie się Dziewicy św. Bernardowi* (ok. 1660), Rembrandt *Uczta Baltazara* (1635).

PRZYKŁADY

Światło naturalne o znaczeniu symbolicznym zobrazują nam wymienione wcześniej *Ukamenowanie św. Szczepana* Rembrandta i *Św. Franciszek* Murilla.

⁴² M. R z e p i ń s k a, *Zjawisko tenebryzmu w malarstwie XVII w. i jego podłoże ideowe*, [w:] M. R z e p i ń s k a, *W kręgu malarstwa*, Wrocław 1988, s. 117.

⁴³ M. R o c h e c k a, op. cit., s. 54.

⁴⁴ M. R z e p i ń s k a, *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Wrocław 1986, s. 284.



1. Bartolomé Estéban Murillo (1617–1682), *Św. Franciszek z Asyżu na modlitwie*, 1645–50, olej na płótnie, Katedra Najświętszej Maryi Panny, Antwerpia
2. Rembrandt van Rijn (1606–1669), *Ukamenowanie św. Szczepana*, 1625, olej na desce, Musee des Beaux-Arts, Lyon

Światło na nich jest pochodzenia naturalnego, w obydwu przypadkach pada z nieba. W *Św. Franciszku* jest to niewielki przebłysk światła pośród czarnego, zachmurzonego nieba, jaśniejący tuż nad głową świętego. Może symbolizować kontakt zakonnika z Bogiem, odpowiedź Boga na modlitwy, Jego obecność, objawienie stygmatów, oświecenie duchowe.

Scena *Ukamenowania św. Szczepana* dzieje się za dnia, niebo jest również zachmurzone, lecz już nie tak intensywnie i mrocznie jak to było w przypadku dzieła Hiszpana. Tu kompozycja jest wyraźnie podzielona na dwie strefy diagonalną linią styku cienia i światła. W części zacienionej znajduje się elita żydowska, która wydała wyrok na ucznia Jezusa oraz jeden z kamienujących. Podobnym cieniem została potraktowana architektura w tle i obserwatorzy. Natomiast w promieniu ostrego światła padającego po przekątnej gdzieś z nieba znajduje się klęczący Szczepan, z uniesioną do góry ręką, wpatrujący się w niebo, dalej stojący nad nim i kamienujący go oprawcy oraz siedzący na wzgórcu młodzieniec. Nie byłoby w tym oświetleniu niczego szczególnego, gdyby nie jego kontekst religijny. Znając fragment z Pisma Świętego, który opowiada o męczeństwie Szczepana (Dz 7,54–60), wiemy, że patrzył on w niebo, ponieważ ujrzał chwałę Bożą i Chrystusa stojącego po prawicy Boga. Siedzącego młodzieńca rozpoznajemy jako Szawła, późniejszego Św. Pawła. Tak więc obecne tu światło eksponuje najistotniejsze wydarzenia tej sceny; nie tylko nakierowuje naszą wyobraźnię na to, co dzieje się gdzieś na niebie (pojawienie się Boga), co właśnie przeżywa Szczepan, co myślą inne postaci obecne na obrazie, ale również sugeruje to, co ma nastąpić (śmierć Szczepana, nawrócenie św. Pawła). Tak więc dzięki kontekstowi, w jakim zostało użyte światło, możemy odnaleźć w nim ukryte znaczenie.

Lume particolare pochodzące od sztucznego źródła, a więc świecy, lampy, dzięki któremu obraz zyskuje znaczenie symboliczne, to np. *Chrystus przed arcykapłanem* (1617) van Honthorsta i *Chrystus w Emaus* (ok.1628) Rembrandta.



3. Gerrit van Honthorst (1590–1656), *Chrystus przed arcykapłanem*, 1617, olej na płótnie, National Gallery, Londyn

4. Rembrandt van Rijn (1606–1669), *Chrystus w Emaus*, ok. 1628, olej na papierze i na panelu, Musée Jacquemart-André, Paryż

Na obydwu dziełach jedynym źródłem światła jest świeca, na obydwu Chrystus nie wygląda jak święty Syn Boży, lecz jako zwykły-niezwykły człowiek. Dzięki zastosowaniu tak skromnego oświetlenia możemy odczytać, kim tak naprawdę jest Jezus. Van Honthorst umieścił świecę w środku swojej kompozycji, z tuż obok niej leżącą Księgą. Chrystus stoi z prawej strony, arcykapłan siedzi z lewej. Dzięki temu mamy prawo sądzić, iż świeca stanowi klucz do interpretacji dzieła. Idąc dalej tym tropem możemy odczytać scenę następująco: Chrystus jest światłością świata, jest Synem Światłości, jest oczekiwanym Mesjaszem, Zbawicielem świata, o czym mówi Pismo i Prorocy. Jednak pomimo tego jest świadom także swojego losu – odrzucenia przez żydów, wyszydzenia, niewiary, stąd stoi pokornie, z cierpliwością wypisaną na twarzy. Arcykapłan, pomimo swej znajomości Pism, pozostaje w ciemności, nie dostrzega w Jezusie Syna Bożego i jest głuchy na Jego nauki dające świadectwo Prawdzie, wyprowadzające z ciemności grzechu do światła Prawdy. Śmie nawet pouczać stojącego przed nim Jezusa – widzimy jego mimikę i palec wskazujący w geście pouczenia. Świeca natomiast jest milczącym świadkiem tego wydarzenia, i co ciekawe, mimo że świeca znajduje się bliżej arcykapłana, to Jezus jest postacią silniej oświetloną. Rembrandt tymczasem w centrum swej kompozycji sytuuje człowieka siedzącego za stołem gotowym do wieczerzy oraz wiszący nad nim wór pielgrzymi. Jest on jedyną postacią w pełni oświetloną, widzimy więc jego zdziwienie, lęk połączony z zachwytem. Reszta obrazu posiada bardzo interesującą kompozycję założoną jakby na złączeniu przeciwieństw. Lewa strona płótna jest pogrążona w mroku, gdzie nikłe światło świecy wydobywa nam drobną postać kobiecą. Prawa zaś strona jest oświetlona prawdopodobnie jakąś lampą, a na jej tle przedstawiony jest duży profil Jezusa łamiącego chleb i odmawiającego błogosławieństwo. Dzięki temu zabiegowi dostrzegamy, wraz z mężczyzną pośrodku sceny, że Jezus nie jest zwykłym człowiekiem. Widzimy jakąś niezwykłość, moc, świętość płynącą od Niego. Rembrandt nie musiał posłużyć się tu nimbem czy *lume divino*, aby ukazać Boskie pochodzenie Jezusa. Wystarczył profil Jezusowej sylwetki

wydobyty przez ukrytą lampę i zdziwienie połączone ze zrozumieniem u prostego człowieka w centrum przedstawienia⁴⁵.

Jeśli chodzi o światło nadprzyrodzone wypływające od Osoby Boskiej, to można tu podać obraz Gerrita van Honthorsta *Adoracja pasterzy* (1622) i *Wieczera w Emaus* (1641) Rembrandta bez konieczności jego opisu, gdyż interpretacja *lume sacrale* w nich jest oczywista.



5. Gerrit van Honthorst (1592–1656), *Adoracja pasterzy*, 1622, olej na płótnie, Wallraf-Richartz Museum, Kolonia

6. Rembrandt van Rijn (1606–1669), *Wieczera w Emaus*, 1641, olej na płótnie, Luwr, Paryż



7. Rembrandt van Rijn (1606–1669), *Anioł opuszczający rodzinę Tobiasza*, 1637, olej na drewnie, Luwr, Paryż

8. Bartolome Esteban Murillo (1617–1682), *Nawrócenie św. Pawła*, 1675–1680, olej na płótnie, Museo Nacional del Prado, Madryt

⁴⁵ Trudno nawet określić, kim on jest? Możemy przyjąć, że jest jednym z uczniów, którzy zdążając do Emaus spotkali Jezusa w drodze (Łk 24,13–35), wówczas interpretacja obrazu pójdzie w kierunku biblijnym.

Jeśli chodzi o *lume divino*, pojawiające się przy nadprzyrodzonym wydarzeniu, to dobrym przykładem będzie *Anioł opuszczający rodzinę Tobiasza* (1637) Rembrandta i *Nawrócenie św. Pawła* (1675–80) Murilla.

Rembrandt podzielił obraz na strefę nadprzyrodzoną i ziemską, na której widzimy rodzinę Tobiasza reagującą indywidualnie na całe zdarzenie, jakim były odwiedziny Boskiego posłańca. Kolory po tej części płótna są stonowane i monochromatyczne. Na strefie niebiańskiej usytuowany jest anioł powracający do niebios, jest on rozświetlony, bardziej kolorowy, potraktowany z różnymi detalami. Przy scenie nawrócenia św. Pawła obserwujemy spadającego z konia Szawła, oślepionego jasnością Chrystusa, który mówi: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?”. Ukryci w cieniu towarzysze Szawła odwracają zatrwożone twarze w kierunku przedziwnej światłości i objawiającego się Jezusa. Na obydwu dziełach widzimy otwarte niebo, gdzie pośród chmur widnieje postać anioła lub Chrystusa z krzyżem. Jest to wyraźne przedstawienie nadprzyrodzonej rzeczywistości pojawiającej się pośród zwykłych ludzi.

ZAKOŃCZENIE

Sztuka baroku wykształciła unikalny styl malarski, w którym najważniejszym było operowanie światłem i cieniem dla uzyskania zamierzonego efektu dramaturgii, patosu, zwiększenia ekspresji, by przekazywać treści ideologiczne, wywołać wewnętrzne poruszenie. Artykuł przedstawił sposoby funkcjonowania światła w obrazach najślawniejszych malarzy epoki baroku, takich jak Gerrit van Honthorst, Hendrick Terbrugghen, Rembrandt van Rijn, Michelangelo Merisi da Caravaggio, Francisco de Zurbarán, Georges de La Tour, Jusepe de Ribera, Bartolomé Esteban Murillo. Artyści posługiwali się światłem skupionym, mogącym mieć pochodzenie sztuczne, jak świeca czy lampa, lub naturalne, słoneczne. Światło metafizyczne mogło pochodzić od Osoby Boskiej lub występować przy nadprzyrodzonym wydarzeniu. *Lume particolare* i *lume divino* mogło przybierać różne znaczenie, w zależności od kontekstu, w jakim zaistniało, sposobu przedstawienia, miejsca usytuowania na obrazie. Jednak nie we wszystkich obrazach z tej epoki światło posiadało treści symboliczne, jak zostało wykazane. Aby nadać światłu znaczenie, stosowano różne środki: nietypowy sposób ujęcia, wyraźna wewnętrzna logika w padających promieniach, oświetlenie w sposób szczególnie tylko wybranych elementów sceny oraz gdy wyjaśnienie symboliczne stanowi jedyne pełne odczytanie znaczenia obrazu. Ale nie udałoby się tego uzyskać, gdyby nie otoczenie światła ciemnością, mrokiem, cieniami. Ona nadaje światłu znaczenie, intensyfikuje je. Bez wprowadzenia aktywnej ciemności światło nie zysałoby takiego znaczenia. Jakob Böhme doświadczył „boskiego światła”, które odmieniło jego życie. My, dzięki obrazom barokowych tenebrystów, możemy doświadczyć „boskiej ciemności”, gdyż bez niej nie dostrzeżelibyśmy, jak ważne i piękne jest światło.

NATURAL AND SUPERNATURAL MEANING OF LIGHT SYMBOLIC IN BAROQUE PAINTING

SUMMARY

The article presented the way of working of light on baroque paintings. At the beginning it characterized the epoch itself, then it discussed the common meaning of light, the way of understanding it by medieval philosophers, afterwards by Leonardo da Vinci and Gian Paolo Lomazzo. Next it handled a subject of meaning of light for painting, including two types of it: *lume particolare* with origins of nature and made by human hand, and *lume divino* proceeded from Divine Person or supernatural event. Article also mentioned the meaning of darkness and shadows in the painting. As a example to analysis were taken paintings as follow: Rembrandt *Lapidation of Saint Stephen*, Murillo *Saint Francis of Assisi in Prayer*, Honthorst *Christ before the high priest*, Rembrandt *Christ in Emmaus*, Honthorst *Adoration of the Shepherds*, Rembrandt *Angel Leaving the Family of Tobias* and Murillo, *The Conversion of Saint Paul*.

RYSUNEK DZIECKA W DIAGNOZIE PSYCHOPEDAGOGICZNEJ

Obecność rysunku w życiu ludzkim obserwujemy już od czasów prehistorycznych, o czym świadczą zachowane malowidła w jaskiniach z okresu paleolitu. Tym samym rysowanie było pierwszą formą zapisu myśli, utrwalania rzeczywistości. Również dzisiaj rysunek jest formą wyrazu, dostępną dla wszystkich, prostą i bardzo pomocną w ocenie rozwoju osobowościowego dziecka, jak również w terapii psychologicznej czy zajęciowej. Warto przyjrzeć się bliżej rysunkom dzieci, nie w sposób powierzchowny – tylko jako bazygroty, nic nieznaczące formy, lecz głębszy – wprowadzający nas w ich świat.

Każdy kształt, barwa, szczególnie odgrywają ważną rolę, ponieważ są wyrazem wewnętrznego świata odczuć i przeżyć, pragnień oraz marzeń, jak również niepokoju i lęku, które z jakichś przyczyn są obecne w dziecku. Dlatego analizując twórczość dzieci jesteśmy zdolni dostrzec jego problemy, troski, radości i zmartwienia. Największą wiedzę o dziecku daje test rysunku własnej osoby, dzięki temu uzyskujemy pogląd, w jaki sposób dziecko postrzega siebie samego. Natomiast test rysunku rodziny niesie ze sobą informacje na temat relacji w rodzinie, obecności rodziców i ich stosunku do dziecka.

Posiadając umiejętność interpretacji plastycznych wytworów dziecka dostrzegamy więcej, dzięki czemu jesteśmy w stanie określić poziom rozwoju dziecka, dostrzec nieprawidłowości, których nie udałoby się zauważyć w inny sposób, zdobywamy także informacje, jak stymulować jego aktywność, czy też co należy zmienić w pracy wychowawczej.

I. RYSUNEK OBRAZEM ROZWOJU DZIECKA

Rysowanie jest prostą, niewymagającą wiele czasu formą wyrazu wewnętrznych pragnień, lęków oraz fantazji, a zarazem ekspresją osobistych doświadczeń, które będąc w odpowiedni sposób wykorzystane, dostarczają wielu cennych informacji o ich autorze¹. Twórczość plastyczna jest pierwszą istotną, a zarazem wiele mówiącą, formą ekspresji, pozwalającą na poznanie dziecka. Daje ona możliwość

* Ks. Piotr Duksa – doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie katechetyki, profesor nadzwyczajny, kierownik Katedry Katechetyki i Pedagogiki Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Dziekan Wydziału Teologii UWM w Olsztynie.

określenia poziomu rozwoju osobowości oraz dostarcza wiedzy na temat tego, co dzieje się w jego życiu, mówi o przeżyciach i wiedzy o świecie. Od najmłodszych lat dzieci chętnie podejmują tę formę wypowiedzania samego siebie. Nie znają i tym samym nie używają praw kompozycji, perspektywy, ich działanie jest odruchowe – spontanicznie. Czerpią przy tym radość z zabawy kolorem, kształtem, ciesząc się procesem tworzenia podświadomie wyrażają siebie², ponieważ dla dziecka sztuka nie jest tym samym co dla dorosłego człowieka. Działalność twórcza dla dziecka jest dla niego środkiem wyrazu, po który chętnie sięga³, obejmującym rozmaite formy aktywności, między innymi: rysowanie, malowanie, lepienie. W wyniku procesu twórczości dziecko tworzy coś nowego, nową, oryginalną jakość. Rysowanie stanowi wieloaspektowy proces rozwoju psychicznego dziecka⁴.

Wytwory artystyczne dzieci są źródłem wiedzy, bowiem w nich dziecko bez żadnego lęku ani obaw ujawnia swoją osobowość. Bardzo często w swojej twórczości dziecko zamieszcza elementy, które wywarły na nim silne wrażenia negatywne lub pozytywne, ukazując w ten sposób uczucia, przeżycia i pragnienia. Przy tym ważną rolę odgrywają tu barwy, ponieważ w postrzeganiu dziecka, świat jest piękniejszy i lepszy, im bardziej jest kolorowy. Zatem wytwory plastyczne są obrazem całej osobowości dziecka, wyrażając również jego przeżycia⁵. Trzeba pamiętać, że duży wpływ na rysunek dziecka ma również środowisko jego życia, jego przeżycia psychiczne oraz świadomość własnej osoby. Czynniki te przekładają się na treść i formę rysunku⁶. Najbardziej stymulującym rozwój twórczości plastycznej czynnikiem jest środowisko zewnętrzne. Jest to wynik nagromadzenia wielu bodźców i doświadczeń, które potrzebują środka wyrazu. Tę rolę doskonale spełnia rysunek, ponieważ wielokrotnie dziecku łatwiej przychodzi narysowanie czegoś, co się wydarzyło, niż opowiedzenie o tym. Ważne jest to, by stworzyć dziecku możliwość ekspresji właśnie poprzez rysunek⁷.

Pierwsze lata życia dziecka są decydujące dla jego rozwoju. Okres ten charakteryzuje się kształtowaniem wzorów uczenia się, poczucia własnego ja i postrzegania świata. W tym okresie rysunek stanowi bardzo ważny element rozwoju, dlatego wielu badaczy określa etapy tego procesu⁸. Wyróżniamy następujące fazy rozwoju twórczości plastycznej dzieci i młodzieży:

¹ B.K. I g n a c i u k, *Dziecko z zespołem nadpobudliwości psychoruchowej ADHD i ADD*, Kraków 2010, s. 39.

² M. S z c z e p a ń s k a, *Okresy i fazy rozwoju twórczości plastycznej dziecka*, <http://www.sprudniki.yoyo.pl/downloads/fazytp.pdf>, 24.02.2011.

³ E. M u c z y ń s k a, *Rysunek postaci ludzkiej jako probierz oceny rozwoju dziecka*, <http://www.cdniku.pl/pliki/rysunek.pdf>, 25.02.2011.

⁴ U. S z u ś c i k, *Twórczość plastyczna dziecka*, „Życie szkoły” nr 2 (2005), s. 9.

⁵ M. S z c z e p a ń s k a, *Okresy i fazy rozwoju twórczości plastycznej dziecka*, <http://www.sprudniki.yoyo.pl/downloads/fazytp.pdf>, 24.02.2011.

⁶ E. M u c z y ń s k a, *Rysunek postaci ludzkiej jako probierz oceny rozwoju dziecka*, <http://www.cdniku.pl/pliki/rysunek.pdf>, 25.02.2011.

⁷ A. Ł o s i e w i c z, *Rysowanie odzwierciedla myślenie dziecka*, „Edukacja i dialog” nr 10 (2002), s. 37.

⁸ E. M u c z y ń s k a, *Rysunek postaci ludzkiej jako probierz oceny rozwoju dziecka*, <http://www.cdniku.pl/pliki/rysunek.pdf>, 25.02.2011.

- a. **Stadium bazgroł** – należy rozpatrywać je w kategoriach ogólnego rozwoju. W tym stadium wyraźnie obserwuje się rozwój intelektualny i emocjonalny⁹. Gryzmoły są ważnym etapem, ponieważ stanowią pierwsze pierwotne formy, które są początkiem dla każdej kolejnej formy¹⁰. Początkowo bazgroły składają się z przypadkowo stawianych znaków, z biegiem czasu stają się przemyślane i kontrolowane, w momencie gdy dziecko nadaje im nazwy, stają się bardziej złożone¹¹. W tej fazie dominują linie kreślone we wszystkich kierunkach, przerywane, krzyżujące się, spirale oraz punkciki¹². Gryzmolenie może być sposobem ucieczki od rzeczywistości lub oznaką znudzenia bądź brakiem koncentracji, faktycznie jest ono efektem aktywności wyobraźni¹³. Bazgroły są ważnym elementem w rozwoju dziecka, bowiem odkrywa ono, iż wykonując ruchy ręką, trzymając w niej narzędzie, zostawia ślady na papierze. Następnie dostrzega, że może kierować ręką i nadawać rozmaite kształty – kropki, kreski, okręgi, krzywe. Na kolejnym etapie rozwoju nazywa swoje bazgroły, identyfikując je z konkretnymi przedmiotami, odczuciami i doznaniem. Fazę bazgroł kończy umiejętność zamknięcia linii w koło. Rysując dziecko samo steruje swoim rozwojem¹⁴.
- b. **Stadium przedschematyczne** – jest bezpośrednim odzwierciedleniem osobowości dziecka. W tej fazie rysunki przedstawiają nie tylko zapis pojęć, uczuć czy spostrzeżeń na temat otaczającego świata, ale pozwalają na zrozumienie dziecka¹⁵, które przedstawia świat nie takim jakim jest, ale w sposób odpowiadający jego przeżyciom i potrzebom¹⁶. Dziecko świadomie zaczyna tworzyć kształty, postać ludzka przyjmuje formę głowonoga i głowotułowia. Pojawiają się proste, ogólne kształty dobrze znanych przedmiotów, z czasem dopiero nadając im barwy odpowiadające rzeczywistości¹⁷.
- c. **Stadium schematyczne** – to początek myślenia abstrakcyjnego, dlatego warto zachęcać dziecko do podejmowania różnych form twórczości plastycznej¹⁸. Faza ta niesie za sobą pojawienie się charakterystycznych cech, takich jak wyrazistość przedmiotów, antropomorfizm – czyli nadawanie istotom

⁹ M. S z c z e p a ń s k a, *Okresy i fazy rozwoju twórczości plastycznej dziecka*, <http://www.sprudniki.yoyo.pl/downloads/fazytp.pdf>, 24.02.2011.

¹⁰ R. F l e c k - B a n g e r t, *O czym mówią rysunki dzieci. Dostrzeganie i rozumienie zawartych w nich znaków*, Kielce 2001, s. 25.

¹¹ M. S z c z e p a ń s k a, *Okresy i fazy rozwoju twórczości plastycznej dziecka*, <http://www.sprudniki.yoyo.pl/downloads/fazytp.pdf>, 24.02.2011.

¹² R. F l e c k - B a n g e r t, *O czym mówią rysunki dzieci. Dostrzeganie i rozumienie zawartych w nich znaków*, Kielce 2001, s. 28.

¹³ W. K a r o l a k, *Rysunek w arteterapii*, Łódź 2005, s. 10.

¹⁴ U. S z u ś c i k, *Twórczość plastyczna dziecka*, „Życie szkoły” nr 2 (2005), s. 10.

¹⁵ M. S z c z e p a ń s k a, *Okresy i fazy rozwoju twórczości plastycznej dziecka*, <http://www.sprudniki.yoyo.pl/downloads/fazytp.pdf>, 24.02.2011.

¹⁶ R. F l e c k - B a n g e r t, *O czym mówią rysunki dzieci. Dostrzeganie i rozumienie zawartych w nich znaków*, Kielce 2001, s. 44–45.

¹⁷ U. S z u ś c i k, *Twórczość plastyczna dziecka*, „Życie szkoły” nr 2 (2005), s. 10–11.

¹⁸ M. S z c z e p a ń s k a, *Okresy i fazy rozwoju twórczości plastycznej dziecka*, <http://www.sprudniki.yoyo.pl/downloads/fazytp.pdf>, 24.02.2011.

żywym ludzkich cech. Stosowanie perspektywy symultanicznej, polegającej na jednoczesnym przedstawianiu postaci i przedmiotów z różnych perspektyw. Dostrzega się również proporcje wyrazu: to co jest ważne przybiera duże rozmiary, rzeczy mniej znaczące są małe¹⁹. Łatwo dostrzec i odróżnić postać człowieka od innych elementów. Kompozycja rysunku z reguły jest uporządkowana, a użycie barw zależne jest od emocjonalnego lub wizualnego stosunku do kolorów²⁰.

- d. **Okres grup rówieśniczych** – to czas, w którym zanika powtarzanie tych samych form, na ich miejsce pojawiają się nowe kształty oraz techniki wykonywania prac plastycznych. Stosowanie różnorodnych materiałów wpływa pozytywnie na rozwój ekspresji i twórczego myślenia. W tym okresie najważniejszą potrzebą dziecka jest odnalezienie i poznanie samego siebie, swoich możliwości oraz budowanie kontaktów z rówieśnikami²¹.
- e. **Stadium pseudonaturalistyczne** – przypada na 12–14. rok życia, wówczas rysunki odzwierciedlają naturalistyczne postrzeganie świata. Rysunek nie jest już schematyczny, a dziecko staje się krytyczne wobec własnej twórczości, natomiast nacisk ze strony otoczenia na zachowanie dziecka może spowodować zahamowanie ekspresji twórczej. Ważne jest by w tym czasie akceptować wszelkie formy i przejawy działalności artystycznej dziecka.
- f. **Sztuka w okresie dojrzewania** – czyli w przedziale 15–17 lat, powinna dostarczać młodemu człowiekowi możliwość wypowiedzenia swoich przeżyć i uczuć. Proces tworzenia zaczyna się już od pomysłu – planu, poprzez jego realizację, do osiągnięcia rezultatu w postaci gotowej pracy, która powinna odzwierciedlać osobowość artysty²².

Niezależnie od tego, w jakiej fazie rozwoju twórczości plastycznej znajduje się dziecko, jego rysunki stanowią zasób wiedzy na temat jego osobowości, uczuć i przeżyć. Poza źródłem wiedzy na temat wnętrza i życia dziecka, podejmowanie aktywności twórczej w postaci różnorodnych technik plastycznych, wpływa na jego rozwój intelektualno-emocjonalny. Dowiedziono, że rysunek dziecka opóźnionego w rozwoju jest ubogi w treść, zaś dziecko przelężnione rysuje małe postacie, dziecko z wysokim mniemaniem o sobie nadaje postaciom duże rozmiary. W przypadku dziecka niestałego emocjonalnie wzory są chwiejne i niedokończone, zatrużone nie rysuje rąk, a dziecko cierpiące na obsesje używa wielu szczegółów²³.

¹⁹ R. Fleck-Bangerter, *O czym mówią rysunki dzieci. Dostrzeganie i rozumienie zawartych w nich znaków*, Kielce 2001, s. 48.

²⁰ U. Szusciak, *Twórczość plastyczna dziecka*, „Życie szkoły” nr 2 (2005), s. 11.

²¹ M. Szczepańska, *Okresy i fazy rozwoju twórczości plastycznej dziecka*, <http://www.sprudniki.yoyo.pl/downloads/fazytp.pdf>, 24.02.2011.

²² Tamże.

²³ P. Wallon, A. Cambier, D. Engelhart, *Rysunek dziecka*, Warszawa 1993, s. 136.

II. WYKORZYSTANIE RYSUNKU W PROCESIE CHARAKTERYSTYKI OSOBOWOŚCI

Rysunek jest jedną z metod badania osobowości pod kątem rozwoju umysłowego, jak również widzenia siebie samego oraz innych, dlatego często wykorzystywany jest w projekcyjnych badaniach osobowości – w postaci projekcyjnych testów rysunkowych²⁴, które w psychologii amerykańskiej zajmują ważne miejsce od 1940 roku²⁵. *Projekcja* pochodzi od łacińskiego słowa *proiectio* i oznacza *wyrzucenie*. Osobowość pojmowana jest jako dynamiczna i motywacyjna organizacja, a psychologia projekcyjna zmierza do zbadania całej osobowości, nie tylko poszczególnych cech. L.K. Frank wypowiadając się na temat metod projekcyjnych w rysunku stwierdził, że metody te są tak skonstruowane, by osoba badana mogła swobodnie wypowiedzieć swoją własną opinię, niezależną od swoich właściwości psychicznych, wypowiedź ta jest wyrazem ukrytych cech osobowości²⁶. W przypadku czynności graficznych, to jest pisanie, malowania czy rysowania, projekcja polega na nieświadomym i spontanicznym uzewnętrznianiu podmiotowych cech²⁷. Rysunki ujawniają myśli, stany uczuciowe, cechy osobowości autora, a także aktywność psychosomatyczną. Trzeba również uwzględnić, że doświadczenia psychiczne, środowisko życia wywierają zasadniczy wpływ na treść rysunku i formę jego wykonania. Rysunek może także pełnić rolę badawczą w zakresie zainteresowań, poglądów, postaw i przekonań. Przeglądając i analizując prace dzieci, dostrzegamy różnorodność elementów, które dowodzą o ich bogatych przeżyciach psychicznych, tym samym są wyrazem ich osobowości. Dziecko zaczyna wcześniej rysować niż pisać i w ten sposób opisuje otaczającą rzeczywistość. Metodę projekcyjną można również wykorzystać do wykrywania napięć, kompleksów lub zaburzeń, które przejawiają się w postępowaniu człowieka²⁸.

Najpopularniejszym testem projekcyjnym jest test rysunku rodziny²⁹ oraz test rysunku postaci ludzkiej³⁰ bowiem są źródłem informacji o osobie badanej, relacjach występujących w rodzinie oraz metodach radzenia sobie z trudnymi sytuacjami. Warunkiem skutecznego przeprowadzenia badania jest nawiązanie kontaktu z badanym, obserwacja podczas wykonywania zadania oraz rozmowa dotycząca wykonanego rysunku i sytuacji rodzinnej. Podczas interpretacji takiego rysunku bierze się pod uwagę kilka aspektów: formalny (w jaki sposób rysunek został wykona-

²⁴ M. Braun-Gałkowska, S. Studen, *Projekcja niepokoju w rysunku*, w: *Rysunek projekcyjny jako metoda badań psychologicznych*, red. M. Łaguna, B. Lachowska, Lublin 2003, s. 87.

²⁵ B. Hornowski, *Badania nad rozwojem psychicznym dzieci i młodzieży na podstawie rysunku postaci ludzkiej*, Warszawa 1970, s. 25.

²⁶ Tamże, s. 83, 85.

²⁷ B. Lachowska, M. Braun-Gałkowska, *Agresja u dzieci i jej ekspresja w rysunku rodziny*, w: *Rysunek projekcyjny jako metoda badań psychologicznych*, red. M. Łaguna, B. Lachowska, Lublin 2003, s. 100.

²⁸ B. Hornowski, *Badania nad rozwojem psychicznym dzieci i młodzieży na podstawie rysunku postaci ludzkiej*, Warszawa 1970, s. 27–28, 34.

²⁹ M. Braun-Gałkowska, S. Studen, *Projekcja niepokoju w rysunku*, w: *Rysunek projekcyjny jako metoda badań psychologicznych*, red. M. Łaguna, B. Lachowska, Lublin 2003, s. 87.

³⁰ G.D. Oster, P. Gould, *Rysunek w psychoterapii*, Gdańsk 2001, s. 29.

ny); treściowy (sposób przedstawienia siebie, przedmiotów, ewentualne interakcje między postaciami); konflikty rodzinne oraz wskaźniki dezorganizacji i zaburzeń osobowości (lęk lub agresja)³¹. Przy analizie rysunków projekcyjnych szczególną uwagę należy zwrócić na technikę wykonania rysunku: sekwencję ruchów, nacisk kredki (lub innego narzędzia, którym obraz został wykonany), kształt linii, wielkość rysunku, perspektywę, symetrię, kolor, światłocienie czy jakość wykonania³².

M. Braun-Gałkowska w badaniach nad cechami osobowości szczególną uwagę poświęca lękowi oraz uczuciu niepokoju. Obserwacje dowodzą, iż wewnętrzny lęk doprowadza do zmiany sposobu tworzenia rysunku pod względem treści jak też formy. Osoba przeżywająca lęk w codziennym życiu doświadcza wielu trudności, których nie musi ujawniać werbalnie przed innymi, a często ukrywa je przed samą sobą. W tym przypadku test rysunku daje możliwość oceny stanu psychicznego i nawiązania kontaktu z osobą badaną. Stosowanie testu jest proste, ale wymaga doświadczenia w jego interpretacji, która jest trudna, ponieważ wymaga zwrócenia szczególnej uwagi na wykonany rysunek pod względem formalnym i treściowym. W aspekcie formalnym należy zwracać uwagę na poziom wykonania rysunku, symbolikę barw, przestrzeni oraz elementy graficzne. Przy analizie aspektu treściowego ważne są postacie, ich rozmieszczenie, odległości od siebie, sposób przedstawienia się autora. Analiza wszystkich wskaźników pozwala na określenie niektórych cech osobowości badanego, jego relacji z innymi osobami, a także postawę wobec siebie samego. Porównując rysunki dzieci z wysokim poziomem lęku z rysunkami dzieci o niskim poziomie lęku stwierdzono zasadnicze różnice. Dzieci pełne niepokoju używają szarych i bladych kolorów, postacie przedstawiają małe w bezruchu, przedstawiając ciało schematycznie, nie wykorzystują w pełni przestrzeni jaką mają do dyspozycji³³.

Wykorzystując test rysunku *Ja wśród innych* możemy dotrzeć do głębszego, ukrytego przed innymi obrazu siebie i własnego widzenia siebie w społeczeństwie³⁴. Natomiast test *Narysuj człowieka*, autorstwa Goodenough-Harrisa, jest stosowany przy określaniu zdolności intelektualnych dzieci w wieku szkolnym. Szczególnie pomocny jest przy określaniu dojrzałości poznawczej, zwracając uwagę na uwzględnianie poszczególnych części ciała, jego proporcje, elementy ubioru oraz perspektywę³⁵. Rysowanie postaci pobudza uczucia odnoszące się do obrazu własnego ciała, własnego ja pod względem fizycznym i psychologicznym³⁶.

³¹ M. Braun-Gałkowska, S. Studen, *Projekcja niepokoju w rysunku*, w: *Rysunek projekcyjny jako metoda badań psychologicznych*, red. M. Łaguna, B. Lachowska, Lublin 2003, s. 87–88.

³² B. Hornowski, *Badania nad rozwojem psychicznym dzieci i młodzieży na podstawie rysunku postaci ludzkiej*, Warszawa 1970, s. 32–33.

³³ M. Braun-Gałkowska, S. Studen, *Projekcja niepokoju w rysunku*, w: *Rysunek projekcyjny jako metoda badań psychologicznych*, red. M. Łaguna, B. Lachowska, Lublin 2003, s. 89–90, 92–93.

³⁴ M. Łaguna, A. Gałkowska, *Spoleczne aspekty obrazu siebie w rysunku projekcyjnym ja wśród ludzi*, red. M. Łaguna, B. Lachowska, Lublin 2003, s. 127–128.

³⁵ G.D. Oster, P. Gould, *Rysunek w psychoterapii*, Gdańsk 2001, s. 32–33.

³⁶ Tamże, s. 51.

Badanie osobowości poprzez rysunek nie wymaga używania słów, dlatego pozwala na wyrażenie samego siebie bez skrępowania³⁷. Podejmując się oceny osobowości dziecka bierzemy pod uwagę nie tylko sam rysunek, lecz również proces jego tworzenia. Chodzi tu o sposób wykonywania pracy, tempo, dokładność, spontaniczność zachowań oraz przejawy emocji. Dokonując wnikliwej analizy z rysunku można odczytać uczucia dzieci, ich pragnienia, marzenia. Rysunek stanowi więc bramę do wewnętrznego świata dziecka, jego myśli, które skrywa przed światem³⁸.

III. ZNACZENIE BARW I WYKORZYSTANIE PRZESTRZENI

Badania laboratoryjne wykazały oddziaływanie kolorów na psychikę człowieka i jego fizjologię, dowodząc tego, że każda barwa niesie ze sobą wartość emocjonalną. Okazuje się, iż przebywając w otoczeniu czerwieni wywołuje ona wzrost ciśnienia krwi, częstotliwość oddechu oraz prędkość uderzeń serca. Natomiast barwa niebieska powoduje spadek ciśnienia oraz spowolnienie akcji serca i oddechu³⁹.

Kolory mają w sobie wartość emocjonalną. Jednak należy zachować ostrożność przy interpretacji, ponieważ barwy są jedynie wskazówkami, które rozpatruje się w szerszym kontekście. Trzeba uwzględnić wiele okoliczności, między innymi dostępność odpowiedniej ilości kolorów podczas wykonywania rysunku⁴⁰.

Ogólne znaczenie barw przedstawia się następująco:

- **Czerwień** jest kolorem dynamicznym, pobudzającym, oznaczającym również agresję i gniew⁴¹. W dużej ilości jest oznaką ruchu, wskazuje na pobudzenie⁴².
- Barwa **niebieska** symbolizuje spokój, wrażliwość, zamknięcie się w sobie, niekiedy nawet rezygnację i bierność.
- **Fiolet** to połączenie przeciwieństw oraz pragnienie czegoś innego. Oznacza również mistycyzm. Pojawiający się często wskazuje na niepokój bądź lęk.
- **Żółć** symbolizuje radość, optymizm, spontaniczność, otwartość, chęć pójścia własną drogą. W nadmiarze uwidacznia potrzebę wyzwolenia się z wewnętrznych napięć.
- **Zieleń** wyraża szacunek do samego siebie oraz potrzebę uznania ze strony innych. Mówi również o potrzebach zmysłowych i powodzeniu materialnym.

³⁷ M. Łaguna, A. Gałkowska, *Spoleczne aspekty obrazu siebie w rysunku projekcyjnym „Ja wśród ludzi”*, w: *Rysunek projekcyjny jako metoda badań psychologicznych*, red. M. Łaguna, B. Lachowska, Lublin 2003, s. 127–128.

³⁸ B.K. Ignaciuk, *Dziecko z zespołem nadpobudliwości psychoruchowej ADHD i ADD*, Kraków 2010, s. 47.

³⁹ S. Chermét-Carroy, *Zrozum rysunki dziecka czyli jak interpretować rysunki małych dzieci*, Łódź 2005, s. 24.

⁴⁰ Tamże, s. 24–25.

⁴¹ Tamże, s. 25.

⁴² E. Wojciechowicz, *Zrozumieć rysunki dziecka*, <http://www.edukacja.edux.pl/p-3983-zrozumiec-rysunki-dziecka.php>, 1.03.2011.

- Barwa **pomarańczowa** jest oznaką dążenia do sukcesu. Przemawia przez nią radość i dynamizm. Nadmiar tego koloru oznacza pobudzenie lub jest przejawem chęci zwrócenia na siebie uwagi.
- **Braź** jako barwa ziemi stanowi o podstawowych potrzebach człowieka, szczególnie o dążeniu do osiągnięcia fizycznego bezpieczeństwa. Występowanie barwy brązowej w nadmiarze symbolizuje proces regresji bądź odmowy dzielenia się, zatrzymania czegoś dla siebie.
- **Róż** jest oznaką harmonii, spokoju i równowagi a zarazem oznaką czułości i łagodności.
- **Czerń** w nadmiarze niesie w sobie smutek oraz rozpacz, wykazując brak nadziei, niepokój i śmierć. Drobne plamki barwy czarnej oznaczają lęk. Czerń zastosowana z umiarem podkreśla inne barwy.
- **Szarość** to barwa neutralna. Używana często może wskazywać na trudności w wyrażaniu uczuć oraz w podejmowaniu działania⁴³.

Dokonując analizy rysunku nie można znaczenia poszczególnych barw interpretować schematycznie. Zawsze należy wziąć pod uwagę szerszy kontekst w postaci całego wytworu, a nawet cyklu rysunków. Nie bez znaczenia są również wiek dziecka, okoliczności powstania obrazka, a także uwarunkowania kulturowe. Czasami częstotliwość używania konkretnych barw wynika z poznawania określonego koloru na danym etapie rozwoju dziecka. Przewaga barw ciepłych (czerwień, pomarańcz, żółć, róż) wskazuje na ekstrawertyczny temperament. Z kolei barwy zimne (zieleń, błękit, szarość) mówią o nieśmiałości, wycofaniu oraz trudnościach w wyrażaniu uczuć⁴⁴.

Ważna jest również proporcja powierzchni białej, niezamalowanej do kolorowej. Pusta przestrzeń kartki jest nieuchwytna, mówi o skłonności do marzeń lub o ograniczonym kontakcie z rzeczywistością. Biała przerwa między postaciami to znak dystansu dzielącego te osoby. Z kolei wypełnianie rysunku deszczem, śniegiem lub innymi elementami świadczy o pewności siebie⁴⁵.

Sposób wypełniania przestrzeni na kartce ma odzwierciedlenie w zajmowaniu przestrzeni, która nas otacza. Można wypełnić całą stronę lub jej mały fragment. Analizując rysunek dziecka pod kątem wykorzystania przestrzeni kierujemy się zasadami interpretacji pisma, które funkcjonują w grafologii. W tym celu dzielimy kartkę na cztery obszary:

- **Góra** – umieszczamy tu pojęcie boskości, ducha bądź ideału. Ta część odpowiada niebu, temu co jest ponad nami, co jest trudno dostępne. Znajdują się tam wyższe wartości, duchowość i świat marzeń.
- **Dół** – to życie codzienne, podłoże, po którym stąpamy, na którym się opieramy.
- **Lewa strona** – jest symbolem przeszłości, tego co bliskie, tym samym daje poczucie bezpieczeństwa, ponieważ niesie ze sobą znane elementy. Lewa strona

⁴³ S. Ch e r m e t-C a r r o y, *Zrozum rysunki dziecka czyli jak interpretować rysunki małych dzieci*, Łódź 2005, s. 25–27.

⁴⁴ Tamże, s. 27–28.

⁴⁵ Tamże, s. 28–29.

przedstawia matkę, tę rzeczywistą jak również symboliczną, ukazując więź, jaka istnieje między dzieckiem a matką, lub taką, która istnieje jedynie w odczuciach dziecka.

- **Prawa strona** – mówi o przyszłości, o tym, co nieznane, dostarczając wiedzy na temat relacji z ojcem, a także stosunku dziecka do życia⁴⁶.

IV. ZASADY INTERPRETACJI RYSUNKÓW

Każdy obraz jest odzwierciedleniem osobowości autora. Każda interpretacja jest uzależniona od obserwatora, jego punktu widzenia oraz wewnętrznych przeżyć wywierających na niego wpływ. Z tego względu każdy wytwór plastyczny może być interpretowany na wiele sposobów. Nie należy dokonywać interpretacji szablonowo lecz z indywidualnym podejściem do obrazu, uwzględniając wszystkie aspekty, takie jak wiek dziecka, proces tworzenia oraz symbolikę barw, linii i form⁴⁷.

W procesie interpretacji rysunku można stosować różne techniki. Wyróżniamy technikę impresyjną opracowaną przez M. Harrower oraz technikę interpretacji L. Bellaka, na którą składają się następujące aspekty: adaptacyjność, ekspresyjność, projekcyjność. Aspekt ekspresyjny traktuje rysunek jako projekcję formalnych cech osobowości człowieka. Ekspresyjność wyrażona jest w postaci takich właściwości, jak rodzaj linii, wielkość rysunku, przedstawianie szczegółów, cieniowanie rysunku, pominięcie lub zaznaczenie pewnych elementów postaci ludzkiej. Z kolei aspekt projekcyjny rysunku wyraża się poprzez charakterystyczne elementy treściowe odzwierciedlające konkretne cechy osobowe autora. Najczęściej jest to projekcja własnego „ja – fizycznego”, „ja – nielubianego” bądź „ja – idealnego”⁴⁸.

Rysunek posiadający jasną, nasyconą i bogatą kolorystykę wskazuje na prawidłowy rozwój psychiczny dziecka, emanującego radością, optymizmem, pozbawionego lęku. Sygnałem ostrzegawczym jest natomiast ciemna kolorystyka, bazująca na czerni i szarości, wskazując na istniejący w dziecku lęk i skłonności do stresu. Z kolei dominacja czerni i czerwieni zdradza skłonność do agresji⁴⁹.

Zdecydowane, wyraziste i długie linie w żywej kolorystyce są oznaką otwartości na ludzi i świat, pewności siebie oraz stabilizacji emocjonalnej. W przypadku linii cienkich, krótkich i delikatnych spotykamy się z brakiem pewności siebie, słabą wiarą we własne możliwości i skłonnością do ukrywania uczuć⁵⁰. Zdarza się, że dziecko kreśli linie w taki sposób, iż dziurawi papier. Oznacza to silne i natych-

⁴⁶ S. Chermét-Carroy, *Zrozum rysunki dziecka czyli jak interpretować rysunki małych dzieci*, Łódź 2005, s. 30–32.

⁴⁷ R. Fleck-Banger, *O czym mówią rysunki dzieci. Dostrzeganie i rozumienie zawartych w nich znaków*, Kielce 2001, s. 61.

⁴⁸ B. Lachowska, M. Braun-Gałkowska, *Agresja u dzieci i jego ekspresja w rysunku rodziny*, w: *Rysunek projekcyjny jako metoda badań psychologicznych*, red. M. Łaguna, B. Lachowska, Lublin 2003, s. 101.

⁴⁹ B.K. Ignaciuk, *Dziecko z zespołem nadpobudliwości psychoruchowej ADHD i ADD*, Kraków 2010, s. 47–48.

⁵⁰ Tamże, s. 48.

miastowe reakcje, takie jak odwaga lub gniew. Częste używanie gumki, skreślanie wykazują brak wiary we własne możliwości⁵¹.

Rysunki o małych rozmiarach, małe postacie umieszczane po bokach kartki symbolizują poczucie niepewności i odrzucenia. Pozytywnym działaniem jest umieszczanie postaci w samym środku. Im większa jest postać, tym większe znaczenie odgrywa w życiu dziecka, świadczy to o silnym związku emocjonalnym. Pojawianie się członków rodziny na rysunku świadczy o relacjach w rodzinie. Bliskość postaci wyraża silną więź, zaś oddalenie – małą rolę członka rodziny, niedocenienie i zagubienie. Bogactwo detali na postaci, staranność z jaką zostaje wykonana dana postać jest sygnałem wskazującym na dużą rolę danej osoby w rodzinie lub wręcz na dominację. Pomijając niektóre postacie, ich fragmenty lub oszpecając je i pomniejszając, autor nieświadomie daje wskazówkę na temat nieprawidłowej relacji występującej w kontakcie z przedstawioną osobą, do której może dochodzić poprzez zazdrość, wrogość lub brak bliskości. Brak własnej osoby na rysunkach przedstawiających rodzinę świadczy o zaburzeniach w funkcjonowaniu rodziny, niedocenienia dziecka i braku miłości. Natomiast przedstawianie jedynie własnej postaci sugeruje nadmierną koncentrację na własnej osobie, będącą efektem nadopiekuńczości rodziców lub całkowitym brakiem zainteresowania dzieckiem ze strony opiekunów. W ostatnim przypadku dziecko może liczyć jedynie na siebie, czuje się opuszczone i zaniedbane. Dokonując pomniejszenia własnej postaci lub ukazywanie siebie młodszym niż w rzeczywistości, mówi o chęci powrotu do czasów beztróskiego dzieciństwa, ponieważ okres ten był bezpieczny, pozbawiony zakazów i nakazów, a w obecnym momencie nie może sprostać pojawiającym się trudnościom wynikającym na przykład z braku jednego z rodziców, pojawienia się rodzeństwa bądź śmierci w rodzinie.

Istotna jest kolejność rysowania postaci oraz czas, jaki dziecko poświęca ich wykonaniu, bowiem świadczy to o roli i pozycji, jaką zajmują w rodzinie, a przede wszystkim życiu autora. Przedstawianie smutku w postaci łez czy mimiki twarzy, a nawet katastroficznego otoczenia może wskazywać na traumatyczne przeżycia lub świadczyć o ukrytych lękach. Wykonywanie ciągle tych samych rysunków jest niepokojące i powinno wzbudzić zainteresowanie dzieckiem, w postaci wzmoczonej obserwacji jego samego, otoczenia, by w razie potrzeby otoczyć je właściwą opieką⁵².

Aktywność plastyczna jest dla dziecka źródłem radości, ciekawym i przyjemnym zajęciem. Podczas tworzenia dziecko uzewnętrznia siebie. Rysowanie stanowi wyjątkowy proces ekspresji, ponieważ nie wymaga słów, czynność ta nie krępuje dziecka, dlatego może robić to swobodnie, zaś efekt końcowy dostarcza bogatej wiedzy o dziecku.

Kolory, rodzaj linii, umiejscowienie postaci niosą ze sobą informacje, należy jednak pamiętać, dokonując interpretacji rysunku, że procesu tego nie można traktować szablono. Nie zawsze nadużywanie czarnej barwy musi być niepokojące,

⁵¹ S. C h e r m e t-C a r r o y, *Zrozum rysunki dziecka czyli jak interpretować rysunki małych dzieci*, Łódź 2005, s. 36–37.

⁵² B.K. I g n a c i u k, *Dziecko z zespołem nadpobudliwości psychoruchowej ADHD i ADD*, Kraków 2010, s. 48–49.

a chaos na papierze nie musi oznaczać niespójności w osobowości autora. Dlatego trzeba brać pod uwagę cykl rysunków, zwracając uwagę również na sposób ich powstawania, zachowanie dziecka podczas tworzenia, bowiem te czynniki mówią równie dużo, co sam rysunek, niejednokrotnie zaważając na całej interpretacji dzieła.

Nie ulega wątpliwości, że rysunki dostarczają wiedzy na temat osobowości i życia jego autora. Co prawda wiedza ta nie jest bezpośrednio dana, ale odpowiednia interpretacja potrafi wiele powiedzieć o dziecku, dzięki czemu możemy obserwować osobowościowy rozwój dziecka, a co najważniejsze dostrzegać zaburzenia w postaci niewłaściwych relacji w rodzinie, niewłaściwego obrazu własnej osoby czy niepokoju i lęku, które nie są uzewnętrzniane. Daje to możliwość do działania, otoczenia opieką i podjęcia odpowiednich działań wychowawczych.

DRAWING OF A CHILD IN PSYCHOPEDAGOGIC DIAGNOSIS

SUMMARY

Presence of a drawing in human's life can be observed as far back as in the prehistoric times. Drawing was the primary form of writing thoughts and recording reality. Also today a drawing is a universally available form of expression – simple and helpful in assessing development of child's personality and in psychological or occupational therapy. Each shape, color and detail plays an important role because they serve as an expression of internal world of feelings, experiences, desires, dreams as well as anxiety and fear which because of some reasons child can have. That is why while analyzing the artistic work of children we are able to see its problems, worries, joys and concerns. The greatest deal of knowledge about child is delivered by the test of drawing of itself thanks to which we get insight into how a child perceives itself. On the other hand, the test of drawing of a family delivers information about relations within the family, the presence of parents and their attitude to a child.

With skills of interpretation of artistic works of a child we can see more and we can assess the level of development of a child. We are also able to identify irregularities which could not be observed otherwise. Child's artistic works also provide information how to stimulate the child's activity or what should be changed in the educational work.

POGLĄDOWOŚĆ JAKO ZASADA DZIAŁANIA EDUKACYJNEGO NAUCZYCIELA RELIGII – – ANALIZY W KONTEKŚCIE NOWYCH DOKUMENTÓW PROGRAMOWYCH

W dobie orientowania dydaktyki nauczania religii na poszukiwanie nowych, a zarazem skutecznych rozwiązań metodycznych często zwraca się uwagę na technologie informacyjne, które są traktowane jako podstawowy element planowania i realizacji lekcji religii. Równie ważne staje się poszukiwanie nowych sposobów stymulowania aktywności katechizowanych uczniów. Wszystko to sprawia, że coraz częściej w poszukiwaniach katechetycznych są marginalnie traktowane, a niekiedy nawet pomijane, kwestie podstawowe, należące do klasyki dydaktyki katechezy, bez których trudno mówić o poprawnym, wynikającym z realizacji podstawowych norm dydaktycznych, procesie nauczania-uczenia się religii. Niewątpliwie do takich zasad należy poglądowość, którą w dydaktyce ogólnej i w dydaktyce katechezy, uznaje się za jedną z najwcześniej sformułowanych, a zarazem najpowszechniej uznawanych (zwłaszcza w XX wieku) zasad nauczania. Aby móc ją dobrze realizować w toku lekcji religii nie wystarczy tylko ogólna, oparta na stwierdzeniach dydaktyków katechezy, znajomość szczegółowych reguł określających działanie nauczyciela religii. Potrzebny jest całościowy ogląd z punktu widzenia nowych dokumentów programowych nauczania religii. Takiej możliwości dostarcza analiza zatwierdzonych w 2010 roku – przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski – tekstów: znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”¹ i nowego „Programu nauczania religii rzymskokatolickiej”².

* Anna Zellma – dr hab. nauk teologicznych w zakresie katechetyki, profesor nadzwyczajny w Katedrze Katechetyki i Pedagogiki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; absolwentka KUL (magisterium z teologii i doktorat z katechetyki); Zainteresowania badawcze koncentruje wokół katechezy integralnej, a zwłaszcza katechezy młodzieży, edukacji regionalnej w katechezie i dydaktyki nauczania religii w różnych grupach uczniów (także dzieci autystycznych i w klasach integracyjnych). Jest autorką dwóch monografii (*Katechetyczny wymiar edukacji regionalnej*, t. 1–2, Olsztyn 2001; *Wielostronne aktywizowanie młodzieży w szkolnym nauczaniu religii. Studium w świetle „Programu nauczania religii katolickiej” z 2001 roku*”, Olsztyn 2006) oraz licznych publikacji w czasopiśmie naukowych i w recenzowanych opracowaniach zbiorowych.

¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Nowe wydanie, Kraków 2010. Odtąd skrót PPK2010.

² Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010. Odtąd skrót PNRRZK2010.

Warto zatem postawić pytanie o ujęcie pogładowości w wyżej wymienionych dokumentach programowych nauczania religii oraz o konsekwencje tej zasady dla działania nauczyciela religii w toku zajęć katechetycznych. Poszukując odpowiedzi, należy najpierw zwrócić uwagę na rozumienie pogładowości w literaturze przedmiotu, a więc w dydaktyce ogólnej i dydaktyce katechezy. W tym kontekście dokonana się analiza nowych dokumentów programowych nauczania religii, wyodrębniając zagadnienia związane z pogładowością jako zasadą działania edukacyjnego nauczyciela religii. Kończąc prowadzone dywagacje (w podsumowaniu), wyprowadzi się postulaty katechetyczne, których realizacja należy do twórców nowych serii podręczników i materiałów do nauczania religii oraz nauczycieli religii.

POGLĄDOWOŚĆ WEDŁUG DYDAKTYKI OGÓLNEJ I DYDAKTYKI KATECHEZY

Odwołania do pogładowości znajdujemy w wielu koncepcjach kształcenia dzieci i młodzieży³. Na przestrzeni lat dydaktycy przypisywali jej różne funkcje i akcentowali różne zakresy znaczeniowe. Obecnie zgodnie twierdzą, że zasada pogładowości w nauczaniu-uczeniu się „jest kamieniem węgielnym współczesnej dydaktyki”⁴, a jej podstawy teoretyczne sformułował w XVII wieku Jan Ámos Komeński (1592–1670)⁵. Współcześni dydaktycy, charakteryzując pogładowość odwołują się do wspomnianego autora i jego dzieła zatytułowanego „Wielka dydaktyka”⁶. J.Á. Komeński opisał w nim zasadę pogładowości w powiązaniu z dążeniem pedagogów do przewyciężenia niedostatków nauczania werbalnego i dogmatycznego, które zostało odziedziczone po czasach średniowiecza i odrodzenia – kiedy to podstawowym źródłem wiedzy pozostawała książka, zaś własne doświadczenie ucznia

³ K. D e n e k, *Proces kształcenia i jego uczestnicy*, Sosnowiec 2010; B. P o ł e ć, *Metodyka katechetyczna ks. Walentego Gadowskiego*, Tarnów 2002; M. T a r a s z k i e w i c z, *Jak uczyć lepiej? Czyli Refleksyjny praktyk w działaniu*, Warszawa 2003; R. W i ę c k o w s k i, *Pedagogika wczesnoszkolna*, Warszawa 1998.

⁴ M. B o g a j, *Pogładowość w nauczaniu-uczeniu się*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4, red. T. Pilch, Warszawa 2005, s. 487; T. N i e w o l a ń s k i, *Pogładowość w nauczaniu*, „Przysposobienie Obronne. Obrona Cywilna w Szkole” 1997 nr 5, s. 279–287; W. O k o ń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1998, s. 33–35, 175–178.

⁵ Więcej o tym w: J. D w o r z a c z k o w a, *Jan Ámos Komeński 1592–1670*, „Roczniki Naukowe. Seria A, Miscellanea. Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jana Ámosa Komeńskiego w Lesznie”, 1 (2003), s. 9–25; J. H e l l b e r g, *Jan Ámos Komeński – wielki słowiański pedagog*, „Chemia, Dydaktyka, Ekologia, Metrologia”, 1998 nr 1/2 s. 19–20; R. W r o c z y ń s k i, *Komeńskiego koncepcja kształcenia przez całe życie*, „Pedagogika Społeczna”, 2007 nr 2, s. 126–133.

⁶ T. B i e ń k o w s k i, *Jan Ámos Komeński o nauczaniu i wychowaniu*, Pułtusk 1998; L. K a c p r z a k, *Myśl pedagogiczna Jana Ámosa Komeńskiego: aktualność w teorii i praktyce edukacyjnej: wybór tekstów*, Piła 2005; A. M e i s s n e r, *Miejsce Jana Ámosa Komeńskiego w polskich badaniach po II wojnie światowej: (w 330. rocznicę śmierci)*, „Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych” 55 (2002) s. 35–44.

było całkowicie pomijane⁷. Słusznie J.Á. Komeński punktem wyjścia każdego poznania czynił poznanie zmysłowe. Zalecał nauczycielom i uczniom, by poznawali za pomocą wszystkich zmysłów, a więc wzroku, słuchu, węchu, smaku, dotyku⁸. Tak rozumiana poglądowość była również traktowana przez J.Á. Komeńskiego jako podstawowa metoda nauczania, która polega na oglądaniu wszystkiego, czego trzeba się nauczyć, ćwiczeniu wszystkiego, co trzeba uczynić, dostosowaniu do użytku szkolnego wszystkiego z czego chce się korzystać np. podczas lekcji⁹. W związku z tym zalecał też stosowanie w nauczaniu różnych wzorców i bezpośrednie obserwowanie odkrywanej rzeczywistości (obserwację otoczenia), a jeśli to nie było możliwe proponował ilustrowanie treści nauczania poprzez zastosowanie różnego rodzaju obrazów¹⁰. Nauka miała opierać się na obserwacji najbliższego otoczenia i odczytywaniu nowych treści w przyrodzie¹¹. Tak rozumiana poglądowość w nauczaniu łączyła się przede wszystkim z funkcją ilustratywną i opierała na poznaniu zmysłowym. Jej celem było tworzenie wrażeń, spostrzeżeń i wyobrażeń przez obserwację i posługiwanie się konkretnymi przy na ogół biernych postaciach ucznia. Tym samym ogląd, spostrzeganie wzrokowe i doświadczanie za pomocą zmysłu wzroku pełniło pierwszoplanową rolę w procesie poznawania rzeczywistości, o czym wielokrotnie przypominają współcześni dydaktycy¹². Takie rozumienie poglądowości doprowadziło do łączenia zasady poglądowości w procesie nauczania-uczenia się głównie z bezpośrednim poznaniem zmysłowym, które ma na celu tworzenie wrażeń, spostrzeżeń, wyobrażeń poprzez posługiwanie się konkretnymi i obserwację. Uczeń stał się biernym uczestnikiem zajęć. Jego aktywność ograniczała się do obserwacji, odbioru wrażeń i udziału w pogadance lub rozmowie kierowanej. Dopiero pod wpływem twierdzeń Jana Jakuba Rousseau, zapisanych w „Emilu”, nastąpiła zmiana rozumienia poglądowości¹³. Uznawano bowiem, że najważniejsza jest wiedza, której dostarcza uczniowie natura. Wiedzę książkową natomiast postrzegano jako znacznie mniej ważną i dlatego uważano, że poznanie powinno być oparte na wielu zmysłach¹⁴. W związku z tym uczeń, według zwolenników takiego poglądu,

⁷ M. B o g a j, *Poglądowość w nauczaniu-uczeniu się*, s. 487; Z. Ż u r a w s k i, *Jan Ámos Komeński (1592–1670) jako nauczyciel i wychowawca młodego pokolenia*, Wrocław, 2006.

⁸ *Jan Ámos Komeński*, <http://www.literatura.hg.pl/komenski.htm>, dostęp on line 03.02.2011, s. 1–36; *Wielka dydaktyka Jana Ámosa Komeńskiego*, Warszawa 1883, dostęp on-line 25.01.2011: <http://dlibra.up.krakow.pl:8080/dlibra/dlibra/docmetadata?id=689>.

⁹ *Wielka dydaktyka Jana Ámosa Komeńskiego*, s. 56–58, 76–78, 86nn.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Więcej o tym w: F. B e r e ź n i c k i, *Dydaktyka kształcenia ogólnego*, Kraków 2001, s. 239nn; Cz. K u p i s i e w i c z, *Dydaktyka ogólna*, Warszawa 2000, s. 118–120; W. O k o ń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, s. 175nn;

¹³ Więcej o tym w: M. H a j k o w s k a, *Koncepcja wychowania dziewcząt i chłopców Jana Jakuba Rousseau i jej recepcja w literaturze pedagogicznej XX w.*, „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 20 (2000), s. 189–199; B. K ę d z i a - K l e b e k o, „*Emil, czyli o wychowaniu*” *Jana Jakuba Rousseau wobec mitów i archetypów*, „*Conversatoria Litteraria*” 1 (2007), s. 67–79; M. Z a p o r o w i c z, M. A. M i c h a l s k i, *Aktualność myśli pedagogicznej Jana Jakuba Rousseau na przełomie wieków XX i XXI*, „*Zeszyty Naukowe Toruńskiej Szkoły Wyższej*” 1 (2007) nr 1, s. 125–135.

¹⁴ W. O k o ń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, s. 35–36.

powinien wyniki uzyskane za pomocą jednego zmysłu sprawdzać za pomocą innych zmysłów. Doprowadziło to do dowartościowania polisensoryczności, którą jeszcze bardziej akceptował Jan Henryk Pestalozzi – twórca teoretycznego systemu pogładowości i dydaktyk, inicjator pogładowość w nauczaniu początkowym¹⁵.

Stopniowe poszerzanie zakresu semantycznego zasady pogładowości nastąpiło w XIX wieku – pod wpływem rozwoju szkół realnych, w których stosowano eksperyment i metody indukcyjne. Wraz z wprowadzaniem szerokiego programu kształcenia rzeczowego, matematyki, geometrii, fizyki, mechaniki, geografii, rysunku technicznego i innych przedmiotów związanych z przemysłem i handlem pogładowość nabrała nowego znaczenia¹⁶. Łączono ją ze stosowaniem metod heurystycznych oraz z zaangażowaniem ucznia w proces poznawania zmysłowego¹⁷. Na początku XX wieku dydaktycy zaczęli postrzegać pogładowość jako jedną z podstawowych zasad nauczania-uczenia się na poszczególnych etapach edukacji szkolnej, której zastosowanie ma miejsce przy pracy różnymi metodami. Później też Wincenty Okoń wypracował definicję zasady pogładowości, która aż do chwili obecnej znalazła powszechne uznanie wśród dydaktyków, także dydaktyków katechezy. Jego zdaniem zasada pogładowości to „zespół norm, które wywodzą się z prawidłowości procesu kształcenia dotyczących poznawania rzeczywistości na podstawie obserwacji, myślenia i praktyki – na drodze od konkretności do abstrakcji i od abstrakcji do konkretności”¹⁸. Ważne miejsce zajmuje tu respektowanie drogi między konkretem a abstrakcją, a więc między faktami a uogólnieniami¹⁹. Takie rozumienie pogładowości, powszechnie przyjęte w polskiej katechetyce, nie ogranicza pogładowość jedynie do poznania bezpośredniego²⁰. Tym samym nie wyklucza stosowania w nauczaniu takich środków, które nie są okazami naturalnymi, lecz służą upogładowieniu treści. Pośrednio zatem zwraca uwagę na obserwację, samodzielne myślenie i zaangażowanie ucznia. Każdy uczestnik zajęć jest stymulowany do czynnego, bezpośredniego lub z zastosowaniem środków zastępczych (np. symboli, rysunków, modeli, obrazów, filmów) poznawania rzeczywistości za pomocą zmysłów. Służy temu udział w obserwacji i eksperymencie lub praca metodami aktywizującymi. W praktyce edukacyjnej, także w nauczaniu religii, wymaga to od nauczyciela odejścia od podającego toku nauczania-uczenia się i zastosowania toku poszukującego. Dzięki takim działaniom edukacyjnym w toku lekcji (także lekcji religii) uczeń uzupełnia wiedzę na temat rzeczywistości, lepiej rozumie oraz zapamiętuje wyniki myśli naukowej czy też wiadomości abstrakcyjne i symboliczne. Tak więc obok funkcji ilustratywnej pogładowość w nauczaniu-uczeniu się spełnia także

¹⁵ W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, s. 36–38.

¹⁶ M. Bogaj, *Pogładowość w nauczaniu-uczeniu się*, s. 488.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, s. 178.

¹⁹ Więcej o tym w: Tamże, s. 176–178.

²⁰ W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 230–232; M. Korogul, *Dydaktyka dla katechetów*, Świdnica 2007, s. 84–86; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 104–105; B. Wardziński, *Katechetyka formalna w służbie wiary*, Przemysł 2001, s. 155–158.

funkcje reprezentatywną i symbolizującą²¹. Aby było to możliwe słusznie dydaktycy katechezy podają konkretne wskazówki dotyczące stosowania poglądowości²². Zawsze też odwołują się do wieku uczniów oraz ich predyspozycji intelektualnych, trafnie łącząc konkretne działania z założeniami programowymi nauczania religii.

ZASADA POGLĄDOWOŚCI W UJĘCIU ZNOWELIZOWANEJ „PODSTAWY PROGRAMOWEJ KATECHEZY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE”

W zapisach znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”²³, podpisanej 8 marca 2010 roku, określono – uwzględniając potrzeby i możliwości rozwojowe uczniów – zarówno kwestie merytoryczne, jak też metodyczne nauczania religii w polskiej szkole²⁴. Wśród tych założeń można zauważyć wytyczne dotyczące poglądowości. Autorzy podstawy programowej katechezy zapisali je przede wszystkim w punktach określających zalecane warunki i sposoby realizacji celów katechetycznych. Uzupełnieniem tej problematyki są wymagania ogólne, zadania katechezy i nauczyciela religii, treści – wymagania szczegółowe oraz zakresy korelacji z edukacją szkolną.

Na etapie edukacji przedszkolnej, wprowadzając dzieci w tematykę religijną słusznie akcentuje się znaczenie doświadczeń związanych z otaczającą rzeczywistością i z bliskimi osobami. Autorzy podstawy programowej katechezy jako główny element metodyczny w pracy edukacyjnej nauczyciela religii uznają umożliwianie dzieciom bezpośredniego, zmysłowego poznawania rzeczywistości, opartego na obserwacji rzeczy, zjawisk, wydarzeń z ich codziennego życia. Trafnie postulują też wspomaganie dziecka w stopniowym kojarzeniu rzeczy, zjawisk, wydarzeń z obecnością Boga – dawcy życia, przyjaznego, miłującego, zatroskanego o człowieka i jego szczęście. Konsekwentnie proponują zorganizowanie w pomieszczeniach przedszkolnych tzw. kącika religijnego, zawierającego elementy związane z edukacją religijną (np. obrazy, figury, krzyż, Pismo Święte, różaniec) oraz stosowanie różnych metod aktywizujących²⁵. W ten sposób zakładają rozwijanie wśród uczniów umiejętności poznania zmysłowego i łączenia osobistych doświadczeń z wiarą. Tym

²¹ Więcej o tym w: M. B o g a j, *Poglądowość w nauczaniu-uczeniu się*, s. 487–488; W. O k o ń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, s. 175–178.

²² Wśród szczegółowych wytycznych, jakie można znaleźć w stwierdzeniach dydaktyków katechezy na uwagę zasługuje sposobów organizowania obserwacji. Autorzy zgodnie twierdzą, że kontakt ucznia z przedmiotem, obrazem czy filmem wymaga: 1) nastawienia ucznia na obserwowanie określonego obrazu poprzez podanie przez nauczyciela celu i zadań obserwacji; 2) podania przed pokazem związłego planu lub zagadnienia, według którego uczeń ma dokonywać obserwacji; 3) zachęcania uczniów do prowadzenia notatek w czasie obserwacji. Więcej o tym w: W. K u b i k, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, s. 230–233; J. S z p e t, *Dydaktyka katechezy*, s. 104–105; B. T w a r d z i c k i, *Katechetyka formalna w służbie wiary*, s. 155–158.

²³ PPK2010.

²⁴ Tamże, s. 9–14.

²⁵ Tamże, s. 20–21.

samym słusznie autorzy „Podstawy programowej katechezy” rezygnują z werbalizmu na rzecz poglądowości, która spełnia tu funkcję ilustratywną.

Kontynuację wyżej opisanych założeń dotyczących poglądowości można również znaleźć w edukacji wczesnoszkolnej – w „Podstawie programowej katechezy” dla uczniów klas I–III szkoły podstawowej. Dostrzegając umiejętności poznawcze dzieci w młodszym wieku szkolnym, związane z myśleniem konkretno-obrazowym, autorzy zalecają obok odwołania do doświadczeń z otoczenia, również stosowanie różnych pomocy dydaktycznych (także audiowizualnych), metod pracy z obrazem i metod plastycznych²⁶. Trafnie proponują też stopniowe stwarzanie uczniom w procesie edukacji religijnej możliwości wykonywania czynności praktycznych, dzięki którym mogą oni poznawać treści religijne w sposób pełniejszy, aniżeli byłoby to możliwe przy posługiwaniu się wyłącznie słowem. Odwołując się do czynności związanych z liturgią i modlitwą, autorzy „Podstawy programowej katechezy” zalecają wspieranie dzieci w wyrażaniu w znakach własnej religijności. Cenne jest też wzbogacanie prezentowanych treści o propozycje ilustrowania wiedzy religijnej za pomocą stosowanych obrazów i modeli. W związku z tym do zadań nauczyciela religii należy dostarczanie uczniom wrażeń i spostrzeżeń odnoszących się do przedmiotów, faktów, zdarzeń wprost związanych z życiem religijnym, a także organizowanie obserwacji i wdrażanie do praktyk religijnych²⁷.

Z kolei na etapie edukacji religijnej uczniów klas IV–VI szkoły, autorzy „Podstawy programowej katechezy” poszerzają zakres poglądowości o nowe, dostosowane do predyspozycji intelektualnych, elementy. Dzięki rozwojowi pamięci logicznej i myślenia hipotetyczno-dedukcyjnego katechizowani mogą transponować operacje logiczne, związane z działaniem na konkretnych przedmiotach, w sferę wyobrażeń i pojęć, co pozwala im tworzyć wyobrażenia ewentualnych działań²⁸. Te prawidłowości rozwoju operacji poznawczych u dzieci uwzględniają twórcy „Podstawy programowej katechezy”. Stosowanie to predyspozycji rozwojowych katechizowanych zalecają poglądowość w jej szerszym rozumieniu. W miejsce zastosowania konkretnych przedmiotów (np. obrazów religijnych) proponują zwiększenie liczby ćwiczeń uwzględniających w coraz większym stopniu aktywność poznawczą uczniów, która służy systematyzacji i hierarchizacji wiedzy religijnej²⁹. Równocześnie pamiętają o potrzebie ukonkretnienia wiedzy abstrakcyjnej za pomocą odpowiednich rysunków, symboli, obrazów, pomocy audiowizualnych, co jest właściwie głównym zadaniem metodycznym nauczyciela religii, wynikającym z zasady poglądowości.

Ze względu na ważne i nowe jakościowo zmiany rozwojowe u młodzieży gimnazjalnej w kolejnym etapie edukacji religijnej autorzy „Podstawy programowej katechezy” proponują poglądowość w bezpośrednim powiązaniu z wielostronną aktywizacją³⁰. Przypominają, że stosowanie tych metod wzbudza zainteresowanie tematyką lekcji religii i przyczynia się do zaangażowania katechizowanych³¹.

²⁶ PPK2010, s. 32–33.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 37–38.

²⁹ Tamże, s. 42–43.

³⁰ Tamże, s. 50–51.

³¹ Tamże, s. 58–59.

W tym kontekście można zauważyć rezygnację z pokazywania uczniom rzeczy, modeli, obrazów. Autorzy „Podstawy programowej katechezy” w gimnazjum słusznie większą wartość dydaktyczną dostrzegają w działaniu samych uczniów. Pośrednio więc trafnie dowartościowują poglądowość operatywną – czynną, która wymaga zaangażowania młodzieży w poznawanie rzeczywistości i stosowanie odkrytej wiedzy podczas rozwiązywania zadań problemowych. Katechizowani zamiast oglądać rzeczy, modele, obrazy mogą podczas aktywizacji sami je wykonywać lub też mogą gromadzić niezbędne zbiory i prowadzić obserwacje. Podstawowym sposobem realizacji zasady poglądowości w edukacji religijnej w gimnazjum jest więc aktywność własna uczniów, wymagająca od nich zaangażowania podczas obserwacji otoczenia i odwołania do osobistych doświadczeń. Tego rodzaju zalecenia metodyczne znajdują również zastosowanie wśród młodzieży ze szkół ponadgimnazjalnych.

Zapisy w „Podstawie programowej katechezy” dla IV etapu edukacyjnego stanowią kontynuację rozwiązań metodycznych w zakresie poglądowości – zalecanych w gimnazjum. Autorzy „Podstawy programowej katechezy” dla szkół ponadgimnazjalnych, pamiętając o poszerzaniu się możliwości intelektualnych młodzieży zalecają przede wszystkim zastosowanie obserwacji i odwołanie do doświadczeń percepcyjnych uczniów. Cenne jest tu zwrócenie uwagi na potrzebę stymulowania młodzieży do aktywnej obserwacji rzeczywistości i samodzielnego interpretowania przekazów ikonicznych (np. modeli symbolicznych, obrazów, filmów). Stanowi to punkt wyjścia do dialogu z młodzieżą i wspomaganie jej w konfrontowaniu własnych spostrzeżeń, opinii, ocen na temat wiary i życia religijnego z nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego.

W świetle powyższych analiz można stwierdzić, że autorzy znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” uwzględniła szerokie rozumienie poglądowości. Nie ograniczają bowiem tej zasady jedynie do poznania zmysłowego przy dość biernej aktywności ucznia. Z uwagi na ogólny charakter dokumentu opisują podstawowe działania związane z zastosowaniem poglądowości na poszczególnych etapach edukacji religijnej w szkole. Bardzo ważne jest zatem ukonkretnienie założeń metodycznych w programach nauczania religii. Może ono stanowić cenną pomoc dla nauczycieli religii, którzy planując działania edukacyjne, dążą do korelowania osiągnięć współczesnej dydaktyki ogólnej i dydaktyki katechezy z wytycznymi zapisanymi w dokumentach programowych nauczania religii.

ZASTOSOWANIE POGLĄDOWOŚĆ INSPIROWANE „PROGRAMEM NAUCZANIA RELIGII RZYMSKOKATOLICKIEJ W PRZEDSZKOLACH I SZKOŁACH”

Konkretyzację zapisów dotyczących poglądowości można znaleźć w zatwierdzonym 9 czerwca 2010 roku nowym „Programie nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolu i w szkołach”. Autorzy tego dokumentu odwołują się do wyżej analizowanej „Podstawy programowej katechezy”, uwzględniając niemal wszystkie zalecenia dotyczące poglądowości.

Novum jest tu rozpisanie poszczególnych wskazań nie tylko na etapy edukacji, ale także na grupy dzieci w wieku przedszkolnym lub uczniów w kolejnych klas nauczania w szkole. Nawiązując do uwarunkowań rozwojowych dzieci i młodzieży, autorzy wiążą propozycje zastosowania pogładowości z treściami nauczania i z umiejętnościami uczniów³².

W „Programie nauczania religii” dzieci w wieku przedszkolnym najpierw wyodrębniono edukację dzieci w grupie trzylatków i czterolatków³³. Autorzy programu nauczania religii wskazują na konieczność odwołania do różnych doświadczeń dzieci związanych z otaczającym światem, życiem społecznym i religijnym³⁴. Zalecają stosowanie różnych metod aktywizujących wychowanków oraz środków dydaktycznych, angażujących wszystkie zmysły i ułatwiających obserwację rzeczywistości. Obok metod przeżyciowych, zajęć praktycznych i metod biblijnych wskazują na konieczność zastosowania metod pogładowych takich, jak np. metody pracy z obrazami i ilustracjami³⁵. Nie ograniczają jednak pogładowości do funkcji ilustratywnej, lecz łączą ją z aktywnością własną dziecka, proponując np. rysowanie, malowanie, ćwiczenia ruchowe i muzyczne, wykonywanie laurek, zaproszeń, prostych elementów dekoracyjnych³⁶. Niewątpliwie w ten sposób zachęcają nauczyciela religii do rezygnacji z werbalizmu i zastępowania go czynnym poznawaniem rzeczywistości religijnej. Stopniowo też, w grupie pięcioletków, proponują wprowadzanie metod konstrukcyjnych, które wymagają zaangażowania dzieci w tworzenie obrazów, modeli, plansz niezbędnych do upogładowienia treści nauczania³⁷. Wszystko to wskazuje na właściwe, zgodne z osiągnięciami współczesnej dydaktyki, postrzeganie przez autorów programu nauczania religii zasady pogładowości. Pozwala też stwierdzić, że propozycje programowe w zakresie pogładowości są poprawne metodycznie.

Do podobnych, jak wyżej, wniosków prowadzą analizy „Programu nauczania religii” dla klas I–III szkoły podstawowej³⁸. Autorzy zalecają stosowanie różnych rozwiązań metodycznych, które dostosowane do rozwoju poznawczego uczniów, służą odkrywaniu bliskich życiu treści oraz przyczyniają się do rozwoju twórczości plastycznej³⁹. Proponują też pracę z obrazem oraz metody oparte na działaniu. W związku z przygotowaniem dzieci do sakramentu pokuty i pojednania oraz Komunii Świętej proponują organizowanie spotkań w parafii, co dodatkowo sprzyja poznawaniu wszystkimi zmysłami treści oraz symboli związanych z wiarą i prak-

³² PNRRZK2010, s. 9nn.

³³ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „*Kochamy dobrego Boga*”. *Wprowadzenie w życie religijne. Program nauczania religii dzieci w wieku przedszkolnym*, nr programu AZ-0-01/10, w: PNRRZK2010, s. 11–31.

³⁴ Tamże, s. 11–13, 18–19.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 20–31.

³⁸ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „*W drodze do wieczerzy*”. *Katecheza inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii. Program nauczania religii dla klas I–III szkoły podstawowej*, nr programu AZ-1-01/10, w: PNRRZK2010, s. 33–65.

³⁹ Tamże, s. 42–43.

tykami religijnymi. Zgodnie z zaleceniami autorów programu uczniowie mają być aktywnymi uczestnikami lekcji religii w szkole i spotkań formacyjnych w parafii⁴⁰. Przestrzeganie tego rodzaju zaleceń sprzyja zrozumieniu przez uczniów odkrywanych treści i rozwija samodzielność myślenia. Tak więc w postulatach autorów „Programu nauczania religii” dla uczniów klas I–III, związanych z zasadą poglądowości, najbardziej wyeksponowany został zmysł wzrok. Obok tego zwrócono uwagę na zaangażowanie ucznia, obejmujące działalność praktyczną, co koresponduje z wymaganiami współczesnej dydaktyki ogólnej i dydaktyki katechezy.

W „Programie nauczania religii” dla uczniów klas IV–VI szkoły podstawowej, autorzy poszerzają zakres proponowanych działań nauczyciela religii dotyczących poglądowości⁴¹. Postulują potrzebę zastosowania metod poszukujących, których dobór uzależniony jest od właściwości psychofizycznych uczniów⁴². Słusznie wskazują na konieczność uzupełnienia tych metod o pracę z obrazami⁴³. Zalecają też zastosowanie różnych środków dydaktycznych – także multimedialnych⁴⁴. W ten sposób nauczyciel religii może wspierać uczniów w nabywaniu umiejętności samodzielnego prowadzenia obserwacji i opisywania jej wyników oraz formułowania poprawnych wniosków. Racjonalne posługiwanie się zasadą poglądowości nie prowadzi więc do eliminowania słowa mówionego czy pisanego z procesu nauczania religii, lecz wyznacza mu jedynie właściwe miejsce. Nie pozwala bowiem, aby słowo zastępowało rzeczywistość, tam, gdzie nie jest to wskazane ze względów psychologicznych i dydaktycznych.

Zasada poglądowości ma swoje zastosowanie również w nauczaniu religii w gimnazjum, o czym świadczą wskazania metodyczne zapisane w „Programie nauczania religii”⁴⁵. Zakładając przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania, autorzy proponują zarówno w katechezie szkolnej, jak i w parafii, bezpośredni kontakt z rzeczywistością wiary, z symbolami, tekstami Pisma Świętego, dokumentami Kościoła, tekstami liturgicznymi, ze świadectwem życia chrześcijan⁴⁶. Korzystając z tych pomocy dydaktycznych, zalecają stymulowanie uczniów do aktywnej obserwacji i analizy rzeczywistości wiary⁴⁷. Dostrzegają też potrzebę wspierania młodzieży w odkrywaniu prawd wiary i nabywaniu umiejętności wyciągania wniosków⁴⁸. Na szczególną uwagę zasługuje również postulowane przez autorów programu umożliwianie uczniom bezpośredniego doświadczania rzeczywistości wiary

⁴⁰ Tamże, s. 42–43, 50–51, 59–60.

⁴¹ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „*Poznaj Boga i w Niego wierzę*”. *Katecheza mistagogiczna. Program nauczania religii dla klas IV–VI szkoły podstawowej*, nr programu AZ-2-01/10, w: PNRRZK2010, s. 67–106.

⁴² Tamże, s. 77–78, 90–91, 102–103.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „*Pójść za Jezusem Chrystusem*”. *Katecheza wyznania i rozumienia wiary. Program nauczania religii dla gimnazjum*, nr programu AZ-3-01/10, w: PNRRZK2010, s. 107–138.

⁴⁶ Tamże, s. 117–118, 126–127, 135–138.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

we wspólnocie Kościoła parafialnego, w której realizowane jest przygotowanie do sakramentu bierzmowania⁴⁹. Tak zalecana pogłębliwość ma pełny wymiar, gdyż aktywizuje uczniów nie tylko intelektualnie, ale także emocjonalnie i praktycznie. Zadaniem nauczyciela religii jest tworzenie zarówno w szkole, jak i w parafii warunków do oglądania tego, o czym się mówi oraz organizowanie spostrzegania, które w pełni uwzględniłoby aktywizację sensomotoryczną.

Na kolejny etapie edukacji religijnej, a więc w liceum⁵⁰ lub technikum⁵¹ lub w szkole zawodowej⁵² autorzy „Programu nauczania religii” konsekwentnie zwracają uwagę na potrzebę kierowania się w działaniach edukacyjnych regułami dydaktycznymi niezbędnymi do prawidłowej obserwacji rzeczywistości oraz do samodzielnego myślenia i odpowiedzialnego działania chrześcijańskiego w świecie. Do zadań nauczyciela religii należy aktywizacja uczniów do zdobywania wiedzy na podstawie osobistego doświadczenia, obserwacji życia Kościoła i świadectwa wiary chrześcijan⁵³. Chodzi o to, by młodzież nie tylko biernie obserwowała otaczającą ją rzeczywistość czy też prezentowane przez katechetę obrazy, symbole, schematy, filmy, modele, lecz analizowała je, oceniała i wyciągała wnioski. Niemniej istotną rolę, według autorów „Programu nauczania religii”, spełnia zachęcanie uczniów do tworzenia różnych pomoce dydaktycznych (także multimedialnych) oraz wspieranie w zastosowaniu osobistej wiedzy w sytuacjach problemowych⁵⁴. Za równie ważne uznają autorzy „Programu nauczania religii” przechodzenie, stosownie do możliwości poznawczych młodzieży z różnego typu szkół ponadgimnazjalnych, w prezentacji wiedzy od treści konkretnych do abstrakcyjnych, jak też odwrotnie od

⁴⁹ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Pójść za Jezusem Chrystusem”. *Katecheza wyznania i rozumienia wiary. Program nauczania religii dla gimnazjum*, nr programu AZ-3-01/10, w: PNRRZK2010, s. 137–138.

⁵⁰ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum*, nr programu AZ-4-01/10, w: PNRRZK2010, s. 139–169.

⁵¹ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum*, nr programu AZ-6-01/10, w: PNRRZK2010, s. 171–206.

⁵² Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Z Chrystusem przez świat”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej*, nr programu AZ-5-01/10, w: PNRRZK2010, s. 207–223.

⁵³ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum...*, s. 168–169; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum...*, s. 205–206; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Z Chrystusem przez świat”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej...*, s. 222–223.

⁵⁴ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum...*, s. 160–161; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum...*, s. 190, 198; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Z Chrystusem przez świat”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej...*, s. 216, 222.

abstrakcyjnych do konkretnych⁵⁵. Wszystko to ma dokonywać się pod kierunkiem nauczyciela religii – animatora stopniowo pobudzającego młodzież do konfrontacji własnych spostrzeżeń i doświadczeń z nauczaniem Kościoła⁵⁶.

Wyżej analizowane wytyczne autorów nowego „Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach” w zakresie zastosowania poglądowości niewątpliwie obejmują szerokie spectrum zagadnień. Świadczą o konsekwentnym przyjęciu i wdrażaniu norm wynikających z szerszego rozumienia poglądowości we współczesnej dydaktyce ogólnej i dydaktyce katechezy. Dlatego wymagają szczególnej uwagi zarówno w działaniach edukacyjnych nauczyciela religii, jak też w pracach redakcyjnych autorów nowych serii podręczników katechetycznych.

PODSUMOWANIE

Dokonana analiza dokumentów programowych nauczania religii pod kątem zastosowania zasady poglądowości na wszystkich etapach edukacji przedszkolnej i szkolnej pozwoliła na ukazanie szczególnej roli jaką ta właśnie zasada ma do spełnienia w pracy nauczyciela religii. Punktem wyjścia było współczesne rozumienie poglądowości, w którym zwraca się uwagę nie tylko na bierne, bezpośrednie poznanie zmysłowe, ale także na aktywność uczniów w procesie poznawania, która znajduje wyraz w samodzielnej pracy każdego katechizowanego, w obserwacji, w samodzielnym myśleniu i w podejmowaniu działania praktycznego. Odwołanie do stwierdzeń dydaktyków ogólnych i dydaktyków katechezy pozwoliło dokonać szczegółowej oceny poszczególnych propozycji i wskazań zapisanych w nowych dokumentach programowych nauczania religii. Istotnego znaczenia nabral też kontekst, w jakim autorzy „Podstawy programowej katechezy” i „Programu nauczania religii” proponują stosowanie szczegółowych norm wynikających z zasady poglądowości. W związku z tym starano się powiązać propozycje programowe z predyspozycjami intelektualnymi i sensomotorycznymi uczniów oraz ze specyfiką katechezy na danym etapie edukacji szkolnej. Zwrócono też uwagę na formację religijną w parafii, która sprzyja nie tylko przygotowaniu do sakramentów, ale także pozwala organizować bezpośrednią obserwację, odkrywać rzeczywistość religijną

⁵⁵ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum...*, s. 160–161; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum...*, s. 190, 198; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Z Chrystusem przez świat”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej...*, s. 216, 222.

⁵⁶ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum...*, s. 161; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum...*, s. 198; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Z Chrystusem przez świat”. *Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej...*, s. 216, 222.

(także symbolikę i praktyki religijne) oraz doświadczać czym jest wiara we wspólnocie Kościoła.

Wszystkie propozycje autorów dokumentów programowych nauczania religii wymagają ukonkretnienia w formie szczegółowych rozwiązań metodycznych, jakie będą proponowane w nowych seriach podręczników katechetycznych. Na szczególną uwagę zasługuje redagowanie pakietów edukacyjnych wzbogaconych o zróżnicowane, rzetelne przygotowane pod względem estetyki obrazy, mapy, schematy, krótkie filmy edukacyjne i prezentacje multimedialne. Zaleca się też, by wszystkie ekspozycje i pomoce dydaktyczne – obok odzwierciedlania określonych treści programu nauczania religii – stymulowały uczniów do pracy interpretacyjnej. Innymi słowy, pomoce dydaktyczne opracowane do nowych serii podręczników katechetycznych, nie mogą spełniać tylko ilustratywnej funkcji, lecz powinny pobudzać uczniów do pogłębionej obserwacji, interpretacji znaczenia danego eksponatu, połączonej z przemyślaną i wieloetapową aktywnością własną, zgodną z możliwościami poznawczymi dzieci i młodzieży. Jednocześnie mają służyć wzmocnieniu przeżyć religijnych – istotnych w kształtowaniu postaw wynikających z wiary. Zawsze jednak w odpowiednim, zgodnym ze współczesnym rozumieniem zastosowaniu poglądowości szczególną rolę spełnia nauczyciel religii. Od jego umiejętności zastosowania różnych pomocy dydaktycznych zależy samodzielność uczniów w myśleniu i działaniu. Zamiast tradycyjnego zastosowania różnych obrazów, map, schematów, filmów, rysunków, korzystanie z nich wraz z metodami aktywizującymi ucznia do różnych interpretacji, negocjacji znaczeń, otwartej dyskusji, samodzielnej eksploracji i reinterpretacji przyczynia się do rozwijania kreatywności katechizowanych. Właśnie w ten sposób organizowany w nauczaniu religii proces percepcji w umyśle dzieci i młodzieży będzie pozbawiony zniekształceń, a tym samym odkrywana przez katechizowanych wiedza i zdobywane doświadczenie przyczyni się do samodzielnego myślenia i działania chrześcijańskiego w świecie.

THE USE OF VISUAL MATERIALS IN TEACHING AS A PRINCIPLE OF EDUCATIONAL ACTIVITIES OF RELIGION TEACHERS – ANALYSES IN THE CONTEXT OF NEW CURRICULA

SUMMARY

The use of visual materials and methods in teaching so as to appeal to students' senses is one of the earliest defined and most commonly accepted (especially in the twentieth century) principles governing the activities of religion teachers and students in religion lessons. In order to adhere to this principle one needs a detailed knowledge of teaching norms and methodological guidelines set down under the new religion curricula.

In this article, an attempt will be made at describing the use of visual materials as a principle on which the teacher's educational activities are based in the context of the amended "Core curriculum of the Catholic Church catechesis in Poland" and "Curriculum of Roman-Catholic religion teaching", approved in 2010 by the Commission for Catholic Education of the Polish Episcopal Conference. One shall begin with the understanding of the use of visual materials in general and catechetical didactics. Then, one shall analyse the issues related

to this rule as a principle on which the religion teacher's educational activities are based as proposed in the new, abovementioned curricula. In the conclusion, one describes catechetical suggestions for the authors of new series of textbooks and religion education materials as well as for religion teachers.

TOŻSAMOŚĆ OSOBY Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ W ŚWIETLE SPOŁECZNO-KULTUROWYCH UWARUNKOWAŃ

Refleksja o osobie z niepełnosprawnością intelektualną jest przede wszystkim refleksją o człowieku. Każdy człowiek do rozwoju potrzebuje środowiska społecznego, którym jest najpierw rodzina, następnie koledzy i koleżanki w przedszkolu, szkole, przyjaciele i znajomi z otoczenia, miejsca zamieszkania, miejsca pracy i odpoczynku. Środowisko bardzo silnie oddziałuje na osobowość człowieka. Atmosfera środowiska tłumaczy, dlaczego niektóre osoby są pogodne, radosne, a inne agresywne, niespokojne, bojaźliwe. Żeby zrozumieć osobę, nie wystarczy znać mechanizmy wewnątrzosobowościowe, trzeba jeszcze uwzględnić czynniki zewnętrzne, które mają dominujący wpływ na zachowanie człowieka, na jego przeżywanie siebie samego.

Prowadzone badania wykazują, że tożsamość osób z niepełnosprawnością intelektualną znacznie bardziej zależy od środowiska, w którym przebywają, niż od ich cech indywidualnych¹. Oznacza to, że środowisko społeczne przypisuje osobie cechy identyfikujące ją, które ona przyjmuje. Wtedy tożsamość wyraża się w pytaniach: Kim jestem dla innych? Kogo we mnie widzą? Kogo chcą we mnie widzieć? Tożsamość jest budowana od najmłodszych lat. Na gruncie takich rozważań rodzi się pytanie: Jak bardzo uwarunkowania społeczne i kulturowe wpływają na proces tworzenia wizerunku siebie przez osobę z niepełnosprawnością intelektualną?

* Dr hab. Barbara Rozen, prof. UWM. Pracuje na stanowisku adiunkta na Wydziale Teologii w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie w Katedrze Katechetyki i Pedagogiki Religijnej. Stopień naukowy doktora habilitowanego uzyskała na podstawie rozprawy habilitacyjnej: „Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną. Studium pedagogiczno-religijne”. Działalność naukowo-badawczą koncentruje wokół zagadnień integralnego rozwoju człowieka inspirowanego humanizmem chrześcijańskim. Jest autorką wielu artykułów z badanego obszaru naukowego. Na Wydziale Teologii prowadzi zajęcia z dydaktyczne z pedagogiki, edukacji religijnej osób z niepełnosprawnością intelektualną, komunikacji interpersonalnej.

¹ Zagadnienie tożsamości osób z niepełnosprawnością intelektualną jest rzadko podejmowane. Brakuje opracowań na ten temat, dlatego pozycją wartą polecenia jest publikacja książkowa: A. K u m a n i e c k a - W i ś n i e w s k a, *Kim jestem? Tożsamość kobiet upośledzonych umysłowo*, Warszawa 2006. Pozycja cenna z uwagi na badania empiryczne, które dostarczają czytelnikowi nowej wiedzy, chociaż pewne zastrzeżenia może budzić wybór i interpretacja niektórych materiałów badawczych. Godna polecenia jest również pozycja książkowa: Ż. S t e l t e r, *Dorastanie osób z niepełnosprawnością intelektualną*, Warszawa 2009. Autorka przybliży specyfikę kształtowania się tożsamości osób z zaburzeniami umysłowymi w okresie dorastania.

Każdy człowiek jest kształtowany przez środowisko, w którym żyje, i przez ludzi, z którymi się spotyka, często bez jego świadomej intencji i woli. S. Szuman stwierdził, że ludzie różnią się „stopniem, w jakim dają się biernie przez życie formować i w jakim świadomie sami siebie tworzą”². Każdy człowiek ma charakterystyczny dla siebie stopień niezależności i samodzielności w kreowaniu samego siebie. Autor uważa, że na wykształcenie dojrzałej tożsamości potrzebna jest świadoma intencja i kierowanie się sumieniem³. Te czynniki należą do najsłabszych w strukturze osobowości z zaburzeniami intelektualnymi. Dlatego tradycja, przesady, brak wiedzy czy ignorancja środowiska społecznego mogą pozbawić osobę z niepełnosprawnością intelektualną podnieć, bodźców, które mogłyby rozwijać jej potencjał osobowy i pomóc w kształtowaniu tożsamości. W naszym społeczeństwie w odniesieniu do osób z zaburzeniami umysłowymi wciąż dominuje sposób myślenia wyznaczony przez stereotypy i mity, który ma wpływ na warunki ich życia, wychowanie, kształcenie. Same osoby z upośledzeniem umysłowym w niewielkim stopniu mogą zmienić ten stan rzeczy. Nie mając odpowiedniego wsparcia szybko uczą się bezradności i w niej się utwierdzają.

Wspieranie w rozwoju osoby z niepełnosprawnością intelektualną wymaga przede wszystkim możliwie gruntownego poznania tej osoby i pozytywnego kontaktu emocjonalnego, który warunkuje współpracę, umysł nie działa bowiem w izolacji, jest powiązany ze sferą uczuć i działania. Rodziców i każdego wychowawcę powinna cechować postawa szacunku wobec specyficznego „misterium”, jakim jest osoba z niepełnosprawnością intelektualną.

1. POSTRZEGANIE CZŁOWIEKA WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE

Człowiek kształtuje swoją osobowość i rozpoznaje swoją tożsamość tylko w środowisku, w którym żyje, w określonych warunkach kulturowych i ekonomicznych, które jednak mogą jednych faworyzować, innych upośledzać. Warunki życia pozwalają ludziom być tym, czym być powinni, albo wręcz przeciwnie – tłumią rozwój, a nawet deprawują⁴. W związku z tym rodzą się pytania: Czy współczesna kultura wspiera człowieka w rozwijaniu jego człowieczeństwa, w jego zmaganiu z życiem i z samym sobą? Czy nie stanowi zagrożenia dla zachowania jego tożsamości?

Kultura jest efektem twórczej działalności człowieka w zakresie wartości, norm, zasad obowiązujących w danej zbiorowości ludzkiej. Skierowana jest na człowieka, na jego życie osobiste i społeczne. Winna mu służyć, rozwijając uzdolnienia ducha i ciała, czyniąc bardziej ludzkim jego życie⁵. Kultura jest jednym z głównych

² S. Szuman, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, Kraków 1995, s. 96.

³ Tamże, s. 212–213.

⁴ Tamże, s. 212–213.

⁵ C. Bartnik, *Kultura. Aspekt teologiczny*, w: *EK*, t. 10, red. A. Szostek, E. Ziemann i in., Lublin 2004, s. 191–192. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, nr 53.

czynników, które wpływają na zachowanie i sposób myślenia człowieka. Człowiek tworzy kulturę, ale jednocześnie jest przez nią determinowany.

We współczesnej kulturze tęsknota człowieka za rozwojem duchowym jest wy-ciszona. Kreowany jest wizerunek człowieka, który swe spełnienie widzi w bogactwie materialnym, które jakoby może zapewnić mu szczęście. To oznacza patrzenie na człowieka tylko przez pryzmat cielesności i emocjonalności. Kultura promuje miły, ale niebezpieczny mit o spontanicznej samorealizacji oraz o istnieniu łatwego szczęścia – bez zasad moralnych, bez pracy nad sobą i samodyscypliny, bez pomocy wychowawczej ze strony Boga i ludzi⁶. Człowiek jest rzeczywiście stworzony do szczęścia, ale, jak zaznacza Jan Paweł II, szczęścia nie można utożsamiać z użyciem. „Człowiek nastawiony «konsumpcyjnie» gubi w tymże użyciu pełny wymiar swego człowieczeństwa, gubi poczucie głębszego sensu życia”. Konsumpcyjny styl życia niszczy w człowieku to, co najbardziej ludzkie⁷. W tak zredukowanym spojrzeniu na człowieka nie ma miejsca na dobrobyt duchowy, na sferę moralną, na szukanie sensu życia, na spotkanie z Bogiem.

Mentalność współczesnego świata kształtują takie zjawiska, jak: sekularyzm, racjonalizm, „uprzedmiotowienie człowieka”, zamknięty indywidualizm, relatywizm etyczny, subiektywizacja wiary⁸. Wszystkie te zjawiska godzą w człowieka, w jego strukturę cielesno-duchową, utrudniają dostrzeganie głębszych wartości życia. Koncentracja na wartościach doczesnych, materialnych, produktywności człowieka i materialnej wydajności sprzyja pogardzaniu tym wszystkim, co odbiega od kanonów fizycznego piękna, siły, sprawności. Zachwyty nad możliwościami rozumu ludzkiego prowadzi do mierzenia wartości człowieka możliwościami jego intelektu. Miernikiem wartości człowieka, powszechnie przyjmowanym, jest skuteczność w działaniu, a także wygląd zewnętrzny. Są to wartości, które – jak zauważa Jan Paweł II – pomagają w karierze społecznej, ale nie służą integracji społecznej. Prowadzą do kształtowania postaw dyskryminujących, niesprawiedliwych. Dzieli ludzi, zamiast jednoczyć⁹. Jan Paweł II przestrzega przed takim zredukowanym postrzeganiem człowieka. Jeszcze jako kardynał zachęcał do konkretnych działań na rzecz zmian w tym obszarze myślenia i życia, gdyż nie można zachowywać się biernie wobec postaw degradujących wartość osoby ludzkiej¹⁰. Współczesna kultura w młodym człowieku dostrzega jedynie jego pozytywne aspekty i możliwości, jego wielkość i niezwykłość, nie dostrzega ograniczeń i słabości. Dostrzega przede

⁶ M. D z i e w i e c k i, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 35–37, 218.

⁷ J a n P a w e ł II, *Homilia „W obliczu łęku dzisiejszego świata” przed katedrą w Turynie – 13 IV 1980*. w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/turyn_13041980.html

⁸ Jan Paweł II wielokrotnie wskazywał na te zjawiska w swoim nauczaniu apostołskim, między innymi w dokumentach: *Reconciliatio et paenitentia*, 18, *Christifideles laici* 4, *Tertio millennio adveniente*, 36, 52, *Gratissimam sane*, 14, 19, *Fides et ratio*, 48, *Evangelium vitae*, 19, 20, 22, *Pastores dabo vobis*, 7, 37, *Veritatis splendor* 101. Szeroko na ten temat pisze socjolog religii J. M a r i a ń s k i, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.

⁹ J a n P a w e ł II, *List apostołski w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 „Tertio millennio adveniente”*. 10.11.1994, nr 36, 52.

¹⁰ K. W o j t y ł a, *Odezwa na rozpoczęcie VII roku Wielkiej Nowenny* (Kraków 31.08.1970), w: *Nauczyciel i Pasterz. Listy pasterskie. Komunikaty. Zarządzenia*. 1959–1978, Rzym 1987.

wszystkim sferę cielesną i psychiczną, koncentrując się na przyjemności i dobrym samopoczuciu emocjonalnym za każdą cenę.

Wnikliwej analizy współczesnej kultury dokonał ks. M. Dziewiecki. Stwierdził, że promowany styl życia prowadzi do zawężania ludzkich pragnień bez uwzględnienia jego duchowej głębi¹¹. Obecnie z łatwością można dostrzec tendencje do absolutyzowania wartości cząstkowych, które, jak zauważa autor, same w sobie są dobre, ale „ubóstwione” zaczynają pełnić rolę antywartości. Typowym przykładem jest stawianie doraźnej przyjemności, spontaniczności, subiektywności przekonania, zdrowia fizycznego, dobrego nastroju, rozrywki, popędu czy dobrobytu materialnego, ponad miłością, prawdą, odpowiedzialnością, zdrowym rozsądkiem¹². Miłość nie kojarzy się z odpowiedzialnością i dobrem drugiej osoby, bo taka miłość byłaby wymagająca, trudna, stałaby się przeszkodą w realizowaniu subiektywnych pragnień. Za taką postawą stoi niechęć do respektowania trwałych norm, wartości i autorytetów, nie respektuje się nawet własnego sumienia, jeśli stoi na przeszkodzie do łatwego szczęścia¹³.

Pod presją współczesnej kultury i ideologii kształtowany jest człowiek bez duchowości, uzależniony od sfer cząstkowych albo od nacisków płynących ze świata zewnętrznego. Taki człowiek żyje jak małe dziecko, mało świadomie, głównie w oparciu o bodźce, które odbiera w danym momencie. Oznacza to, że łatwo uzależnia się od swojego ciała (np. obżarstwo, lenistwo, zaspokajanie popędów); od subiektywnego myślenia; od emocji, czyli kieruje się tym, co przyjemne emocjonalnie, a nie tym, co wartościowe; od opinii środowiska lub od określonych osób, którymi posługuje się dla własnych potrzeb; od określonych przedmiotów materialnych. Człowiek ubogi duchowo jest w jakimś stopniu uzależniony od wszystkich tych czynników jednocześnie, chociaż któraś forma uzależnienia może być szczególnie dominująca¹⁴. W społeczeństwie konsumpcyjnym człowiek swoją wartość, a także tożsamość, uzależnia i rozpoznaje w zależności od nadążania za lansowaną modą czy aktualnym wzorem. Zachowuje się tak, jak zachowuje się większość, bo sam nie wie, kim jest i po co żyje. W takiej rzeczywistości dużą rolę odgrywa zaradność osoby, a ponieważ ta właściwość jest zmienna, zmienne są również społeczne wzorce i mody, dlatego koncepcja siebie jest niestabilna¹⁵. Człowiek coraz częściej ma problem z samookreśleniem „kim jestem?”.

Kultura, która dowartościowuje tylko niektóre aspekty życia ludzkiego, nie uwzględnia wymiaru duchowego, faktycznie godzi w człowieka, niszczy jego świat osobowy. Nawet jeśli przynosi jakieś korzyści, to jest antykulturą i szkodliwą utopią, gdyż zubaża człowieka i grozi zagubieniem jego tożsamości¹⁶. Człowiek chcąc

¹¹ M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie...*, s. 92.

¹² Tamże, s. 37.

¹³ Tamże, s. 35–37, 218.

¹⁴ Tamże, s. 92.

¹⁵ A. Kumaniecka-Wiśniewska, *Kim jestem? Tożsamość kobiet upośledzonych umysłowo...*, s. 18.

¹⁶ C. Bartnik, *Kultura. Aspekt teologiczny*, w: *EK*, t. 10, red. A. Szostek, E. Ziemann i in., Lublin 2004, s. 192; J. Czajkowski, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1983, s. 7–18.

mieć poczucie pełnej władzy w świecie rzeczy doczesnych usuwa ze swojej świadomości zależność od Boga. W jednej ze swoich homilii Jan Paweł II powiedział „Człowiek odbiera Bogu siebie i świat. Nazywa to «wyzwoleniem się od alienacji religijnej». [Uważa], że tylko w taki sposób może wejść w pełne ich posiadanie, może stać się panem świata oraz swej własnej istoty”¹⁷. Gigantyczny postęp materialny i negacja Boga – taki jest obraz współczesnej kultury, która rodzi szereg negatywnych skutków, między innymi: dehumanizację stosunków międzyludzkich, osamotnienie człowieka, zagubienie, lęk¹⁸. Sfera duchowa jest ignorowana, gdyż potrzeby duchowe nie dają o sobie znać tak głośno, jak cielesne czy emocjonalne. Zawężony obraz człowieka, bez uwzględnienia wszystkich jego dążeń i potrzeb, otwiera drogę do manipulacji nim.

Człowiek nie zrozumie siebie z żadnej innej perspektywy, niż perspektywa duchowa. Nie jest to perspektywa cząstkowa (np. cielesna, psychiczna), ale perspektywa całego człowieka. Duchowość zaczyna się wtedy, gdy człowiek wznosi się ponad swoje ciało i swoją psychikę i pyta o całą rzeczywistość: o to, kim jest i po co żyje, jaki sens ma jego ciało, jego myślenie, emocje¹⁹. Wychowanie w sferze duchowej jest koniecznym elementem edukacji współczesnego człowieka. Istnieje ogromna potrzeba, aby człowiek otworzył umysł i serce ku transcendencji, aby miał większą świadomość tego, kim jest i po co żyje. Poznanie pełnej prawdy o istocie człowieczeństwa może sprawić, że na właściwych wartościach będzie budował swoje człowieczeństwo i przyjmował postawy wyrażające troskę o dobro każdego człowieka bez stygmatyzowania go i kategoryzowania.

Prawda o człowieku wewnętrznym nabiera szczególnego znaczenia w kontekście podjętej refleksji o tożsamości osób z niepełnosprawnością intelektualną. One same mogą napotkać szczególne trudności w aktualizacji swej potencjalności, co tym bardziej zobowiązuje pełnosprawnych członków społeczności ludzkiej. Zwłaszcza chrześcijanie świadomi swojej tożsamości winni stać na straży godności człowieka.

2. SYTUACJAI WIZERUNEK OSOBY Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ W SPOŁECZEŃSTWIE

Przez wiele wieków bardzo smutna była egzystencja ludzi niepełnosprawnych intelektualnie. Traktowani byli jako ciężar społeczny. Negatywny stosunek społeczeństwa wynikał między innymi z przeświadczenia, że niepełnosprawność jest karą za grzechy rodziców. Stosunek społeczeństwa do tych osób ulegał zmianom, ale bardzo powoli. Na przestrzeni dziejów naszej cywilizacji odniesienie społeczeństwa do osób z niepełnosprawnością oscyloowało od dyskryminacji i wyniszczenia, izolacji, aż po opiekę, rehabilitację i kształcenie integracyjne. Nowy sposób myśle-

¹⁷ J a n P a w e ł I I, *Homilia „W obliczu lęku dzisiejszego świata”*...

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

nia i działania w odniesieniu do osób z niepełnosprawnością intelektualną zaznaczył się pod koniec XX wieku, gdy nabrała rozgłosu idea integracji.

Dzisiaj nie ma wątpliwości, że osobie z niepełnosprawnością intelektualną przysługują takie same prawa, jak osobie pełnosprawnej. Wyrównanie szans w życiu społecznym, dostępność do edukacji, do rynku pracy wynika przede wszystkim z prawa naturalnego, prawa każdego człowieka do pełni rozwoju na miarę swoich możliwości. Raczej wszyscy z tym się zgadzają, ale gdy od deklaracji trzeba przejść do praktyki – różnie to wygląda. Wobec tego rodzi się pytanie: Czy współcześnie mentalność ludzi wobec tej problematyki uległa znaczącej zmianie?

Obserwacja różnych zjawisk w życiu społecznym oraz trendów we współczesnej kulturze ujawnia, że osoby z niepełnosprawnością, zwłaszcza intelektualną, postrzegane są negatywnie. Dominujący w naszych czasach kult sprawności fizycznej, tężyzny i zdrowia oraz ubóstwienie modelu człowieka sukcesu, mają wpływ na postrzeganie ograniczeń w sferze fizycznej i umysłowej jako braku degradującego człowieka w życiu społecznym. Także prowadzone przez autorkę tego artykułu rozmowy z wieloma studentami potwierdzają istnienie wizerunku tych osób jako gorszych od innych, którym trzeba dużo dawać, aby mogli żyć, którzy niczego nie mogą społeczeństwu ofiarować, nie mają szans na normalne życie. Trzeba od razu zaznaczyć, że tak postrzegają ci, którzy nie mieli z nimi żadnych lub prawie żadnych kontaktów, którzy znają takie osoby tylko „z widzenia”. Duża część naszego społeczeństwa nie utrzymuje z nimi żadnego kontaktu. Świadczy to o niewielkich możliwościach zdobycia wiedzy o nich samych, o ich problemach, radościach, smutkach, pragnieniach, marzeniach. Taki negatywny wizerunek osób z niepełnosprawnością intelektualną, za którym idą także postawy negatywne, wpływa z myślenia stereotypowego, powtarzanych opinii, a nie z osobistych doświadczeń i konkretnej wiedzy.

Osoby z niepełnosprawnością intelektualną określane są za pomocą kilku cech: potrzebujące pomocy, powolne, nieprzewidywalne, cierpiące, niewiele albo niczego nie rozumiejące. Takie uogólnianie przesłania cechy indywidualne. Nieustannie porównuje się je ze zdrowym otoczeniem. Porównania takie zawsze są na ich niekorzyść. Osoba z zaburzeniami umysłowymi nie jest w stanie sprostać wymaganiom stawianym przez pełnosprawne społeczeństwo, dlatego boleśnie doświadcza odrzucenie, odczuwa lęk, smutek, poczucie winy, a w konsekwencji zablokowana zostaje aktywność poznawcza i ograniczone możliwości rozwojowe²⁰. Negatywne postawy wobec osób z niepełnosprawnością intelektualną wyrażają się w konkretnych działaniach na niekorzyść tych osób oraz ich rodzin, prowadzą do izolacji, zaczepek, drwin, przy równoczesnym braku analogicznych postaw w stosunku do innych rodzajów niepełnosprawności, na przykład narządu ruchowego. Osoby z niepełnosprawnością intelektualną doświadczają aż nadto poczucia, że nie są bezwarunkowo akceptowane. Taka sytuacja sprzyja kształtowaniu negatywnego obrazu siebie, prowadzi do zaniżonej samooceny i dalszych społecznych konsekwencji, na przykład izolowania się od innych.

²⁰ M. K o ś c i e l s k a, *Koncepcja osoby z upośledzeniem umysłowym jako uczestnika życia społecznego*, „Przegląd Psychologiczny” 1993, nr 3, s. 343.

Powszechnym zjawiskiem jest infantylizowanie tych osób niezależnie od wieku. Nie dostrzega się ich dorastania ani dorosłości. Postrzeganie ich jako „wieczne dzieci” wiąże się z narzucaniem nastolatkom i dorosłym osobom atrybutów dzieciństwa: dziecięca odzież nie dostosowana do wieku metrykalnego; wyręczanie we wszystkich prostych czynnościach; dziecięce zabawy; akceptacja infantylnych zachowań; brak rozmów na tematy egzystencjalne właściwe dla danego wieku rozwoowego; niepoważne traktowanie ich pytań, marzeń, pragnień²¹. Powszechnie nie docenia się możliwości osób z niepełnosprawnością intelektualną. Jest w społeczeństwie tendencja do zaniżania ich możliwości rozwojowych, a także niwelowania różnic indywidualnych. Ekspozowane są ograniczenia²². „Upośledzony” w odbiorze społecznym oznacza: gorszy, mniej wartościowy, na marginesie społeczeństwa. Takie odniesienie środowiska społecznego oddziałuje dodatkowo upośledzająco. Osoba z niepełnosprawnością intelektualną opinie na swój temat asymiluje. W takim procesie ma miejsce „przydział tożsamości” i to negatywnej. Osoba staje się naznaczona cechami, którymi została określona przez otoczenie. Nie jest w stanie się sprzeciwić, więc musi przyjąć, a nawet zaakceptować rolę „upośledzonej”, jaką jej przypisało społeczeństwo. To otoczenie kształtuje tożsamość osoby z niepełnosprawnością intelektualną. Jej samej pozostaje przyjąć, że jest gorsza od innych, że brak jej zalet i uzdolnień²³. Jest to efekt przedmiotowego traktowania i bezosobowej komunikacji. W rzeczywistości osoba z niepełnosprawnością intelektualną zostaje pozbawiona możliwości odkrycia swojej prawdziwej tożsamości.

Dostrzeganie przede wszystkim odmienności w konsekwencji prowadzi do postrzegania osoby z niepełnosprawnością intelektualną jako obcej, dziwacznej i ma to przeniesienie na sferę relacji z nią. W sytuacji spotkania odczuwany jest lęk i bezradność albo ignorancja, która jest efektem pogodzenia się z opinią, że jest to człowiek o mniejszej wartości, gorszy, który nic pozytywnego nie może wnieść do życia²⁴. Nieodpowiednie postawy wobec osób z niepełnosprawnością mogą być wypadkową lęku przed odmiennością, braku wiedzy i doświadczeń osobistych w kontaktach z nimi, braku umiejętności udzielania im pomocy i zachowania się w ich obecności. Wiele osób czuje skrępowanie, nieporadność²⁵. Jest to obawa o siebie „czy ta osoba nie zrobi mi krzywdy?”. Konsekwencją tego jest unikanie kontaktu z osobami niepełnosprawnymi. Ludzie nie wiedzą, jak się zachować w ich towarzystwie. Oferować pomoc, to jawnie nawiązywać do faktu ograniczeń, natomiast ignorować, to wykazywać niehumanitarną postawę. Nieumiejętność, niewiedza – paraliżuje. Reakcje są różne: od całkowitego ignorowania, do nie zawsze taktownie oferowanej i nadmiernej pomocy czy nadopiekuńczości. Współczucie jest najłatwiejszą reakcją

²¹ Ż. Stelter, *Dorastanie osób z niepełnosprawnością intelektualną...*, s. 43–44.

²² A. D o d z i u k, *Żeby temat zrobił się modny*, „Bardziej Kochani” 2008, nr 4, s. 19; Ż. Stelter, *Dorastanie osób z niepełnosprawnością intelektualną...*, s. 60.

²³ Ż. Stelter, *Dorastanie osób z niepełnosprawnością intelektualną...*, s. 81; A. K u m a n i e c k a - W i ś n i e w s k a, *Kim jestem? Tożsamość kobiet upośledzonych umysłowo...*, s. 58.

²⁴ Ż. Stelter, *Dorastanie osób z niepełnosprawnością intelektualną...*, s. 18–19.

²⁵ J. S u d a r - M a l u k i e w i c z, *Nauczyciele szkół specjalnych i masowych wobec procesu integracji społecznej osób upośledzonych umysłowo*, w: *Paradygmaty i przeobrażenia edukacji specjalnej w świetle dorobku profesora Aleksandra Hulka*, red. G. Dryżałowska, Warszawa 2001, s. 198–199.

świadczą o pewnej empatii – ale też nie o współczuciu, gdyż współczucie może wytworzyć sytuację upośledzającą²⁶. Osoby z zaburzeniami umysłowymi dyskryminowane są także ze względu na swój wygląd. Czasem wzbudzają uczucie obrzydzenia, szczególnie gdy upośledzenie powiązane jest z nieestetycznym wyglądem, utrudnioną kontrolą nad funkcjonowaniem fizycznym i reakcjami fizjologicznymi, np. ślinieniem się, nietrzymaniem moczu²⁷. Powyższe sytuacje nie usprawiedliwiają reakcji izolowania tych osób, albo samych siebie od nich. Istnieje potrzeba zrozumienia ich problemów i traktowania odrębności jako stanu naturalnego. Odrębność nie powinna rodzić lęku, zagrożenia czy też wprawiać w zakłopotanie.

Obecnie dużą rolę odgrywa powszechna edukacja społeczna w zakresie problematyki niepełnosprawności. Wzrastające tendencje integracyjne służą zrozumieniu problemów życiowych osób z niepełnosprawnością. Bardzo pomagają w tym częstotliwość i bliskość kontaktów osobistych z tymi osobami, gdyż służą one zmianie opinii na ich temat, przełamują stereotypowe myślenie. Nadzieją napawają najnowsze badania przeprowadzane wśród nauczycieli szkół specjalnych i masowych, którzy z coraz większym przekonaniem wypowiadają się o potrzebie nauczania integracyjnego, chociaż odczuwane są także opory i dostrzegane trudności w realizacji tej idei²⁸. Jest to proces powolny, wciąż więcej jest deklaracji niż rzeczywistych zmian w sytuacji życiowej tych osób. Deklaracja przychodzi łatwo, gdy problem nie dotyczy nas osobiście, gdy jeszcze nikt nam nie zaproponował, aby nasze pełnosprawne dziecko było w grupie integracyjnej i nie stanęliśmy przed propozycją zatrudnienia osoby z niepełnosprawnością w naszej firmie. Stygmatyzacja społeczna tych osób wciąż istnieje pomimo programów, deklaracji i integracji. Bardziej zdecydowane zmiany muszą się dokonać przede wszystkim w mentalności ludzi pełnosprawnych.

3. NAUKOWA KONCEPCJA NIEPEŁNOSPRAWNOŚCI INTELEKTUALNEJ KONTRA PRZESĄDY I STEREOTYPY

Na przestrzeni lat siedemdziesiątych XX wieku w Europie zaczęła się dokonywać swoista rewolucja. Badania naukowe wykazały, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną mają ogromne możliwości rozwoju; że wiele z nich, poprzednio uznanych za ludzi niezdolnych do normalnego funkcjonowania, potrafi pracować, żyć i cieszyć się tak, jak każdy przeciętny człowiek. Gdy dostrzeżono, że osoby te

²⁶ Sytuacje upośledzające to: utrudnianie, ograniczanie, uniemożliwianie. Mają miejsce wówczas, kiedy osoba z niepełnosprawnością napotyka na kulturowe, fizyczne lub społeczne bariery, które ograniczają jej udział w różnych przejawach życia społecznego, dostępnych dla innych (T. M a j e w s k i, *Rehabilitacja zawodowa osób niepełnosprawnych*, Warszawa 1995).

²⁷ D. M a i s o n, *Cierpiący i nieprzewidywalni*, „Bardziej Kochani” 2008, nr 4, s. 10–11.

²⁸ J. S u d a r - M a l u k i e w i c z, *Nauczyciele szkół specjalnych i masowych wobec procesu integracji społecznej osób upośledzonych umysłowo*, w: *Paradygmaty i przeobrażenia edukacji specjalnej...*, s. 202–207.

mogą żyć jak „normalni ludzie”, zaczął się proces likwidowania niezdrowych podziałów.

Koncepcje niepełnosprawności intelektualnej obarczone były często licznymi mitami i stereotypami nie mającymi w swej istocie wiele wspólnego z rzeczywistymi cechami tej grupy ludzi²⁹. Dla określenia osoby, która pod względem umysłowym odbiega od pewnej umownie przyjętej normy, w języku potocznym można usłyszeć różne terminy, za którymi kryją się konkretne odniesienia społeczne: kaleka, niedorozwinięty, upośledzony, opóźniony w rozwoju, specjalnej troski, oligofrenik, odchylony od normy, chory psychicznie, sprawny inaczej, inwalida, nienormalny. Słowa opisują ludzi, są nośnikami komunikatów, informacji – nie zawsze przez nas zamierzonych. Słowa mają ogromną wartość i ogromną w sobie moc, której nie zawsze jesteśmy świadomi. Efekt wypowiedzianych słów może być różny od naszych intencji i oczekiwań. „Upośledzeni”, „nienormalni”, „chorzy umysłowo”, „opóźnieni” – są to określenia, które z reguły mają niski status społeczny, wyzwalają przesady i lęki, tworzą uprzedzenia, naznaczają. „Oceniając jednostkę przez stereotypy, tworzymy jej wirtualną społeczną tożsamość, która nie pokrywa się z rzeczywistą tożsamością”³⁰. Obecnie w publikacjach naukowych można zaobserwować tendencję do preferowania określenia „niepełnosprawność intelektualna” zamiast „upośledzenie umysłowe” – co w zamyśle wiąże się z nowym podejściem do tego zjawiska³¹. Warto wyakcentować, że „niepełnosprawność intelektualna” to termin, który dopiero zaczyna funkcjonować w literaturze naukowej, ale wciąż jeszcze stosowany jest zamiennie z pojęciem „upośledzenie umysłowe”. Jednak ta tendencja wskazuje na wyraźnie dokonującą się ewolucję w myśleniu. Odchodzi się od terminów, za którymi kryją się konkretne, najczęściej negatywne odniesienia społeczne do tych osób. Charakter nowego określenia wydaje się najbardziej obiektywny, neutralny, nie jest piętnujący. Na te zmiany wpływa także wiedza dotycząca istoty i przyczyn niepełnosprawności intelektualnej. Trzeba wyjść poza utarte schematy i powtarzane mity i dotrzeć do dostępnej nam prawdy o człowieku z niepełnosprawnością intelektualną, jakiej dostarczają badania naukowe wsparte wiedzą płynącą z doświadczenia bezpośrednich relacji z tymi osobami. Dla właściwych oddziaływań pedagogiczno-wychowawczych i realizacji szeroko pojętej integracji ta wiedza ma istotne znaczenie.

Niepełnosprawność jest zjawiskiem wielozakresowym i wielopłaszczyznowym, to znaczy przejawia się w kilku wymiarach życia. W. Dykcik wymienia trzy³²: organiczny, psychologiczny i społeczny, co powoduje postrzeganie niepełnosprawności jako: uszkodzenia, dysfunkcji i upośledzenia. Niepełnosprawność ma wpływ na całość zachowania człowieka, gdyż nie można oddzielić poszczególnych sfer.

²⁹ Historię kształtowania się definicji niepełnosprawności przybliży A.M. K i e l a r, *O kim mówimy – osoba niepełnosprawna intelektualnie?*, „Oligokatecheza” 2003, nr 1, s. 8–12.

³⁰ A. K u m a n i e c k a - W i ś n i e w s k a, *Kim jestem? Tożsamość kobiet upośledzonych umysłowo...*, s. 61.

³¹ Oficjalnie o zmianie nazwy poinformowano w *Komunikacie Polskiego Zespołu do Badań Naukowych nad Niepełnosprawnością Intelektualną* (Warszawa, 26.05.1997), „Światło i „Cienie” 1998, nr 2, s. 7.

³² W. D y k c i k, *Wprowadzenie w przedmiot pedagogiki specjalnej jako nauki*, w: *Pedagogika specjalna*, red. W. Dykcik, Poznań 2001, s. 16.

Wszystkie stanowią nierozdzielalną jedność każdej osoby, na przykład niesłyszenie czy niewidzenie ma związek nie tylko ze sferą fizyczną, ale też psychiczną, a tym samym społeczną.

Samo pojęcie niepełnosprawności intelektualnej jest bardzo szerokie, niejednorodne, trudne do zdefiniowania ze względu na różne objawy fizyczne, psychiczne i różne natężenie upośledzenia. Niepełnosprawność intelektualna odnosi się nie tylko do sfery poznawczej człowieka. Towarzyszą jej różnorodne zaburzenia sprawności motorycznej, emocjonalności, motywacji, obciążenia chorobowe i w ogóle wszelkie dysfunkcje – obejmuje całą osobowość³³. Duże trudności w zdefiniowaniu „niepełnosprawności intelektualnej” uwarunkowane są także tym, że jest to zjawisko niezmiernie skomplikowane z powodu różnorodnych przyczyn, które leżą u jego podstaw, wielorakich objawów, a także trudnego do przewidzenia dynamizmu rozwojowego. Wszyscy badacze są jednak obecnie zgodni, że niepełnosprawność intelektualna nie stanowi żadnej określonej jednostki chorobowej, lecz jest zespołem skutków rozmaitych w swej etiologii stanów chorobowych i uszkodzeń układu nerwowego³⁴. Określa się ją jako trwały stan ogólnego zmniejszenia możliwości rozwojowych, zwłaszcza intelektualnych oraz w zakresie przystosowania się, spowodowanych bardzo wczesnymi i nieodwracalnymi zmianami patologicznymi w ośrodkowym układzie nerwowym³⁵. Zaburzenia w przystosowaniu najczęściej przejawiają się w postaci zaburzeń w zakresie uczenia się, troski o siebie oraz porozumiewania społecznego³⁶. Zdolności poznawcze osoby są wyraźnie obniżone, ale ich nasilenie zależne jest od stopnia zaburzeń umysłowych. Występują trudności w postrzeganiu, koncentracji uwagi, zapamiętywaniu treści. Zaburzona jest zdolność rozumowania przyczynowo-skutkowego, uogólniania, porównywania, wnioskowania, osłabiona podzielność uwagi, słabo rozwinięta pamięć logiczna i dowolna. Myślenie abstrakcyjne jest ograniczone, a przy niepełnosprawności głębszej nie występuje³⁷.

Do niedawna jeszcze uważano, że iloraz inteligencji nie zmienia się w ciągu życia jednostki, dlatego osoby, u których rozpoznano znaczny stopień niepełno-

³³ Z. Sękowski, *Wprowadzenie do pedagogiki specjalnej*, Warszawa 1998, s. 214.

³⁴ K.J. Zablócki, *Upośledzenie umysłowe. Wybrane zagadnienia edukacji i terapii*, Płock 2003, s. 11–12.

³⁵ Dawniej wyróżniano trzy stopnie upośledzenia umysłowego, którym odpowiadały różne ilorazy inteligencji: 1. stopień najgłębszy – idiotyzm; średni – imbecylizm; najniższy – debilizm. Ten podział spotkał się z dużą krytyką. Nazewnictwo to wytworzyło wiele niekorzystnych krzywdzących stereotypów, jak również niepożądane postawy. Dlatego Światowa Organizacja Zdrowia wprowadziła nową klasyfikację. W Polsce od 1 stycznia 1968 r. obowiązuje czterestopniowa klasyfikacja niepełnosprawności intelektualnej: stopień lekki o ilorazie inteligencji od 52 do 67; stopień umiarkowany o ilorazie inteligencji od 36 do 51; stopień znaczny o ilorazie inteligencji od 20 do 35; stopień głęboki o ilorazie inteligencji poniżej 19 (J. Doroszek, *Pedagogika specjalna*, t. II, Wrocław 1998, s. 29).

³⁶ R.J. Piotrowicz, E. Wapiennik, *Niepełnosprawność umysłowa – definicje, etiologia, klasyfikacje*, w: *Pedagogika specjalna pracowników socjalnych*, red. D.M. Piekut-Brodzka, J. Kuczyńska-Kwapisz, Warszawa 2004, s. 30.

³⁷ Charakterystykę podstawowych ograniczeń i możliwości osób z lekkim, umiarkowanym, znacznym i głębokim stopniem niepełnosprawności intelektualnej autorka przybliżyła w publikacji książkowej: B. Rozen, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną...*, s. 38–48.

sprawności intelektualnej, nie były poddawane żadnej rehabilitacji i pozostawały na tym poziomie rozwoju. Tymczasem praktyka rehabilitacyjna wykazała, że prawidłowa stymulacja rozwoju jednostek z głębszą niepełnosprawnością intelektualną podnosi ich ogólny poziom umysłowy. Dziś wiadomo, że zdolności intelektualne i rozwój społeczny w dużej mierze mogą być kształtowane przez warunki środowiskowe. Wczesna stymulacja i specjalna pomoc pedagogiczna w sposobie wychowywania dzieci, wspomaganie ich rozwoju, dostrzeganie ich rzeczywistych potrzeb warunkują wyzwolenie ich potencjalnych możliwości, które tak samo jak u wszystkich ludzi są zróżnicowane. Dlatego dużą odpowiedzialnością za postępy w rozwoju dzieci z głębszą niepełnosprawnością intelektualną obarcza się metody rehabilitacyjne. Zakłada się nawet, że jeśli brak jest postępów, to przede wszystkim dlatego, iż stosuje się niewłaściwe metody.

Niepełnosprawność intelektualna jest naturalną formą ludzkiej egzystencji o odmiennym przebiegu rozwoju. Dzieci mają takie same potrzeby, jak ich pełnioprawni rówieśnicy i jeszcze dodatkowe – związane z samą istotą niepełnosprawności. Potrzebie nierozpoznane i niezaspokojone prowadzą często do zmian wtórnych związanych z brakiem mowy czy pogłębieniem się zaburzeń umysłowych. Ograniczona wiedza w tym temacie sprawia, że często niepełnosprawność intelektualna jest mylona z chorobami psychicznymi. Bywa, że określenia „upośledzenie umysłowe” i „choroba psychiczna” stosowane są zamiennie. Niepełnosprawność intelektualna nie jest tożsama z chorobą psychiczną. Jak już zostało powiedziane, niepełnosprawność intelektualna jest stanem, a nie chorobą, skutkiem uszkodzenia lub nieprawidłowej budowy mózgu, ale także czynników społecznych. Występuje od urodzenia lub wczesnego dzieciństwa. Natomiast choroba psychiczna jest przede wszystkim – chorobą, to znaczy podlega leczeniu farmakologicznemu. Ma specyficzne objawy i dynamiczny przebieg, pojawia się na ogół w wieku młodzieńczym, ale również w innych okresach życia, zwłaszcza w momentach krytycznych. Zawsze osoba chora ma w swej historii okres normalnego życia i edukacji, czego nie ma u osoby z niepełnosprawnością intelektualną³⁸.

W ostatnich latach pojawia się coraz więcej prac naukowych z dziedziny etiologii niepełnosprawności intelektualnej. Zrozumienie przyczyn jest podstawą stosowania racjonalnej profilaktyki i postępowania rewalidacyjnego, chociaż trzeba zaznaczyć, że mimo dużych postępów nauki nie wszystkie przyczyny niepełnosprawności intelektualnej są znane. Pod względem etiologicznym ten rodzaj niepełnosprawności stanowi kategorię niejednorodną – jest zespołem różnorodnych zaburzeń. Różne czynniki mogą prowadzić do podobnych morfologicznie zaburzeń w funkcjonowaniu. Także jeden i ten sam czynnik może dawać różne objawy kliniczne w zależności od całego szeregu dodatkowych uwarunkowań. Często u tej samej osoby można wykryć splot kilku przyczyn powodujących taki skutek. Ponadto osoby różnią się znacznie nawet w obrębie tego samego poziomu zaburzeń umysłowych.

³⁸ Szerzej o podstawowych różnicach pomiędzy niepełnosprawnością intelektualną a chorobą psychiczną: B. R o z e n, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną...*, s. 30–31. Najnowszą pozycją, która przybliży zagadnienie zaburzeń psychicznych osób z niepełnosprawnością intelektualną, jest publikacja książkowa: K. B o b i Ń s k a, P. G a ł e c k i, *Zaburzenia psychiczne u osób upośledzonych umysłowo*, Wrocław 2009.

wych³⁹. Tak jak zakres zdolności i umiejętności charakteryzują każdego człowieka indywidualnie, tak efekt obniżenia sprawności funkcjonowania w poszczególnych sferach może być różny. Zależy zarówno od genetycznego obciążenia, jak i od czynników środowiskowych wzmacniających rozwój lub działających szkodliwie⁴⁰.

Negatywne postawy społeczne, o których była mowa wcześniej, wynikają z myślenia stereotypowego, z tradycji, nie mają rodowodu w nauce. Każdą postawę można zmienić. Postawy są wynikiem uczenia się i zdobywania doświadczenia życiowego. Konieczna jest w wymiarze ogólnospołecznym zmiana postawy „od” na postawę „do”, to znaczy konieczne jest przyjęcie postawy skierowanej ku człowiekowi z niepełnosprawnością intelektualną, ku jego problemom. Bez zrozumienia i przychylności środowiska społecznego nie jest możliwe włączenie tych osób do życia w społeczeństwie ludzi pełnosprawnych. Na poczucie sprawności człowieka z niepełnosprawnością największy wpływ wywiera społeczeństwo, które przypisuje wartość człowiekowi w zależności od przyjętych społecznie schematów. Trzeba edukować samo społeczeństwo, uświadamiać, na czym polega niepełnosprawność i kim jest osoba z niepełnosprawnością. Trzeba większej otwartości w społeczeństwie, wyobraźni i przekonania, że nietypowość i odrębność nie są murem uniemożliwiającym normalne funkcjonowanie w społeczeństwie na tych samych prawach co inni.

4. „ŚWIAT MUSI SIĘ NAUCZYĆ WSPÓLISTNIEĆ Z ODMIENNOŚCIĄ”⁴¹

Jan Paweł II w adhortacji „*Ecclesia in Asia*” apeluje: „Przewyciężajcie naturalne różnice między ludźmi! W obliczu egoizmu i obojętności, które przejawiają się w lekceważeniu osób słabszych, uboższych i mniej wpływowych – bądźcie solidarni, zdecydowani w dążeniu do dobra wspólnego oraz wrażliwi na potrzeby innych”⁴². Papież niestrudzenie i odważnie upominał się o prawa ludzi pogardzanych, nie dostrzeganych. Podobne słowa wypowiedział na Zgromadzeniu Ogólnym ONZ: „Świat musi się nauczyć współistnieć z odmiennością, bowiem lęk przed odmiennością wzmocniony i podsycany przez osobników pozbawionych skrupułów może doprowadzić do negacji człowieczeństwa. Ludzie zostaną wciągnięci w wir przemocy,

³⁹ Mówiąc o przyczynach najczęściej wymienia się: czynniki genetyczne, czyli działające przed poczęciem; czynniki działające w czasie życia płodowego; czynniki, które mogą zaistnieć podczas akcji porodowej; czynniki działające w pierwszych latach życia dziecka (A. M a l i n a, *Etiologia niepełnosprawności umysłowej*, w: *Oblicza pedagogii*, red. K. Jarkiewicz, Kraków 2005, s. 160–171).

⁴⁰ A. T. M i d r o, *Genetyczna ruletka*, „Bardziej Kochani” 2002, wydanie specjalne: „Z Myślą o Tobie. Informator dla rodziców małych dzieci z zespołem Downa”, s. 5.

⁴¹ J a n P a w e ł II, *Przemówienie na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ „Głos małych i słabych”*. 5.10.1995, „Kronika Pontyfikatu” 2005, nr 9, s. 14.

⁴² J a n P a w e ł II, *Adhortacja „Ecclesia in Asia”*. 6.11.1999, nr 32.

która nie oszczędza nikogo, nawet dzieci”⁴³. Papież w swoim nauczaniu nieustannie akcentował wielkość człowieka, a nie jego słabość. Ukazywał światu Kościół przyjazny wszystkim ludziom, w którym jest miejsce dla wszystkich. Uczył, że Kościół prawdziwie Chrystusowy, to Kościół jedności i pokoju. O taki Kościół chrześcijanie mają zabiegać i w tej dziedzinie jest jeszcze wiele do zrobienia.

Niejednokrotnie okazuje się, że afirmacja drugiej osoby jest uwarunkowana jej wyglądem, zdolnościami. Dziecko traktowane jest nie jako osoba ludzka, ale rzecz do posiadania, którą się wyrzuca, jeśli nie odpowiada oczekiwaniom. W osobie z niepełnosprawnością intelektualną trzeba dostrzec człowieka, jakim jesteśmy my sami, nie koncentrując się na jej uszkodzeniach i ograniczeniach. Dostrzeganie ich w pierwszej kolejności wpływa na postrzeganie osoby jako zależnej od innych, niesamodzielnej, drugiej kategorii, odbiegającej od normy, wzbudzającej litość, gorszej. Dostrzeganie zwłaszcza ograniczeń i defektów tych osób obciąża ich sferę osobowościową. Taki obraz siebie osoba z niepełnosprawnością intelektualną przejmuje, co wpływa hamująco na jej kreatywność, ogranicza jej aktywność w zakresie autorealizacji, odbiera radość życia, napełnia niepewnością i lękiem i poszerza niepełnosprawność.

U każdego człowieka na obraz samego siebie i poczucie wartości ogromny wpływ mają relacje z innymi ludźmi. Pozytywna postawa emocjonalna wobec drugiej osoby wyraża się w spostrzeganiu jej cech dodatnich, tego, co jest w niej ładne i udane. Przyjazne nastawienie wzbudza zaufanie, daje poczucie bezpieczeństwa. „Lękać się danego człowieka – powiedział J. Vanier – to znaczy wzbudzać w nim lęk przed innymi ludźmi. Natomiast jeżeli istotę ludzką traktuje się normalnie, staje się ona normalna. Spojrzenie, jakim obdarzamy człowieka, przekształca go”⁴⁴.

Drzemiące siły rozwojowe osoby można pobudzić do życia tylko poprzez podmiotowe traktowanie jej. Wyraża się ono w pierwszej kolejności postawą pełną szacunku, respektując jej indywidualność i stwarzając bezpieczny klimat dla wyzwolenia jej kreatywności⁴⁵. Na co dzień szacunek wyraża się przez to, jak zwracamy się do osoby z niepełnosprawnością intelektualną i w jaki sposób o niej się wyrażamy, a także jak zachowujemy się w jej towarzystwie. Osoby z niepełnosprawnością intelektualną powinny być traktowane normalnie, bez zwracania na nie szczególnej uwagi. Trzeba przyjmować drugiego takim, jakim jest, nawet jeśli jest w nim coś, co budzi nasze zastrzeżenia. Niszczymy osobę, gdy chcemy, żeby żyła tak jak my żyjemy, albo żeby stała się kimś na nasze wyobrażenie. Koncentrujemy się wówczas na sobie, traktując siebie jako wzór, do którego przymierzamy innych. My nie stwarzamy człowieka – on już jest. Naszym zadaniem jest pomóc mu rozwinąć jego możliwości, które mamy rozpoznawać, mając też świadomość tajemnicy, jaką jest każdy człowiek. Tajemnica człowieka należy do samej istoty jego osobowości. Człowiek winien uszanować ten wymiar w swoim bliźnim. Szacunek wobec tajemnicy ukrytej w drugim, wobec jego ukrytego życia wewnętrznego wynika z faktu stworze-

⁴³ J a n P a w e ł II, *Przemówienie na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ „Głos małych i słabych”...*, s. 14.

⁴⁴ J. V a n i e r, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich do życia w prawdziwej miłości*, Kraków 1987, s. 13.

⁴⁵ C. K o s a k o w s k i, „Droga do godności...”, „Światło i Cienie” 2000, nr 2, s. 8–9.

nia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, który jest przecież także tajemnicą⁴⁶. J. Vanier z naciskiem akcentował, że jeśli ktoś nie daje drugiemu prawa do odmienności, to zmusza go do dźwignia ciężaru ponad siły⁴⁷.

Potrzeba szacunku, której doświadcza każdy człowiek i którą określa się nawet głodem, wyraża się we wrażliwości na objawy lekceważenia, nieliczenia się z wypowiedzaną opinią, zdaniem. Takie doznania dla każdego są przykre, rodzą bunt, niechęć, zamknięcie się, skrytość albo chęć odwetu. Człowiek dla prawidłowego funkcjonowania potrzebuje pozytywnego odniesienia do siebie samego. Takie odniesienia kształtują w nim obraz osoby udanej, wartościowej, dobrej. Niezwykle ważne jest dostrzeganie przez osoby znaczące (rodziców, wychowawców) każdego wysiłku i każdego choćby najmniejszego osiągnięcia, sukcesu, nawet każdej próby zrobienia czegoś dobrze. Wyrażenie uznania, pochwały jest dla wszystkich, a tym bardziej dla osoby z niepełnosprawnością intelektualną zachętą do podejmowania nowych prób, jest wyrazem dowartościowania i sprawia radość. Trzeba osobie z niepełnosprawnością stawiać zadania na miarę jej możliwości i pozwolić na osiągnięcia, na przeżywanie sukcesu, na postrzeganie siebie jako kogoś udanego, wartościowego, potrzebnego, mającego swoje zadanie do spełnienia w życiu⁴⁸.

Cały wysiłek wychowawcy powinien zmierzać do odkrycia przez te osoby, że są wartościowe takie, jakie są. Oznacza to respektowanie specyfiki zaburzeń, możliwości rozwojowych, tempa ich pracy. To liczenie się z osobowością dziecka, z jego oczekiwaniami oraz stosunkiem dziecka do podejmowanych działań⁴⁹. Działania wychowawcze powinny zmierzać do rozwoju podmiotowości i niepowtarzalnej osobowości wychowanków. Taki cel zakłada uszanowanie przez wychowawcę osoby wychowanka z jego oryginalnością, niepowtarzalnością i tajemnicą.

Trzeba mieć właściwy obraz nie tylko osoby z niepełnosprawnością intelektualną, ale także jej rodziny. Zwiększone wydatki i zwiokrotnione obowiązki rodziców znacznie ograniczają ich własne potrzeby rozwoju zawodowego i zaangażowania społecznego. Taka sytuacja wytwarza poczucie nierówności w relacjach społecznych, odczuwane przede wszystkim przez osoby bezpośrednio zaangażowane w terapię, opiekę i wychowanie osób z niepełnosprawnością intelektualną. Mówił o tym Jan Paweł II w przemówieniu do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej problemom osób z niepełnosprawnością⁵⁰. Wskazał na istotną rolę państwa wobec osób z niepełnosprawnością, „którego poziom cywilizacji – jak stwierdził – mierzy się szacunkiem, jakim umie otoczyć swoich najsłabszych członków”⁵¹. Szacunek ten wyraża się w zorganizowanej trosce umożliwiającej rehabilitację i leczenie, uczestnictwo, na miarę możliwości osoby, w życiu społeczeństwa

⁴⁶ T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1983, s. 291.

⁴⁷ J. Vanier, *Mężczyzna i niewiasta...*, s. 78–79.

⁴⁸ A. Sekuradzki, *Praca dla osób dorosłych z upośledzeniem umysłowym*, „Światło i Cienie” 1999, nr 3, s. 10.

⁴⁹ J. Szpet, *Spojrzenie indywidualnie na dziecko*, „Katecheta” 1986, nr 4, s. 159–162.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników VII Międzynarodowej Konferencji na temat problemów osób niepełnosprawnych w społeczeństwie*, zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowa. 21.11.1992, „Światło i Cienie” 1993, nr 1, s. 27.

⁵¹ Tamże.

we wszystkich jego strukturach: rodzinie, szkole, pracy, wspólnocie społecznej, politycznej i religijnej. Pomoc osobie z niepełnosprawnością winna zdążać w tym kierunku, by mogła ona brać na siebie odpowiedzialność za przebieg procesu rewalidacji i wykorzystywanie tego, co nie jest zaburzone, za własną aktywność, za włączanie w życie społeczne i odnajdywanie swojego miejsca na ziemi. W literaturze przedmiotu coraz częściej pisze się o potrzebie przeniesienia punktu ciężkości w rewalidacji ze straty na zachowanie możliwości i usprawnianie tych funkcji, które nie uległy uszkodzeniu. C. Kosakowski wyjaśnia, że ma to wartość kompensacyjną, pozwala osobie z niepełnosprawnością być aktywną częścią społeczeństwa i służyć zmianie społecznego odbioru osoby z różnorodnymi ograniczeniami oraz dostrzeżeniu w niej najpierw człowieka. Dotyczy to każdego typu niepełnosprawności⁵².

Zmiany w mentalności społecznej odnośnie do niepełnosprawności dokonują się, chociaż często mogą mieć charakter deklarowany, niż rzeczywiście poparty autentyczną gotowością do współistnienia w oparciu o zasadę równych praw i równych szans. Bariery w świadomości społecznej w tym temacie wciąż są duże. Ludzie z niepełnosprawnością nie są postrzegani jako partnerzy mający sprawdzić ograniczenia, ale także i możliwości wspólnego uczestnictwa w życiu społecznym. Dzięki rozpowszechnianiu wiedzy o niepełnosprawności intelektualnej i przybliżaniu społeczeństwu przeżyć matek i ojców, którzy stali się rodzicami dziecka z zaburzeniami umysłowymi – społeczna wrażliwość staje się większa. Niezwykle ważne wydaje się upowszechnianie doświadczenia rodziców dziecka z niepełnosprawnością intelektualną, którzy drogę współistnienia z niepełnosprawnością mają już za sobą. Ich świadectwa mogą najbardziej „otwierać oczy” na wartość i wielki dar, jakim jest osoba z niepełnosprawnością intelektualną. „Życ – uczyć się – pracować. Mieć rodzinę – być członkiem grupy rówieśniczej – mieć znajomych i przyjaciół. Uczestniczyć w kulturze i rekreacji. Korzystać z praw, jak inni ludzie. Być w tym wszystkim akceptowanym. Oto pragnienie każdego człowieka, również dotkniętego ograniczeniem intelektu”⁵³ – taka jest kwintesencja praw zawartych w *Deklaracji Praw Osób Upośledzonych Umysłowo*. W takiej rzeczywistości osoba z niepełnosprawnością intelektualną najpewniej mogłaby uformować dojrzałą tożsamość. Wysiłki integracyjne prowadzą do pożądanej modyfikacji postaw ludzkich. Jest to jednak proces długotrwały, obejmujący dziesiątki lat, a nawet kolejne pokolenia.

ZAKOŃCZENIE

Odniesienie społeczeństwa do osób z niepełnosprawnością intelektualną jest ważnym elementem przestrzeni życiowej. Środowisko społeczne może pomóc lub utrudnić rozwój potencjału, który tkwi w człowieku. Bez zrozumienia i przychyl-

⁵² C. K o s a k o w s k i, *Problemy wspólne i swoiste w edukacji osób pełnosprawnych i niepełnosprawnych oraz z różnymi typami niepełnosprawności*, w: *Wielowymiarowość edukacji osób z niepełnosprawnością*, red. C. Kosakowski, C. Rogowski, Olsztyn 2005, s. 110.

⁵³ *Deklaracja Praw Osób Upośledzonych Umysłowo* (Rezolucja 2856 przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w dniu 20 grudnia 1970), „Światło i Cienie” 1993, nr 1, s. 25.

ności środowiska społecznego nie jest możliwe włączenie osoby z upośledzeniem do życia w społeczeństwie ludzi pełnosprawnych, a tym samym nie jest możliwe rozpoznanie: kim jest i po co żyje?

Myślenie stereotypowe nie oparte na wiedzy i bezpośrednim doświadczeniu relacji z osobami z niepełnosprawnością intelektualną, etykietowanie tych osób, kształtują ich wizerunek – nieadekwatny do rzeczywistości, krzywdzący i, niestety, modelujący w społeczeństwie negatywne postawy wobec nich. Postrzeganie ich w kategoriach „upośledzenia umysłowego” z całym bagażem negatywnych skojarzeń tego określenia sprawia, że nie taktuje się ich poważnie w relacjach osobowych. Nie są wiarygodne, ponieważ każdy pełnosprawny wie lepiej niż „upośledzony umysłowo”. Ich marginalizacja ma bezpośrednie przeniesienie na ich funkcjonowanie w społeczeństwie, w którym nie znajdują dla siebie miejsca. Pozbawiane są możliwości pełnienia ról społecznych na miarę swoich realnych możliwości.

Osoby z niepełnosprawnością intelektualną z łatwością przejmują poglądy i opinie innych odnośnie do siebie i świata. Postrzegają siebie tak, jak postrzega je otoczenie, utożsamiają się ze społecznym odbiorem. Niski status społeczny obniża ich samoocenę i stanowi istotny element budujący negatywną tożsamość. W konsekwencji zmniejszają się ich szanse życiowe.

Środowisko społeczne, zaczynając od najbliższego otoczenia, jest swoistym domem dla osoby z niepełnosprawnością intelektualną, tworzy atmosferę do życia i rozwoju. Może stać się więziennym murem, ciasnym podwórkiem, ale może też inspirować i wspierać kontakty z bogatym światem. Tylko doświadczenia płynące z kontaktów z innymi ludźmi w różnorodnych sytuacjach pozwalają zdobywać wiedzę o sobie samym, wytworzyć obraz własnej osoby. W tym procesie poznawania siebie są tak bardzo zależne od innych. Odkrycie własnej tożsamości i realizowanie zadań życiowych jest procesem trudnym, ale możliwym pod warunkiem otrzymania wsparcia pełnosprawnych członków społeczeństwa dysponujących wiedzą i doświadczeniem, czyli niezbędnymi środkami służącymi normalizacji stosunków międzyludzkich.

IDENTITY OF AN INTELLECTUALLY DISABLED PERSON IN THE LIGHT OF SOCIO-CULTURAL CONDITIONS

SUMMARY

The article “Identity of an intellectually disabled person in the light of socio-cultural conditions” is an attempt to answer the following question: How much do social and cultural conditions influence the process of self creating picture of an intellectually disabled person? Each person is formed by environment in which one lives any by people one meets with, it very often occurs without one’s conscious will and intention. These factors belong to the weakest ones in the structure of personality with intellectual disorders. Therefore tradition, prejudice, lack of knowledge or ignorance of social environment may deprive the intellectually disabled person stimuli which could develop one’s personal potential and help in identity moulding. A human being lives in given cultural and social conditions which

may favour some of them or handicap and even deprive the others. The author of the paper is looking for the answers for the following questions: Does contemporary culture support a human being in the development in one's humanity? Isn't it a danger for preserving one's identity? What is the picture of a person with intellectual disability in society and what does this picture from – myth stereotypes or reliable scientific knowledge and experience of direct contact with these people? One should have a proper picture of not only a person with intellectual disability but also his/her family whose expresses and duties are multiplied. Changes in social mentality concerning disability are taking place although they are often of declared character which is not supported by authentic readiness for coexistence based on the rule of different rights and equal chances. The picture of people with intellectual disability is still inappropriate to reality, harmful and unfortunately modelling negative attitudes towards them. They perceive themselves in the same way as they are perceived by society. Therefore fully-efficient society is obliged to take responsibility for the shape and quality of relations with disabled people towards greater normalisation of inter-human relationships in all spheres of social life.

**GŁOSA DO WYROKU EUROPEJSKIEGO
TRYBUNAŁU PRAW CZŁOWIEKA
Z DNIA 18 MARCA 2011 R. W SPRAWIE SOILE LAUTSI V. ITALII
(SKARGA NR 30814/06)**

(...) Decyzja o tym, czy krucyfiksy powinny być umieszczane w salach lekcyjnych szkół państwowych czy też nie, mieści się, co do zasady, w granicach marginesu swobody oceny pozwanego Państwa. (...) krucyfixs umieszczony na ścianie jest, co do zasady, pasywnym symbolem, szczególnie w kontekście zasady neutralności. Nie można uznać, że wiszący na ścianie krucyfiks oddziałuje na uczniów w takim samym stopniu co nauczanie o moralności czy uczestniczenie w praktykach religijnych (...) władze, podejmując decyzję o nieusuwaniu krucyfiksów z sal lekcyjnych szkoły państwowej, do której uczęszczały dzieci skarżącej, działały w granicach marginesu swobody oceny przysługującej pozwanemu Państwu w kontekście obowiązku poszanowania prawa rodziców do zapewnienia swoim dzieciom wychowania i nauczania zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi podczas wykonywania funkcji Państwa w dziedzinie wychowania i nauczania. (...) Trybunał stwierdza, że nie doszło do naruszenia Artykułu 2 Protokołu nr 1 wobec skarżącej (...)¹.

27 lipca 2006 r. obywatelka włoska Soile Lautsi, w imieniu własnym i swoich dwojga małoletnich dzieci Dataico i Samiego Albertin², złożyła do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (dalej ETPCz) skargę przeciwko Republice Włoskiej. Soile Lautsi (dalej skarżąca) zarzucała, że obecność krzyża w klasach szkoły do której uczęszczały jej dzieci godzi w ideę wolności przekonań i wyznania oraz narusza jej prawo do wychowania i nauczania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi (jej świeckim światopoglądem). Jak ustalił ETPCz, dzieci skarżącej w latach 2001–2002 uczęszczały do szkoły państwowej w Abano Terme. W każdej sali lekcyjnej tejże szkoły wisiał krzyż, co skarżąca uznała za niezgodne ze świeckim światopoglądem, w myśl którego wychowywała swoje dzieci. Sprawę zgłosiła więc władzom szkoły, a te odmówiły usunięcia krzyży z sal lekcyjnych. Skarżąca uznała tę decyzję za naruszenie zasady laickości oraz bezstronności admi-

¹ Wyrok w sprawie oznaczonej numerem 30814/06. Treść orzeczenia dostępna w języku angielskim za pośrednictwem strony internetowej Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, w języku polskim na stronie: http://www2.wpia.uw.edu.pl/text9930,Krzyz_w_sali_szkolnej_wyrok_Wielkiej_Izby_ETPCz_ws_Lautsi_vs_Wlochy.html.

² W międzyczasie synowie skarżącej uzyskali pełnoletniość i potwierdziły chęć pozostania skarżącymi w sprawie jako drugi i trzeci skarżący przed Wielką Izbą Trybunału.

nistracji publicznej i 23 lipca 2002 r. zaskarżyła ją do Naczelnego Sądu Administracyjnego regionu Wenecja Euganejska.

14 stycznia 2004 roku Naczelny Sąd Administracyjny regionu Wenecja Euganejska wystąpił do Trybunału Konstytucyjnego o zbadanie kwestii konstytucyjności przepisów stanowiących podstawę wieszania krzyży w klasach szkolnych. Skarżąca została stroną przed Trybunałem. W wydanym 15 grudnia 2004 roku postanowieniu Trybunał Konstytucyjny uznał, iż nie jest kompetentny do zbadania przekazanej mu sprawy, albowiem sporne przepisy nie są rangi ustawowej.

17 marca 2005 r. Naczelny Sąd Administracyjny oddalił przedmiotową skargę. W uzasadnieniu swojej decyzji NSA wskazał, iż krzyż jest symbolem włoskiej historii i kultury, a w konsekwencji częścią włoskiej tożsamości oraz symbolem zasad równości, wolności, tolerancji i laickości państwa. Skarżąca odwołała się od tej decyzji do Rady Stanu, która orzeczeniem z 13 lutego 2006 roku odrzuciła skargę, uznając krzyż za jeden z symboli włoskiej konstytucji, symbolizujący wartości życia obywatelskiego. Po wyczerpaniu środków prawnych przewidzianych przez prawo krajowe, Lautsi wniosła skargę do ETPCz. Zarzuciła rządowi włoskiemu naruszenie art. 2 Protokołu nr 1³ *Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*. Skarżąca uznała ekspozycję krzyża w szkole państwowej za niezgodną z prawem ingerencję w jej prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi. Zarzuciła też rządowi naruszenie jej wolności przekonań i wyznania, chronione przez art. 9 *Konwencji*⁴.

Lautsi podnosiła, że obowiązek wieszania w klasach szkolnych krzyża, który ma przede wszystkim znaczenie religijne, jest przyznaniem religii katolickiej uprzywilejowanej pozycji, wskazaniem dla uczniów, że państwo identyfikuje się z jedną, określoną wiarą, a następstwem tej sytuacji jest presja wywierana na małoletnich i poczucie, że państwo jest bliższe wobec jednych obywateli, tych którzy z danym wyznaniem się identyfikują, a dalsze od pozostałych (tych, którzy z tym wyznaniem się nie identyfikują).

Rząd włoski wnosił o odrzucenie skargi Lautsi. Podkreślał, że ekspozycja krzyża, który jest symbolem nie tylko religijnym ale odwołuje się również do tradycji kulturowej i religijnej, nie narusza zasady laickości Państwa ani nie jest oznaką wyróżniania jednej religii. Krzyż może być postrzegany jako pozbawiony znaczenia religijnego, a jego ekspozycja w miejscu publicznym nie jest sama w sobie zama-

³ Art. 2 Protokołu nr 1: „Nikt nie może być pozbawiony prawa do nauki. Wykonując swoje funkcje w dziedzinie wychowania i nauczania, Państwo uznaje prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi”.

⁴ Art. 9 *Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*: „1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. 2. Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób”.

chem na prawa i wolności zagwarantowane w *Konwencji* co potwierdza, w opinii rządu, analiza wcześniejszych orzeczeń Trybunału⁵.

Jako interweniujący z zewnątrz wypowiedział się Greek Helsinki Monitor („GHM”). Kwestionował tezy rządu włoskiego, a w szczególności stanowisko, że krzyż jest czymś więcej niż symbolem religijnym, a jego obecność w miejscach publicznych (szkole) nie wymaga oddawania mu czci, ani zwracania na niego uwagi.

W wyroku z dnia 3 listopada 2009 r.⁶ Trybunał stwierdził naruszenie art. 2 Protokołu numer 1 rozpatrywanego w związku z art. 9 *Konwencji*. Uznał, iż art. 2 tegoż Protokołu należy odczytywać w świetle artykułów 8 (prawo do prywatności), 9 (wolność myśli, sumienia i wyznania) i 10 (wolność wyrażania opinii) *Konwencji*.

Trybunał, odwołując się również do swojego wcześniejszego orzecznictwa zauważył, że z podstawowym prawem do nauki wiąże się prawo rodziców do wychowania i nauczania swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi w celu podtrzymania, w szczególności w szkołach państwowych, istnienia w każdym społeczeństwie demokratycznym pluralizmu edukacyjnego. Szkoła powinna być wolna od działalności misjonarskiej, być natomiast miejscem, w którym dzieci poznają różne religie i przekonania filozoficzne. Zadaniem każdego Państwa jest zatem czuwanie nad tym, aby przekazywana w szkołach wiedza była obiektywna, krytyczna i pluralistyczna. Państwo nie może stosować, dopuszczać, ani nawet dążyć do indoktrynacji. Tu bowiem, jak stwierdził Trybunał „leży granica, której nie wolno przekraczać” (§ 47 wyroku).

Trybunał stwierdził też, że „obowiązku neutralności i bezstronności nie można pogodzić z wydawaniem przez Państwo ocen na temat zasadności przekonań religijnych i sposobów ich uzewnętrzniania” (§ 47 e wyroku). Rolą państwa jest zapewnienie wzajemnej tolerancji religijnej, nawet wobec konieczności zastosowania ograniczeń w zakresie realizowania wolności sumienia i wyznania, chronionej przez art. 9 *Konwencji*. Jak dalej wywodził Trybunał: „Państwo powinno powstrzymać się od narzucania, nawet w sposób pośredni, określonej wiary w miejscach, w których znajdują się osoby od niego zależne, albo w takich, w których znajdują się osoby szczególnie podatne na wpływy”. Edukacja dzieci jest bowiem, „sektorem wrażliwym”, nacisk wywierany jest na osoby, których umysły, z reguły, nie posiadają jeszcze zdolności krytycznego myślenia.

Wskazane powyżej zasady, Trybunał wziął pod uwagę w trakcie rozpatrywania omawianej sprawy. Badał zatem, czy rząd włoski eksponując krzyż w salach lekcyjnych, zadbał o przekazywanie wiedzy w sposób obiektywny, krytyczny i pluralistyczny, przy jednoczesnym poszanowaniu przekonań religijnych i filozoficznych rodziców uczniów oraz wpływ krzyża (charakter tego symbolu) na dzieci skarżącej Lautsi.

Trybunał przyznał, że krzyż ma wiele znaczeń. Wskazał jednakże, że dominującym jest znaczenie religijne, a obecność krzyża w salach lekcyjnych „wychodzi poza kwestię użycia symboli w specyficznych kontekstach historycznych”

⁵ Rząd włoski powoływał się na sprawy: nr 15472/02 Folgerø i inni przeciwko Norwegii i sprawę seria A nr 23 z 7 grudnia 1976 r. Kjeldsen, Busk, Madsen i Pedersen przeciwko Danii.

⁶ Treść wyroku w języku polskim dostępna m.in. na stronie: <http://www2.wpia.uw.edu.pl/files/Informacje/2009/Affaire-Lautsi-c-%5B1%5D.Italie-polski.pdf?short=>.

(§ 52). Poza tym sposób wyeksponowania krzyża sprawia, iż może on być uznany za „mocny znak zewnętrzny” w rozumieniu wyroku wydanego w sprawie *Dahlab* (§ 54), łatwo interpretowany przez uczniów jako znak religijny. Może to powodować u uczniów poczucie, iż „odbierają edukację w środowisku szkolnym, naznaczonym obecnością danej religii” (§ 55), a dla tych uczniów, którzy są innego wyznania, czy bezwyznaniowych, może być nawet źródłem zaburzeń emocjonalnych.

Trybunał w pewnym zakresie (w pewnym stopniu) zdefiniował też wolność negatywną, rozumiejąc ją jako nie tylko ograniczanie się do braku nabożeństw i nauczania religii ale także jako „praktyki i symbole wyrażające, w sposób szczególnie i ogólny, określoną wiarę, religię bądź ateizm” (§ 55). W przypadku kolizji wolności pozytywnej z negatywną dał pierwszeństwo tej ostatniej. Uznał bowiem, że ekspozycja symboli religijnych nie może być w szczególności uzasadniona prośbą jednych rodziców, którzy żądają wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami, bez uwzględnienia takiego samego żądania innych rodziców. W szkołach państwowych, Państwo winno bowiem zachować neutralność wyznaniową.

Mając powyższe na uwadze Trybunał uznał, że obowiązkowa ekspozycja krzyża w klasach szkolnych ogranicza prawa rodziców do wychowania swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami, jak i prawo dzieci (uczniów), do wyznawania lub nie jakiegokolwiek religii.

28 stycznia 2010 r. rząd włoski złożył odwołanie do Wielkiej Izby Trybunału. Rząd krytycznie odniósł się do wyroku Izby Trybunału. Zarzucił Izbie dokonanie niewłaściwej interpretacji zasady neutralności wyznaniowej państwa, albowiem jej skutkiem jest preferowanie postawy areligijności lub antyreligijności. Rząd włoski uznał, iż Izba dokonała niewłaściwej interpretacji symbolu krzyża, ponieważ nie wzięła pod uwagę możliwości różnorodnej interpretacji krzyża przez poszczególne osoby, a krzyż, jak argumentował rząd, jest „symbolem pasywnym”, którego wpływu na ludzi nie da się porównać z oddziaływaniem „czynnego zachowania” a nikt nie dowiódł w omawianej sprawie, że obecność krucyfiksów w salach lekcyjnych ma wpływ na treść edukacji [szkolnej] we Włoszech” (§ 36 wyroku). Odwołując się do wcześniejszego orzecznictwa Trybunału (w szczególności do wyroku *Otto-Preminger-Institut p. Austrii* z 20 września 1994 r., Seria A nr 295-A) rząd podnosił, że fakt wyznawania przez znaczącą większość Włochów katolicyzmu nie powinna być okolicznością obciążającą, a kwestia zrównoważenia sprzecznych interesów różnych grup wyznaniowych czy światopoglądowych powinna pozostać w gestii poszczególnych państw. Rząd włoski wytknął Izbie brak zapoznania się z wynikami badań prawnoporównawczych dotyczących stosunków pomiędzy państwem a religiami oraz kwestii eksponowania symboli religijnych w szkołach państwowych. W opinii Rządu – to zaniechanie Izby – pozbawiło ją możliwości analizy kluczowego elementu sprawy, co miało wpływ na treść orzeczenia. Ponadto w orzeczeniu tym, nie wskazano w jaki sposób obecność krzyża w salach lekcyjnych mogła ograniczyć zdolność skarżącej do wychowywania dzieci zgodnie z jej przekonaniami, ograniczając się jedynie do stwierdzenia rzekomo doświadczanego przez uczniów odczucia pobierania nauki w środowisku szkolnym naznaczonym obecnością danej religii. Tymczasem, jak dalej uzasadniano, obecność krzyża w salach lekcyjnych umożliwia dzieciom poznanie wspólnoty narodowej, zintegrowanie się z nią. Poza tym w szkołach wykluczono jakiejkolwiek postaci prozelityzmu i przyjęto życzliwe

podejście do religii mniejszości w środowisku szkolnym: np. zezwolono na noszenie chust islamskich i innych strojów czy symboli religijnych, nauczanie w szkołach religii innych wyznań, obchodzenie świąt. Wskazano, iż nie bez znaczenia jest też wola pozostawienia w salach lekcyjnych krzyża, wyrażona przez rodziców innych uczniów.

Z kolei skarżący podnosili, że eksponowanie krzyża – symbolu religijnego – w salach lekcyjnych jest nieuprawnioną ingerencją w ich wolność myśli i sumienia oraz stanowi naruszenie zasady pluralizmu edukacyjnego. Eksponując krzyż państwo preferuje bowiem jedną religię i nie zapewnia małoletnim ochrony przed propagandą lub indoktrynacją, narusza prawo skarżących (wówczas małoletnich dzieci) do otwartej i pluralistycznej edukacji oraz prawo skarżącej p. Lautsi do zapewnienia swoim dzieciom edukacji zgodnej z jej przekonaniem filozoficznymi. Skarżący argumentowali, że krzyż jest symbolem religijnym, a nie symbolem narodowej tożsamości włoskiej, a zatem jego umieszczenie w salach lekcyjnych stanowi naruszenie zasady neutralności wyznaniowej, w myśl zasady bezstronności i neutralności państwa demokratyczne winno zapewnić szerególną ochronę wierzeniom i przekonaniom mniejszości przed „despotyzmem większości” (§ 45).

Ponieważ wyrok Izby Trybunału z 3 listopada 2009 r. wywołał kontrowersje nie tylko we Włoszech, ale i w wielu krajach europejskich, w charakterze interwencji jako strona trzecia, do postępowania przed Trybunałem, przystąpiły rządy wielu państw⁷, organizacje pozarządowe⁸ oraz członkowie Parlamentu Europejskiego.

Rządy Armenii, Bułgarii, Cypru, Federacji Rosyjskiej, Grecji, Litwy, Malty i Republiki San Marino wskazały, że krzyż jest równocześnie symbolem religijnym i narodowym, a Izba Trybunału błędnie pojmuje koncepcję neutralności, faworyzując model państwa świeckiego. Rząd Księstwa Monako podzielił stanowisko rządu włoskiego co do pasywnego charakteru symbolu krzyża oraz zaznaczył, że z zasady neutralności Państwa wynika zakaz usuwania symboli religijnych z tych dziedzin życia, w których były obecne od zawsze. Z kolei rząd Rumunii podniósł, że obecność krzyża w przestrzeni publicznej nie rodzi żadnych konkretnych obowiązków religijnych i w związku z tym nie wpływa na uczucia religijne zainteresowanych osób w stopniu, który stanowiłby naruszenie art. 9 *Konwencji* i art. 2 Protokołu nr 1.

Spośród występujących jako interwenienci organizacji pozarządowych, stanowisko skarżącej oraz Izby Trybunału podzielił Greek Helsinki Monitor. Postrzegając krzyż wyłącznie jako symbol religijny uznał jego eksponowanie w salach lekcyjnych za instytucjonalny wyraz poparcia dla konkretnej religii.

Krytycznie do orzeczenia Izby odniosło się Europejskie Centrum Prawa i Sprawiedliwości. Zdaniem organizacji nie doszło do naruszenia przepisów *Konwencji* albowiem nie naruszono ani „osobistych” i „najgłębszych przekonań” dzieci skar-

⁷ Jako strona trzecia występowały rządy Armenii, Bułgarii, Cypru, Federacji Rosyjskiej, Grecji, Litwy, Malty, Republiki San Marino, Księstwa Monako, Rumunii.

⁸ Greek Helsinki Monitor, Associazione Nazionale del libero Pensiero, Europejskie Centrum Prawa i Sprawiedliwości, Eurojuris, Międzynarodowa Komisja Prawników (International Commission of Jurists), Interights i Human Rights Watch, Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Semaines sociales de France oraz Associazioni cristiane lavoratori italiani.

żącej, ani prawa skarżącej do zapewnienia swoim dzieciom dostępu do nauki zgodnie z jej światopoglądem.

Z wnioskami Izby Trybunału zgodziły się natomiast Eurojuris, Międzynarodowa Komisja Prawników oraz Interights i Human Rights Watch. Organizacje te uznały krzyż za symbol religijny, a obowiązek umieszczania krzyży w salach lekcyjnych, za opowiedzenie się Państwa po stronie konkretnej religii, a w konsekwencji naruszenie zasady neutralności i bezstronności państwa w sferze przekonań religijnych.

Organizacje pozarządowe Zentralkomitee der deutschen katholiken, Semaines sociales de France oraz Associazioni cristiane lavoratori italiani podzielać stanowisko Izby co do znaczenia krzyża, nie zgodziły się z jej konkluzją. Uznały, że sama obecność krzyża w salach lekcyjnych jest jedynie biernym sposobem przekazywania podstawowych wartości moralnych, a decyzja o umieszczeniu krzyży w salach lekcyjnych winna należeć do kompetencji konkretnego państwa, które podejmuje decyzje o szkolnych programach nauczania. Z uwagi bowiem na różnorakie modele kształtowania stosunków pomiędzy państwem a religią, w tym również miejsca religii w szkołach państwowych, państwu powinno zapewnić się w tej sferze szeroki margines swobody oceny.

Podobne stanowisko wyraziło również trzydziestu trzech, działających wspólnie jako interwenienci, członków Parlamentu Europejskiego. Wskazali, że zarówno w zakresie relacji pomiędzy państwem a religią, jak i zadań państwa związanych z edukacją i nauczaniem, Trybunał winien uznać szczególnie szeroki margines swobody oceny przysługujący Umawiającym się Państwom, a obecność krzyży w przestrzeni publicznej, powinna być postrzegana jako wyraz jedności i tożsamości kulturowej.

18 marca 2011 roku w pełnym składzie, tzw. Wielkiej Izby, Trybunał wydał wyrok w sprawie *Lautsi v. Italii*⁹. Stosunkiem głosów 15 do 2, Wielka Izba Trybunału stwierdziła, że nie nastąpiło naruszenie Artykułu 2 *Protokołu* nr 1 i że z Artykułu 9 *Konwencji*¹⁰ nie wynika jakkolwiek odrębna kwestia.

Stanowisko Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka glosatorka uznaje co do zasady za trafne. Zdaniem glosatorki, tak jak stwierdził to Trybunał, ekspozycja krzyża w salach lekcyjnych włoskich szkół państwowych, nie narusza art. 2 *Protokołu* nr 1¹¹.

W przedmiotowej sprawie Trybunał starał się odpowiedzieć na pytanie, czy konieczność przebywania małoletnich dzieci skarżącej w salach lekcyjnych włoskich szkół państwowych, w których znajdował się krzyż, w jakikolwiek sposób naruszyła art. 2 *Protokołu* nr 1 i art. 9 *Konwencji*? Trybunał nie badał kwestii obecności

⁹ Treść wyroku w języku polskim dostępna m.in. na stronie: http://www2.wpia.uw.edu.pl/text9930,Krzyz_w_sali_szkolnej_wyrok_Wielkiej_Izby_ETPCz_ws_Lautsi_vs_Wlochy.html.

¹⁰ *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., następnie zmieniana. *Konwencję* ogłoszono w Polsce w: DzU z 1993 r., Nr 61, poz. 284 z późn. zm.

¹¹ Kwestią konstytucyjności umieszczenia krzyża w miejscu publicznym (szkole) zajmował się również polski Trybunał Konstytucyjny w sprawach K 11/90 (Orzeczenie TK z 30 stycznia 1991 r., K 11/90. – www.trybunal.gov.pl.) oraz U 12/92 (Orzeczenie TK z 20 kwietnia 1993 r., U 12/92. – www.trybunal.gov.pl.)

krzyża w miejscach innych niż szkoły państwowe, nie rozstrzygał też o zgodności ich umieszczania w szkołach państwowych z zasadą sekularyzmu.

Na kanwie analizy powyższego stanu faktycznego, analizy obowiązującego prawa, jak i swojego wcześniejszego orzecznictwa w zakresie roli państwa w dziedzinie nauczania i wychowania, Trybunał przypominał, że art. 2 *Protokołu* nr 1 jest przepisem *lex specialis* względem art. 9 *Konwencji*, a kluczowym dla omawianej sprawy jest zdanie drugie art. 2 *Protokołu* nr 1, przy czym cały przepis art. 2, należy interpretować przy uwzględnieniu art. 9 *Konwencji*. To z art. 2 tegoż *Protokołu* wynika pozytywny obowiązek państwa poszanowania prawa rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi. Taki pozytywny obowiązek wynika z użycia w omawianym przepisie czasownika „szanować” (*respect*), który, jak słusznie zauważył Trybunał, oznacza coś więcej niż „uznawać” lub „uwzględniać” (§ 61).

Ze zdania drugiego art. 2 *Protokołu* nr 1 Trybunał wywiódł obowiązek zapewnienia przez państwo „przekazywania informacji i wiedzy zawartych w programach nauczania w sposób obiektywny, krytyczny i pluralistyczny, co umożliwi uczniom wykształcenie umiejętności krytycznego myślenia, w szczególności w odniesieniu do religii”, wspierania utrzymania porządku publicznego, harmonii wyznaniowej i tolerancji, zarówno w stosunkach pomiędzy osobami wierzącymi i niewierzącymi, jak i pomiędzy wyznawcami różnych religii, wyznań i przekonań, zakazując w szkole indoktrynacji. Ze sformułowania zdania drugiego tegoż przepisu Trybunał nie wyprowadził natomiast zakazu przekazywania w ramach zajęć edukacyjnych „informacji lub wiedzy o charakterze *stricte* religijnym lub filozoficznym bądź zawierających elementy religijne lub filozoficzne” (§ 62 wyroku).

Powyższe stanowisko Trybunału nie oznacza, że szkoła nie może być miejscem koegzystencji osób o różnym wyznaniu czy światopoglądzie, ani że zezwala się na tłamszenie mniejszości wyznaniowej przez większość. Trybunał uznał jedynie, że szkoła, w której salach lekcyjnych wiszą krzyże, nie jest miejscem indoktrynacji, i to zarówno jawnej, jak i ukrytej, albowiem bierna obecność symbolu nie jest równoznaczna z „nauczaniem”.

Trybunał uznał bowiem, że „krucyfiks umieszczony na ścianie jest, co do zasady, pasywnym symbolem, szczególnie w kontekście zasady neutralności. Nie można uznać, że wiszący na ścianie krucyfiks oddziałuje na uczniów w takim samym stopniu co nauczanie o moralności czy uczestniczenie w praktykach religijnych” (§ 72).

Zasadniczo z twierdzeniem tym należy się zgodzić. Pasywny symbol nie jest przecież środkiem przymusu. A nawet jeśli ten milczący znak przekazuje określone treści, to przekaz ten, niekoniecznie musi prowadzić do indoktrynacji. Może być natomiast przyczynkiem do wymiany poglądów, która jest istotnym elementem pluralistycznego procesu nauczania¹².

Przyznać należy, iż krzyż jest przede wszystkim symbolem religijnym, a jego obecność w salach lekcyjnych może być przez skarżącą odebrana jako przejaw braku poszanowania dla jej prawa do zapewnienia swoim dzieciom wychowania i na-

¹² Popierające wyrok zdanie odrębne sędzi Power, treść zdania odrębnego dostępna w języku polskim m.in. na stronie: http://www2.wpia.uw.edu.pl/text9930,Krzyz_w_sali_szkolnej_wyrok_Wielkiej_Izby_ETPCz_ws_Lautsi_vs_Wlochy.html.

uczania zgodnie z jej przekonaniem filozoficznymi. Jest to jednakże subiektywne odczucie skarżącej, które nie jest wystarczające do stwierdzenia naruszenia Artykułu 2 *Protokołu* nr 1. Skarżący nie przedstawili bowiem żadnych dowodów, które wskazywałyby, że eksponowanie krzyża na ścianach sal lekcyjnych w jakikolwiek sposób wpłynęło na ich swobodę uzewnętrzniania osobistych przekonań religijnych czy prawa do odrzucenia religii. Zbyt daleko idące jest bowiem założenie, że z samego tylko faktu obecności krzyża w sali lekcyjnej – nawet gdy nie sposób go nie zauważyć – można wyprowadzić wniosek, iż krzyż jest „silnym symbolem zewnętrznym” i znacząco oddziałuje na odbiorców (np. małoletnie wówczas dzieci p. Lautsi).

I choć nakaz umieszczania krzyża w salach lekcyjnych państwowych szkół włoskich, jest regulacją, która skutkuje podkreśleniem dominującej obecności w szkole religii wyznawanej przez większość społeczeństwa, to uformowanie to, samo w sobie nie jest indoktrynacją i nie stanowi naruszenia art. 2 *Protokołu* nr 1. Neutralność państwa w kwestiach wyznaniowych nie oznacza bowiem nakazu przyjęcia świeckiego modelu państwa. Nakłada jedynie obowiązek przyjęcia modelu pluralistycznego, zobowiązując państwo do tworzenia warunków wzajemnej koegzystencji różnych światopoglądów, zarówno chrześcijańskiego, jak i sekularyzmu.

Obecność krzyża w szkole (salach lekcyjnych) należy poza tym rozpatrywać z odpowiedniej perspektywy, przy uwzględnieniu, że obecność krzyża nie była związana z obowiązkowym nauczaniem o chrześcijaństwie, w szkole nie obowiązywał zakaz noszenia przez uczniów innych symboli religijnych, np. chust islamskich, obchodzono inne święta religijne, np. początek i koniec Ramadanu, istniała możliwość zorganizowania fakultatywnych lekcji religii innych wyznań, nie dostrzeżono przejawów nietolerancji władz wobec uczniów, prezentujących inne przekonania filozoficzne. Skarżący nie podnosili, że obecność krzyża skutkowałą stosowaniem praktyk nauczania o zabarwieniu prozelickim, ani że byli świadkami tendencyjnego nawiązywania nauczycieli do obecności krzyża w salach lekcyjnych. Powyższe elementy, umożliwiające wyznawcom manifestowanie w szkole swoich przekonań religijnych, wskazują na istnienie tolerancji religijnej i tym samym, w jakimś stopniu, neutralizują symboliczne znaczenie krzyża¹³.

Trybunał badał, czy konieczność przebywania w salach lekcyjnych, w których znajdował się krzyż w jakikolwiek sposób naruszyła wolność wyznania, w myśl definicji zawartej w Konwencji. Analiza stanu faktycznego sprawy prowadzi do wniosku, iż takie naruszenie nie miało miejsca. Jak ustalono, skarżąca miała możliwość wyznawania dowolnie wybranej przez siebie religii, swobodnej zmiany wyznania, pozostawiania osobą niewierzącą oraz możliwość uzewnętrzniania swych przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. Miała również prawo do jawnego odrzucania takich poglądów czy wierzeń¹⁴. Z ustalonego stanu faktycznego – co potwierdzają również sami skarżący – wynika, że nikt nie zmuszał skarżących (nawet nie próbował) do przyjęcia określonego wyznania, czy przyjęcia określonych poglądów filozoficznych. Krzyż był tylko eksponowany.

¹³ Tamże, popierające wyrok zdanie odrębne sędziego Rozakisa, do którego przyłączyła się sędzia Vajić.

¹⁴ Tamże, popierające wyrok zdanie odrębne sędziego Bonello.

A samo tylko eksponowanie symbolu nie zobowiązuje do dokonywania, czy też powstrzymywania się od dokonania określonych czynności. Może co najwyżej zachęcać do wymiany poglądów. W przedmiotowej sprawie nie można więc mówić o przymusie wobec skarżących, a jedynie o „obrazie uczuć” skarżących. Artykuł 9 *Konwencji*, nie chroni jednakże przed obrazą uczuć wynikającą z przekonań religijnych innych osób. Nie czyni tego nawet w sytuacji, gdy Państwo sankcjonuje „dominującą obecność” tych przekonań.

Pamiętać też należy o bardzo istotnej kwestii wyważenia interesów różnych grup wyznaniowych, czy jednostek, a w tym konkretnym przypadku zachowania proporcjonalności pomiędzy prawem rodziców (p. Lautsi) do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi, a prawem czy dążeniem jakiejś części społeczeństwa (z reguły większej – np. rodziców pozostałych uczniów) do skorzystania z tego samego prawa (możliwości wychowania i nauczania swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami).

Rzeczą Państwa w społeczeństwie demokratycznym jest oczywiście zapewnienie praw i wolności mniejszości¹⁵, w tym ich prawa do wolności wyznania, w szczególności do wolności uzewnętrzniania wyznania poprzez praktykowanie i czynności rytualne, ale przy uwzględnianiu też praw większości.

W przedmiotowej sprawie, której efektem finalnym jest omawiany wyrok, Trybunał dokonał też przeglądu prawa i praktyk państw członkowskich Rady Europy w zakresie regulacji obecności symboli religijnych w szkołach państwowych. Stwierdzając brak konsensusu dotyczącego zakazu obecności symboli religijnych w szkołach państwowych, uwzględniając kulturowe i historyczne zróżnicowanie poszczególnych Państw Trybunał uznał, że decyzja o tym, czy krzyże powinny być umieszczane w salach lekcyjnych szkół państwowych czy też nie, mieści się, co do zasady, w granicach marginesu swobody oceny każdego Państwa, a rolą Trybunału jest jedynie badanie, czy nie doszło do naruszenia granic tej swobody, w szczególności poszanowania prawa rodziców do zapewnienia swoim dzieciom wychowania i nauczania zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi. I z tym stanowiskiem Trybunału należy się zgodzić. Każde Państwo, winno samodzielnie decydować o tym, czy przyjąć model państwa świeckiego czy religijnego, oraz w jakim zakresie – oczywiście przy uwzględnieniu wolności sumienia i wyznania – rozdział Państwa od Kościoła przeprowadzić. *Konwencja* nie wskazuje, iż ma to być Państwo świeckie.

Konsekwencją powyższego stanowiska Trybunału była ocena, że decyzja o umieszczeniu krzyży w salach lekcyjnych szkół państwowych, mieści się, co do zasady, w granicach marginesu swobody oceny¹⁶ danego Państwa (§ 70). Swoboda ta dotyczy organizacji środowiska szkolnego oraz opracowywania i planowania programu szkolnego, pod warunkiem nie podejmowania w tym zakresie działań prowadzących do indoktrynacji.

¹⁵ L. M o r a w s k i, *Główne problemy filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 2006.

¹⁶ Na temat koncepcji tzw. marginesu oceny w orzecznictwie ETPCz patrz: J. K a p e l a Ń s k a -P r e g o w s k a, *O koncepcji tzw. marginesu oceny w orzecznictwie ETPCz*, „Państwo i Prawo” 2007, nr 12, s. 87–99.

Oceniając powyższe zagadnienie należy stwierdzić, iż kwestia umieszczania krzyży w miejscach publicznych jest wyjątkowo delikatna i dotyka szerszego problemu. Z jednej strony chodzi bowiem o zapewnienie jednostce możliwości prezentowania symboli religijnych¹⁷, z drugiej o zapewnienie innym jednostkom możliwości wyboru co do poddania się wpływowi tych symboli. Spełnienie tych wszystkich warunków, we współczesnych z reguły pluralistycznych społeczeństwach, nie jest łatwe¹⁸. Jest to kwestia ważenia interesów, zachowania odpowiedniej proporcjonalności, nawet wprowadzania pewnych ograniczeń. Dobrze się stało, że tego typu zadanie Trybunał oddał w ręce poszczególnych państw, które przecież najlepiej znają własne społeczeństwo, a tym samym najlepiej mogą wyważyć interesy poszczególnych jednostek czy grup. Nie oznacza to oczywiście, że takie działania państw, nie podlegają kontroli Trybunału w zakresie ustalenia, czy nie naruszono granic ochrony gwarantowanej przez *Konwencję*.

**GLOSS TO THE JUDGMENT OF THE EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS
OF MARCH THE 18TH 2011 IN THE CASE OF LAUTSI V. ITALI
(COMPLAINT NO. 30814/06)**

SUMMARY

On March 18th 2011 en banc of High Chamber, the European Court of Human Rights delivered a judgement in the case of Lautsi v. Italia. By the ratio of votes 15 to 2, the High Chamber stated that exposure of the cross in classrooms of Italian state schools does not violate art. 2 of the *Protokol no. 1 on Convention of human rights* protection and fundamental freedoms.

The gloss is the author's stance towards the above judgement. The glossmaker accepts the judgement as a principle. She agrees with the Court attitude that the cross is a passive symbol, and the decision whether crosses should be hung in classrooms of state schools finds its place, as to the rule, within the assessment margin border of every state. The role of the Court is to control whether there has been no infringement of the border, as it happened in the case Lautsi v. Italia.

¹⁷ J. F a l s k i, *Państwo laickie wobec problemu prezentowania symboli religijnych*, „Państwo i Prawo”, 2006, nr 6, s. 73–84.

¹⁸ W. J a n y g a, *Wolność sumienia i wyznania wobec wyzwań pluralizmu religijnego (Na tle wyroku Federalnego Sądu Konstytucyjnego Niemiec z 24 IX 2003 r.)*, „Państwo i Prawo” 2004, nr 10, s. 87–90.

MATERIAŁY i RECENZJE

Zbawienie w nadziei, Wokół encykliki Spe salvi Benedykta XVI, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 188.

Papież Benedykt XVI, w listopadzie 2007 roku, ogłosił encyklikę *Spe salvi*, poświęconą chrześcijańskiej nadziei. Jest to drugi tego typu dokument, po *Deus Caritas Est*, który mówił o chrześcijańskiej miłości. Nie ulega wątpliwości, że zarówno agapetologiczny, jak i sperancyjny wymiar przesłania ewangelicznego są wiodącymi elementami budowanej dziś wiarygodności chrześcijaństwa. Łączy je zaś trzeci faktor – martyrologiczny, jako element pragmatyczny owego przesłania, ukazujący w wymiarze egzystencjalnym aktualność i adekwatność zbawczego orędzia Ewangelii.

Punktem wyjścia omawianego dokumentu są słowa Świętego Pawła z *Listu do Rzymian*: „W nadziei już jesteśmy zbawieni”. Papież kreśli charakterystyczną dla ludzkiego życia linię terażniejszość – przyszłość, która jest wyznacznikiem kondycji duchowej człowieka, jego zaangażowania w realizacji wyznaczonego sobie celu. Nadzieja chrześcijańska w ustach Benedykta XVI jest niezawodną mocą, dzięki której można stawić czoło terażniejszości, można ją akceptować i przeżywać pozytywnie, choć jawi się często jako uciążliwa. Wynika to z prostej zależności – określony cel, usprawiedliwia trud drogi, jeśli człowiek ma wewnętrzne przekonanie i pewność tego celu. Chrześcijańska nadzieja jest fundamentem takiej pewności i dlatego chrześcijanie są ludźmi, którzy mają przyszłość, określoną w sposób pozytywny.

Dokument Kościoła, o tak istotnych sprawach ludzkiej egzystencji, stał się źródłem wielu komentarzy i analiz. W ten nurt wpisuje się publikacja pod redakcją Katarzyny Parzych-Blakiewicz – *Zbawienie w nadziei, Wokół encykliki Spe salvi Benedykta XVI*. Jest to praca zbiorowa zawierająca wstęp redakcyjny oraz trzy części: 1. Potrzeba Nadziei, wskazująca na konieczną obecność nadziei w życiu człowieka, 2. Nadzieja chrześcijańska, która jest swoistą etiologią nadziei, 3. Perspektywy chrześcijańskiej nadziei, określa pragmatyczny aspekt nadziei, wpisującej się w dynamikę ludzkiego doświadczenia.

Pierwszą część otwiera artykuł ks. Ryszarda Hajduka: *Współczesne mity – „złodzieje nadziei”*. *Prawda chrześcijańska w starciu z „postępową mitologią” w świetle encykliki Spe salvi*. Autor kreśli obraz współczesnej mentalności człowieka, opierającej się na naiwnej wierze w postęp, który ma nadać sens całej rzeczywistości. Paradoksalnie jednak to naiwność, wynikająca z intelektualnej ignorancji, prowadzi współczesność w świat niedorzecznych stereotypów, które nie mają żadnego odniesienia do prawdy o świecie i człowieku. Pojawiają się zaś archaiczne gusła, zabobo-

ny i uznawane za prawdę największe nawet niedorzeczności. Chrześcijaństwo przeżywa zaś kryzys, związany ze sceptycyzmem poznawczym w ogóle, a tym bardziej w odniesieniu do Boga. Rodzi to potrzebę rzetelnej analizy współczesności, wykazującej tę naiwną wiarę człowieka w mity nowoczesności. Pojawia się tu potrzeba uwrażliwienia na prawdę i jej poznanie. Najważniejsze hasła współczesności, takie jak wolność czy demokracja mają swoje znaczenie, ale zawsze w odniesieniu do dobra i prawdy. Tego typu myślenie prowadzi człowieka do odkrycia historycznej prawdy o Bogu, który stał się człowiekiem i otwiera w ten sposób nowe perspektywy przyszłości. Nadzieja chrześcijańska jest tego desygnatem.

Kolejnym artykułem jest napisany przez ks. Zdzisława Kunickiego *Mocne nadzieje i płonne obietnice. Wokół krytyki iluzji politycznych*. Jest to refleksja nad tekstem encykliki w kontekście XX-wiecznych projektów politycznych, wyrosłych na fundamencie oświecenia, których główną ideą jest postęp, a ich egzemplifikacją jest koncepcja J. Derridy. Co ciekawe, podkreślona jest myśl papieża, który nie chce przeciwstawiać idei postępu chrześcijańskiej nadziei, lecz umieszcza obie tradycje w perspektywie dialogu.

Nadzieja chrześcijańska jako wartość w wychowaniu młodzieży. Analizy katechetyczno-pastoralne w świetle encykliki Spe salvi, to kolejny artykuł napisany przez Annę Zellmę. Podkreślony jest tu aksjologiczny aspekt nadziei, jako cenne i godne pożądania dobro i jej rola w procesie wychowawczym i formacyjnym oraz wskazane są praktyczne sposoby wychowania młodzieży do odkrywania i przeżycia chrześcijańskiej nadziei.

Inny aspekt pedagogicznego znaczenia nadziei opisuje Barbara Rozen w artykule *Inspiracje Spe salvi w wychowaniu dziecka z niepełnosprawnością intelektualną*. Wskazuje na ogromne wyzwanie dla rodziców i ich szczególne powołanie, gdy na świat przyjdzie dziecko z niepełnosprawnością umysłową. Ich ludzkie plany i marzenia w jakimś stopniu zostają pogrzebane, a na ich miejsce przychodzi sytuacja wyboru: postawy miłości lub ucieczki, z czym związany jest wzrost ich człowieczeństwa albo jego degradacja.

Drugą część publikacji otwiera artykuł ks. Pawła Rabczyńskiego *Wieczny i Wcielony Logos – sensem i racją chrześcijańskiej nadziei*. Ukazuje on chrześcijaństwo, jako religię nadziei, wyrosłą z tajemnicy Wcielenia Syna Bożego – Logosu, wpisana w historię świata i człowieka. Podkreśla się tu aspekt chrystologiczny i soteryczny jako elementy konstytutywne nadziei chrześcijańskiej.

Nadzieja w perspektywie Sądu Ostatecznego i piekła to artykuł bpa Jacka Jezierskiego. Wskazuje na nowe elementy współczesnej eschatologii i soteriologii, w których odchodzi się od widzenia Boga, jako przede wszystkim surowego Sędziego i rezygnuje z języka jurydycznego i penitencjarnego przy opisie Sądu Ostatecznego. Skutkiem tego jest odejście od eschatologii lęku na rzecz eschatologii nadziei. Opisane jest tu krytyczne stanowisko papieża wobec tych nurtów i ich dopełnienie oparte na nauce Kościoła.

Problem życia wiecznego i jego współczesne rozumienie podejmuje kolejny tekst Aleksandry Nalewaj „*I rozraduje się wasze serce*”: *J 16,22 w świetle encykliki Spe salvi Benedykta XVI*. Jest to próba odpowiedzi na pytanie: czy analogicznie do czasów Nowego Testamentu i początków Kościoła wiara jest nadal nadzieją, która przekształca życie, czy jest sprawczą i kształtuje na nowo samo życie? Czy jest już

tylko „informacją”, która została wyparta przez inne, bardziej aktualne i pragmatyczne dla człowieka. Kontynuację tego wątku można odnaleźć w kolejnym artykule ks. Jacka Neumanna *Nadzieja jako kryterium wiary w przesłaniu Spe salvi Benedykta XVI*.

Trzecią część stanowią cztery pozycje ukazujące perspektywy chrześcijańskiej nadziei. Ks. Antoni Jucewicz w artykule: *Dynamika życia chrześcijańskiego w perspektywie nadprzyrodzonej nadziei w świetle encykliki Spe salvi*, przedstawia teologicznomoralną refleksję nad omawianym dokumentem. Wskazuje się tu, że dziedzina ta nie zajmowała się nigdy w sposób wystarczający zagadnieniem nadziei. Działo się tak dlatego, że widziano ją bardziej w aspekcie eschatologicznym, w perspektywie śmierci i rzeczy ostatecznych, niż jako rzeczywistość, która dynamizuje człowieka na płaszczyźnie moralnej. Sobór Watykański II, który postulował odnowę tej dyscypliny w duchu biblijnym, wskazał cnoty teologalne, w tym nadzieję, jako jej źródła. Stąd też nadzieja jest konkretnym dynamizmem, który kształtuje postawy życiowe chrześcijan.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz: *Eschatyczny wymiar doczesności w świetle encykliki Spe salvi oraz Teologiczny paradygmat maryjny w perspektywie nadziei chrześcijańskiej* to kolejne artykuły. Pierwszy z nich ukazuje komplementarność kwestii teologicznych wskazujących rzeczywistość eschatologiczną z zagadnieniami odnoszącymi się do doczesności. Podkreśla się tu fakt chrześcijańskiego rozumienia życia wiecznego jako celu życia doczesnego, jako rzeczywistości ludzkiej dopełnionej zbawczo, jako dobra nieznanego, ale oczekiwanego i upragnionego. Eschatologiczny charakter tożsamości chrześcijańskiej odnosi się do dynamiki zbawczej, pojmowanej jako przemiana w kierunku pełni bytowej, osiągananej w jedności z Bogiem. Dodać należy, że personalizm chrześcijański w sposób wyraźny znajduje tu swoją egzemplifikację.

Drugi zaś artykuł tejże Autorki, to analiza metody historiozbawczej, obecnej w teologii od czasu Soboru Watykańskiego II, którą zastosowano na płaszczyźnie mariologicznej. Tytuł *Matka Nadziei*, zastosowany do Maryi, jest charakterystyką jej duchowości, określoną Jej oczekiwaniem i przyjęciem daru. Jest Ona też znakiem spełniania się nadziei zbawienia.

Małgorzata Laskowska przedstawia tekst: „*Sprawcza*” *rola przekazu w encyklice Spe salvi*. Porusza w nim zagadnienie sprawczości orędzia chrześcijańskiego w kontekście współczesnej kultury. Chodzi tu o skuteczność przekazu orędzia zbawczego w sensie informacyjnym, ale też zobowiązującym i powinnościowym. Nadzieja jest częścią tego przekazu, więc i ona może być rozpatrywana w warstwie informacyjnej, aksjologicznej i prakseologicznej. Obok więc teoretycznej wiedzy, musi pojawić się element akceptacji i zaangażowania.

Przeprowadzona prezentacja publikacji pod redakcją Katarzyny Parzych-Blakiewicz pokazuje, że dokumenty Kościoła są źródłem żywej dyskusji teologicznej i inspiracją do twórczych poszukiwań. Jest też dowodem na to, że teologia wzbogaciła się o cenną książkę, która stanowi próbę wpisania chrześcijańskiej nadziei w ludzką egzystencję i kulturę, jako elementu dynamizującego ludzkie zaangażowanie i myślenie o ostatecznym spełnieniu.

Zdzisław Kieliszek, *Antropologia a nacjonalizm w myśli Johanna Gottlieba Fichtego*, Olsztyn 2010, s. 208.

W dziejach myśli społecznej jednym z zasadniczych typów odniesienia człowieka wobec ojczyzny i narodu jest nacjonalizm, dla którego zwolenników naród stanowi najwyższe dobro. Nacjonalizm nie jest kierunkiem jednorodnym i może wpływać z różnych źródeł. Niełatwego zadania powiązania nacjonalizmu z koncepcją człowieka podjął się Zdzisław Kieliszek w swojej książce pt. *Antropologia a nacjonalizm w myśli Johanna Gottlieba Fichtego*. Jak sugeruje tytuł, autor publikacji snuje swoje rozważania na kanwie myśli filozoficznej nieznanego szerzej na gruncie polskim czołowego niemieckiego idealisty J.G. Fichtego (1762–1814). Ks. Kieliszek jest wychowankiem Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej, co niejednokrotnie znajduje swój wyraz w książce, a obecnie młodym pracownikiem naukowym Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Szczególnym przedmiotem jego zainteresowań jest nowożytna i współczesna myśl polityczno-społeczna (zwłaszcza tradycja liberalna i konserwatywna) oraz filozofia człowieka.

Licząca 208 stron książka składa się ze wstępu, trzech rozdziałów, zakończenia, bibliografii, wykazu skrótów i indeksu nazwisk.

We wstępie (s. 5–12) znajdujemy rys biograficzny J.G. Fichtego, który uwzględnia najważniejsze dla rozwoju jego myśli filozoficznej wydarzenia, okoliczności powstania największych dzieł oraz prezentację zagadnień będących przedmiotem jego zainteresowań (transcendentalne warunki wiedzy, kwestie antropologiczne, problematykę społeczną i religijną). Zarysowana też została problematyka książki, jaką jest próba ukazania systemowych korzeni idei prymatu Niemiec oraz jej powiązanie z fichteańską teorią człowieka.

W rozdziale pierwszym (s. 13–46) ks. Kieliszek przybliży czytelnikowi główne założenia antropologii Fichtego. Swoje analizy rozpoczyna od przedstawienia dyskusji na temat spójności systemu niemieckiego idealisty. Osobiście odczytuje on twórczość Fichtego jako jeden logicznie powiązany system. Zwornikiem tegoż systemu i jednocześnie kluczem do jego prawidłowego odczytania jest antropologia, która nie została jednak jasno wydzielona przez Fichtego. Autor książki uzupełnia więc jego system o filozofię człowieka umieszczając ją pomiędzy filozofią natury a filozofią moralności i porządkuje konsekwentnie jego myśl według tego właśnie kryterium. W dalszym ciągu autor, podkreślając transcendentalny charakter myśli Fichtego, ukazuje jej punkt wyjścia. Zdaniem niemieckiego idealisty, podstawowym

aktem umożliwiającym odkrycie najgłębszej ontologicznej struktury bytu ludzkiego jest bezpośredni ogląd intelektualny (intuicja). W jego wyniku dochodzi się do świadomości samego siebie jako podmiotu aktywności oraz tożsamości z samym sobą. Samoświadomość prowadzi do odkrycia dynamicznego *Ja*, które nieustannie odnosi się do siebie jako zarazem podmiotu i przedmiotu. Fichte odróżnia następnie indywidualne *Ja*-konkretne i *Ja*-w ogóle będące zbiorem koniecznych warunków konstytuowania się *Ja*-indywidualnego.

W rozdziale drugim (s. 47–107), stanowiącym najbardziej cenną część książki, ks. Kieliszek koncentruje swoją uwagę na badaniach transcendentálnych Fichtego ze wszystkimi ich ograniczeniami, jakie wynikają z przyjęcia paradygmatu podmiotowego. Na początku dokonuje on ogólnej charakterystyki ludzkiego *Ja*, odróżnia *Ja*-ogólne jako nośnik istoty człowieka jako takiego i *Ja*-indywidualne jako nośnik istoty człowieka konkretnego oraz wykazuje konieczność ontologiczną i poznawczą istnienia *Ja*-ogólnego. Po dokonanej charakterystyce wyróżnia on trzy zasadnicze elementy *Ja*-ogólnego będące warunkami konstytucji *Ja*-indywidualnego. Należą do nich: niesamodzielność ludzkiego podmiotu (zaistnienie dzięki Absolutowi, zależność od świata natury poprzez ciało oraz społeczne uwarunkowania dzięki kulturowo-językowym relacjom z innymi podmiotami), otwartość (wolność przejawiająca się w samodzielności działania, czasowość jako miara zmian i przestrzenność jako możliwość zetknięcia się z bytami zewnętrznymi) oraz ukierunkowanie na cel (stawanie się obrazem Absolutu poprzez dążenie do samodzielności i samostanowienia w postępowaniu zgodnym z sumieniem i odkrywany w nim fundamentalnymi zasadami). Warto zauważyć, iż treści tu poruszane są elementem nowożytniej dyskusji filozoficznej toczącej się w kontekście poglądów Kanta, Kartezjusza, Spinozy, a także filozofii klasycznej.

W rozdziale trzecim (s. 109–177) autor książki koncentruje się na omówieniu idei prymatu Niemiec mającej swoje korzenie w antropologii Fichtego. Wychodzi on od zaprezentowania fichteańskiej teorii moralności: koncepcji dobra i zła moralnego (zło jako czyn sprzeciwiający się prawu moralnemu zobowiązującemu człowieka do bycia obrazem Absolutu; możliwość zła poprzez rezygnację z wolnego działania i uleganie determinizmowi lub przez nadużycie wolności widoczne w panowaniu nad innymi bytami oraz arbitralne ustalanie norm moralnych) oraz idei moralności niższej i wyższej (niższa – zespół reguł dotyczących zewnętrznych relacji między jednostkami zabezpieczających ich życie, ciało i środki do ich utrzymania oraz wyższa – zasady odnoszące się do wewnętrznego doskonalenia się podmiotu poprzez postępowanie zgodne z własnymi przekonaniami oraz troski o swoje ciało, rozwój intelektualny podmiotu i współpracy z innymi ludźmi). Na tym tle kreśli zarys teorii społeczeństwa (rozwój człowieka w interakcji z innymi podmiotami zmierzający do osiągnięcia samoświadomości oraz wydobycia z siebie i realizacji powinności moralnych; państwo pobudza *Ja*-indywidualne w wymiarze zewnętrznym, a społeczność w wewnętrznym; państwo jest podmiotem uprawnionym do stosowania przymusu w celu ochrony godności człowieka naruszanej przez postępowanie niezgodne z moralnością niższą; społeczność to organizm oparty na relacjach duchowych pobudzający do działania zgodnego z moralnością wyższą za pomocą kultury i języka) oraz idei nacjonalizmu niemieckiego (fundamentem jest język jako warunek kultury oraz narzędzie odbijające rzeczywistość i oddziałujące na ludzi;

język niemiecki dzięki swej czystości i żywotności jest najlepszym odbiciem prajęzyka; Niemcy to naród posiadający prawdę o ostatecznym przeznaczeniu człowieka i najgłębszej jego strukturze ujętej w języku filozofii transcendentnej; misją Niemiec jest przekaz tej prawdy oraz pobudzanie do działania zgodnego z celem człowieka; warunkiem tej misji jest przezwyciężenie kryzysu narodowego poprzez zjednoczenie w jedno państwo i oczyszczenie języka).

W zakończeniu (s. 179–183) ks. Kieliszek powraca raz jeszcze do powiązania fichteańskiej idei prymatu narodu niemieckiego z jego koncepcją człowieka jako samoświadomego bytu istniejącego w relacjach z innymi podmiotami oraz wezwanego do stawania się obrazem Absolutu, o ile będzie postępował według określonych zobowiązań moralnych. Autor zauważa także zalety (podwaliny pod relacyjną koncepcję człowieka i jego samoświadomości oraz zarys teorii języka) i wady myśli niemieckiego idealisty (podkreślanie wyjątkowości narodu niemieckiego i hermetyczności języka, idea mesjanizmu, absolutyzacja relacji narodowych).

Obszerna bibliografia (s. 185–198) podzielona jest na trzy zasadnicze części: literaturę źródłową, przedmiotu i pomocniczą. W ogromnej większości są to publikacje w języku niemieckim, co zresztą nie jest dziwne zważywszy na temat prezentowanej książki. Autor korzysta z dzieł Fichtego w języku oryginalnym oraz bazuje na specjalistycznym czasopiśmie poświęconym filozofii niemieckiego idealisty pt. „Fichte-Studien” wydawanym przez Międzynarodowe Towarzystwo Fichteańskie.

Przechodząc do oceny pracy ks. Zdzisława Kieliszka należy podkreślić, że jej projekt został dobrze przemyślany i stanowi ona logiczną całość. W związku z tym można wymieniać wiele jej zalet. Przede wszystkim podziw budzą rzetelne analizy dokonane samodzielnie przez autora, który tylko w razie konieczności odwołuje się do komentarzy znawców myśli Fichtego. W ich rezultacie otrzymujemy klarowną i spójną rekonstrukcję skomplikowanego systemu filozofii Fichtego. Przy okazji owych analiz warto podkreślić dobry warsztat i duże kompetencje językowe młodego naukowca, co dobrze świadczy o jego dojrzałości intelektualnej.

Podkreślając wysoką jakość publikacji Zdzisława Kieliszka, warto też podzielić się pewnymi uwagami, jakie nasunęła jej lektura. Chciałbym je podzielić na dwie części: materialne i formalne. Zacznę od pierwszych. Niewątpliwym atutem książki jest rekonstrukcja antropologii Fichtego, której on sam w sposób wyraźny nigdzie nie zaprezentował. Nie stanowi ona wprawdzie fundamentu myśli niemieckiego idealisty, ale wyznacza nową perspektywę w patrzeniu na zagadnienia z zakresu moralności, prawa, religii, czy życia społecznego. Wydaje się, że pewne elementy owej teorii człowieka wymagają doprecyzowania. Przede wszystkim domaga się uściślenia relacja *Ja*-ogólnego do Absolutu, ponieważ, jak zaznacza ks. Kieliszek, nie jest ono z Nim tożsame (s. 53), ale stanowi jedynie Jego obraz (s. 98). Bardziej szczegółowego omówienia domaga się także odniesienie *Ja*-indywidualnego do Absolutu. Autor akcentuje wprawdzie zależność w momencie zaistnienia (s. 62), ale rodzi się pytanie, czy relacja ta wyczerpuje całe spektrum możliwości? Głębszej analizie domagają się związki fichteańskiej koncepcji ciała z ewolucjonizmem (s. 68–70). Wydaje się, że autor wnikła się w wyjaśnieniu tej kwestii w pewne trudności mające między innymi swoje źródło w braku rozróżnienia między ewolucjonizmem jako formą ideologii znaczoną materializmem a teorią ewolucji jako dobrze uzasadnioną hipotezą wyjaśniającą kolejne stadia rozwoju świata. Przyjęcie tej drugiej pozwoli-

łoby w inny sposób rozwiązać część problemów, np. związanych z pojawieniem się duchowości, świadomości człowieka, czy też ingerencją Bytu Nadprzyrodzonego. Niezwykle pożądanym zadaniem byłoby też zajęcie się badaniami nad językiem w myśli Fichtego. Podkreśla on, że język posiada wymiar wewnętrzny i zewnętrzny (s. 72–74). Otóż przyjrzenie się owemu intersubiektywnemu charakterowi języka byłoby godne polecenia. Przepracowania domaga się także zagadnienie wolności (s. 77–82). Ks. Kieliszek wyjaśnia fichteańską koncepcję wolności odwołując się do „czterech szeroko pojętych wydarzeń z życia Fichtego”. Czerpie on więc niejako argumenty z biografii filozofa. Wydaje się, że raczej na rzecz wolności powinny być wzięte z systemu myśli Fichtego. Z taką próbą mamy zresztą do czynienia na zakończenie punktu dotyczącego wolności, gdzie autor mówi o doświadczeniu wolności odwołując się do fichteańskiej wewnętrznej intuicji. Ostatnią kwestią wymagającą dookreślenia wydaje się być zagadnienie sumienia. Warto byłoby pokazać, jaką koncepcję tej zdolności człowieka posiada Fichte – czy sumienie ma dla niego charakter poznawczy czy też emocjonalny? A może poglądy w tej materii podlegają ewolucji tak przeciw charakterystycznej dla myśli niemieckiego idealisty, albo też innemu rozłożeniu akcentów, co zdaje się sugerować treść tego punktu (s. 101–103)?

Przechodząc teraz do kwestii formalnych warto raz jeszcze podkreślić wysoki poziom analiz przeprowadzonych przez ks. Kieliszka. Mają one nie tylko charakter odtwórczy, ale znaczone są wysokim stopniem zdrowego dystansu i krytycyzmu wobec myśli Fichtego. Razi w nich jednak trochę posługiwanie się 1. osobą liczby mnogiej zamiast 1. osobą liczby pojedynczej. Przyjęta forma wypowiedzi nadaje wprawdzie pracy podniosły charakter, niemniej jednak lepiej byłoby używać liczby pojedynczej chociażby z tej racji, że prezentowane tezy są rezultatem osobistego wysiłku autora pracy poniesionego na rzecz interpretacji i lepszego zrozumienia poglądów tak trudnego myśliciela, jakim był bez wątpienia J.G. Fichte. Nadmierna wydaje się też ilość wprowadzeń i podsumowań. Owszem są one potrzebne i stanowią integralną część każdej pracy badawczej, ale umieszczanie ich w każdym rozdziale, paragrafie i punkcie stanowi pewne nadużycie, przerywa ponadto tok wywodu, niepotrzebnie generuje powtórzenia i niszczy spójność, jaką winna charakteryzować się każda praca. Cennym elementem książki są przypisy, w których możemy znaleźć istotne informacje uzupełniające treści zawarte w korpusie pracy. Wydaje się jednak, że niejednokrotnie można byłoby je znacznie skrócić, zwłaszcza, gdy zajmują znaczną część strony. I ostatnia kwestia. Szkoda, że autor nie umieścił w książce streszczenia w języku niemieckim. Biorąc pod uwagę omawianego filozofa, a także wysoki poziom prezentowanych treści, myślę, że owo streszczenie mogłoby przyczynić się do zapoznania z wynikami tej żmudnej pracy szerszego kręgu osób zainteresowanych, a może nawet do przetłumaczenia w przyszłości całej książki.

Człowiek jest niekiedy określany mianem istoty społecznej. Ta cecha bytu ludzkiego ujawnia się z całą mocą w antropologii Fichtego. Co więcej, próbuje on pokazać konsekwencje wynikające z tego faktu. Jego zdaniem, relacyjna struktura bytowa człowieka miałaby być źródłem inklinacji do absolutyzacji swego narodu. Czy jest tak faktycznie? Czy stosunek człowieka do narodu ma rzeczywistość aż tak silne ugruntowanie w jego ontycznej konstrukcji? A może chęć powiązania tych dwóch rzeczywistości jest tylko jedną z prób poszukiwania uzasadnienia dla apriorycznie

przyjętych przez Fichtego tez? Pytania te pozostawiam bez odpowiedzi, ale zachęcam do samodzielnego jej poszukiwania na kanwie uważnej lektury wartościowej książki ks. Zdzisława Kieliszka.

Ks. Karol Jasiński

Warmia w dobie „potopu” szwedzkiego 1654–1660. Protokoły posiedzeń kapituły warmińskiej, korespondencja i akta, wyd. A. [Szorc,] I. Makarczyk, edycja wspólna Towarzystwa Naukowego i Ośrodka Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego, Olsztyn 2008, ss. L + 419.

Wydawnictwa źródłowe zazwyczaj są adresowane do wąskiego kręgu zainteresowanych badaczy. Wydawać by się mogło, iż również tak należało by postrzegać omawiane wydawnictwo, gdyby jednak nie obszerny komentarz, który poprzedza prezentowaną książkę. Tych kilkadziesiąt stron tekstu, napisanego ze swadą i wartkim stylem przez Wydawców stanowią ten rzadki walor wydawnictw źródłowych, który powinien zainteresować szerokie kręgi osób zainteresowanych przeszłością regionu.

Właściwa część wydawnictwa jest – do czego przyzwyczyli nas poprzednie edycje źródłowe opracowywane przez śp. ks. prof. Alojzego Szorca – bardzo szeroko zaprezentowane i co godne podkreślenia teksty oryginalne są tu bardzo szeroko po polsku skomentowane, co znacznie ułatwia studiowanie prezentowanych źródłowych dokumentów.

I jeszcze jeden walor prezentowanego wydawnictwa należy tu wskazać – jest to niezwykle cenny merytorycznie i poznawczo zbiór, gdyż ukazuje okres w dziejach Warmii bardzo słabo rozpoznany przez badaczy. O tyle to wydawnictwo szczególnie mnie zainteresowało, gdyż swoje badania nad religijnością potrydencką na Warmii zamykałem tym właśnie okresem¹. Kolejny najazd wojsk szwedzkich w dziejach Warmii przyniósł olbrzymie spustoszenie, widoczne nie tylko w kulturze materialnej, także w sferze duchowej. Ten wymiar zapewne w stopniu znacznie głębszym będzie można zaobserwować na terenie oficjalatu pomezkańskiego w XVII wieku, o czym przekona nas niebawem przygotowywane do druku wydawnictwo źródłowe opracowane przez ks. infułata Mieczysława Józefczyka².

Biskup Waclaw Leszczyński zgodził się na inkorporację Warmii do Prus³. W relacji Waclawa Leszczyńskiego poznajemy kulisy decyzji biskupa, popartej zdaniem kapituły. Jak wspomina on w relacji z 1657 roku elektor miał już przygotowanych czterech predykantów do głoszenia nauki kalwińskiej na terenie dominium. Zapla-

¹ J. H o c h l e i t n e r, *Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655)*, Olsztyn 2000.

² Zapowiedzią tego wydawnictwa są już dwa artykuły M. J ó z e f c z y k a, *Elbląski kościół św. Mikołaja w czasie pierwszej wojny szwedzkiej*, SE, t. IX, 2008, s. 7–28; t e g o ż, *Pomezania w czasie I wojny szwedzkiej (1626–1636)*, SE, t. XI, 2010, s. 7–22.

³ Ta problematyka znalazła szerszą analizę w pracy m.in. J. O b ł ą k a, *Życie kościelne na Warmii w świetle „Relatio status” biskupa Waclawa Leszczyńskiego z r. 1657*, RTK, t. VI, 1959, z. 3.

nowane było także usunięcie jezuitów z Braniewa i Reszla. Akt biskupa doprowadził do otrzymania przez Warmię gwarancji nienaruszalności praw Kościoła. Na końcu tej relacji biskup zaznaczył, iż wielkim niebezpieczeństwem dla biskupstwa jest położenie jego w centrum Prus Książęcych. Położenie to może doprowadzić do zagłady biskupstwa, jak było to z diecezją sambijską i pomeziańską⁴.

W późniejszych relacjach posyłanych do Stolicy Apostolskiej biskupi powtarzali informację o klęskach wojennych, które ograniczały żywotność życia religijnego diecezjan, wprowadzając duże zagrożenie szerzeniem poglądów luteranckich i kalwińskich na Warmii. Jak zauważa w swojej relacji biskup Wydźga w 1675 roku, po zubożeniu ludności w wyniku wojen i innych klęsk rzadziej spotyka się przejawy pijaństwa, w zamian częściej diecezjanie oddają się praktykom miłosierdzia i częściej przystępują do sakramentów świętych⁵.

Piszę tę recenzję w czasie żałoby po nieoczekiwanej śmierci ks. prof. dr hab. Alojzego Szorca (1935–2010). Nikt z nas, dawnych współpracowników w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, nie spodziewał się, iż to wydawnictwo będzie Jego ostatnim dziełem. Wszak czekaliśmy na jeszcze kilka ważnych prac; osobiście liczyłem, że ks. Profesor opracuje monografię biskupa Marcina Kromera, do której zbierał materiały od kilkunastu lat w Niemczech i Polsce. Myślę, że nie muszę szerzej przedstawiać tej postaci – warto tylko odnotować, iż ks. Szorc był m.in. rektorem Warmińskiego Instytutu Teologicznego, pierwszym dziekanem Wydziału Teologicznego UWM w Olsztynie, a od 1996 roku był związany ze wspomnianym wyżej Instytutem Wydziału Humanistycznego Wyższej Szkoły Pedagogicznej, a następnie UWM (z przerwą na sprawowanie funkcji dziekana Wydziału Teologicznego (1999–2002)). Był wykładowcą potrafiącym zaciekać swoim oryginalnym oratorstwem słuchaczy, często na swoich wykładach ilustrował prezentowane zagadnienia oryginalnymi kilkustuletnimi dokumentami. Pamiętam, jak w trakcie ostatniego Powszechnego Zjazdu Historyków w Olsztynie w 2009 roku, w czasie dyskusji z pamięci cytował źródło, wcześniej nieco inaczej przetłumaczone przez referenta, bardzo celnie dalej je interpretując, wzbudzając tym olbrzymie uznanie zgromadzonych.

Omawiana publikacja w sposób symboliczny wskazuje na bezpośredniego spadkobiercę metody badań ks. Szorca – Irenę Makarczyk – której mentorem w badaniach historycznych oraz promotorem dysertacji doktorskiej był właśnie ks. Profesor. Dorobek dr Makarczyk jest już dobrze znany w środowisku historyków, nowożytników. Kompetencje metodologiczne badaczki są uznane. Obecnie należy ona do najważniejszych w Polsce badaczy dziejów nowożytnych Warmii⁶. Jej prace cechuje staranna analiza licznych przekazów źródłowych oraz bardzo dobra znajomość łaciny kościelnej, co zapowiada bardzo głębokie i wszechstronne studia nad dziejami dominium warmińskiego w przeszłości.

⁴ A. S z o r c, *Relacje biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku do Rzymu o stanie diecezji*, SW, t. V, 1968, s. 234.

⁵ Tamże, s. 226.

⁶ Autorka o dużym dorobku. Za najważniejszą pracę na razie należy uznać monografię – I. M a k a r c y k, *Tomasz Ujejski 1612–1689*, Olsztyn 2005 oraz liczne bardzo cenne artykuły dotyczące diecezji warmińskiej w XVI–XVII stuleciu, oparte na bogatej kwerendzie archiwalnej.

Struktura omawianego wydawnictwa jest uzasadniona i logiczna. Pracę rozpoczyna „Wstęp” (s. I–XLI), który już wyżej wyróżniłem. W nim Autorzy ukazują i wyjaśniają – nie zawsze właściwie tłumaczone przez badaczy – terminy związane z Warmią. Już samo pojęcie Warmii jest omawiane z czterech perspektyw: plemion pruskich, miasta Frombork, a także dominium świeckiego i diecezji. Bez przyswojenia tych zawiłości terminologicznych trudno jest właściwie poznawać dzieje Warmii. Analiza ta jest krótka, ale wyczerpująco wskazuje różnorodne implikacje wynikające z rozumienia badanego terytorium. Narracja tych wyjaśnień jest barwna i zdradza charakterystyczną redakcję tekstu ks. Szorca.

Wartościowym uzupełnieniem „Wstępu” jest wykaz „Wykaz panujących dostojników i urzędników wymienionych w publikowanych tu źródłach z lat 1654–1660” (s. XL–XLI) oraz „Elity duchowieństwa warmińskiego w latach 1654–1660” (s. XLII–L), który umożliwi czytelnikowi bliższe rozpoznanie głównych aktorów ówczesnych dziejów Warmii. Myślę, że dobrze Autorzy wydawnictwa postąpili rezygnując z aparatu naukowego tych biogramów, który jest dostępny w podstawowych wydawnictwach biograficznych⁷.

Właściwe wydawnictwo źródłowe poprzedzają wykazy cz. I i II korpusu (s. 2–13). Rozważania wprowadzające wstęp i wykazu elity przybliżają czytelnikowi klimat społeczny „potopu”. Warmię zamieszkiwało wówczas ok. 80 tys. mieszkańców, która należała wówczas do prowincji pruskiej, jako samodzielne księstwo kościelne, zaś ordynariusz warmiński był prezesem rady pruskiej i był uważany za pierwszego senatora. To oni przewodniczyli generalnemu sejmikowi dzielnicy w Malborku lub Grudziądzu. W tych rozważaniach Autorzy charakteryzują wybrane do druku materiały. Ich treść była zazwyczaj nudna. Wydane np. uchwały czy recesy sejmiku warmińskiego były przejawem „apodyktycznego stylu władzy” sprawowanej przez dwóch panów zwierzchnich tej krainy: biskupa i kapituły warmińskiej. Ten stan wpłynął na bierność życia stanowego, co zdecydowanie odróżniało Warmię od reszty Rzeczypospolitej. Miejscowa szlachta była nieliczna i uzależniona od władzy dominialnej. Podobnie 12 miast nie odgrywało większego znaczenia w życiu społeczno-politycznym regionu. Największe miasto Warmii – Braniewo nie przekraczało nawet 5 tys. mieszkańców, kolejne były o przeszło tysiąc osób mniejsze.

Wydane dokumenty w największym stopniu dotyczą działalności warmińskiej kapituły katedralnej we Fromborku⁸. Przede wszystkim są to protokoły posiedzeń kapituły z lat 1654–1660, które stanowią część pierwszą wydawnictwa „Protokoły posiedzeń kapituły” (s. 14–188). Część drugą stanowi „Korespondencja i akta” (189–399). Wydawcy wszystkie zgromadzone dokumenty pozyskali z Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Istotnymi ustaleniami są zidentyfikowani

⁷ Mam na myśli najważniejsze opracowania dla tego okresu czasu: *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, t. 1–2, Olsztyn 1984; *Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 1–2, Olsztyn 2000;

⁸ Wydawnictwo to zresztą zostało przez Autorów dedykowane: Warmińskiej Kapitulie Katedralnej na Jubileusz 750-lecia istnienia. Autorzy byli współtwórcami ostatniej jubileuszowej publikacji – *Warmińska Kapituła Warmińska. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, red. A. Kopiczko, J. Jezierski, Z. Żywica, Olsztyn 2010.

sekretarze, przytaczane zaś wydawnictwa rzucają dużo światła na życie codzienne kapituły i co istotne. Na podstawie tego wydawnictwa możemy precyzyjnie wyznaczyć drogi ucieczki kanoników, miejsca, w których odbywały się posiedzenia. Dużo miejsca poświęcono w tych dokumentach losom skarbcza i archiwum kapituły. Cenne swoje przedmioty kanonicy w omawianym czasie ukryli w Gdańsku u Ernesta Bodeka.

Całość wydawnictwa zamykają: „Ilustracje” (s. 389–399), które ukazują 6 rycin postaci oraz zdjęcia wybranych dokumentów, „Indeks osobowy” (s. 400–413) i „Indeks miejscowości” (s. 414–417). Wszystkie te części składowe świadczą o staranności Wydawców, którzy w trosce o odbiór tych, jakże trudnych we właściwym zrozumieniu dokumentów, dbają o informacje ułatwiające odbiór tych przekazów. Nie mam wątpliwości, iż te atrybuty wydawnictwa będą sprzyjały w upowszechnianiu treści tych przekazów w literaturze specjalistycznej. Otrzymaliśmy bardzo kompetentne dzieło, które w znacznym stopniu umożliwi poznanie trudnych dziejów Warmii w połowie XVII stulecia.

Janusz Hochleitner

Danuta K a m i l e w i c z-R u c i ń s k a, *Być nauczycielem Polakiem na Litwie – kształcenie w języku polskim nauczycieli wczesnej edukacji (1945–2000)*, Olsztyn 2010, s. 216.

Historia Polaków mieszkających na Litwie od wieków była i jest uwikłana w perypetie o podłożu politycznym, społecznym, oświatowym i kulturalnym. Recenzowana monografia stanowi interesujące i ważne studium o kształceniu nauczycieli w języku polskim dla szkół z polskim językiem nauczania w Litewskiej Republice Socjalistycznej, jak również Litwie niepodległej, w placówkach, które dzisiaj już nie istnieją. Należy również podkreślić, że jest to pierwsza próba rekonstrukcji historii szkół pedagogicznych, kształcących nauczycieli polskich szkół na Litwie po II wojnie światowej.

Tematyka opracowania jest bardzo ważna i aktualna, bowiem ukazuje historię powstania, rozwój oraz likwidację szkół pedagogicznych, kształcących nauczycieli dla szkół początkowych w rejonie wileńskim, trockim, solecznickim, święciańskim Litewskiej SRR. Po 1945 roku nieliczna grupa inteligencji polskiej na Wileńszczyźnie podjęła ogromny trud zorganizowania na tych terenach oświaty w języku ojczystym, ponieważ pozostała wiejska ludność narodowości polskiej była absolutnie pozbawiona intelektualnego zaplecza i opieki pedagogicznej. Szkoły polskie odegrały ogromną rolę w zachowaniu polskości i krzewieniu patriotyzmu ludności polskiej zamieszkałej na Wileńszczyźnie, a nauczyciele-Polacy w Trokach i Nowej Wilejce przygotowywali przyszłych pedagogów do pracy od podstaw, w warunkach i środowisku nie sprzyjającym Polakom, którzy trwali w wierze katolickiej i narodowości polskiej oderwani od Macierzy.

Licząca 216 stron książka składa się ze wstępu, dwóch części, zakończenia, bibliografii, wykazu skrótów, indeksu nazwisk i załączników.

Wstęp (s. 5–12) krótko przedstawia znaczenie edukacji wczesnoszkolnej jako wyznacznika dalszego kierunku działań pedagogicznych oraz etapu kształcenia, który warunkuje przyszłą karierę szkolną i życiową uczniów. Uzasadniono w nim cele i zadania pracy, problematykę eksploracji, wskazano narzędzia badawcze oraz uzasadniono potrzebę, wręcz konieczność podjęcia i opracowania tematu. Zarysowana problematyka w książce przedstawia historię działalności, sposoby kształcenia, nauczania i wychowania nauczycieli klas początkowych w Seminarium Nauczycielskim w Trokach i Wileńskiej Szkole Pedagogicznej.

W pierwszej części (s. 13–97) autorka szeroko przedstawia działalność Seminarium Nauczycielskiego w Trokach. Rozpoczyna od momentu powstania placówki w latach międzywojennych, a następnie szczegółowo opisuje zorganizowanie

pierwszych klas z polskim językiem nauczania, plany dydaktyczne, sposób nauczania, kadre pedagogiczną seminarium nauczycielskiego w latach 1947–1957 – do momentu zakończenia działalności, przeniesienia do Wilna. Podkreśla się tu ważność tego okresu, który stał się pierwszym ogniwem tworzenia na Litwie polskiej inteligencji nowej generacji. Seminarium Nauczycielskie w warunkach iście pionierskich kształciło bardzo potrzebnych, a czasami niezbędnych nauczycieli dla szkół początkowych, które dzięki staraniom rodziców, Polaków Wileńszczyzny, od nowa powstały na początku lat pięćdziesiątych XX wieku na Wileńszczyźnie. Opracowana historia dziesięciolecia tej placówki jest zarówno odzwierciedleniem warunków życia społecznego wszystkich mieszkańców Litwy Radzieckiej, których wyznacznikiem była przynależność do Związku Radzieckiego i polityka totalitarnej partii komunistycznej. Rzeczywisty obraz tamtych lat oddają liczne przytoczone wypowiedzi były absolwentów, archiwalne zdjęcia, dyplomy.

Druga część monografii (s. 99–167) stanowi, poniekąd, przedłużenie historii seminarium nauczycielskiego w Trokach, ponieważ Wileńska Szkoła Pedagogiczna, o której mowa, to ta sama placówka, z tą samą kadrami dydaktyczną, planami nauczania i uczniami, działająca w Nowej Wilejce. Jest to złożona, a niekiedy dramatyczna, historia szkoły pedagogicznej, która w niepodległej Litwie, po 1991 roku stała się częścią Kolegium Wileńskiego i całkowicie zaprzestała kształcenia nauczycieli klas początkowych i wychowawców przedszkoli w języku polskim. Jest tu dokładnie przedstawiony rozwój i upadek roczników polskich, kształcenie wyłącznie w języku polskim, następnie w języku polskim, rosyjskim i litewskim, aż wreszcie wyłącznie litewskim.

W zakończeniu (s. 169–171) autorka podsumowuje wnioski wynikające z działalności placówek kształcących nauczycieli w języku polskim na Litwie – oświata była główną metodą podtrzymywania tradycji polskiej i języka ojczystego oraz zachowania kultury narodowej, patriotyzmu, obyczajowości i własnej tożsamości, którym sprzyjało właściwe przygotowanie kadry pedagogicznej.

Obszerna bibliografia (s. 195–208) podzielona jest na dwie zasadnicze części: źródła – archiwalne, drukowane, wywołane, rękopisy i zbiory prywatne oraz opracowania – druki zwarte, opracowania i referaty, materiały konferencyjne. W przeważającej części są to dokumenty w języku rosyjskim i litewskim, co jest zrozumiałe w odniesieniu do opisywanej historii szkół działających na terytorium Litewskiej SRR. Cennymi, ze względu na nietrwałość, okazały się liczne wywiady i zanotowane wspomnienia byłych absolwentów. Bazowano wyłącznie na oryginalnych dokumentach znajdujących się w archiwach państwowych Republiki Litewskiej oraz archiwum Fakultetu Pedagogicznego Kolegium Wileńskiego. Zaletą jest wykorzystanie artykułów prasowych w języku litewskim, bowiem bez znajomości języka litewskiego nie byłoby możliwe pozyskanie materiałów równie cennych i wartościowych jak i archiwalne. Bez kwerendy prasowej nie byłoby możliwe pełne zobrazowanie problematyki zarysowanej w tytule i osiągnięcia postawionych celów.

Aneksy (s. 173–191), dołączone do pracy, są nie tylko uzupełnieniem, ale również potwierdzeniem, jak dobrą i solidną podstawę kształcenia zapewniało Seminarium Nauczycielskie w Trokach, wśród absolwentów którego w późniejszych latach działało na Litwie wielu polityków, działaczy społecznych, ludzi nauki i kultury. Dołączone zdjęcia dowodzą zasadność działalności przedstawionych placówek.

wiek – podstawą każdej szkoły bądź placówki oświatowej jest kadra pedagogiczna i uczniowie, studenci, ludzie, którym wiedzę przekazuje się.

Oceniając pracę Danuty Kamilewicz-Rucińskiej należy podkreślić, że jej koncepcja została dokładnie przemyślana i stanowi szeroko zobrazowaną całość. Predyspozycją do dogłębnego przebadania tematu jest fakt, iż autorka urodziła się na Litwie, a kształcili ją, między innymi, absolwenci szkół pedagogicznych przedstawionych w niniejszej monografii, a więc jest tu osobą kompetentną i predestynowaną.

Na tle obecnego stanu historiografii pedagogicznej dotyczącej polskiej edukacji na Litwie monografia stanowi określone osiągnięcie naukowe. Wyróżnić należałoby rzetelną analizę źródeł archiwalnych, ponieważ każdy rodzaj dokumentu lub informacji został przytoczony po raz pierwszy. W rezultacie otrzymaliśmy przejrzysty obraz zarówno sposobu kształcenia nauczycieli wczesnej edukacji w języku polskim na Litwie jak i sytuacji społecznej, ekonomicznej, politycznej i kulturalnej polskiej mniejszości narodowej zamieszkującej terytorium Litwy po II wojnie światowej. Jest to interesujące i potrzebne studium o kształceniu nauczycieli na terenie administracyjnie i politycznie obcym, aczkolwiek przecież swojskim, bo na terenie własnym, zamieszkałym przez zwarte skupiska Polaków.

Publikacja ma wysoką jakość ze względów historycznych i pedagogicznych. Biorąc pod uwagę fakt, że znacząca większość, żeby nie powiedzieć całość, inteligencji polskiej, mieszkającej na Litwie, została po II wojnie światowej zniszczona – wymordowana, zesłana, przesiedlona w czasie repatriacji, rozpoczęcie kształcenia nauczycieli w języku ojczystym było pierwszym krokiem, początkiem tworzenia się społeczności, której atutem stały się wiedza, umiejętność, kultura, historia. Przedstawia pogląd tych ludzi na zagadnienia z zakresu moralności, prawa, religii, życia społecznego. Pedagogiczną wartość książki stanowi poznanie struktury szkół pedagogicznych, efektywność kształcenia pedagogicznego, ukazanie roli wychowawczej i dydaktycznej badanych szkół pedagogicznych. Monografia przedstawia metody kształcenia nauczycieli w warunkach sowieckich, jakże mało, albo wcale nieznanymi polskiemu badaczowi tego problemu oraz ukazuje sposoby lawirowania między nimi pedagogów-Polaków, stanowiących źródło wiedzy polskiej historii i kultury, którą starali się przekazać przyszłym nauczycielom – kolejnym krzewicielom polskości na Litwie.

Prof. dr hab. Mieczysław Jackiewicz

**RECENZJA DOROBKU NAUKOWO-BADAWCZEGO
KS. DRA STEFANA EWERTOWSKIEGO ZE SZCZEGÓLNYM
UWZGLĘDNIENIEM JEGO ROZPRAWY HABILITACYJNEJ
PT. *IDEA ANTYCHRYSTA W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ.*
*STUDIUM TEOLOGICZNE W WYMIARZE
INTERDYSCYPLINARNYM***

WSTĘP

Problem walki dobra ze złem istnieje od bardzo dawna. Natomiast nazwa Antychryst występuje w 1 Liście św. Jana 2,18. Antychryst jest przeciwnikiem Jezusa Chrystusa. Również jest przeciwnikiem Królestwa Bożego. Kto nie wierzy w Jezusa Chrystusa, jako Mesjasza odrzucając Ojca i Syna, ten jest uwodzicielem i Antychrystem (1 J 2,22). Nauka o Antychryście jest tajemnicza i dlatego nie można jej pojąć inaczej, jak tylko odwiecznej walki dobra ze złem. W walce tej biorą udział Bóg Stwórca i przeciwnik szatan (Iz 27,1). Zwycięstwo Boga Stwórcy polega na unicestwieniu *Lewiatana, węża krętego; zabije też potwora morskiego*. Wątek walki Boga ze złem przewija się często w Starym Testamencie.

W Nowym Testamencie *Apokalipsa* wprowadza perspektywy eschatologiczne. Przy pomocy symboli dwu monstrualnych bestii z których jedna bluźni przeciw Bogu i każe się adorować, a prawdziwie wierzących prześladowa (Ap 13,1–10). Druga bestia reprezentuje rzeczywistość religijną, dokonuje cudów, uwodzi ludzi w celu oddawania czci pierwszej bestii. W taki sposób dokonuje się dzieło Szatana na ziemi (Ap 13,2–10). Dobry i zły pasterz stoją do siebie w sprzeczności. Dobry pasterz (Jezus Chrystus) przynosi owcom życie w obfitości i oddaje życie za owce (J 10,9–11). Natomiast najemnik wdziera się do owczarni i jest złodziejem, który przychodzi aby kraść i zabijać (J 10,10). Następuje walka między dobrym a złym pasterzem.

Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, walkę dobra ze złem widzi w samym człowieku: „Dlatego człowiek jest wewnętrznie rozdarty. Z tego też powodu całe życie ludzi, czy to jednostkowe, czy zbiorowe, przedstawia się jako walka, i to walka dramatyczna między dobrem i złem, między światłem i ciemnością” (KDK n. 13).

Z przytoczonych fragmentów z Pisma Świętego i nauki Kościoła wynika wielka potrzeba głębokiej analizy nad rozgraniczeniem dobra od zła. Obecnie coraz śmielej następuje „zacieranie” granicy między dobrem a złem moralnym. Zachowanie uznawane dotąd za zło moralne bywa przedstawiane w publicystyce współczesnej, jako dobro tylko inaczej. Propagowanie takiej moralności prowadzi do całkowitej zniszczenia porządku społecznego. Dlatego każde opracowanie naukowe na temat walki dobra ze złem jest bardzo cenne.

I. UWAGI OGÓLNE

1. Dorobek naukowy ks. dr. Stefana Ewertowskiego przedstawiony do recenzji jest znaczny: dwie samodzielne monografie; praca habilitacyjna; siedemdziesiąt artykułów; osiem recenzji.

2. Ks. dr Stefan Ewertowski jest doskonale przygotowany do pracy naukowej. Najpierw odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie (1972–1978). Studia te ukończył magisterium przygotowanym pod kierunkiem promotora księdza prof. dra hab. C.S. Bartnika w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Temat pracy magisterskiej: „Wpływ starożytnych sporów chrystologicznych i trynitarnych na pojęcie wiary i jej przedmiot w świetle *Expositio symboli Athanasi Bernarda z Luksemburga i Modus confitendi pro bonorum atrium studiosis z przełomu XV/XVI w.*” Studia specjalistyczne z zakresu filozofii teoretycznej odbył w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1994/95 do 1996/97 ukończył studia doktoranckie w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W roku 2002 obronił pracę doktorską przygotowaną pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Władysława Nowaka na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Temat pracy doktorskiej: *Recepcja nauczania Jana Pawła II o integracji europejskiej w piśmiennictwie polskim w latach 1978–1999 i jej uwarunkowania historyczne.*

Po uzyskaniu stopnia doktora podjął badania naukowe, które zaowocowały licznymi publikacjami naukowymi. Przedmiotem szczególnego zainteresowania i badań Habilitanta są zagadnienia związane z kulturą chrześcijańską w życiu społecznym Europy. Wynikiem tych badań są opublikowane monografie: *Jan Paweł II o integracji europejskiej*, Olsztyn 2002, s. 372; *Europa na progu trzeciego tysiąclecia*, Olsztyn 2007, s. 271. Artykuły Habilitanta, w sumie 36, zostały opublikowane w punktowanych pismach naukowych. Stanowią one bardzo wnikliwe studium dotyczące zagadnień Unii Europejskiej. Autor prowadzi badania przed przyjęciem Polski do Unii Europejskiej, jak również po wstąpieniu Polski. Lektura tych artykułów wskazuje na wyłącznie naukowe traktowanie zagadnień europejskich bez jakiegokolwiek stronnictwa w postaci propagandy za lub przeciw Unii. A więc jest to bardzo ciekawa i oryginalna analiza wielu zagadnień unijnych.

Dalsze artykuły, w sumie 23, dotyczą zagadnień filozoficznych. Autor podejmuje szerokie spektrum tematów dotyczących człowieka żyjącego w konkretnych warunkach społecznych. Habilitant stara się wyjaśnić i uzasadnić takie zagadnienia jak: prawo, obraz człowieczeństwa, znaczenie filozofii w życiu duchowym człowieka.

Habilitant nie unika w swojej publicystyce tematów ściśle duszpasterskich. Dwanaście artykułów poświęconych jest zagadnieniom duszpasterskim aktualnym, jak również historycznym. Wykazuje zainteresowanie duszpasterstwem młodzieży harcerskiej, jak również formacją alumnów i kapłanów diecezjalnych. Podejmuje problemy duszpasterstwa personelu medycznego i służby zdrowia.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że Habilitant w swojej publicystyce naukowej wykazuje wiele cech prawdziwego uczonego. Jego język jest bardzo ścisły, a równocześnie analityczny. Lektura Jego publikacji nie należy do łatwych. Wymaga skupienia i uwagi, ponieważ Autor charakteryzuje się niebywałą precyzją sądów,

określeń i wniosków. Lektura daje wiele satysfakcji, ponieważ prezentowany materiał nie jest banalny, jest oryginalny, a w niektórych miejscach wprost zaskakujący.

II. UWAGI SZCZEGÓŁOWE

Habilitant przedstawił do recenzji dwie monografie samodzielne i pracę habilitacyjną. Monografie:

1. *Jan Paweł II o integracji europejskiej*, Olsztyn 2002, s. 372. Praca składa się z czterech rozdziałów w których Autor omawia: Historyczno-ideowe podstawy integracji europejskiej. Podstawy te stanowi cywilizacja śródziemnomorska, cesarstwo rzymskie, dziedzictwo karolińskie oraz integracja europejska w XX wieku. Rozdział II poświęcony jest współdziałaniu instytucji eklezjalnych takich jak: Stolica Apostolska, Synod Biskupów Europy, Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE), Episkopaty Europy Środkowej, Komisja Episkopatu Krajów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), Konferencja Kościołów Europejskich (KEK). Rozdział III omawia społeczno-etyczne zagadnienia jedności gospodarczej. Zagadnienia te obejmują zasadę subsydiarności, problemy ekonomii i etyki oraz wspólny rynek pracy. Ostatni, IV rozdział podejmuje temat kształtowanie kultury jako dziedzictwo wartości, doskonalenie człowieka i wspólnot, edukacja i budowanie jedności. Następnie podkreśla jedność wielu narodów oraz podstawowe wolności i demokracja.

Na końcu opracowania Autor umieścił obszernie zakończenie, wykaz skrótów, skorowidz nazw i nazwisk. Brak jest spisu bibliografii. Dla czytelnika spis bibliografii użytej w pracy jest bardzo ważny, ponieważ pozwala zorientować się w całości materiału zaprezentowanego w opracowaniu. Nieraz spis bibliografii porównuje się do drogowskazu. W recenzowanej pracy bibliografia byłaby bogata, ponieważ Autor dokumentuje tekst 1902 przypisami.

2. *Europa na progu trzeciego tysiąclecia*, Olsztyn 2007, s. 271. Recenzowana praca składa się 10 rozdziałów w których Autor omawia zagadnienia ogólne dotyczące definicji narodu i jego odniesienie do polityki Unii Europejskiej. W rozdziale II Habilitant omawia różne formy jedności narodów z Unią Europejską. Wskazuje na wspólnotę Kościoła jako doskonały model jedności. W Europie następowały wielorakie przeobrażenia i zmiany, ale struktury kościelne zachowały stabilność (s. 33). Omawiane opracowanie wiele miejsca poświęca roli chrześcijan w Unii Europejskiej. Proces integracyjny Europy wynika z przesłanek historycznych i prowadzi do obrony podstawowych wartości w dziedzinie ekonomii, wolności religii, pomocy słabszym. Unia Europejska, według Autora, powinna budować wspólnotę narodów.

Bardzo ciekawym spostrzeżeniem Autora jest teologia integracji Wschodu i Zachodu. Habilitant omawia myśl filozoficzno-teologiczną intelektualisty rosyjskiego Włodzimierza Sołowjowa, który twierdził, że zbudowanie prawdziwej jedności Europy bez autentycznego chrześcijaństwa jest niemożliwe. Według Sołowjowa autentyczne chrześcijaństwo stanowią: katolicyzm, prawosławie i protestantyzm (s. 67). Autor wspomina również Szeszowa i Dostojewskiego, którzy podważali wartość poznawczą skrajnie racjonalnego myślenia w Europie Zachodniej. Dogmatyzm jako brak intelektualnego uwarunkowania jest w kulturze europejskiej ustawicznie

obecny (s. 68). Obecnie skrajny racjonalizm przejawia się w bezkrytycznym przyjmowaniu wszelkich osiągnięć technicznych w tzw. poprawności politycznej, propagowaniu całkowitej wolności moralnej, zachwyty z osiągnięć z równoczesnym pomijaniem ubogiej strony Europy. Niedostrzeganie arogancji administracji i korupcji. Pomijanie poczucia bezsilności i osamotnienia obywateli (s. 68). Ta zła strona Unii Europejskiej bywa często pomijana w opisywaniu rzeczy pozytywnych.

W dalszej części Autor zwraca uwagę na funkcjonowanie laickiej lewicy w Unii Europejskiej, jej wielkiego, uprzywilejowanego znaczenia. Nawiązywanie do starożytności z równoczesnym pominięciem znaczenia kultury chrześcijańskiej. Według Autora omawianego opracowania nie zwraca się uwagi na to, że kultura grecko-rzymska była religijna (s. 101), a więc unikanie wskazania wpływów religii na kulturę Europy współczesnej jest czymś wielce niewłaściwym.

Autor opracowania poświęcił cały VI rozdział sytuacji Kościoła w Polsce po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej. Według Habilitanta nadzieją Kościoła w Polsce są ruchy i organizacje katolickie (s. 122). Wskazuje na emigrację Polaków w poszukiwaniu pracy poza krajem. Papież Benedykt XVI w czasie wizyty duszpasterskiej w Polsce zachęcał kapłanów aby udawali się za emigrującymi Polakami w celu zapewnienia im opieki duszpasterskiej (s. 124).

W dalszych rozdziałach Autor analizuje aktualne przemiany cywilizacyjne w Europie, jako zagrożenie dla życia rodzinnego. Rodzina tradycyjna, czyli stabilna bez rozwodu, wychowująca dzieci według wartości religijnych, chrześcijańskich ulega wpływom laicyzacji. Religia ma coraz to mniejszy wpływ na życie moralne rodziny. Przeważa materialistyczna koncepcja społeczeństwa. Nurty jakie przeważają w Europie dzisiejszej prowadzą do nieograniczonej aktywności seksualnej. Prowadzi to do dehumanizacji, a seks sprowadza do czysto biologicznej i zmysłowej aktywności bez jakiegokolwiek misterium (s. 135).

Końcowe rozdziały recenzowanego opracowania stanowią techniczny zestaw dokumentów unijnych. Dla całości monografii zestaw ten stanowi wartościowe zakończenie. Czytelnik odnajduje jeszcze dodatkowe udokumentowanie całości materiału zaprezentowanego w opracowaniu.

III. PRACA HABILITACYJNA:

IDEA ANTYCHRYSTA W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ. STUDIUM TEOLOGICZNE W WYMIARZE INTERDYSCYPLINARNYM

Treść pracy habilitacyjnej odpowiada w całości tematowi określonemu w tytule. Temat opracowania jest niezwykle interesujący, ponieważ nie znajdujemy zbyt wielu prac poświęconych zagadnieniu obecności Antychrysta w kulturze.

1. Strona techniczna pracy

Przedłożona do recenzji praca liczy 448 stron i składa się z ośmiu rozdziałów poprzedzonych obszernym wstępem. Na końcu również obszerne zakończenie. Spis bibliografii i szczegółowy skorowidz. Autor umieścił również streszczenie w języku

niemieckim. Język opracowania jest ścisły, a przy tym jasny i syntetyczny. Praca jest doskonale udokumentowana o czym świadczą 1595 przypisów. Autor wykorzystał 614 pozycji literatury przedmiotu i pomocniczej co umieścił w spisie bibliografii. A więc praca ma charakter ściśle naukowy, a pod względem dokonanej syntezy stanowi zupełnie nową pozycję w literaturze omawianego przedmiotu. Synteza dokonana przez Autora jest interdyscyplinarna i dlatego jej wartość jest znaczna.

2. Strona merytoryczna pracy

Treść poszczególnych rozdziałów wprowadza czytelnika w wielorakie rozumienie Antychrysta. Jest on postacią, często konkretną i historyczną. Antychryst w recenzowanym opracowaniu występuje również jako idea sprzeczna z nauką ewangeliczną. Można również zauważyć Antychrysta jako zło popełniane i jako zło osobowe, czyli Szatan.

Rozdział I jest poświęcony problematyce badań zła i metodologicznym ograniczeniom. Autor opisuje aktywność w opisywaniu zła, a zwłaszcza analityki zła przez filozofów i teologów XIX i XX wieku. Zwraca szczególną uwagę na określenie Antychrysta przez filozofów z przelomu XIX i XX wieku jako przeciwnika Boga, który pragnie zająć miejsce Boga w świecie (s. 27). W II rozdziale Habilitant omawia wskazania biblijne dotyczące Antychrysta jako przeciwnika Jezusa Chrystusa. Antychryst w Nowym Testamencie ma charakter ściśle religijny i pojawi się bezpośrednio przed powtórny przyjściem Jezusa Chrystusa. Będzie to wysłannik Szatana (s. 51).

Rozdział III recenzowanej pracy poświęcony jest nauce Ojców Kościoła. W okresie patrystycznym Antychryst był prześladowcą Kościoła i objawiał się jako Antychryst powodujący herezje i drugi typ eschatologiczny związany z powtórny przyjściem Jezusa Chrystusa. Takie pojęcie Antychrysta wynikało z okoliczności działania Kościoła pierwotnego (s. 68).

Rozdział IV omawia transformacje postaci Antychrysta w pismach teologów chrześcijańskich. Autor analizuje dzieła teologów katolickich, prawosławnych i protestanckich. Antychryst jest stałym elementem wszystkich nurtów teologicznych. Walka dobra ze złem, świata ciemności ze światem światła, powodowała oczekiwanie na przyjście Antychrysta w czasie eschatologicznym. Miejsce przyjścia Antychrysta było różne (s. 86). Autor pracy przechodzi do wskazania Antychrysta w literaturze. Przytacza opracowanie R. Skrzypczaka, który podaje przykłady fikcyjnej fabuły rozgrywającej się w nieistniejącej świątyni jerozolimskiej, a to dzieje się przed pojawieniem się Antychrysta (s. 99). Postać Szatana pojawia się w literaturze rosyjskiej u M.A. Bułhakowa zwłaszcza w powieści *Mistrz i Małgorzata* (s. 125).

Autor przechodzi w rozdziale V do analizy znaczenia Antychrysta w religiach niechrześcijańskich. W tradycji judaistycznej na początku stworzenia pojawia się siła zła. Nie zniknie ona w chwili pojawienia się Mesjasza. W taki sposób pojęcie anty – Mesjasza pojawiło się w tradycji żydowskiej. Znaczenie anty – Mesjasza przypisywano różnym osobom łamiącym Przymierze z Bogiem (s.139). W kontekście wypraw krzyżowych pojawiła się nazwa Antychryst w pismach św. Bernarda. Jako Antychrysta rozumiano tego, który okazuje przemoc wobec chrześcijan, czyli

Mahometa (s. 159). Muzułmanie oczekują sądu ostatecznego, który będzie poprzedzony pojawieniem się Mesjasza, ale będzie to oszust, który nakaże oddawanie sobie czci boskiej.

Islam rozumie mesjanizm jako działanie religijne i polityczne. Dlatego mesjanizm przypisywano różnym osobom ze świata polityki np. Saladyn, którego mit inspirował Saddama Husajna, bin Ladena i innych znanych muzułmanów (s. 164).

W dalszym ciągu Habilitant analizuje literaturę i film, wskazując na poetyckie kreacje Szatana. Dopatruje się idei Antychrysta w literaturze polskiej w XVIII i XIX wieku, jak również w literaturze młodopolskiej u Witkacego i Gombrowicza. Wiara w mesjanizm polski prowadzi do widzenia nawet w rzeczach przypadkowych znaku nadprzyrodzonego. Przekonanie o naszym posłannictwie przyciemnia realną ocenę naszych możliwości narodowych.

Ostatnie dwa rozdziały Autor poświęca aktualnym zagadnieniom oddawania uwielbienia Antychrystowi w kulturze i polityce. Antychryst występuje jako wyraz bezprawia i zbawienie człowieka bez Boga. Postępująca sekularyzacja nie ma zamiaru likwidować form kultu oddawanego Bogu. Usiłuje kult skierować na inne obiekty niereligijne, a nawet antyreligijne.

3. Praca habilitacyjna jako wkład Autora w rozwój reprezentowanej dyscypliny

Recenzowana praca habilitacyjna ks. dr. Stefana Ewertowskiego stanowi głęboką analizę podjętego tematu dotyczącego Antychrysta we współczesnej kulturze. Autor potraktował temat interdyscyplinarnie. Dlatego praca obejmuje nie tylko rozważania filozoficzno-teologiczne, jak wskazywałby termin *Antychryst*, ale sięga do historii, literatury, politologii, sztuki, mitologii, a nawet magii. Praca ta jest oryginalna i wypełnia dotkliwy brak we współczesnej literaturze interdyscyplinarnej traktującej o walce dobra ze złem. Ponadto, jako synteza pozwala czytelnikowi zrozumieć wiele zjawisk, które występują w dzisiejszych społeczeństwach, a jawią się jako sprzeczne z kryteriami rozumowymi. Do takich należą: zacieranie granicy między dobrem a złem, przywileje dla przestępcy z równoczesnym pominięciem ofiary przestępstwa, odwoływanie się do tzw. „woli politycznej” w ustanawianiu prawa, próba zlikwidowania naturalnej różnicy płci, gloryfikacja wolności i fałszywej tolerancji.

Prezentowana praca nie udziela bezpośredniej odpowiedzi na wszystkie problemy dzisiejszego świata, ale przez ukazanie Antychrysta w różnych dziedzinach życia społecznego, stanowi dobrą interpretację wskazanych wyżej zjawisk. Owieczny problem walki dobra ze złem ukazany w recenzowanej pracy daje możliwość szerokiego spojrzenia na wiele problemów w społeczeństwie pluralistycznym.

III. UWAGI KRYTYCZNE

1. W monografiach: *Jan Paweł II o integracji europejskiej; Europa na progu trzeciego tysiąclecia* brak spisu bibliografii. Taki spis dobrze i przejrzysto sporządzony stanowi dla czytelnika niesłychanie potrzebną informację.

2. W pracy habilitacyjnej jest spis bibliografii, ale mało przejrzysty. Trudno wyodrębnić literaturę przedmiotu od pomocniczej, jak również źródła giną w całym spisie. Ogólnie stosuje się podział: I. Źródła; II. Opracowania i tu 1. Literatura przedmiotu, 2. Literatura pomocnicza (umieszcza się: Encyklopedie, Słowniki, Leksykony i to wszystko, co było wykorzystane w opracowaniu, a nie odnosi się wprost do omawianego tematu).

3. W pracy habilitacyjnej nieco za długi wstęp i zakończenie. Autor, siłą faktu, wprowadza do wstępu i zakończenia nowe elementy jak gdyby „obok” tematu pracy. Tak Wstęp jak również Zakończenie są bardzo ciekawe. Nadają się na oddzielny artykuł.

IV. WNIOSEK KOŃCOWY

Przedstawiony do recenzji dorobek naukowy Habilitanta w znacznym stopniu przekracza wymagania określone w *Szczegółowym Trybie Przeprowadzania czynności w Przewodzie Habilitacyjnym* par. 2, pkt 1, zatwierdzonym przez Radę Wydziału Teologii UWM w Olsztynie w dniu 20 czerwca 2007 r. Rozprawa habilitacyjna odpowiada w całej pełni wymaganiom zawartym w par. 3, pkt 1; 2; 3; 4.

Recenzowany dorobek i praca habilitacyjna spełniają wszystkie wymagania ustawy państwowej o Stopniach i Tytule naukowym. Dlatego wnoszę do Wysockiej Rady Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie o dopuszczenie księdza dra Stefana Ewertowskiego do dalszych etapów przewodu habilitacyjnego i o nadanie stopnia naukowego doktora habilitowanego, jako samodzielnego pracownika naukowego.

ks. prof. dr hab. Antoni Misiaszek

DOKUMENTACJA ARCHIWALNA WIZYTY PAPIEŻA JANA PAWŁA II W ELBLĄGU W 1999 ROKU

Wizyta papieża Jana Pawła II w Elblągu w czerwcu 1999 roku, była wydarzeniem jednorazowym w dziejach miasta. Pomimo upływu dwunastu lat, nadal jest ona żywa w świadomości uczestników papieskiej liturgii. Pozostały w mieście pamiątki obecności w nim bł. Jana Pawła II: pomnik przy katedrze św. Mikołaja, tron i klęcznik w świątyni katedralnej, kielich mszalny – dar Ojca Świętego, krzyż papieski w parku Traugutta oraz krzyż na budynku Wyższego Seminarium Duchownego, szpital i szkoła noszące imię papieża, tunel na elbląskim dworcu kolejowym, ostatnio zaś jedną z ulic nazwano imieniem Jana Pawła II.

Jest w Elblągu jeszcze jedna pamiątka obecności Jana Pawła w tym mieście. W Archiwum Diecezji Elbląskiej zebrano i skatalogowano bogatą dokumentację archiwalną, związaną z przygotowaniem i przebiegiem wizyty papieskiej. Dokumentacja została wytworzona przede wszystkim przez struktury kościelne diecezji elbląskiej, ale wiele pism jest owocem współpracy z władzami miejskimi w Elblągu, urzędami państwowymi różnego szczebla oraz hierarchią Kościoła katolickiego w Polsce, także różnego szczebla. Zachował się więc bardzo ważny i bogaty materiał źródłowy dla przyszłych badaczy dziejów miasta i regionu, szczególnie tych, którzy podejmą się opracowań naukowych.

W omawianym zespole archiwalnym sporo miejsca zajmuje kwestia organizacji papieskiej wizyty. Interesujące są protokoły ze spotkań Komitetu Przygotowania Pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II w Elblągu. Pisane były one „na gorąco” i przez to pokazują dynamikę przygotowań, ale też liczne trudności przed którymi stanęli organizatorzy pielgrzymki. Wiele pism dokumentuje doskonałą współpracę przedstawicieli diecezji elbląskiej z władzami miejskimi Elbląga. Analiza dokumentacji przygotowań wizyty uzmysławia też jak wiele struktur miejskich, wojewódzkich i ogólnopolskich zaangażowanych było w prace przed przyjazdem papieża do Elbląga.

Fachowców z zakresu techniki i inżynierii mogą zainteresować projekty budowy papieskiego kopca i elementów jego wystroju. Jest tam wiele obliczeń, rysunków technicznych i szczegółowych planów. W połączeniu z dokumentacją fotograficzną wykonaną przez ks. Zbigniewa Kulesza, można dokładnie prześledzić wszystkie etapy budowy papieskiego ołtarza, od fazy projektowej aż po końcowy odbiór techniczny.

Archiwum Diecezji Elbląskiej zgromadziło wszystkie oficjalne elementy dekoracyjne i pamiątkowe związane z pielgrzymką papieża do Elbląga. Zachowano pojedyncze egzemplarze plakatów, okolicznościowych koszulek i chust, znaczków, chorągiewek, obrazków, broszury z obrzędem liturgii papieskiej oraz pamiątkowy medal papieski. Jednak wśród zgromadzonych przedmiotów wyjątkowe znaczenie ma mszał, z którego Jan Paweł II korzystał podczas liturgii w naszym mieście.

Bogata jest dokumentacja fotograficzna wizyty. Obok wspomnianych już zdjęć budowy ołtarza papieskiego, autorem kilkunastu zdjęć jest elbląski fotograf Henryk Myśliński. Jednak najciekawsze zdjęcia wykonał papieski fotograf Arturo Mari. Komplet tych zdjęć znalazł się w archiwum diecezjalnym. Wiele z nich zostało na odwrocie opisanych, by mogły w przyszłości zachować nie tylko wartość estetyczną, ale także informacyjną.

Do omawianego zespołu archiwalnego, dołączono w charakterze suplementu, inne dokumenty ściśle związane z Ojcem Świętym Janem Pawłem II. Dwa z nich dotyczą budowy pomnika papieża w Elblągu. Natomiast *Księga Kondolencyjna* wyłożona w katedrze elbląskiej po śmierci Jana Pawła II, przywołuje smutek i ból elblązan po odejściu Wielkiego Rodaka.

Sygnatura	Nazwa jednostki archiwalnej
1	Diecezjalny Komitet Przygotowania Pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do Elbląga Dekret biskupa elbląskiego powołujący komitet. Protokoły ze spotkań komitetu pielgrzymkowego. Struktura organizacyjna Komisji Konferencji Episkopatu Polski ds. Pielgrzymki Ojca Świętego do Polski.
2	Miejski Komitet Organizacyjny przygotowania pielgrzymki Ojca Świętego Struktury personalne komitetu. Korespondencja z komitetem diecezjalnym.
3	Pieczęć Pieczęć Diecezjalnego Komitetu Wizyty Jana Pawła II w Elblągu.
4	Sekretariat Komitetu Pielgrzymkowego Dziennik podawczy za okres 08.07.1998–05.05.1999.
5	Rekonesans o. Roberto Tucci SI w Polsce i Elblągu Lista uczestników rekonesansu. Ustalenia przedstawicieli episkopatu.
6	Rekonesanse przed wizytą papieską w Elblągu
7	Korespondencja bpa Andrzeja Śliwińskiego Korespondencja bpa elbląskiego w sprawie wizyty papieskiej.
8	Kurenda Kurii Diecezjalnej Elbląskiej Komunikat Diecezjalnego Komitetu Wizyty Jana Pawła II w Elblągu z 18 maja 1999.
9	Ołtarz papieski I Dokumentacja techniczna dotycząca ukształtowania terenu i ciągów komunikacyjnych wokół ołtarza, przygotowana przez Pracownię Projektową „Zawisza” z Gdańska.

Sygnatura	Nazwa jednostki archiwalnej
10	Ołtarz papieski II Projekt budowlany ołtarza z uwzględnieniem jego konstrukcji przygotowany przez Pracownię Konstrukcji Budowlanych „AG-Projekt” z Gdańska”.
11	Ołtarz papieski III Projekt techniczno-budowlany w zakresie detali i małej architektury. Autor projektu dr inż. arch. Szczepan Baum.
12	Ołtarz papieski IV Projekt techniczno-budowlany. Autor projektu dr inż. arch. Szczepan Baum. Korespondencja z Aeroklubem Elbląskim. Grafika komputerowa dotycząca ołtarza papieskiego.
13	Projekt techniczny systemu nagłośnienia przygotowany przez Wojciecha Michalskiego i Waldemara Marciniaka. Umowa z firmą wykonującą nagłośnienie.
14	Sprawy budowlane Umowy zawierane z firmami na wykonanie detali konstrukcyjnych.
15	Sprawy finansowe Darowizny i wydatki związane z wizytą papieską.
16	Komisja ds. budowy ołtarza Skład komisji. Założenia projektu budowy ołtarza. Pozwolenie Urzędu Miejskiego na budowę ołtarza papieskiego. Korespondencja z Aeroklubem Elbląskim.
17	Komisja ds. służby zdrowia Pisma dotyczące zabezpieczenia medycznego wizyty papieskiej.
18	Komisja ds. środków społecznego przekazu Przygotowanie medialne wizyty papieskiej.
19	Komisja ds. dekoracji Korespondencja w sprawie dekoracji miasta i miejsca spotkania z Janem Pawłem II.
20	Komisja ds. liturgii Skład komisji. Sprawozdania z działalności komisji. Program oczekiwania i wizyty Jana Pawła II w Elblągu. Skład orszaku papieskiego. Lista osób w strefie „0”.
21	Oprawa muzyczna uroczystości Propozycje śpiewów. Zapis nutowy wykonywanych utworów. Korespondencja z prof. Piotrem Kusiewiczem z Gdańska.
22	Kościelna Służba Porządkowa Skład komisji. Korespondencja z policją. Zabezpieczenia wizyty papieskiej.
23	Przygotowanie duszpasterskie wizyty Skład Komisji ds. duszpasterskich. Założenia ogólnopolskie pielgrzymki papieskiej w 1999 roku. Materiały duszpasterskie przesyłane przez Komisję Episkopatu ds. Wizyty Apostolskiej.
24	Akcja Katolicka Diecezji Elbląskiej Relacja z przygotowań na uroczystość powitania w Elblągu Ojca Świętego.

Sygnatura	Nazwa jednostki archiwalnej
25	Jan Paweł II Honorowym Obywatelem Miasta Elbląga Uchwała Rady Miejskiej Nr 7/191/99 z 6 czerwca 1999 roku o nadaniu Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II tytułu Honorowego Obywatela Miasta Elbląga.
26	Słowo Bpa Elbląskiego na powitanie papieża
27	Dary złożone Ojcu Świętemu Uczestnicy procesji z darami. Wykaz darów przesłanych do Watykanu za pośrednictwem firmy LOT.
28	Prośby z zewnątrz o bilety i spotkanie z papieżem
29	Wzory kart wstępu
30	Obrzęd liturgii papieskiej Broszura z tekstem nabożeństwa oczekiwania i liturgią sprawowaną przez Jana Pawła II.
31	Mszał papieski Dwa egzemplarze mszału papieskiego z liturgią pielgrzymki w 1999 roku w Polsce.
32	Dekoracje Wzory flag papieskich, koszulek, plakatów, chorągiewek.
33	Rada Miejska w Elblągu Podziękowanie Rady przesłane Janowi Pawłowi II za wizytę w Elblągu.
34	Prasa Publikacje prasowe dotyczące wizyty Jana Pawła II w Elblągu
35	Okolicznościowy medal papieski Medal upamiętniający wizytę papieską w Elblągu. Korespondencja z Mennicą Państwową. Projekt medalu. Elbląski medal papieski (srebro). Ogólnopolski medal papieski wizyty w Polsce w 1999 roku (stop mosiądzu?).
36	Karty Pocztowe I Karty pocztowe – VI wizyta papieża Jana Pawła II w Polsce z okolicznościowymi stemplami – komplet.
37	Karty Pocztowe II Wzory okolicznościowych kart z pobytu papieża w Elblągu
38	Negatywy I Negatywy zdjęć – etapy budowy kopca i ołtarza papieskiego. Autor: ks. Zbigniew Kulesz, proboszcz par. Św. Trójcy w Elblągu.
39	Fotografie etapów budowy kopca i ołtarza papieskiego Zdjęcia wykonane przez ks. Zbigniewa Kulesza, proboszcza par. Św. Trójcy w Elblągu.
40	Negatywy II Negatywy zdjęć – nabożeństwo oczekiwania na Jana Pawła II w Elblągu. Fotografie wizyty Jana Pawła II. Autorzy: ks. Zbigniew Szafrąński, ks. Dariusz Piórowski, Henryk Myśliński.

Sygnatura	Nazwa jednostki archiwalnej
41	Fotografie wizyty Jana Pawła II w Elblągu I Zdjęcia wykonane przez elbląskiego fotografa Henryka Myślińskiego.
42	Fotografie wizyty Jana Pawła II w Elblągu II Zdjęcia wykonane przez włoskiego fotografa Arturo Mari.
43	Kalendarz 2000 rok Kalendarz diecezjalny upamiętniający wizytę papieską w Elblągu.
44	Album Jan Paweł II w Elblągu
45	Te Deum Utwór napisany przez Janusza Jędrzejewskiego z okazji pierwszej rocznicy pobytu Jana Pawła II w Elblągu. Prawykonanie 17.12.2000 w katedrze elbląskiej.
SUPLEMENT	
46	Kondolencje Księga kondolencyjna wyłożona w katedrze elbląskiej po śmierci Jana Pawła II
47	Akt erekcyjny budowy pomnika Jana Pawła II w Elblągu Dokument z 23 czerwca 2001 roku podpisany przez abpa Józefa Kowalczyka, nuncjusza apostolskiego w Polsce, abpa Edmunda Piszczka, metropolitę warmińskiego, bpa Andrzeja Śliwińskiego, biskupa elbląskiego, bpa Józefa Wysockiego, sufragana elbląskiego, bpa Edwarda Samsela, biskupa ełckiego, ks. inf. Mieczysława Józefczyka, proboszcza katedry elbląskiej, Zbigniewa Babalskiego, wojewodę warmińsko-mazurskiego, Henryka Słoninę, prezydenta Elbląga, Ryszarda Rynkowskiego, piosenkarza i Honorowego Obywatela Miasta Elbląga.
48	Projekt pomnika Jana Pawła II w Elblągu Rysunek w skali 1:11
49	Aleja Jana Pawła II Uchwała Rady Miejskiej w Elblągu z 11 września 2008 roku w sprawie nadania nazwy Alei Jana Pawła II. Uchwała podjęta została dla uczczenia 10 rocznicy pobytu papieża w Elblągu.

ks. dr hab. Wojciech Zawadzki

– Autoprezentacja – Michał T u n k i e w i c z, *Małżeństwo i rodzina drogą uświęcenia człowieka. Wybrane zagadnienia*, Olsztyn 2010, s. 140

W 2010 r. nakładem Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, ukazała się publikacja ks. dra Michała Tunkiewicza *Małżeństwo i rodzina drogą uświęcenia człowieka. Wybrane zagadnienia*. Podejmuje ona problematykę stale aktualną, związaną z małżeństwem i rodziną. Całość podzielona została na dwie części. Pierwsza dotyczy małżeństwa, które jest powołaniem człowieka. Małżeństwo definiowane jest tu w aspekcie Bożego planu, jako przymierze i komunია osób, którego uwieńczeniem jest sakrament małżeństwa, a jego mocą Eucharystia. W tej służbie miłości małżeńskiej poczesne miejsce zajmuje czystość, do której drogą jest miłość i wierność oraz zachowanie przez małżonków Bożych przykazań. Część druga poświęcona jest rodzinie, jako wspólnotcie miłości, której rola postrzegana jest tutaj w kilku aspektach: jako komórka powołana do zrodzenia potomstwa, do jego wychowania w wierze katolickiej i do nauczania współistnienia w świecie świeckim, a wreszcie do odpowiedniego przygotowania dzieci i młodzieży w zakresie seksualności.

Podejmowana tematyka jest wynikiem wieloletnich przemyśleń i badań naukowych autora. Wszystkie tezy i spostrzeżenia potwierdzone są bogatą bibliografią przede wszystkim wykorzystującą źródła związane z nauczaniem Kościoła. Przywoływane są dokumenty Soboru Watykańskiego II, adhortacje apostolskie i encykliki, listy apostolskie i inne pisma Jana Pawła II, a także pisma Ojców Kościoła. Bibliografię wzbogacają dokumenty państwowe mające moc prawną oraz opracowania monograficzne i artykuły wielu wybitnych znawców tematyki.

Małżeństwo w dziejach historii zbawienia, od samego początku było ukazywane jako odbicie i obraz nieskończonej miłości Boga. Stanowi ziemski obraz Jego wspańności, bowiem to on sam jest twórcą małżeństwa. Poprzez stworzenie mężczyzny i kobiety oraz uczynienie ich jednością Bóg wskazał ludzkości drogę do zbawienia. Małżeństwo, które zawiązuje się w Kościele i w nim trwa, będąc z natury komunią osób jest znakiem Kościoła jako wspólnoty miłości. Podczas swojego pontyfikatu papież Jan Paweł II wielokrotnie dawał wyraz z troską o tę wspólnotę miłości, podkreślając jej jedność i nierozzerwalność. Wskazuje, że korzenie małżeństwa tkwią w sakramencie chrztu św., a sakrament małżeństwa jest jego kontynuacją i znakiem obłubieńczej więzi Chrystusa z Kościołem. Z tych sakramentów rodzi się bowiem łaska duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Mocą małżeństwa jest Eucharystia, która umacnia związek, pomaga znosić ofiary. Jest ona niezbędna dla wspólnoty dwojga

ludzi, gwarantuje dochowanie uczciwości i wierności oraz codzienne trwanie w miłości. Trwanie w miłości zakłada wypełnianie Bożych przykazań. Wiąże się z tym bezpośrednio zachowanie czystości małżeńskiej, której zachowanie jest pełną czci odpowiedzią Bogu na postawione przed każdym zadanie. Jest równowagą i harmonią, ponieważ wnosi ład w duchowe wnętrze człowieka. Dochowanie czystości jest trudne i często powoduje frustracje i rozłam. Wymaga od małżonków dojrzałości, panowania nad swoją płciowością, by nie dać się zniewolić, by pozostać w pokoju, wolności i szczęściu. Pomagają im w tym sakramenty i obecność Boga w codziennym życiu. Nie bez przyczyny podczas sprawowania sakramentu małżeństwa śpiewany jest hymn do Ducha Św., bowiem by żyć w sposób czysty małżonkowie muszą być stale oświeceni światłem Ducha Świętego.

Podstawowym obowiązkiem małżonków jest zrodzenie potomstwa. Rodzicielstwo prowadzi do kształtowania duszy, jest drogą do świętości. Kościół nie determinuje rodziców ich ilością. To oczywiste, że małżeństwo katolickie w ramach odpowiedzialnego rodzicielstwa winno mieć tyle dzieci, ile potrafi wychować w sposób godny człowieka i chrześcijanina. Z drugiej strony winno przyjąć każde życie, jakim Bóg ich obdarzy, bowiem przez sakrament małżeństwa mają gwarancję specjalnej pomocy Bożej w wypełnianiu obowiązków rodzicielskich. Kościół jasno wyraża swoje stanowisko w sprawie rodzicielstwa – poczęcie człowieka dokonuje się przez akt małżeński, co wynika z chrześcijańskiej wizji płciowości. Odrzuca kategorycznie sztuczne zapłodnienie i antykoncepcję, a za największe zagrożenie współczesnej rodziny uważa aborcję, dla której nie ma żadnego kompromisu. Rodzina jako jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości znajduje się w centrum uwagi Kościoła. W wielu dokumentach kościelnych wielokrotnie podkreśla się, że działalność duszpasterska w zakresie pomocy rodzinie jest nie do przecenienia. Stąd też apele do kapłanów i świeckich, by towarzyszyli rodzinom na wszystkich etapach jej rozwoju, zarówno w sferze duchowej, jak i materialnej.

W kształtowaniu młodego człowieka najważniejszą rolę spełnia dobrze funkcjonująca rodzina. Jednak duży wpływ na wychowanie mają także inne podmioty: Kościół, szkoła, państwo. Jan Paweł II przyszłość narodów widział we właściwym wychowaniu. Proces wychowania postrzegał od momentu poczęcia do osiągnięcia dojrzałości psychicznej, pozwalającej na samowychowanie. Podkreślał, że warunkiem prawidłowego procesu wychowawczego człowieka jest budowany na miłości wzajemny szacunek. Wyróżnił następujący zakres wychowawczy: wychowanie do istotnych wartości życia ludzkiego, wychowanie religijne prowadzące do wiary, wychowanie seksualne mające na celu poznanie znajomości zasad moralnych, wychowanie do czystości implikujące szacunek dla darów Bożych i odkrywanie własnego powołania oraz wychowanie moralne. W wychowaniu moralnym najważniejszą rolę pełnią rodzice, którzy są przykładem i źródłem zachowań dla młodego człowieka.

Wychowanie to proces bardzo złożony, dlatego rodzicom z pomocą winno przychodzić wiele podmiotów, przy czym wszystkie są ważne, ale ułożone hierarchicznie: duszpasterstwo rodzin – czyli szeroko pojęta pomoc Kościoła oraz szkoła i instytucje państwowe. Działalność Kościoła uobecniona w aktywnej pomocy biskupów, kapłanów, osób konsekrowanych, ekspertów świeckich – rzeczywistnia zbawcze dzieło Chrystusa. Rodzina jako przedmiot troski ze strony instytucji kościelnych staje się kościołem domowym czyli podmiotem nowej ewangelizacji.

Kościół domowy jest miejscem, gdzie dzieci pobierają prawdziwą katechezę i mają zapewniony rozwój duchowy. Dobrze funkcjonująca rodzina – to wielki wkład w budowanie wartościowego społeczeństwa. Ale na rodzinę czyha wiele zagrożeń, które ją niszczą. Należą do nich m.in. błędnie pojmowana wolność i niezależność małżonków, niewłaściwe odczytywanie autorytetów, rosnąca liczba rozwodów, mylące wzorce zachowań promowane w mediach, przemoc, prymat wartości materialnych nad duchowymi. Dlatego też współpraca wszystkich podmiotów warunkuje prawidłowy rozwój rodziny. Katecheza, nie tylko rodzinna, ale także parafialna i szkolna to nieodłączny element w całościowym procesie wychowawczym. Wiedzano o tym już wieki temu, że nauka religii jest najcenniejszym skarbem polskiej szkoły. Jednak rodzice powinni czuwać nad tym, by ich potomstwo otrzymywało naukę religii zgodną z ich własnym przekonaniem, nawet gdy w szkole naucza się ideologii przeciwnych wierze chrześcijańskiej.

Wszechobecna sekularyzacja neguje istnienie Boga. Ustawiczny proces laicyzacji społeczeństwa prowadzi do zubożenia ludzkości, powodując zamęt w psychice młodego człowieka. Hasła „wolnego seksu” dopuszczają różne formy zachowań, co w rezultacie powoduje, że ludzka płciowość traktowana jest poza dobrem i złem, poza prawdą i wolnością. Redukcja tej sfery człowieka do wyłącznie biologicznej, powoduje odwrócenie od dążenia do pięknej miłości, od pracy nad sobą. Niesie to za sobą wielkie zagrożenie dla życia moralnego i biologicznego całego narodu. Z pomocą przychodzi tu Magisterium Kościoła, poprzez jasny wykład na temat godnego życia człowieka, jego płciowości, miłości i czystości. Wielką wartość widzi w wychowaniu seksualnym według określonych przez Kościół zasad, metod i środków, poprzez ukazanie wartości osoby jako podmiotu we wszystkich przejawach człowieczeństwa.

W przedstawionej naukowej publikacji zaprezentowane wyżej myśli są szeroko rozbudowane, poparte wieloma cytatami i przykładami. Z tego też względu jest ona adresowana do nauczycieli, wychowawców i rodziców, stanowiąc niejako przewodnik do zrozumienia posłannictwa małżonków w świecie współczesnym.

Ks. dr Michał Tunkiewicz

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAN ZC PUR – Archiwum Akt Nowych
AAS – Acta Apostolicae Sedis, Rzym 1909–
AAWO-N – Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn
ABMO – Archiwum Sióstr Benedyktynek Misjonarek
ADEg – Archiwum Diecezji Elbląskiej, Elbląg
ADP – Archiwum Diecezji Pelplińskiej, Pelplin
AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
ANRW – *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, Berlin – New York, 1978
APE SPE – Archiwum Państwowe Elbląg, Starostwo Powiatowe Elbląg
APE ZME – – – Zarząd Miasta Elbląga
APG – – Gdańsk
BHTh – Beiträge zur historischen Theologie...
BZ – *Biblische Zeitschrift*, Freiburg im Br. 1903–38/39, Paderborn 1957–
CBQ – The Catholic Biblical Quarterly
ChL – Jan Paweł II, Adhortacja apostołska „Christifideles laici”, 1988
CTh – *Collectanea Theologica* (poprzednio: *Przegląd Teologiczny*, Lwów 1931–39, Warszawa 1949/50–
DA – Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”, 1965
EK – *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1974–
EKK – *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament* I–IV, Neukirchen 1969–72
EKKNT – *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuem Testament*
EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995
FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*, 1981
IPN Bi – Instytut Pamięci Narodowej, Białystok
KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965
KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964
KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994
KMW – Komunikaty Mazursko-Warmińskie, Olsztyn 1946–50, 1957–

- KNS – Katolicka Nauka Społeczna
 KNSK – Papieska Rada „Justitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005
 LdR – Jan Paweł II, *List do Rodzin*, 2004; *List do Dzieci*, 2005
 MZO – Ministerstwo Ziem Odzyskanych
 NBL – Neues Bibel-Lexikon I–, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1988–
 NKB NT – Najnowszy Komentarz Biblijny NT
 OSB – Nomiales Ordinis Sancti Benedicti, benedyktyński
 PBSR – Proceedings of the British School at Rome
 PDE – *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*
 PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca I–CLXI*, wyd. J.P. Migne, Paryż 1857–1866
 POK – *Pisma Ojców Kościoła* (red.) J. Sajdak, Poznań 1924–
 PPK2010 – *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010
 PNRRZK2010 – Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010
 PSB – *Polski Słownik Biograficzny*
 RE – *Rocznik Elbląski*, Olsztyn
 RHm – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979
 RN – Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, 1891
 RO – *Rocznik Olsztyński*, Olsztyn 1958–
 Roczniki TNT – Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu
 RTK – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–
 SAC – Societas Apostolatus Catholicus (Pallotyni) Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego
 SE – *Studia Elbląskie*, Elbląg 1999–
 SHA – *Scriptores Historiae Augustae*
 SKK NT – Stuttgarten Kleiner Kommentar, Neues Testament...
 SPE – Starostwo Powiatowe, Elbląg
 SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987
 SVF – J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta III*, Stuttgart 1964
 SW – *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–
 SJ – Societas Iesu, Towarzystwo Jezusowe; jezuici
 STV – *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963–
 TaPha – Transactions and Proceedings of the American Philological Association
 TheolBeitr – Theologische Beiträge – Wupertal
 TNOiK – Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa
 TNT – Towarzystwo Naukowe Toruńskie
 UWM – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn
 WAM – Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń
 WPUR – Państwowy Urząd Repatriacyjny
 WWD – *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (od roku 1992 *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*), Olsztyn 1945–

-
- ZAW* – Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums (od 1937 Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft), Giessen 1881–1942/43, Berlin 1944–70, New York 1971–
- ZGAE* – *Zeitschrift für die Geschichte Altertumskunde Ermlands*, Mainz – Braunsberg 1858/60–1942/43 Osnabrück 1956/58–
- ZH – Zapiski Historyczne

SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Abano Terme 469
Adamowo k. Elbląga 47
Africa (Afryka) 285
Akwizgran 302
Aleksandria 223
Ameryka 61, 349
Andromeda, gwiazdozbiór 320
Angers 64
Anglia 51, 53, 55, 299, 413
Antonowo 29, 42
Antwerpia 420
– katedra NMP 420
Archidiakoniat wrocławski 137
Archidiecezja częstochowska 297
– gdańska 26
– gnieźnieńska 26
– poznańska 112, 291
– warmińska 26, 289, 493
Armenia 473
Arsenał (zbrojownia) w Warszawie 67
Asia (Azja) 149, 153, 157, 283, 462
Asyż/Assyż 169–172, 181, 182
Ateny 191, 280, 282, 388
Athens (Ateny) 158, 159
Augustów 42
Australia 66
Austria 49, 57–59, 61, 64, 66, 141, 472
Azja Mniejsza 223
- Babilon 206
Bad Salzufflen 81
Badenia 57
Barczewko 27, 38
Barczewo 73, 110, 144
Barlinek 81, 88
- Bartoszyce 128
Barysz 102
Basel (Bazyilea) 332, 335
Bazylika Górna św. Franciszka w Asyżu 171
Bażyny 142
Belgia 55, 56, 59, 61, 62, 64, 69, 78, 235
Beresteczko, bitwa 1651 r. 21
Berkeley 159, 161, 163
Berlin 52, 78, 83, 87, 90, 126, 155, 157, 206,
208, 209, 321
– Pankow 83
Berno 49
Biała Cerkiew k. Kijowa 93
Białogrondy 29
Biały Kamień 81
Białystok 109
Bielefeld 83
Bielsko-Biała 388
Biskupia Górka w Gdańsku 26
Bisztynek 73, 141, 144
Bliski Wschód 188, 189, 217
Bloomington, IN 151
Bludyny 142
Bochum 78–80, 82–84, 89
Boguszów (k. Wałbrzycha) 81
Bolonia 55
Bombay 158
Bonn 60
Bordeaux 55
Borów, wieś w gm. Gorzków pow.
Krasnystaw 97
Boston 155, 161, 357
Bottrop 82, 83
Brabancja 8
Brandenburg 12
Brandenburgia 89

- Braniewo 7, 9, 11, 13, 27, 31, 34, 38, 40, 42, 44, 60, 110–112, 124, 125, 133, 135, 139, 140, 142–144, 147, 492, 493
 – lazaret 31, 34, 38, 40, 42, 44
 – Stare Miasto 42
 – szpital wojskowy 27
 Braunsbergae (Braniewo) 132, 140, 144
 Bristol 161
 Brodnica 11, 13, 17–19, 25, 28
 Brugis (Brugia) 237
 Brunszwik 56, 80
 Brussels (Bruksela) 152
 Buczacz 102
 Bug, rz. 127
 Bułgaria 473
 Busko 30
 Bydgoszcz 115, 156, 350
 Bystrze 20
 Bytom 81
 Bytów 17, 20
 Byzantinischen Reich 251
- Cambridge, Mass. 149, 150, 152, 159, 161, 162, 166, 224, 393
 Cedry Małe 35
 Cesarstwo francuskie 57
 – grecko-rzymskie 152
 – habsburskie 413
 – rosyjskie 59, 73
 – rzymskie 151, 166, 257, 501
 Chełm 96
 Chełmża 10
 Chicago 155, 159
 Chiny 374
 Clairvaux 414
 Ciepiałów 35
 Cieszyn 172
 Collegeville 214, 215
 Copenhagen (Kopenhaga) 251
 Coloniae (Kolonia) 141
 Cracoviae (Kraków) 134
 Crossen (Krosno) 142
 Culm (Chełmno) 9, 10
 Cyganek 11, 26, 31, 38
 Cypr 473
 Czerna k. Krakowa 28
 – cmentarz karmelitów bosych 28
 Częstochowa 212, 230, 265, 289, 403
 Człuchów 13
- Dania 19, 58, 59, 471
 Danzig (Gdańsk) 9
 Dąbrowa Górnicza 96
 Dąbrowa k. Lichnów 30
 Dąbrowa, woj. augustowskie 32
 Detroit MI 151
 Deutschland (Niemcy) 90
 diecezja chełmińska 9–11, 15, 17, 20, 72, 73, 112
 – elbląska 26, 299, 397, 507, 510
 – gdańska 101
 – kielecka 69, 235
 – kujawsko-kaliska 70
 – lubelska 69
 – łucka 93
 – olsztyńska 127
 – pelplińska 26, 27, 265
 – płocka 69
 – pomezkańska 7–11, 17, 492
 – przemyska 72
 – sambijska 492
 – sandomierska 69
 – warmińska 9, 27, 72, 73, 93, 101, 102, 109, 110, 112, 113, 125, 127, 128, 132–134, 139, 142, 144, 492, 493
 – wrocławska 112
 – wrocławska 73
 diecezje Cesarstwa Rosyjskiego 73
 Diözese Ermland (diecezja warmińska) 144
 Dobre Miasto 29, 143
 Dolny Śląsk 81, 85
 „Dominium Maris Baltici” (szwedzkie panowanie pobraża Bałtyku) 12
 Dominium Warmińskie 136, 146, 491, 493
 Dortmund 78, 81, 82, 83, 84, 88
 Drachim 17
 Drezno 56
 Droga Mleczna, astr. 313
 II. [druga] Republika Francuska 1851/1852 57
 II. [druga] Rzeczypospolita 93
 Drwęża, rz. 142
 Dublin 302
 Duisburg 82, 83, 87
 – Hamborn 83
 Düsseldorf 78, 83, 89, 225, 226, 230
 Dzierżgoń 13, 18, 26, 28, 35
- Efez 213

- Egipt 188, 192, 217
Edom, kraina w Palestynie 202
Eisenach 51
Ekonomia malborska 11, 21
Elbing (Elbląg) 9, 16, 48
Elbląg 4, 7–10, 13–19, 21, 25–30, 32–36,
38–40, 42–47, 73, 77, 82–90, 94, 95,
98–100, 103, 108, 142, 251, 261–263,
321, 339, 347, 385, 397, 507–511
– szpital 30, 32, 33, 35, 36, 38, 40, 44–46
Ełk 42, 109
Emaus 421, 422
Emes 253
England (Anglia) 158
Ennsdorf 29
Ephesus (Efez) 157
Ermland (Warmia) 14, 140, 144, 146, 147
Essen 78, 82, 83, 89
Etna, wulkan 190
Europa 12, 27, 49–52, 54–61, 63, 64, 66, 68,
74, 131, 280, 295, 301, 310, 374, 413,
458, 500–502, 505
– Południowo-Zachodnia 52
– Północna 52
– Środkowa 52, 56, 172, 278, 303, 501
– Wschodnia 278
– Zachodnia 52–54, 66, 68, 502
- Falków 44
Federacja Rosyjska 473
Firenze (Florencja) 251
Fischau (Fiszewo) 27
Fiszewo 11, 27
Flandria 413
France (Francja) 473
Francja 19, 26, 51, 54–59, 61, 62, 64, 66, 68,
77–79, 82, 85, 86, 88, 302, 412, 413
Frankfurt am Main (Frankfurt nad Menem)
13, 332
Frankreich (Francja) 48
Freiburg (Fryburg) 145, 225, 227, 332, 335
Freiburg im Br. 137, 251
Friburgi Brisgoviae 131
Frombork 27, 46, 109, 136, 493
Fryburg (Fribourg/Freiburg) zw. szwajcarski
64, 69
Frydland 29
- Galia (Ludgunum = Lyon) 167
Galicia 35, 69, 72
Galilea 255, 391
Gallia Lundgensis 152
– Narbonensis 152
Gamala 224
Gaul 149
Gdańsk 10, 13, 16, 18, 25–27, 29, 45, 84, 86,
88, 93–95, 97, 98, 103–108, 138, 149,
245, 256, 267, 303, 356, 357, 378, 385,
429, 430, 494, 509
– lazaret wojsk. 45
Gdańska Głowa 17, 19
Gdynia 94
Gelsenkirchen 82, 83
Genewa 52, 318
Genua 285
Giemlice 27, 35
Gietrzwałd 110, 116, 132, 136
Glasgow 154
Gliwice 81, 84, 324
„globalna wioska” 277, 283
Głogów 84
Głowa Gdańska 18; zob. Gdańska Głowa,
s. 17, 19
Gniew 13, 18, 27, 34
Gniezno 112
Gnojewo 20, 26
Golejów 103
Gorzków 97
Gościeńczyce 29
Gościszewo 20
Góra Przemienienia (Łk 9, 28–36) 391
Góra Synaj 256
Góra św. Anny 173, 176
Górny Śląsk 72, 81, 85, 86
Göteborg 12
Göttingen (Getynga) 160, 206, 208, 228, 231
Grabowo 21, 42, 141
Grand Rapids 220, 228
Grecja 189–191, 223, 280, 282, 473
– starożytna 189–191
– hellenistyczna 191
Greece (Grecja) 149
Grodno 38
Grudziądz 13, 17, 18, 493
Grunwald 125, 126
Gudele 29
Gutkowo 146
Gütersloh 227, 329, 333

- Hagen** 83
Hamborn, dzielnica robotnicza Duisburga 83–85
Hamburg 9, 78, 80, 82, 83, 265
Hamm 82, 83
Hanower (Hannover) 78, 82–84, 87, 89
Herne 78, 79, 82–84
Hildesheim 224
Hiroszima 378
Hiszpania 66, 412, 413, 418
Holandia 58, 413
 – ustrój republikański 413
Hungary (Węgry) 150
- Idumea** 224
Imperium Romanum 167
Imperium Rzymskie 223–225, 229, 230
 – prowincja syryjska 224
Inflanty 12, 18, 19
Itaka 189
Italia 469, 474
 – południowa 256
Ithaca NY 152
Izrael 194, 195, 202, 204, 212, 215, 217, 223, 230, 231
- Jarnatów** (Arensdorf) pow. Sulęcina 31
Jasna 35, 42
Jasna Góra 16, 136
Jerozolima 194, 197, 202, 204, 206, 207, 209, 211–213, 218, 245, 366
 – świątynia 202, 218, 223, 231
Jerusalem 158
Jeruzalem 207
Jeziernik 11
Jeziorany 144
Jędrzejów 96
Jordan, rz. 391
Jordanki 10
Judea 224, 226, 245
Jüteborg 29
 – bitwa 1813 r. 29
- Kadyny** 84
Kalinowo 42
Kalisz 36
Kalwa 20
- Kantony szwajcarskie** 56
Kapituła chełmińska 8, 11
Karczówka, dzielnica Kielc 96
Kaszuby 11
Katowice 85, 239, 260, 297
Kędzierzyn 81
Kęty 152, 402
Kiejdany 12
Kielce 70, 95, 96, 195, 243, 248, 268, 427, 428, 433, 453
Kiezmark 14
 – wał wiślany 14
Kijów 93
Klein Montauerfeld (m. nieistn.) 37
Klewki 146
Kmiecin 9
Kobierzyn 303
Kolofon 189
Kolonia (Köln) 61, 89, 422
Kongresówka 26, 27
Koniecwałd 20
Konin 26
Konstantynopol 252, 254, 255, 261
 – Blacherna, dzielnica 255
Kończewice 26, 35
Korea 100
 – strefa okupacyjna amerykańska 100
 – – – radziecka 100
Korona 141, 143
Koszalin 107
Koślinka 20
Kowel 96
Kowno 29
Königsberg (Królewiec) 13, 144, 146
Kraje ewangelickie Europy 59
 – muzułmańskie 374
 – niemieckie 61
Kraków 13, 19, 21, 44, 49, 50, 62, 68, 69, 71, 74, 97, 98, 124, 129, 134, 135, 137–139, 141, 151–153, 170–180, 182, 183, 188, 214, 219, 235, 240, 246, 251, 252, 256–259, 271, 275–277, 279, 299, 302, 303, 311, 313, 314, 324, 326, 364–366, 372, 373, 377, 379, 385, 386, 388, 389, 400, 410, 414, 417, 426, 431, 433, 434, 437, 439, 440, 452, 453, 462, 463
Krasna Łąka 26, 41, 43
Krasnystaw 97
Kray, osiedle Lünen–Süd 84
Kresy Wschodnie II Rzeczypospolitej 93

- Krosno k. Ornety 142
– sanktuarium pielgrzymkowe 142
Krossen (Krosno k. Ornety) 142
Królestwo Boże 292, 499
– Chrystusowe 294
– Polskie 20, 21, 26, 29, 55, 66–73
Królewiec 12, 13
Królewo 22, 26, 41
Księstwo Monaco 473
Księstwo Pruskie 18
Kuria chełmińska 11
– rzymska 60, 133
Kurlandia 19
Kwidzyn 17, 27, 73, 93–95, 98, 100–106,
108
- Lamkowo 38
Landshut 50
Lasowice 11
Lasowice Wielkie 11, 20
Legnica 80, 212
Leiden (Lejda) 154, 155, 161, 224, 226
Leipzig (Lipsk) 208
Lepanto 137, 143
Leszkowy 19
Leszno 438
Leszno Wlkp. 10
Łębork 13, 17, 20
Lichnowy 11, 15, 26, 30, 36
– Małe 14
– Wielkie 14
Lidzbark Warmiński 110, 132, 133, 141, 144
Likuzy, dzielnica Olsztyna 146
Lipka (Św. Lipka) 141
Lipsiae (Lipsk) 131, 156
Lipsk 56, 80
Lisewo 26
Litewska Republika Socjalistyczna 495
Litewska SSR 495, 496
Litwa 12, 25, 129, 141, 473, 495–497
Litwa Radziecka 496
London (Londyn) 134, 149–151, 153, 156,
158, 159, 162, 212, 277, 411
Londyn 14, 51, 62, 61, 138, 302, 340, 421
– hala św. Marcina 52
Los Angeles 159, 161, 163
Louisville 156
Lubawa 7, 9, 21
Lubeka 12, 82
Lubieszewo 8
Lublin 18, 50, 70, 77, 96, 97, 101, 131, 133,
134, 145, 158, 160, 161, 169, 170, 187,
201, 202, 214, 237, 252, 260, 275, 279,
299, 302–304, 324, 343, 344, 367, 373,
397, 399–401, 403, 414, 429–431, 433,
452–454
Ludgunum (Lyon) 149, 152–154, 157, 167
Luwr, muzeum w Paryżu 422
Lünen 89
Lwów 38, 71, 97, 99, 127, 137, 181
Lyon 167, 420
Lyons (Lyon) 149
- Łęczycza 44
Łomianki 270
Łódź 113, 138, 153, 256, 431–434
- Macedonia 223
Maciejowice 96
Macierz (Polska) 495
Madaura 154
Madryt 422
Magdeburg 82, 83
Mainz (Moguncja) 133
Malbork 7, 8, 11, 13, 16–20, 25–28, 30–47,
77, 363, 493
– cmentarz Goldener Ring 28, 30–47
– Grossegeistlichkeit 28, 33–47
– umocnienia 19
– lazaret wojs. 30–34, 37, 38–44
– szpital 30–47
– zamek 19
Malden MA 159, 160, 393
Malta 473
Małe Żuławy 28
Mandżuria 77
Marcinkowo 42
Marcinkowo k. Ełku 42
Mareza 101, 103, 105
Mariampol 29, 42
Marienwerder (Kwidzyn) 48
Marynowy 8, 26, 43
Mazury 77, 87, 116, 128, 146
Mątowy 18
Mątowy Wielkie 20, 26, 37
Mediolan 133, 171
metropolia lwowska 134

- miasta aglomeracji katowickiej 88
 „Miasto Bogurodzicy” (Konstantynopol) 261
 Mioszów 81
 Mierzeja Wiślana, płw. 18
 Minneapolis MN 158
 mocarstwa okupacyjne Niemiec i Austrii 78
 Modena 55
 Modlin 26, 29
 Mogilno 16
 Moguncja 53, 64, 72
 Mohrungen (Morąg) 48
 Monachium 50, 60
 Monarchia habsburska 412
 Morąg 27, 29
 Morze Bałtyckie 12
 Moskwa 12, 252
 Mühlheim 83
 München (Monachium) 224, 228, 251, 336, 398, 400, 403
 Münster 50
 Myszyniec 141
- Nadrenia** 78, 87
 – Północna 78
 – Westfalia 81, 82, 86
 Napierki 114, 121
 Nazaret 220, 229
 Nazjanz 239, 260
 Neidenburg (Nidzica) 27
 Neuenburg (Nowe n. Wisłą) 27
 Neukirchen 202, 225, 227
 New York 149–151, 155–157, 162, 206, 208, 209, 213, 225, 277, 349
 Nidzica 27
 Niederschlesien (Dolny Śląsk) 90
 Niedźwiedzica 19
 Niemcy 29, 51, 56, 58–62, 64, 66, 68, 69, 77–82, 84–90, 96, 98, 100, 235, 486, 487, 492
 – Północne 413
 – Zachodnie 99, 100
 Niemen, rz. 29
 Niepokalanów 177
 Nikomedia 239
 Nogat, rz. 17, 19
 Nordheun-Westfalen (Nadrenia-Westfalia) 90
 Norwegia 471
- Now Haimburg 150
 Nowa Cerkiew 20
 Nowa Kościelnica 19
 Nowa Wilejka 495, 496
 Nowakowo 84
 Nowe n. Wisłą 27
 Nowogród 68
 Nowy Dwór Gdański 25
 Nowy Staw 8, 14, 19, 25
 Nowy Świat (Ameryka) 61
 Nowy Targ 20
 „nowy Rzym” – Bizancjum 252
 NRD–Niemiecka Republika Demokratyczna (1949–1990), zw. Niemcy Wschodnie 89, 349
 Nyssa 239
- Oberhausen** 82–84, 86
 Oberschlesien (Górny Śląsk) 90
 obóz jeniecki (NN) w ZSRR 87
 Obwód mariampolski 29
 Odra, rz. 78, 85, 87, 88, 90
 Oficjalat pomezanski 8, 491
 Olkusz 45
 Olsztyn 13, 25, 93, 101, 102, 109–121, 123, 124, 126–129, 131–133, 137–142, 144, 146, 187, 201, 211, 235, 251, 259, 275, 289, 409, 425, 437, 451, 465, 481, 485, 491–493, 495, 499–501, 505, 513
 – Południe 136
 – Północ 136
 Olsztynek 114, 119
 opactwa benedyktynów 170
 Opole 78
 Opolszczyzna 87
 Oranienburg 95
 – obóz koncentracyjny 95
 Orneta 142, 143, 146
 Orsza 137
 Ostaszewo 11, 18
 Ostrołęka 55
 Oświęcim 172
 Otwock 93
 Oxford 149–153, 156, 157, 159–163, 225, 415
- Paderborn** 336
 Padwa 178

- Palestyna 223
Panewniki 177, 182, 183
Państwo Kościelne 55, 56, 61
– Rzymskie 152
parafie warmińskie 136
Parczew 134
Paris (Paryż) 139, 154, 161, 213, 230
Parma 55
Parszewo k. Lichnów 36
Paryż 50, 56, 61, 80, 421
Pasłęk 18, 25, 26
Peabody 214
Pelplin 26, 112, 173, 265
Persia (Persja) 149
Perugia 61
Petersburg 29
Phenian 100
Philadelphia (Filadelfia) 150
Phrygia (Frygia) 149
Piaseczno 27, 40, 73
Pieniężno 112, 144, 251
Pietrzwałd 20
Pilwiszki 29
Piła 438
Pizydia 254
Planion 254
Płock 29, 112, 460
Płoty 81
Poland (Polska) 134, 298
Polen (Polska) 90
Poliksy k. Dzierzgonia 35
Polska 7, 12, 14–17, 19, 26, 53, 55, 56, 59, 67–72, 78–80, 82, 84–87, 90, 95, 98, 100, 109–112, 116, 117, 124–126, 128, 133–139, 141, 145, 172, 173, 177, 178, 289–292, 295–297, 299, 302, 303, 348, 357, 374, 437, 441, 443–447, 460, 474, 492, 500, 502, 507, 508, 510, 511
– przedrozbiorowa 139
Polska Ludowa 79, 99, 100, 109, 116
Polska Rzeczypospolita Ludowa 106
Pomezania 7, 10, 11, 17, 19–22, 491
Pomorska Wieś 84
Pomorze 17, 51, 72, 73, 77, 169
– Gdańskie 25, 26
– Szwedzkie 19
– Zachodnie 12, 18
Postolin 20, 26
Potok Złoty 96
powiat elbląski 93
– kwidzyński 93
– mariampolski 29
Powiśle 20, 25–48, 128
Poznań 68, 72, 77, 78, 113, 115, 116, 133, 134, 145, 152, 154, 169, 170, 172, 187, 188, 192, 197, 198, 212, 220, 244, 246, 248, 252, 254, 261, 266, 271, 290, 303, 311, 313, 315, 316, 330, 387, 388, 389, 440, 459
Poznańskie (województwo) 72, 77
Prabuty 18
Preußen (Prusy) 48
Preußisch Holland (Pasłęk) 48
Princeton 151, 153, 154, 157, 162
PRL – Polska Rzeczpospolita Ludowa 93–95, 97, 106
prowincja gnieźnieńska 134
– pruska 493
Prusy 13–15, 18, 25–28, 50, 51, 57, 58, 62, 73, 413, 491, 507
– Królewskie 13, 16, 17
– Książęce 12, 13, 17, 141, 142, 492, 493
– luterańskie 413
– Wschodnie 25, 72, 73
– Zachodnie 25, 26, 72, 73
Przemyśl 69, 277, 440
Pulaski [Puląsky], nazwa 7. hrabstw oraz 2 miast w USA 178, 179
Pulkowice 26
Pułtusk 438
Purda Wielka 138
Pylos 189
Radom 95, 96
– warszaty kolejowe 96
Radomno 15
Radów 44
Ramzy Duże 26
Rauxel, osiedle Lünen–Süd 84
Recklinghausen 78, 81, 82, 83, 84
Regencja gdańska 25
– kwidzyńska 25
Regensburg 227, 229
rejencja kwidzyńska 72
Republika San Marino 473
Republika Litewska 496
Republika Weimarska 78
Republika Włoska 469
Reszel 110, 135, 144, 147, 492

- RFN – Republika Federalna Niemiec (od 1949–) 90, 349
 Rheinhausen 83, 89
 Rom (Rzym) 206, 332
 Romae (Rzym) 136
 Roman Empire – Cesarstwo Rzymskie 151
 Rome (Rzym) 152–154, 332
 Rosenberg (Susz) 48
 Rosja 52, 53, 59, 62, 69, 235
 Rouen 416
 Rössel (Reszel) 144
 Rumunia 365, 473
 Russland (Rosja) 74
 Ruspe 259
 Rybina 38
 Rychliki 9
 Rychtyn 26
 Ryjewo 26
 Rzeczpospolita 111, 124, 125
 Rzeczypospolita 8, 131, 133, 134, 137, 141, 493
 Rzesza Niemiecka 78, 79
 Rzym 19, 50, 61, 64, 125, 126, 133–136, 139, 141, 152, 223, 226, 227, 229, 237, 251, 262, 282, 297, 301, 305, 399, 453, 454, 474, 492
- S. Antoine, dzielnica Paryża 54
 Saksonia 58, 78
 Samaria 224, 245
 Sandersdorf 82
 Sandomierz 38, 70
 Sardynia 58
 schronisko PUR w Elblągu 87
 Sejny 70
 Senftenburg 78
 Seul 100
 Sętal 146
 Siedlce 187, 195
 Sierpc 103
 Skandynawia 413
 Skaryszew (d. Skaryszów) 95, 96
 Skarżysko (prawidłowo: Skaryszew) 95
 Skórcz 73
 Słupno (Stolp) 30
 Słupsk 84, 86, 388
 Smoleńsk 12, 362
 Smyrna 153, 154
 Sobótka 78
- Sodoma 390
 Sonpohna (?) 46
 Sosnowiec 438
 Sparta 191
 Spoleto 61
 Spollen (?) woj. lubelskie 33
 Springborn (Stoczek Klasztorny) 142
 St. Ottilien 207
 Stablewo 14
 Starogard 13
 Stary Targ 20, 26, 46
 Stoboj (Stoboje; Stobieć?) 84
 Stoboje, majątek 82
 Stoczek 125, 141
 Stoczek Warmiński (Klasztorny) 135, 137
 Stolica Apostolska 9, 69, 113, 289–292, 296, 301, 492, 501
 Straszewo 20
 Strefy okupacyjne Niemiec (1945–1949)
 – amerykańska 80, 86
 – brytyjska 78, 80–83, 86, 90
 – francuska 80
 – radziecka 78–90
 Strzemieszyce Radomskie (obecnie dzielnica Dąbrowy Górniczej) 96
 Stuttgart 161, 226, 227, 229, 332, 398, 400
 Sulęcín 31
 Susz 27
 Suwałki 26
 Sycylia 256
 Sydney 66
 Syjon, wzgórze w Jerozolimie 202, 204–207
 Syrakuzy 257
 Syria 223
 Szawałd 11, 20
 Szczecin 80–82, 84, 88
 – Gumieńce 80
 Szpica Małowska 17
 Sztum 10, 17, 18, 19, 25, 26, 28, 36, 39, 42
 Sztumska Wieś 46, 135
 – rozejm (1635) 135
 Szwajcaria 60, 64
 Szwecja 12, 19, 135, 137, 141
- Śląsk 19, 26, 58, 71, 79, 81, 88, 170
 – Opolski 81
 świat grecki 188, 191
 – islamski 280
 – rzymski 188, 191

- starożytny 188, 192
Świdnica 440
Święta Lipa (Lipka) 141
Święta Lipka 141, 143
- Tarnów 132, 438
Tczew 13, 18
Teubner 155, 156
Thum 349
Tolkemit (Tolk Micko) 48
Tolkmicko 28
Torino (Turyn) 136
Toruń 9, 13, 16, 17, 20, 73, 149, 172, 265,
269, 290, 385, 387, 414
Troja 189
Trient (Trydent) 147
Troki 495, 496
Trydent 131, 132
Trzeci Świat 278
Turobin 26
Turyn 453
– katedra 453
Turyngia 78, 80
Tübingen (Tybinga) 226, 228, 229, 231
Tyszwowce 16
- Unia (fryburska) 64
Unia Europejska 500–502
USA 178, 179
Ustka 81
Utrecht 66
- Vienne, rz. dopływ Loary 149, 151, 152
Vindobona (Wiedeń) 151
Vluyn 202, 225
- Waco 219
Wadowice 275
Wałbrzych 81
Wałcz 73
Wanne-Eickel 78, 81, 82, 83
Waplewo 28, 46
Warcin (Varzin) 51
Warmia 12, 13, 17, 73, 77, 109–112, 115,
116, 124, 125, 127, 128, 131–144, 146,
491–494
- południowa 146
Warszawa (Warszawa) 90
Warszawa 7, 12, 13, 26, 29, 31, 35, 40, 50–
52, 55, 58, 59, 67, 69, 70, 72, 77, 79,
80, 88, 93–96, 107, 112, 113, 115–117,
123, 124, 127, 131, 133, 134, 137–139,
141, 145, 149, 151–153, 157, 160, 161,
163–165, 169–172, 174, 181–183, 187,
189–192, 195, 197, 198, 202, 215, 218,
220, 225, 229–231, 235–237, 246, 248,
251–253, 255, 256, 259, 275, 275, 296,
297, 302, 310–312, 315, 316, 319, 325,
327, 334, 335, 339–342, 348, 350–352,
354, 357, 363, 365, 366, 368–372, 374–
376, 379–381, 385–388, 392, 394, 395,
397, 398, 401, 410–412, 417, 428–430,
438, 439, 451, 458–460, 477, 500
Washington D.C. 163
Waschkewitz k. Rosana (nieust.) 39
Watykan 61, 62, 275, 299, 510
Wąsosz 141
Wejherowo 13
– kalwaria 13
Wenecja Euganejska, region 470
Wernigerode 9
Westfalia 78, 80–82, 85, 87, 88
– Nadrenia 81
Westminster, dzielnica Londynu, katedra 64
Wieczne Miasto (Rzym/Watykan) 262
Wiedeń 50, 137, 323
Wielka Brytania 59
Wielkie Księstwo Poznańskie 72
Wielkie Żuławy 18, 28
Wielkopolska 15, 26, 87
Wien (Wiedeń) 332, 335, 336
Wileńszczyzna 495, 496
Wilno 8, 9, 34, 40, 127, 137, 302, 496
Wisła, rz. 14, 17, 18
Włochy 55, 56, 58, 59, 61, 141, 413, 472,
473
Włocławek 270
województwo augustowskie 29
– gdańskie 82, 93
– olsztyńskie 109
– szczecińskie 81
– tarnowskie 102
– wołyńskie 93
– zachodniopomorskie 81
– zielonogórskie 81
Wola Michowa 7

- Wołkowysk 47
Wołyń 11
Woodstock 158
Woryty 116
Woźniki 171
Wrocław 13, 18, 50, 51, 60, 71, 77, 78, 113,
138, 165, 166, 173, 190, 192, 197, 237,
256, 266, 409–411, 414–417, 419, 439,
460, 461
Wronki 95, 107
– więzienie 107
Wschód 100, 139, 252, 259, 260, 501
Wspólnota Europejska 501
Würzburg 226
- Zabór austriacki** 71, 73
– pruski 68, 73
Zachód (kraje Europy Zachodniej) 82, 85,
88, 90, 98, 100, 261, 290, 501
– Europy 374
Zager Opitzkischen Kreises, Sałackischen
Kirchspiel (nieust.) 40
Zagłębie Ruhry 58, 77, 78, 90
Zajezerze k. Sztumu 46
Zatybrze, dzielnica Rzymu 125
Zielona Góra 115, 116
- Ziemia Chełmińska 68
– Judzka 212
– Lubuska 73, 81, 170
– Malborska 142, 493
– Obiecana 206, 217
– Syryjska 253
Ziemie Dawne 81
– Odzyskane 79, 93, 94, 97–99, 108
– polskie 136, 138, 235
– Północne 89, 81
– Północno–Wschodnie 94, 108
– Zachodnie 77, 80–82, 86, 97
– – i Północne 109, 115, 116
Zion (Syjon) 210
ZSRR – Związek Socjalistycznych Republik
Radzieckich 87, 349
Zurych 66
Zürich (Zurych) 336
Związek Radziecki 496
Związek Sowiecki 98
Zwierzno 8, 15
- Żmudź** 141
Żuławka 20
– Sztumska 11
Żuławki 8, 18, 19, 20

SKOROWIDZ NAZW I NAZWISK

- AAN – Archiwum Akt Nowych 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89
- Aaron, bibl. 260
- AAWO – Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn 133
- Abel, bibl. 267, 389
- ABMO – Archiwum Benedyktynek Misjonarek, Otwock 93
- Abraham, bibl. 193, 194, 217, 390
- Action Française, ruch prawicowo-monarchistyczny 67
- Adam, bibl. 258, 389, 392
- Adamski Franciszek 268, 269
- ADD – Attention Deficit Disorder (choroba liwy niedobór uwagi) 357, 426, 431, 433, 434
- ADHD – Attention Deficit Hyperactivity Disorder – zespół nadpobudliwości psychoruchowej z deficytem uwagi 426, 431, 433, 434
- Adolf Jan, książę, brat Karola Gustawa 17, 18
- Adoniasz, bibl. 197
- Adoratorki Prześlągania (zakon) 172
- Adorno Theodor 332
- Aelius Aristides 150, 154
- Aeroklub Elbląski 509
- Aerts S., fizyk 322
- Agaga, król Kisz 189
- AGB Nielsen Media Research 358
- Ageusz, prorok 202, 205
- AIDS – Acquired Immune Deficiency Syndrome (zespół nabytego upośledzenia odporności) 276, 301
- Ajdukiewicz K. 340
- Ajzon, teść Medei 192
- AK – Armia Krajowa 97, 99
- Akademia Krakowska 21
- Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie 500
- Akcja Katolicka, stowarzyszenie 289–298
- – Archidiecezji Warmińskiej 289
- – Diecezji Elbląskiej 510
- Akcja łączenia rodzin (1956–1959) 90
- Albrecht M. von 154
- Aleksander VIII, pp 15
- Aleksandryjczycy 252
- Alexander D. 311
- Algermissen Konred, ks. 292
- Allexander the Great (Aleksander Wielki) 160
- Algra K. 161
- Alkibiades, boh. Platona 381
- Alston L. 158
- Altaner B. 251, 252
- Ambasada RP w Paryżu 80
- Anastazjusz I, cesarz 254
- Anat, bogini, żona Marduka, wcielenie węża 217, 218
- „Andrzej”, ps. ks. Władysława Błaszki 101, 102
- Andrzejewski R. 192
- Angielski związek robotników gazowni 58
- Anna, prorokini 197
- Annas J. 162, 166
- Antagonizmy narodowe 57
- chorwacko-węgierski 57
- czesko-niemiecki 57
- niemiecko-duński 57
- niemiecko-polski 57
- słowacko-węgierski 57
- ukraińsko-polski 57

- Antioch IV Epifanes 196
 Antychryst 499, 502-505
 Antyгона 382
 Anzenbacher A. 385
 Aparat bezpieczeństwa PRL 95
 APE – Archiwum Państwowe w Elblągu 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88
 APG – Archiwum Państwowe w Gdańsku 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90
 Appel W. 190
 Apuleius of Madaura (Apulejusz z Madaury) 154
 Arabowie 255
 Archelaos, syn Heroda Wielkiego 224
 Archimedes 310
 Archiwum Akt Nowych (AAN) 79
 – – – Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie AAWO-N 111
 – Archidiecezji Warmińskiej 109, 133, 493
 – Diecezji Elbląskiej 25, 26, 507, 508
 – Pelplińskiej (ADP) 20
 – Państwowe w Gdańsku 4
 – – w Olsztynie 116
 – – w Poznaniu 10
 – MSZ 79, 80, 86
 – Urzędu Miejskiego w Elblągu 90
 Arcybractwo różańcowe w Lidzbarku Warmińskim 144
 Arendt Hannah 157, 365, 366, 374, 375, 381
 Argan 412
 Arias F. SJ 143
 Ariëns Alfons, ks. 66
 Aristolle (Arystoteles) 163
 Arka Przymierza 260
 Armia Czerwona 89
 – Krajowa (AK) 97, 99
 – Królestwa Polskiego 29
 – polska 25
 – rosyjska 29
 Armstrong G. 350, 351
 Arnim J. von 161, 163
 Arrian (Arrianus) 154, 157, 161, 164
 Arystofanes 190
 Arystoteles 190, 191, 310, 398, 406, 407
 Ashbrook Harrey S. 152
 Asklepios, opiekun medyków 218
 Asmis E. 157
 Associazioni cristiane lavoratori italiani – org. monitorująca 473, 474
 Associazione Nazionale del libero Pensiero, org. monitorująca 473
 Assoradorbraj N. 138
 Atanazy Wielki, św. 252
 Attalus 154
 Aubert R. 59–66, 75
 August Cezar 225
 August II zw. Mocny (1670–1733) 22
 Augustine of Hippo (św. Augustyn z Hippo-ny) 160
 Augustyn J. 299
 Augustyn, św. 260
 Auranos, dowódca 197
 Austriacy 19
 Autochtoni elbląscy 87
 AW – pseud. = Arkadiusz Wełniak 89
 Awarowie 254, 255
 Ayres L. 149
- B**
 Babalski Zbigniew, wojewoda warmińsko-mazurski 511
 Babecki Wojciech, wikariusz 15
 Babicka M. 142
 Babilończycy 193
 Babrocki Bartłomiej, powst. 28, 30
 Baca, pies kard. S. Wyszyńskiego 115
 Bacon Francis 377
 Bachellard Gaston 378, 379
Bafia Stanisław, ks. prof. UWM, dr hab. 4
 Baggini J. 366
 Baier W. 207
 Bajda J. 267, 268–273
 Bal Mieke 417
 Balot R.K. 159
 Balter L. 246
 Balthasar Hans Urs von 330
 Balzac Honoré de (1799–1850) 56
 Bank ludowy w Skórczu (1866) 73
 „Bar”, kryptonim akcji WUBP w Gdańsku rozpracowania Jerzego Kawki Baryckiego 106
 Baran Wawrzyniec, powst. 30
 Baraniak Antoni, abp 112, 113, 117, 118, 125–127
 Baranowski Andrzej, powst. 30
 Barbara, św. 252
 Barciccy, reemigranci w Elblągu 82
 Barnaba, św. 239
 Barnes D.T. 153

- Barnes J. 161
Barrett C.K. 212
Bartnicki [Bartickilgo; Bartickigo] Stanisław, powst. 30
Bartnik C.S., ks. prof. dr hab. 452, 454, 500
Bartłomiej, patriarcha, rozmówca Jana Pawła II 284, 285
Bartsch (Barcz) Fryderyk SJ, brat Jakuba 139, 142
Bartsch Jan, burmistrz 142
Bartsch (Barcz) Jakub, syn Jana 142, 143
Bartschowie vel Barczowie von Demuth, ród pruski 142
Barycki 93–108; zob. Jerzy Kawka (Barycki)
Barycki (Czesław?, Stanisław?) 103, 105
Barycki Czesław 97
Barycki Stanisław 97
Barzillaj, sługa Dawida 197
Baszkiewicz J. 51, 53–55, 57, 58, 68
Bataliony Chłopskie 97
Batory Andrzej, bp 142, 143
Baudrillard Jean 376
Baum Szczepan, dr inż. arch. 509
Bauman Zygmunt 385, 393
Bazyli, św. 239, 240
Bazylika Matki Bożej nad Minerwą, Rzym 262
– Santa Maria Maggiore, Rzym 262
Bąkowska E. 153
B.B. – Bogdan Burliga 159, 161
Beasley-Murray G.R. 219
Beauliau Henryk de, płk. J.K. Mości 21
Bebel August 51
Beck H.G. 251, 252, 253, 256
Beck J.C. 357
Beck L. 329, 333
Becker Gottlieb, powst. 30
Bednarczyk Kazimierz, werbunkowy AK 97
Bednarz M. 257
Beekes R. 161
Behr J. 149
Beinert W. 252
Beissel S. 137
Bellak L. 433
Bełch K. 271
Bem Józef, gen. 25
Bender R. 296
Benedykt XVI, pp 251, 265, 305, 481–483, 502
Benedyktynki misjonarki (OSB) 93
Benedyktynki toruńskie 20
Beniamin, bibl. 192
Benko S. 151, 155, 156, 157
Benoît XVI (pp Benedykt XVI) 263
Bensch Teodor, ks. dr, bp adm. diec. warm. 101, 127
Bereźnicki F. 439
Bergier G. de Sauvigny 50
Bergson Henri 377
Berliński D. 324, 325
Berlińska szkoła tworzenia stowarzyszeń dla robotników katolickich 66
Berliński Wacław, ppłk. 114, 121
Bernard, św. 138, 504
Bernard z Clairvaux, św. 414, 419
Bernard z Luksemburga 500
Bernardyni 135, 177
Bertrand E. 153
Bett R. 160
Białecki Max z Düsseldorfu 89
Białłowicz-Krygierowa Z. 146
Białostocki Jan 410, 411, 412, 413
Biblioteka kolegium braniewskiego 133, 140
– Jagiellońska w Krakowie 141
– w Lidzbarku Warmińskim 133
Bibliothèque Mazarine, biblioteka paryska 256
Bieg Dzdzisław, ks. 4
Bielawka M. 372
Bielawny K. 146
Bielawski K. 156
Bieńkowski T. 438
Biernacka M. 138
Biernat T. 269
Bieroń T. 160
Bierut Bolesław, prezydent 79
Bilczewski Józef, św. 68, 69
Bin Laden 504
Bindley T.H. 153
Binkiewicz Ksawery, powst. 31
Birch-Hirschfeld A. 143
Birley Anthony R. 151, 157
Biskup Rzymu (JP II) 278, 279, 280, 281, 283, 285, 286
Biskupi diecezjalni 68
– niemieccy 109
– Europy 301
– polscy 297
Bismarck Otto von, kanclerz Rzeszy 51, 235
Biuro Ewidencji Ludności w Elblągu 77

- Blackburn S. 401
 Blanqui Louis Auguste (1805–1881) 55
 Block B.L. 304
 Blois L. de 158
 Blondlot René 374
 Blythe J. 351
 Błaszko Władysław, ks., eksjezuita 102
 Błendowski Aleksander, gen. 28
 Bober A. 252, 253, 254, 255, 257
 Bobińska K. 461
 Bocheński Józef 364
Bociek Beata 409–424
 Bodański R. 133
 Bodek Ernest 494
 Boehme Jakub 409
 Boethius (Boecjusz) 154
 Boetticher A. 146
 Bogaj M. 438–441
 Bogdalski C. 181, 183
 Bogdanov G. 316
 Bogdanov I. 316
 bogowie (greccy) 190
 Bogurodzica (= Matka) 251, 252, 258, 261
 Bohr Niels 312, 324, 325
 Boissevain U.P. 150
 Boismard M.É. 213, 218
 Bolecki Włodzimierz 364
 bolszewicy 99
 Bonawentura, św. 414
 Boncinelli E. 314
 Bonello, sędzia ETPCz 476
 Borngäser B. 411, 412
Borowski Wojciech, ks. 4
 Borutka T. 265
 Boumann C.A. 134, 137, 140, 145
 Bowman A.K. 150
 bożogrobowcy 299
 – konwenty 299
 – polscy 299
 – szpitale 299
 Böhme Jakob (Boehme Jakub) 409
 Bracha F. 239
 Brachvogel E. 142
 Bracia czescy 10
 Bractwa górnicze św. Barbary 72
 – kościelne 140, 145, 302
 – maryjne 136
 – Matki Boskiej 136, 146
 – religijne 53, 139, 145
 – roratnie 144, 146
 – różańcowe 143, 144, 146
 – strzeleckie 146
 – ubogich 146
 Bractwo św. Józefa 69
 – św. Stanisława 69
 Brandenburczycy 17
 Brandstaetter R. 220
 Branecki Jan, bp sufragan poznański 14
 Braun J. 134
 Braun-Gałkowska M. 429, 430, 433
 Bravo P. 161
 Breuer C. 336
 Bright J. 202
 Brodie T.L. 212
 Broglie L. de 325
 Bronk A. 367
 Bronk Marianna, autorka wspomnień 87, 89
 Bross S. 293
 Brown P. 152
 Brown R.E. 212, 213, 218, 229, 230
 Brożek Franciszek, powst. 31
 Brożek M. 197
 Brunschwig J. 162
 Brunt P.A. 150, 152, 157, 159, 160, 166
 Bryson B. 316, 318
 Brytyjczycy 79
 Brzeziński Jan, por., powst. 28, 31
 Brzostkowski, bp wileński 302
 Brzóska, bracia, aresztanci po spaleniu hali
 stoczni elbląskiej 89
 Buczyńska-Garewicz H. 366
 Bułhakow M.A. 503
 Burek Tomasz 364
 Burkowski Michał, powst. 31
Burliga Bogdan 149–168, 154, 159
 Busk; Kjeldsen; Madsen; Pedersen – skarżą-
 cy rząd Danii przed ETPCz 471
 Butler Judith 332
 Bülow von, dowódca szwedzki 16
 Bünker M. 224, 225, 226, 228
 Bystram Maciej, bp 20

 Cabanis J. 55
 Caecilius Natalis 154
 Calabuig I. 260
 Cambier A. 428
 Campana E. 136
 Cangara 340
 Canto-Sperber M. 162

- Caravaggio (właśc.: Michelangelo Merisi da Caravaggio) 410, 411, 418, 419, 423
„Caritas” 72
Carstenn E. 16
Cary M. 151, 152, 153, 156, 158
Casaubon Meric 156
Cassius Dio Cocceianus 150, 151, 158, 159
Catholic Action in Poland 298
CCEE – Concilium Conferentiarum Episcoporum Europae – Rada Konferencji Biskupów Europy 501
Cechy rzemieślnicze 53, 56
– czeladnicy 53
– majstrzy 53
Cecylia Renata, królowa 10
Celnicy 227
Celsus 152, 154, 167, 260
Centrala Ogrodnicza w Kwidzynie 98
Centralne Towarzystwo Rolnicze 70
Centralne Zjednoczenie Przemysłu Maszynowego 82
Ceran W. 152
Cerkiew prawosławna 59
Cezar 223–233
Chabrajka D. 366
Chadwick H. 154
Chantraine P. 161
Chelmicki Z., ks. 70
Chenu Marie-Dominique 275
Chermet-Carroy S. 431–434
Chlebowska A. 169
chłopi podkrakowscy 67
– żuławscy, luteranie 10, 11, 15
Chłosta J. 115
Chmaj M. 50
Chmielewski A. 366
Chodakowski 101, 103
Chorwaci 57
Chown M. 313, 315, 317
Chór parafialny z Olsztyna 112
– seminaryjny WSD „Hosianum” 111, 112
Christodoulos, abp Aten i całej Grecji 280, 282
Chrostowski W. 197
Chrysippus 160
Chrzanowska Hanna, pielęgniarka 302, 303
Chrzanowski Ignacy, prof. UJ, ojciec Hanny 302
Chrzanowski T. 135, 142, 410, 412
Chrześcijański ruch robotniczy 72
Chrześcijański Związek Zawodowy, zał.: L. Kunschak 66, 73
Ciborowski Jan 27
Cicero 150, 159, 160
Cioran Émile 365
Cirlot J.E. 417
Ciszek M. 385
Citkowsy, rodzina z Hamborn 85
Ciupak E. 138
Civardi L. 292
Clagius Tomasz 141, 143
Clarke R. 314, 319, 325
Clevenot M. 228
C.O. – Centrala Ogrodnicza 101
Collegium Societatis Iesu (kolegium jezuickie w Braniewie) 140
Colloquium Charitativum (1645) 9
COMECE – Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej 501
Commendone Franciszek, legat pap. 133
Comte A. 311
Congregatio Beatissimae Virginiae Mariae Annuntiatae – sodalicja braniewska 139
Congregatio Cleriet Civium sub titulo B. Virginis Annuntiatae in templo Societatis Iesu – sodalicja braniewska (1602)
Congregation Mariana (Sodalicja Mariańska) 138, 139
Constantine, Emperor (cesarz Konstantyn) 151
Constantine the Great (Konstantyn Wielki) 151, 152
Cotterell A. 152
Conzelmann H. 229
Coyne G. SJ 314
Croix G.M.E. de Ste. 153, 156
Crunican P.E. 59
CTR – Centralne Towarzystwo Rolnicze 70
cudzołóżnice 227
Cullmann O. 226, 228, 230
Cycero (Marcus Tullius Cicero) 192
Cygański M. 78
Cygler B. 27
Cyran S. 299
Cyryl Aleksandryjski, św. 252–254
Cytowska M. 149
Cywilizacja śródziemnomorska 501
Czajkowski J. 454
Czajor Bazyli, powst. 31

- Czaplicki P. 80
 Czarniecki Stefan (1599–1665), wojewoda kijowski 18, 19
 Czarnowski S. 138
 „Czerwono-Czarni”, zespół 110
 Czesi (J.A. Komenský, D. Kopecký) 10
- Dagron G. 255
 D’Alleva A. 417
 Dalila 417
 Danae 419
 Daniel, prorok 196
 Davenport H. 357
 Davies N. 49–52, 60, 61, 63, 68
 Davies P. 315
 Dawid, król 194, 197, 199
 Dawidowski Bogumił, powst. 31
 Dąbrowski Franciszek, powst. 31
 Dąbrowski Ludwik, powst. 32
 Dec I. 297
 Decius 157
 Dekurtins Gaspard, prof. 64
 Delorme J. 220
 Dembicki Maciej, powst. 32
 Dembiński Henryk, gen. 25, 67
 Dendal R. 139
 Denek K. 438
 Departament IV MSW w Warszawie 112, 113, 115, 116, 122, 126
 Departament Osiedleńczy MZO 80
 Deroux C. 152
 Derrida Jacques 332, 482
 Deuteroizajasz 205, 206, 208, 209
 Deuterojesaja (Deuteroizajasz) 208
 Devettere R.J. 163
 Dębicki 103
 Dickens Charles (1812–1870) 56
 Diecezjalne Instytuty Akcji Katolickiej 289, 291, 293
 Diecezjalny Komitet Przygotowania Pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II w Elblągu 507, 508
 Diecezjalny Komitet Wizyty Jana Pawła II w Elblągu 508
 Difin, wyd. 352
 Dindorf W. 150
 Diocletian (Dikleccjan) 157
 Diogenes Laertios 160, 161, 163
- „dipisi” – displaced persons = osoby przesiedlone 79, 80
 Dirac P. 312
 Dłuski W. 55
 Dmochowski F. 189
 Dodds E.R. 153, 154, 156
 Dodziuk A. 457
 Doenhoff Gerard, ekonom malborski, kalwinista 7
 dokerzy londyńscy 64
 D.O.K.P. – Dyrekcja Okręgowa Kolei Państwowych 97
 Dola K. 72
 Doliński D. 357
 Dołęga W. 138
 Dom Generalny Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek OSB (Kwidzyn 1946–1986; Otwock 1986–) 93, 94
 – Archiwum
 – Nowicjat
 Dom Huglo M. 251, 256
 Dom Zarobkowy, instyt. gospod. 71
 Domański Jacek 365
 Domański P. 152, 160, 163
 Domitian (Domicjan) 149
 Donini P. 161, 163
 Dopierała K. 56, 59, 62, 67
 Doroszevska J. 460
 Dostojewski Fiodor M. 502
 Downarowicz W. 348
 Döllinger Ignaz 61
 Döpfner Julius, kard. 125, 126
 Dreschenberg Christian, burmistrz Elbląga 10
 II [druga] Międzynarodówka 64
 II. kongres (1891) 64
 II. [druga] wojna szwedzka (1655–1660) 7, 9, 11–13, 17, 20, 21
 II. [druga] wojna światowa 78, 93, 98, 100, 109–111, 115, 297, 438, 495, 497
 drukarnia braniewska 136
 – „Czasu” w Krakowie 174
 – Świętego Wojciecha w Poznaniu 290
 Druzbicki Kasper 145
 Drużałowska G. 457
 Drzazga Józef, adm. apost. diec. warm., bp 112, 113, 115, 117, 118, 124, 125, 126
 Dudziński P. 169
 duchowieństwo pomezzańskie 21
 Duhm B. 206

- Duliński G. 151
Dumas Aleksander 56
Duksa Piotr, ks. dr hab. 425–435
Duńczycy 18, 19
Dupanloup, bp 61
Dutkiewicz Eugeniusz SAC, ks. dr 303
Dworzaczkowa J. 438
Dyczewski L. 187, 237
Dykcik W. 459
Dyrekcja Okręgowa PKP w Lublinie 97
Dyrekcja (radomska) PKP 96
Dyson F. 327
Dział Księgarski Spółdzielni Spożywczej
 Domu Ludowego pod wezw. św. Franciszka w Warszawie 183
Działyński Kasper (1596–1646), bp 9, 10
Dziewiecki M. 453, 454
Dzwonkowski T. 115, 116
- Edwards M.J. 153
Edyp 190
Efrem, św., diakon 252
Egipcjanie 259
egzegeci 208, 214, 216
Eichhorn A. 133
Eichmann Adolf 366, 375
Einstein Albert 311–314, 317, 321, 324, 325
 – teoria względności 313
Elbłaska Izba Przemysłowo-Handlowa 309
Elbłaskie Zakłady Ceramiki Budowlanej 98
Eleazar, mędrzec 196
Eliade Mircea 365
Eliasz, bibl. 391
Elihu, bibl. 194
Ellis P.F. 212, 214, 215
elity żydowskie 223, 229, 230
Elzenberg Henryk 151, 387
Elżbieta, żona Zachariasza 197
Elżbietanki 72
emigracja polska 77, 78, 80, 100
„Emilia”, ps. Marii Milewskiej 103
Engelhart D. 428
Engels Fryderyk (1820–1885) 52, 57, 237
Epictetus (Epiktet) 154, 158, 161, 164, 165
Epicurus (Epikur) 161
Epicharm z Syrakuz 257
Episkopat Polski 70, 109, 115, 116, 122,
 128, 289, 291
 – zjazdy 290
 – Wysp Filipińskich 290
Episkopat Europy Środkowej 501
Ereusz, symbol węża w koronach faraonów
 217
Erikson E.H. 187
Ernst J. 227, 229
Erskine A. 161
Espagne J., gen. 29
Eskulap, opiekun rzymskich medyków 218
ETPCz – Europejski Trybunał Praw Człowieka
 469–478
Europejskie Centrum Prawa i Sprawiedliwości 473
Eurojuris, org. monitorująca 473, 474
European Court of Human Rights – Europejski Trybunał Praw Człowieka 478
Europejczycy 54
Europejski Trybunał Praw Człowieka (ETPCz) 468–478
 – Wielka Izba 469, 472, 473, 474
Eurypides 190
Eusebius (Euzebiusz) 149, 153, 157
Eusebius of Cesarea (Euzebiusz z Cezarei) 153
Euzebiusz z Cezarei 167
Everson S. 162
Ewertowski Stefan, ks. dr hab., Redaktor Naczelny „Studiów Elbłaskich” 4, 363–384, 499–505
Ezechiasz, prorok 218
- Fabryka Turbin i Maszyn w Elblągu; zob. ZM Zamech 82–84
Fabryka Wyrobów Metalowych w Elblągu 84, 86
Fakultet Pedagogiczny Kolegium Wileńskiego 496
Falski J. 478
faraonowie 217
Farquharson A.S.L. 150
Faryzeusz (Nikodem) 214
Faryzeusze 225, 226, 229, 231
Federalny Sąd Konstytucyjny Niemiec 478
Feuillet M. 170
Feynman R. 316
Ficek Józef, ks. 71
Fichte Johann Gottlieb 332, 485–489
Ficino Marcillio 414

- Fidelanka (Fidelówna?) Wanda, konkubina Jerzego Kawki 96
- Fijałkowski Jan, śledczy UBP w Gdańsku 102, 105
- Filek J. 386
- Filipianie 221
- Filipczakowie, rodzina reemigrantów 83
- Filipiak M. 195, 196, 197
- Filipowicz Mieczysław, asesor ppor. 106
- Fischer-Wollpert R. 235
- Fitzmyer J.A. 229, 230
- Fleck-Bangert R. 427, 428, 433
- Fleming J. 411
- flota turecka – klęska pod Lepanto (1571) 137
- Focjusz 254, 255, 256
- Folgerø, skarżący rząd Norwegii przed ETPCz 471
- Forstner D. 259
- Fosl P.S. 366
- Foucault M. 165
- Frassen B.C. van 326
- Franciszek Ksawery, św., mistyk 412, 418
- Franciszek Seraficki (św. Franciszek z Asyżu) 172, 178, 180
- Franciszek z Asyżu, św. 170, 418–420
- franciszkanie, OFM Conv 101, 177
- świeccy 172, 183
- franciszkanizm 172
- Franciszkański Zakon Świeckich 172, 182, 183
- Francuzi 374
- Frank L.K. 429
- Frankemölle H. 230
- Frankiewicz Cz. 17, 19
- Frankl V.E. 187
- Frankowska M. 138
- Frasońska Antonina, s. OSB 94
- Frąckiewicz L. 187
- Freiligrath Ferdynand 56
- Frend W.H.C. 152
- Frezza W. 182
- Fronto Cornelius M. 155, 158, 165
- Fronton, nauczyciel cesarza Marka Aureliusza (Fronto Cornelius M.) 155, 167
- Fryderyk Wilhelm Hohenzollern (1620–1688), książę Prus Książęcych 13, 17
- Fukujama Francis 373
- Fulgencjusz z Ruspe 259
- Fundusz Opieki Lekarskiej i Szpitalnej dla Ubogich 71
- Fundusz Opieki nad Sierotami, Kalekami i Starcami 71
- Gabriel, archanioł, zwiastun 255
- Gadacz Tadeusz 375
- Gadamer Hans-Georg 367, 368, 370, 375
- Gadowski Walenty, ks. 438
- Gajek J.S. 251, 257, 258, 261
- Gajewski S. 66, 68–71
- Galen 155
- Gałecki P. 461
- Gałkowska A. 430, 431
- Gałkowski J.W. 399
- Garbski Kazimierz, powst. 32
- Gardner M. 373
- Garnsey P. 150, 159
- Garstecki Zygmunt 110
- Gataker Thomas 154
- Gawlina Józef Feliks, abp 125, 126
- Gdańszczanie 14, 18, 19
- Gembicki Jan, bp włocławski 10, 12
- Gembicki Krzysztof, kasztelan gniewski 11
- Generalny Pełnomocnik ds. Repatriacji w Warszawie 79, 80
- generałowie franciszkańscy 171
- Gerbik Jan, powst. 32
- Gerigk, rodzina z Lamkowa 38
- German (Germanos) z Konstantynopola 254
- Germanos, patriarcha Konstantynopola 254, 255
- Gethmann C.F. 332
- Getzlaff-Wachowska, reemigrantka 88
- GHM – Greek Helsinki Monitor 471
- Giardina A. 161
- Gibbon E. 163
- Giblin C.H. 228
- Giddens Anthony 276, 277
- Gigilewicz E. 169
- Gilgamesz, półlegendarny władca Uruk 189
- Gill Ch., prof. 159, 163, 166
- Gill M.L. 160
- Gilson É. 312
- Gimnazjum jezuickie w Braniewie 110
- akademickie 110
- w Radomiu 96
- Giovanni Paolo II (Jan Paweł II) 287
- Girard R. 153

- Glazik J. 145
Glover 154
Gloy K. 385
Gładyszewski L. 260
Głażewski Szczepan 26
Głąb Ludwik, powst. 32
Głowacki W. 78, 79, 87
Gnilka J. 225, 227–230
gnostycey 217
Godlewski Marceli, ks. 69
Godyń M. 375
Gogacz M. 339, 341–344
Gombrich E.H. 411
Gombrowicz Witold 504
Gondek L. 80
Gondek Feliks, ks. 183
Goodenough-Harrisa, test 430
Gorka Bogdan, chor. UB 105
Gostorgizdat, wyd. 349
Goszczyńska M. 153
Gotzelźicke (?) Jakub, powst. 32
Gould P. 429, 430
Gourbillon J.-G. 213
Gowarczewski Wojciech, archidiakon 14
Goyau 62
górnicy niemieccy na Śląsku 79
Górski K. 135, 145
Górski Stanisław, powst. 33
Görres-Gesellschaft, towarzystwo 355
Grabowski Jan, kpt, prokurator WPR
w Gdańsku 96, 97, 99, 106
Grabowski Józef 27
Graczyk P. 364
Grant R.M. 156
Gray J. 50
greccy komediopisarza 190
Grecy 218, 259, 380
– starożytni 259
Greek Helsinki Monitor (GHM), instytu-cja
monitorująca łamanie praw obywatel-
skich 471, 473
Gregorius Nazianzenus (Grzegorz z Nazja-
nzu), św. 260
Grende C. del 251, 256
Gronowski S. 135
Groth A. 10, 16
Grychowski M. 172
Grygiel Józef z Lünen 89
Grzebień L. 139
Grzegorz IX, pp 171
Grzegorz XIII, pp 139
Grzegorz z Nazjanu, św. (zw. Grzegorz
Teolog), bp Konstantynopola 239, 260
Grzegorz z Nyssy, św. 239
Gubiński Jan, powst. 33
Gublinowicz Henryk, ks. 111, 112, 116, 135
Guldenstern Zygmunt, starosta sztumski, lu-
teranin 9, 10, 13
Gundry R.H. 228, 230
Gut A. 169
Guttmejer K. 142
gwardia fińska Karola Gustawa 14
GWP, wyd. 357
Haacker K. 225, 227, 230
Haase W. 155
Habermas J. 386
Habsburgowie, ród 16
Hadot Pierre 150, 160, 163, 165
Hadrian, cesarz 153
Haga Sophia (Aja Sofia), świątynia w Kon-
stantynopolu 254
Hahn F. 228
Haines C.R. 150, 155–157
Hajduk Ryszard, ks. 481
Hajkowska M. 439
Haller Karol Ludwik von, prof. 49
Harmel Leon 64
Harnack 157
Harrington D.J. 229
Harrower M. 433
Hartwich A. 13, 14, 18, 21, 22
Harvard Business Scholl Press, wyd. 357
Hawking S. 311, 313, 318, 324
Hayek F.A. von 387
Heidegger Martin 369, 370, 374, 375, 386
Heisenberg W. 312, 318, 319, 324, 325
Heli, ojciec niesfornych synów, bibl. 197
Hellberg J. 438
Heller M. 311, 313, 326
Hengel M. 224, 226, 227
Henryk, książę Bordeaux 55
Herakles 190
Herakliusz, cesarz 254, 255
Heraklit 397
Herbert Zbigniew 151
Herman Chromy, mnich 261
Herod 390
Herod Wielki Cezar 224, 226

- herodianie 225, 226, 231
 Hertz H.R. 312
 Heryszek T. 352
 Higgs 315
 Hiob, bibl. 193, 300
 Hipler F. 132, 142
 Hitler Adolf 87
 Hitler Franz, ks. dr 72
 hitlerowcy 99
 Hladkiewicz W. 79
 Hlond August, abp, prymas 127, 291, 298
Hochleitner Janusz, dr hab. 131–147, 132, 135, 138, 491–494
 Holst (Holstius) David/Dawid, pastor 9
 Homer 189
 Homerski J. 202
 Honour H. 411
 Honthorst Gerrit van 417, 419–424
 Hooper F. 151
 Hopkins K. 151
 Horacy 192
 Horn, generał szwedzki 12
 Hornowski B. 429, 430
 „Hosianum”, seminarium duchowne Braniewo/Olsztyn 112, 116, 124, 127, 129, 133
 Hosius St. (Hozjusz) 133
 Hospicjum domowe 305
 – Polskie w Rzymie 134
 – św. Krzysztofa w Londynie 302
 – w Krakowie 303
 Hotel Emigracyjny w Elblągu 87
 Hout M.P.J. van den 155
 Hozjusz Stanisław, bp, kard. 110, 112, 117, 124–126, 128, 131–135, 144, 146, 147
 Höffe O. 334
 Hrubieszowskie Towarzystwo Rolnicze... (1822) 71
 Hubatsch W. 9
 Hugo Victor (1802–1885) 56
 Hugon od św. Wiktora 414
 Hulanicki Juliusz, por., powst. 28, 33
 Hulecki Mirosław, alumn 112
 Hulek Aleksander, prof. 457
 Hull Z. 386
 Human Rights Watch – org. monitorująca 473, 474
 Humphries M. 149
 Hunter D.G. 152
 Husajn Saddam 504
 Husserl Edmund 372, 375
 Hutchings K. 393
 huzarzy 28
 IChThYS, akrostych (gr. ryba) = Jesus Christos Theu Hyios Soter (Jezus Chrystus Boży Syn Zbawiciel) 257
 ID – Intelligence Design – nurt dot. teorii kwantowej 324
 Ignaciuk B.K. 426, 431, 433, 434
 impresjoniści 416
 Ingarden Roman 371, 372, 379
 inteligencja angielska 59
 – katolicka 293
 Institute for Catholic Action 298
 Instytut Ekonomiczny Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Elblągu 385
 Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego 385
 Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 109, 492
 Instytut Historii UP-H w Siedlcach 187
 Instytut Naukowej Organizacji Pracy 348
 Instytut Pamięci Narodowej 94
 – – – Oddziałowa Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Gdańsku 94
 Instytut Teologiczny i Seminarium Duchowne w Tarnowie 132
 Instytut Wydawniczy PAX 310, 311, 312
 Instytuty Diecezjalne Akcji Katolickiej 293, 296
 insurekcja paryska (1789 r., 12–14 VII) 54
 Interights – org. monitorująca 473
 International Commission of Jurists (Międzynarodowa Komisja Prawników) 473
 Inwood B. 159, 161, 163
 Ionesco Eugene 365
 IPN 93, 94
 – Gdańsk 94, 95
 Irena św. i jej towarzyszkii 417
 Irvine W.B. 161
 Iryiej (?) Józef, powst. 33
 Irwin T. 159, 162
 Iserloh E. 145
 Isesi, faraon 188
 islam 504
 Isterz Jan, powst. 33
 Izaak, bibl. 196, 389, 390

- Izajasz 201, 217, 220
Izrael (lud) 194, 202, 204, 206, 212, 217,
218, 224, 229, 231
– starszyzna 194
Izraelici 217, 218, 219, 220
- Jachimowicz Wincenty**, powst. 33
Jachnis A. 350
Jackiewicz Mieczysław, prof. dr hab. 495–
–497
Jaczynowska M. 151, 154
Jaeger W. 156
Jagiellonian University 149
Jagu A. 158
Jahwe 194, 195, 212, 217, 220, 300
Jakub, apostoł 391
Jakub, patriarcha, prorok 192, 204, 207, 259
Jakubiak Jan 103
Jakubiakowie, rodzina 103
Jakus Szymon, powst. 34
Jałbrzykowski Romuald, abp wileński 292
Jan Chryzostom, św. 240
Jan Chrzyciel 212, 217, 258, 391
Jan II, autor w J 3,1-21 213
Jan II A 213
Jan II B 213
Jan III 213
Jan XXIII, pp 240, 241, 244, 249, 276, 301
Jan Ewangelista, św. 211–222
Jan Kazimierz, król 12, 14, 16, 19, 21
Jan od Krzyża, św., mistyk 412, 414
Jan Paweł II, pp 242–244, 247–249, 261,
265–268, 270–272, 275–287, 297, 301,
330, 362, 386, 389, 390, 392, 395, 453–
455, 462–464, 500, 501, 505, 507–511,
513, 514
Jan III Sobieski (1629–1696), król 20
Jancewicz Paweł 27
Janczyk Władysław, mgr zast. Nacz. Wydz.
Śledz. 114, 121
Jankowski A. 197
Jankowski Apolinary, powst. 34
Janowicz Antoni, powst. 34
Janyga W. 478
Japola J. 376
Jarkiewicz K. 462
Jarlot, o. 66
Jaroszyński P. 401
Jasiński J. 141
- Jasiński Jan**, powst. 34
Jasiszewski Kazimierz, powst. 34
Jastrzębski Jan, powst. 34
Jawornicki Sebastian, proboszcz 11
Jazon, mąż Medei 192
Jean Paul II (Jan Paweł II) 263
Jedin H. 145
Jesaja (Izajasz) 206–208
Jeziński Jacek, bp 135, 482, 493
jezuici 7, 110–112, 124, 125, 135, 136, 139–
–141, 143, 145, 183
Jeżyński Stefan 99–101
Jędrzejewski Janusz, kompozytor 511
Jędrzejewski K. 293, 294
JHWH – tetragramaton (hebr. Szem ha-
–Meforasz – „Imię Wyłożone”) 202–210
Joasz, król 196
Jochanan 215, 217
Joel, prorok 194
Johannes Paul II (Jan Paweł II) 265
John Paul II (Jan Paweł II) 274
Jopek, rodzina 84
Józefczyk Mieczysław, ks. dr 4, 7–23, 9, 26,
45, 491, 511
józefinizm 71
Jørgensen 183
Jucewicz Antoni, ks. 483
judaizm 196, 212, 223
– fryzejsko-rabiniczny 223
Judasz z Gamali 224
Julio III, pp 131
Julius Capitolinus 149
Jungclaussen E. 254, 258
Jurewicz O. 256
Jurkowski Paweł, powst. 34
Justin (Justynian) 153, 154, 157
Juza L. 335
J.W. (Jan Wiśniewski) 67
- Kacerze** 145
Kacprzak L. 438
Kaczmarek Antoni, mjr 114, 121
Kaczor Sebastian, powst. 35
Kaczorowski P. 50
Kain, bibl. 267, 389
Kakowski Aleksander, kard. 293
Kaku M., fizyk 327
Kalinkowski S. 260

- Kalinowska Ambrozja J.*, OSB, s. dr hab. 93–108, 132–134
 Kalinowski Albrecht, powst. (?) 35
 Kalinowski [Kalnorowski; Kalnowski] Reinhold, powst. 35
 Kalinowski M. 299, 300, 302, 303, 304, 305
Kalka Krzysztof, prof. dr hab. 339–346
 Kaller Maksymilian, bp 111
 kalwiniści 9, 10, 14
 Kamińska A. 191
 Kamiński R. 299
 Kamilewicz-Rucińska Danuta 495–497
 Kamiński S. 401
 Kananejczycy 217
 Kania I. 365
 Kaniowski A.M. 334, 386
 kanonicy regularni 170
 Kant Immanuel 332, 334, 380, 398, 486
 Kapelańska-Pręgowska J. 477
 kapelani wojskowi 27
 – hospicyjni 305
 – lazaretów 27
 – szpitalni 27
 Kapituła fromborska 141
 – Kolegiacka w Dobrym Mieście 143
 – Warmińska 135, 491, 493
 Kaplan Jan, powst. 35
 kapłani mariańscy 172
 – warmińscy 132
 kapucyni krakowscy 173, 174, 177
 karbonariusze (węglarze) 55
 Karczewska Zofia, matka Karola 35
 Karczewski Joachim, ojciec Karola 35
 Karczewski Karol, por., powst. 28, 35
Karczewski Marek, ks. 4
 Karol Boromeusz, bp Mediolanu 133
 Karol X (1757–1836), król franc. 55
 Karol X Gustaw (1622–1660), król Szwecji 12–16, 18, 19
 Karolak W. 427
 Karris R.J. 229
 Kartezjusz 310, 366, 372, 486
 Karwowski 101
 Karwowski Ryszard 101, 103
Karzel Adam – *SQL 4*
 Kasjusz, o., franciszkanin, zob. Jan Rajczakowski 102, 104
 Kasperek Norbert 25, 27
 katarzynki 72, 136
 Katedra Historii Kościoła i Prawa Kanonicznego UWM w Olsztynie 49
 Katedra Katechetyki i Pedagogiki Religii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 425, 437, 451
 Katedra Teologii Biblijnej Wydziału Teologii UWM w Olsztynie 187, 211, 223
 Katedra Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej UWM 329
 Katedra Teologii Praktycznej i Ekumenizmu, Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 289
 Katenbringk Jan Nepomucen, ks. 143
 Katolicki blok widzów (teatralnych, kinowych) 296
 Katolicki ruch robotniczy 66
 Katolicki Uniwersytet Lubelski 500
 Katolicki związek zawodowy dla robotników fabrycznych (zał.: ks. Alfon Ariëns) 66
 Katolickie ruchy społeczne 293
 Katolickie Stowarzyszenie Abstynentów 291
 Katolickie Stowarzyszenie Kobiet Pracujących 291
 Katolickie Stowarzyszenie Polek 291
 Katolickie stowarzyszenie robotnicze 65, 73
 Katolickie towarzystwo rolnicze w Prusach Wschodnich 73
 Katolickie Towarzystwo Robotników Polskich 72
 katolicy belgijscy 62
 – francuscy 62
 – niemieccy 62, 290
 – świeccy 63, 292, 294
 Kaucha K. 275
 Kawka (Barycki) Jerzy 93–108
 Kawka (z d. Manka) Władysława, druga żona Jerzego 96, 107, 108
 Kawka (z d. Solińska) Kazimiera, matka Jerzego 95
 Kawka Maciej, pradziadek Jerzego 95
 Kawka Mikołaj, ojciec Jerzego 95, 97
 Kaziński M. 252
 Keener C.S. 212, 214, 225, 226
 Keferstein H. 140
 KEK – Konferenz Europäischen Kirchen – Konferencja Kościołów Europejskich 501
 Kelvin, lord (Thomson William) 311, 327
 Kempny M. 276, 277

- Kennedy G.A. 154
Keresztes A. 158
Keresztes P. 149, 156
Kerr 154
Kersten A. 12, 18
Kersten K. 79, 80
Ketteler Wilhelm, bp Moguncji 64, 72
Kezler Andrzej, protonotariusz apostolski 9
Kędzia-Klebeko B. 439
Kędziora Franciszek, ps. „Burza”; „Bartosz” 105
Kęsik Edwin, mgr, por. 106
Kielar A.M. 459
Kieliszek Zdzisław, ks. 485–489
Kieniewicz S. 67, 68
Kilanowski Andrzej, ks. 4
Kino „Bałtyk” w Elblągu 87
kirasjerzy 29
Kischer W.C., prof. 337
Kiszczyński Antoni, powst. 28, 36
Kitnowski Adrian, wicewojewoda malborski 21
Kjeldsen 471
Klara, św., założycielka zakonu klarysek 172
klaryski, zakon 172
klasztory franciszkanów w Woźnikach na wzgórzu „Wyrwał” 171
klasztory bazylikańskie na Sycylii 256
Klemens XIV, pp 171
Klemens Rzymski, św. 238, 239
Klenowski J., ks. 59
klerycy poznańscy 128
klerykałowie belgijscy 55
Klich Jan, działacz polonijny, pełnomocnik ds. reemigrantów z Niemiec 81, 85, 89
Klinkowski J. 212, 216, 217
Kłaczewski W. 18
Knalikowski Antoni, powst. 36
Kochanowski 101
Koenen K. 202, 204, 206
Kohelet 197
Kolak W. 172
Kolberg Augustyn 14, 141, 142, 143
kolegia jezuickie 138, 140
Kolegium braniewskie 111, 133, 140
– wileńskie 496
Kolping Adolf, ks. 66, 71
Kolpingowskie towarzystwa czeladzi katolickiej 72
Koła Studiów Akcji Katolickiej 293
Koło Młodzieży Polskiej w Bochum 89
Koło Wiedeńskie, ruch filozof. 366
Komenda Miasta i Powiatu MO w Olsztynie 114, 121
Komenda Wojewódzka Milicji Obywatelskiej w Olsztynie 113, 114
– Samodzielna Sekcja „A” (szyfry) 114
– Wydział „B” (obserwacja zewnętrzna) 114
– Wydział „T” (technika operacyjna) 113, 114
– Wydział „W” (lustracja korespondencji) 113
– Wydział IV 114
– Wydział Prewencji Ogólnej 114
– Wydział Kontroli Ruchu Drogowego 114
Komeński [Komenský; Comenius] Jan Ámos 10, 438, 439
Kominiek Bolesław, abp 113, 118, 294
Komisja Duszpasterstwa Hospicyjnego 303
Komisja Episkopatów Krajów Wspólnoty Europejskiej (Com ECE) 501
Komisja Episkopatu Polski ds. Akcji Katolickiej 291
Komisja Europejska 276
Komisja Konferencji Episkopatu Polski ds. Pielgrzymki Ojca Świętego do Polski 508, 510
Komisja Prac Społecznych przy Archidiecezji warszawskiej 69
Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski 437, 444, 445, 446, 447
Komitet Obywatelski, powstańczy 29
Komitet Wojewódzki PZPR w Olsztynie 113, 115
Konecki K. 172
Konfederacja Barska 99
Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny 93–108
„Konfederacki Ruch Oporu” 99
Konferencja Episkopatu Polski 115, 303, 437
Konferencja Kościołów Europejskich (CEC) 501
Konfederaci barscy 104
– tyszowieccy 104
Konferencja Plenarna Episkopatu Polski (1995) 289
konfesyjne związki zawodowe 67
konfraternie (bractwa) 145

- Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego 248
 – o.o. Reformatów 180
 – tercjarska 180
 Kongregacja kardynałów kurii rzymskiej 133
 Kongregacja Nauki Wiary 301
 Kongres Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie 279
 Kongres Wiedeński (1814–1815) 54, 67
 Koniecpolski Aleksander 17, 18
 Konopka Jakub, syn Antoniego i Agnieszki 26
 Konstancja, królowa (?); zob. Jan Lipski, kanclerz 7
 Konstantyn Pogonatos, cesarz
 Konstańczak S. 388
 Konsulat RP w Bad Salzuflen 81
 Konwikt szlachecki w Braniewie 111
 Kopa Karol, powst. 36
 Kopaliński W. 417
 Kopecký Daniel, kapelan Anny Czermówny Guldensternowej 10
Kopiczko Andrzej, ks. prof. dr hab. 93, 102, 109–129, 111, 115, 135, 139, 140, 144, 146, 493
 Korejwo I.M. 116
 Korewa Jan TJ, ks. 111, 124, 133
 Korff Ernest Jan, płk 17
 Korff W. 329, 333
 Korgul M. 440
 Kornacki Paweł, powst. 36
 Koryntianie 239
Korzeniewska-Lasota Anna 469–478
 Kos Adam, bp chełmiński 16, 19
 Kos Jan, kasztelan elbląski 9
 Kosakowski C. 463, 465
 Kosiński Mikołaj 89
 kościelne stowarzyszenia świeckich 145
 Kościelska M. 456
 Kościoły bizantyjskie 261
 – bizantyjsko-słowiańskie 261
 „Kościół Apostolat pozytywistyczny” 235
 Kościół bizantyjski 256
 – grekokatolicki 59
 – pomezkański 7, 20, 22
 – prawosławny 252
 – rzymski 132
 – zachodni 262
 Kościuszko 96
 Kotler P. 350, 351, 357
 Kotnarowski R., por. 95, 97, 98, 102, 104, 106
 Kotula T. 152
 Kowalczyk Adam, powst. 36
 Kowalczyk Józef, abp, nuncjusz 511
 Kowalik K. 131
 Kowalska A. 137
 Kowalski Kazimierz, bp 112, 125
 Kowalski Stefan, powst. 36
 KOWiO – Konfederacja Obrony Wiary i Niepodległości 99–102, 104–108
 – obwód elbląski 100, 103
 – – kwidzyński 100, 102, 103
Kożuchowski Józef, ks. dr 397–407
 Kółka rolnicze (samorządowe zrzeszenie drobnych gospodarzy) 71, 72, 73
 Kółko rolnicze w Piasecznie (1862)
 KPD – Kommunistische Partei Deutschlands/ Komunistyczna Partia Niemiec 89
 KP PPR – Komitet Powiatowy Polskiej Partii Robotniczej w Elblągu 88
 Krafft, gen. pruski 26
 Krajewski K. 397
 Krajewski W. 386
 Krajowa Federacja Mechaników 51
 Krajowa Rada Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej 303
 Krajowy Instytut Akcji Katolickiej 289
 Krajski S. 297
 Krakowiak Piotr SAC, ks. dr 303, 304
 Krasieński J. 246
 Krasieński Walerian 12, 15
 Kraszewski P. 77, 78
 Kraśko Wincenty 110
 Kraus H.J. 203, 204, 205, 209
Krawczyk Roman, ks. prof. dr hab. 187–199, 195, 197
 Krawiński (?), powst. 37
 Krąpiec M.A. 343, 401
 Kreja Bolesław „Westfalczyk” 84
 Kristeller P.O. 388
 Kromer Marcin, bp 133, 135, 142, 147, 492
 Krompol Julian, powst. 37
 Kropidłowski Z. 145
 Królak S. 376
 Krucina J. 237
 Kruk Michał, kpt 114, 119, 120
 Krupa A.L. 131
 Krynicka Tatiana, dr 149

- Kryński St. 163
Krystyna, królowa szwedzka 12
Krypiakiewicz P.F., duchowny 251, 255, 256
Krzywkowski Jan Wojciech, prepozyt 10, 11
Krzyżewski T. 348
Kubalica T. 385
Kubalska-Sulkiewicz K. 412
Kubicki W. 260
Kubik W. 440, 441
Kubikowska E. 388
Kuczborski Walenty, sekretarz S. Hozjusza 133, 134
Kuczowski Mirosław 169–184, 173, 174, 183
Kuczyńska-Kwapisz J. 460
Kuczyński Wawrzyniec, powst. 37
Kudasiewicz J. 195, 198
Kuhn T. 309
Kukliński Antoni, powst. 27, 37
KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski 287, 437
Kulesz Zbigniew, ks., proboszcz elbląski 508, 510, 511
Kulesza Jadwiga Józefa M., OSB 93
Kuligowski Michał, powst. 37
Kulik Jan, bp 113, 118
Kulikowski Czesław, ks., kanclerz Kurii Warmińskiej 116
Kulturkampf, walka ideolog. rządu Bismarcka w l. 1871–1877 61, 62, 64, 72, 235
Kułotowski Nikodem, powst. 38
Kumaniecka-Wiśniewska A. 451, 454, 457, 459
Kumaniecki K. 192
Kumor B. 72, 74, 134, 138, 139, 145
Kunicki Zdzisław, ks. 482
Kunińska I. 410, 412
Kunisz A. 152
Kunschak L. 66
Kupczak J. 81
Kupisiewicz Cz. 439
Kuria Biskupia w Olsztynie 114, 119, 120, 121, 122
Kuria Diecezjalna Elbląska 508
Kuria Warmińska 116
Kurzyński Alfons, płk 114, 121
Kusiak Franciszek 78, 79, 80
Kusiewicz Piotr, prof. 509
Kuźmak K. 136
Kwintus Horacjusz Flakkus 192
Kwiryniusz, legat 224
„Kwit”, pseud. Ryszarda Karwowskiego 101, 103
KW MO w Olsztynie 115, 121–123
– Gdańsk 95, 98
KW PZPR – Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Elblągu 89, 90
KW PZPR w Olsztynie 112, 122, 126
Labriolle P. de 154
Lacan M.F. 198
Lachowska B. 429, 430, 431, 433
Lacordaire Henryk o. 60, 63, 74
Laertes, król Itaki, ojciec Odysusza 189
Laignel-Lavastine Alexandra 365
Lamennais Félicité Robert de (1782-1854), ks., przyjaciel A. Mickiewicza 60, 63
Lamouille A. 213
Landwehra, formacja wojsk terytorialnych w Niemczech i Austro-Węgrzech 27
Lane E.N. 158
Langan T. 312
Langer O. 348
Laplace P.S. de 311
Laskowska Małgorzata 483
lassalczycy 52
Lassalle Ferdynand 51
La Tour (Latour) Georges de 410, 411, 415–417, 423
Lau W. 206, 209
Laun A. 267, 269, 271
Lautsi Soile, skarżąca 469–471, 473–478
– synowie Dataico i Samiego Albertin 469
Legia Nadwiślańska, formacja militarna 45
Lehnert M. 62
Leibniz Gottfried Wilhelm 379
Lelewel Joachim 67
Leń K. 139, 140
Leo XIII, pp 75, 250
Leon III, cesarz z dynastii izauryjskiej 255
Leon XII, pp 62
Leon XIII, pp 49, 6–67, 69, 72, 235–238, 240–243, 276
Leon-Dufour X. 198, 220
Leonard Helena, reemigrantka z Nadrenii 87
Leonhard Halina z dziećmi, reemigranci 82

- Leszczyński Andreas/Andrzej, bp chełmiński 9, 10
 Leszczyński D. 165, 378
 Leszczyński Jan, bp kijowski, brat bpa Andrzeja 11
 Leszczyński Sylwester 26
 Leszczyński Wacław, bp 143, 491
 Leszczyński Wacław, wielki kanclerz, ojciec Andrzeja 10, 13
 Leśniak K. 164
 Leśniewska J. 252
 Leśniewski K. 252
 Leunis Jean SJ 139
 Levi I. 326
 Levinas Emmanuel 400
 Lewek A. 297
 Lewiński Jakub, gen. 25
 Lewkowicz Wojciech, ks. 112
 L'Heureux C.E. 218
 Liceum Hosianum w Braniewie 110, 111
 Lichański Z.J. 133, 140
 Licki Jan, kpt. 115, 121
 Liddell H.G. 161
 Liebeschuetz J.H.W.G. 150
 Liebfeld A. 51, 55–57
 Liebknecht Wilhelm 51
 Liedtke Antoni, ks. rektor 112
 Liga Democratica Nazionale 67
 Liga Katolicka 291
 Ligouri Alfons, św. 183
 Lilienström, generał szwedzki 17
 Linde Wawrzyniec, von der, feldmarszałek 17
 Lipski Jan (1589–1641), bp, kanclerz 7–9
 Lis Stanisław 99–101
 Liszewski Darek 392
 Litak S. 134, 145
 Livius Andronicus 154
 Liwia, matka Tyberiusza 225
 Lloyd G.E.R. 162
 Loeb 150, 155
 Lomazzo Gian Paolo 410, 415, 424
 Long A.A. 157, 158, 160, 161, 165
 „LOT”, przewoźnik lotniczy 510
 Louth A. 149
 Loyola Ignacy, św., mistyk 412
 Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej 485
 Lubiński Andrzej 26
 Lubomirska Marianna, matka Wincentego 38
 Lubomirski Jerzy Sebastian (1616–1667), hetman, banita 18
 Lubomirski Michał, ojciec Wincentego 38
 Lubomirski Wincenty, powst. (?) 38
 Lucian (Lucyliusz, Caius Lucilius) 154
 Lucyliusz 192
 Ludwik Filip I (1773–1850), król Francuzów obalony przez rewolucję lutową 1848 r. 55, 57
 Ludwik Filip, książę, ojciec Ludwika Filipa I 55
 Ludy celtyckie 280
 – germańskie 280
 – pogańskie 202
 – romańskie 280
 – słowiańskie 280
 – ugrofińskie 280
 Lukács György 364
 Lukiński Aleksander, powst. 38
 Luksemburg Róża (1871–1919) 53
 Lunk Hertha 82
 Lurker M. 192, 193
 Luter Marcin 131
 luteranie 9, 10, 14, 20
 Lucz U. 225, 227, 230
 Łuzińska Henryka 103
 Lücke Ulrich 337
 Lühr G. 139
 Łagodzka A. 157
 łagry sowieckie 87
 Łaguna M. 429–431, 433
 Łanowski J. 190
 Łapicki Jerzy, adwokat 106
 Ławińska-Tyszkowska J. 190
 Łazarz 418
 Łepkowski T. 137
 Łojek J. 67
 Łojko J. 169
 łośiery warmińskie (pielgrzymki) 137
 Łosiewicz A. 426
 Łowicka Leokadia 101, 105
 Łoziński B. 172
 Łubieński Bernard, o. redemptorysta 69
 Łubiński... 27
 Łuczak C. 78
 Łukasz, św. 223, 229, 257
 Łużny R. 256

- M. Acta, wyd.? 348
Machinek Marian, ks. dr hab. prof. UWM
329–338
Maciejowski Bernard, kard. 134
MacIntyre 161
Macioszek, rodzina 84
Mac Mullen R. 158
Madden F.W. 225
Madej H. 146
Madej W. 375
Madejski W. 290, 292
Madison E.C. 225
Madsen 471
Maffi, kard. 66
Magdalena, grzesznica 415
Magie D. 150
Magowie ze Wschodu 259, 260, 390
Mahomet 504
Maier J. 226
Maison D. 458
Maistre Józef de (1753–1821), hr. 49
Majak Jakub, powst. 38
Majdański Kazimierz 265, 266, 271
Majewski T. 458
Majka J. 236, 237, 239
Makarczyk Irena, dr 13, 491, 492
Makary Marcin, powst. 38
Makłosowicz Grzegorz, powst. 38
Makowski Michał, dr 101, 347–362
Malina A. 462
Malinowski A. 392
Małachowski Jan (1623–1699), bp chełmiński 20, 21, 23
Małachowski Stanisław 27
Małe Siostry Niepokalanego Serca Maryi 172
Małonowiczówna L. 260
Manka Władysława, żona Jerzego Kawki 97
Manning Henry Edward, abp 64
Mansfeld J. 161
Mantel H. 224
Mańkowski A. 11, 15, 16
Mańkowski Piotr, abp egejski 292
MAP – Mniinsterstwo Administracji Publicznej 78
Marciniak Waldemar 509
Marcinkiewicz Wincenty, powst. 39
Marciszewski W. 380
Marcomanni 150
Marcus Aurelius Antonius (Marek Aureliusz) 149–168
Marcus Tullius Cicero 192
Marczewska-Rytko M. 50
Marczuk M. 187
Marduk 217
Marecki J. 171, 172
Marecki, konsul 80
Marek Aureliusz, cesarz 167
Marek, św. 223, 229
Mari Arturo, fotografik 508, 511
Marianański J. 453
Maritain J. 340
Markiewicz Antoni, st. sierż., protokolant 106
Markiewicz B. 409
Marks Karol (1818–1883) 51, 52, 63, 237
Markus R.A. 152, 159
Marx K. (Karol Marks) 74
Marlewski F. 296
Maryniarczyk A. 401
Mastej J. 275
Matern G. 140, 144
Mateusz, św. 223, 229, 270, 418
Matulewicz Jerzy, bp, św. 69
Matysiak Bogdan W., ks. dr hab. prof. UWM 201–210
Matyszczyk B. 139
Maurer A.A. 312
Maxwell J.C. 312, 313
Maybohm Fryderyk (1609–1656), ks. dr, proboszcz elbląski 9
Maykowska M. 190
Mazowiecki Jan, powst. 39
Mazur J. 265
Mazur P.S. 373
Mazzini Giuseppe (1805–1872) 57
McLuhan Marschal 277
Mc Neil R. 158
Medea, mit. czarodziejka, córka Ajetesa 191
Medycka K. 139
Meersseman G.G. 251
Meissner A. 438
Melito of Sardis 157
Mennica Państwa 510
– Tyberiusza 225
Mercie, kard. 66
Merecki J. 335
Merkelbach B.H. 237
Merton T. 464

- Mesjasz 227, 230, 499, 504
Metternich Klemens, kanclerz Austrii 49
Meyendorff J. 253
Mędała S. 212, 214, 215, 216
mędrcy Izraela 195
Michalski K. 386
Michalski M.A. 439
Michalski S. 131
Michał Wojciech 509
Michał Korybut Wiśniowiecki (1640–1673),
król pol. 20
Michałowska M. 137
Micheasz, prorok 195
Michoń Edward, ks. 112
Mickiewicz Adam 57
Midro A.T. 462
Miedziński F. 80, 88
Miejski Komitet Organizacyjny przygoto-
wania pielgrzymki Ojca Świętego (Jana
Pawła II w Elblągu) 508
Mielczarek P. 183
Mierzejewski Antoni, ps. „Wierny” 100,
101, 107
mieszczanie malborscy 13
– niemieccy 56
– paryscy 56
Mieth D. 335
Międzynarodowa Komisja Prawników
(International Commission of Jurists)
474
Międzynarodowa Konfederacja Chrześci-
jańskich Związków Zawodowych 66
Międzynarodowe Stowarzyszenie Robot-
ników (I. Międzynarodówka) 52
Międzynarodowe Towarzystwo Fichtezańskie
487
Międzynarodowe związki zawodowe 67
Migne 251
Mikat P. 329, 333
Mikołaj, św. 252
Mikołaj I Romanow (1796–1855), car ros.
55
Mikołajczyk R. 304
Mikos S. 27, 28
Mikulska P. 380
Mikulski K. 13
Milczak Józef, powst. 39
Milewska Maria, ps. „Emilia” 101, 103–106
Milewski Karol, ps. „Orle”, syn Marii 105,
107
Miller F.A. 152
Milicja Obywatelska 101
Miłosz Czesław 364
Mimhermos z Kolofonu 189
Mindykowski M. 393
Ministerstwo Pracy 81, 82
Ministerstwo Spraw Wewnętrznych 117
– Departament IV 117
Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej
303
Minucius Fundanus 153
Minucjusz Feliks/Felix 149, 154
Misera Paweł, powst. 39
Miaszek Antoni, ks. prof. dr hab. 4, 235–
250, 245, 499–505
Misjonarki św. Benedykta – habitowe siostry
zakonne (OSB) 93
Misyjne Seminarium Duchowne Księży
Werbistów w Pieniężnie 251
Miśkiewicz, rodzina 84
Miśkiewicz K. 88
Miśkiewicz Marian 89
Mitchell M.M. 152
Mitek Jan, płk, prezes NSW w Warszawie
107
Miziołek Władysław, ks. rektor 112
Młodinow L. 311, 313, 318
Młodzież Franciszkańska w Polsce 183
MO – Milicja Obywatelska 101, 112, 114,
120–122
Mochnacki Maurycy 67
Modele oddziaływania przekazów rekla-
mowych 352, 353
– AIDA 352
– AIDCAS 353
– Colley’a 353
– DIPADA 353
– Lavigda & Steinera 353
Mohler Adam 61
Mojżesz 194, 215, 217–220, 232, 391
Moloney F.J. 212, 214, 215, 220
Molski Marceli, ks. rektor 112
Momańczuk Mateusz, powst. 39
Momigliano A. 149, 156
Monet Claude 416
Montalambert, bp 61
Moore G.E. 401
Moran, abp 66
Morawski J. 94
Morawski K. 190

- Morawski L. 477
Morawski Stanisław, płk 113, 117
Morcinek R. 27, 28
Morris L. 220
Moskale 28
Motyka Alojzy, ks. rektor 112
MPiOS – Ministerstwo Pracy i Opieki Społecznej 81, 85
MRN w Elblągu 88
Mruk H. 352
MSZ – Ministerstwo Spraw Zagranicznych 79, 80, 81, 88
Muczyńska E. 426
Mun Albert de 64
Murillo Bartolomei Esteban 418, 419, 422, 423, 424
Murphy R.E. 229, 230
Murri Romolo, ks. (1870–1944) 67
Murzynowska K. 77
Musée des Beaux-Arts, Lyon 420
Musée Jacquemart-André, Paryż 421
Museo Nacional del Prado, Madryt
Muszkowska-Penson Joanna, prof. 303
Muszyński Roch, powst. 39
Mutschler H.D. 311
Muzeum w Elblągu 4
Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie 139, 140
muzułmanie 504
Müller P.G. 229
Myszor Jerzy, red. 94
Myśliński Henryk, fotografik 508, 511
MZO – Ministerstwo Ziem Odzyskanych 82, 85
- Naber S.A. 155
Nabuchodonozor 193
Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 290, 291, 293, 295
Naczelny Sąd Administracyjny regionu Wenecja Euganejska 470
Nadolny Norbert, reemigrant z Niemiec 87
Nadolski B. 252, 254
Najder Jan, kpt. 115, 121
Najwyższy Sąd Wojskowy w Warszawie 107
Nalewaj Aleksandra, dr teoll. 211–222, 482
Nani Francesco, gen. zakonu franciszkanów 171
- Napoleon I Bonaparte (1769–1821), cesarz 49
Napoleon III (1808–1873), bratunek Napoleona I 51, 55, 56, 57
Narodzonek Kazimierz, ks. 111, 112
naród wybrany (Izrael) 208
– niemiecki 487
– żydowski 223, 226
Nasiorowski S. 134
National Galery, London 421
NAVO, wyd. 339
Nereusz Anna Dorota ze Strzemboszków, matka A.J. Puszeta 29
Nereusz Filip, ojciec A.J. Puszeta 29
Nero (Neron) 149, 151, 153
Nestor, władca Pylos 189
Neumann Jacek, ks. 483
Newman John Henry (1801–1880), kard. 59, 62
Newton 310–312, 314
– teoria powszechnego ciężenia 312
Nida-Rümelin J. 332
Niemcy 50
Niemiecki Związek „Caritas” 72
Niesyn Piotr, prokurator IPN 94
Niewolański T. 438
„Niezłomny”, ps. Jerzego Kawki Baryckiego 100
Nikodem, faryzeusz 211–222
Niparko R. 252
Nitecki P. 7, 19, 69, 70
Nock A.D. 157, 160
Noe, bibl. 390
Nogaj, mieszkaniec Kielc 96
Noreña C.F. 159
Norwid Cyprian Kamil 338
Nowak A.J. 372
Nowak W. 133, 135, 144
Nowak Władysław, ks. prof. dr hab. 500
Nowak T. 12, 14
Nowak Zenon 110
Nowicki Kazimierz, powst. 40
Nowogurski Wincenty, powst. 40
NSA (Naczelny Sąd Administracyjny regionu Wenecja Euganejska, Włochy) 470
Nussbaum M.C. 162
Nyczkowski Jan (1628–1713), oficjał pomezkański 20
Nystrom P.H. 349

- Obertyński Z. 72, 134, 145
 Obląg Jan, bp 111–113, 118, 124, 125, 128, 132, 142, 143, 491
 Obuchowicz, ks. 70
 Octavius (Oktawiusz) 154
 ODDK, wyd.? 356
 Oddział Opracowania Zasobu Archiwum Państwowego w Malborku 77
 Oddział Transportowy PUR w Elblągu 84
 Odelgiewicz Zygmunt, ks. 71
 Odyseusz, syn Laertesa 189
 Oficyna Wydawnicza BRANTA 350
 Ojcowie Apostolscy 238, 239
 – Kościoła 238, 239, 513
 – – Kapadockiego 239, 240
 Okoniewscy, bracia z Rheinhausen 89
 Okoń Wincenty 438–441
 Okońska E. 387
 Oktawiusz 149
 Olech A. 388
 Olejnik S. 270
 Ong Walter Jackson 376, 377
 Oliver J.H. 150, 157, 159
 Olszewski D. 239
 Olszowski Andrzej (1621–1677), abp 19, 20
 Okure T. 214, 219
 ONZ – Organizacja Narodów Zjednoczonych 276
 Opera dei Congressi (Katolickie organizacje społeczne) 63, 67
 Oracki T. 142
 Origines (Orygenes) 152, 154
 „Orion”, kryptonim tw 115, 116, 120, 123
 Ortega y Gasset J. 387
 Orwitt Józef, powst. 40
 Orygenes 260
 Orzeszyna J. 277
 Osekowski C. 115, 116
 Osmakiewicz Józefa, konkubina Jerzego Kawki 97
 Ossowska M. 341
 Ossowski S. 138
 Ostański P. 188, 189, 191, 192
Ostaszewski Mariusz, ks. dr 299–306
 Ostaszewski P. 50
 Ostenschau von Walferstein (z d. Bartsch) Anna Dorota, żona Wilhema 142
 Ostenschau von Walterstein Wilhelm 142
 Oster G.D. 429, 430
 Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie 491
 Ośrodek Hospicyjny w Gdańsku 303
 Ośrodki umysłowego ruchu katolickiego 50
 Otto-Preminger-Instut – inst. skarżąca rząd Austrii 472
 Ovidian (Owidiusz) 151
 Owczarek Marian, ps. „Góral” 98
 Owidiusz 191
 Ozanam Fryderyk, bł. 60, 63, 74
 Ozimkowski Jan, oficer śledczy UB 95, 97, 98, 105
 Ozjasz, król 196
 Ożóg T. 187
 „P”, krypt. tajnego współpr. 120, 123
 Pacelli Eugenio, nuncjusz 290
 Pachciarek P. 251
 Paciorek A. 214, 230
 Pagé J. 245
 Pagé J.G. 297
 Pajewski J. 52, 58, 62
 Palewski Piotr, powst. 40
 Pallottinum, wyd. 56
 pamiętnikarze polscy 28
 Panasik Michał, insp. PUR w Gdańsku 88
 Panaetius of Rhodes (Panajtios z Rodos) 160
 „Pandora”, wyd. 373
 Panfil T. 137
 Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jana Ámosa Komeńskiego w Lesznie 438
 Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Elblągu 385
 Państwowe majątki rolne 84
 – Stoboj (Stobiec?) 84
 – Kadyny 84
 Państwowy Urząd Repatriacyjny (PUR) 80
 Papadopoulos-Kerameus A. 255, 256
 Papińska Rada „Cor Unum” 301
 – – „Justitia et Pax” 243, 244, 248, 268
 – – ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 299, 301, 464
 Paprocka W. 138
 Parafialne Oddziały Akcji Katolickiej 289
 Paraklet 216
 Parlament Europejski 276, 473, 474
 Partyka J. 153
 Parzych K. 132

- Parzych-Blakiewicz Katarzyna 481, 483
 Pascal 163
 Pasierb J.S. 136, 137
 pastory ewangelicy 27
 Paulo III, pp 131
 Pauritsch K. 206
 Paweł (d. Szaweł), św. 420, 422, 434, 481
 Paweł (NN), powstaniec 40
 „Paweł”, ps. Jerzego Kawki Baryckiego 100
 Paweł VI, pp 111, 112, 244, 276, 301
 Paweł, św. 196, 198, 221, 240
 Pawlak M. 10
 Pawluk Jan, powst. 40
 Pawlus Michał, werbunkowy AK 97
 Pawłowski Antoni, bp 112, 125
Pączkowski Jan Jacek, dr 309–328
 Pecci Vincenzo Gioacchino (1810–1903), od 1878 papież (= Leon XIII) 61, 75, 235
 Pedersen 471
 Pelczar Józef, bp, św. 69, 72, 183
 Pellegrin P. 160, 162
 Peltzer K. 349
 Penitencjaria Apostolska 262
 Pestalozzi Jan Henryk 440
 Pentelejmon, św. 252
 Pelpliński Franciszek z Kolonii 89
 Perbandt Sebastian, von 142
 Perbant (Perbandt) von, ród 142
 Persowie 254, 255
 Pesch R. 225, 227, 229
 Petrarca Francesco 150
 Piasecki Franciszek, podoficer, powst. 27, 28, 41
 Piasecki Paweł 134
 Piasecki Sebastian, powst. 41
 Piatti T. 257
 Piazzoni A.M. 62, 65, 66
 Piątek Jan, powst. 41
 Piechnik Ludwik TJ, ks. 111, 124
 Piechowski J. 169
 Piekut-Brodzka D.M. 460
 Pieprzycki Lutosław, o., gwardian franciszkański 102
 I. [pierwsza] Międzynarodówka (1864) 63
 I. [pierwsza] wojna światowa 59, 71, 78
 I. [pierwsza] wojna szwedzka (1626–1636) 7, 9, 11, 15, 17, 20
 I. rozbiór Polski 146
 Pierwszy zakon franciszkański (bernardyni, reformaci, kapucyni i franciszkanie OTMConv) 173, 177
 I. [pierwszy] Zjazd Demokracji Chrześcijańskiej, Warszawa 19–20 IV 1906 69
 Pietras... 27
 Pietrowicz S. 295
 Pietruszewicz [Pietrusiewicz] Mikołaj, mjr, powst. 28, 41
 Pietruszewski Ignacy 100, 101
 Pietrzyk B. 373
 XV. [piętnasty] światowy Dzień Chorych (2007) 304
 Pilarczyk B. 352
 Pilch T. 438
 Piłat R. 386
 Piłat 229
 Pio IV, pp 131
 Piotr, apostoł 391
 Piotrowicz L. 190
 Piotrowicz R.J. 460
 Piotrowski M. 77, 78
 Piórowski Dariusz, ks. 511
 pisarze pogańscy 260
 Pisides (Pizydes) Jerzy 251
 Piskorska J. 136, 138, 144, 146
 Piszcz Edmund, abp, metropolita 9, 511
 Pius V, pp 143
 Pius IX, pp 56, 59–62, 289
 Pius X, pp 66, 67
 Pius XI, pp 66, 237, 276, 289, 290, 296, 298
 Pius XII, pp 240, 245, 247, 301
 Pizydes (Pizydeczyk/Pisides) Jerzy, diakon 254
 PKP – Polskie Koleje Państwowe 96, 97
 Planck Max 311, 312, 324
 Plantinga 366
 Platon 190, 310, 376, 380–382, 388
 – platonicy 366
 – platonizm 339
 Pliny (Pliniusz) 151
 Plutarch 160
 Płowiecka B. 305
 PMW – Polska Misja Wojskowa w strefach okupacyjnych Niemiec 78, 80, 88
 – w Senftenburgu 90
 Poblöcki A. 9
 Podbielski H. 191
 podziemie kwidzyńskie 101
 poeci okresu cyceronskiego 191

- poganie 202, 227, 229
 Pohlentz Max 158, 160, 161, 162
 Pokój oliwski (3 V 1660)
 Polacy 12, 17–19, 25–28, 50, 56, 71, 77–82, 84, 86, 90, 93, 98, 99, 101, 108, 295, 302
 – na Litwie 495–497
 Polak (St. Hozjusz) 132
 Polec Michał, powst. 41
 Polentz, płk 18
 Polidowski Witold, dyrygent 112
 Polity Press, wyd. 393
 „polityczny nowicjat w Stoczku” – dot. internowania kard. S. Wyszyńskiego w Stoczku 125
 Polkinghorne J.C. 313, 324
 Polonia niemiecka 78, 79, 80, 81, 85, 87, 90
 – westfalsko-nadreńska 79, 80
 Polska Agencja Telegraficzna 348
 Polska Macierz Szkolna 70, 71
 Polska Misja Dyplomatyczna w Berlinie 88
 Polska Misja Repatriacyjna 80
 Polska Partia Socjalistyczna 59
 Polski ruch narodowy w Niemczech 77
 Polski Zespół do Badań Naukowych nad Niepełnosprawnością Intelktualną 459
 Polski Związek Gospodyń 72
 Polskie Misje Wojskowe 80
 polskie powstania narodowe 68
 Polskie Towarzystwo Filozoficzne 385
 Polskie Towarzystwo Socjologiczne 385
 polskie wychodźstwo zarobkowe 77
 Polycarp (Polikarp) 153, 154
 Połec B. 438
 Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne 385
 Popiel-Chrościak Wincenty, abp 68
 Popowski J.W. 152
 Popper Karol R. 366, 392
 Poschmann A. 144
 Posłanniczki 172
 Pośpiech Janusz, kpt 115, 121
 Pithinus, bp 153
 potomkowie Jakuba, bibl. 204
 potop szwedzki (1654–1660) 13, 491
 Potter D.S. 150
 Potterie I. de la 219, 220
 Power, sędzia ETPCz 475
 Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Kwidzynie 105
 Powiańska Szkoła Wyższa 347
 Powstanie krakowskie (20/21 II 1846) 68
 – listopadowe (1830–1831) 28, 29, 56, 67, 68
 – robotników w Paryżu (1848) 57
 – rosięńskie 29
 – styczniowe (1863) 68, 96
 – żydowskie 230
 powstańcy listopadowi (1830) 25–48
 PPS – Polska Partia Socjalistyczna 98
 Powszechny Zjazd Historyków (2009) w Olsztynie 492
 pozytywizm 235
 Półtawski A. 379
 Pracownia Hafciarska siostr benedyktynek w Kwidzynie 104
 Pracownia Konstrukcji Budowlanych „AG-Projekt”, Gdańsk 509
 Pracownia Kroju i Szycia w Kwidzynie 104
 Pracownia Projektowa „Zawisza”, Gdańsk 509
 Prądczyński Józef, ks. 290
 Prątnicki Tomasz, prepozyt 21
 Prejs R. 170, 172, 182
 Prezydium PRN w Elblągu 88
 Priam, król Troi 189
 Prokopiuk J. 253
 Prometeusz 381
 protestanci 131, 137
 protestantyzm 59, 131
 Protmann Regina 136, 144
 prowincjałowie franciszkańscy 171
 Prószyński i S-ka, wyd. 310, 315, 316, 319, 325, 327
 Prus Bolesław 167
 Prusacy 25, 27
 Pruszyński Antoni, syn Ignacego i Anny Lenartówny 26
 Przeździecki Henryk Ignacy, bp 69
 Przybylski Aleksy, działacz polonijny z Essen
 Przybylski Jakub, prezes ZPwN 88
 Przybyłowski Szymon, powst. 42
 przysięgli wałowi 21
 Pseudo-Dionizy 414
 Pseudo-Jonatan 218
 Pstrokoński, prezydent Elbląga 88
 PUBP – Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Kwidzynie 105
 Punkt Etapowy Państwowego Urzędu Repatriacyjnego w Elblągu 77, 86

- Punkt rejestracyjny PMW w Bochum 80
– w Hamburgu 80
– w Brunszwiku 80
PUR – Państwowy Urząd Repatriacyjny
– Elbląg 77, 80–82, 85, 86, 88, 89
– Gdańsk 82
– Szczecin 81, 82, 84
Puszet (de Pujet) Antoni Kajetan, płk 28, 29, 42
Puszet Jan, brat Antoniego Kajetana 29
Puszet (z Kochanowskich) Zofia, żona Antoniego 42
PWE – Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne 350–352, 357
PWN – Państwowe Wydawnictwo Naukowe 169, 275, 354
PZ – punkty zakryte (utajnione) SB 121
- Qoheleth (Kohelet) 159
Quadi 150
- Rabacja (bunt) 1846 r. 71
Rabczyński Paweł, ks. dr, rektor WSDMW w Olsztynie 275–287, 482
rabini 198
racjonalizm 59, 60, 62
Rada Europy 477
Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) 501
Rada Miejska w Elblągu 510, 511
Rada Państwa PRL 95, 107
Rada Stanu Republiki Włoskiej 470
Rada Wydziału Teologii UWM w Olsztynie 505
Radwan M. 237
Radziejowski Hieronim 12
Radziwiłł Bogusław (1620–1669), książę gubernator Prus Królewskich 12, 17, 18
Radziwiłł Janusz (1612–1655), hetman wielki litewski 12
Rahner Karl 246
Raina P. 116
Rajczakowska (z d. Baranowska) Anna, matka Jana 102
Rajczakowski Jan („Kasjusz”), franciszkanin 102
Rajczakowski Józef, ojciec Jana 102
Rampolli Mariano, kard. 62
Rasiński L. 165
Raszyński Józef, powst. 42
Rathbone D. 150
Ratzinger J. 207, 249
Reale Giovanni 158, 160, 161, 380, 381
Rechowicz M. 145
Redwanz H., reemigrantka 88
reemigranci polscy 77-91
Referat Ewidencji Ludności w Elblągu 90
reforma katolicka (po soborze trydenckim) 131, 135
reformaci 177, 183
reformacja 134, 145
Regner L. 388
Reid Thomas 366
religijność warmińska 135
Rembierz M. 388
Rembrandt Harmensz van Rijn 410, 411, 418–424
Reiter M. 164
Rejdych Jan, ppłk 114, 119, 120
Rejonowy Sąd Wojskowy w Gdańsku 107
Renan Ernst 151
Rendall G.H. 154, 156
renesans 133
repatrianci polscy 79, 82
Reszka Stanisław, biograf S. Hozjusza 132–134
Reszkiewicz Dawid, powst. 42
rewolucja burżuazyjna niemiecka (1848) 57
– francuska (1789–1799) 50, 54, 57
– krakowska (1846) 67, 68
– lipcowa (1830) 55
– lutowa (1848) 57
rewolucja 1848/1849 54, 58, 68
rewolucja 1905 r. 53, 68, 69
Reychman-Lee E. 189
„Rębacz”, ps. Ignacego Pietruszewskiego 100
Rhode Ch.E. 9, 14
Ribalt Francisco 419
Ribbeck O. 159
Ribera Jusepe (José) 418, 423
Richlin A. 155
Richter I.A. 415
Richter Mateusz, syndyk 10
Ricken F. 402
Rist J. 161
Robertson Ronald 277
robotnicze związki zawodowe 56, 65

- Rochecka M. 414, 418, 419
 Rodzina franciszkańska (= zakony franciszkańskie) 170, 172
 – seraficka 178
 Rodziński A. 399
 Rogier L.J. 50
 Rogowski C. 465
 Roman (Melodos; Pieśniarz), diakon ziemi syryjskiej 253–263
 Romaniuk K. 198
 Romanowski Józef, powst. 42
 Rondańska Z. 137
 Ropilewski Andrzej, powst. 42
 Ropp Edward, abp mohylewski 292
 Rosjanie 27
 Rostworowski J. 139
 Rousseau Jan Jakub 439
 Rowe Ch. 159
 Rozakis, sędzia ETPCz 476
Rozen Barbara, dr hab., prof. UWM 451–467, 460, 461, 482
 rozruchy głodowe w poznańskim (1847) 68
 Różańska Sabina, siostra Antoniny Solińskiej, żona Jerzego Kawki 96, 97
 Różyńscy, rodzina 82
 RSB – Wydział Rozpoznania Służby Bezpieczeństwa 119
 RSW – Rejonowy Sąd Wojskowy w Gdańsku 108
 Rubens Peter Paul 419
 Rubinkiewicz R. 201, 202
 Ruch F. 354
 ruch chłopski i spółdzielczy 70, 73
 – chrześcijańsko-demokratyczny „Sillon” 67
 – franciszkański 183
 – hospicyjny 302
 – narodowy włoski 60
 – robotniczy 60
 ruchy katolickie 297
 – socjalistyczne 236
 Ruchlis H. 374
 Rudnicki Stanisław, płk 114, 121
 Rudnicki Szymon, bp 135, 141, 142, 145
 Rufus, bibl. 198
 Rummel Georg, gen. 27
 Rumuni Siedmiogrodzcy 57
 Rusecki M. 275
 Rusini 255
 Ruszkiewicz Kazimierz, bp 68
 Ruszkowski L. 208, 209
 Rutherford R.B. 150, 151, 157
 Rutkowska Maria „nieślubna żona” Jerzego Kawki 98
 Rybicki A. 414
 Rybiński Maciej, gen. 25
 rycerze niepokalani 104
 Rydel M. 356
 Ryle Gilbert 379, 380
 Ryłko S. 136
 Rymaiz Stefania (s. Stanisława) OSB 93, 94, 104, 105
 Rynkowski Ryszard 511
 Ryszard od św. Wiktora 414
 „Ryś”, pseud. Ryszarda Sadeckiego 102
 rząd carskiej Rosji 235
 – londyński 79
 – Narodowy 68
 – włoski 470–473
 Rząd Tymczasowy powstania styczniowego (1863) 67, 96
 rządy państw europejskich 473
 Rzecki, bohater powieści B. Prusa *Lalka* 167
 Rzepińska Maria 410, 411, 414–419
 Rzymianie 161, 198, 212, 218, 481
 Sabatier P. 172
 Sabor A. 365
Sacha Władysław Andrzej 4
 Sadeccy, rodzina 103
 Sadecki Ryszard 102
 Sadorski Stefan 141
 Saduceusze 225–227
 Sailer Michał, bp 61
 Saint Augustine 150
 Saladyn (Salah ad-Din al-Ajjubi) 504
 Salezy Franciszek, św. 183
 Salij Jacek 266, 272
 Saller R.P. 159
 Salmanowicz S. 73
 Salomon, król 197, 199
 Salzmann M.R. 152
 Sałacińska Janina (s. Klemensa) OSB 94
 Sałkowski Mieczysław, ppłk 113–115, 121, 122
 Samsel Edward, bp ełcki 511
 Samson 417
 Samuel, bibl. 194
 Sandbach H.F. 159
 Sangnier Marc (1873–1950) 67

- Sanhedryn (wysoka rada żyd.) 194, 224, 225
Sapieha Adam (1867–1951), kard. 69
Sasin Bernard (?–1680), oficjał pomezkański 20
Sara, żona Abrahama 193, 194
Saunders Cicely, pielęgniarka 302
Saundres J. 350, 351
Sąd Najwyższy PRL 107
Sąd Wojewódzki w Gdańsku 107
– Wydział IV-A Karny 107
Sąd Wojskowej Prokuratury Rejonowej w Gdańsku 95
SB – Służba Bezpieczeństwa 113, 114, 119, 120
sceptycyzm 331
Scheler Max 368, 370
Schenkl H. 156
Scherwin-White A.N. 225
Schleiermacher Friedrich David 368–370
Schmack Jan, kanonik chełmiński, oficjał pomezkański 7, 8
Schmidt, gen. 27
Schnackenburg R. 226, 228, 230
Schnutenhaus F. 206
Schofield M. 159, 161
Schrage W. 227, 228, 230
Schreiner J. 226
Schrödinger E. 312, 320, 321, 322, 325
Schultze-Delitzsch Herman, prawnik 51
Schürer E. 224
Schwakopf J. 151
Schwartz E. 161
Schweitzer Albert 300
Schweizer A. 231
Scott R. 161
Scruton R. 160
Scullard H.H. 151–153, 156, 158
Sebastian 417
Sedecjasz, król bibl. 193
Sedley D.N. 161
Sejmik warmiński 493
Sekuradzki A. 464
Sellars J. 163
Sellars W. 326
Semaines sociales de France – org. monitorująca 473, 474
Seminarium Duchowne „Hosianum” 110, 112, 113
– w Braniewie 72, 110–112, 124, 125, 133, 135, 140
– w Pelplinie 111
– w Olsztynie 111
Seminarium Nauczycielskie w Trokach 495, 496
Senat Królestwa Polskiego 29
Seneca Lucius Annaeus 151, 158–160, 162, 163, 165, 347
Seneka 192
Serafin 170
serafitki 172
Sergiusz (Sergios) z Konstantynopola, patriarcha 254, 255
Sękowska Z. 460
Sękowski J. 192
Ségur 172
Sherwin-White A.N. 151
Sidler Michał, proboszcz 144
Siejkowski P. 154
Siekorski Józef, powst. 43
Siemianowski A. 390
Sierakowscy, ród 28
Sierakowska Rozalia 26
Sierzpchowski... 27
Sillons Catholique, związki zawodowe nadzorowane przez biskupów 67
Simon M. 152, 153, 154, 166
Sinko T. 149, 151
siostry benedyktyнки 102, 104
– katarzynki 143
– klaryski od Wieczystej Adoracji 172
– Miłosierdzia 302
– serafitki 172
VII. Międzynarodowa Konferencja nt. problemów osób niepełnosprawnych w społeczeństwie (1992) 464
VII. [siódme] Sympozjum Konferencji Biskupów Europy (1989) 301
Sitarski P. 373
Siwek Jan, powst. 43
Siwek [Schywiek] Wincenty, powst. 43
Skapieński K. 169
Skarb Państwa 107
Skarga Barbara 371, 374
Skarga Piotr 183
Skibarczyk Walenty, powst. 43
Skoblik Sł., ks. mgr lic. 94
Skoczek Józef, mjr 114, 115, 119, 121
Skrudlik M. 137
Skrzeszewski C. 239
Skrzynecki Jan, gen. 67

- Skrzypczak R. 503
Słonina Henryk, prezydent Elbląga
Słowacy 57
Słowianie 255
Służba Bezpieczeństwa w Olsztynie 112, 113, 114, 115, 116, 122
Służba Ochrony Kolei 97
– oddział PKP Lublin 97
Służba Ochrony Zabytków, Oddział w Elblągu 142
Służba Ruchu Drogowego MO 114, 121
Służebniczki Szpitalne pw. Nawiedzenia Maryi 172
Smarzych Szczepan, ks. dr 93, 101, 105, 106
Smith Adam (1723–1790), ekonomista 50
Smoleński Zenon, ppor., powst. 28, 43
Smolin L., fizyk 310, 326
Smoliński Józef, powst. 28, 43
Smolka L. 78
Snela B. 246
Sobierajski P. 269
Sobiewski Jan 18
Sobór efeski (431) 252
– trydencki (1545–1563) 110, 117, 131–133, 137, 140, 146, 302, 412
– watykański I 60
– watykański II 236, 241, 246–249, 452, 483, 499, 513
Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy 59
Sodaliczja Mariańska (Congregatio Mariana) 138, 139, 143
– braniewska 139, 140
– rzymska 139
– w świecie 139
Sofokles 190
Sojusznicze wojska austriackie w Polsce 19
S.O.K. – Służba Ochrony Kolei 97
Sokół W. 50
Sokrates 373, 388
Solińska Antonina, wujenka Jerzego Kawki 96
Solińska Maria/Marianna, babcia Jerzego Kawki 96
Sołek Antoni, powst. 44
Sołowjow Włodzimierz 502
Sosnowski L. 372
Sozialdemokratische Arbeiterpartei (Socjaldemokratyczna Partia Robotnicza) 51
Spaemann Robert 335, 397–407
Spiecker M. 57
Spinoza 486
Spółki oszczędnościowo-kredytowe 72
Sprawiedliwy, sługa Jahwe 300
S.R. (Stanisław Ryłko) 136
Stablewski Florian, abp 72
Stachewicz K. 387
Stachowiak L. 201, 202, 212
Stanton G.R. 154, 160
starokatolicy 60, 61
Starowieyska-Morstinowa S. 188
Starowieyski M. 252, 254
Staszic Stanisław, ks. 71
Stateczny, o. 183
Stawiński J. 387
Steck O.H. 207, 208
Stefanek S. 265, 266
Stefańska M. 77
Steffen A. 136
Steinhardt P.J. 319
Stelter Ż. 451, 457
Stemoin Łukasz, powst. 44
Stern D.H. 215, 217
Studen S. 187
Stewart Z. 157
Stobaeus 163
Stocznia Nr 16 w Elblągu 84, 86, 87, 89
Stoichita V.I. 410, 411
stoicy 366
Stojałowski Stanisław, ks. 72
Stolarczyk [Stolarzeck] Antoni, powst. 44
stowarzyszenia czeladników 71
– katolickie 297, 302
– majstrów 71
– społeczne 71
– terminatorów 71
Stowarzyszenie Katolickiej Czeladzi Rzemieślniczej we Lwowie 71
– Młodych Polek 291
– Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” 291
– Młodzieży Czeladniczej 71
– – Polskiej 291
– Przyjaciół Chorych – Hospicjum w Krakowie 303
– Robotników Chrześcijańskich 70
– Rzemieślników Adolfa Kolpina 66
– świeckich w Braniewie 139
Stronictwo Narodowe (endecja) 70
Stróżewski W. 379

- Strużycki M. 352
Strzeszewski Cz. 296
Strzyżewski W. 170
Stuart-Jones H. 161
Studen S. 429, 430
Stuiber A. 251, 252
Styczeń T. 344, 399
Styrna Jan, bp, dr 4
Suchonowski Michał, powst. 44
Sudar-Malukiewicz J. 457, 458
Suetonius (Swetoniusz) 149, 151
Surkont Józef 29
Swain S. 153
Swedenborg Emanuel 409
Swoboda Stanisław, powst. 44
Syjon (lud) 206, 207
Symeon, starzec 197
Symeon Teolog 414
Synagoga (religia/instyt. żydowska) 212, 226
Synod Biskupów Europy 501
Synod diecezjalny w Lidzbarku Warmińskim (1565) 132
– piotrkowski (1577) 134
– pomezański (1641) 9
– – Rudnickiego (1610) 145
– w Akwizgranie (817) 302
synody diecezjalne 132
– metropolii gnieźnieńskiej (1563–1728) 133
– metropolitalne 132
Synoptycy 213
Szachta August, ks. zw. „królem chłopów warmińskich” 73
Szafrąński T. 59
Szafrąński Zbigniew, ks. 511
Szaniawski A., ks. 70
Szarpiński Józef 26
szarytki 72
Szatan 499, 503, 504
Szawel (późn. Paweł) 420
Szagaiko Adam, powst. 44
Szczepan, św. 196, 418, 420
Szczepaniak Kazimierz, mgr, zast. Kom. Woj. ds. SB w Olsztynie 114, 121
Szczepeńska M. 426, 427, 428
Szczepeński J. 187
Szczypiór Franciszek, reemigrant z Niemiec 87
Szelest H. 149
Szeszow Lew 502
Szkoła Pielęgniarstwa Psychiatrycznego w Kobierzynie 303
– – w Warszawie 302
– Podchorążych Piechoty 55
– w Angers (kier. liberalizmu) 64
Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Wydział Zamiejscowy w Elblągu 347
Szkoly jezuitki 110, 139
– bursy 139
Szlachta folwarczna 68
– węgierska 55
– wielkopolska 12
– ziemiańska (polska) 68
Szlenkier Wanda, matka Hanny Chrzanowskiej 302
Szon Karol, mjr 29
Szorc Alojzy, ks. prof. dr hab. (1935–2010) 13, 111, 141, 491–493
Szostek A. 399, 403, 452, 454
Szpakowski B. 299, 300
Szpet J. 440, 441, 464
Szpital św. Łukasza w Londynie 302
Sztompka P. 276, 277
Sztucki T. 348–350
sztuka warmińska 146
Szulist Janusz, ks. dr hab. 265–274
Szuman S. 452
Szuścik U. 426, 427, 428
Szwabka, pogardliwe określenie Heleny Leonard 87
Szwedzi 9, 13–19
Szymańska B. 409
Szymański J. 169
Szymański Walenty, ks. 4
Szymurowa K. 409
Szymusiak J.M. 254
Szyszkowski Mikołaj, bp 135, 137, 141
Ś. Jan, reemigrant 87
Ściegienny Piotr, ks. 71
Śleziński K. 388
Ślipko T. 400
Śliwińska B.G. 136, 144
Śliwiński Andrzej, bp 508, 511
średniowiecze 302
środowiska polonijne w Niemczech 78
Światowa Organizacja Zdrowia 460
Światowy Dzień Chorego (2007) 305

- Świder Maciej, powst. 27, 45
 Święte Oficjum 412
 Święto Namiotów 213
- Tacitus (Tacyt) 151, 153, 163
 Tacticus Aeneas (Eneasz Taktyk) 149
 tajne stowarzyszenia i towarzystwa biblijne 60
- Talbert R.J.A. 153
 Tapiack [Tajczak?] Maciej, powst. 45
 Taraszkiewicz M. 438
 Taśma Dawid 302
 Tatarkiewicz Władysław 190, 235, 410–412
 Tazbir Janusz 145
 teichgrafowie 21
 Temporini H. 155, 157
 Teodorowicz Józef, abp lwowski 292
 teofania eschatologiczna 20–207, 209
 teologia protestancka 138
 Terbrugghen Hendrick 416–418, 423
 tercjarstwo franciszkańskie 173
 Tercjarze franciszkańscy 172, 173, 177, 180
 Terelak J.F. 350
 Terencjusz, mędrzec 197
 Teresa z Avilla, św., mistyczka 412
 Tertullian 151
 Teubner 156
 Theodoru A., prof. 254
 Thiel A., bp 73
 Thiers Jan Baptysta 371
 Thoma C. 226
 Thompson J.W. 153
 Tilendówna Rozalia, żona Jakuba Wasilewskiego, matka Jakuba 26
 Tillesse G.M. dr 230
 Tischner Józef, ks. prof., filozof 377, 381, 382, 386
 TK – Trybunał Konstytucyjny (polski) 474
 Tobiasz, bibl. 422, 423
 Toman R. 411, 412
 Tomasz, św. 300, 418, 419
 Tomasz z Akwinu, św. 237, 399
 Tomaszewski Stanisław, I sekr. KW PZPR w Olsztynie 112
 Tomkiewicz W. 134
 Tomicki R. 138
 Torłop Piotr, ps. „Tytan”, strażak 103, 105, 106
 Torres Józef 61
- Toruńska Szkoła Wyższa 439
Towarek Piotr, ks., dr, muzykolog 251–263, 259
 Towarzystwa Robotników Polskich (katolickie) 291
 Towarzystwo Czeladników 71
 – Dobroczynności w Kielcach 70
 – Kółek Rolniczych im. S. Staszica 70
 – Ludowe dla Katolickich Niemiec 73
 – Naukowe w Toruniu 15
 – Patriotyczne 67
 – Śpiewacze „Wanda” w Elblągu 88
 – św. Elżbiety 72
 – św. Wincentego a Paulo 72
 – św. Wojciecha 73
 Towarzystwo Naukowe im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie 491
 Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 324
 Towarzystwo Naukowe Prakseologii 385
 Traba Robert 73
 tragiccy greccy 190
 Trajan 153
 traktaty welawsko-bydgoskie (X/XI 1657) 17
 Treter Tomasz 132, 134, 135
 Triller A. 142
 Trilling W. 226
 Tritoizajasz, bezimienny prorok 201–210
 Tritojesaja (Tritoizajasz) 203, 208, 210
 Trybunał Konstytucyjny (polski) 474
 Trybunał Konstytucyjny Republiki Włoskiej 470, 471, 472
 Trzeci Zakon św. Franciszka z Asyżu, zw. Bractwem pokutniczym; obecnie Franciszkański Zakon Świeckich 172–174, 177, 178, 180–182
 III. [trzecia domniemana] wojna światowa 98, 100
 III. [trzecia] wojna szwedzka (1700–1721) tzw. północna 22
 Trzeciakowski L. 58, 59, 60, 61
 Tucci Roberto SI, o. 508
Tunkiewicz Michał, ks. dr 289–298, 513–515
 Turok N. 319
 Turowski K. 296
 Tüchle H. 134, 137, 140, 145
 Twardowski B. 292
 Twardzicki B. 440, 441
 Twardzicki Stanisław, mjr, powst. 28, 45

- Twomey D.V. 336
 TWP – Towarzystwo Wiedzy Powszechnej 275
 Tyburski Włodzimierz 387, 392, 395
 1000-lecie chrztu Polski 109
 Tyberiusz Cezar 224, 225
 Tymoteusz 198
- UB – Urząd Bezpieczeństwa 116
 Uchański Jakub, prymas 134
 Ujejski Tomasz 492
 Ukraińcy 57
 ultramontanizm 60
 UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu 265
 UNESCO – Unites Nations Educational Scientific and Cultural Organisation 248
 Union Catholique d'Etudes Sociales 64
 Uniwersytecka Szkoła Pielęgniarek i Higienistek w Krakowie 302
 Uniwersytet Gdański 385
 Uniwersytet krakowski 132
 – Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach 187
 Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 437, 451, 485, 492
 Uniwersytet Wiedeński 323
 uniwersytety w Niemczech 60
 Urban W. 137
 Urząd Miejski w Elblągu 509
 urszulanki 302
 – szkoła średnia w Krakowie 302
 Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (UB) 94, 98, 102, 104
 – Gdańsk 102
 Urząd Zatrudnienia w Elblągu 85
 UWG – Urząd Wojewódzki w Gdańsku 80, 88
 UWM – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 49, 93, 109, 131, 187, 201, 211, 223, 235, 251, 275, 329, 363, 451, 492, 499, 505
- Vajić, sędzia ETPCz 476
 Vanier J. 463, 464
 Vaticanum Secundum (Sobór watykański II) 132
 Verus Lucius 150, 160
 Veyne P. 152, 161, 166
- Vilardrich J.-P. (Pedro-Juan?) 265
 Villaret E. 139
 Vilenkin A. 324
 Vinci Leonardo da 409, 410, 415, 424
 Virgil (Wergiliusz) 159
 Viviano B.T. 230
 Vogelsang Karl von 64
 Vogt M. 329
 Void (Voidius) Balthasar, pastor 9
 Volz P. 208
 Voss G. 261
- Walden-Gałuszko K. de 303
 Wallon P. 428
 Wallraf-Richartz Museum, Kolonia
 Walsh J.J. 154
 Wapiennik E. 460
 Wardecki Michał, powst. 46
 Warmiacy 132, 141, 146
 Warmińska Kapituła Katedralna 135, 493
 Warmiński Instytut Teologiczny 492
 Warmińskie Seminarium Duchowne „Hosiannum” 112, 117, 118, 124, 125
 Warmińskie Towarzystwo Pomocy Sierotom 72
 Wasilewski Jakub, ojciec Jakuba 26
 Wasilewski Jakub, syn Jakuba i Rozalii Tilendówny 26
 Wasiljew W. 349
 Wasiljewitz Rodszak (?), powst. 46
 Wasiszczulko Jan, powst. 46
 Wądołowski... 27
 Wąsowicz Stanisława (s. Urszula) OSB 93, 94, 104, 105, 106
 Wąż, symbol wielu bóstw 217, 218, 219, 220
 Wegener E. 77
 Wehrmacht 79
 Weicher Herman (1552–1637), oficjał po-mezański 8
 Weicher Ludwik, kasztelan elbląski 13
 Weigel G. 275
 Weiher Jakub, kasztelan założyciel Wejherowa i kawarii wejherowskiej 13
 Weinberg S. 316
 Weiss A. 169, 170
 Weiss Błażej 135
 Wellesz E. 251, 252, 254–256, 258
 Wells C. 151
 Welniak Arkadiusz 77–91

- Wenck Władysław, lekarz 87
Wendland H.D. 231
Wengst K. 224, 228
Wernz F.S., gen. jezuitów 66
Weron E. 244–246
Weryński Henryk, ks. 292, 295
Westfal Samuel, powst. 46
Westfalczyzy 77, 79–84, 86, 88, 89
Węclawski M. 252
Węgrzy 55
Węgrzycki A. 368
Wężyk Joannis/Jan 134
[W.G.] 295
Wheeler J.A. 373
White R.S. 311
Whitehead A.N. 310, 311, 318
Wicki J. 139
Widła B. 197
Wieczorek Jan, powst. 46
Wiegerling K. 332
Wielka Izba ETPCz 475
„Wierny”, ps. Antoniego Mierzejewskiego 101
Wierzbicki Adam, powst. 46
Wierzbicki Dominik 26
Więcowski Kazimierz, ks. rektor 112
Więcowski R. 438
Wilczek F. 316, 317, 324
Wilczyński Tomasz, bp 109
Wileńska Szkoła Pedagogiczna 495, 496
Williams B. 166
Wilson Ch., fizyk, noblista (1927) 322
Wimmer J. 13, 17
Winniczuk L. 191
Winterfeld P.V. 256
„Wiosna Ludów” (1848/1849) 56–58, 68
Wipszycka E. 152
Wistuba H. 187
Wiśniewska-Roszkowska K. 188
Wiśniewski J. 133
Wiśniewski J., autor „Złotej książeczki” (1866) 71
Wiśniewski Jan, powstaniec 28, 46
Wiśniewski Jan, ks. prof. UWM, dr hab. 4, 9, 11, 49–75, 49, 54–58, 60
Wiśniewski R. 387
Witkacy 504
witrycy 21
Wittenberg, marszałek szwedzki? 12
Wittgenstein Ludwig 379
Witwicki W. 381
wizytki 21
Władysław IV Waza, król 7, 10
władze pruskie 110
– radzieckie 79
– rzymskie 229
– żydowskie 226
Włodarczyk Ryszard, aplikant ppor. 106
Włodarski J. 13, 16
Włosi 472
Wocial J. 387
Wodziński C. 369, 370, 374
Woit P., fizyk 316
Woelky C.P. 9–11, 16, 21
Wojciechowicz E. 431
Wojewódzki Oddział PUR w Gdańsku 82, 86, 88
– w Szczecinie 82, 86
Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (WUBP) 97, 108
– oddział w Gdańsku 97
– Wydział V w Gdańsku 106, 108
wojna francusko-pruska (1870–1871) 52
– obronna (1939) 301
– polsko-rosyjska (powstanie listopadowe 1830–1831) 55
– trzydziestoletnia 137
Wojnar I. 395
wojny napoleońskie 50
– ze Szwecją 11, 137, 141
wojska austriackie 56
– brandenburskie 17, 18
– francuskie 58
– polskie 22
– radzieckie 97
– rosyjskie 22, 28
– saskie 22
– szwedzkie 17, 18, 22, 491
– włoskie 61
wojsko gdańskie 19
– napoleońskie 29
– polskie 19, 25, 29, 100
– Prus Książęcych 17
– rosyjskie 68
– szwedzkie 19
Wojskowa Prokuratura Rejonowa w Gdańsku 96, 97, 99
Wojskowy Sąd Rejonowy (WSR) 97, 97, 106, 107
– oddział w Gdańsku 97

- Wojtkowski J. 136, 143, 146
Wojtyła Karol, abp, kard. 110, 112, 117, 118, 129, 275, 399, 400, 405, 406, 453
Wolniewicz B. 379, 386
Wolny J., ks. 69
Wolski J. 152
Wołoszuk W. 252
Wołowski, dr. 43
Wong V. 350, 351
Woroniecka Grażyna 368–370
Wójtowicz K. 374
Wölffin Heinrich 412
WPR – Wojskowa Prokuratura Rejonowa w Gdańsku 106
WPUR – Wojewódzki Państwowy Urząd Repatriacyjny 82–86
– w Gdańsku 85, 86
Wronka Andrzej, bp, adm. apost. diec. gdańskiej 101
Wright 332
Wroczyński R. 438
Wróbel Sz. 363
wrzenia rewolucyjne 1846–1848 68
Wrzeński Wojciech 77, 78
Wrześniewicz Jan, powst. 47
WSD (Wyższe Seminarium Duchowne) „Hosianum” w Olsztynie 112, 113, 117–121, 123–128
– rektorzy 117
WSD w Eblągu 299, 397
WSP (Wyższa Szkoła Pedagogiczna) w Opolu 78
WSR – Wojskowy Sąd Rejonowy w Gdańsku 97, 101, 106, 107
wspólnota jerozolimska 202
Wspólnota Narodowa Franciszkańskiego Zakonu Świeckich w Polsce 183
wspólnoty chrześcijańskie 71
WUBP (Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego) w Gdańsku 95, 97, 98, 101, 103–106
Wujek Jakub, ten od przekładu Biblii 218
Wydawnictwo Adam Marszałek 385
Wydawnictwo HELION 324
Wydawnictwo Literackie 364
Wydawnictwo OO. Franciszkanów 314
Wydawnictwo Petrus 326
Wydawnictwo WAM 311, 313, 314, 324
Wydawnictwo Znak 311
Wydział Historii Uniwersytetu Gdańskiego 77
Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 500
Wydział Humanistyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie 492
Wydział Konsularny Polskiej Misji Wojskowej w Berlinie 78, 80
– w strefach okupacyjnych Niemiec 80
Wydział Osiedleńczy Zarządu Miejskiego w Eblągu 77
– UW w Szczecinie 84
Wydział Pedagogiki Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej w Eblągu 339
Wydział I KW MO w Olsztynie 115
– II 123
– III 123
– IV 113–115, 119, 120, 121
– Kontroli Ruchu Drogowego 121
– Prewencji Ogólnej 121
– Samodzielna Sekcja „A” 121
– Śledczy 120, 121
– „T” 119, 120
– „W” 119
Wydział Socjologii i Pedagogiki Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii TWP w Olsztynie 275
Wydział Teologii UWM w Olsztynie 201, 251, 275, 363, 409, 437, 451, 485, 492, 499, 513
Wydział Zarządzania Powiślańskiej Szkoły Wyższej
Wydzga, bp 492
Wysocki Józef, ks. bp 4, 511
„Wysoki i Wzniosły” (JHWH) 204
Wyszomirski T. 252
Wyszyński Stefan, kard. 109, 110, 112, 114–117, 119–122, 124–127, 129
Wyzgalski Wojciech, syn Andrzeja i Marcjanny 26
wyznawcy akatoliccy 137
– judaizmu 223–227
Wyższa Szkoła Informatyki i Ekonomii TWP w Olsztynie 275
Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Olsztynie 492
Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej 4, 25, 251, 261, 262, 507

- Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum” w Olsztynie 50, 109–129, 111, 114–116
- Wyższe Seminarium Duchowne w Pelplinie 265
- Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie 275
- Wziętek Edmund, płk 112, 113, 115, 126
- Xenophon (Ksenofon) 149
- Young Arthur 53
- Young F.M. 149, 152
- Zabłocki K.J. 460
- Zacharewicz Z. 29
- Zachariasz, bibl. prorok 197, 202
- Zachodnio-Pruski Związek Chłopski w Wałczu (1882) 73
- Zakład Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej Wydziału Teologii UWM w Olsztynie 363
- Zakład Historii i Kultury Antycznej UP-H w Siedlcach 187
- Zakład Teologii Moralnej i KNS na UMK w Toruniu 265
- Zakłady Mechaniczne im. K. Świerczewskiego „Zamech” w Elblągu 83, 86, 89, 103
- Zakon braci mniejszych 172
- franciszkanów 171
- Zakon Krzyżacki 146
- zakony 302
- męskie 302
- – bonifratrzy, kamilianie 302
- żeńskie 172, 302
- – boromeuszki, mariawitki, szarytki 302
- rycerskie 170
- Zakrzewska W. 259
- Zamoyski, ks. 70
- Zaporowicz M. 439
- Zasieczna B. 412
- Zawadzki R. 69
- Zawadzki Wojciech*, ks. dr hab. 4, 8, 9, 11, 20, 22, 25–48, 507–511
- Zbór kalwiński w Kiejdanach 12
- ZC PUR – Zarząd Centralny Państwowego Urzędu Repatriacyjnego 81, 82, 84–89
- Zdaniewicz W. 296
- Zdybicka Z.J. 401
- Zebyszakowie, rodzina reemigrantów 83
- Zehnder M.Ph. 209
- Zelea Corneliu, führer Żelaznej Gwardii w Rumunii 365
- Zellma Anna*, dr hab. 437–449, 482
- Zellinger A., fizyk 323
- zeloci 225, 226, 227, 230
- powstanie 66 r.
- Zentralkomitee der deutschen katholiken – org. monitorująca 473, 474
- „Zgoda”, ps. Jerzego Kawki Baryckiego 100
- Zgromadzenie Braci Rochitów 302
- Zgromadzenie Braci Sług Maryi Niepokalanej 172
- Córek Marki Bożej Bolesnej (serafitki) 172
- – św. Franciszka 172
- Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 465
- – ONZ 462, 463
- Zgromadzenie Sędziów Sądu Najwyższego 107
- Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek (OSB) 93
- Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy Męczennicy 136, 143, 144
- Zieja Jan, ks. 116
- Zieliński E.I. 158, 161
- Zieliński T. 149, 154, 155, 157
- Zieliński Wojciech*, dr 385–396, 387, 388
- Zieliński Z. 50, 53, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 72
- Ziemann E. 452, 454
- Zillessen A. 208
- Ziomba A. 412, 413
- Zimbaro P. 354
- Zink (z Tyżaków) Augusta, matka ks. Wojciecha 115
- Zink Wojciech, ks. 115
- Znaniński F. 387, 388, 394
- Ziólkowski A. 152, 153
- Zjazd autochtonów pow. elbląskiego (kino „Bałtyk”, Elbląg 30 X 1848) 87, 88
- Zjazd reemigrantów z Niemiec (Szczecin, XI 1948) 86
- ZKS – Związek Katolicko-Społeczny 69

- ZM „Zamech” – Zakłady Mechaniczne w Elblągu 83, 85
ZME – Zarząd Miejski w Elblągu 77, 82, 84, 86, 88
ZPwN – Związek Polaków w Niemczech 79, 88, 90
zrzeszenia katolickie w Polsce 297
Zrzeszenie aktorów katolickich (projektowane przez Akcję Katolicką) 296
ZSL – Związek Stronnictwa Ludowego 98
Zurbarán Francisco de 418, 423
Zuzanna, bibl. 197
Związek Katolicki 70
Związek Katolicko-Społeczny 69
Związek Kapłanów „Unitas” 290
Związek Pielęgniarek Polskich (katolicki) 302
Związek Polaków w Niemczech (1922) 78, 79, 85
– zjazd w Herne (1946) 79
Związek Wzajemnej Pomocy Robotników Chrześcijańskich (1889) 72
związki chłopskie w Niemczech 66
związki samopomocowe robotników 72
Związki Spółek Zarobkowych i Gospodarczych 72
związki zawodowe 242
– – katolików 64
Zwoleński Andrzej 265
Zychowicz J. 385
Zygmunt August 134
Zysk i S-ka, wyd. 311, 313, 315, 316
Żakowski Jacek, red. 116
Żelazna Gwardia, faszycyzujący ruch w Rumunii 365
Żmudziński Marek, ks. 4, 483
żołdactwo szwedzkie 15
żołnierze polscy 27
– szwedzcy 13
Żuk Jan, powst. 47
Żukowski Otton Mieczysław 112
Żuławianie 21
Żurawski Z. 439
Żurek Jacek, red. 94
Żurek W., fizyk 322
Żurowska M. 255
Życiński J. 324, 326
Żydzi 194, 202, 211–213, 218, 221, 222, 224, 226, 421
– starszyzna 194
Żynel A. 246
Żywczyński M. 51, 52, 54–61, 63
Żywica Zdzisław, ks. dr hab., prof. UWM 135, 223–233, 231, 493

INHALTSVERZEICHNIS

GESCHICHTE

Ks. Mieczysław JÓZEFczyk: <i>Pomesanien – die schwierigen vierzig Jahre (1637–1677)</i>	7
Ks. Wojciech ZAWADZKI: <i>Abgänge der November-Aufständischen im Marschland und in der Weichselniederung 1831–1832</i>	25
Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Geschichtlicher Kontext der Veröffentlichung der Enzyklika „Rerum novarum“ von Papst Leo XIII. 1891 (anlässlich des 120. Jahrestags ihrer Veröffentlichung)</i>	49
Arkadiusz WEŁNIAK: <i>Ansiedlung in Elbing polnischer Rückkehrer aus Deutschland in den Jahren 1948–1950</i>	77
S. Ambrozja J. KALINOWSKA OSB: <i>Jerzy Kawka (Barycki) und seine illegale Organisation „Konföderation zur Verteidigung des Glaubens und des Vaterlandes“ in den Kreisen: Elbląg und Kwidzyn zu Zeiten der Polnischen Volksrepublik . . .</i>	93
Ks. Andrzej KOPICZKO: <i>Jubiläum unter Aufsicht. 400-Jahr-Feier des Priesterseminars „Hosianum“ in Olsztyn</i>	109
Janusz HOCHLEITNER: <i>Anzeichen des ermländischen Kults der Muttergottes in der Periode der Popularisierung der tridentinischen Reform</i>	131
Bogdan BURLIGA: <i>The emperor's old clothes: Marcus Aurelius' attitude towards the christians again</i>	149
Miroslaw KUCZKOWSKI: <i>Franziskanerwappen in polnischen Tertianerveröffentlichungen</i>	169

THEOLOGIE

Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Biblische Grundlagen der Gerontologie</i>	187
Ks. Bogdan W. MATYSIAK: <i>Problem der Eschatologie nach der Vertreibung bei Tritoisaja</i>	201
Aleksandra NALEWAJ: <i>„Logion“ über die Erhöhung des Menschensohnes im Dialog von Jesus mit Nikodemus (vergl. J 3,14–15)</i>	211
Ks. Zdzisław ŻYWICA: <i>Jesus und seine Kirche gegenüber dem Staate vor dem Hintergrund synoptischer Evangelien</i>	223
Ks. Antoni MISIASZEK: <i>Einfluss der Enzyklika Rerum novarum auf die Seelsorge der Kirche</i>	235
Ks. Piotr TOWAREK: <i>„Akathistos“ zur Ehrerbietung der Familie Gottes: Geschichte, Urheberchaft und Theologie des Werkes</i>	251
Ks. Dr. habil. Janusz SZULIST: <i>Offenheit auf die Gabe des Lebens – die theologische Interpretation der Zeugungsfunktion der Familie nach Johannes Paul II.</i>	265

Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Die Globalisierung in der Fassung von Johannes Paul II.</i>	275
Ks. Michał TUNKIEWICZ: <i>Katholische Aktion in Polen</i>	289
Ks. Michał OSTASZEWSKI: <i>Hospizseelsorge</i>	299

PHILOSOPHIE

Jan Jacek PAĆZKOWSKI: <i>Die seltsame Quantenwelt</i>	309
Ks. Marian MACHINEK: <i>Neue Ethik über neue Begriffe? Problematik der Manipulation des sozialen Bewusstseins in bioethischer Diskussion</i>	329
Krzysztof KALKA: <i>Die größte Bedrohung in zeitgenössischer intellektueller Kultur. Der in der Wertetheorie mit der Realität vermischte Idealismus</i>	339
Michał MAKOWSKI: <i>Einfluss des Inhalts der Fernsehwerbung aufs Verhalten und Bewusstsein der Gesellschaft</i>	347
Ks. Stefan EWERTOWSKI: <i>Metarationalismus und die Ökologie des Verstandes</i>	363
Dr. Wojciech ZIELIŃSKI: <i>Ökologie des Bewusstseins in moralischer Mikroskala</i>	385
Józef KOŻUCHOWSKI, Robert Spaemanns vision der philosophischen Ethik	397
Beata BOCIEK: <i>Die natürliche und übernatürliche Bedeutung der Symbolik des Lichtes in der Barockmalerei</i>	409
Ks. Piotr DUKSA: <i>Kindszeichnungen in psychopädagogischer Diagnose</i>	425
Anna ZELMA: <i>Anschaulichkeit als Grundsatz des Religionsunterrichts – Analyse im Kontext neuer Programmdokumente</i>	437
Barbara ROZEN: <i>Identität einer intellektuell behinderten Person vor dem Hintergrund gesellschaftlich-kultureller Umstände</i>	451
Anna KORZENIEWSKA-LASOTA: <i>Glosse zum Urteil des Europäischen Menschenrechtsgerichtshofes vom 18. März 2011 in Sachen Soile Lautsi v. Italien (Beschwerde Nr. 30814/06)</i>	469

MATERIALIEN UND REZENSIONEN

In der Hoffnung – die Erlösung. Rundum Benedikts XVI. Enzyklika Spe salvi red. K. Parzych-Blakiewicz; Rezension ks. Marek ŻMUDZIŃSKI	481
Zdzisław K i e l i s z e k, Anthropologie und der Nationalismus in Johann Gottlieb Fichtes Idee, Olsztyn 210, S. 208; Rezension ks. Karol JASIŃSKI	485
Ermland zur Zeit der schwedischen „Sintflut“ 1654–1660. Sitzungsprotokolle des ermländischen Domkapitels, Korrespondenz und Unterlagen, Veröffentlichung A. Szorc, I. Makarczyk, gemeinsame Herausgabe der Wissenschaftsgesellschaft und des W.Kełczyński- Forschungszentrums, Olsztyn 2008, SS. L + 419; Rezension Janusz HOCHLEITNER	491
Danuta K a m i l e w i c z-R u c i Ń s k a, Polnischer Lehrer in Litauen sein – Ausbildung polnischer Lehrer für die frühe Erziehung (1945–2000), Olsztyn 2010, S. 216; Rezension Prof. Dr. habil. Mieczysław JACKIEWICZ	495
Ks. Antoni MISIASZEK: <i>Rezension der wissenschaftlichen Forschungsleistung von Dr. Stefan Ewertowski unter besonderer Berücksichtigung seine Habilitationsschrift u.d.T. „Die Idee des Antichristen in zeitgenössischer Kultur. Theologische Studie in interdisziplinärer Dimension“</i>	499
Ks. Wojciech ZAWADZKI: <i>Archivdokumentation des Besuches von Papst Johannes Paul II. in Elbing 1999</i>	507
Michał T u n k i e w i c z, Ehe und Familie – Weg des Menschen, heilig zu werden. Ausgewählte Probleme, Olsztyn 2010, S. 140; Autopräsentation	513

<i>Verzeichnis der Abkürzungen</i>	517
<i>Geografisches Verzeichnis</i>	521
<i>Vor- und Nachnamenregister</i>	531
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	565

SPIS TREŚCI

HISTORIA

Ks. Mieczysław JÓZEFczyk: <i>Pomezania – trudne czterdziestolecie (1637–1677)</i> . . .	7
Ks. Wojciech ZAWADZKI: <i>Zgony Powstańców Listopadowych na Żuławach i Powiśle 1831–1832</i>	25
Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Historyczny kontekst ogłoszenia encykliki „Rerum novarum” przez Leona XIII w 1891 r. (z okazji 120 rocznicy jej ogłoszenia)</i>	49
Arkadiusz WEŁNIAK: <i>Osadnictwo reemigrantów polskich z Niemiec w Elblągu w latach 1948–1950</i>	77
S. Ambrozja J. KALINOWSKA OSB: <i>Jerzy Kawka (Barycki) i jego nielegalna organizacja „Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny” w powiatach elbląskim i kwidzińskim w czasach PRL</i>	93
Ks. Andrzej KOPICZKO: <i>Jubileusz pod nadzorem. Obchody 400-lecia istnienia Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie</i>	109
Janusz HOCHLEITNER: <i>Przejawy warmińskiego kultu Matki Bożej w okresie wdrażania reformy trydenckiej</i>	131
Bogdan BURLICA: <i>The emperors’ old clothes: Marcus Aurelius’ attitude towards the christianns again</i>	149
Mirosław KUCZKOWSKI: <i>Herb franciszkański w polskich publikacjach tercjar-skich</i>	169

TEOLOGIA

Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Biblijne podstawy gerontologii</i>	187
Ks. Bogdan W. MATYSIAK: <i>Problem eschatologii powygnaniowej u Tritoizajasza</i> . .	201
Aleksandra NALEWAJ: <i>„Logion” o wywyższeniu Syna Człowieczego w dialogu Jezusa z Nikodemem (por. J 3, 14–15)</i>	211
Ks. Zdzisław ŻYWICA: <i>Jezus i jego Kościół wobec państwa w świetle ewangelii synoptycznych</i>	223
Ks. Antoni MISIASZEK: <i>Wpływ encykliki „Rerum novarum” na działalność duszpasterską Kościoła</i>	235
Ks. Piotr TOWAREK: <i>„Akathistos” ku czci Bogurodziny: historia, autorstwo i teologia dzieła</i>	251
Ks. dr hab. Janusz SZULIST: <i>Otwartość na dar życia – teologiczna interpretacja funkcji prokreacyjnej rodziny w nauczaniu Jana Pawła II</i>	265
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Globalizacja w ujęciu Jana Pawła II</i>	275
Ks. Michał TUNKIEWICZ: <i>Akcja Katolicka w Polsce</i>	289
Ks. Michał OSTASZEWSKI: <i>Duszpasterstwo hospicyjne</i>	299

FILOZOFIA

Jan Jacek PĄCZKOWSKI: <i>Dziwny świat kwantów</i>	309
Ks. Marian MACHINEK: <i>Nowa etyka poprzez nowe pojęcia? Problematyka manipulacji świadomości społecznej w dyskusji bioetycznej</i>	329
Krzysztof KALKA: <i>Największe zagrożenie we współczesnej kulturze intelektualnej. Idealizm pomieszany z realizmem w teorii wartości</i>	339
Michał MAKOWSKI: <i>Wpływ treści telewizyjnego przekazu reklamowego na zachowanie i świadomość społeczeństwa</i>	347
Ks. Stefan EWERTOWSKI: <i>Metaracjonalizm a ekologia umysłu</i>	363
Dr Wojciech ZIELIŃSKI: <i>Ekologia świadomości w mikroskali moralnej</i>	385
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Roberta Spaemanna wizja etyki filozoficznej</i>	397
Beata BOCIEK: <i>Naturalne i nadprzyrodzone znaczenie symboliki światła w malarstwie okresu baroku</i>	409
Ks. Piotr DUKSA: <i>Rysunek dziecka w diagnozie psychopedagogicznej</i>	425
Anna ZELMA: <i>Poglądowość jako zasada działania edukacyjnego nauczyciela religii – analizy w kontekście nowych dokumentów programowych</i>	437
Barbara ROZEN: <i>Tożsamość osoby z niepełnosprawnością intelektualną w świetle społeczno-kulturowych uwarunkowań</i>	451
Anna KORZENIEWSKA-LASOTA: <i>Glosa do wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Soile Lautsi v. Italii (skarga nr 30814/06)</i>	469

MATERIAŁY i RECENZJE

<i>Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki Spe salvi Benedykta XVI</i> , red. K. Parzych-Bla-kiewicz; recenzja ks. Marek ŻMUDZIŃSKI	481
Zdzisław K i e l i s z e k, <i>Antropologia a nacjonalizm w myśli Johanna Gottlieba Fichtego</i> , Olsztyn 210, s. 208; recenzja ks. Karol JASIŃSKI	485
<i>Warmia w dobie potopu szwedzkiego 1654–1660. Protokołu posiedzeń kapituły war-mińskiej, korespondencja i akta</i> , wyd. A. Szorc, I. Makarczyk, edycja wspólna Towarzystwa Naukowego i Ośrodka Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego, Olsztyn 2008, ss. L + 419; recenzja Janusz HOCHLEITNER	491
Danuta K a m i l e w i c z-R u c i Ń s k a, <i>Być nauczycielem Polakiem na Litwie – kształcenie w języku polskim nauczycieli wczesnej edukacji (1945–2000)</i> , Olsz-tyn 2010, s. 216; recenzja prof. dr hab. Mieczysław JACKIEWICZ	495
Ks. Antoni MISIASZEK: Recenzja dorobku naukowo-badawczego ks. dra Stefana Ewertowskiego ze szczególnym uwzględnieniem jego rozprawy habilitacyjnej pt. „ <i>Idea Antychrysta w kulturze współczesnej. Studium teologiczne w wymiarze interdyscyplinarnym</i> ”	499
Ks. Wojciech ZAWADZKI: <i>Dokumentacja archiwalna wizyty papieża Jana Pawła II w Elblągu w 1999 roku</i>	507
Michał T u n k i e w i c z, <i>Małżeństwo i rodzina drogą uświęcenia człowieka. Wybrane zagadnienia</i> , Olsztyn 2010, s. 140; autoprezentacja	513
<i>Wykaz skrótów</i>	517
<i>Skorowidz geograficzny</i>	521
<i>Skorowidz nazw i nazwisk</i>	531
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	565

Fotoskład i druk:

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.
10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24
tel./fax +48/89 542 03 39, +48/89 542 87 66
e-mail: studio@sql.com.pl
www.ksiegarnia.sql.com.pl