

SAECULUM CHRISTIANUM

PISMO HISTORYCZNO-SPOŁECZNE

półrocznik

ROK XVIII

2011

NR 1



Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa 2011

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
WYDZIAŁ NAUK HISTORYCZNYCH
I SPOŁECZNYCH

Redaguje zespół

Redaktor naczelny: Ks. Józef Mandziuk
Zastępca redaktora: Ks. Henryk Skorowski
Sekretarze: Ks. Jerzy Koperek, Ks. Janusz Nowiński

Okładkę projektował: Stanisław Stosiek

Za zgodą Kurii Metropolitalnej Warszawskiej

ISSN 1232-1575

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje Wydawnictwo UKSW
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, tel./fax 22 561 89 23
Adres redakcji: ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Pozycja dofinansowana ze środków
Komitetu Badań Naukowych

Druk i oprawa:
OFICYNA WYDAWNICZO-POLIGRAFICZNA „ADAM”
02-729 Warszawa, ul. Rolna 191/193,
tel. 22 843 37 23, 22 843 08 79; tel./fax 22 843 20 52
e-mail: wydawnictwo@oficyna-adam.com.pl
<http://www.oficyna-adam.com.pl>

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Ks. Józef M a n d z i u k, Postacie Kościoła śląskiego w czasach nowożytnych (cd.)	5
Grzegorz M i c h a l a k, Ludność żydowska na Mazowszu w dobie panowania pruskiego	71
Zbigniew M i k o ł a j c z y k, Cerkiew w Stanisławowie – dawnej Kolonii Aleksandryjskiej	87
Marcin M a j e w s k i, O właściwy model polityki narodowościowej. Formowanie się koncepcji asymilacji państwowej obozu sanacyjnego po przewrocie majowym	95
Damian S z c z e p a n i k, Koluszki w okresie międzywojennym	109
Eugeniusz Grzegorz W i ą z o w s k i, Bł. Papież Jan Paweł II a region słupecki ..	121
Bp Andrzej F. D z i u b a, Cywilizacja miłości a kultura europejska w nauczaniu Jana Pawła II	143
Ks. Zygmunt Z i e l i ń s k i, Czy cała prawda o papieżu Pawle VI i jego pontyfikacie? Książka ks. Ligi Villa, <i>Paweł VI błogosławiony?</i>	169
Piotr S z a l, Antoni Kunysz – wieloletni dyrektor Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej	183
Witold P o b u d z i n, Media a liberalizm	193
Magda U r b a ń s k a, Wychowanie i kształcenie kobiet w XIX-wiecznej Polsce ..	217
Jacek K r a ś, Istota i znaczenie ruchu pielgrzymkowego w Polsce	231
Renata G r z y w a c z, Nowe tendencje w rozwijaniu kultury fizycznej jako alternatywa dla młodego pokolenia	245

RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Józef M a n d z i u k, Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. T. III: Czasy nowożytne, cz. 4 (1914-1945). Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010, ss. 497 – Mieczysław K u r i a ń s k i	253
Poczet biskupów warmińskich. Red. Stanisław A c h r e m c z y k. Olsztyn 2008, ss. 510 – Roman K a w e c k i	264
Ks. Edward W a l e w a n d e r, Działalność wychowawcza Kościoła lubelskiego 1939-1945. Lublin 2009, ss. 250, aneks, fotografie – ks. Zygmunt Z i e l i ń s k i	278
Wojciech H a m a n, Jerzy G u t, Docenić konflikt. Od walki i manipulacji do współpracy. Wydawnictwo Grupa Szkoleniowa Kontakt-OSH, Warszawa 2008, ss. 218 – Piotr Z a w a d a	281
Dzieła wybrane księdza prałata Kazimierza Niesiołowskiego wydane w 60. rocznicę śmierci tego zacnego kapłana, honorowego obywatela Pleszewa. Pleszewskie Towarzystwo Kulturalne, Pleszew 2009, ss. 383 – bp Andrzej F. D z i u b a ..	284
Buddy L e v y, Konkwistador. Herman Cortem, Montezuma i ostatnie dni Azteków. Przeł. Grzegorz S a b u d a. Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2010, ss. 429 – bp Andrzej Franciszek D z i u b a	287
Dariusz H e i n, Zamki joannitów w Polsce. Poznań 2009, ss. 223 – bp Andrzej F. D z i u b a	291

Marzena i Paweł Z a k r z e w s c y, Etos polskiej kobiety na tle drugiej wojny światowej. Wydawnictwo „Adam”, Warszawa 2009, ss. 116 – ks. Józef M a n d z i u k	294
---	-----

INDEX RERUM DISSERTATIONES

Grzegorz M i c h a l a k, Jewish population in Mazovia during Prussian occupation	71
Zbigniew M i k o ł a j c z y k, Церков в Александрийской Колонии	87
Marcin M a j e w s k i, An das richtige Modell der ethnischen Politik. Die Formung sich der Konzeption der Nationalassimilation der Anhänger von Piłsudski nach dem Maiumsturz	95
Damian S z c z e p a n i k, Koluszki im zwanzigsten Jahrhunderts	109
Eugeniusz Grzegorz W i ą z o w s k i, Selige Papst Johannes Paul II. und Region Słupsk	121
Andrzej F. D z i u b a, Civilizzazione dell'amore e kultura dell'Europa nell'insegnamento di Giovanni Paulo II	143
Ks. Zygmunt Z i e l i ń s k i, Wäre es die ganze Wahrheit über Paul VI, und seinen Pontifikat? Das Buch von Luigi Villa: Paul VI. Selig gesprochen?	169
Piotr S z a l, Antony Kunysz – langjähriger Leiter des Nationalmuseums Przemysł	183
Witold P o b u d z i n, Media versus liberalism	193
Magda U r b a ń s k a, Upbringing and education of women in the 19 th century Poland	217
Jacek K r a ś, The nature and the meaning of pilgrimage movement in Poland	231
Renata G r z y w a c z, New trends in the development of physical culture as an alternative to the young generation	245
Recensiones	253

KS. JÓZEF MANDZIUK

**POSTACIE KOŚCIOŁA ŚLĄSKIEGO
W CZASACH NOWOŻYTNYCH (cd.)****BR. BONAWENTURA GROTZ – PIERWSZY PRZEOR KLASZTORU
BONIFRATERSKIEGO W ŚCINAWIE n. ODRĄ**

Decydującym punktem zwrotnym w powrocie starych zakonów na ziemię śląską i w zakładaniu nowych zgromadzeń był rok 1848, w którym ogłoszona we Frankfurcie n. Menem konstytucja ogólnoniemiecka gwarantowała wolność w zakresie wspólnotowego życia konsekrowanego. W dalszym ciągu owocnie pracowali na kilku swoich placówkach bonifratrzy, których nie dotknął pruski edykt sekularyzacyjny. W 1853 r. powstała nowa prowincja śląska pw. św. Jadwigi z siedzibą prowincjała w konwencie wrocławskim. W powstałej kurii prowincjalnej funkcjonował dom formacyjny dla postulantów, nowicjuszy i scholastyków. W każdym klasztorze był kapelan i spowiednik braci.

W szpitalu wrocławskim, mając dotacje państwowe, przeprowadzono liczne prace remontowe. Ubogacono wyposażenie kościoła klasztornego, w 1864 r. dobudowano do klasztoru nowe skrzydło, a w roku następnym w części ogrodu wzniesiono 2-piętrowy gmach szpitalny. Funkcjonowała przy nim apteka, którą wyposażono w nowe naczynia laboratoryjne. W 1869 r. konwent liczył 33 członków (1 kapłan, 26 braci i 6 nowicjuszy). Wrocławscy zakonnicy z wielkim oddaniem pielęgowali chorych, zwłaszcza w okresie grasujących epidemii i trwających wojen.

W Prudniku w l. 1812-1813 urządzono w klasztorze lazarety wojskowe, w których przebywali ranni żołnierze. W połowie XIX w. do klasztoru dobudowano jedno skrzydło w południowej części ogrodu. W szpitalu powiększono liczbę łóżek do 40. Pod koniec lat 60. przeprowadzono generalny remont świątyni klasztornej. Konwent w tym czasie liczył 9 braci.

W Pilchowicach poświęcenie klasztoru i szpitala odbyło się 30 VII 1814 r. Do powstania placówki przyczynił się rentmistrz Antoni Welzel. Z otrzy-

mywanych zapisów testamentalnych bracia miłosierni prowadzili prace budowlane, wznosząc w 1858 r. 2 sale szpitalne i kaplice oraz ubogacono wyposażenie świątyni. Od samego początku zakonnicy leczyli chorych na tyfus, dur brzuszny, choroby zakaźne oraz dokonywali zabiegów chirurgicznych. Szczególnie poświęcenie dla chorych wykazali w l. 1844-1848, kiedy Górny Śląsk nawiedziła klęska nieurodzaju i głodu oraz epidemia tyfusu. W ich gronie znajdowali się doświadczeni lekarze, a br. Klemensa Viessmanna nazywano „pilchowickim doktorem”.

Fundatorem klasztoru bonifraterskiego w Ząbkowicach Śląskich był podkomorzy Erdmann Józef Tschirsch. W swoim testamencie z 8 XI 1814 r. przekazał on 40 000 talarów bonifratrom z Wrocławia na wzniesienie szpitala i klasztoru w tym mieście, skąd pochodził jego ojciec. W połowie XIX w. oddano do użytku klasztor wraz ze szpitalem, a bracia otrzymali też zgodę na otwarcie apteki. Należy zauważyć, że magistrat miejski odstąpił bezpłatnie plac budowlany i wypłacał braciom po 25 talarów rocznie na utrzymanie. Początkowo zakonnicy uczestniczyli w Mszach św. w kościele cmentarnym, a w l. 1867-1868 wznieśli własny kościół w stylu neogotyckim pw. św. Józefa Oblubieńca NMP. W tym czasie konwent ząbkowicki liczył 9 członków.

Na Śląsku pruskim bonifratrzy mieli jeszcze placówkę w Ścinawie n. Odrą. Inicjatorem powstania wrocławskiej filii był miejscowy proboszcz Maurycy Laschinsky. Jednym z fundatorów klasztoru i szpitala był ścinawski browarnik Sebastian Werberbauer. Budowę prowadził br. Bonawentura Grotz, który na plebanii znalazł życzliwe przyjęcie, opiekę i mieszkanie. On też otrzymał od generała zakonu Jana Alfieri'ego nominację na pierwszego przeora klasztoru, którego poświęcenie nastąpiło 7 VI 1864 r. Konwent liczył 9 braci i 18 kandydatów do zakonu.

Zakon Szpitalny św. Jana Bożego był jedyną męską wspólnotą zakonną, która przetrwała pruska sekularyzację i kulturkampf „żelaznego” kanclerza Bismarcka. Paradoksalnie w tym trudnych dla śląskiego Kościoła czasach bonifratrzy przeżywali nawet pewien rozkwit swoich placówek. Państwo pruskie wykorzystało w pełni ich charyzmat dotyczący prowadzenia szpitali i aptek, niesienia pomocy chorym i opuszczonym.

W dobie szalejącego kulturkampfu powstała i rozwinęła się placówka bonifraterska w Bogucicach na Górnym Śląsku. Fundatorem klasztoru, kaplicy i szpitala był tamtejszy proboszcz Leopold Markiewka. Prace budowlane rozpoczęto na wiosnę 1872 r., a nad nimi czuwał br. Piotr Woiwode, pierwszy bogucicki przeor. Otwarty szpital miał 105 łóżek. W pierwszym roku funkcjonowania zakładu przyjęto 152 chorych, z których 97 zostało całkowicie wyleczonych. Większość chorych, niezależnie od wyznania, zakonnicy leczyli bezpłatnie. W szpitalu leczono też dzieci z sierocińca, prowadzonego przez boromeuszki.

We wszystkich śląskich szpitalach bonifraterskich w 1881 r. leczono i pielęgnowano 7754 chorych, wśród których 4965 było katolikami, 1808 protestantami, a 38 należało do wyznania mojżeszowego.

O. KAROL ANTONIEWICZ I MISJA JEZUICKA W PIEKARACH

Jezuici po kasacie przetrwali na terytorium prawosławnej Rosji i zaistniała sytuacja została uregulowana prawnie przez papieża Piusa VII w 1801 r. na żądanie cara Pawła I. W całym Kościele katolickim Towarzystwo Jezusowe zostało przywrócone 7 VIII 1814 r. przez tegoż papieża. Po 40-letniej nieobecności zakonu żyło jeszcze 800 niezłomnych jezuitów, których liczba w połowie XIX stulecia doszła do 6000.

Niestety jezuici nie mogli przybyć na ziemię niemieckie, bowiem parlament ogólnoniemiecki we Frankfurcie n. Menem w 1848 r. wyłączył „na wsze czasy” jezuitów i redemptorystów. Przeciwko temu zaprotestowali niemieccy biskupi w specjalnym memoriale. Ze skasowanej prowincji galicyjskiej przez władze austriackie niektórzy synowie św. Ignacego Loyoli przybyli na Śląsk i poświęcili się pracy misyjnej. Z otwartymi ramionami przyjął ich biskup wrocławski Melchior Diepenbrock, a wiele popularności przysporzyli im sami protestanci, którzy z wielką gwałtownością zaatakowali ich we wrocławskiej prasie.

Pierwszy jezuita, o. Augustyn Mateusz Lipiński, zawitał w czerwcu 1848 r. do Piekar, gdzie zapewnił mu mieszkanie i utrzymanie tamtejszy proboszcz ks. Alojzy Ficek. Wkrótce pojawił się drugi zakonnik, o. Andrzej Peterek, pochodzący ze Śląska. W następnych miesiącach nastąpiła wymiana zakonników, lecz szczególnie miejsce w powstaniu misji piekarskiej zajmuje o. Karol Antoniewicz, niezwykle popularny kaznodzieja, poeta i pisarz, znany z prowadzenia misji na Podhalu podczas rabacji galicyjskiej. Pochodził on z rodziny ormiańskiej, studia prawnicze odbył na Uniwersytecie Lwowskim. Brał czynny udział w powstaniu listopadowym. W 1833 r. ożenił się z Zofią Nikorowicz, mając z nią pięcioro dzieci. Po ich przedwczesnej śmierci, opiekował się chorymi i opuszczonymi, zamieniając swój dwór w Skwarzenie na szkołę i szpital. Wreszcie po śmierci małżonki wstąpił do jezuitów. Swój pobyt w Piekarach opisał w specjalnej broszurce; *Jeden dzień w Piekarach*. Za jego namową ks. Ficek zaprowadził w parafii pierwsze na Górnym Śląsku nabożeństwo majowe, z myślą o opiece Matki Bożej nad budową nowego kościoła. W niedzielę poprzedzającą konsekrację wzniesionej świątyni wygłosił płomienne kazanie, przygotowując wiernych do tej uroczystości. Proboszcz piekarski wydał własnym sumptem kilka książeczek o. Karola. On zaś w piekarskim „Tygodniku Katolickim” zamieszczał swoje cykle artykułów religijno-patriotycznych pt.: *Listy z Krakowa* oraz *Groby świętych polskich*.

Działalność misyjna o. Antoniewicza przyczyniła się do odnowy życia religijnego i wzrostu pobożności ludności śląskiej. Jego działalność była również związana z akcją trzeźwościową, bowiem alkoholizm na Górnym Śląsku miał straszliwe spustoszenie.

Oczywiście powstanie jezuickiego domu misyjnego w Piekarach wymagało odpowiednich pozwoleń władz kościelnych i państwowych. Kard. Diepenbrock był urzeczony ich działalnością. W liście do króla Maksymiliana II bawarskiego pisał: „Od dwóch miesięcy odbywają się w najważniejszych miastach Śląska misje jezuickie, nawet w miejscowościach, gdzie ludność w większości jest protestancka i to z najpomyślniejszym skutkiem”. Tak więc ze strony ordynariusza nie było żadnych przeszkód. Natomiast z Berlina ks. Ficek otrzymał specjalny reskrypt ministerialny, zezwalający na korzystanie z posług duszpasterskich księży pochodzących z „obcych diecezji”, pod warunkiem posiadania przez nich ważnych paszportów i wykazywania lojalności wobec rządu pruskiego. Zezwolenie powyższe było powiązane z brakiem księży w parafiach, zdziesiątkowanych tyfusem, grasującym w l. 1846-1847.

Ks. Ficek, jeden z głównych odnowicieli życia religijnego na Górnym Śląsku, był tak zauroczony jezuitami, że widział w nich niejako prawowitych „właścicieli” piekarskiego sanktuarium. Nosił się nawet z zamiarem przekazania im parafii i w tym celu zebrał 300 talarów, które miały ułatwić zakonnikom zagospodarowanie się w tym miejscu. Po przywróceniu przez cesarza Franciszka Józefa I Towarzystwa Jezusowego w Austrii, niektórzy jezuici pozostali jeszcze w Piekarach, inni po zakończeniu misji powrócili do swoich domów zakonnych. Niestety ostateczne opuszczenie przez nich Piekar Śląskich spowodowało osłabienie katolicyzmu w tamtym ośrodku i zamknęło szansę otwarcia placówki zakonnej. Ks. Ficek nadal jednak utrzymywał ożywiony kontakt z nimi, odwiedzając m. in. ich klasztory w Nowym Sączu, Starej Wsi i we Lwowie. W 1857 r. zaprosił zakonników na misje do Piekar i wstawiał się za proboszczem Franciszkiem Gachem w sprawie misji w Chełmie.

Sam o. Karol Antoniewicz w 1852 r. wyjechał do Obry, gdzie zorganizował placówkę jezuicką, której został przełożonym. Zakonnicy otrzymali od arcybiskupa poznańskiego Leona Przyłuskiego część klasztoru pocysterskiego. Niosąc pomoc zarażonym na cholere, sam 14 XI 1852 r. padł ofiarą epidemii. Miał 45 lat życia. W swojej spuściźnie literackiej pozostawił popularne pieśni religijne, śpiewane do dzisiaj w całej Polsce. Najbardziej popularne z nich, to: *Biedny, kto Ciebie; Chwalcie łąki umajone; O Maryjo, przyjm w ofierze; Panie, w ofierze Tobie dzisiaj składam*. W jego poezji dominują trzy wątki ideowo-tematyczne: świadome przeżywanie łaski dziecięctwa Bożego, akceptacja cierpienia jako ważnego elementu chrześcijańskiego życia oraz żarliwa miłość i kult Najświętszej Maryi Panny. Czym dominikanin

Lacordaire był dla duszpasterzy francuskich, tym jezuita Antoniewicz – dla duszpasterzy polskich.

O. MICHAŁ HARDER – TWÓRCA JEZUICKIEJ REZYDENCJI W NYSIE

Marzeniem jezuitów było założenie placówki we Wrocławiu celem nawiązania do dawnej działalności w stolicy biskupstwa nadodrzańskiego. Realizacja tego planu była niewykonalna, więc synowie św. Ignacego Loyoli postanowili powołać do istnienia rezydencję w biskupiej Nysie. Pod koniec 1851 r. dwaj ojcowie: Karol Antoniewicz i Michał Harder, mając przychylność nyskiego proboszcza Ferdynanda Neumanna, zamieszkali w pojezuickim domu w pobliżu kolegiaty św. Jakuba. Wkrótce konwent powiększył się o dwóch zakonników z Nowego Sącza: Aleksandra Markiewicza, katechety gimnazjalnego i o. Józefa Wogtechowskiego, wykładowcy gramatyki. Ich marzeniem było odzyskanie słynnego gimnazjum „Carolinum”. O. Antoniewicz katechizował dzieci w szpitalu i konwikcie biskupim oraz prowadził rekolekcje w parafiach, a pozostali udzielali się w duszpasterstwie i pełnili obowiązki kapelanów boromeuszek i elżbietanek szarych. Swoimi naukami rekolekcyjnymi zjednali sobie nie tylko pobożnych mieszkańców Nysy, ale również urzędników, wojskowych, a nawet niektórych wolnomularzy. Na prośbę nyskiego garnizonu ogłosili 3-dniowe rekolekcje dla żołnierzy, a na życzenie nauczycieli – rekolekcje dla młodzieży gimnazjalnej.

Przełożonym powstałej misji nyskiej był o. Michał Harder, gorliwy jezuita z Tyrolu. O nim tak pisał do prowincjała ordynariusz wrocławski: „Jeżeli za łaską Bożą wszystkim bez wyjątku jezuitom zakonu udało się na pierwszym zaraz wstępie w mojej diecezji wzorowym, kapłańskim i roztropnym swoim postępowaniem wsławić święty Kościół i swój zakon, wymusić na najzawziętszych nawet przeciwnikach uznanie i szacunek i przez to na wieczność mojej diecezji sobie zasłużyć, to podzięka ta należy się przede wszystkim o. Harderowi”. Dzięki życzliwości biskupa Henryka Förstera jezuita w własność otrzymali na początku 1860 r. dom, w którym mieszkali i w ten sposób mogła powstać rezydencja zakonna. Wyrazem życzliwości biskupa wrocławskiego była częsta jego wizyta w klasztorze nyskim, zwłaszcza podczas przejazdu do biskupiej rezydencji na Janowej Górze.

Jezuici nyscy prowadzili owocną działalność rekolekcyjną i misyjną nie tylko na Śląsku, ale również na Warmii – we Fromborku i w Orniecie. O. Gotfryd Kleinitzke, doskonale posługujący się językiem niemieckim, miał także serię rekolekcji kapłańskich w seminarium biskupim w Braniewie. Zakonnicy z naukami rekolekcyjnymi docierali również do zakonnic: boromeuszek w Nysie i magdalenek w Lubaniu Śląskim.

Życzliwością darzył zakonników miejscowy proboszcz Fernand Neumann, który zapraszał ich nawet w niedziele i święta na posiłki na plebanię. Utarł się nawet piękny zwyczaj corocznej wieczerzy wigilijnej u proboszcza, podczas której każdy z zakonników otrzymał prezent, zazwyczaj w wysokości 20 marek.

Jezuici mieli też wielu dobrodziejów, wśród duchowieństwa i świeckich, którzy w testamentach pozostawiali im nieraz bogate zapisy. Np. kanonik katedralny Alojzy Karol Gärth w 1855 r. przekazał im kapitał, opiewający na 240 marek. Wdzięczni zakonnicy pamiętali o swoich dobrodziejach w codziennych modlitwach.

Można wspomnieć, że w okresie restauracji śląskiego katolicyzmu jezuici powrócili do Świdnicy Śląskiej, gdzie do kasaty mieli potężne kolegium i owocnie duszpasterzowali przy kościele pw. św. Stanisława i Wacława. W 1860 r. tamtejszy proboszcz Hugo Simon zakupił dla nich od władz miejskich były klasztor i świątynię pw. św. Michała krzyżowców z czerwoną gwiazdą. W zabudowaniach klasztornych swoją siedzibę miała miejscowa loża masońska. Po wykonaniu prac remontowych budynku poklasztornego, jezuici dolne pomieszczenia przeznaczyli na prywatną szkołę dla chłopców z wyższych warstw społecznych. Członkowie 5-osobowego konwentu służyli pomocą duszpasterską w świdnickim kościele parafialnym oraz głosili misje i rekolekcje. Np. o. Wilhelm Merkel wygłosił m. in. serię rekolekcji w Opolu oraz na Górze Świętej Anny. Wielu okolicznych proboszczów obrało sobie jezuitów za ojców duchownych, a niemal wszyscy korzystali u nich z sakramentu pokuty. Ponadto świdniccy jezuici mieli swój wkład w rozwój duchowy żeńskich wspólnot zakonnych, zwłaszcza urszulanek.

W Rudzie Śląskiej placówkę jezuitom ufundował hr. Karol Wolfgang Ballestrem, wychowanek konwiktów jezuickiego we Lwowie. Erygowanie rezydencji nastąpiło 18 VIII 1870 r., a pierwszym jej superiorem został o. Andrzej Peterek, znany z działalności duszpasterskiej i wydawniczej w Piekarach. Konwent tworzyło trzech ojców, wytrawnych duszpasterzy i kaznodziejów oraz dwaj bracia zakonnicy, czuwający nad domem i klasztorną świątynią.

Restrykcje Kulturkampf uderzyły w pierwszym rzędzie śląskich jezuitów, którzy musieli opuścić wszystkie placówki i w 1872 r. oficjalnie zniknęli z mapy Śląska. Usunięcie gorliwych zakonników odbiło się głośnym echem na ziemi śląskiej. O tym smutnym wydarzeniu w Rudzie Śląskiej, gdzie nie mógł ich obronić sam hr. Ballestrem, tak pisał śląski poeta ks. Norbert Bonczyk w swoim poemacie *Góra Chelmska*: „Z Bytomia, z Mikołowa i Królewskiej Huty szkolne siostry wygnano, a łańcuch ukuty czeka na ofiar więcej. Jezuici w Rudzie już się z domem rozstali, darmo płaczą ludzie”.

O. OSMUND LAUMANN – GWARDIAN KLASZTORU FRANCISZKANÓW NA GÓRZE ŚWIĘTEJ ANNY

Pruski edykt sekularyzacyjny z 1810 r. zniósł na Śląsku wszystkie klasztory franciszkańskie. Synowie Biedaczyny z Asyżu opuścili również Górę Świętej Anny, sławne śląskie miejsce pątnicze. Dopiero w 1858 r. biskup Henryk Förster zdecydował się na sprowadzenie zakonników w brązowych habitach do wykupionego od władz państwowych klasztoru annogórskiego. Dwa lata później założono tam nowicjat, do którego wstąpili m.in. dwaj śląscy kapłani: Józef Kleinwächter i Edward Schneider. Obaj przyczynili się do rozślawienia idei franciszkanizmu na ziemi śląskiej. Zakonnicy z gorliwością głosili rekolekcje dla poszczególnych stanów i misje ludowe, organizowali ruch pątniczy, prowadzili tercjarstwo, śpieszyli z pomocą duszpasterską w okolicznych parafiach. W 1870 r. założyli 2-klasową szkołę przyklasztorną, w której uczyli się wskazywani przez proboszczów zdolni chłopcy ze śląskich rodzin, a także z Westfalii i Nadrenii.

Owocną działalność duszpastersko-szkolną śląskich franciszkanów przerwały surowe restrykcje Kulturkampfu. Po raz drugi w XIX stuleciu zostały zlikwidowane wszystkie placówki franciszkańskie na Śląsku pruskim, a zakonnicy rozproszeni po zagranicznych klasztorach. Prowincjał saksoński dla swoich współbraci przygotował miejsce w Ameryce Północnej, dokąd wyjechało czterech ojców i tyluż braci z Góry Świętej Anny. Smutny był dzień ich wyjazdu, że nawet „po obliczach najtwardszych mężczyzn płynęły łzy”. Niektóre precjoza liturgiczne i cenniejsze egzemplarze biblioteczne wysłano do zagranicznych klasztorów. W klasztorze dokonywano rewizji celem znalezienia antypaństwowych pism. Przed sądem w Strzelcach Opolskich 26 VI 1975 r. przesłuchiowano gwardiana o. Osmunda Laumanna i definitywa o. Wiktora Alberta, którym pozostawiono około miesiąca do opuszczenia klasztoru. O zaistniałej sytuacji gwardian poinformował ordynariusza, będącego już na banicji. Arcybiskup Henryk przesłał zakonnikom piękny, a zarazem smutny list. Pisał w zakończeniu: „Tak więc żegnam się z wami! Moje błogosławieństwo i modły towarzyszą wam! Módlcie się i wy za moją miłą diecezję i za mnie, który w miłości i wdzięczności pozostaję jako wasz za-smucony, lecz w Bogu mający nadzieję biskup Henryk”.

O północy ostatniego lipca franciszkanie odprawili w kościele klasztornym Mszę św. oraz pożegnalne nabożeństwo i nazajutrz opuścili klasztor. Sam gwardian z pięcioma braćmi i uczniem rozwiązanej szkoły pozostali na terenie klasztoru do 27 sierpnia. Usunięci siłą, ukrywali się u służebniczek w Porębie. Odważny gwardian w uroczystość św. Franciszka przybył na Górę Świętej Anny, w jasny dzień otworzył kościół i odprawił Mszę św. i nabożeństwo dla tercjarzy. Dowiedziawszy się w połowie października, że żandarmi

odkryli jego „kryjówkę” i zamierzają go aresztować, wozem wyłożonym słomą wyjechał z Poręby i udał się do Holandii.

Majątek poklasztorny przeszedł pod zarząd królewskiego radcy rządowego von Schuckmanna. W październiku nastąpiła wyprzedaż przez syndyka wszystkich dostępnych przedmiotów kościelno-klasztornych, określonych „jako zbędne”. Wyznaczony przez władze cywilne zarząd, na czele z kupcem Kinderem, nie był w stanie przeprowadzić żadnych remontów obiektów po-franciszkańskich. Wielkim problemem były pobliskie kamieniołomy, wyrządzające szkodę obiektom sakralnym.

Mimo restrykcji rządowych nadal przybywali pielgrzymi, których nie miał kto obsługiwać, ani w konfesjonale, ani na ambonie. Z pomocą śpieszyli niektórzy duchowni, zwłaszcza w dni odpustowe. Arcybiskup Henryk jeszcze przed śmiercią zdołał nawiązać kontakt z byłym gwardianem, o. Osmundem, prosząc go o wystaranie się u władz zakonnych przynajmniej o jednego franciszkanina, który w stroju księdza diecezjalnego byłby „cichym duszpasterzem pielgrzymów”. Ta prośba została spełniona. Po śmierci ordynariusza w 1881 r. zarząd klasztoru annogórskim przeszedł w ręce władz kościelnych. Franciszkanie mogli wypełniać obowiązki duszpasterskie bez większego rozgłosu, chodząc w sutannach kapłańskich. W całej okolicy byli jednak rozpoznawani jako zakonnicy. W 1885 r. o. Osmund Laumann na kapitule prowincjalnej został wybrany jednym z definitorów prowincji, a o. Atanazy Kleinwächter został zatwierdzony na urządzie gwardiana annagórskiego. Rozpoczął się nowy okres w dziejach klasztoru franciszkanów na Górze Świętej Anny, która ściągała coraz liczniejsze grono pątników.

URSZULA HERRMANN – PRZEORYSZA URSZULANEK WE WROCŁAWIU

Zakon Sióstr św. Urszuli powstał w połowie XVI w. i miał na celu prowadzenie pracy wychowawczo-dydaktycznej we wszystkich dziedzinach wiedzy wśród młodzieży żeńskiej w szkołach wszelkiego typu. W szkole elementarnej dziewczęta nabywały wiedzę niezbędną do mieszczańskiego stylu życia, a w szkole prac ręcznych zdobywały biegłość w tym zakresie. Szkołą płatną była tzw. pensja, w której podopieczne uzyskiwały wyższe wykształcenie.

Do Wrocławia urszulanki przybyły w 1682 r., zakładając własną szkołę. Uniknęły pruskiej kasaty z 1810 r. ze względu na nauczanie dzieci i młodzieży. Musiały jednak opuścić własną siedzibę, która została przekształcona w prezydium wrocławskiej policji. Korzystając ze „szczególnej łaski władz pruskich” przeniosły się do skasowanego klasztoru klarysek. W 1824 r. w ich 4-klasowej szkole uczyło się 634 uczennic, w tym 200 dziewcząt z rodzin protestanckich i 12 żydowskich.

W 1840 r. przeoryszą domu wrocławskiego została Urszula Hermann, która doprowadziła do wzmocnienia działalności wychowawczo-edukacyjnej. Wzrosła liczba siostr chórowych i konwerek w konwencie, bowiem od 1852 r. wznowił działalność nowicjat. Funkcjonowała 6-klasowa szkoła elementarna, 2-klasowa szkoła gospodarstwa domowego, 4-klasowa szkoła pw. św. Jadwigi dla córek z wyższych sfer społecznych, szkoła dla pensjonariuszek i przedszkole. Ponadto urszulanki założyły studium dla nauczycielek i wychowawczyń. Prawo do nauczania zdobywały na podstawie zdanych egzaminów przed komisją kościelno-państwową.

Podczas panującego głodu i szalejącej zarazy na Górnym Śląsku urszulanki podjęły pracę charytatywną w Rudach i Rudolficach k. Pszczyny. Z konwentu wrocławskiego wyruszyły do nowo założonych placówek urszulańskich w Lubomierzu, Berlinie i w Raciborzu oraz wzmocniły konwent w Erfurcie i wzniosły klasztor dla siostr w Hanowerze. Kwitnąca placówka znajdowała się w Świdnicy Śląskiej.

Za rządów przeoryszy Urszuli dokonano wiele prac remontowo-budowlanych, powiększając budynki szkolne. Ponadto odnowiono hełm wieży kościoła pw. św. Klary i przeprowadzono restaurację wnętrza świątyni.

Wprost imponująca i wszechstronna działalność wrocławskich urszulanek została brutalnie przerwana przez antykościelne ustawy Kulturkampf. Dotknęły one również zakony zajmujące się wychowaniem i kształceniem dzieci i młodzieży i pod tym względem były bardziej restrykcyjne od edyktu sekularyzacyjnego z 1810 r. Likwidacji uległy wszystkie placówki urszulińskie na Śląsku pruskim.

W 1875 r. urzędnicy państwowi domagali się przedstawienia różnych zakonnych dokumentów. Odważna przełożona Hermann nie okazała rozliczeń dotyczących majątku klasztornego i odniosła się do ministra Adalberta Falka, głównego redaktora *Ustaw majowych*. Niestety jej skarga została odrzucona i zakonnice liczyły się z możliwością rozwiązania klasztoru. W zaistniałej sytuacji przeorysza Urszula zwróciła się do urszulanek francuskich o pomoc w przyjęciu współsióstr wrocławskich. Nastąpiła wizja rozproszenia konwentu aż w 17 klasztorach francuskich, na co nie chciała się zgodzić dzielna przełożona wrocławska. Za zgodą arcybiskupa Förstera zdecydowała się nabyć zabudowania klasztoru siostr św. Tomasza de Villanova w Marsylii za pół miliona franków. Suma pieniędzy była bardzo wysoka i trzeba było zaciągnąć pożyczkę oraz zorganizować zbiórkę pieniędzy w diecezji, mając pozwolenie ordynariusza, przebywającego na wygnaniu. Częściową należność spłacano ratami przez wiele lat.

Część konwentu wyjechała do Marsylii, zakładając tam przy pomocy urszulanek francuskich pensjonat i szkołę elementarną. We Wrocławiu przełożona otrzymała powiadomienie o likwidacji klasztoru i szkół. Zakonnice

grupami udawały się do Francji. Klasztor został zamieniony na mieszkania dla robotników, pomieszczenia szkolne zajęła szkoła miejska, a jedną salę przeznaczono na ochronkę dla dzieci.

Tymczasem we Francji wyszła ustawa zabraniająca prowadzenia szkół elementarnych przez wspólnoty zakonne. Nad urszulankami śląskimi zawiśła konieczność nowej deportacji. Zakonnice postanowiły przenieść się do Austrii. Przełożona Hermann miała jednak duże trudności ze sprzedażą posiadłości w Marsylii i zwlekała z decyzją przeniesienia się do Austrii. Dopiero w 1881 r. część urszulanek dotarła do Freiwaldu, otwierając tam szkołę i pensjonat. Natomiast pozostałe zakonnice przebywały w Marsylii do 1887 r., kiedy przekazały klasztor pierwotnym właścicielkom, tracąc na tym 200 000 marek.

Po ustaniu Kulturkampfu urszulanki mogły powrócić do Wrocławia. Otworzyły na nowo szkołę elementarną i pensjonat. Otworzyły również filię w Karłowicach, mając tam również szkołę i pensjonat dla dziewcząt. Ponadto powróciły do swoich klasztorów w Świdnicy Śląskiej, Lubomierza i Raciborza.

HELENA TICHY – ORGANIZATORKA ZGROMADZENIA BOROMEUSZEK ŚLĄSKICH

W XIX stuleciu – pełnym zeświecczenia państwa, prawa, nauki, ekonomii i moralności – w Kościele katolickim nastąpiła prawdziwa eksplozja żeńskiego życia zakonnego. Obok odnowionych dawnych wspólnot monastycznych, powstawały nowe zgromadzenia mające na celu prowadzenie działalności charytatywnej i edukacyjno-wychowawczej wśród dzieci i młodzieży. Wśród tychże zgromadzeń, które pojawiły się na ziemi śląskiej, widzimy Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Karola Boromeusza, którego członkinie popularnie były nazywane boromeuszkami.

Zgromadzenie powstało w Lotaryngii w połowie XVII w., a jego założycielem był młody adwokat Józef Chauvenel, członek parlamentu w Metz. Po jego przedwczesnej śmierci, wspólnota nadal działała, otrzymując w 1679 r. konstytucję, opartą na regule św. Augustyna. W XVIII w. nastąpił rozwój zgromadzenia, które miało na celu pielęgnację chorych w szpitalach, opiekę w domach starców, posługę w sierocińcach, ochronkach, zakładach dla moralnie upadłych dziewcząt. Biskup Melchior Diependbrock boromeuszki sprowadził z Pragi do szpitala głównego w Nysie. Utworzył się tam konwent, na czele którego stanęła Helena Tichy. Zakonnice zamieszkały w dawnym klasztorze bożogrobców. Wkrótce powstała szkoła dla ubogich dziewcząt i był to nowy cel ewangelizacyjny dla młodej wspólnoty, poszerzający pole działalności o dydaktykę. Na prośbę ordynariusza wrocławskiego Stolica Apostolska pozwoliła na utworzenie niezależnej od Pragi śląskiej gałęzi bo-

romeuszek z domem macierzystym w Nysie. W ten sposób powstała śląska kongregacja boromeuszek, a Helena Tichy została pierwszą przełożoną generalną.

Stały i liczny napływ kandydatek przyczynił się do szybkiego rozwoju śląskiej kongregacji i umożliwił zakładanie nowych placówek zakonnych. Do 1873 r. powstało na ziemi śląskiej 53 domy, w których żyło i pracowało 179 zakonnic, a do rozpoczęcia nowicjatu przygotowywało się 87 kandydatek. Zakonnice podejmowały opiekę nad chorymi w szpitalach i w domach prywatnych, nad starcami w domach starców oraz nad sierotami w sierocińcach. Ponadto prowadziły szkoły dla dziewcząt, a także specjalne szkoły gospodarstwa domowego i robot ręcznych. Po przybyciu na daną placówkę, obejmowały domy zakładane często przez miejscowych duszpasterzy. Nowe konwenty tworzyły najczęściej 3-4 zakonnice, potem liczba ich wzrastała w zależności od lokalnych potrzeb.

Najważniejsza placówka boromeuszek znajdowała się w Trzebnicy, gdzie przejęły dawny klasztor cysterek. W 1871 r. urządzono w nim dom generalny i nowicjat. Dużą wagę przywiązywano do przygotowania kandydatek do pracy w szpitalach, przytułkach, ambulatorium i w szkołach.

Wszechstronna i owocna pod każdym względem działalność śląskich boromeuszek została zahamowana w dobie Kulturkampf. Z istniejących placówek przetrwały tylko te, które zajmowały się pielęgnacją chorych. Zlikwidowano wszystkie szkoły klasztorne, a zakonnice-nauczycielki straciły posady i nie mogły uczyć w szkołach miejskich. Dom macierzysty wraz z nowicjatem został przeniesiony z Trzebnicy do Cieszyna. Siostry musiały uzyskać obywatelstwo austriackie i zdać stosowne egzaminy uprawniające do prowadzenia nauczania. Problemem było nie tylko ulokowanie w odpowiednim miejscu zakonnic z 19 zamkniętych placówek, lecz również podopiecznych dziewcząt, których rodzice usilnie zabiegali o przeniesienie do Cieszyna pensjonatu szkoły trzebnickiej.

Matka prowincjalna Helena Tichy, przebywająca ciągle w domu macierzystym w Trzebnicy, dążyła do uformowania w Cieszynie domu macierzystego dla przyszłych placówek powstałych na terenie Austrii. Dopiero w 1879 r. przybyła ona do miasta nad Olzą i stamtąd kierowała całą prowincją, zakładając nowe placówki. Ta dzielna boromeuszka zmarła w 1886 r., a jej następczynią na stanowisku przełożonej prowincji została Zofia Wetteyne, z pochodzenia Belgijka, długoletnia nauczycielka języka francuskiego i przełożona cieszyńskiego klasztoru. W Cieszynie nastąpił wielki rozwój szkoły klasztornej, liczącej 369 uczennic, a w powstałej szkole robót ręcznych było 129 dziewcząt.

Po zakończeniu Kulturkampfu, boromeuszki postanowiły przenieść dom macierzysty z powrotem do Trzebnicy, pozostawiając cieszyński klasztor, jako siedzibę nowo powstałej prowincji austriackiej.

FILOMEA BLATTNER – PIERWSZA PRZEŁOŻONA KONWENTU SIÓSTR SZKOLNYCH DE NOTRE DAME WE WROCŁAWIU

Na Śląsku piękną kartę zapisało zgromadzenie Ubogich Sióstr Szkolnych de Notre Dame, którego początki sięgają przełomu XVI/XVII w. Rozwój kongregacji został zahamowany przez rewolucję francuską i niemiecką sekularyzację. Odnowienie wspólnoty w Bawarii było dziełem bł. Teresy Karoliny Gerhardinger, która nawiązała ścisłą współpracę z ks. Michałem Wittmanem i ks. Sebastianem Franciszkiem Jobem. W 1834 r. nadeszło od rządu bawarskiego pozwolenie na zorganizowanie instytutu zakonnego poświęconemu nauczaniu w szkołach. W tym też czasie aprobaty kościelnej udzielił biskup Franciszek Ksawery Schabl z Ratyzbony. Opracowano odpowiedni statut i regulę. Nowo erygowane zgromadzenie cechowało się radykalnym ubóstwem, życiem pokutnym członkiń, nauczaniem w szkołach, zwłaszcza w małych miejscowościach i tworzeniem niewielkich wspólnot zakonnych. Ścisłą kłauzurę starano się łączyć z pracą apostolską w zakresie nauczania. W 1854 r. kongregacja została zatwierdzona dekretem Stolicy Apostolskiej.

Do diecezji wrocławskiej siostry szkolne sprowadził kardynał Melchior Diepenbrock, znający ich działalność z autopsji. We wrześniu 1849 r. do Wrocławia przybyła przełożona generalna Teresa Gerhardinger i rozpoczęła staranie o objęcie zaniedbanego domu dla biednych dzieci, zwanego „Ad Matrem Dolorosam”. Siostry otrzymały go po dwóch latach starań i zorganizowały w nim dom macierzysty wraz z nowicjatem. Pierwszą przełożoną 5-osobowego konwentu została Filomea Blattner, która przybyła nad Odrę z Westfalii po uzyskaniu obywatelstwa pruskiego.

Z różnych śląskich miejscowości napływały prośby o podjęcie pracy w zakładanych szkołach. Biskup Henryk Förster doprowadził do utworzenia domu prowincjalnego, uzyskał od rządu zgodę na składanie egzaminu przez aspirantki i umożliwił utworzenie nowych filii. Podstawą prawną dla sióstr do przeprowadzania aktów prawnych była utworzona „Fundacja augustiańska”. Wspólnoty liczyły od 3 do 7 sióstr i kandydatek, a jeśli rodziły się znaczne trudności placówki rozwiązywano. Najwięcej powołań było z okolic Opola i Prudnika oraz z regionów wiejskich Kotliny Kłodzkiej.

W l. 1851-1872 siostry szkolne założyły aż 28 domów, angażując się tylko w działalności szkolnej. W wiejskich parafiach do erygowania domów przyczyniali się miejscowi proboszczowie, a w parafiach miejskich oprócz nich pomoc zakonnicom okazywały władze miejskie. Największy ich zakład

szkolny znajdował się w Królewskiej Hucie; liczył aż 850 dzieci i tylko 3 siostry-nauczycielki i 3 kandydatki.

Wszystkie placówki oświatowo-wychowawcze sióstr szkolnych zostały zlikwidowane w dobie Kulturkampfu. Zniszczono cały 20-letni dorobek gorliwych zakonnic, całkowicie poświęcających się dzieciom i młodzieży. W pierwszym etapie skasowano mniejsze konwenty, przenosząc zakonnice do istniejących jeszcze klasztorów. W drugim etapie siostry udawały się na zesłanie. Samą likwidację domu poprzedzała wizyta urzędników państwowych, którzy przesłuchiwali zakonnice, pytając o dane personalne, wniesiony posag, problemy odżywiania i stosowania kar w klasztorze. Od 1877 r. nastąpił proces likwidowania placówek sióstr szkolnych, przy których funkcjonowały szkoły żeńskie wyższego szczebla, do których uczęszczały córki z bogatszych rodzin. Np. zabudowania klasztorno-szkolne w Prudniku nabył fabrykant Fränkel, który je zburzył i na tym miejscu wznosił własny dom. Zdarzył się także wypadek w Głubczycach, że dom sióstr pw. Dzieciątka Jezus, będący własnością hr. Ballestrema, został zakupiony przez żonę radcy prawnego, która po nabyciu oddała całą tę nieruchomości do dyspozycji zakonnice. Tym sposobem dwie profeski i kandydatka pozostały na miejscu i udzielały prywatnych lekcji z zakresu robót ręcznych, prowadząc gospodarstwo domowe z ogrodem.

Największa placówka sióstr szkolnych we Wrocławiu uległa kasacji w 1878 r. Przeciwko całkowitemu rozwiązaniu „Fundacji św. Augustyna” zaprotestowała matka prowincjalna Filomena Blattner, przedstawiając władzom wcześniejsze postanowienia państwowe dotyczące fundacji przeznaczonej do opieki nad chorymi i niezdarnymi do pracy sierotami. W wyniku protestu ostateczny termin rozwiązania fundacji przesunięto na początek sierpnia 1879 r. Na Wyspie Tumskiej pozostały tylko chore zakonnice, które znalazły schronienie w domu prałata Józefa Klopscha.

Poszukiwano nowego miejsca osiedlenia 150 sióstr szkolnych w Ameryce, Anglii i na Węgrzech. Rozproszenie groziło zlikwidowaniem śląskiej prowincji zakonnej. Problem widziała prowincjalna Filomea Blattner, która usiłowała znaleźć miejsce azylu w sąsiedniej Austrii i wybrała miejscowość Białą Wodę na Śląsku austriackim. Po uzyskaniu zgody cesarza Franciszka Józefa I, siostry rozpoczęły remont pijarskich pomieszczeń klasztornych i wybudowały nowy budynek na potrzeby szkoły i pensjonatu.

W 1885 r. m. Filomea Blattner zrezygnowała ze stanowiska przełożonej prowincji ze względu na stan zdrowia. Jej następczynią została m. Michaela Beck, pochodząca z Wilkanowa w Kotlinie Kłodzkiej. Dzięki jej zaangażowaniu, mądrości i konsekwencji wspólnota sióstr szkolnych po ustaniu Kulturkampfu przeżywała drugi okres rozkwitu na ziemi śląskiej.

KS. KAROL ALOJZY GÄRTH – FUNDATOR PLACÓWKI SIÓSTR FRANCISZKANEK SZPITALNYCH W OPOLU

Założone przez franciszkanina Krzysztofa Bernsmeyera 1844 r. Zgromadzenie Sióstr Pielęgniarek III Reguły św. Franciszka z Asyżu było odpowiedzią na wezwanie niesienia pomocy człowiekowi potrzebującemu z uwzględnieniem tradycyjnych form miłosierdzia. Mimo pewnych wewnętrznych nieporozumień w 1850 r. nastąpiło biskupie zatwierdzenie kongregacji na prawach diecezjalnych, a trzy lata później otrzymała ona osobowość prawną. W tym też czasie został uformowany dom generalny w Münster, gdzie wkrótce rozpoczęto budowę szpitala św. Franciszka z Asyżu. W 1858 r. wspólnota franciszkanek szpitalnych liczyła 150 członkiń w 24 domach zakonnych.

Pierwsze franciszkanki przybyły na Śląsk z Telgte już 30 III 1848 r. i włączyły się w opiekę medyczną na rzecz ludności górnośląskiej, dotkniętej epidemią tyfusu głodowego. Swoją pracę wykonywały w Studzionce k. Pszczyny w dawnym szpitalu wojskowym. Po wygaśnięciu zarazy siostry zajęły się wychowywaniem 82 osieroconych dzieci i pielęgowaniem chorych w Mikołowie.

Wielkim ośrodkiem działalności franciszkanek szpitalnych było Opole, gdzie proboszcz kolegiaty świętokrzyskiej, ks. Karol Alojzy Gärtz utworzył sierociniec, a następnie szpital św. Wojciecha. Zakłady te znalazły się w poddominikańskich zabudowaniach klasztornych. W sierocińcu znalazło się 16 dzieci w wieku szkolnym i 4 bezdomne dziewczęta. Liczba sierot z czasem wzrosła do 80. W szpitalu siostry rozpoczęły prace w charakterze personelu pomocniczego, a także w urządzonym hospicjum dla nieuleczalnie chorych. W 1869 r. konwent opolski liczył 12 sióstr na czele z przełożoną Małgorzatą Bergmann.

Przed wybuchem Kulturkampfu franciszkanki szpitalne miały na Śląsku pruskim placówki w Opolu, Kłodzku, Cieplicach Śląskich, Nowej Rudzie, Rudach Raciborskich, Bystrzycy Kłodzkiej, Rostkowicach, Opolu-Szczepanowicach, Oleśnie i kilka mniejszych domów. W 1869 r. przybyły do Rybnika, sprowadzone tam przez Zakon Kawalerów Maltańskich. Ich zadaniem była pielęgnacja chorych w szpitalu św. Juliusza. Niestety już na początku ich działalności doszło do nieporozumień na tle narodowościowym, gdyż przybyły zakonnice odznaczały się zbyt wielkim szowinizmem niemieckim. Do konfliktu doszło m.in. z powodu nabożeństw w kaplicy szpitalnej, gdzie mimo zaleceń, by były odprawiane w obu językach, sprawowano je tylko po niemiecku.

Restrykcje Kulturkampfu nie dotknęły w pełni ich placówek ze względu na charakter pracy wśród chorych, lecz zmniejszyły efektywność i rodziły problemy nieraz trudne do rozwiązania. Z domu generalnego z Münster w Westfalii nadchodziły dyrektywy, aby w oczekiwaniu na lepsze czasy zgła-

szające się kandydatki tymczasowo przetrzymywać w charakterze służących u zamożnych i oddanych rodzin. Natomiast siostrze w podeszłym wieku, które nie mogły podolać w ciężkiej pracy w szpitalach, polecano ograniczenie działalności w miarę możliwości do opieki ambulatoryjnej chorych w ich domach, zwłaszcza w zamożnych rodzinach. Ponadto zabroniono siostrze przyjmowania ewentualnych propozycji pracy w szpitalach publicznych w charakterze pielęgniarek świeckich.

W Opolu dzięki fundacji kanonika Gärtha nadal prowadziły sierociniec, ale od 1 IV 1877 r. mogły do niego przyjmować tylko sieroty z widocznym kalectwem i ciężko chore. Zarząd sierocińca był zobowiązany do przedstawiania władzom państwowym sprawozdania z imiennym wykazem podopiecznych.

W dobie szalejącego Kulturkampfu franciszczanki szpitalne zdołały nawet założyć kilka nowych placówek. Był to wyraz zapotrzebowania na gorliwą pracę zakonnic katolickich w trudnych latach grasujących na terenach podgórskich chorób zakaźnych. W ten sposób powstały placówki w Słupcu, Pieszycach i w Ludwikowicach Kłodzkich. Konwenty zazwyczaj liczyły 3-4 członkinie, bowiem istniały trudności z przyjmowaniem kandydatek do nowicjatu.

Jedna ze śląskich franciszczanek szpitalnych, Rolendis Chagalla, wraz z 21 pielęgniarkami z Westfalii, wyjechała do Ameryki Północnej, by pracować wśród licznych osadników niemieckich. Z biegiem czasu siostry przejmowały posady pielęgniarek w nowo wznoszonych szpitalach.

W dobie Kulturkampfu otworzyły się możliwości podjęcia pracy w szpitalach w Holandii. Zakonnice przybyły więc w 1878 r. do miejscowości Arnhem i zajęły się opieką ambulatoryjną w domach chorych, niezależnie od ich konfesji religijnej. Tym samym zdobyły przychylność miejscowej ludności protestanckiej, dotychczas wrogo nastawionej do katolików. W 1883 r. otworzyły nową placówkę z samarytańską posługą w Leewarden, podejmując się pracy w szpitalu św. Bonifacego. Niewątpliwie w jakiejś mierze przyczyniły się one do odnowienia katolicyzmu w Niderlandach.

ANGELIKA STACHE – PRZEŁOŻONA KONWENTU SIÓSTR SZARYTEK W BYTOMIU

Z ziemią śląską w czasach nowożytnych wiązało się Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego á Paulo, mające na celu niesienie pomocy ubogim, chorym, starcom i dzieciom. Szarytki podlegały bezpośrednio generalnemu przełożonemu Zgromadzeniu Księża Misjonarzy i mając prawo egzempcji mogły szybko rozwijać się poza granicami Francji. W 1652 r. siostry miłosierdzia dotarły do Polski na zaproszenie królowej Marii Ludwiki Gonzagi, żony króla Jana Kazimierza.

Pierwsze kontakty ze Śląskiem nawiązały szarytki z Chełmna n. Wisłą, lecz pierwsze zakonnice z wielkim kornetem na głowie przybyły w 1857 r. do Raciborza z Poznania i podjęły opiekę nad sierotami oraz pracę w miejscowym szpitalu. Jednak działalność raciborskich szarytek nie trwała długo, ponieważ nie występują już w statystykach prowincji poznańskiej z 1860 r.

Główna śląska placówka szarytek znajdowała się w Bytomiu, a inicjatorem jej powstania był tamtejszy proboszcz ks. Józef Szafranek, znany działacz społeczno-oświatowy i poseł do Zgromadzenia Narodowego w Berlinie. Już w 1842 r. prosił władze rejencji opolskiej o pozwolenie na otwarcie placówki zakonnej w Bytomiu. W jego parafii bowiem powiększała się liczba mieszkańców w związku z rozwojem górnictwa i hutnictwa, wzrastała zachorowalność wśród robotników, a opieka medyczna była niewystarczająca. Gorliwy duszpasterz w dwóch odezwach zwrócił się do parafian o specjalne zbiórki pieniężne na utworzenie funduszu na utrzymanie zakładu prowadzonego przez zakonnice. Sam wraz z rodzeństwem przeznaczył 2000 talarów na ten cel, czyli 2/3 całego kapitału, zebranego przez powołane stowarzyszenie w następnych latach.

Sprowadzenie szarytek do Bytomia spotkało się ze sprzeciwem ze strony miejscowego pastora ewangelickiego, który obawiał się przeciągania przez zakonnice bytomskich protestantów na stronę katolicką. Natomiast gmina żydowska poparła inicjatywę sprowadzenia sióstr miłosierdzia do miasta i zorganizowała składki na pielęgnowanie chorych przez siostry zakonne.

Plany duszpasterza bytomskiego napotykały na przeszkody ze strony Zgromadzenia, bowiem nie dysponowało ono odpowiednią ilością zakonnic. Po pokonaniu trudności w październiku 1850 r. do Bytomia przybyły z Poznania trzy siostry, które przejęły szpital miejski i roztoczyły pieczę nad 15-tu chorymi. Ich liczba ciągle wzrastała i w 1861 r. sięgnęła cyfrę 609 osób. Szczególną troską szarytki otaczały chorych na gruźlicę i starców, oddając się w miarę swoich możliwości również pielęgnacji chorych po domach.

Oprócz szpitala bytomskie szarytki prowadziły sierociniec, wznosząc osobny budynek, w którym znalazło miejsce ok. 30 sierot. Ponadto prowadziły dwa przedszkola, urządzając również kursy szycia i robót ręcznych dla dziewcząt. Opiekę duszpasterską sprawowali w klasztorze wybitni duchowni, stanowiący elitę ówczesnego duchowieństwa górnośląskiego. Natomiast ordynariusz wrocławski udzielił zakonnicom na ich prośbę szereg przywilejów z zakresu życia sakramentalnego.

Można jeszcze wspomnieć o domu szarytek w Biskupicach, którego fundatorem był hr. Karol Wolfgang Ballestrem. Konwent liczył 5 członkiń, które zajmowały się nauczaniem w 2-klasowej szkole dla dziewcząt pochodzących z wyższych sfer społecznych i prowadziły opiekę ambulatoryjną nad chorymi w ich domach.

Mimo surowych restrykcji Kulturkampfu szarytki przetrwały, ograniczając jednak swoją działalność tylko do opieki nad chorymi. W Bytomiu, po śmierci w 1874 r. ks. Szafranka, dzięki zabiegom energicznej przełożonej Angeliki Stache została zapewniona opieka duszpasterska nad konwentem i chorymi. Otrzymała ona od arcybiskupa Förstera pewne przywileje z zakresu sprawowania liturgii, które stały się przyczyną protestu ze strony administratora parafii ks. Norberta Bonczyka. Ordynariusz w odpowiedzi na jego pismo wyjaśnił, że przywileje zostały szarytkom udzielone wcześniej przez papieża, a on je tylko potwierdził. „Żałowaliśmy – pisał w zakończeniu – że ksiądz [Bonczyk] nie zdecydował się na ustne porozumienie z przełożoną Angeliką Stache. Przy dobrej woli i życzliwych chęciach można w ten sposób usunąć przesady, uniknąć nieporozumień, zachować pokój i zgodę. Miłością uzyska się dwa razy więcej aniżeli skargami. Żyjemy przecież i tak w ciężkich czasach i pełnych goryczy. Czy chcemy te oplakane czasy uczynić jeszcze cięższymi i bardziej gorzkimi?”

W Biskupicach mimo wielkiego protektoratu rodziny Ballestremów, szarytki zostały pozbawione działalności nauczycielskiej. Pomieszczenia szkolne zostały zamienione na szpital, w którym zakonnice roztoczyły opiekę nad robotnikami fabrycznymi.

Pod koniec Kulturkampfu szarytki pojawiły się we Wrocławiu, mając wielką protektorkę w osobie Anny Saurma Jeltsch z d. Ballestrem. Objęły opiekę nad chorymi dziećmi w szpitalu, będącym własnością Stowarzyszenia Rycerzy Maltańskich.

MARIA OD ŚW. IGNACEGO GASTL – PIERWSZA PRZEŁOŻONA SIÓSTR PASTEREK WE WROCŁAWIU

W dobie industrializacji Śląska pojawiły się siostry pasterki, których celem było nawracanie i roztaczanie opieki nad zagrożonymi lub upadłymi moralnie kobietami, a w dalszej kolejności nawracanie ze złej drogi i dawanie schronienia dzieciom. Ta specyficzna wspólnota powstała w 1829 r. w Angers, we Francji, a jej założycielem był miejscowy biskup Karol Mautault oraz Maria Eufrosia Pelletier, przełożona klasztoru sióstr ochroniarek w Tours.

Pojawienie się pasterek we Wrocławiu było związane z wielkim problemem prostytucji, z którą mało skuteczną walkę prowadziły stowarzyszenia prywatne. Ks. Józef Sauer, wybitny śląski społecznik, wskazał na siostry pasterki z Münster, którym oferował pomoc Towarzystwa św. Wincentego á Paulo, którego był prezesem, w umożliwieniu sprawnego funkcjonowania i realizowania powierzonego im dzieła opieki nad dziećmi, a w dalszej kolejności nad kobietami moralnie upadłymi. Plan ks. Sauera zaakceptował or-

dynariusz wrocławski i pozwolił na wszczęcie pertraktacji z domem pasterek w Münster.

W listopadzie 1859 r. do Wrocławia przybyły cztery zakonnice na czele z s. Marią od Św. Ignacego Gastl. Zamieszkały one w pomieszczeniach klasztornych, przygotowanych przez Towarzystwo św. Wincentego á Paulo. Na początku swojej działalności pasterki przejęły opiekę nad 12 osieroconymi dziewczętami w wieku szkolnym. Po trzech latach oddano do użytku nowy budynek klasztorny, którym zwiększyła się liczba przyjmowanych dziewcząt do ok. 70 osób. Zakonnice starały się o miejsca pracy dla swoich podopiecznych, najczęściej w charakterze pomocy domowej lub służących po 16 roku życia w rodzinach chrześcijańskich.

Rozbudowa kompleksu klasztornego nastąpiła w 1866 r. i wówczas pasterki mogły roztoczyć opiekę nad kobietami moralnie upadłymi. Do odizolowanej części pomieszczeń przyjęto początkowo 5, a w 1869 r. aż 29 osób. Nie wszystkie dziewczęta podporządkowywały się dyscyplinie moralno-wychowawczej, stosowanej przez zakonnice i musiały opuścić zakład. Zresztą większość prostytutek była kierowana do klasztoru pasterek nakazem sądowym lub policyjnym, dlatego można łatwiej zrozumieć ich niechęć do zachowania jakiegokolwiek rygoru moralnego.

Pieczę duszpasterską nad konwentem pasterek sprawowali wybitni duchowni wrocławscy: kanonik Franciszek Ksawery Peschke był kuratorem klasztoru, ks. Ferdynand Sperl, ojciec duchowny Alumnatu, spowiednikiem blisko 20-osobowego konwentu, a ks. Józef König pełnił obowiązki katechety w 3-klasowej szkole, liczącej 90 wychowanek.

Pasterki troszczyły się o stronę zdrowotną swoich podopiecznych, zatrudniając jako lekarza domowego radcę sanitarnego Rudolfa Dittricha. Po jego wcieleniu w 1866 r. do wojska, posługę medyczną sprawował doktor Rosenthal, znany we Wrocławiu jako „lekarz ubogich”. Chociaż był on pochodzenia żydowskiego, zawsze zwracał uwagę, by jego pacjentom zawsze na czas udzielano sakramentu chorych. Jest on pięknym przykładem Żyda, który poczytywał sobie za honor służyć pomocą lekarską chorym zakonnikom katolickim i ich podopiecznym. Siostry otoczyły go troskliwą opieką w ostatnich dniach jego życia. W 1872 r. lekarzem domowym po raz wtóry został doktor Rudolf Dittrich, który swoją postawą przyczynił się do zachowania klasztoru pasterek w dobie Kulturkampf.

2-klasową szkołę przyklasztorną zlikwidowano w połowie 1878 r., umieszczając niektóre sieroty w dobrych rodzinach katolickich, a większość z nich przesłała pod opiekę wrocławskiego Zrzeszenia dla Opuszczonych i Bezbronnych Dzieci.

Sam klasztor pozostał, bowiem jego istnienie władze powiązały z zakładem dla chorych zdeprawowanych dziewcząt we Wrocławiu. Pasterki mo-

gły kontynuować swoją działalność w specyficznym moralnie wrocławskim środowisku. Była w tym zasługa przełożonych, pracowitego doktora Rudolfa Dittricha i wielu życzliwych osób, którym leżała na sercu sprawa ratunku zdeprawowanych młodych kobiet.

ANNA BÖHM – PRZEŁOŻONA SIÓSTR SŁUŻEBNICZEK W PORĘBIE

Kolebką Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej Poczętej była Wielkopolska, gdzie ziemianin bł. Edmund Bojanowski roztoczył w Gostyniu opiekę nad starcami, chorymi i osieroconymi dziećmi. Po zredagowaniu reguły zakonnej, powstał pierwszy klasztor wraz z nowicjatem w Jaszkwie k. Śremu. Oficjalnie zatwierdzenie konstytucji służebniczki otrzymały w 1866 r. od arcybiskupa Mieczysława Halki Ledóchowskiego.

Inicjatorem sprowadzenia służebniczek na ziemię śląską był franciszkanin Władysław Schneider. Do realizacji zamierzeń pozyskał duszpasterzy parafii Leśnica u podnóża Góry Świętej Anny. W miejscowości Poręba dwaj zamożni gospodarze: Błażej Kasprus i Piotr Langner zobowiązali się zabezpieczyć zakonnicom warunki lokalowe i bytowe. Wszyscy udali się do Jaskowej, gdzie spotkali się z Edmundem Bojanowskim i zapoznali się z dokumentami dotyczącymi ochronek i wypisami z reguły nowej wspólnoty. Po powrocie leśnicki proboszcz, ks. Jan Görlich, zwrócił się z prośbą do biskupa Henryka Förstera o pozwolenie na sprowadzenie służebniczek do swojej parafii. Ordynariusz wyraził zgodę i udzielił błogosławieństwa pasterskiego.

Placówkę służebniczek w Porębie otworzono 12 VIII 1866 r., witając trzy siostry: Annę Böhm jako przełożoną konwentu oraz Karolinę Annuth i Zuzannę Szafarską. Oczywiście zakonnice znały język polski, co w tamtejszej okolicy miało ogromne znaczenie. Zakonnice zamieszkały w skromnym domu i z miejsca poświęciły się pielęgnacji chorych na cholera, zyskując uznanie tubylców i medyków. Po wygaśnięciu zarazy podjęły ambulatoryjną opiekę chorych i otworzyły ochronkę dla małych dzieci. Wieczorami uczyły dziewczęta robót ręcznych. Podczas żniw pomagały wieśniakom w pracy na roli, za co otrzymywały wynagrodzenie w naturze.

Już w następnym roku urządzono w Porębie nowicjat, a zgłaszające się kandydatki uczono pisać i czytać, katechizmu, śpiewu i historii. O. Schneider prowadził konferencje o życiu zakonnych, a miejscowy katecheta uczył katechizmu. Kapelanem konwentu, liczącego 4 profeski i 13 nowicjuszek, był ks. Teodor Kremiski, emerytowany proboszcz z Katowic.

Dzięki pośrednictwu o. Władysława Schneider służebniczki otworzyły jeszcze trzy placówki w diecezji wrocławskiej: w Skrzyszowie k. Rybnika,

Dobrej i w Zimnicach Wielkich. Wszystkie domy śląskie podlegały zwierzchniej władzy bł. Edmunda Bojanowskiego i przełożonej generalnej w Jaszkwie Elżbiecie Szkudłapskiej.

Restrykcje Kulturkampfu wobec służebniczek, zajmujących się biednymi dziećmi były wyjątkowo surowe. Dotknęły one wszystkich placówek nie tylko na Śląsku pruskim, ale i na terenie Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Przełożona generalna rozesała siostry do galicyjskich klasztorów i poza granice Prus.

Paradoksalnie ostała się główna śląska placówka służebniczek w Porębie. Mianowicie okręgowy lekarz i radca sanitarny doktor Grätzer wraz z burmistrzem Leśnicy Kunze dostarczyli władzom rządowym pisma, ukazujące konieczność utrzymania zakonnicy w celu pielęgnowania chorych w okolicy. W odpowiedzi służebniczki mogły nadal przebywać w swoim klasztorze pod warunkiem zerwania wszelkich kontaktów z domem macierzystym w Jaszkwie i wybrania nowej przełożonej pochodzenia niemieckiego. Siostry miały posługiwać się w kontaktach z chorymi wyłącznie językiem niemieckim, a 17 sierót należało przekazać do zakładów i szkół państwowych.

Służebniczki przyjęły rządowe warunki: wybrały swoją przełożoną s. Różę Woywod i z bólem rozesały sieroty do innych ośrodków. Zgłaszające się do nowicjatu kandydatki były przyjmowane jako osoby świeckie, które w ukryciu prowadziły ćwiczenia duchowne. W charakterze gościa w klasztorze porębskim przebywała przełożona generalna Elżbieta Szkudłapska, która dopiero 2 X 1885 r. uzyskała zameldowanie i pozwolenie na działalność pielęgniarską. Odtąd oficjalnie występowała wobec władz państwowych jako przełożona zgromadzenia. W klasztorze służebniczek ukrywali się też franciszkanie w Góry Świętej Anny, m.in. gwardian o. Osmund Baumann z kilkoma uczniami zlikwidowanej szkoły przyklasztornej.

Pozbawione możliwości pracy wśród sierot w rozwiązanej ochronce, służebniczki w Porębie oddały się pielęgnowaniu chorych w ich domach. W 1884 r. otrzymały pozwolenie na wybudowanie dodatkowego skrzydła obiektu klasztorowego, w którym znalazł się szpital z pełnym wyposażeniem medycznym.

W trudnych latach Kulturkampfu służebniczki w stroju świeckim zamieszkały w Kamieniu Śląskim, gdzie ukrywały się jako pielęgniarki świeckie, prowadziły opiekę ambulatoryjną chorych i troszczyły się o bieliznę kościelną. Dopiero w 1992 r. władze państwowe dom, wzniesiony przez hr. Strachwitza i kilku innych dobrodziejów, uznały za filię służebniczek z Poręby i zezwoliły siostron na noszenie stroju zakonnego. W 1883 r. służebniczki, z s. Anną Böhm, przybyły do Miasteczka Śląskiego, gdzie proboszczem był świętobliwy ks. Teodor Christoph. Prowadziły tam opiekę ambulatoryjną i przeję-

ły staranie o porządek w świątyni parafialnej oraz opiekowały się pięcioma chłopcami, których utrzymanie opłacał proboszcz.

Wszystkie sprawy formalne, związane z egzystencją śląskich służebniczek, zostały załatwione przez biskupa Jerzego Koppa po ostatecznym zakończeniu „walki o kulturę”. Nastąpił wielki rozwój zgromadzenia, zajmującego się pielęgnacją chorych, opieką nad biednymi dziećmi i sierotami oraz przygotowaniem dziewcząt do prowadzenia gospodarstw domowych na wsiach.

BŁ. MARIA MERKERT – JEDNA Z ZAŁOŻYCIELEK ELŻBIETANEK SZARYCH

W okresie odnowy katolicyzmu na Śląsku powstały niemal równocześnie trzy kongregacje zakonne proveniencji śląskiej. Spełniły się marzenia prałata i profesora Józefa Ignacego Richtera, który w 1840 r. pisał ze smutkiem, że „w najbliższej jego sercu ziemi śląskiej nie powstało dotąd żadne zgromadzenie zakonne, chociaż istnieją ku temu odpowiednie warunki sprzyjające rozwojowi życia zakonnego”.

Inicjatorką Zgromadzenia Szarych Sióstr św. Elżbiety była Klara Dorota Wolff, pochodząca z Prudnika, która w Nysie została tercjarką i gorliwie wypełniała uczynki miłosierdzia, zwłaszcza podczas grasującej epidemii cholery. Do niej przyłączyły się trzy nyskie tercjarki: Matylda Merkert, jej siostra Maria Luiza i Franciszka Werner. Jedna z nich, Maria, została wyniesiona na ołtarze, pozostałe czekają na swój proces beatyfikacyjny. Błogosławiona urodziła się 21 IX 1817 r. w Nysie, jako córka Antoniego, sprzedawcy wapna i Barbary z d. Pfitzner. Miała ona charakter osoby żywej i porywczej, a przy tym odważnej i zdecydowanej, idealnie pasującej na urząd przełożonej. Wszystkie nosiły powszechnie przyjęty kobiecej strój śląski i zamieszkały w przekazanym mieszkaniu przez nyskiego dziekana ks. Dominika Otto w budynku po sekularyzowanych altarzystach. W jednym większym pokoju urządziły pracownię, sypialnię i kuchnię. Utrzymywały się ze wspólnych oszczędności i z drobnych dochodów pochodzących ze sprzedaży robótek ręcznych, wykonywanych w czasie wolnym od pielęgnacji chorych.

Za początek wspólnotowego życia i działania nyskie tercjarki wybrały uroczystość męczenników i lekarzy św. Kosmy i św. Damiana – 27 IX 1842 r. Za swojego protektora uważały ks. Franciszka Ksawerego Fischera, które pełnił obowiązki kierownika duchowego i zredagował odpowiednie statuty. Dzięki jego staraniom biskup Diepenbrock oddał tercjarkom cały budynek. Z pomocą materialną śpieszyli mieszczanie nyscy. W trzecim roku działalności, młode niewiasty, prowadzące życie niemal klasztorne, pielęgnowały 389 chorych i wydały 11 093 porcji posiłków. Gorliwe młode niewiasty prowadziły życie niemal klasztorne. Wkrótce otworzyła się możliwość podjęcia opieki

na chorymi w Prudniku, dokąd zostały oddelegowane: Matylda i Franciszka. Niestety pierwsza zmarła na tyfus, a druga wyczerpana fizycznie powróciła do Nysy.

Trwały próby przekształcenia istniejącej wspólnoty w zgromadzenie zakonne, zaaprobowane przez miejscowego ordynariusza. Kardynał Melchior uzależnił aprobatę od odbycia rocznego nowicjatu. W tym celu poszukiwano odpowiedniego klasztoru w Austrii i w Czechach. Ostatecznie wybrano czeskie boromeuszki w Pradze, gdzie Klara Wolff i Maria Merkert dnia 1 XII 1946 r. rozpoczęły nowicjat. Szybko zorientowały się, że charyzma boromeuszek nie odpowiada ich założeniem opieki nad chorymi w domach. Klara opuściła w październiku 1847 r. nowicjat i powróciła do Nysy, a następnie przeniosła się do Bystrzycy Kłodzkiej, gdzie skupiła wokół siebie 6 współpracownic. Niestety „przełożona” w grudniu 1852 r. uległa wypadkowi, jadąc furmanką do chorego w pobliskiej wiosce i w wyniku odniesionych obrażeń wkrótce zmarła. Jej stowarzyszenie zostało w 1861 r. połączone z franciszkankami z Münster.

Maria Merkert po rocznym nowicjacie została skierowana jako pielęgniarka do Lutomerzyc. Stamtąd na prośbę Franciszki Werner powróciła do Nysy i przez pewien czas przebywała z kilkoma współsiostrami w domu boromeuszek, które otrzymały propozycję objęcia pracy w nyskim szpitalu biskupim. Na skutek zaistniałych nieporozumień w gronie nyskich duszpasterzy zarząd, wychowanie i kształcenie elżbietanek znalazło się w rękach boromeuszek i stowarzyszenie zostało rozwiązane.

W zaistniałej sytuacji w połowie 1850 r. Franciszka, a za nią Maria z dwiema nowicjuszkami opuściły nyski szpital i wspólnotę boromeuszek, znajdując zatrudnienie u zaprzyjaźnionych rodzinach, które darzyły ich sympatią i zaufaniem. Nie mogły one jednak liczyć na pomoc i życzliwość tamtejszych duszpasterzy. Był to jeden z większych paradoksów dziejach śląskiego Kościoła katolickiego. Dzielne niewiasty wznowiły swoją działalność 19 XI 1850 r. – w uroczystość św. Elżbiety Węgierskiej, którą obrały za swoją patronkę. Miały poparcie władz miejskich i życzliwość kardynała wrocławskiego. Ostatecznie poświęciły się leczeniu chorych po domach, a boromeuszki ograniczyły swoją działalność do biskupiego szpitala.

W 1852 r. wspólnota elżbietańska liczyła 12 członkiń, a na jej czele stała Maria Merkert. Przełożona starała się o powiększenie pomieszczeń klasztornych postarała się o ustanowienie obywatelskiego Komitetu Zaufania, który reprezentowałby siostry w sprawach urzędowych, służył pomocą materialną i potrzebną radą. Widoczny był stały wzrost powołań i rozwój placówek filialnych. Do 1870 r. powstało 43 domy, w których żyło i pracowało 154 sióstr profesek. Wzrastała liczba sióstr i placówek poza granicami Śląska. Wiele z nich powstało w diasporze niemieckiej, a nieco później w Szwecji,

Norwegii i Danii. Ważnym wydarzeniem było powstanie w 1857 r. placówki we Wrocławiu, a zakonnice zdobyły życzliwość wielu wrocławskich promienników duchownych.

Zgromadzenie ciągle nie posiadało aprobaty strony kościelnej, chociaż biskup Henryk Förster był elżbietankom przychylny. Siostry przedłożyły mu dotychczasowe statuty, które jego zdaniem nie odpowiadały wymogom prawa kanonicznego. Przygotowaniem nowych statutów podjął się ks. Robert Urban, proboszcz parafii w Złotorzy. Ordynariusz dopiero 4 IX 1859 r. podpisał biskupiej aprobaty, uznając Stowarzyszenie Św. Elżbiety za kongregację kościelną. Radość elżbietanek była ogromna. Ks. Urban został pierwszym kuratorem. Wybrano zarząd: przełożoną generalną, asystentkę i mistrzynię nowicjatu. Pierwszą przełożoną generalną została Maria Merkert. W 1864 r. elżbietanki otrzymały państwowe prawa korporacyjne, które dawały przywilej osoby prawnej ze wszystkimi jej następstwami. Trwały starania o uzyskanie aprobaty papieskiej. Przełożona generalna w 1868 r. wystosowała do wszystkich rządców diecezji, gdzie pracowały jej siostry, prośbę o polecenie ich papieżowi Piusowi IX. Sufragan wrocławski Adrian Włodarski podjął się trudu opracowania nowych konstytucji, dostosowanych do ówczesnego ducha czasów. Papieski dekret pochwalny, podpisany przez papieża Piusa IX ukazał się 7 VI 1871 r. Jednak formalne zatwierdzenie Zgromadzenia Szarych Sióstr św. Elżbiety, odłożono na czas późniejszy.

Głównym celem działalności sióstr elżbietanek była ambulatoryjna opieka nad chorymi. Oprócz niej zakonnice poświęcały się pracy wychowawczej wśród biednych i osieroconych dzieci. Jedna z sióstr tak pisała o matce Marii Merkert: „[...] często przywoływała dzieci do siebie, by im radość sprawić, chociaż sama nie miała wiele środków. Ubierała je zawsze bardzo ładnie i starała się zastąpić im matkę w pełnym tego słowa znaczeniu. Gdy jedno z dzieci zachorowało, pielęgnowała je z wielką miłością i pieczołowitością. Często mówiła «te biedne dzieci muszą we mnie znaleźć matkę». Gdy miała coś dobrego dawała to dzieciom”.

Oprócz przedszkoli, sierocińców i żłobków elżbietanki szare otworzyły dwie szkoły prac ręcznych. Ponadto zaznaczyły swoją działalność w lazaretach frontowych i wojskowych szpitalach garnizonowych. Za swoją samarytańską posługę otrzymały liczne pochwały i odznaczenia państwowe. Praca w szpitalach wojskowych skłoniła przełożoną generalną Marię Merkert do zainicjowania pielęgnacji chorych we własnych szpitalach, które powstawały w licznych śląskich miejscowościach. Elżbietańskie lecznice zamknięte wytrzymywały konkurencję z innymi szpitalami prowadzonymi przez władze państwowe, czy też inne kongregacje zakonne. Aczkolwiek głównym zadaniem elżbietanek szarych była nadal bezpłatna pielęgnacja chorych w ich domach, to jednak otwieranie własnych szpitali jeszcze bardziej przybliżyło tę

wspólnotę do społeczeństwa śląskiego. Odważna decyzja pierwszej przełożonej generalnej Marii Merkert, która zmarła 14 XI 1872 r., w wieku zaledwie 55 lat, z pewnością umożliwiła łagodniejsze przetrwanie Zgromadzenia Szarych Sióstr św. Elżbiety w dobie Kulturkampfu. Ta osoba przepełniona wielką miłością do biednych i chorych została wyniesiona na ołtarze 30 IX 2007 r. w Nysie, gdzie żyła pracowała i zmarła.

M. FRANCISZKA WERNER – DRUGA PRZEŁOŻONA GENERALNA ELŻBIETANEK SZARYCH

W chwili śmierci bł. Marii Luizy Merkert wspólnota szarych elżbietanek liczyła 87 placówek i 465 sióstr. Nową przełożoną została m. Franciszka Barbara Augusta Werner, współzałożycielka kongregacji. Przyszła ona na świat 3 XII 1817 r. w Nysie, w rodzinie Franciszka, mistrza szewskiego, i Franciszki z d. Guteratz. Można ją scharakteryzować jako osobę fizycznie słabowitą i wątłej budowy ciała, lecz odznaczającą się stanowczością, skromnością i głęboką pobożnością, owianą duchem apostołskim. To dzięki niej nastąpiło odrodzenie zagrożonej pielęgnacji chorych w terenie. Jej rządy przypadły na trudne lata walki z Kościołem „żelaznego” kanclerza Ottona von Bismarcka.

Zaangażowanie sióstr w lazaretach wojskowych podczas wojen prowadzonych przez Prusy przyniosło im rozgłos w wyższych sferach wojskowych i państwowych. Miały one nawet dostęp do cesarza Wilhelma I, a zwłaszcza cesarzowej Augusty, która okazywała im życzliwość i sympatię. Restrykcje Kulturkampfu były jednak bezwzględne i nie ominęły tej dość protegowanej kongregacji zakonnej. Elżbietanki musiały ograniczyć swoją działalność tylko do opieki ambulatoryjnej nad chorymi, a ich sierociniec, żłobki, szkoły elementarne i zawodowe dla dziewcząt uległy likwidacji. Przełożona generalna Franciszka Werner zwróciła się w piśmie do współsióstr z gorącym apelem, aby gorliwie modliły się za uciskany Kościół, sumiennie wypełniały swoje obowiązki swoje obowiązki, by unikać ze strony władz państwowych wszelkich podejrzeń i oskarżeń.

Po ukazaniu się ustawy antyzakonnej z 31 V 1875 r. mnożyły się rewizje urzędników państwowych w domach elżbietańskich. M. Franciszka Werner, osoba sterana długoletnią pracą przy chorych, a zarazem stanowcza i wielce roztropna, nie mogła zgodzić się z poniżającym traktowaniem swoich sióstr przez bezwzględnych rewizorów pruskich. Wystosowała przeto do kancelarii cesarskiej pisemną skargę i wyraziła prośbę o opiekę władcy nad całą wspólnotą, mającą wielkie zasługi w szpitalnictwie państwowym. Wprawdzie nie otrzymała bezpośredniej odpowiedzi na swoje pismo, to jednak w następnych rewizjach klasztorów elżbietańskich na terytorium II Rzeszy, urzędnicy starali się unikać surowego traktowania szarych sióstr.

Jednak bezwzględny radca rządowy von Schuckmann zażądał od matki generalnej przedstawienia wszystkich ksiąg rachunkowych placówek elżbietańskich. Matka Franciszka i tym razem odniosła się do samego cesarza i komisarz zadowolili się li tylko przedstawieniem przez zakonnice ogólnych rachunków.

Podobnie jak inne śląskie zgromadzenia zakonne, prowincjałat elżbietanek szarych rozważał możliwość wyjazdu sióstr za granicę i brano pod uwagę Amerykę Północną. Sprawa nabrała rozgłosu i życzliwa siostronom cesarzowa Augusta skierowała odręczne pismo do matki Franciszki, przestrzegając w nim przed podejmowaniem zbyt pochopnych decyzji. Przełożona elżbietanek w odpowiedzi starała się uspokoić cesarzową, a zarazem odważnie napisała, że w władze państwowe utrudniają, a nawet uniemożliwiają prowadzenie jakiegokolwiek działalności przez wspólnoty zakonne. Przy okazji zwróciła też uwagę cesarzowej, że wiele domów zakonnych jest zamykanych ze względu na brak duchownych, którzy służyliby posługą duszpasterską w konwentach żeńskich.

Restrykcje Kulturkampfu spowodowały drastyczne zmniejszenie się liczby sióstr zdolnych do normalnej pracy. Przełożona generalna 29 X 1881 r. wystosowała pismo do nowego ministra kultu z prośbą o zezwolenie na przyjęcie do zgromadzenia nowych kandydatek. Minister zażądał wykazu domów, do których nowe siostry miałyby być przydzielone. Matka Werner przygotowała listę zapotrzebowań na kandydatki aż w 214 domach. W piśmie zauważyła, że nowicjuszkki muszą odbyć formację w domu macierzystym w Nysie. Wykaz potrzeb został pozytywnie zaopiniowany i elżbietanki mogły przyjąć do zgromadzenia 100 nowicjuszek. Od 1886 r. pojawiły się możliwości otwierania nowych placówek. Z chwilą śmierci przełożonej generalnej Franciszki Werner – 14 XII 1885 r. – zgromadzenie liczyło przeszło 700 członkiń.

W następnych latach nastąpił wprost dynamiczny rozwój zgromadzenia, mającego liczne powołania, domy zakonne i znakomicie urządzone szpitale. Dom macierzysty przeniesiono z Nysy do Wrocławia w pobliżu katedry, gdzie zbudowano ogromny zespół klasztorny, a siostry miały większą gwarancję zawodowego wykształcenia w powołaniu pielęgniarskim. Z wielkim zaangażowaniem nadal prowadziły opiekę ambulatoryjną chorych.

ŚLUGA BOŻY ROBERT SPISKE I POCZĄTKI JADWIŻANEK

Zgromadzenie Sióstr św. Jadwigi od Niepokalanej Dziewicy Bogurodzicy Maryi powstało z inicjatywy ks. Józefa Antoniego Roberta Spieskiego w celu opieki nad opuszczonymi i zaniedbanymi dziećmi. Ten wielki apostoł Wrocławia urodził się 29 I 1821 r. we Wrocławiu-Leśnicy jako syn mistrza szewskiego Antoniego i Tekli z d. Hermann. Ojciec pochodził z cze-

skiego Broumowa, matka zaś była córką kierownika wrocławskiej szkoły św. Mikołaja. Wspólnie z siostrami: Augustyną i Julią oraz bratem Alojzym Stefanem wychowywał się w religijnej atmosferze mieszczańskiego domu. Ukończył miejscową szkołę elementarną i uczył się w szkole przykatedralnej, należąc do grona chórzystów katedralnych. Nauki gimnazjalne pobierał w słynnym Gimnazjum św. Macieja we Wrocławiu i w tym czasie przeżywał poważny kryzys wiary wskutek rozczytywania się w dziełach pogańskich klasyków. Po maturze powrócił do normalności i rozpoczął studia teologiczne na Uniwersytecie Wrocławskim. Świecenia kapłańskie przyjął 18 VI 1847 r. z rąk biskupa Melchiora Diepenbrocka.

Jako neoprebiter przez rok pełnił obowiązki seniora Alumnatu, a następnie został wikariuszem w parafii Mariackiej na Piasku. W l. 1875-1883 był proboszczem parafii św. Doroty we Wrocławiu i dziekanem wrocławskim. W 1883 r. wszedł do grona kapituły katedralnej i pełnił obowiązki kaznodziei katedralnego oraz rady kurialnego. Zmarł 5 III 1888 r. we Wrocławiu i został pochowany w katedralnej kaplicy Zmartwychwstania Pańskiego.

Będąc wikariuszem ks. Spiske założył wspólnotę panien i wdów pod nazwą Stowarzyszenie św. Jadwigi. Skupiało ono ok. 3000 „sióstr św. Jadwigi”, które wyruszyły do różnych dzielnic Wrocławia w poszukiwaniu bezdomnych i osieroconych dzieci, a także ludzi ubogich, chorych i starszych. Nie były im obce także problemy moralnie zagrożonych dziewcząt. Nie wszyscy mieszkańcy Ostrowa Tumskiego akceptowali działalność gorliwych wrocławianek, nazywając ich pogardliwie „stowarzyszeniem gałganiarzy”. Wspólnota cieszyła się natomiast poparciem kardynała Melchiora Diepenbrocka i jego następcy biskupa Henryka Förstera. Ks. Spiske otrzymywał także wsparcie materialne od niektórych katolików świeckich. Mając odpowiednie fundusze, nosił się z zamiarem założenia własnego domu wychowawczego dla opuszczonych zaniedbanych dzieci. Musiał jednak zdobyć prawa korporacyjne. Przedstawił więc projekt statutu, w którym była mowa o „Konserwatorium św. Jadwigi” z określonym celem działalności. Powstała fundacja została zatwierdzona przez biskupa i władze państwowe. Dopiero wtedy doszło do otwarcia „Domu ratunkowego św. Jadwigi”, w którym znalazło schronienie 27 chłopców i 48 dziewcząt, uczęszczających do miejscowej szkoły. W 1864 r. została otwarta własna szkoła dla dzieci, z której murów przez 10 lat wyszło ok. 200 uczniów.

Gorliwe wychowawczynie domu św. Jadwigi żyły na co dzień, jak zakonnice. Za zgodą ordynariusza ks. Spiske udał się do Rzymu, gdzie został przyjęty na audiencji przez papieża bł. Piusa IX, który okazał mu życzliwość i zainteresowanie rodzącą się wspólnotą zakonną. Zgromadzenie otrzymało więc prawa papieskie na mocy dekretu pochwalnego, wydanego 29 V 1872 r., a ostateczne zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej nastąpiło w 1901 r.

Działalność wspólnoty jadwiżańskiej była coraz bardziej akceptowana przez śląskie społeczeństwo i duchowieństwo. Do 1870 r. powstało 9 placówek: w Rościszowie, Bardzie Śląskim, Wiązowie, Bukowicy, Tworkowie, trzy w Kotlinkie Kłodzkiej i we Wrocławiu. Przebywało w nich 21 profesek i 13 nowicjuszek.

W dobie Kulturkampfu nastąpiło brutalne niszczenie wielkiego dzieła z zakresu dobroczynności chrześcijańskiej na oczach założyciela wspólnoty. Wydawane ustawy uniemożliwiły jadwiżankom pracę w szkołach elementarnych, mimo oburzenia wśród tubylczej ludności. Siostry musiały opuścić prowadzone sierocińce, z których dzieci były rozsyłane do innych domów państwowych. We Wrocławiu na prośbę ks. Spiskiego jadwiżanki mogły pozostać na czas nieokreślony. Ostatecznie zdecydowano o osiedleniu się siostr w Niezamyślicach, na terytorium archidiecezji ołmunieckiej. Zapobiegliwie jadwiżanki przeprowadziły tam remont zamku biskupiego, założyły przedszkole, prywatną szkołę powszechną, podjęły naukę dziewcząt pochodzących z wyższych warstw społecznych i prowadziły sierociniec. Ponadto otworzyły tam nowicjat.

We Wrocławiu na prośbę ks. Roberta hrabini Eleonora von Stolberg przejęła klasztor wraz z opieką nad dziećmi i prowadziła placówkę w duchu charyzmatu jadwiżanek. W ten sposób wrocławskie dzieło charytatywne mogło oczekiwać powrotu dzielnych zakonnic, choć ich założyciel nie doczekał już tych radosnych chwil. W następnych latach mnożyły się nowe placówki, w których jadwiżanki kontynuowały owocną pracę w ratowaniu dziewcząt przed demoralizacją, oddawały się wychowaniu bezdomnych dzieci i rozrzęcały opiekę nad chorymi potrzebującymi pomocy.

Ks. Robert Spiske zmarł 5 III 1888 r. po trzech atakach paraliżu, których doznał na ambonie, w konfesjonale i podczas odmawiania brewiarza. 5 III 1984 r. doczesne szczątki świątobliwego kapłana zostały przeniesione z katedry do jadwiżańskiej kaplicy klasztornej we Wrocławiu. Dnia 5 III 1993 r. nastąpiła uroczysta inauguracja procesu beatyfikacyjnego, a 14 VI 1995 r. miało miejsce otwarcie dochodzenia kanonicznego, dotyczącego życia i działalności śląskiego sługi Bożego.

Wyjątkowa troska ks. Spiskiego o biedne dzieci wrocławskie zyskała mu tytuł „apostoła miłości”. Niewątpliwie dla Wrocławia stał się on tym, kim był współczesny mu św. Jan Bosko dla Turynu. W gronie śląskiego duchowieństwa „wszyscy uważali go za kapłana świątobliwego, stale błyszczał on jako ozdoba kleru wrocławskiego”. Biskup Henryk Förster w relacji do Rzymu o stanie diecezji wrocławskiej pisał: „Spośród duchownych na terenie diecezji wrocławskiej zasłynął szczególną gorliwością ks. Robert Spiske, kuratus w kościele Najświętszej Maryi Panny na Piasku we Wrocławiu, który dzięki

swoim kazaniom i pouczeniom oraz wielkiemu osobistemu umartwieniu zdołał nawrócić na wiarę katolicka ponad dwa tysiące innowierców”.

ŚLUGA BOŻY JAN SCHNEIDER – ZAŁOŻYCIEL SIÓSTR MARIANEK

Ks. Jan Schneider, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli XIX-wiecznego śląskiego duchowieństwa katolickiego, przyszedł na świat 11 I 1824 r. w Mieszkowicach k. Prudnika, w rodzinie wieśniaczej Jana Jerzego i Katarzyny z d. Fraemer. W 1832 r. zmarła matka i wychowaniem syna i dwóch córek zajęł się ojciec, który pozostał wdowcem. Po ukończeniu szkoły elementarnej, pobierał nauki gimnazjalne w słynnym nyskim Carolinum. Maturę uzyskał w 1845 r. i rozpoczął studia teologiczne we Wrocławiu, a po rocznym pobycie w Alumnacie przyjął w 1849 r. święcenia kapłańskie z rąk biskupa Melchiora Diepenbrocka. Przez dwa lata pełnił obowiązki wikariusza w Wiązowie, a w l. 1851-1854 pracował na stanowisku wikariusza w parafii Mariackiej na Piasku we Wrocławiu. r. Tam zaprzyjaźnił się z ks. Robertem Spiske i wraz z nim szukał dróg przyjscia z pomocą młodzieży żeńskiej w rozwijającym się mieście stołecznym. W 1854 r. przeszedł na wikariat do parafii wrocławskiej św. Macieja, następnie został jej administratorem, a od 1869 r. pełnił do końca życia obowiązki jej proboszcza.

Marzeniem ks. Schneidera było powołanie do istnienia wspólnoty zakonnej związanej z funkcjonowaniem schroniska dla dziewcząt służących we Wrocławiu. W związku z realizowaniem planu policji wrocławskiej zorganizowania schroniska dla dziewcząt, został wskazany przez duchowieństwo wrocławskie na założyciela stowarzyszenia, zajmującego się służącymi wyznania katolickiego. Po zamieszczeniu notatki prasowej, zgłosiło się do niego siedem wrocławianek z wyższych sfer, które 8 XII 1854 r. dały początek Zrzeszeniu do Podnoszenia Moralności Służących Dziewcząt. Ks. Schneider jako prezes opracował statut, składający się z 13 paragrafów, uznany przez władze kościelne i rządowo-policyjne. Celem działalności zrzeszenia było zdobywanie odpowiednich funduszy, roztaczanie opieki moralnej nad religijnej nad służącymi, prowadzenie kontroli postępowania dziewcząt także w miejscu ich pracy, zapewnienie im godziwej rozrywki, oferowanie pomocy w znalezieniu pracy. Każda z pań otrzymała pod swoją kuratelę jedną z dzielnic Wrocławia. Nastąpił stały wzrost członkiń zrzeszenia, zarówno dziewcząt, jak i osób wspomagających. Samych dziewcząt w 1855 r. zgłosiło się do zrzeszenia 1050, którym starano się pomóc przy znalezieniu pracy, czy też przyjęcie do schroniska lub do rodzin katolickich.

Ks. Schneider w 1857 r. zakupił parcelę wraz z budynkiem, w którym pomieszczenia na parterze przeznaczono na cele zrzeszenia, a pozostałe poko-

je wynajęto za odpowiednią odpłatnością. W budynku urządzono kaplicę, w której umieszczono m.in. obraz Matki Bożej Częstochowskiej. Niestety nie udało się uzyskać biskupiego zezwolenia na codzienne sprawowanie Eucharystii w tejże kaplicy.

W 1858 r. powstał załazek życia zakonnego, kiedy pięć młodych kobiet postanowiło bezinteresownie służyć powstałemu dziełu charytatywnemu. W 1863 r. pierwsze nowicjuszkі złożyły prywatne śluby zakonne na okres trzech lat. Zakonodawca nazwał wspólnotę Ubogimi Siostrami Najświętszej i zawsze Niepokalanej Maryi. Pierwszą przełożoną została Matylda Scholz, która pełniła tę funkcję przez blisko 30 lat. W tym też roku wspólnota otrzymała państwowe uprawnienia korporacyjne. W 1868 r. biskup Förster włączył wspólnotę do zgromadzeń na prawie diecezjalnym i przesłał do Rzymu prośbę o zatwierdzenie papieskie. W roku następnym przesłano do Stolicy Apostolskiej opracowaną konstytucję. Jednakże dekret pochwalny marianki otrzymały dopiero w 1897 r.

W latach szalejącego Kulturkampfu 11-osobowa wspólnota marianek uchodziła w oczach władz za stowarzyszenie kościelne, co było opatrnościowym zrządzeniem losu w dobie „walki o kulturę”. Jednak po ukazaniu się majowej ustawy antyzakonnej we wrocławskim (jak dotąd jedynym) domu pojawił się urzędnik państwowy, który w towarzystwie ks. Jana Schneidera i Matyldy Scholz przeprowadził rewizję wszystkich pomieszczeń, łącznie z kaplicą. Dość tajemniczy urzędnik rządowy sporządził protokół przekazał do ministerstwa w Berlinie, skąd nadeszła odpowiedź, że stowarzyszenie może kontynuować dalszą działalność. Po zakończeniu Kulturkampfu za długich rządów kardynała Jerzego Koppa rozwój Zgromadzenia Sióstr Maryi Niepokalanej był wprost oszałamiający i to pod względem terytorialnym, jak i liczebnym.

Intensywna działalność ks. Jana Schneidera na polu duszpasterskim, charytatywnym i zakonnym spowodowała wyczerpanie jego organizmu. Zmarł w wieku 53 lat w dniu 7 XII 1876 r. Jego śmierć odbiła się szerokim echem we Wrocławiu i w diecezji nadodrzańskiej. Arcybiskup-wygnaniec Henryk Förster powiedział o swoim kapłanie: „był on wielką ozdobą duszpasterzy na Śląsku, a to ze względu na niezwykłą gorliwość, siłę woli i głębokie życie wewnętrzne”. Świątobliwy duszpasterz wrocławski został pochowany na Cmentarzu Osobowickim we Wrocławiu. Translacja ciała nastąpiła do bocznej kaplicy w kościele Mariackim na Piasku. Siostry marianki podjęły starania o rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego swojego założyciela.

KS. PROF. JERZY HERMES I JEGO ZWOLENNICY NA ŚLĄSKU

W szczytowej fazie oświecenia teologia katolicka była anemiczna, słaba, oderwana od życia, pozbawiona wybitnych przedstawicieli. Dopiero w pierwszej połowie XIX stulecia doszło do jej odrodzenia, zwłaszcza na obszarze języka niemieckiego. Pojawili się tam teologowie, którzy w swoich pracach wciągali w służby dogmatów katolickich dwa modne ówczesne prądy: filozofię idealistyczną i historyzm. Niestety niektórzy z nich odeszli od ortodoksji i stali się twórcami błędnym kierunków teologicznych. Jednym z nich był ks. Jerzy Hermes (1775-), twórca hermezjanizmu, który znalazł zwolenników również w środowisku teologów wrocławskich.

Tenże uczony filozof i teolog pochodził z Westfalii, gdzie w Münster odbył studia filozoficzno-teologiczne i w 1799 r. przyjął święcenia kapłańskie. Jako nauczyciel akademicki wykładał od 1807 r. podstawy teologii i teologię dogmatyczną na swojej uczelni, a w l. 1819-1831 historię dogmatów w Bonn. Ze względu na sposób wykładu i wykorzystanie aktualnych prądów filozoficznych zyskał dużą popularność w wielu ośrodkach europejskich. Pod wpływem Emanuela Kanta i Jana Fichtego rozróżniał wiarę poznania i wiarę serca. Według niego pierwsza jest rezultatem argumentów, a druga zależy od wolnej woli. Odrzucał przy tym wpływ łaski. Dla niego akt wiary był aktem czysto ludzkim, podobnym np. do wiary w twierdzenie Pitagorasa, czy w śmierć Sokratesa. Postulat przekonania się o wewnętrznej prawdzie dogmatów chrześcijańskich zyskał poparcie króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III, który widział w nim podstawę do syntezy wyznań chrześcijańskich, o jakiej od wielu lat marzył. Uniwersytet Wrocławski nadał mu doktorat h.c. Dla obrony hermezjanizmu powołano specjalne czasopismo. Sam twórca tegoż kierunku zmarł w 1831 r. w jedności z Kościołem.

Idee mistrza z Bonn przeszczepili na grunt wrocławski trzej jego uczniowie: historyk Józef Ignacy Ritter, filozof Piotr Józef Elvenich i dogmatyk Jan Baptysta Baltzer. Bez wątpienia byli oni indywidualnościami naukowymi i wywierali niemały wpływ na kształtowanie się ogólnej atmosfery w nauce i dydaktyce na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Ks. Ritter, Ślązak z pochodzenia, jako profesor Uniwersytetu Bońskiego, stał się zwolennikiem hermezjanizmu, chociaż nigdy nie pojął jego teologicznego systemu. Pozostawał jednak w zażyłości przyjacielskiej ze swoim nauczycielem. Po objęciu katedry uniwersyteckiej we Wrocławiu, wycofał się z grona zwolenników Hermesa, piastował liczne i odpowiedzialne funkcje uczelniane i kościelne w diecezji nadodrzańskiej. Ks. prof. Elvenich przybył do Wrocławia również z Bonn, gdzie był pod urokiem nauki Hermesa. W uczelni wrocławskiej prowadził od 1829 r. wykłady z filozofii i przez wiele lat był bibliotekarzem. Pod wpływem poglądów Hermesa napisał kilka dzieł,

a po odrzuceniu przez Kościół jego nauki, przeszedł do zwolenników güntherianizmu. Trzecim zwolennikiem doktryny Hermesa był ks. Baltzer, pochodzący z Westfalii. W 1830 r. przybył on z Bonn do Wrocławia, gdzie otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego, a następnie zwyczajnego teologii dogmatycznej. Swojego mistrza z Bonn przedstawiał jako męża najwierniejszego katolicyzmowi i godnego wszelkiego uznania. Po potępieniu hermezjanizmu przez Stolicę Apostolską, w 1839 r. w specjalnym oświadczeniu porzucił poglądy Hermesa.

Wymienieni profesorowie otrzymali stanowiska uczelniane we Wrocławiu zanim ujawniły się ich poglądy i postawy. Zdołali oni nawet zainteresować nauką Hermesa biskupa wrocławskiego Diepenbrocka i kanonika Förstera. Należy zauważyć, że spór wokół nauki Hermesa rozgorzał dopiero po jego śmierci i był prowadzony przede wszystkim przez monachijskich neoscholastyków, skupionych wokół czasopisma „Katolik”. Rozgorzała polemika oparła się o Rzym i papież Grzegorz XVI w 1835 r. potępił pisma Hermesa, a do głównych błędów zaliczył jego naukę o łasce, grzechu pierworodnym, Tradycji oraz założenia metodyczno-pozytywnego wątpienia w badaniach teologicznych i uznawania rozumu za jedyną zasadę poznania nadprzyrodzonego.

Po 1835 r. propagatorzy idei Hermesa domagali się dyskusji naukowej, gdyż – ich zdaniem – zbyt surowa ocena systemu opierała się na jego nieznaności i dlatego wymaga ponownego przestudiowania. Ks. prof. Piotr Elvenich z Wrocławia udał w tej sprawie do Rzymu, by spowodować rewizję decyzji papieskiej. Jednak jego zabiegi, jak i profesora Jana Brauna z Bonn, nie przyniosły spodziewanych efektów. Ostatecznie papież Pius IX w 1846 r. wydał dekret nakazujący umieszczenie dzieł Hermesa na indeksie ksiąg zakazanych. Większość zwolenników hermezjanizmu podporządkowała się poleceniom papieskim, wielu jednak profesorów z Trewiru, Bonn i Kolonii nie przyjęło rzymskich decyzji, wskutek czego niektórzy z nich zostali pozbawieni stanowisk uniwersyteckich, a innym odebrano misje kanoniczne. Po dyskusjach prasowych dzieje hermezjanizmu zostały formalnie zamknięte.

KS. PROF. JAN BAPTYSTA BALTZER – WROCLAWSKI SZERZYCIEL IDEI GÜNTHERIANIZMU

W połowie XIX stulecia w środowisku teologów niemieckich istniała pokusa prowadzenia treści Objawienia do pojęć rozumowych. Na tym tle zrodził się kierunek güntherianizmu, którego twórcą był wiedeński teolog ks. Antoni Günther. Pochodził on z Czech, gdzie przyszedł na świat 17 XI 1783 r. w Lindawie. Podczas studiów filozoficzno-prawniczych w Pradze przeżył kryzys wiary, który przezwyciężył dzięki pomocy m.in. św. Klemensa Hofbauera. Za jego namową rozpoczął 4-letnie studia teologiczne, przyjmując

jąc w 1821 r. święcenia kapłańskie w Białogrodzie na Węgrzech. Jako gorliwy kapłan myślał nawet o wstąpieniu do jezuitów, odbywając 2-letni nowicjat w Starej Wsi. Związał się jednak z Uniwersytetem Wiedeńskim, będąc znakomitym profesorem i płodnym pisarzem, zmierzającym do nadania teologii charakteru „naukowego”, celem zapewnienia jej szacunku u niewierzących.

W poglądach profesora wiedeńskiego zaznaczył się wpływ katolickiego romantyzmu. Uważał, że filozofia może zastąpić Objawienie Boże, a wiedza wiarę. Twierdził, że dogmat ma wartość tymczasową, dostosowaną do potrzeb danej epoki i może być modyfikowany w miarę postępu rozumu. Za pomocą sformułowanej teorii samoświadomości usiłował uzasadnić fakt istnienia Boga, a nawet wytłumaczyć wewnętrzną naturę życia Bożego oraz kwestię stworzenia i odkupienia. Był jednym z prekursorów problemu jedności psychicznej w Chrystusie, co zbliżało go do starożytnego nestorianizmu. Jego ujęciem systemowym stał się dualizm. Rola rozumu ludzkiego – według niego – sprowadzona została do panowania nad dziedziną wiary, ponieważ może on przenikać i udowadniać tajemnice Objawienia, a przez to zbyteczna jest zasadność orzeczeń dogmatycznych.

Wśród zwolenników ks. Günthera znalazł się biskup wrocławski Melchior Diepenbrock. W 1852 r. wraz z kardynałem praskim Fryderykiem Schwarzenbergiem wystosował pismo do papieża Piusa IX, w którym obaj wybitni hierarchowie wskazywali na „rewelacyjność” nauki Günthera i wstawiali się za jej autorem. Kardynał wrocławski do śmierci żywo interesował się sprawą głośnego teologa i bolał, że siły przeciwko niemu były liczniejsze, niż przypuszczał. Podobnie jego następcą, Henryk II Förster, początkowo był również zwolennikiem poglądów teologa wiedeńskiego, którego uważał za „naukową wielkość”, zasługującą na szacunek. Podczas pierwszego swojego pobytu w Wiedniu spotkał się z nim i z gronem jego zwolenników, choć czynił to dyskretnie, by prasa nie zrobiła z tego skandalu. Był on również autorem listu do Piusa IX, podpisanego również przez czterech innych biskupów, w którym usiłował bronić poglądów ks. Günthera.

Güntherianizm miał kilku zwolenników w środowisku wrocławskich teologów. Jednym z nich był profesor dogmatyki Jan Baptysta Baltzer, który w swoich wykładach opierał się na dziełach wiedeńskiego myśliciela. Co więcej, w jego sprawie przebywał nawet w Wiecznym Mieście razem z opatem benedyktyńskim Teodorem Gangaufem z Augsburga i profesorem Piotrem Knoodtem z Bonn. Jednak ich misja zakończyła się fiaskiem, bowiem bł. Pius IX umieścił dzieła Günthera na indeksie, z zaznaczeniem, że autorowi nie odbiera się cześć ani należnych względów. Ta decyzja papieska wywołała mieszane uczucia. Biskup Förster w liście do kardynała Schwarzenberga pisał, że osobiście czuje się dotknięty decyzją Stolicy Apostolskiej. Dalej hierarcha wrocławski skarżył się na zachowanie profesora Balzera, które – jego

zdaniem – bardziej szkodzi, niż pomaga güntherianizmowi. Wrocławski teolog bowiem wypowiada się w gazetach i w ten sposób mobilizuje przeciwników wiedeńskiego uczonego. Zapowiedział, że będzie zmuszony wystąpić przeciwko Baltzerowi, jeśli ten nie zaprzestanie swojej działalności.

Tymczasem sam profesor Günther poddał się orzeczeniu papieskiemu i wycofał się ze swoich koncepcji odrzucanych przez Stolicę Apostolską. Natomiast jego zwolennicy nadal propagowali zasady güntherianizmu, bowiem – ich zdaniem – w papieskim brewe nie potępiono żadnej tezy w sposób wyraźny. Dlatego wkrótce poszczególne tezy zostały potępione w pismach papieskich oraz w *Sylabusie* i na Soborze Watykańskim I.

We Wrocławiu ks. Baltzer nieoczekiwanie otrzymał godność prałata scholastyka i początkowo zdecydował się na podporządkowanie decyzji papieskiej. Wkrótce jednak powrócił do güntherianizmu i oskarżył w Rzymie własnego biskupa o sprzyjanie błędom. Głównym jego przeciwnikiem był wrocławski profesor teologii moralnej Franciszek Bittner. W takiej sytuacji ordynariusz nosił się z zamiarem zlikwidowania fakultetu i powołania wewnętrznego studium w seminarium duchownym. W 1860 r. pozbawił misji kanonicznej obu adwersarzy: Baltzera i Bittnera. Pierwszy musiał ostatecznie zawiesić swoje wykłady uniwersyteckie, opuścił Śląsk i zmarł jako zwolennik rodzącego się starokatolicyzmu. Drugi mógł wrócić do zajęć akademickich dopiero w 1868 r. Natomiast biskup śląski podjął wielkie zadanie odnowy Wydziału Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim, powołując profesorów, którzy – jako wielcy zwolennicy neoscholastyki – wnieśli nowego ducha do nauk teologicznych na Śląsku.

BP HENRYK II FÖRSTER – OJCIEC SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO I

Wielkim wydarzeniem w XIX-wiecznym Kościele katolickim był Sobór Watykański I, którego myśl zwołania przez papieża Piusa IX pojawiła się już w 1849 r. Miał on na celu przeciwstawienie się racjonalizmowi, naturalizmowi i liberalizmowi. Był dobrze przygotowany przez powołanie odpowiednich komisji, do których powołano ekspertów z różnych krajów. Papież ustalił termin otwarcia obrad soborowych na 8 XII 1869 r. i zaprosił wszystkich biskupów, zwierzchników kongregacji mniszych i generałów zakonu.

W Niemczech obiegała wiadomość, podana w prasie, że sobór zostanie zwołany jedynie w tym celu, aby ogłosić dogmat o nieomyślności papieża. Największym przeciwnikiem okazał się profesor Uniwersytetu Monachijskiego, ks. Józef Ignacy Döllinger, autor artykułów, broszur i przemówień przeciwko oddaniu rządów Kościoła w ręce „nieomyślnego papieża-króla”. Episkopat niemiecki w większości był przeciwny ogłoszeniu tego dogmatu. Do tej grupy należał też książę-biskup wrocławski Henryk Förster.

Będąc w Rzymie otrzymywał on listy, w których wyrażano poparcie dla jego stanowiska.

Na Śląsku była silna opozycja antysoborowa, ale były też środowiska katolickie, które z całą mocą występowały w obronie Vaticanum I. Cała prasa katolicka angażowała się po stronie soboru. Lansowano również tezę, że ordynariusz wrocławski nie neguje ani prymatu biskupów rzymskich, ani też nieomyślności papieża. Przekonywano, że biskup śląski na synodzie prowincjalnym w Kolonii oraz w wydanym przez siebie katechizmie do nauki religii przyjął naukę o nieomyślności.

Sam ordynariusz podpisał uchwałę biskupów niemieckich, podjętą na konferencji w Fuldzie w 1869 r., wzywająca papieża, by nie podejmował zagadnienia nieomyślności ze względu na coraz trudniejszą sytuację polityczną. W ten sposób powstali tzw. inoportunisty, którzy twierdzili, że tego rodzaju definicja nie jest na czasie, ogłoszenie bowiem dogmatu pogłębi rozdział z innymi Kościołami chrześcijańskimi, zwiększy wrogość protestantów, umożliwi powstanie schizmy w Niemczech, spowoduje wzrost władzy papieża w Kościele na niekorzyść biskupów oraz zaostrzy stosunki między państwem a Kościołem. Roznamiętnienie w Niemczech tak wzrosło, że zaczęto mówić o konieczności interwencji państw katolickich przeciwko papieżowi.

Bp Henryk wyjechał do Rzymu w towarzystwie kanonika Franciszka Lorinsera, który znał Wieczne Miasto z czasów studenckich, był bowiem „germanikiem”. Według przekazu profesora Reinkensa, ordynariusz śląski udał się w podróż z „wielką pompą”, mając do dyspozycji aż 64 wozy w orszaku. Z należytą troską obserwował z Rzymu panujące w diecezji wrocławskiej podniecenie związane z obradami soborowymi. Kapituła w liście prosiła go nawet, by ze względów zdrowotnych powrócił na Ostrów Tumski. On jednak pozostał w Watykanie do lipca 1870 r. W auli soborowej przysłuchiwał się dyskusjom teologicznym, nie zabierając w nich głosu. Sam przyznał, że przybył na sobór całkowicie nieprzygotowany. Wraz z biskupami niemieckimi zwrócił się z prośbą do papieża, aby ze względu na ogólną sytuację oraz dla uniknięcia drażliwej dyskusji nie poruszać w auli soborowej kwestii nieomyślności. Podobną petycję podpisało 136 biskupów z różnych narodowości.

Większość ojców soborowych była jednak za włączeniem problemu nieomyślności papieskiej w program obrad soborowych. W roboczym schemacie uzasadniano, że papież musi bronić prawd wiary i rozstrzygać spory w tej materii, nie może się mylić, gdy ustala, co cały Kościół ma przyjąć do wierzenia w sprawach wiary i obyczajów. M.in. biskup śląski nie mógł pogodzić się z faktem, że w wypadku ogłoszenia dogmatu papież będzie uważany za jedyne źródło kościelnej nieomyślności, a rola biskupów będzie zredukowana do odbiorców poleceń i rozkazów. Obawiał się, że biskupi staną się li tylko wikariuszami papieża.

Prezydium soboru, nie zwracając uwagi na protesty „mniejszości”, domagające się przestrzegania kolejności obrad, podjęło decyzję zajęcia się kwestią prymatu i nieomylności przed wszystkimi innymi zagadnieniami. Osobnemu schematowi *Konstytucji o Kościele Chrystusowym*, dotyczącemu nieomylności papieża, poświęcono aż 14 kongregacji generalnych. Ze względu na brak zgody po dwóch miesiącach obrad przyjęto wniosek o zamknięciu dyskusji i przeprowadzeniu wstępnego głosowania. Miało ono miejsce 13 lipca, podczas 85 kongregacji generalnej. Na 601 głosujących, 88 głosowało *non placet*, a 62 *placet iuxta modum*. Ostatecznie oponenci w liczbie 55 osób, nie chcąc głosować *non placent* na sesji publicznej, a jednocześnie, aby nie głosować *non placet* w obecności papieża i nie szkodzić powadze Kościoła i soboru, za zgodą Piusa IX opuściło Wieczne Miasto.

Wśród opuszczających obrady soborowe, przed ich zawieszeniem, znalazł się biskup Henryk Förster, który w swoim liście do papieża prosił, aby jego wyjazd uznać jako oddanie głosu *non placet*. 13 lipca opuścił Rzym i ze spuszczoną głową podążył na Śląsk w towarzystwie swojego kapelana, bowiem kanonik Lorinser pozostał na miejscu. Być może już w czasie podróży zrodziła się w nim myśl rezygnacji z biskupstwa wrocławskiego. Będąc w drodze nie znał dokładnie ani wyników ostatecznych głosowań, ani przegłosowanego tekstu pierwszej *Konstytucji o Kościele*. Zresztą w podobnej sytuacji znalazło się kilku innych biskupów.

Trudna sytuacja polityczna spowodowała przerwanie obrad soborowych. 19 VII 1870 r. wybuchła wojna prusko-francuska, w wyniku czego biskupi zaczęli pospiesznie opuszczać Wieczne Miasto. 20 września nastąpiło zajęcie Rzymu przez wojska piemonckie, co uniemożliwiło kontynuację soboru. Wobec tego papież Pius IX odłożył obrady soboru „do lepszych czasów”.

AUGUST KAROL WILHELM REIFFERSCHIED – PRZEDSTAWICIEL OPOZYCJI ANTYSOBOROWEJ WE WROCŁAWIU

Uchwały soborowe zostały przyjęte przez wszystkich biskupów i ogłoszone w ich listach pasterskich. Opozycja trwała nadal wśród liberalnych polityków i niektórych profesorów teologii uniwersytetów w Niemczech. Powstała schizma tzw. starokatolików, a na linii państwo – Kościół „arcykatolicka” Austria zerwała konkordat, a w nowopowstałym cesarstwie niemieckim wybuchł Kulturkampf.

Przygnębiony książę-biskup Henryk Förster wrócił do Wrocławia i był powitany przez kanoników, których wzywał do ufności w Bogu i do solidarności ludzkiej. Myślał o rezygnacji z urzędu, a nawet chciał zostać jakimś wiejskim proboszczem. Nie mógł jednak dalej milczeć, bowiem Wrocław po

Monachium i Bonn był trzecim wielkim ośrodkiem przeciwko dogmatowi o nieomyślności papieża. Pomocy i rady szukał u kard. Schwarzenbega z Pragi, śląc do niego listy. We Wrocławiu ks. prof. Elvenich otwarcie wzywał go do wystąpienia przeciwko zwołennikom Vaticanum I, na czele których stali: kanonik Lorinser i profesor Bittner.

W uroczystość Wniebowzięcia NMP – 15 VIII 1870 r. społeczeństwo śląskie zdumiała decyzja złożenia rezygnacji przez księcia biskupa z biskupstwa nadodrzańskiego. W liście do papieża Piusa IX pisał, aby „przekazał pastorał w godniejsze i silniejsze ręce”. Będąc w rozterce duchowej, odmówił udziału w konferencji biskupów niemieckich, która odbyła się w ostatnich dniach sierpnia w Fuldzie. Szukano na niej wyjścia z sytuacji w Kościele niemieckim w związku z redakcją listu pasterskiego, dotyczącego postanowień soborowych. Biskup wrocławski pisał do metropolity kolońskiego: dlaczego tak trzeba się spieszyć z promulgowaniem dekretów soboru, a także wyraził swoje wątpliwości na temat samego dogmatu. Wydaje się, że w tej zagmatwanej sytuacji bp Henryk po prostu się pogubił i nie miał własnego zdania. Z jego wypowiedzi wynika, że nie był wybitnym teologiem i w trudnych dniach po powrocie z Watykanu przeżywał wewnętrzne załamanie.

Tymczasem przedstawiciele obu skrajnych poglądów w sprawach soborowych wystąpili z poparciem dla biskupa, wysyłając listy hołdownicze z prośbą, aby pozostał nadal na stolicy biskupstwa śląskiego. Członkowie kapituły katedralnej oraz proboszczowie wrocławscy wysłali list do papieża z prośbą, aby nie przyjmował rezygnacji z urzędu ich biskupa. Deklarację wierności dla Kościoła złożyła delegacja katolików świeckich z Wrocławia. Paradoksalnie prośby o pozostanie bpa Förstera na stanowisku rzadcy diecezji wrocławskiej płynęły również ze strony opozycji soborowej. W wydrukowanym adresie swoje podpisy złożyło 110 przedstawicieli sfer bogatego i średniego mieszczaństwa oraz wyższej inteligencji. We Wrocławiu adres podpisali profesorowie: August Karol Wilhelm Reifferscheid i Franciszek Antoni Schmölders, ci sami, którzy w styczniu 1870 r. z innymi osobami solidaryzowali się z antysoborowym stanowiskiem ks. Döllingera. Autorzy listu byli przekonani, że biskup podziela ich stanowisko nieuznawania Vaticanum I za ekumeniczny. Być może spodziewali się nawet, że Förster przyczyni się do oderwania Kościoła śląskiego od Rzymu. Dlatego też w adresie wyrazili troskę o losy Kościoła, którego chcieli całkowicie usunąć od wpływów na życie społeczno-polityczne. Było to niejako preludeum do mającego wkrótce nadejść Kulturkampf.

Profesor Reifferscheidt od 1860 r. wykładał jako docent prywatny, a od 1862 r. był profesorem nadzwyczajnym w Bonn. W 1868 r. otrzymał nominację na profesora zwyczajnego we Wrocławiu i został współdyrektorem seminarium klasycznego w Uniwersytecie Wrocławskim. Na pierwszym miejscu stawiał on obowiązki dydaktyczne, a na drugim pracę naukową. Prowadził

wykłady z gramatyki łacińskiej, klasyki greckiej, a ponadto przybliżał studentom, których miał bardzo wielu, zagadnienia z mitologii rzymskiej, paleografii i epigrafiki. Z dużym oddaniem prowadził zajęcia seminaryjne, w których był bardzo wymagający. Pod jego promotorstwem wielu uzyskało stopnie doktorskie, zwłaszcza z problematyki rzymskich kultów religijnych, historii literatury i państwa rzymskiego.

Książe – biskup wrocławski, po zapoznaniu się z nadesłanymi pismami, w krótkim liście pasterskim podziękował wszystkim za okazane mu wyrazy sympatii i za wyrażone życzenia, aby pozostał na stolcu biskupim. Wezwał wiernych do jedności, ale sprawę ogłoszenia dogmatu o nieomylności papieża pominął milczeniem. Do pozostającego ciągle w Rzymie kanonika Lorinsera napisał, że poddaje się woli Kościoła.

Z Watykanu nadeszło papieskie pismo z 29 VIII 1870 r., w którym papież odrzucił rezygnację biskupa śląskiego, prosił o pozostanie na urzędzie, dodawał otuchy i udzielił błogosławieństwa apostołskiego. 10 września biskup promulgował uchwałę Soboru Watykańskiego I na Śląsku. Cztery dni później w liście pasterskim ogłosił decyzję papieską, dotyczącą jego rezygnacji i oznajmił, że pozostaje na urzędzie. „Obowiązkiem – pisał – każdego katolika jest w sprawach wiary podporządkować swoje prywatne zdanie opinii całego Kościoła i każdy, kto się sprzeciwia nauczającemu Kościołowi, sam się od niego odłącza i pozbawia jego błogosławieństwa”.

W ten sposób bp Henryk w swojej diecezji oczekiwał pełnej lojalności wobec własnej osoby i wierności wobec postanowień Kościoła. Wobec oponentów stanowczo wystąpił dopiero wtedy, gdy oni publicznie wobec wiernych wykazywali wrogość i pogardę dla Kościoła. Ta stanowczość była m.in. powodem jego zesłania na banicję.

KS. PROF. JÓZEF HUBERT REINKENS – PIERWSZY BISKUP STAROKATOLICKI

Największym przeciwnikiem dogmatu o nieomylności papieża był ks. prof. Ignacy Döllinger, pominięty w przygotowaniach do Vaticanum I. Po zakończeniu soboru pisał do arcybiskupa monachijskiego Grzegorza von Scherera, że „nauki soborowej nie może przyjąć jako chrześcijanin, teolog, historyk i obywatel”. W 1971 r. został zasuspendowany, a swoimi poglądami przyczynił się do powstania Kościoła starokatolickiego, aczkolwiek osobiście do niego nie przystąpił. Pomimo tego został rektorem Uniwersytetu Monachijskiego, a następnie prezesem Bawarskiej Akademii Nauk. Oprócz niego do trzonu opozycji antysoborowej należeli profesorowie z Bonn, Lucerny, Braniewa i Wrocławia. Jako konserwatyści nie mieli oni początkowo nastawienia sek-

ciarsko-radykalnego, ale wokół nich gromadzili się zwolennicy liberalizmu religijnego.

W sierpniu 1870 r. aż 1300 niemieckich teologów i katolików świeckich spotkało się w Norymberdze i opublikowało w „Kölnische Zeitung” protest przeciwko uchwałom soborowym. Niektórzy żądali nawet zwołania nowego soboru poza Italią. Wśród uczestników zjazdu znaleźli się trzej teologowie wrocławscy: Reinkens, Baltzer i Weber, którzy stwierdzili, że dogmat jest „nową, nigdy przez Kościół nie uznaną nauką”. Zjazd norymberski wywołał falę wystąpień antysoborowych na Śląsku. Widoczne było „wielkie wzburzenie” w środowisku uniwersyteckim i w szkolnictwie średnim.

Na Śląsku do rangi przywódcy opozycji soborowej urósł ks. Józef Hubert Reinkens, były kaznodzieja katedralny, profesor historii Kościoła, autor licznych publikacji, związany węzłami przyjaźni z ordynariuszem. Opublikował on książkę pt.: *Past und Papstum*, w której zaatakował papieża i papierstwo w ogólności. Po jej ukazaniu się biskup Henryk odbył z autorem trudną rozmowę, grożąc mu ekskomuniką. Zwrócił się też do ministerstwa, acz bezskutecznie, aby usunięto Reinkensa z katedry uniwersyteckiej. Bezkarany profesor napisał drugą antypapieską broszurę, która jeszcze bardziej zaostrzyła napiętą sytuację w biskupstwie nadodrzańskim. Ponadto wziął on udział w kongresie 300 delegatów z Niemiec w Monachium, na którym domagał się wbrew Döllingerowi, utworzenia własnych wspólnot jako „związków katolików”.

We Wrocławiu ordynariusz został wprost zmuszony do podjęcia trudnych i niepopularnych kroków przeciwko oponentom. Zասuspendował więc kanonika-profesora Balzera, który opuścił Wyspę Tumską i wkrótce zmarł w Bonn, niepojednany z Kościołem. Tę samą karę nałożył na profesorów: Reinkensa i Webera. Te pociągnięcia wywołały falę oburzenia wśród zwolenników ukaranych. Pojawiły się niewybredne artykuły pod wspólnym tytułem: *Ruch katolicki na Śląsku* w liberalnym czasopiśmie „Augsburger Allgemeine Zeitung”. Nawet sam Reinkens był zaskoczony zjadliwością języka i treści owych artykułów.

W 1872 r. w Kolonii odbył się drugi kongres oponentów uchwał soborowych, na którym przyjęto nazwę „starokatolików” i zdecydowano o utworzeniu własnego, niezależnego Kościoła i duszpasterstwa oraz powołano specjalną komisję, mającą przygotować wybory biskupa. Z Wrocławia na kongres przybyli: Reinkens i Weber. Obaj otrzymali przez posłańca listy o nałożonej ekskomunie. Reinkens nie przyjął pisma, odsyłając posłańca ze słowami: „na tej drodze nie przyjmę już od Förstera żadnego dokumentu”. Wówczas pismo przesłano pocztą, lecz i w tym wypadku nie zostało ono przyjęte przez adresata, który osobiście zwrócił je biskupowi. Förster przyjął go milcząco i w późniejszym okresie nie podjął żadnego kroku, by przeka-

zać Reinkensowi dekret o ekskomunice. Tak zakończyła się wielka przyjaźń dwóch wrocławskich duchownych: biskupa i profesora.

W kwietniu 1873 r. odbył się w Kolonii pierwszy starokatolicki synod, podczas którego wybrano Józefa Huberta Reinkensa na pierwszego biskupa Kościoła starokatolickiego. Nie spełniły się bowiem oczekiwania oponentów, że któryś z biskupów niemieckich przejdzie na ich stronę. 11 sierpnia t.r. jensenistowski biskup z Deventer, Heykamp, mający sukcesję apostołską, udzielił Reinkensowi sakry biskupiej według rytuału rzymskiego. Kanclerz Bismarck przyznał mu uposażenie w kwocie 16 000 talarów, a liberalne rządy Prus, Badenii i Hesji uznały go za „biskupa katolickiego”. Wkrótce zorganizowano w Bonn kurię biskupią i wypracowano własną organizację kościelną. Przedstawiciele duchowieństwa i wiernych tworzyli synod, który udzielał konfirmacji wybranemu biskupowi. Odrzucono posty i spowiedź uszną, celibat kapłański i dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP oraz wprowadzono język narodowy do liturgii, Komunię pod dwiema postaciami i wybory proboszczów.

Wybrany biskupem profesor Reinkens działał jeszcze na Uniwersytecie Wrocławskim, lecz studenci nie przychodzili na jego wykłady. Stad został zwolniony ze stanowiska profesora i zmarł 4 I 1896 r. w Bonn.

Na Śląsku najwybitniejszym duchownym starokatolickim był ks. Paweł Kamiński, który założył pierwszą gminę starokatolicką w Katowicach. W strefie jego działalności było 1137 wiernych (Katowice, Siemianowice, Królewska Huta, Gliwice, Strzelce Opolskie). Na Dolnym Śląsku powstały parafie starokatolickie w Nysie, Wrocławiu, Boguszowie-Gorcach, Jeleniej Górze i Żaganiu. We Wrocławiu do 1920 r. w ich posiadaniu była centralna świątynia pw. Bożego Ciała, w której wzniesli nową kruchtę.

Ogólnie można powiedzieć, że starokatolicy na ziemi śląskiej nie cieszyli się zbyt wielkim powodzeniem. Mimo to zostali wykorzystani w dobie Kulturkampf do konfrontacji państwa pruskiego z katolicyzmem. Kanclerz Bismarck jednak wiedział, że nieliczna grupa intelektualistów, za którą nie stały szersze rzesze wiernych, nie może liczyć na sukces w rywalizacji z potężną hierarchią kościelną.

ALEKSY LANGER – ARCHITEKT BISKUPI WE WROCŁAWIU

Liczne przejawy i zmiany w sztuce sakralnej XIX stulecia znalazły żywe odbicie w śląskiej twórczości artystycznej w zakresie architektury, rzeźby, malarstwa i rzemiosła artystycznego. W sztuce śląskiej pierwszego stulecia rządów pruskich panował kierunek zwany klasycyzmem. Sięgano po idealne wzory do starożytnych dzieł greckich i rzymskich. Było to zgodne z duchem oświeceniowego racjonalizmu, kiedy domagano się, aby dzieła były kształ-

owane według zasad „chłodnego rozumu”, pełne równowagi, umiaru i prostoty w przeciwieństwie do wybujałości baroku, przepełnionego „uczuciem, patosem, mistyką i cudami”. Po rewolucji francuskiej nastąpił okres pełen niepokoju, indywidualizmu, tęsknoty i marzycielstwa, określane mianem romantyzmu. Nastąpił nawrót do sztuki średniowiecza, który pociągnął za sobą odtwarzanie stylów tamtych czasów. Szczególnym wzięciem cieszył się gotyk, jako neogotyck, a także styl romański, a w mniejszym stopniu nawet pojawił się neobarok. W ten sposób powstała mieszanina stylów historycznych.

Na Śląsku nie powstały wielkie warsztaty artystyczne, bowiem każda inicjatywa budowlana musiała mieć pozwolenie władz z Berlina. Projektantami byli przeważnie niemieccy architekci, mający stanowiska rządowe. Wiele świątyń klasztornych w dobie posekularyzacyjnej uległo zniszczeniu, bo nie było środków na konserwację. Ponadto liczne obiekty zostały przeznaczone na cele nie sakralne lub uległy dewastacji. Nowych świątyń w pierwszej połowie XIX w. w ogóle nie budowano. Zmiana nastąpiła dopiero za rządów abpa Henryka Förstera, który zdobył miano „budowniczego kościołów”.

Z okresu panowania klasycyzmu w sztuce sakralnej właściwie nie mamy żadnego katolickiego obiektu sakralnego na Śląsku. Można tylko wspomnieć o prowadzonej przez śląskiego pioniera klasycyzmu Karola Gotarda Landhansa odbudowie pałacu biskupów wrocławskich, zniszczonego przez szalejący pożar w 1759 r.

W związku z rozbudową śląskich miast bp Henryk Försterłożył duże pieniądze na budownictwo sakralne i zachęcał duchowieństwo do wzmożonej troski o świątynie parafialne. Dla realizacji swoich planów odkrył i wylansował zupełnie nieznanego młodego budowniczego Aleksandra Landera, któremu powierzył budowę wielu kościołów. Największym jego dziełem był kościół pw. św. Michała Archanioła na Ołbinie, symbolicznej kolebce chrześcijaństwa na Śląsku. Świątynia powstała na miejscu XVI-wiecznego kościółka, zbyt małego jak na potrzeby powiększającej się parafii. Biskup zrezygnował z pomocy państwa pruskiego i w ten sposób uniezależnił się od urzędników i miał pełną swobodę w podejmowaniu decyzji co do wielkości i stylu budowy oraz wyboru architekta. Na cele budowy przeznaczył 200 000 talarów ze środków własnych i diecezjalnych.

Biskupi architekt Langer nadał zaprojektowanemu kościołowi, rozmiarami przewyższającemu katedrę wrocławską, postać dwuwiekowej bazyliki na planie krzyża łacińskiego. Była ona utrzymana dokładnie w formach gotyku klasycyznego z wyraźnymi odniesieniami do nowo poświęconej katedry w Kolonii i do tamtejszej szkoły neogotyckiej, z którą architekt był mocno związany. Bogaty program ikonograficzny miał na celu zaakcentowanie znaczenia sędziwego biskupstwa śląskiego, jego włodarza i łączności z katolicką dynastią Habsburgów. Przygotowując plany budowlane architekt wykorzystał

własny projekt konkursowy na Votivkirche w Wiedniu. Stąd można umiejscowić wrocławski kościół św. Michała na osi Kolonia – Wrocław – Wiedeń, o wyraźnie antyberlińskim zabarwieniu. Świątynia miała być manifestem wiary i widowym pomnikiem nie dającego się zniszczyć i upokorzyć przez protestantów śląskiego katolicyzmu. Tymczasem w 1868 r. doszło do wielkiej tragedii, bowiem runęła północna wieża, powodując katastrofę budowlaną. Biskup-fundator był wstrząśnięty. Czuł się, jakby mu „ktoś serce przebił”. Winę zrzucano na architekta Langerera, który został odsunięty od zleceń budowlanych i stanowisk.

Za pontyfikatu bpa Henryka wzniesiono kilkanaście nowych kościołów, zwłaszcza na Opolszczyźnie. W Bielawie, według planów architekta A. Langerera, zbudowano potężny kościół neogotycki pw. Wniebowzięcia NMP. Wznoszenie świątyń wspierali materialnie niektórzy patronowie parafii. Powstało też kilka świątyń pielgrzymkowych, na czele z kościołem pw. Imienia NMP w Piekarach. Ponadto wiele śląskich kościołów zostało rozbudowanych i poddanych gruntownej restauracji. Podobnie było z kaplicami, odbudowanymi ze zniszczeń lub wzniesionymi od fundamentów.

W trudnych latach Kulturkampfu przy obiektach sakralnych prowadzono konieczne prace remontowe, a nawet wzniesiono kilka świątyń, m.in. w Złotym Stoku, Słupcu, Bytomiu i w Raciborzu-Markowicach.

JÓZEF EBERS – DIECEZJALNY RADCA BUDOWLANY

Po zakończeniu Kulturkampfu, za długich rządów kard. Jerzego Koppa, (1887-1914) nastąpiła istna eksplozja budownictwa sakralnego na Śląsku. W tworzących się parafiach wznoszono świątynie w różnych stylach panującego ciągle w sztukach plastycznych historyzmu. Najpopularniejszym stylem był niewątpliwie neogotyck, panujący nie tylko w wielkich aglomeracjach miejskich, ale i w wiejskich parafiach. W tym stylu często budowano także zbory protestanckie, np. w Rzeszotarach. Świątynie katolickie i protestanckie powstawały niekiedy w tych samych miejscowościach, a ich wielkość i okazałość uzależniona była od liczby wyznawców.

Po tragedii zawalenia się wieży kościoła św. Michała, miejsce biskupiego architekta Aleksego Langerera, zajął jego młodszy konkurent Józef Ebers. W 1883 r. wybrano go na nowo utworzone stanowisko diecezjalnego radcy budowlanego. On to w 1888 r. zaprojektował pierwszą wrocławską świątynię katolicką, usytuowaną na południu miasta. Kościół pw. św. Henryka (na pamiątkę abpa Förstera), został wzniesiony w l. 1890-1893 w stylu neogotyckim, z dwubarwnej klinkierowej cegły. Plan nawiązywał do dwóch kościołów niemieckich: św. Elżbiety w Marburgu i Matki Bożej w Trewirze. Budowla nawiązywała do neogotyku szkoły hanowerskiej, której uczniem był Ebers.

Jej cechą było faworyzowanie formy tzw. stylu przejściowego, tj. łączącego elementy romańskie z wczesnogotyckimi.

Ebers był autorem planów architektonicznych następnych dwóch kościołów wrocławskich, związanych z konwentami klasztorami. Pierwszy z nich, to kościół pw. Najświętszego Serca Jezusowego, wzniesiony w l. 1883-1885. Ołtarz główny podzielił jednonawowe wnętrze na nawę dla wiernych i nawę dla sióstr pasterek. Był on widoczny zarazem z bocznej kaplicy, przeznaczonej pierwotnie dla wychowanek zgromadzenia. Drugą świątynię pw. św. Elżbiety przy ul. Grabiszyńskiej Ebers zaprojektował siostrom elżbietankom czarnym. Powstała 7-przęsłowa hala z emporą w nawie północnej, zakończona trójbocznym prezbiterium. Budowla sakralna architektonicznie została związana ze szpitalem.

Franciszkanie na Karłowicach wzniesli neogotycki zespół klasztorno-kościelny według projektu Ludwika Schneidera z Gliwic. Poza Wrocławiem okazałe świątynie neogotyckie powstały m. in. w Bierutowie, Nowej Rudzie, Legnicy. Na Górnym Śląsku z nowo wzniesionych kościołów neogotyckich można dla przykładu wymienić świątynie w Gliwicach, Katowicach, Mysłowicach i Wodzisławiu.

Na Śląsku ogromną popularnością cieszył się styl neoromański, w którym we Wrocławiu wzniesiono kościół pw. św. Bonifacego, wg projektu architekta Józefa Ebersa, kościół pw. św. Karola Boromeusza w luksusowej dzielnicy Gajowice i trzeci kościół pw. św. Augustyna, zbudowany przez siostry elżbietanki szare obok swojego klasztoru.

Z dolnośląskich świątyń neoromańskich na uwagę zasługuje kościół pw. Wniebowzięcia NMP w Bagnie i kościół pw. św. Jerzego we Wrocławiu-Brochowie.

Kilkanaście świątyń neoromańskich powstało na Górnym Śląsku. Niewątpliwie do najpiękniejszych należały dwa kościoły w Bytomiu: św. Jacka w Rozbarku i Świętej Rodziny w Bobrku. W Katowicach-Panewnikach franciszkanie wzniesli masywną świątynię pw. św. Ludwika.

Można jeszcze wspomnieć o śląskich świątyniach, wzniesionych w stylu neobarokowym. Znajdowały się one przede wszystkim na Opolszczyźnie, m.in. w Jasionej, Łanach, Oleśnie, Strzelcach Opolskich i Krasiejowie.

Niewątpliwie kard. Jerzy Kopp okazał się wielkim mecenasem sztuki. Katedra wrocławska zawdzięczała mu restaurację, a właściwie przebudowę w całości architekturę zewnętrzną w duchu pseudogotyckim według projektu Hugo Hartunga z Politechniki w Charlottenburgu. Za jego zachętą przeprowadzono wielkie prace restauracyjne przy dwóch wrocławskich kościołach: Mariackim na Piasku i św. Maurycego na Przedmieściu Oławskim.

KAROL JAN STEINHÄUSER – TWÓRCA STATUY MADONNY WROCŁAWSKIEJ

Śląska rzeźba sakralna XIX stulecia ciągle pozostaje na marginesie zainteresowań starszych i współczesnych historyków sztuki kościelnej, którzy wprost ignorują jej istnienie. Dzieje się tak dlatego, że ówczesna rzeźba sakralna, powiązana z architekturą, raz była neoklasyczna, innym razem neoromańska, neogotycka, neorenesansowa, czy neobarokowa. To niosło ze sobą uprzedzenia, bowiem porównywano wytwory XIX-wiecznych artystów z dziełami wielkich mistrzów starożytności, średniowiecza i czasów wczesno nowożytnych. Pojawiające się kopie uznawano za nieudolne. Niekiedy do nowych rzeźbionych obramowań ołtarzowych instalowano stare, często owiane kultem, rzeźby Madonny z Dzieciątkiem czy świętych Pańskich.

Zwiedzając śląskie świątynie z drugiej połowy XIX w. można znaleźć ciekawe eksponaty z zakresu sakralnej rzeźby architektonicznej, ołtarzowej, nagrobnej, a także przenośnej. Odnośnie rzeźby architektonicznej na szczególną uwagę zasługują zabiegi konserwatorskie przy katedrze świętojańskiej, które objęły również rzeźbę i miały dość radykalny charakter. Dotyczyły one bowiem przebudowę całości zewnętrznej archikatedry w duchu pseudogotyckim i trwały wiele lat. Największy zespół z zakresu neogotyckiej rzeźby architektonicznej znalazł się we wrocławskim kościele pw. św. Michała Archanioła. Oprócz rzeźb postaciowych i herbów do wytworzenia średniowiecznego nastroju przyczyniły się fantazyjne maski i chimery o zoomorficznych i antropomorficznych kształtach. Z zakresu rzeźby architektonicznej neoromanizmu można podać skromne przykłady z kościoła pw. św. Karola Boromeusza we Wrocławiu.

Nowo wznoszone świątynie otrzymywały w tym samym stylu wyposażenie wnętrza w postaci ołtarzy z rzeźbami i obrazami, ambony, prospekty organowe, chrzcielnice, balaski, konfesjonały, stalle i ławki. Np. z dawnego neogotyckiego wystroju wrocławskiego kościoła św. Henryka zachowała się ambona i chrzcielnica, a z kościoła św. Karola Boromeusza – ambona w kształcie okrętu ze św. Piotrem u steru. Niekiedy wewnątrz przebudowywanych świątyń instalowano w nowych ołtarzach dawne, zabytkowe rzeźby.

Na Śląsku popularna była rzeźba nagrobkowa umieszczana wewnątrz świątyń. Na ścianach umieszczano niekiedy tablice epitafijne, często proste i bez wyrazu artystycznego. Natomiast coraz częstsze były kunsztownie wykonane grobowce na cmentarzach.

W tworzeniu przenośnej rzeźby kamiennej widoczny był wpływ obcych środowisk artystycznych. Oto przykład statuy *Madonny Rafaelowskiej*, zwanej też *Wrocławską*, która cieszy się stałym kultem w archikatedrze wrocławskiej. Bp Henryk Förster, jako ojciec Soboru Watykańskiego I, nabył ją

w Rzymie za 4800 marek i przywiózł do Wrocławia jako dar dla swojej katedry. Rzeźba, o wysokości 185 cm, była dziełem Karola Jana Steinhäusera, niemieckiego rzeźbiarza, który był uczniem Chrystiana Daniela Raucha, reprezentanta klasycyzmu, działającego w Berlinie. Przebywając w Rzymie w l. 1835-1864 zaprzyjaźnił się on z Bertelem Thorvaldsenem, rzeźbiarzem duńskim, autorem licznych rzeźb, m.in. księcia Józefa Poniatowskiego i Mikołaja Kopernika w Warszawie. Po jego śmierci Steinhäuser przejął po nim pracownię. Posąg Madonny z Dzieciątkiem wykonał z białego marmuru karraryjskiego w 1857 r., być może spodziewając się, że jego dzieło zakupi Stolica Apostolska do muzealnych zbiorów watykańskich. Tymczasem stał się on własnością biskupa śląskiego, wielkiego miłośnika i mecenasa sztuki. Dzieło Steinhäusera oddaje w układzie postaci piękno *Madonny Sykstyńskiej* Rafaela, którą znał ze zbiorów drezdeńskich. Początkowo figura znajdowała się w katedralnej kaplicy Mariackiej. Ocalała podczas zniszczeń budowli katedralnej w 1945 r. W czasie odgruzowywania, robotnicy ze zdumieniem znaleźli arcydzieło, które nie uległo uszkodzeniu, a nawet nie było zbyt mocno okopcone. Pod odbudowie katedry umieszczono je na wysokim cokole w północnym ambicje świątyni. Do dzisiaj ciągle płoną świece i Madonna cieszy się coraz większym kultem, będąc dla Wrocławia „Obrończynią i Wspomożycielką”.

KSIĄŻĘ-BISKUP HENRYK II FÖRSTER – WYBITNY ZNAWCA MALARSTWA

Śląskie malarstwo sakralne w XIX w. rozwijało się równolegle do architektury i rzeźby, dzieląc się na kilka rodzajów, różniących się techniką, przeznaczeniem i funkcją. Wznoszone i restaurowane obiekty sakralne wymagały wprowadzania nowych polichromii, obrazów do ram ołtarzowych i stacji Drogi Krzyżowej oraz obrazów witrażowych, nadających świątyniom nastrój modlitewny. Wiodącą treścią ówczesnego malarstwa była tematyka biblijna, ilustrująca sceny z życia Zbawiciela, Matki Bożej i świętych.

We Wrocławiu ukształtowała się grupa artystów, mimo różnych ataków, zdecydowanych uprawiać malarstwo religijne w ścisłym powiązaniu z instytucjami kościelnymi i z bpem Henrykiem Försterem, wybitnym znawcą i mecenasem sztuki sakralnej. Zamiłowanie do malarstwa odziedziczył on po ojcu, jego brat był malarzem, a on sam w młodości chwycił za pędzel. Znany jest jego autoportret, który namalował będąc proboszczem w Kamiennej Górze. Później nie miał czasu na realizację swoich wrodzonych uzdolnień, lecz utrzymywał osobiste kontakty z artystami, odwiedzał ich w pracowniach, prowadził z nimi ożywioną korespondencję i nabywał od nich obrazy. W swoich zaprzyjaźnieniach na sztukę głosił, że „Kościół wzywa sztukę do pomocy i uży-

wa jej organów jako źródła idei. Poezja i śpiew, malarstwo i rzeźba mają służyć, by podnosić ducha ludzkiego i uświęcać go oraz oczom duszy ukazywać to piękno, które dopiero po śmierci oglądać będzie człowiek w pełnej klarowności”. Jego opinie o sztuce były bardzo fachowe i przemyślane.

Książe-biskup wrocławski najbardziej był związany ze szkołą nazarejczyków, skupiającą niemieckich malarzy, na czele z Fryderykiem Overbeckiem. Wzorowali się oni na mistrzach średniowiecza i wczesnego renesansu w przekonaniu, że ich malarstwo najbardziej odpowiada charakterowi kościelnemu. Ich liczne obrazy wisiały na ścianach pomieszczeń biskupich.

Bp Henryk częste kontakty utrzymywał z malarzem Karolem Müllerem, który namalował dla niego obrazy: *Maryja i Elżbieta z Jezusem i Janem; Cud róż; Madonna z Dzieciątkiem między św. Henrykiem i św. Jadwigą*. Niestety ze względu na brak pieniędzy, ordynariusz wrocławski nie mógł tych obrazów nabyć. Pełen żalu, troski i bezsilności pisał do artysty: „Nasza bogata szlachta i mieszczanie nie mają pieniędzy dla nauki i sztuki, a dla sztuki religijnej – wcale. Nie mam innych środków, jak tylko te, które otrzymuję z racji swojego kościelnego stanowiska, a te należą się w pierwszym rzędzie kościołowi, szkole i biednym”.

Mimo pewnych ograniczeń finansowych, hierarcha wrocławski ulegał jednak pokusie otaczania się pięknymi i wartościowymi obrazami. W 1855 r. pisał do Franciszka Ittenbacha: „Posiadam już dość znaczną ilość tych wspaniałych dzieł, m.in. Degera, Karola Müllera i Flaszka w moim pokoju i tylko niebo wie, jak często w moich troskach i kłopotach u tych świadków znajduję ukojenie”.

Oto niektóre obrazy zakupione przez biskupa śląskiego: Teodor Hamacher namalował dla niego: *Przekazanie władzy kluczy; Madonna; Portret Förstera* (za 150 talarów), *Święty Franciszek Salezy; Święty Henryk; Święta Jadwiga na złotym tle; Chrystus na Górze Oliwnej*. Od Leopolda Kuppelwiesera zakupił 9 obrazów, w sumie za 700 talarów. Od malarza Jana Gerharda Fatza nabył drogocenny obraz *Święta Maria Magdalena* za 500 talarów. Angelika Kauffmann była autorką jego portretu za 40 talarów, a Rafał Schall namalował kilka jego portretów, które znajdowały się w pomieszczeniach kurialnych i na zamku w Janowej Górze. Trzeba podkreślić, że biskup był przystojnym mężczyzną i chętnie pozostał artystom. Za 1000 talarów wrocławski kolekcjoner nabył obraz *Madonna z Dzieciątkiem*, autorstwa Andrzeja Müllera, brata Karola, profesora Akademii Sztuk Pięknych w Dusseldorfie. Od bardzo znanego malarza Franciszka Ittenbacha nabył za 800 talarów obraz *Mater Amabilis*, który w testamentcie zapisał kościołowi w Trzebnicy oraz za 950 talarów *Madonnę z Dzieciątkiem*, zw. *Ego dilecto*. Szczególne poważanie miał u biskupa Adolf Zimmermann, portrecista i malarz historyczny. Förster był u niego osobiście i sam wybierał dla siebie obrazy. Znanego malarza obra-

zów Maryjnych, Edwarda Steinle'go biskup poznał podczas swojego pobytu we Frankfurcie n. Menem w 1848 r. Kupił od niego akwarelę *Święta Jadwiga*, którą zapisał w testamencie swojemu bratu Edwardowi, a która potem znalazła się w posiadaniu siostrzenicy, Anny, mieszkającej w Andersach.

Z dawnychmalarzy do galerii księcia-biskupa Henryka zawędrował tylko jeden obraz *Święta Katarzyna z Sienny*, o którym sam mówił, że był bardzo cenny. Znaczący ocenili go na 500 talarów. W jego kolekcji znalazło kilka obrazów przedstawiających piękno natury, wśród nich były krajobrazy słynnego Canaletta.

Zbiory biskupie powiększało 54 miedziorytów i 16 litografii. Za 80 tatarów hierarcha śląski nabył miedzioryt *Cudzołożnica*, a egzemplarz *Niepokalana* otrzymał w darze od papieża Piusa IX. Natomiast litografia *Królowa Portugalska* była prezentem od księcia von Hohenzollern.

ABP HENRYK II FÖRSTER – ŚLĄSKI BIBLIOFIL XIX STULECIA

W życiu religijno-kulturalnym, zarówno duchowieństwa, jak i laikatu na ziemi śląskiej, ważną rolę odgrywała książka, formująca mentalność XIX-wiecznych czytelników. Nabywali ją przedstawiciele duchowieństwa wyższego i duszpasterze parafii miejskich i wiejskich. Zdobyte nieraz z dużym znawstwem egzemplarze gromadzili w zbiorach bibliotecznych, do których dostęp mieli czytelnicy z różnych środowisk. Do dzisiaj można znaleźć na strychach starych plebanii dzieła teologiczne i prawnicze, egzemplarze z literatury pięknej, czy też śpiewniki i modlitewniki. Niektórzy z duchownych zasłużyli na miano bibliofilów.

Niewątpliwie najwybitniejszym duchownym bibliofilem śląski w XIX stuleciu był abp Henryk Förster, którego pontyfikat miał dwie fazy: wielkiej restauracji katolicyzmu i walki państwa pruskiego z Kościołem. Książki zbierał od młodości i układał je na półkach biblioteczki, której początek zarysował się już podczas studiów uniwersyteckich. Książka towarzyszyła mu w pracy duszpasterskiej na wikariacie w Legnicy i probostwie w Kamiennej Górze. Brał ją do ręki podczas przygotowania kazań wygłaszanych na ambonie katedralnej. Była mu bliska w jego działalności w pracy duszpastersko-administracyjnej w rozległej diecezji śląskiej. Pasja gromadzenia książek nie opuściła go do końca długiego życia. W książce szukał pomocy i wyciszenia, gdy miał więcej czasu, będąc na wygnaniu. Zgromadzony pokaźny księgozbiór znajdował się w szafach bibliotecznych w pałacu biskupim we Wrocławiu oraz w rezydencji na zamku na Janowej Górze. Po jego śmierci książki przekazano do wrocławskiej Biblioteki Kapitulnej. Do dzisiaj zachowało się 920 tytułów w 1278 woluminach. Trudno określić, jaki procent egzemplarzy przeżył kataklizmy wojenne, bowiem nie zachował się żaden katalog ani inwen-

tarz. Nie wiadomo też, czy wszystkie książki biskupa dostały się do zbiorów kapitulnych.

Przyglądając się zawartości treściowej zachowanych egzemplarzy, można ujrzeć rządce diecezji nadodrzańskiej jako teologa i duszpasterza, administratora biskupstwa, miłośnika historii i humanisty o rozległych zainteresowaniach filozofią, geografią, zoologią i botaniką. Stąd można do niego odnieść dawne określenie: *homo universalis*.

Wrocławski hierarcha nie miał własnego znaku własnościowego, choć w jego czasach były one modne i stanowiły nieraz cenne dzieła sztuki, będące tworem znanych grafików. Książki najczęściej podpisywał własnoręcznie swoim nazwiskiem. Do własnego księgozbioru egzemplarze nabywał zasadniczo drogą zakupu. Należy zaznaczyć, że książka XIX-wieczna była droga, zwłaszcza w luksusowej oprawie. Wiele pozycji książkowych otrzymał od przyjaciół w formie egzemplarzy autorskich. Ok. 200 egzemplarzy przekazali mu egzекutorzy testamentu kard. Diepenbrocka, również wybitnego bibliofila. Nie wiadomo jednak ile z tych książek włączył do swoich zbiorów, brakuje bowiem w nich – z wyjątkiem kilku – jego not własnościowych. On też potrafił obdarzać książkami swoich przyjaciół. Uważał bowiem, że najprzyjemniejszym prezentem jest książka, zwłaszcza własnego autorstwa.

Badając proveniencję wydawniczą druków biskupa Henryka, można przyjąć, że nabywał on przede wszystkim nowości wydawnicze. Najwięcej, bo ok. 140 jego książek zostało wydanych w trzech wrocławskich drukarniach: biskupiej, uniwersyteckiej i Kornów. Minęły bowiem czasy, kiedy śląski rynek zaopatrywany był przede wszystkim w książki z warsztatów drukarskich zachodnich krajów europejskich. Hierarcha śląski miał jednak kontakty z niemieckimi ośrodkami wydawniczymi. M. in. z Ratyzbony nabył 95 dzieł teologicznych, wydanych zwłaszcza przez Jerzego Józefa Manza. Jego dzieła o tematyce historycznej docierały z Wiednia, gdzie działała drukarnia i wydawnictwo mechitarzystów. Dzieła prawnicze w większości pochodziły z paryskiej drukarni Jakuba Lacoffre. Były też pojedyncze druki z polskich ośrodków wydawniczych: Krakowa, Warszawy, Poznań, Gdańsk i Leszno.

Jakość XIX-wiecznych druków nie była imponująca. Nowe warunki przemysłowej wytwórczości książek powodowały, że nie zwracano uwagi na estetykę i inne walory książki, lecz dbano przede wszystkim o dużą liczbę tanio wyprodukowanych egzemplarzy. Liczyła się przeto ilość, a nie jakość. W użyciu była antykwa, pismo o liniach równej grubości, szczupłe, dobre dla krótkich druków akcydensowych i ogłoszeń handlowych, a masowo stosowanych do książek, jako pismo oszczędne, monotonne i nużące. Na terenie języka niemieckiego bardzo modne było pismo gotyckie.

Podobnie było z XIX-wiecznym introligatorstwem. Ówczesna bowiem przeciętna nie ilustrowana książka miała mniej estetyczny wygląd od książek z ubiegłych stuleci. Oprawy były najczęściej z papieru i kartonu. Do opraw stosowano maszyny introligatorskie, a same oprawy początkowo były „ślepe”, tj. bez nadruków, później z nazwiskiem autora i tytułem dzieła, a na następnym etapie były już kolorowe ozdoby, z widocznymi wpływami plakatu, często projektowane przez grafików. Jednak oprawy te, różnej grubości, broszurowe, półpłócienne i płócienne, nie miały już indywidualnego charakteru jak introligatorskie.

Najwięcej egzemplarzy w księżnicy biskupiej miało oprawę prostą, z papieru, kartonu, która można określić jako „oprawę wydawniczą”. Kilka jednak egzemplarzy otrzymało oprawę bogatszą, pluszową, barwiona na kolor fioletowy – biskupi. Były to przede wszystkim modlitewniki drukowane we Wrocławiu. Na niektórych pozycjach książkowych, oprawionych w barwiona dyktę, znalazły się portrety bohaterów, których dzieje stanowiły treść tychże publikacji. Oprawę z jedwabiu ze złoceniami otrzymał pismo ks. prof. Józefa Huberta Reinkensa pt.: *Clemens vom Rom*, dedykowane przez autora biskupowi w okresie ich przyjaźni.

KS. JÓZEF SAUER – ANIMATOR ŚLĄSKICH KONFERENCJI ŚW. WINCENEGO A PAULO

W XIX w. nastąpił bujny rozwój różnego rodzaju organizacji kościelnych, które odgrywały ogromną rolę w organizowaniu życia religijnego, społecznego, kulturalnego i politycznego. Były one wyrazem społecznego zaangażowania laikatu katolickiego i jego współpracy z duchowieństwem. Księża bowiem odgrywali w nich rolę prezesów, przewodniczących zarządów, patronów, duszpasterzy i poświęcali im dużo własnego czasu. Czynna obecność duszpasterzy przydawała organizacjom znaczenia, utwierdzała członków w przekonaniu, że ich towarzystwo zasługuje na społeczną akceptację i w sposób nie podlegający wątpliwości w swoim programie i działalności jest katolickie. Niektóre wspólnoty stowarzyszeniowo-brackie przetrwały trudne czasy pruskiej sekularyzacji, choć utraciły główne oparcie w zniesionych zakonach. Inne narodziły się w różnych krajach i znalazły akceptację w całym Kościele powszechnym.

Stowarzyszenia kościelne na ziemi śląskiej można podzielić na organizacje społeczno-charytatywne, stanowo-zawodowe i ogólnokościelne. Członkami były często wpływowe osobistości, które troszczyły się też o odpowiednie fundusze, bowiem baza materialna była podstawą zewnętrznej działalności. W wielu wypadkach zakładane organizacje miały charakter ogólnomiejski czy międzyparafialny.

Szczególne znaczenie miały Konferencje św. Wincentego á Paulo, założone w Paryżu w 1833 r. przez bł. Fryderyka Ozanama (1813-1853). Miały one charakter charytatywnego stowarzyszenia katolików świeckich, niosących materialną, religijną i moralną pomoc ubogim i będącym w trudnej sytuacji życiowej. W 1845 r. uzyskały one aprobatę papieża Grzegorza XVI i szybko rozprzestrzeniły się po całej Europie, a nawet na innych kontynentach.

Pierwsze niemieckie stowarzyszenie oparte na idei św. Wincentego á Paulo pojawiło się w 1845 r. w Monachium. Jego wielkim zwolennikiem był Piotr Reichensperger, poseł parlamentu frankfurckiego. Na Śląsku pierwsza konferencja powstała 14 XI 1848 r. z inicjatywy wielkiego społecznika ks. Józefa Wicka we Wrocławiu. Głównym animatorem ruchu na szczęblu diecezjalnym był ks. Józef Sauer, rektor wrocławskiego Alumnatu. Grupa założycielska liczyła 18 osób i zakładała, że w przyszłości towarzystwo będzie podzielone na mniejsze grupy, działające przy parafiach. I rzeczywiście wkrótce powstało 6 konferencji przy wrocławskich parafiach: katedralnej, na Piasku, św. Macieja, św. Wincentego i św. Wojciecha oraz tzw. kombinowana, skupiająca parafie: św. Doroty, Bożego Ciała, św. Mikołaja i św. Maurycego. Te konferencje liczyły w sumie 218 członków czynnych oraz 130 honorowych. Wkrótce powstało 18 konferencji poza Wrocławiem. W końcu 1852 r. odbyła się diecezjalna sesja wszystkich stowarzyszeń parafialnych, na której podano główny cel działalności: odwiedzanie chorych, opieka nad sierotami i samotnymi dziećmi, zbieranie i rozdzielanie żywności i odzieży, starania o sakramentalną legitymację małżeństw „dzikich” i udzielanie chrztu dzieciom. Później zwrócono uwagę na walkę z niemoralną, brukową literaturą i promocję dobrych książek. Do zadań konferencji należała również opieka nad dziewczętami poszukującymi pracy, propagowanie kas oszczędnościowych oraz zakładanie bibliotek.

W 1857 r. wrocławski oddział otrzymał prawa samodzielności jako Związek Konferencji św. Wincentego á Paulo z siedzibą we Wrocławiu. W ten sposób został odłączony od Paryża i zyskał prawo agregacji nowo tworzących się oddziałów filialnych oraz mógł łatwiej pozyskiwać prawa korporacyjne. Nastąpił szybki rozwój konferencji w całej diecezji nadodrzańskiej. W 1860 r. liczba konferencji wynosiła 78 z 2248 członkami rzeczywistymi i 3253 członkami wspomagającymi, natomiast w 1880 r. było już 129 konferencji, liczących 3496 członków rzeczywistych i 5254 wspomagających. Wśród członków wspomagających, uiszczających roczne składki, byli przede wszystkim urzędnicy średniego szczebla, przedsiębiorcy i rzadziej arystokraci. W gronie tych ostatnich znaleźli się m.in.: królowa Elżbieta, księżę Radziwiłł i Józefina von Ohlen, którzy byli dobroczyńcami Towarzystwa ds. zakładów dla małych dzieci.

Oprócz męskich na Śląsku prężnie działały żeńskie oddziały konferencji. Pierwsza z nich powstała w 1858 r. w parafii Bożego Ciała we Wrocławiu, a jej prezesem był student teologii Staude. Otaczała ona opieką wdowy i sieroty oraz ubogie rodziny, przekazując im potrzebną odzież, a na święta dary żywnościowe. W 1863 r. konferencja obrała sobie za patronkę św. Annę i miała 16 czynnych i 40 honorowych członkiń. W latach następnych konferencje istniały we wszystkich parafiach wrocławskich i każda z nich miała prezesa z grona miejscowego duchowieństwa. Liczne konferencje powstały również poza Wrocławiem, zwłaszcza na Górnym Śląsku.

Inicjatorami zakładania konferencji, mających charakter świeckich organizacji, byli najczęściej sami duszpasterze. Niektórzy z nich byli wybitnymi społecznikami i cieszyli się zaufaniem zarówno wiernych, jak i władz kościelnych oraz państwowych. Natomiast członkowie konferencji stawali się pełnymi podmiotami duszpasterstwa i niezbędnymi pomocnikami duszpasterzy w wypełnianiu przez nich zadań ewangelizacyjnych. Ponadto działalność konferencji w wielu wypadkach uzupełniała działalność państwa w zakresie opieki zdrowotnej, a niekiedy wręcz ją wyręczała. Należy podkreślić, że świeccy pragnęli pomagać w duszpasterstwie parafialnym, a nie rządzić wspólnotami.

KS. ERNEST NICHT – PREZES DIECEZJALNEGO ZWIĄZKU CZELADNIKÓW

Kościół katolicki na Śląsku w drugiej połowie XIX w. wyczulony był na sprawy rodziny, młodzieży, robotników i wieśniaków. Przy pomocy laikatów, działającego w stowarzyszeniach, pragnął rozwiązać trudne problemy poszczególnych stanów i zawodów.

W diecezji wrocławskiej powstało kilka zrzeszeń młodzieżowych, które w pewnym stopniu były związane z życiem parafialnym. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje Katolicki Związek Czeladników, założony w 1846 r. przez bł. Adolfa Kolpinga (1813-1865) w Elberfeld w Westfalii. Jego celem było kształcenie i formacja wychowawcza czeladniczej młodzieży męskiej w duchu zasad ewangelicznych. W swojej działalności ks. Adolf stawiał za wzór Jezusa Dobrego Pasterza, a za warunek skuteczności działań duszpasterskich i społecznych, głównie wśród zagrożonych robotników, uznawał poświęcenie się dla ludu, zgodnie ze swoim życiowym hasłem: „Kto ludzi chce zdobyć, musi dać w zastaw swoje serce”. Własne kapłaństwo traktował jako realizację ojcostwa względem podopiecznych, którym pragnął stworzyć zaścieszny dom, z właściwą mu rodzinną atmosferą, pomocą materialną i duchową, skierowaną ku ukształtowaniu pełnej dojrzałości chrześcijańskiej, opartej na modlitwie, bowiem „praca była mu modlitwą, a modlitwa pracą”. Młodych

czeladników uczył pracowitości i oszczędności. „Kto nie szanuje feniga – mówił – ten nigdy nie będzie miał marki”. Do śmierci założyciela w 1865 r. powstało 513 związków czeladniczych, z czego w samych Niemczech działało 337. Wyniesiony na ołtarze przez papieża Jana Pawła II w 1991 r., tenże rówieśnik Karola Marsa dążył do przemiany społeczeństwa nie na drodze rewolucyjnego przewrotu, ale religijno-społecznej odnowy, a także zawodowych kompetencji dzięki szkoleniom i podnoszeniu poziomu ogólnego wykształcenia oraz kultury życia robotników. Dla niego w rozwiązywaniu „kwestii społecznej” wstępnym założeniem była głęboka wiara i nauka Ewangelii.

Związek Czeladników we Wrocławiu pojawił się w grudniu 1851 r. Cieszył się on poparciem ks. Kolpinga, który zapoznał się z jego działalnością podczas odwiedzin stolicy Śląska w lipcu 1852 r. Szybko rosła liczba członków stowarzyszenia, które w połowie 1853 r. liczyło 270 członków. Na III Generalnym Zebraniu, odbytym w Kolonii 9 X 1853 r., postanowiono, że Wrocław będzie centralą związków działających na terenie Śląska. W ten sposób wrocławskiej centrali w 1871 r. należało 71 oddziałów, rozwijających się z różnym nasileniem.

Kuratorem i prezesem Diecezjalnego Związku Czeladników został 43-letni ks. Ernest Nicht, proboszcz parafii w Grodkowie. Prezesami poszczególnych związków terenowych byli zazwyczaj sami rzemieślnicy. Pod ich bacznym okiem organizowano młodzieży czeladniczej prelekcje, wspólne śpiewy, dyskusje, wspólną zabawę, a także troszczono się o rozwój życia duchowo-sakramentalnego, usiłując ustrzec podopiecznych przed demoralizacją.

W 1867 r. Diecezjalny Związek Czeladniczy w diecezji wrocławskiej liczył ok. 7000 członków, z czego 2400 stanowili członkowie honorowi. Jego majątek w nieruchomościach szacowano na 19 000 talarów, a dzięki składkom dobrodziejów i kasom oszczędnościowym dysponowano 13 200 talarami. Pieniądze te w większości były przeznaczone na dofinansowanie potrzeb biednych rzemieślników, jak również wspomaganie bezrobotnych i niezaradnych życiowo czeladników. Były one również udzielane tym, którzy decydowali się na odbycie podróży celem znalezienia pracy w innej miejscowości.

Od 1855 r. na Śląsku działało także Towarzystwo Terminatorów, powstałe dzięki inicjatywie wrocławskiej Konferencji św. Wincentego á Paulo. Jego celem było wyszukiwanie chrześcijańskich majstrów, którym zlecano pieczę nad młodocianymi terminatorami, pragnącymi zdobyć wyuczony zawód. Każdy terminator miał swojego opiekuna z grona konferencji, którego zadaniem było stałe dozоровanie poczynąń ucznia i zapoatrnywanie się z jego potrzebami materialnymi. Każdy terminator był też zaopatrywany w książkę dobrego prowadzenia się, w której kompetentni majstrowie dokonywali odpowiednich wpisów przeznaczonych do powszechnej wiadomości konferencji. Odnośne uwagi majstrów były odczytywane publicznie, a wobec uczniów

w zależności od treści wpisu stosowano pochwałę bądź naganę. Celem usunięcia zła opiekun terminatora był zobowiązany do osobistego kontaktu z majstrem i wyjaśnienia wszystkich okoliczności złego postępowania ucznia. Od terminatorów domagano się niedzielnego uczestnictwa we Mszy św. i udziału w życiu sakramentalnym.

KS. JAN ALOJZY FICEK – INICJATOR RUCHU TRZEŹWOŚCIOWEGO W PIEKARACH NA GÓRNYM ŚLĄSKU

Wielkim problemem moralno-obyczajowym na Górnym Śląsku była plaga pijaństwa w tworzących się ośrodkach przemysłowych, a także na wsiach. Był to efekt migracji ludności w poszukiwaniu pracy, cena, którą płacono za utratę środowiska rodzinnego. Często młodzi ludzie mieli poczucie osamotnienia oraz niepewności i byli zmęczeni nienaturalnym rytmem pracy na akord i na zmiany. Tanio produkowany alkohol łagodził uczucie głodu i pragnienia.

W niektórych rejonach pijaństwo przybrało wprost rozmiary epidemii. W 1840 r. w rejencji opolskiej wypijano rocznie od 12 do 15 milionów litrów wódki opodatkowanej, nie licząc nie dającego się ująć w statystyki samogonu. W 1843 r. w górnośląskim okręgu przemysłowym było 4900 szynków, czyli jeden na 300 mieszkańców. Przy 20 kilometrowej trasie między Gliwicami a Królewską Hutą było ok. 50 szynków. Prowadzili je przede wszystkim Żydzi – właściciele karczem i producenci gorzałki. Potrafili oni wyciągnąć ostatni grosz z kieszeni chłopów i rzemieślników, doprowadzając do kompletnej ruiny górnośląskie rodziny. Większość karczem była bez nadzoru policyjnego, dlatego zabawy, zwłaszcza w dni targowe i świąteczne, trwały do świtu. Często karczmy były zakładane przez Żydów w pobliżu fabryk i kopalń, aby przyciągać robotników i górników wracających z pracy. Były też karczmy w niedalekim sąsiedztwie kościoła parafialnego, w myśl popularnego przysłowia: „Gdzie Pan Bóg ma kościół, tam też i przy nim diabeł karczmę stawia”.

Problem pijaństwa stał się punktem zainteresowania niektórych górnośląskich duszpasterzy. Centrum rodzącego się ruchu trzeźwościowego stało się sanktuarium Maryjne w Piekarach, a tamtejszy proboszcz ks. Jan Alojzy Ficek był głównym jego inicjatorem, zdobywając miano „męża opatrnościowego” w zakresie walki z nałogiem pijaństwa. Na wiosnę 1841 r. rozpoczął on codzienne odmawianie po Mszach św. modlitwy w intencji pijaków w celu zażegnania plagi nadużywania alkoholu i obrony polskiej substancji narodowej. Przystępując do budowy świątyni parafialnej, zakazał robotnikom spożywania gorzałki, palenia tytoniu i przeklinania. Zebrane dane na temat pijaństwa w okolicznych parafiach posłużyły w 1843 r. do opracowania akcji antyalkoholowej. Wkrótce zostało założone Towarzystwo Wstrzemięźliwości od Wódki i Wszelkich Trunków Palonych, pierwszej organizacji oddolne-

go ruchu społecznego na Górnym Śląsku. W akcję trzeźwościową entuzjastycznie wkroczyli jezuici z o. Karolem Antoniewiczem na czele. Ślubowanie wstrzemięźliwości włączali oni do programu swoich misji.

Ruch trzeźwościowy etapami ogarnął niemal cały Górny Śląsk. Np. w 1844 r. w powiecie rybnickim przyrzeczenie abstynencji podjęło ok. 30 000 osób, czyli prawie cała ludność tego terenu powyżej wieku szkolnego. Na uboczu stał jedynie powiat kluczborski, którego ludność w znacznym stopniu była wyznania ewangelickiego. Protestanci bowiem nie mieli zrozumienia dla prowadzonej działalności, chociaż niektórzy pastorycy zwalczali pijaństwo, nie żądając jednak wstrzemięźliwości zupełnej, lecz tylko umiarkowanej. W ogóle Niemcy odnosili się do ruchu abstynenckiego z rezerwą i wstępowali w jego szeregi nielicznie. Ruch przeto dotyczył przede wszystkim ludności polskiej.

Zapoczątkowany przez ks. Ficka ruch trzeźwościowy stał się zjawiskiem masowym, spontanicznym i żywiołowym, będąc przez wielu uznawanym za dzieło Opatrzności Bożej. W Piekarach powstał projekt utworzenia kas oszczędnościowych jako antidotum na pokusę pijaństwa, pomyślanych jako „szkoła oszczędzania”. Proboszcz piekarski wysunął projekt wydawania „Gazety Ludowej” w Opolu w celu propagowania społecznego ruchu trzeźwości. Na Górze Świętej Anny zamierzano utworzyć stały ośrodek misyjny dla celów walki z pijaństwem. W Piekarach usiłowano założyć Związek Nadziei pod Opieką Świętych Aniołów Stróżów – organizacji dla dzieci do lat 16, chroniącej przed plagą pijaństwa.

Skutki krucjaty wstrzemięźliwości okazały się nader pozytywne. Ks. Ficek w 1846 r. otrzymał wyrazy uznania i podziękowania od samego króla Fryderyka Wilhelma IV, podczas jego odwiedzin piekarskiego sanktuarium. Kard. Diepenbrock wydał aż trzy listy pasterskie dotyczące wstrzemięźliwości. Papież Pius IX dekretem z 28 VII 1851 r. podniósł Towarzystwo Wstrzemięźliwości do rangi bractw kościelnych.

Pod względem organizacyjnym bractwo obejmowało jedną parafię, a jego prezesem był miejscowy proboszcz. Członkowie musieli mieć ukończony 16 rok życia. Przepisy ustaw brackich nie obowiązywały w sumieniu pod grzechem, a tzw. zaślubienie trzeźwości nie miało ważności ślubu kościelnego, lecz było tylko uroczystym przyrzeczeniem, którego należało przestrzegać. Zdarzały się przypadki łamania przyrzeczeń, co było przejawem ludzkiej ułomności.

Niestety na początku drugiej połowy XIX w. nastąpił powolny upadek polskiego ruchu trzeźwościowego. Wśród przyczyn na pierwszym miejscu należy wymienić działalność właścicieli gorzelni i browarów. Ich bankructwo było również źle widziane przez skarb państwa pruskiego, który stracił ponad 400 000 talarów rocznie z podatku od pędzenia i sprzedaży gorzałki oraz

piwa. Największymi przeciwnikami akcji trzeźwościowej byli Żydzi, właściciele szynków, destylarni i fabryk różnych likierów. W swoich kontratakach nie przebierali w środkach, rozdając ludziom darmo alkohol podczas urzędanych hucznych zabaw i rozpowszechniając ulotki o szkodliwości abstynencji dla zdrowia...! Szczególnie trafny był argument, że alkohol jest środkiem uodporniającym choroby zakaźne. Przeciwnicy ruchu abstynenckiego nazywali go fanatyzmem, głoszącym nienawiść do Żydów i przestrzegali jego zwolenników przed karami ze strony władz państwowych.

Kanonikowi Janowi Fickowi, wielkiemu inicjatorowi i propagatorowi akcji trzeźwościowej, bp Adrian Włodarski poświęcił wiersz, pisząc:

Jak raz Kościuszko pod Szczekocinami,
Tak Ficek walczył z trzeźwości wrogami.
Bronił na Śląsku Królestwa Bożego,
Nie szczenił zdrowia, ni życia własnego.

KS. BERNARD JÓZEF BOGEDAIN – WIZYTATOR SZKOLNY NA OPOLSZCZYŹNIE

Kościół katolicki zawsze przykładął dużą wagę do sprawy wychowania i nauczania dzieci i młodzieży. Na Śląsku po agresji pruskiej szkolnictwo coraz bardziej przechodziło pod kuratele państwa protestanckiego, aczkolwiek ciągle istniały szkoły katolickie i to na różnych szczeblach. W 1861 r. samych szkół elementarnych było 1657, w których 2680 nauczycieli kształciło i wychowywało 257 576 uczniów.

W 1948 r. sprawy szkolne w rejencji opolskiej objął ks. Bernard Józef Bogedain, późniejszy sufragan wrocławski. Zadał on o pogłębianie wiadomości pedagogicznych wśród nauczycielstwa. W tym celu wprowadził coroczne konferencje w dwóch większych ośrodkach miejskich. Np. w 1856 r. odbyły się one 26 sierpnia w Pyskowicach i 2 września w Rybniku. Po nabożeństwie w kościele parafialnym w Pyskowicach, on sam otworzył konferencję w sali seminarystycznej. Następnie ks. Teodor Wanjura, obroszcz Rud Raciborskich i inspektor szkolny okręgu rybnickiego, wygłosił wykład na temat nowego katechizmu diecezjalnego, wykładowca seminarystyczny Karol Preiß mówił o nauce utrakwistycznej, a ks. Bogedain o obowiązku szkolnym. Do udziału w konferencjach nauczycielskich biskup wrocławski zobowiązał księży katechetów, aby wspólnie z gronem nauczycielskim rozwiązywać palące problemy szkolne i wychowawcze.

Radcy rejencyjnemu, który był pochodzenia niemieckiego, udało się wprowadzić język polski do szkół ludowych ze względów duszpasterskich. Po przeprowadzeniu teje polonizacji szkolnictwa podstawowego powstał problem przygotowania do pracy nauczycieli nie tylko znających język polski,

ale także umiejących uczyć w tym języku. W tej sytuacji należało wprowadzić nauczanie języka polskiego w gimnazjach i w seminariach nauczycielskich. Trzeba było zdobyć odpowiednich wykładowców i fundusze. Problem usiłowano rozwiązać przez zakładanie proseminariów nauczycielskich, do których rekrutowano uczniów z polskich rodzin. W poszczególnych powiatach, w których przeważała ludność polska, utworzono 24 polskie punkty przygotowawcze, w których jednej odpowiednio przygotowanej osobie powierzano proseminaryjną naukę dwóch uczniów, w wieku 15-16 lat. Nauczycieli przygotowujących proseminarzystów wybierały władze regencji. Te punkty przygotowawcze miały zgodnie z instrukcją ministerstwa dostarczać utrakwistycznych aspirantów seminarium nauczycielskiego w Pyskowicach i Głogówku.

Jak wyglądała problematyka szkolnictwa ludowego na Opolszczyźnie. Możemy o tym dowiedzieć się z protokołu wizytacyjnego ks. Bogedaina z 1853 r., dotyczącego dekanatu pszczyńskiego. I tak o szkole w Brzeźnach wydał on bardzo ujemną opinię, pisząc: „Podział dzieci na klasy i oddziały jest chaotyczny. Nie ma też żadnej dyscypliny. Brakuje również jakiegokolwiek troski o porządek. Kształtowanie dziecka pod względem spraw doczesnych jest niewystarczające, a o pielęgnacji ducha nie ma śladu”. W miejscowości Bzie wizytator skrytykował niedostateczne ćwiczenia językowe. W Chelmie oczekiwał więcej od nauczyciela Antoniego Białonia, któremu mimo 15 lat pracy pedagogicznej brakowało rozwagi, energii i wymagań dotyczących karności. Natomiast w Ćwiklicach nauczyciel był bardzo zaangażowany, lecz nie miał pomocnika i dlatego nauka odbywała się tylko trzy razy w tygodniu. W Lędzinach należało podzielić niższą klasę, liczącą 216 dzieci na dwie grupy, których jedna miała się uczyć przed południem, a druga po południu. Na skutek częstej choroby nauczyciela była zaniedbana i przepełniona szkoła w Miedźnej. Nie przestrzegano w niej planu nauki, dzieci opuszczały lekcje, a przybory szkolne były niepraktyczne.

Obraz szkolnictwa elementarnego w dekanacie pszczyńskim, podany przez ks. Bogedaina, był więc zatrważający. Zaprezentowana szkoła elementarna nie przygotowywała do kontynuowania dalszej nauki w szkołach średnich. Była to więc szkoła tylko dla ludu – chłopów, robotników, rzemieślników. Określano ją często jako „szkołę dla biednych” lub „szkołę ludową”, co adekwatnie określało jej funkcje społeczne. Zresztą ludziom zamożnym nie zależało, aby ich przyszły parobek czy służąca wiedzieli zbyt wiele. Dzieci z wyższych sfer kształcono poza szkołą elementarną. Zdarzały się jednak wypadki, że i z tych szkół wywodzili się przyszli wybitni obywatele państwa i słudzy Kościoła.

KS. JÓZEF SZAFRANEK – FUNDATOR SZKÓŁ ŚREDNICH W BYTOMIU

W połowie XIX stulecia śląskie szkolnictwo średnie uległo stopniowej rozbudowie i zróżnicowaniu. Dotychczas bowiem śląskie społeczeństwo nie było skłonne do kontynuowania dalszej nauki dzieci w jakiegokolwiek formie po ukończeniu szkoły elementarnej. Ten stan myślenia powoli był przełamywany i coraz więcej młodzieży garnęło się do nauki. Z gimnazjów klasycznych wychodziły zastępy uczonych, profesorów, teologów, nauczycieli gimnazjalnych oraz urzędników wyższych szczebli hierarchii państwowej i kościelnej. Natomiast ze szkół o profilu zawodowym wywodzili się fachowcy w różnych dziedzinach życia gospodarczego. Do nauki garnęli się nie tylko chłopcy, ale i dziewczęta, zwłaszcza z zamożniejszych domów. W tej dziedzinie na Śląsku palmę pierwszeństwa miały urszulanki czarne, „mądre zakonnice”, które pielęgnując życie monastyczne, w pełni oddawały się wychowaniu i dydaktyce młodzieży żeńskiej. Do coraz większego znaczenia dochodziły też siostry szkolne de Notre Dame.

Na Śląsku na pierwszym miejscu należy wymienić 6-klasowe gimnazjum klasyczne, w których nauka trwała 9 lat. Jedyne jego ukończenie otwierało drogę do podjęcia uniwersyteckich studiów humanistycznych i prawniczych. Głównymi przedmiotami nauczania, któremu poświęcano połowę tygodniowych zajęć, były łacina i greka oraz jeden język nowożytny, zwłaszcza francuski. Religii, historii, geografii i matematyki uczono w wymiarze od 2 do 4 godzin. Program zakładał też naukę przyrody, kaligrafii, rysunków, śpiewu. Znaczną uwagę przywiązywano do uprawiania gimnastyki. Młodzież miała też okazję do występów na scenach teatrów szkolnych.

W 1852 r. na całym Śląsku – pruskim i austriackim – funkcjonowało 21 męskich gimnazjów klasycznych: 13 ewangelickich i 9 katolickich. Nauczano w nich 183 nauczycieli gimnazjalnych, a naukę pobierało 6688 gimnazjalistów. Warunki nauczania były lepsze w gimnazjach ewangelickich, gdzie na jednego nauczyciela przeciętnie przypadało 33 uczniów, a w katolickich – 42. Bezkonkurencyjnym wprost było Gimnazjum św. Macieja we Wrocławiu. Liczba gimnazjalistów pochodzących z całego śląska w 1871/1872 wynosiła 748. Wielu z nich podejmowało studia teologiczne lub wstępowało do wspólnot zakonnych. Duże znaczenie miało Królewsko-Katolickie Gimnazjum w Opolu, zastępujące dotychczasowe kolegium jezuickie. W gimnazjum katolickim w Głogowie bp Henryk Förster, pochodzący z tego miasta, w 1859 r. ufundował stypendium w wysokości 1000 talarów, którego odsetki miały być przeznaczone dla biednego, ale zdolnego i pilnego ucznia, pragnącego poświęcić się studiom teologicznym. Przyznawanie stypendium leżało w gestii dyrektora gimnazjum w porozumieniu z katechetą. W przypadku rozwiąza-

nia szkoły, kapitał miał być przekazany wrocławskiej kapitule katedralnej, która miała go przeznaczyć na pomoc dla pochodzącego z Głogowa studenta teologii.

Rozwój przemysłu na Śląsku stwarzał zapotrzebowanie na wykwalifikowane kadry ze średnim wykształceniem ogólnym i przyrodniczym. Wypracowano więc program nauczania różnego rodzaju prototypów tzw. szkolenia realnego. W ten sposób powołano dwa rodzaje szkół realnych zbliżonych poziomem do gimnazjów klasycznych, ale nie uprawniających do podejmowania studiów wyższych.

W latach 60-tych zaczęły się również rozwijać specjalistyczne, niewielkie szkoły zawodowe. Dotyczyły one konkretnych specjalności: przemysłowych, handlowych, rzemiosła artystycznego, kreślarstwa, rolnictwa, ogrodnictwa, sadownictwa itp. Popularne były także szkoły dokształcające, przygotowujące do wykonywania zawodu kwalifikowanego robotnika, specjalisty w swoim fachu. Młodzież była dokształcana w określonych zawodach na kursach wieczorowych lub niedzielnych. Dla dziewcząt otwierano kursy robót ręcznych lub prowadzenia gospodarstwa domowego.

We wszystkich tych rodzajach śląskiego szkolnictwa średniego, dał znać o sobie ks. Józef Szafranek, proboszcz bytomski, wybitny duszpasterz i działacz polityczno-społeczny oraz narodowy (1807-1874). W 1867 r., po 15 latach usilnych zabiegów, założył on Katolickie Gimnazjum Miejskie w Bytomiu. Było ono utrzymywane z funduszy kościelnych, a w 1888 r. zostało upaństwowione. Początkowo nauka odbywała się w wynajętych lokalach, a dopiero w 1870 r. wzniesiono nowy gmach szkolny. Na pokrycie kosztów budowy proboszcz przeznaczył pieniądze pochodzące ze sprzedaży części gruntu parafialnego. Odtąd liczba uczniów szybko wzrastała. Duszpasterz własnym sumptem założył też fundację wspierającą biedniejszych uczniów. W 1849 r. przy gimnazjum gliwickim ufundował stypendium dla dwóch uczniów utrakwistów najwyższej klasy, jako nagrodę za najlepsze wypracowania z religii; jedną w języku polskim, drugą w języku niemieckim.

W 1863 r. proboszcz bytomski i wpływowi mieszkańcy miasta założyli komitet świeckich katolików do założenia katolickiej szkoły wyższej dla dziewcząt wraz z pensjonatem. Gorliwy duszpasterz rozpoczął starania o sprowadzenie sióstr szkolnych de Notre Dame, które przybyły z Wrocławia 1 VI 1865 r., a cztery lata później przejęły nowo otwartą Prywatną Wyższą Szkołę dla Dziewcząt. Rozwój szkoły został zahamowany przez restrykcje Kulturkampf.

Ks. Szafranek w 1853 r. utworzył pierwszą na Górnym Śląsku żeńską szkołę zawodową, uczącą robót ręcznych. Dla niej wystarał się o fundusze i ułożył statut. Szkoła przyjmowała dziewczęta bez różnicy wyznań. W 1856 r. liczyła ok. 200 uczennic, a nauka dla nich odbywała się w Bytomiu-Szombierkach

i Rozbarku. Ponieważ nauka odbywała się bezpłatna, szkoła miała bardzo duże trudności finansowe.

W 1844 r. ks. Szafranek założył szkołę niedzielną dla chłopców i dziewcząt do 16 roku życia. Jej celem była ochrona młodzieży, zwłaszcza męskiej, przed zejściem na manowce i uczeniem prawd wiary oraz umiejętności pisania i czytania. Zajęcia odbywały się w budynku szkoły elementarnej w niedzielne popołudnia. Początkowo frekwencja na lekcjach była bardzo niska, a uczestnictwo nie było obowiązkowe. Przyczyną niskiej frekwencji był brak zrozumienia dla nauki i niepowiązanie nauczania niedzielnego z dopuszczeniem do egzaminów czeladniczych. Sytuacja ulegała powolnej poprawie wraz ze znalezieniem odpowiedniej kadry nauczycielskiej i stosowaniem bodźców dopingu, czy nawet zastraszania. W 1870 r. do szkoły niedzielnej uczęszczało już regularnie 200 uczniów, podzielonych na trzy klasy. W jednej z klas językiem wykładowym był język polski. Przy wsparciu założonego Stowarzyszenia dla Mistrzów i Czeladników poszerzono nauczanie o zajęcia zawodowe oraz wprowadzono lekcję rysunku. W ten sposób bytomska szkoła niedzielna grawitowała w kierunku pełnej szkoły zawodowej lub przemysłowej i została zaakceptowana przez władze szkolne jako szkoła zawodowa dla wszystkich rzemieślników.

OTTO VON BISMARCK – „ŻELAZNY KANCLERZ” II RZESZY NIEMIECKIEJ I JEGO KULTURKAMPF

W latach 70-tych XIX w. szalał w nowo powstałym cesarstwie niemieckim pod egidą Prus Kulturkampf, dążący do osłabienia, a nawet zniszczenia katolicyzmu przez władze państwowe. Plan Otto Bismarck, „żelaznego kanclerza” II Rzeszy i otaczających go liberałów zmierzał do „zwycięstwa nad romanizmem” i do utworzenia państwowej instytucji kościelnej z pogwałceniem aktu konstytucyjnego z 1850 r., który zapewniał Kościołowi katolickiemu wolność i niezależność w działaniu. Ukazujące się ustawy ograniczały prace Kościoła w zakresie duszpasterstwa i szkolnictwa. Pasterz wrocławski znalazł się na wygnaniu w austriackiej części diecezji śląskiej i z zamku na Janowej Górze za pośrednictwem władz kurialnych czuwał nad całością życia kościelnego. Obsadzanie stanowisk duszpasterskich wymagało całkowitej zgody władz państwowych i na tym tle pojawili się tzw. księża państwowi, nie podporządkowani hierarchii. W grzyby po raz drugi w XIX stuleciu legł śląski monastycyzm. Kulturkampf skierował także swoje ostrze przeciwko polskości, doprowadzając konsekwentnie do eliminowania języka polskiego ze szkół i w ogóle życia publicznego. Szaleństwo Kulturkampfu spotkało się z ostrą reprimendą Stolicy Apostolskiej i katolików niemieckich i polskich, zgromadzonych wokół partii Centrum.

Jak doszło do wybuchu „walki o kulturę” w cesarstwie niemieckim? Wśród przyczyn zaistniałego zjawiska na pierwszym miejscu należy wymienić sferę ideologiczną w społeczeństwie niemieckim, w którym liberałowie dążyli do powiększenia swoich wpływów na politykę państwa kosztem osłabienia znaczenia Kościoła katolickiego. Lansowano filozofię Hegla, który nadał państwu rangę absolutu, a przeszkodę w drodze do postępu upatrywał w chrześcijaństwie. Sprzymierzeńcem tej idei był przede wszystkim Otto Bismarck (1815-1898), konstruktor zjednoczonych Niemiec pod egidą Prus. Pochodził on z Brandenburgii, był człowiekiem wykształconym, wybitnym dyplomatą i wojskowym. W realizowaniu swoich koncepcji znalazł wolnomyślnych liberałów, będących zwolennikami państwa laickiego, o antyklerykalnym nastawieniu.

Tłem do wybuchu Kulturkampfu była polityka zagraniczna „żelaznego kanclerza”, zmierzająca do uzależnienia papieżstwa, będącego w trudnej sytuacji politycznej, od powstałego cesarstwa niemieckiego. Aczkolwiek sam książe Bismarck uważał uchwały Soboru Watykańskiego II za wewnętrzną sprawę Kościoła, to jednak ogłoszenie dogmatu o nieomyślności papieża w sprawach wiary i obyczajów, na niemieckie prawodawstwo antykościelne. Do rozgrywki z Kościołem kanclerz wykorzystał starokatolicyzm, chociaż nie wiązał z nim większych nadziei.

Bezpośrednią przyczyną wybuchu „Kulturkampfu” (nazwę wprowadził radykalny liberał Rudolf Virchow w 1873 r. w sejmie pruskim) było powstanie partii Centrum, która stawiała sobie za cel obronę Kościoła na forum politycznym.

Za początek „walki o kulturę” można przyjąć ogłoszenie przez Bismarcka radykalnego programu antykościelnego w jego liście do śląskiego magnata von Frankenborga, który, choć katolik, poparł bez zastrzeżeń kanclerza, z którym łączyły go węzły przyjaźni. Cóż, Bismarck nie wyniósł z domu rodzinnego podstaw religijnych i nie czuł się związany z Kościołem ewangelickim. W latach młodości przyznawał się do deizmu z domieszką panteizmu. Później wierzył w Boga osobowego, który w Chrystusie daje usprawiedliwienie oraz w Opatrzność Bożą. Nie uznawał jednak w kontaktach z Bogiem pośrednictwa Kościoła. Stąd religię traktował jedynie w kategoriach walki politycznej. W sferze życia społecznego społeczeństwa niemieckiego miał pewne osiągnięcia i dlatego do dzisiaj posiada pomniki w miastach niemieckich, a nawet w niektórych wsiach. Walkę z Kościołem przegrał, choć nie chciał „iść do Canossy”.

HR. FRANCISZEK KSAWERY VON BALLESTREM – PRZYWÓDCA PARTII CENTRUM NA ŚLĄSKU

Istotne znaczenie dla powstałej w 1870 r. II Rzeszy Niemieckiej miała panorama partii politycznych. Podporą polityki zagranicznej i wewnętrznej była partia Narodowych Liberalów, złożona z części inteligencji i sfer finansowo-przemysłowych. Wolni konserwatyści i przedstawiciele kręgów agrarno-przemysłowych tworzyli Niemiecką Partię Rzeszy, która również była partią pro rządową. Do partii opozycyjnych, w różnym stopniu krytycznie nastawionych do rządu, należała partia Starokonserwatystów, działająca głównie w Prusach. Na jej bazie powstała w 1876 r. Niemiecka Partia Konserwatywna, związana tylko kołami agrarnymi. Należy jeszcze wspomnieć o opozycyjnej Partii Postępowej, składającej się z lewicowców i wolnomyślicieli oraz Socjalistycznej Partii Robotniczej Niemiec, której celem była walka o poprawę położenia klasy robotniczej.

Wielkim wydarzeniem było powstanie w 1870 r. partii Centrum, będącej pierwszym w dziejach Europy zrzeszeniem katolickim o cechach partii politycznej, mającej na celu wprowadzenie zasad chrześcijańskich we wszystkie dziedziny życia publicznego. Program partii przewidywał postulat federacyjnego ustroju Rzeszy, dającego poszczególnym państwom o przewadze ludności katolickiej możliwość swobodnego rozwoju religijnego i kulturalnego; obronę konstytucyjnie zagwarantowanej wszystkim obywatelom wolności obywatelskiej i religijnej; ochronę niezależności instytucji kościelnych i swobody w kontaktach ze Stolicą Apostolską; działanie w interesie moralnego i materialnego dobra wszystkich warstw ludności.

Inicjatorem założenia partii Centrum był biskup moguncki Wilhelm Emanuel Ketteler. Do najwybitniejszych jej członków należeli: bracia August i Piotr Reichenspergowie, Ludwik Windthorst i Karol Fryderyk Savigny. Od 1874 r. przywódcą partii był Windthorst, dawny minister i wierny sługa zdezonizowanej dynastii hanowerskiej, rzecznik samodzielności poszczególnych państweczek niemieckich, klasyczny przedstawiciel i wódz partii politycznej. Tego niepozornego pod względem fizycznym człowieka, Bismarck, pruski polityk brutalnej siły, naprawdę się obawiał. On zaś z gorącego katolicyzmu czerpał poczucie prawa, moralności i żar ideałów humanistycznych.

Na Śląsku przywódcą Centrum był hr. Franciszek Ksawery von Ballestrem (1839-1910), górnośląski magnat, tajny szambelan papieski, wielki komtur zakonu Maltańskiego. Był on dziedzicem górnośląskich kopalń, człowiekiem gruntownie wykształconym, zawodowym oficerem kawalerii. W grudniu 1871 r., po nieszczęśliwym upadku z konia, musiał zrezygnować z kariery wojskowej. I w ten sposób wszedł w świat polityki. Najpierw objął przewodnictwo w Śląskim Stowarzyszeniu Ludowym. Następnie zgło-

sił akces do partii Centrum, która zaczęła odnosić sukcesy wśród śląskich wyborców. Największe wpływy partia miała w rejencji opolskiej i częściowo wrocławskiej, a minimalne w rejencji legnickiej. W dobie Kulturkampfu postawie śląscy w sejmie pruskim należeli do Narodowych liberałów, Partii konserwatywnych i Centrum. W swojej działalności partia Centrum mogła liczyć na poparcie grup separatystycznych w Rzeszy, m. in. protestantów z Hanoweru. Alzatzyków, Lotaryńczyków i Polaków. Będąc partią konstytucyjną podkreślała swój charakter ponadkonfesyjny. Jej wpływ na wyborców zapewniały czasopisma katolickie, a na Górnym Śląsku przede wszystkim „Katolik” Karola Miarki.

Hr. Ballestrem od 1874 r. w Reichstagu był antagonistą Bismarcka, a po osłabnięciu Kulturkampfu próbował zbliżyć się do rządu i wciągnąć partię Centrum do prac ustawodawczych. Położył znaczne zasługi przy redagowaniu wielu ustaw dotyczących spraw socjalnych, m.in. ochrony pracy robotników.

MINISTER WOJCIECH FALK – TWÓRCA „USTAW MAJOWYCH” W DOBIE KULTURKAMPFU

W styczniu 1872 r. nowym ministrem Wydziału Spraw Duchowych został Paweł Ludwik Wojciech Falk (1827-1900), liberalny polityk, antyklerykał, z zawodu prawnik. Pochodził spod Kamiennej Góry, gdzie urodził się w rodzinie protestanckiego pastora, utrzymującego przyjacielskie kontakty z ówczesnym proboszczem Henrykiem Försterem. Gruntownie wykształcony w naukach prawniczych, w życiu daleki był od ortodoksji luteranckiej. Piastował różne stanowiska w wymiarze sprawiedliwości we Wrocławiu, w dalekim Elku, Berlinie i Głogowie. Jako poseł otrzymał stanowisko tajnego nadradcy i pełnomocnika rządowego do Rady Związkowej. Dzięki swojej pracowitości i kompetencjom został przedstawiony przez kanclerza Bismarcka cesarzowi Wilhelmowi I do stanowiska ministerialnego. Wkrótce stał się on głównym projektodawcą i wykonawcą prawie wszystkich kościelno-politycznych ustaw w dobie Kulturkampfu.

Nowy minister najpierw zrealizował ustawę szkolną, podporządkowującą nadzorowi państwa wszystkie publiczne i prywatne zakłady nauczania i wychowywania. Był zdecydowanym przeciwnikiem ustawy popierającej ruch starokatolików, uznając, że nie opanuje on mas ludowych i nie będzie dobrym partnerem w walce z katolicyzmem. Wprowadził w życie ustawę antyjezuicką, wypracowaną w katolickiej Bawarii. Doprowadził do zmiany artykułów 15 i 18 pruskiej Konstytucji z 1850 r., będącej wielką kartą wolności Kościoła.

Największym dziełem Falka były tzw. „ustawy majowe” z 1873 r. Miały one na celu całkowite uzależnienie Kościoła katolickiego od władzy państwo-

wej. Pierwsza z nich (11 V) dotyczyła kształcenia i wychowania śląskiego duchowieństwa oraz obsadzania stanowisk kościelnych. Ustawa regulowała sprawy studiów teologicznych w kościelnych instytucjach dydaktyczno-wychowawczych. Klerycy mogli studiować tylko we Wrocławiu, mając maturę uzyskaną w niemieckim gimnazjum. Mianowani komisarze państwowi mieli prawo wizytowania tychże instytucji. Władca mianował też członków komisji egzaminacyjnych. Ustawa zabraniała piastowania stanowisk kościelnych przez duchownych zagranicznych. Ponadto uzależniała nadawanie stanowisk kościelnych od decyzji nadprezydenta, który oceniał lojalność kandydatów wobec władzy państwowej.

Druga ustawa (12 V) dotyczyła kościelnej władzy dyscyplinarnej, przewidując utworzenie w Berlinie Królewskiego Trybunału ds. Kościelnych. Władze dobrowolnie mogły usuwać niewygodnych duszpasterzy z ich urzędów. Ustawa była ona wprost brutalną ingerencją władz cywilnych w wewnętrzne sprawy Kościoła w zakresie dyscypliny duchowieństwa. Faktycznie znosiła ona papieską jurysdykcję nad niemieckimi katolikami.

Następna ustawa (13 V) była uzupełnieniem do poprzedniej i dotyczyła ograniczenia władzy Kościoła w stosowaniu kar dyscyplinarnych. Kary te mogły odnosić się wyłącznie do spraw religijnych, z wykluczeniem wszelkich osób postępujących zgodnie z prawem cywilnym. Ustawowo zabroniono publicznego ogłaszania kar kościelnych. Ustawa znosiła wszelkie sankcje kościelne za zawieranie małżeństw cywilnych i unieważniała „wielką ekskomunikę” za odrzucenie dogmatu o nieomyślności papieża. Ponadto dotyczyła postawy biskupów wobec teologów starokatolickich.

Czwarta ustawa (14 V) była związana z występowaniem wiernych z Kościoła. Wierny decydujący się na apostazję miał złożyć osobiste oświadczenie w sądzie ziemskim. Po wypisaniu z ksiąg kościelnych apostata był zwolniony z dotychczasowych świadczeń na rzecz wspólnoty religijnej, do której dotąd należał. Podobne przepisy dotyczyły apostazji duchownego, który mógł wystąpić z Kościoła przez złożenie odpowiedniego oświadczenia przed sądem cywilnym. Ta ustawa przetrwała do dzisiaj i nie straciła na swojej aktualności.

Sprzeciw środowisk katolickich wobec wprowadzania w życie „ustaw majowych” spowodował w następnym latach spreparowanie i promulgowanie kolejnych ustaw restrykcyjnych. Dotyczyły one szczególnie wysokości nakładanych kar pieniężnych wobec biskupa, władz kurialnych i duszpasterzy.

Największym ciosem wymierzonym w Kościół katolicki w Prusach była ustawa z 31 V 1876 r., dotycząca likwidacji 296 klasztorów zarówno męskich jak i żeńskich. Ostały się tylko wspólnoty zakonne zajmujące się opieką chorych, które zostały poddane ścisłemu nadzorowi państwowemu. Inne miały być zlikwidowane w ciągu pół roku, a w przypadku placówek oświatowo-wy-

chowawczych termin mógł być przedłużony do 4 lat. Minister Falk zamierzał w miejsce zniesionych zakonnych ośrodków oświatowych wprowadzić świeckie siły pedagogiczne. Dlatego niektórzy nauczyciele szkół ludowych skierowali do niego list, wyrażając w nim wdzięczność za „prawne regulacje oświatowe”.

W dobie Kulturkampf ukały się jeszcze inne ustawy, które dawały rządowi pełną swobodę w całkowitym ograniczaniu wpływu Kościoła katolickiego na życie społeczne w Prusach. Na szczególną uwagę zasługuje ustawa z 26 II 1876, na podstawie której do więzienia na dwa lata mogli trafić duchowni i inni pracownicy kościelni, który naruszali porządek publiczny, nie tylko za wypowiedzi krytykujące władze państwowe, lecz także za rozpowszechnianie pism nawołujących do sprzeciwu wobec ustaw państwowych.

Już samo wyliczenie ustaw represyjnych wydane przez rząd pruski w stosunku do Kościoła katolickiego świadczy, że celem „walki o kulturę” było całkowite podporządkowanie struktur kościelnych liberalnemu państwu. Walka o wolność Kościoła trwała nadal i doprowadziła ostatecznie do zwycięstwa dobra nad złem.

KAROL MIARKA I JEGO PISMO „KATOLIK”

Jednym z największych propagatorów polskości na Górnym Śląsku był Karol Miarka (1825-1882), publicysta, pisarz, redaktor i wydawca. W rodzinnych Pielgrzymowicach k. Pszczyny był nauczycielem, organistą i sędzią polubownym. Pisał i uczył po niemiecku. Dopiero wizytator szkolny, ks. Bernard Bogedain, przekonał go, że jest Polakiem i powinien uczyć dzieci w tym pięknym języku. Odtąd stał się bojownikiem o prawa narodowości polskiej. Mając pasję pisarską i dziennikarską, w 1868 r. został redaktorem „Zwiastuna Górnos Śląskiego” w Piekarach i nadał pismu bardziej polski charakter. Liczne dotychczasowe przedruki, m.in. z krakowskiego „Czasu”, zastąpił interesującymi, popularnymi komentarzami politycznymi i artykułami o narodowej tematyce polskiej i broniącymi języka polskiego. Urozmaicenie treści „Zwiastuna”, odważne poruszanie w nim spraw polskich sprawiło, że na początku 1869 r. pismo miało 3300 prenumeratorów, co na ówczesne stosunki na Górnym Śląsku było liczbą rekordową. Do jego prenumerowania nawoływali księża w kościele i w szkole, gdyż w ich mniemaniu miało ono charakter religijny.

Na skutek konfliktu z wydawcą Miarka został odsunięty i w 1869 r. przeniósł się do Królewskiej Huty, gdzie otworzył Księgarnię Katolicką i odkupił od Chociszewskiego pismo „Katolik”, na łamach którego występował w obronie praw Ślązaków polskiego pochodzenia. Ponadto założył Kasyno Katolickie (w 1872 r. zamknięte przez władze pruskie), które zainicjowało amatorski

ruch teatralny, wydawał „Kalendarz Górnośląski”, „Poradnik Gospodarczy” tygodnik pedagogiczny „Monika”, a także „Kalendarz Mariański”. Wszystkie jego inicjatywy były wyrazem pracowitości, wizji i ogromnego zaangażowania w walce o ideały w bardzo trudnym okresie Kulturkampfu.

W 1874 r. Miarka przeniósł „Katolika” do Mikołowa, gdzie otworzył własną drukarnię, wydającą druki okolicznościowe i religijne. Czasopismo stało się głównym centrum walki z restrykcjami władz pruskich wobec katolików i ludności polskiej. Na jego łamach Miarka publikował wiadomości polityczne, zwłaszcza o stosunkach państwo-Kościół, podawał rady gospodarskie, kronikę z Górnego Śląska, wiadomości ze świata i z parlamentu pruskiego, np. dyskusję o zniesieniu klasztorów, bronił prawa do publicznego posługiwania się językiem polskim, kultywowania polskich zwyczajów i rozwijania kultury narodowej, stawał w obronie stanowiska Kościoła, publikował artykuły o prześladowaniu Kościoła, m.in. unitów, podawał wiadomości o objawienia Matki Bożej.

Warto przytoczyć fragment korespondent „Katolika”, opisująca powrót z pielgrzymki w zamkniętych wagonach bydłęcych. „Udałem się – czytamy – do Morgenroth z dziewczyną 8 lat starą, bom chciał jechać na odpust do św. Anny. Poszedłem po bilet, a tu urzędnik mi powiada, że tak muszę zapłacić jak od siebie – 80 fen. do Rudzieńca i przedstawiłem mu dziecko przez okno. Lecz nic nie pomogło. „Katolik” pisał, że nie wolno do takich wagonów wsiadać, które są na konie, bydło i świnię. Gdyśmy szli nazad, to nas wszystkich (może na 500 ludzi) w Rudzieńcu wpakowano w takie wagony. Kiedy ludzie nie chcieli wsiadać do tych wagonów, to powiedziano: to tu zostaniecie. Więc nas tam napakowali jak śledzi do beczki, a te wagony nie mają okien, tylko drzwi. Zawarto potem drzwi, a my się nieomal od zaduchu i smrodu nie podusili. W tym wozie, gdzie ja był, to była cała rudzka procesja, nawet Pan Jezus na krzyżu. Co gorsza wagon był bez światła; upominaliśmy się w Rudzieńcu i na każdym dworcu o światło, ale nic. Jeden człowiek z Rudy miał kawałek świeczki, toć świecił z Rudzieńca aż do Rudy. A gdyśmy przyjechali do Rudy i mieliśmy wysiadać, to ani żadnego sposobu nie dali do wysiadania, ludzie jak barany wnet 1,5 metra spadali”. Ta wstrząsająca relacja świadczy o braku wszelkich zasad moralnych wśród pruskich urzędników na różnych szczeblach. Poszczególne numery „Katolika” dostarczają ogromnego materiału źródłowego do odtworzenia życia ludności polskiej pod jarzmem pruskim.

W dobie Kulturkampfu Karolowi Miarce wytoczono aż 16 procesów o przestępstwa prasowe. M.in. „Katolik” ostro zareagował na zarządzenie rządowe z 6 VIII 1875 r., zakazujące „pielgrzymkom i procesjom w zwartych grupach lub większych zbiorowiskach zatrzymywać się lub poruszać po publicznych drogach”. Sam redaktor za interwencje w swoim tygodniku w spra-

wie pielgrzymek do Piekar i na Górę Świętej Anny został skazany przez sąd w Pszczynie na 10 tygodni więzienia i 45 marek grzywny. W 1881 r. słynny redaktor i wydawca został skazany na pięć miesięcy więzienia. Po wyjściu na wolność sprzedał czasopismo, a drukarnię przekazał synowi Karolowi. Sam zamieszkał w Cieszynie, gdzie zmarł 15 VIII 1886 r. Pozostawił po sobie liczne pisma, tematycznie związane z historią i współczesnym życiem Górnoszlązaków. Osiągnęły one szeroką popularność i odegrały znaczącą rolę w rozwoju czytelnictwa polskiego na Śląsku. Szczególną popularność zdobyła broszura pt.: *Życiorys ojca świętego Piusa IX*, wydana w 1869 r.

BP HERMAN GLEICH I JEGO POSŁUGA PASTERSKA W LATACH KULTURKAMPFU

W l. 1875-1882 zostały rozwiązane wszystkie urzędy diecezjalne, a abp Henryk Förster przebywał na wygnaniu w letniej rezydencji na Górze Janowej. Sprawami majątkowymi ogromnego biskupstwa zarządzał radca rządowy von Schuckamnn, okrutny wykonawca antykościelnych restrykcji Kulturkampfu.

Posługę pasterską pełnił w ukryciu sufragan Herman Gleich (1815-1900), biskup odważny, zrównoważony i gorliwy. Pochodził z Laskowic Oławskich na Dolnym Śląsku, należących do dóbr grafa Saurma. Ojciec Franciszek był sekretarzem i podskarbinem wielkiego magnata śląskiego. Ze względu na brak miejscowej szkoły katolickiej, nauki początkowe pobierał w szkole ewangelickiej. Nauki gimnazjalne pobierał w Gimnazjum św. Macieja we Wrocławiu, a studia teologiczne ukończył na Uniwersytecie Wrocławskim. Ojciec zamierzał wysłać go na semestralne zajęcia z zakresu teologii do Monachium, ewentualnie do Bonn. Plany te przekreśliła nagła śmierć ojca, a graf Saurma zaferował młodemu studentowi stanowisko po ojcu, które pełnił przez pół roku. Następnie kontynuował studia na wrocławskim Fakultecie Teologii Katolickiej i po rocznym pobyciu w Alumnacie przyjął 30 IX 1838 r. święcenia kapłańskie z rąk bpa Daniela Latussa. Pełnił obowiązki wikariusza w Namysłowie i w Opolu. Był proboszczem, archiprezbiterem i inspektorem szkolnym w Tułowicach. Z ramienia kard. Diepenbrocka udzielał sakramentu bierzmowania i przeprowadzał wizytacje swojego dekanatu niemodlińskiego. W 1851 r. objął 14-tysięczną parafię w Opolu, wykazując zdolność organizacyjne i gorliwość duszpasterską. Doskonale współpracował z wikariuszami, z których wielu pełniło później ważne funkcje w diecezji. Popierał również działalność rady szkolnego ks. Bernarda Bogedaina, późniejszego sufragana wrocławskiego. Urządził parafialne misje prowadzone przez o. Karola Antoniewicza, wznosił szpital św. Wojciecha, założył szkołę dla dziewcząt. W 1854 r. został archiprezbiterem opolskim, a w następnym roku otrzymał nominację na komisarza biskupiego w Opolu. W 1862 r. wszedł do grona

wrocławskiej kapituły katedralnej. We Wrocławiu pełnił obowiązki w kapitule i w kurii, był kuratorem konwiktu kleryckiego i domu sióstr pasterek, spowiednikiem urszulanek i jadvizanek, prezesem Kongregacji św. Wincentego á Paulo, oddając się z wielkim zaangażowaniem pracy socjalnej.

Dnia 10 VIII 1875 r. kanonik Gleich otrzymał prekonizację papieża Piusa IX na biskupa tytularnego Mallo, z przeznaczeniem do pełnienia obowiązków sufragana wrocławskiego. Sakrę biskupią otrzymał z rąk ordynariusza abpa Henryka Förstera w kościele parafialnym w Jaworniku. Podczas szalejącego Kulturkampf z wykonywaniem czynności pontyfikalnych musiał przejść do „katakumb”. Po śmierci ordynariusza został wikariuszem kapitulnym i przez pół roku był administratorem diecezji. Po wyborze nowego biskupa wrocławskiego w osobie Roberta Herzoga, złożył mu homagium i był jego współkonsekratorem. Nowy rządca diecezji, obejmując stolec biskupi, miał „ufność i nadzieję w Bogu i w sufraganie Gleichu”. Z miejsca mianował go swoim wikariuszem generalnym i złożył na jego barki liczne obowiązki płynące z sakry biskupiej. Sufragan m.in. zastępował chorego ordynariusza na zjeździe niemieckich katolików w 1886 r. we Wrocławiu, wygłaszając na nim płomienne przemówienie o skutkach „walki o kulturę”.

Po śmierci chorowitego ordynariusza w 1886 r. bp Herman ponownie został wybrany wikariuszem kapitulnymi i przez blisko rok zarządzał rozległą diecezją. W wieku 72 lat przejął z rąk nowego biskupa śląskiego Jerzego Koppa urząd wikariusza generalnego i piastował go aż do 1895 r., kiedy agendy kurialne przekazał kanonikowi Ferdynandowi Speilowi, z którym współpracował w parafii opolskiej. Jako 80-letni starzec nadal udzielał bierzmowania i święceń kapłańskich. Do końca życia spieszył z pomocą duchową żeńskim wspólnotom zakonnym. W 1893 r. otrzymał godność prałata papieskiego. Śląscy wierni pamiętali o nim przy okazji licznych jubileuszy, a on cieszył się z każdego przejawu ludzkiej życzliwości. Także władze państwowe pamiętały o jego złotym i diamentowym jubileuszu kapłaństwa, odznaczając go wysokimi orderami państwowymi. Wkrótce po srebrnym jubileuszu sakry biskupiej zachorował na zapalenie płuc i 2 IV 1900 r. zmarł we Wrocławiu. Uroczystościom pogrzebowym przewodniczył kard. Jerzy Kopp, który wyraził podziękowanie swojemu najbliższemu współpracownikowi za zrozumienie i gorliwość pasterską. Ciało bpa Hermana złożono w podziemiach katedry świętojańskiej w Kaplicy Zmartwychwstania Pańskiego, obok sługi Bożego ks. Roberta Spiskiego.

GRZEGORZ MICHALAK

LUDNOŚĆ ŻYDOWSKA NA MAZOWSZU W DOBIE PANOWANIA PRUSKIEGO

Rzeczypospolita Obojga Narodów przez stulecia pozostawała centralnym ośrodkiem rozwoju świeckiej i religijnej kultury żydowskiej. Jej obszar w XVIII w. był jednocześnie domem dla około 70% wszystkich Żydów europejskich. Dawał im schronienie nawet wówczas, gdy u schyłku wieku ziemie polskie zaczęły tracić na swej atrakcyjności. Żydzi gdzie indziej znajdowali lepsze warunki działalności ekonomicznej i większy zakres praw. Pomimo tego kultura żydowska miała tu swój główny bastion¹.

Królestwo Prus zyskało pierwsze ziemie mazowieckie już w 1793 r. na skutek II rozbioru Rzeczypospolitej. Dwa lata później doszło do ostatecznej likwidacji niegdyś olbrzymiego państwa, trzy mocarstwa – Austria, Prusy i Rosja podzieliły między siebie jej terytorium. Granica prusko-austriacka przebiegała w pobliżu Warszawy, odcinając wschodnie zaplecze. Dla Prus ziemie zagarnięte miały znaczenie tylko jako tereny rolnicze, popierano tylko te gałęzie przemysłu, które były przydatne.

Administracyjnie zagarnięte ziemie Prusacy podzielili na dwie prowincje, które nazwali Prusami Nowowschodnimi i Prusami Południowymi, prowincje te z kolei podzielono na departamenty. Stolicą jednego z nich stała się Warszawa, która znalazła się w obrębie Prus Południowych. Do jej departamentu włączono południowe Mazowsze oraz małe przedmoście, jakie zachowali Prusacy na prawym brzegu Wisły, wąski klin od Serocka do Karczewa². Prowincje polskie Królestwa Pruskiego, poza Śląskiem podlegały w różnym zakresie i czasie terytorialnym departamentom Dyrektorium Generalnego w Berlinie. Na miejscu pozostała tylko władza Departamentu – Kamera i Rejencja, zajmująca się sprawami miejskimi. Ziemie polskie stały się ekspre-

¹ F. T y c h, *Źródła do dziejów Żydów w polskich archiwach*. W: *Źródła archiwalne do dziejów Żydów w Polsce*. Red: B. Woszczyński, V. Urbaniak, Warszawa 2001, s. 13.

² M. M. D r o z d o w s k i, A. Z a h o r s k i, *Historia Warszawy*. Warszawa 1981, s. 165-166.

rymentem ustrojowym, którego pozytywne rezultaty wprowadzano do pozostałych prowincji pruskich³.

1. Dzieje osiedlania się Żydów na ziemiach polskich

Początki żydowskiego osadnictwa na ziemiach polskich przypadają na XI-XII wiek, gdy imigranci, uciekając przed prześladowaniami i wyprawami krzyżowymi, zaczęli napływać z Europy Zachodniej i Środkowej. Mieli tu dogodne warunki do życia oraz spotykali się z tolerancją religijną. Na Mazowszu pierwsi kupcy żydowscy pojawili się w drugiej połowie XI wieku⁴. W kronice Galla Anonima została zamieszczona informacja o księżnej Judycie, żonie Władysława Hermana, która „wielu chrześcijan wykupywała za własne pieniądze z niewoli u Żydów”⁵. Pierwsza gmina żydowska powstała w Płocku, informacje o niej czerpiemy z przywileju księcia Konrada Mazowieckiego z 1237 r. Jednak z badań P. Fijałkowskiego wynika, że osiedle żydowskie w Płocku powstało znacznie wcześniej⁶.

Główna fala żydowskich imigrantów dotarła do Polski w okresie od XIII do XV w., bezpośrednio z Niemiec wraz z kolonizacją niemiecką miast polskich. Prawdopodobnie już pod koniec XIV w. Żydzi mieszkali w Warszawie. Najwcześniejsza wzmianka o ich obecności pochodzi z 1414 r. Gmina żydowska została ulokowana zapewne przez Janusza I Starożytnego⁷.

Daty lokacji innych miast i pierwsze wzmianki o mieszkających tam Żydach przedstawia poniższa tabela.

Tabela 1. Lokacje miast i pierwsze wzmianki o Żydach do 1500 r. (wybrane)

	Data lokacji	Pierwsza wzmianka
Bielsk	1424	1498
Błonie	1380	1478
Czersk	1350	1413
Łomża	1418	1494 (?)
Płock	1237	1237

³ M. K a l l a s, *Historia ustroju administracyjnego Polski*. Warszawa 2006, s. 194.

⁴ O badaniach nad początkami napływu ludności żydowskiej do Mazowsza szerzej w: P. F i j a ł k o w s k i, *Początki obecności Żydów na Mazowszu (do 1526 r.)*. „Kwartalnik Historii Żydów”. R: 2001, nr 2 (198), s. 169-193.

⁵ Anonim tzw. Gall, *Kronika Polska*. przełożył R. G r o d e c k i. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1982, s. 60.

⁶ P. F i j a ł k o w s k i, *Żydzi w miastach Mazowsza w XIII-XVIII wieku*. B. m i r. wyd., s. 61.

⁷ J. S z c z e p a Ń s k i, *Spółeczność żydowska Mazowsza w XIX-XX wieku*. Pułtusk 2005, s. 14.

	Data lokacji	Pierwsza wzmianka
Pułtusk	1257	1483
Sochaczew	przed 1324	1442-1451
Warszawa, stare miasto	przed 1300	1414
Zakroczym	1422	1449

Podstawa źródłowa: S. P a z y r a, *Geneza i rozwój miast mazowieckich*. Warszawa 1959, s. 111-121.; P. F i j a ł k o w s k i, *Początki obecności Żydów na Mazowszu i Płocku (XI-XV w.)*. W: *Kultura żydowska na Mazowszu*. Red. Z. K r u s z e w s k i, A. K a n s y. Płock 2004, s. 13-14.

W czasach staropolskich społeczność żydowska różniła się od innych mieszkańców mową, obyczajami, religią, a także odrębnymi prawami. Proces jej osiedlania się nasilał się z biegiem czasu, a w niektórych rejonach (zwłaszcza na wschodzie Rzeczypospolitej) przybrał charakter masowy w miastach i miasteczkach. Związane to było tradycyjnie z wykonywanymi przez nich zajęciami. Już od XVI wieku mamy wiele świadectw mówiących o zamieszkiwaniu przedstawieli tego narodu na terenach miejskich. Pełnili tam funkcje arrendarzy karczem⁸, młynów, rzemieślników i drobnych kupców. Żydzi byli obarczeni innym rodzajem świadczeń, niż ludność chrześcijańska, zdarzało się, że cieszyli się też innymi przywilejami. Panowie zapewniali sobie wpływ na społeczność żydowską zamieszkującą ich dobra (w tym także na wybór rabina), lecz pozostawiali jej przeważnie znaczny zakres swobody wewnętrznej. Wykonywali także na rzecz właściciela określone usługi: jako bankierzy, rzemieślnicy, kupcy, lekarze itp.⁹ Innym źródłem działalności był wynajem lokali. Żydzi sprawiali wrażenie, że są wszechobecni Wiliam Coxe podróżując po Rzeczypospolitej notował: „Jeśli poprosisz o tłumacza, przyprowadzą ci Żyda, jeśli zajrzysz do gospody, właścicielem jest Żyd, jeśli chcesz mieć konie pocztowe, Żyd ci się o nie postara i Żyd nimi powozi, jeśli chcesz coś kupić – Żyd jest twoim pośrednikiem”¹⁰. Żydzi nie cieszyli się dobrą opinią, podczas wizytacji w parafii Drohin, miejscowych Żydów określono, jako przedstawicieli niesfornego ludu, z gruntu psującego katolików, podkreślano, że „pijaństwo najczęściej panuje z okazji Żydów”¹¹. W publicystyce oskarża-

⁸ Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD). Centralne Władze Wyznaniowe (dalej: CWE), sygn. 1669, k. 3-5; *Kronika Gminy Serock*, s. 334.

⁹ J. Z a w a d z k i, *Dokumenty do historii Żydów okresu nowożytnego przechowywane w archiwach prywatnej proweniencji w Archiwum Głównym Akt Dawnych*. W: *Źródła archiwalne...*, s. 13.

¹⁰ Cyt. za: *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*. T. 1. Warszawa 1963, s. 695.

¹¹ Cyt. za: *Materiały do dziejów ziemi płockiej z archiwaliów diecezjalnych płocka XVIII w.*, oprac. M. M. G r z y b o w s k i, T. 5. Płock 1991, s. 134.; P. F i j a ł k o w s k i, *Osadnictwo żydowskie na Mazowszu Płn. i Wsch. w świetle wizytacji kościelnych z lat 1775-1781*. „Kwartalnik Historii Żydów”. R: 2002, nr 2, s. 168.

no ich także o przyczynę nędzy i niedoli chłopów oraz starano się wyrugować ze wsi. Głównym zarzutem było jednak ukrzyżowanie Jezusa Chrystusa.

Podczas powstania kościuszkowskiego ludność żydowska Mazowsza okazała swój patriotyzm. Życzliwy stosunek Tadeusza Kościuszki do kwestii żydowskiej spowodował, że w walce o niepodległość czynny udział brała ludność wyznania mojżeszowego. Zaznaczyli oni swój udział głównie, jako dostawcy wojskowi, ofiarodawcy czy wywiadowcy. Przykładem ich udziału w insurekcji warszawskiej (17-18 IV 1794 r.), było utworzenie oddziału płk. Berka Joselewicza i żydowska biedota stająca w obronie Pragi¹².

Żydzi w diasporze posługiwali się dwoma językami. Świętego (hebrajski) używali w czynnościach liturgicznych, a na co dzień mówili w języku powstałym na bazie języka potocznego regionu, który zamieszkiwali. W ten sposób powstało kilkanaście języków żydowskich, łatwo je rozpoznać po członie *judéo-* w nazwie. Używano alfabetu hebrajskiego i pewnej grupy słów przeniesionych z hebrajszczyzny, głównie opisujących zjawiska charakterystyczne dla religii i tradycji. Żydzi zamieszkujący Europę Środkowo-wschodnią stworzyli kulturę, której centrum była Rzeczpospolita, a nośnikiem całkowicie zapomniany dziś język jidysz. Powstał on w wyniku intensywnego kontaktu kulturowego na pograniczu słowiańsko-germańskim. Analiza czysto lingwistyczna z terenów Czech i Polski pozwala postawić tezę, że poprzednikiem jidysz był język powstały w wyniku nałożenia się na miejscowe języki judeosłowiańskie żydowskiego wariantu średniowiecznej niemieczyny przyniesionego przez żydowskich imigrantów z Zachodu. Stojący wyżej kulturowo Żydzi zaczęli wypierać żydowskich autochtonów z terenów słowiańskich. Zwycięstwo to było pozorne, bowiem dotyczyło jedynie wymiany słownictwa, dokładnie jego etykietowej formy. Nadal zachowany był szkielet gramatyczny. Można zilustrować to prostym przykładem:

- zdanie w języku jidysz: *Der szmues hot zich niszt geklebt* – materiał leksykalny języka polskiego wypełnionego słowami pochodzenia niemieckiego i hebrajskiego (szmues)
- natomiast w przypadku poprawnego niemieckiego: *Das Gespräch hat nicht geklebt*
- zdanie o tym znaczeniu w języku polskim: *Rozmowa się nie kleiła*

¹² „Gazeta Rządowa”. R: 1794, nr 78, s. 312; *Żydzi polscy w służbie Rzeczypospolitej*. W: *Żydzi bojownicy o niepodległość Polski*. Red. A. K. Kunert, A. Przewoźnik. T. 1. Warszawa 2002, s. 29-34; E. Ringelblum, *Żydzi w powstaniu kościuszkowskim*. Warszawa 1938, s. 80-85; Zachował się „rozkład” na kałaly Księstwa Mazowieckiego na dostawę koszul, kozuchów, sukman, spodni i butów dla wojska.

Widzimy, więc polską (zaimek zwrotny) i niemiecką (czasownik posiłkowy przy czasowniku) składnię z nałożonymi wyrazami pochodzenia niemieckiego i hebrajskiego¹³.

W czasach przedrozbiorowych, niezależnie od przeszkód. Żydzi za wszelką cenę chcieli zamieszkać w granicach miast lub jego obrzeżach. W Warszawie jedna z takich osad została nazwana Nową Jerozolimą, a kolejna Nowym Potokiem. Pamiątką po pierwszej, znajdującej się w rejonie dzisiejszego Placu Zawiszy, są Aleje Jerozolimskie¹⁴.

2. Ludność żydowska za czasów pruskich

Na mocy drugiego rozbioru Polski w 1793 r. zachodnia część Mazowsza (do linii Działdowo – Wyszogród) została przyłączona do Prus. 21 października w Płocku odbyła się uroczystość powitania Fryderyka Wilhelma II. Wśród zgromadzonej ludności uwagę zwracała liczna delegacja Żydów¹⁵.

Administracja pruska szybko rozpoczęła rozpoznawanie sytuacji panującej na nowych ziemiach. Przeprowadzono w tym celu szereg ankiet i indagacji. Uzyskano dzięki temu mniej lub bardziej dokładny opis panującej sytuacji. W powstałej dokumentacji znajdziemy wiele informacji na temat liczebności i rozmieszczenia ludności żydowskiej, jej aktywności gospodarczej, a niekiedy także innych dziedzin życia¹⁶.

Sytuację prawną i ekonomiczną wyznawców judaizmu określał patent *Jeneralne urządzenie Żydów w prowincjach Prus Wschodnich i Nowowschodnich*, wydany 17 IV 1797 r. w Berlinie. Samorząd żydowski został całkowicie zlikwidowany. Zniesiono także sądownictwo rabinów, kompetencje gmin żydowskich ograniczono wyłącznie do spraw religijnych, zakazano im używania klątwy religijnej (charemu), jako sankcji. Zwalczany język hebrajski, m.in. zakazano jego używania w księgach kupieckich¹⁷. Kolejne roz-

¹³ E. G e l l e r, *Narodziny jidysz*. „Historia Żydów, Polityka, wydanie specjalne”. R: 2008, nr 1, s. 31-33. Szczegółowe informacje o języku jidysz w kontekście społecznym i kulturowym lat późniejszych można znaleźć w: A. J a g o d z i ń s k a, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*. Wrocław 2008, s. 147-152.

¹⁴ W. G ł ę b o c k i, K. M o r a w s k i, *Warszawo, Ty moja Warszawo*. Warszawa 1994, s. 87.

¹⁵ M. K i e f f e r - K o s t a n e c k a, *Płock w okresie od zaboru pruskiego do Królestwa Kongresowego*. W: *Dzieje Płocka*. Red. A G i e y s z t o r. Płock 1973, s. 206.

¹⁶ J. W ą s i c k i, *Pruskie opisy miast polskich z końca XVIII wieku. Departament białostocki*. Poznań 1964, s. 8-9.

¹⁷ A. E i s e n b a c h, *Prawa obywatelskie i honorowe Żydów (1790-1861)*. W: *Spółczesność Królestwa Polskiego*. T. 1. Warszawa 1965, s. 243; *Dzieje Żydów w Polsce, wybór tekstów źródłowych XIX wiek*. Red. Z. B o r z y m i ń s k a. Warszawa 1994, s. 17.

porządzenia ograniczały swobody żydowskie: ograniczano handel na wsiach (Żydzi mogli handlować jedynie produktami dostarczonymi przez chłopów), usuwano ich z gorzeln i karczem (w ich obronie stanęła jednak szlachta) itp. Władze pruskie doceniały jednak znaczenie ludności żydowskiej dla rozwoju gospodarczego kraju, zniesiono niektóre ograniczenia z okresu porozbiorowego. Mogli oni nabywać nieruchomości, osiedlać się w miastach, jednak decyzje o ich pracy zawodowej pozostawiano wyższym organom policji. Żydzi mieli zapewniony jednak swobodny handel. Emancypację i germanizację przyspieszyły wojny Prus z Francją, a także postępujący proces urbanizacyjny¹⁸.

Dziesięciolecie rządów pruskich charakteryzował także wzmożony napływ ludności żydowskiej do innych miast, na przykład:

Tabela 2

Żydzi w miastach Mazowsza od roku 1793 do 1800, miasta wybrane

Miasto	1793/1794		1797		1800	
	Mieszkańcy	Ilość Żydów	Mieszkańcy	Ilość Żydów	Mieszkańcy	Ilość Żydów
Bielsk	245	16 (6,5%)	?	?	306	184 (60,1%)
Bolimów	347	33 (9,5%)	507	?	544	85 (15,4%)
Gąbin	371	191 (51,5%)	1156	380 (32,9%)	1185	516 (43,5)
Gostynin	424	110 (25,9%)	587	132 (22,5%)	621	151 (24,3%)
Kutno	2003	1272 (63,5%)	1960	1376 (70,2%)	2278	1401 (61,5%)
Nowy Dwór	435	87 (20%)	587	132 (22,5%)	656	178 (27,1%)
Płock	1954	862 (44,1%)	2578	731 (28,3%)	3950	1932 (48,9%)
Sochaczew	1152	997 (86,5%)	1451	972 (67%)	1706	1263 (74%)
Wyszogród	1588	1017 (64%)	1588	1017 (64%)	3190	2883 (90,4%)

Podstawa źródłowa: H. G r o s s m a n, *Struktura społeczna i gospodarcza Księstwa Warszawskiego na podstawie spisów ludności 1808-1810 roku*. Warszawa 1925, s. 99; A. C. H o l s c h e, *Geographie und Statistik von West – Süd und Neustpreussen*. Berlin 1804, s. 382-389, 468-473, 501-504.

¹⁸ M. K o ś k a, D. L e w a n d o w s k a, *Dokumenty do historii Żydów okresu nowożytnego przechowywane w archiwach prywatnej proveniencji w Archiwum Głównym Akt Dawnych*. W: *Źródła archiwalne...*, Warszawa 2001, s. 32; E. B e r g m a n, „Nie masz bożnicy powszechnej”. *Synagogi i domy modlitwy w Warszawie od końca XVIII do początku XXI wieku*. Warszawa 2007, s. 39.

W Pułtusk Pierwsi Żydzi osiedlili się dopiero w czasach pruskich. Pochodzili z nadnarwiańskiej wioski Popowo, odległej od rezydencji biskupów płockich o 18 kilometrów. Trudnili się w dostarczaniu zboża i paszy dla koni do pruskiej kawalerii. Wkrótce zaczęły osiedlać się tam żydowskie rodziny z Popław¹⁹.

Szybki napływ ludności żydowskiej widoczny był w Płocku, największym mieście północnego Mazowsza. W świetle pruskich danych statystycznych, w 1800 r. w mieście tym zamieszkiwało 2578 osób, w tym 731 Żydów, a w 1802 r. już 3714 osób, w tym 1065 Żydów²⁰.

Przyrost ludności żydowskiej był widoczny właściwie we wszystkich mazowieckich miastach, a średnia dla departamentu warszawskiego w roku 1800 przekroczyła 18%. W przypadku wielu miast rozwój demograficzny właściwie był dziełem Żydów, ponieważ liczba chrześcijan malała. W niektórych miastach odsetek ludności żydowskiej osiągnął w 1800 r. liczbę 90%. Mała jednocześnie jej odsetek na wsiach, w pierwszym dziesięcioleciu XIX wieku spadł na południowo-wschodnim Mazowszu z około 29 do 24%. Był to wynik polityki władz pruskich zmierzającej do koncentracji Żydów w miastach korzystających ze znoszenia zakazów i ustanawiania ich na wsiach²¹. W roku 1800 Żydzi stanowili 8,8% ogółu mieszkańców departamentu warszawskiego, w tym 18,7% mieszkańców miast i 3,8% mieszkańców wsi. W roku 1808 ogół Żydów wzrasta w miastach do 22,6% a na wsiach zmniejsza się do 3,5%²². Dane demograficzne ilustrują poniższe tabele.

Tabela 3

Żydzi wśród mieszkańców miast i wsi departamentu warszawskiego w 1800 r.

	Ogółem mieszkańcy	Mieszkańcy miast	Mieszkańcy wsi
Ogółem mieszkańcy	354 452	117 587	236 865
W tym Żydzi	31 115 (8,8%)	22 014 (18,7%)	9101 (3,8%)

Podstawa źródłowa: A. C. H o l s c h e, *Geographie und Statistik...*, s. 424-425, 427.

¹⁹ *Encyclopaedia Judaica*. T. 13, s. 1383; J. S z c z e p a ń s k i, *Dzieje społeczności żydowskiej powiatów Pułtusk i Maków Mazowiecki*. Warszawa 1993, s. 23.

²⁰ M. K i e f f e r-K o s t a n e c k a, *Plock...*, s. 206.

²¹ Główne posunięcia ograniczające liczbę ludności żydowskiej na wsiach, to rozporządzenie z 1793 r. nakazujące Żydowi, starającemu się o zgodę na małżeństwo, przeniesienie się do miasta, oraz *Statut Generalny dla Żydów z 1797 r.*, zakazujący Żydom wiejskim udzielania pożyczek, handlu obnośnego i sprzedaży alkoholu na kredyt, zezwalający wyłącznie na handel produktami rolnymi i narzędziami do produkcji oraz na uprawianie rzemiosł ogólnie dozwolonych na wsi. Władze Księstwa Warszawskiego kontynuując politykę przenoszenia ludności żydowskiej ze wsi do miast utrzymały w mocy przepisy z 1797 r. Zob. J. W a s i c k i, *Pruskie opisy miast polskich...*, s. 108, 293-294.; A. E i s e n b a c h, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim*. Warszawa 1988, s. 128-129, 152-155.

²² A. C. H o l s c h e, *Geographie und Statistik...*, s. 424-425, 427.; H. G r o s s m a n, *Struktura społeczna i gospodarcza...*, s. 19.

Tabela 4

Żydzi wśród mieszkańców miast i wsi departamentu warszawskiego w 1808 r.

	Ogółem mieszkańcy	Mieszkańcy miast	Mieszkańcy wsi
Ogółem mieszkańcy	327 569	107 447	220 122
W tym Żydzi	31 981 (9,8%)	24 271 (22,6%)	7710 (3,5%)

Podstawa źródłowa: H. G r o s s m a n, *Struktura społeczna i gospodarcza...*, s. 19.

Źródłami utrzymania ludności żydowskiej były: rzemiosło (około 70%), handel (około 15%), propinacja (10%) i medycyna (poniżej 3%), przy czym odsetek aktywnych zawodowo w tych działach nie wykazywał istotnej zależności od wielkości miasta. Była ona czynnikiem warunkującym strukturę rzemiosła żydowskiego. Rozwój rynku zbytu i kondycja rzemiosła chrześcijańskiego sprawiały, że w miastach dużych odsetek Żydów poświęcających się branży odzieżowej (ponad 71%), włókienniczej i usługowej był większy niż w małych, gdzie z kolei większy był odsetek rzemieślników żydowskich aktywnych w branży spożywczej, budowlanej i skórzaney²³. Podobnie jak w okresie staropolskim, także i w czasach pruskich, Żydzi zajmowali się pędzeniem trunków. Potrzebne do tego pomieszczenia wynajmowali nawet od duchowieństwa. Koncesję na produkcję alkoholu posiadali częściej w dużych miastach, ale odsetek żydowskich karczmarzy był tu mniejszy niż w miastach małych, po części ze względu na istnienie tu większej ilości karczem prowadzonych przez chrześcijan. Wspecjalizowani winiarze byli zjawiskiem typowym dla dużych miast, ponieważ tam znajdowali odpowiednio chłonny rynek zbytu. Stacjonujące w wielu miastach wojsko pruskie, było dla wielu Żydów okazją do zysku na dostawach, głównie bydła, drobiu, koni, tandetnej odzieży²⁴. Handlem zajmował się nieco większy odsetek Żydów w małych miastach (15,9%), niż w dużych (14%), w tych ostatnich natrafiali na większą konkurencję ze strony kupców chrześcijańskich. Statystyki pruskie z 1794 r. odnotowały na Mazowszu mławskim osoby wyznania mojżeszowego

²³ P. F i j a ł k o w s k i, *Żydzi w miastach Mazowsza w świetle źródeł pruskich z końca XVIII i początku XIX wieku*. „Kwartalnik Historii Żydów”. R: 2005, nr 3 (215), s. 341. Artykuł powołując się na źródła pruskie (ankiety zwane indygangami) szczegółowo opisuje statystyki demograficzne, które jednak nie są kompletne – przy niektórych miastach badania nie były robione we wszystkich okresach; w części pozostają luki. Dlatego przyznałem w podawaniu tabel reprezentujących średnie demograficzne.

²⁴ Na samym Mazowszu Płn. stacjonowało 7 000 pruskiego wojska, głównie kawalerii. Zob. A. C. H o l s c h e, *Geographie und Statistik...*, s. 408; R. W a l e s z c z a k, *Chorzele, zarys dziejów*. Chorzele 1992, s. 82.

wego niemające własnych cechów: jedną akuszerkę, chirurgów i fryzjerów²⁵. Organizacja życia Żydów wyglądała następująco: jeśli w jakimś mieście było ich więcej, niż 10, należało stworzyć już gminę, która zarządzana była przez kahał. Organizowały one szkolnictwo, nadzorowały synagogę czy bożnicę, cmentarz oraz pogrzeby. Miały także kontrole nad łaźniami, ubojem i sprzedażą mięsa. Głównym urzędnikiem gminy był rabin. Inni urzędnicy wykładali Pismo Św., pełnili funkcje sędziów, zarządzali szkołą talmudyczną i sporządzali dokumenty²⁶.

Polacy różnie oceniali skupiska żydowskie w miastach. Fryderyk Skarbek²⁷ opisał żydowskie osiedla w Warszawie: „Przeszedłem do skalanych siedlisk najpodlejszego²⁸ ludu. [...] Tłumy obrzydliwych Żydów pozostały i mnożyły się wśród chat i kramików Pociejąwa. Nie, kto tego nie widział, ten nic podobnego sobie wyobrazić nie może, bo trudno wymyślić wśród cywilizowanego kraju i miasta podobne siedliska dla istot, które ze zdolności umysłowych do ludzi, a ze sposobu życia i przemieszkiwania bardziej do zwierząt są zbliżone. [...] W dalszym rzędzie rzadkich w Warszawie domów, zagnieżdżony jest długi szereg sklepów żydowskich, licznie przez eleganckie nawet damy uczęszczanych, przez który przejść nie możesz, abyś nie był napastowany, ciągniony, szarpany i wszelkimi środkami natręctwa do wstąpienia do sklepów skłaniany²⁹”.

3. Ludność żydowska w Warszawie

Spisy ludności w roku 1787 i 1792 rozróżniały tylko ludność chrześcijańską i żydowską. Inne źródła pozwalają nam lepiej zobaczyć podziały etniczne i wyznaniowe wśród mieszkańców Warszawy. W okresie pruskim zmienia się kształt wyznaniowy miasta. Katolicy tworzyli większość ludności (ok. 75%), po nich największą grupę stanowili ewangelicy: w 1775 r. miało ich być

²⁵ W latach 1804-1806 władze miejskie Płońska wynajmowały izbę w celu zakwaterowania w niej włóczków i żebraków. Zob. J. W a s i c k i, *Opisy miast polskich z lat 1793-1794*. T. 2. Poznań 1962, s. 904, 998, 1072, 1100.

²⁶ M. H o r n, *Ludność żydowska w Polsce do końca XVIII w.*, W: *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*. Warszawa 1982, s. 14-15.

²⁷ Fryderyk Skarbek (1792-1866) - wybitny ekonomista i działacz społeczny, będący także twórcą polskiej powieści obyczajowej. Zob. *Encyklopedia Warszawy*. Warszawa 1994, s. 783.

²⁸ W dawnym znaczeniu: najbiedniejszy, najędzniejszy.

²⁹ F. Skarbek, *Pamiętniki Seglasy*. Warszawa 1959, s. 104-105. Pamiętniki ujęte w formę fikcyjnego pamiętnika francuskiego gubernatora przebywającego w Polsce na początku XIX w. Pierwsze rozdziały tej najpopularniejszej powieści Skarbka ukazują życie ówczesnego ziemiaństwa, zarówno w domach modnych, jak i tradycyjnych. Przede wszystkim znajdujemy w niej znakomity obraz Warszawy z czasów pruskich.

5 000, a rejestr z 1791 r. ukazał liczbę 6 133 osób. Byli nimi przeważnie mieszczaństwo pochodzenia niemieckiego, którzy stali się potem w Warszawie potęgą³⁰. Również Żydzi na stałe zajmą jedno z głównych miejsc jej historii.

Od 1768 r., kiedy Żydzi uzyskali prawo pobytu na Mazowszu, widzimy coraz większy napór ich do osiedlania się w Warszawie, która rozwijała się coraz bardziej jako najważniejsze centrum gospodarcze Rzeczypospolitej. Napływ był poza wszelkimi ograniczeniami, często z pomocą właścicieli nieruchomości, utrzymujących się z wynajmu lokali. Kilkadziesiąt lat później będzie można powiedzieć: „są i tacy między nimi, co to już od trzydziestu lat mieszkają, a nawet i tacy, co się w Warszawie porodzili”³¹. Jeszcze przed czasami pruskimi, tj. w roku 1792 liczba ludności żydowskiej w Warszawie wynosiła 8,3%³².

Na początku marca 1795 r. gen. Buxhövdén stwierdził, że ludność żydowska uchylała się od opłat na rzecz utrzymania wojska. Karą miała być chłosta i wygnanie poza okopy miejskie. Według zarządzenia z sierpnia tego roku, Żydzi uzyskali prawa do osiedlenia się w mieście, jeśli przybyli tu ze swoimi towarami w czasie wkroczenia wojsk rosyjskich. Pozostali mieli opuścić miasto. Za możliwość osiedlenia się i podarowane liczne przywileje, Żydzi musieli opłacać miesięcznie 2 000 zł na potrzeby policji i szpitala Dzieciątka Jezus³³.

Gubernator Buxhövdén zarządził wydalenie ubogiej ludności żydowskiej z miasta³⁴. Natomiast mocą rozporządzenia ministra Hoyma Departament Policji nakazał opuszczenie miasta przez przybyłych z innych miast pruskich i nie mających odpowiednich paszportów, a przede wszystkim pewnego sposobu życia³⁵. Było ono wymierzone głównie w Żydów, „którzy na zysku z lichwyi spekulacjach swoje bawienie się w mieście zasadzając, zyski wszelakie rzemieślnikom i handlem bawiącym się obywatelom odbierają, i ze sposobu do życia onych ogołacają”³⁶. W 1798 r. specjalna komisja, powołana przez Hoyma ogłosiła, że wyznawcy religii Mojżeszowej przybyli po 9 stycznia 1796 r. muszą opuścić miasto.

³⁰ A. E i s e n b a c h, *Żydzi warszawscy*. W: *Warszawa XVIII wieku*, Red. J. K o w e c k i, z. 3, Warszawa 1975, s. 238.; S. S z y m k i e w i c z, *Warszawa na przełomie XVIII i XIX w. w świetle pomiarów i spisów*. Warszawa 1959, s. 72; 137-138.

³¹ Wł. W i s ł o c k i, *Warszawa w r. 1796. Przewodnik Naukowy i Literacki*. Lwów 1876, s. 1110.

³² S. S z y m k i e w i c z, *Warszawa na przełomie XVIII i XIX w...*, s. 138-139.

³³ J. S. B y s t r o Ń, *Warszawa*. Warszawa 1949, s. 151.

³⁴ „Gazeta Warszawska”. R: 1795, nr 63, dodatek. b. n. s.

³⁵ „Gazeta Warszawska”. R: 1796, nr 19, dodatek, s. 207.

³⁶ Cyt. za: „Gazeta Warszawska”. R: 1796, nr 19 dodatek, s. 208.

Było to jednak trudne do wykonania, wobec tego 21 XII 1799 r. zezwolono na zamieszkanie Żydom przybyłym przed objęciem władzy przez Prusaków, przybyli później mieli płacić specjalne podatki oraz przyjąć niemiecko brzmiące nazwiska (dotychczas Żydzi zwracali się do siebie po imieniu), wymyślane im przez pruskich urzędników³⁷. Jednym z nich był Ernst Theodor Amadeus Hoffmann³⁸, którego wyznaczono do tej pracy uważając, że jako literat będzie miał najlepsze pomysły. Pierwszych, którzy przychodzili pytano po prostu o imię ojca, co dawało Mozesohn (syn Mojżesza), Icekson (syn Icka) czy Dawidson (syn Dawida). Potem pociągnęły go skłonności poetyckie i nadawał nazwiska pochodzące od nazw kwiatów, zwłaszcza róż – Rozebaum (drzewo róż), albo też Rozentall (dolina róż), Rosenberg (góra róż) itp. Lubił też wymyślać nazwiska pochodzące od wyrazu „złoto”, np. Goldberg (złota góra), Goldmann (złoty mężczyzna) czy od nazwy miasta – Warschauer, Krakauer itp. Żydzi wychodzący z jego biura na ogół byli zadowoleni ze swoich nazwisk³⁹. Bardziej oświeceni Żydzi sami składali propozycje, często akceptowane przez Hoffmanna⁴⁰.

W 1802 r. dopuszczono Żydów do cechów i urzędów miejskich. Wiązało się to ze zniesieniem przez króla pruskiego wszelkich feudalnych przywilejów miast i cechów. Prawa Żydów do swobodnego osiedlania się w miastach, nabywania nieruchomości i trudnienia się każdym rzemiosłem pozostawiono jednakże do edycji wyższych organów policji⁴¹.

W 1797/1798 r. Żydzi stanowili już 10,2% ogólnej liczby ludności Warszawy, natomiast w przypadku ludności cywilnej – 11,8%. Wzrosty ten przedstawiam na poniższej tabeli.

Wzrost liczby ludności żydowskiej trwał nawet i po 1805 roku, spis ludności z 1810 r. wykazał 18,1% spośród ogółu mieszkańców Warszawy⁴². „Do użycia chrześcijańskim mieszkańcom nie sposobnemi uczynili, a naj-

³⁷ H. N u s s b a u m, *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie*. Warszawa 1881, s. 41.; K. B e y l i n, *Piętnaście lat Warszawy (1800-1815)*. Warszawa 1976, s. 61-62.; Pełen tekst obwieszczenia: *Publicandum*. „Gazeta Warszawska”. R: 1798, nr 50, dodatek, s. 809-810.

³⁸ O pobycie i działalności Ernesta Theodora Amadeusa Hoffmanna w Warszawie możemy przeczytać szerzej w: J. W. G o m u l i c k i, *Warszawa wieloraka 1749-1944*. Warszawa 2005, s. 289-321.

³⁹ K. B e y l i n, *Piętnaście lat Warszawy...*, s. 61-62.

⁴⁰ M. F u k s, *Żydzi w Warszawie*. Poznań-Daszewice 1992, s. 74.

⁴¹ Z. B o r z y m i ń s k a, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 17.; A. E i s e n b a c h, *Prawa obywatelskie...*, s. 243.

⁴² W. T o k a r z, *Z dziejów sprawy żydowskiej za Księstwa Warszawskiego*. „Kwartalnik Historyczny”. R: 1902, s. 203.

znaczniejszej części głównego miasta wewnątrz postać żydowskiego miasta nadali⁴³.

Tabela 5
Podział ludności ze względu na religię w poszczególnych latach

Rok	Liczba ludności chrześcijańskiej cywilnej	Liczba ludności żydowskiej
1797/1798	57 141	7 688
1798/1799	53 798	7 044
1799/1800	54 335	9 228
1800/1801	53 635	9 724
1801/1802	53 642	10 125
1802/1803	53 758	10 663
1804	55 210	11 551
1805	56 500	11 911

Podstawa źródłowa: S. S z y m k i e w i c z, *Warszawa na przełomie XVIII i XIX w...*, tablica 22, s. 145.

Ludność chrześcijańska patrzyła na nich niechętnie, dochodziło też czasem do awantur. Tak np. w czasie procesji w oktawę Bożego Ciała w 1805 r. wszczęły się rozruchy, pospólstwo zniszczyło sklepy na Pociejowie⁴⁴ i w podwórzach pałacu Jabłonowskich. „Nadeszłe, atoli, wojsko ten zamach uśmierzyło, który jednak nazajutrz o wschodzie słońca okazał się gwałtowniejszy i szkodliwsze jednak zniszczenia poczynił., gdy pospólstwo rzuciwszy się na sklepy żydowskie [...], zrabowali towary, zburzyli dachy itp. a dopiero wprowadzone wojsko i zwierzchność cywilna zdołały je poskromić i przykładnie winnych ukarać⁴⁵”.

Uciążliwy miał się okazać przepis o wysiedlaniu Żydów ze Śródmieścia. Inicjatywa wyszła z pruskiego magistratu, na który naciskali kupcy niemieccy i polscy. „Żydzi bowiem potrafili wszelkim zapowiedz środkiem, i one zniszczyć, własny zysk dziedziców domów wspierał ich w tym i umocnił ich w tym wyłącznym posiadaniu najzyskowniejszych i najlepszych domów. Nayznaczniejszych, bowiem domów mieszkania dolne, w kramowe

⁴³ „Gazeta Warszawska”. R: 1806, dodatek do numeru 64. b. n. s.

⁴⁴ Pocięjów, dawne zabudowania magnackiej rodziny Pocięjów, zbudowane w 1 połowie XVIII wieku między ulicami Senatorską i Nowosenatorską (obecnie Moliera). W l. 1778-1785 został przebudowany na bazar. W czasach pruskich było to główne miejsce handlu żydowskiego. Obecnie znajduje się tam osiedle mieszkaniowe Grzybów. Zob. *Encyklopedia Warszawy*, s. 646.

⁴⁵ F. M. S o b i e s z c z a ń s k i, *Rys historyczno-statystyczny wzrostu i stanu miasta Warszawy*. Warszawa 1974, s. 137-138.; „Gazeta Warszawska”. R: 1805, nr 53, s. 855-856.

sklepy a piętra w żydowskie koszary gospodne, zamienione zostały i do życia Chrześcijańskim mieszkańcom niesposobnymi uczynili⁴⁶. W lipcu 1806 r. zarządono usuwanie ich ze Starego i Nowego Miasta, Krakowskiego Przedmieścia, Długiej, Miodowej, Senatorskiej i Trębackiej oraz z przecznicy tych ulic. Dotyczyło to zarówno mieszkańców jak i sklepów, Żydzi mieli się wyprowadzić do Wielkiej Nocy 1808 r., inaczej „każdy Żyd, któregooby poznaczonym terminie jeszcze w wymienionych zakresach znaleziono, wyrzuconym zostanie z swym całym majątkiem i na pozwoloney mu do mieszkania ulicy wyrzucony. Właściciele zaś domu surową karą Policji ukarani⁴⁶. Nie przyniosło to jednak pożądaných skutków, ponieważ nie było możliwe do wyegzekwowania w czasie stacjonowania wojsk francuskich na początku 1807 roku⁴⁷.

4. Synagogi i bożnice

Życie tradycyjnej społeczności żydowskiej koncentruje się w synagodze. Ortodoksyjny judaizm wymaga trzykrotnej, zbiorowej modlitwy w ciągu jednego dnia. Początki pierwszej warszawskiej synagogi żydowskiej sięgają końca XIV w. Mieściła się ona u zbiegu ówczesnych ulic Żydowskiej i Dunaju. Przeszła funkcjonować po wygnaniu Żydów w 1527 r. W okresie późniejszym powstawały miejsca wspólnej modlitwy, zapewne w jurydykach i innych skupiskach ludności wyznania mojżeszowego⁴⁸. Z dużym prawdopodobieństwem możemy stwierdzić, że bożnica znajdowała się także na Pocięjowie, założonym w 1779 r. Była ulokowana wśród sklepów żydowskich, których właścicielom zarzucano, że „śluby swoje i bałwochwalstwa jawnie odprawiają⁴⁹. Można w tym okresie zidentyfikować dziesięć bożnic. Najstarsza znana działała od 1785 r. i mieściła się przy ulicy Leszczyńskiej.

Synagoga mieszcząca się przy ulicy Daniłowiczowskiej, założona została przez żydowskich przybyszów z Prus. Była to postępową elitą, mówiącą literackim niemieckim językiem i chodząca w strojach europejskiej warstwy zaможniejszej. Stąd też synagogę tę nazywano powszechnie „niemiecką⁵⁰.

⁴⁶ S. K i e n i e w i c z, *Warszawa w latach 1795-1914*. T.3. Warszawa 1976, s. 76.; Cyt. za: „Gazeta Warszawska”. R: 1806, nr 62 dodatek, s. 1005-1006.

⁴⁷ E. B e r g m a n, „*Nie masz bożnicy powszechnej*”..., s. 40.

⁴⁸ T e n ż e, *Ludność żydowska w miasteczkach Mazowsza w XIX i XX w.*, W: *Mazowieckie miasteczka na przestrzeni wieków*. Red. A. S t a w a r z. Warszawa 1999, s. 87.

⁴⁹ J. S. B y s t r o Ń, *Warszawa...*, s. 108.

⁵⁰ E. B e r g m a n, *Ludność żydowska w miasteczkach Mazowsza w XIX i XX w.*, W: *Mazowieckie miasteczka na przestrzeni wieków*. Red. A. S t a w a r z. Warszawa 1999, s. 87.; A. J a g o d z i ń s k a, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*. Wrocław 2008, s. 28.

Nowo powołane gminy w Warszawie i na Pradze, miały ograniczone kompetencje. Ich działalność dotyczyła jedynie organizacji życia religijnego i działalności opiekuńczej, na przykład prowadzenia szpitala na Nowolipiu. Najważniejszym zadaniem było ściąganie podatków⁵¹. Do 1797 r. bożnice istniały w Warszawie wcześniej, tylko nielegalnie. W czasach pruskich i Księstwa Warszawskiego pozwolenia na działalność wydawane były przez policję⁵².

W 1806 r. przy ulicy Okopowej powstał kolejny, cmentarz wyznania mojżeszowego. Pierwszy założono w średniowieczu poza murami miasta, w rejonie obecnego hotelu Bristol. Nekropolia ta funkcjonowała do czasu wypędzenia Żydów z Warszawy na przełomie XV i XVI w. Po jej zamknięciu Żydzi z Warszawy i okolic chowani byli w Sochaczewie, Węgrowie i Grodzisku Mazowieckim. A także od 1780 r. na Targówku, gdzie kirkut przyjmował szczątki uboższych mieszkańców wyznania mojżeszowego⁵³.

5. Haskala i chasydyzm

Na Mazowszu Północnym krótkotrwałe panowanie pruskie zapisało się rozpowszechnieniem haseł haskali (oświecenia żydowskiego), szerzonej w Niemczech przez Mojżesza Mendelsohna. Jej idee zostały najpierw rozpowszechnione wśród społeczności żydowskiej Płocka, gdzie na przełomie XVIII i XIX w. zaczęli napływać kupcy żydowscy z Berlina i innych miast pruskich. Żydzi uważali się za maskilów, czyli oświeconych. Różnili się oni od miejscowych społeczności zarówno obyczajem, stosunkiem do liturgii, jak i wyglądem zewnętrznym. Hasła haskali trafiły na podatny grunt i szerzyły się szczególnie wśród inteligencji żydowskiej w miastach⁵⁴. Nie posługiwali się oni jidysz, tylko językiem niemieckim. Sprzeciwiali się obskurantyzmowi i zabobonom chasydów. Zachęcali do podejmowania pracy na roli i w rzemiośle, porzucenia izolacjonizmu, poznawania wiedzy i obyczajów narodów, wśród których mieszkali. W swoich szkołach chcieli wprowadzić nauczanie przedmiotów świeckich, takich jak: matematyka, fizyka, astronomia czy przyroda. Jednym z najbardziej znanych propagatorów tych haseł był Lejb Margolis (1747-1811), rabin Płocka w l. 1798-1805. Swoje poglądy przedstawił w wydanej w 1777 r. księdze *Or Olam* (Światło Świata), oraz w książce *Bejt Midot* (Wielki Dom).

⁵¹ E. B e r g m a n, „Nie masz bożnicy powszechnej”..., s. 39-40.

⁵² T a m ż e, s. 75.

⁵³ W. G ł ę b o c k i, K. M ó r a w s k i, *Warszawo...*, s. 394.

⁵⁴ E. B e r g m a n, *Ludność żydowska w miasteczkach Mazowsza...*, s. 87.

Drugim czynnikiem różniącym społeczeństwo żydowskie był chasydyzm, żydowski ruch religijno-mistyczny, zainicjowany w I połowie XVIII w. na Podolu. Jego główne cechy to wykonywanie nakazów boskich z radością i entuzjazmem, uwielbienie i poświęcenie dla każdego człowieka, miłość Boga, Tory i Narodu Wybranego. Chasydzi śpiewając i tańcząc wprowadzali się w pełen ekstazy trans modlitewny. Równe prawa w zjednoczeniu z Bogiem przyznawali również najbiedniejszym i niewykształconym. Na Mazowsze przynieśli te zwyczaje uciekinierzy z Podola (lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XVIII w.), którzy osiedlili się w Nowym Dworze po rzezi humańskiej 1768 r. Wpływy chasydyzmu widoczne były także na Pradze (dziś dzielnica Warszawy)⁵⁵. Pomimo przedstawienia organizacji życia religijnego Żydów, mało wiemy o stopniu ich pobożności czy częstotliwości oddawania się praktykom religijnym w tym okresie⁵⁶.

* * *

Pruskie panowanie na ziemiach Mazowsza zakończyło się ustanowieniem Księstwa Warszawskiego, w którym to również zabiegano o asymilację kulturową ludności żydowskiej. Ustawa Konstytucyjna z 1807 r. głosiła, że „znosi się niewola. Wszyscy Obywatele są równi przed obliczem Prawa”⁵⁷, jednak wydany kilka miesięcy później dekret uzależniał przyznanie obywatelstwa od znajomości języka polskiego. Władze uważały, że warunkiem równouprawnienia Żydów może być tylko ich asymilacja kulturowa⁵⁸. Później, pod naciskiem szlachty, niemogącej pogodzić się z równouprawnieniem Żydów, władze wydały wiele dekretów, m.in. pozbawiających Żydów praw politycznych na dalsze 10 lat oraz, zakazały im produkcji i wyszynku trunków oraz zamieszkiwania w karczmach, szynkach i browarach.

Zachowane w Archiwum Głównym Akt Dawnych dokumenty pozwalają stwierdzić, że w l. 1807-1814 nastąpiło zahamowanie osadnictwa żydowskiego w miastach Mazowsza Północnego⁵⁹.

⁵⁵ J. P r z e d p e ł s k i, *Żydzi płoccy, dzieje i martyrologia 1939-1945*. Płock 1993, s. 2. Por. J. D o k t ó r, *Początki chasydyzmu polskiego*. Wrocław 2004.

⁵⁶ J. W o j n o w s k i, *Z życia religijnego Warszawy w latach 1788-1806*. „Nasza Przeszłość”. T: 1946, nr 1, s. 171.

⁵⁷ *Ustawa Konstytucyjna Księstwa Warszawskiego z 22.07.1807 r.*, art. 4., W: M. H a n d e l s m a n, *Konstytucje polskie 1791-1921*. Warszawa 1926.

⁵⁸ *Dekret Króla Saskiego Księcia Warszawskiego Fryderyka Augusta z 17.10.1808 r. o zawieszeniu praw politycznych ludności żydowskiej na 10 lat*. Punkt 1 i 2.

⁵⁹ AGAD, Rada Stanu Księstwa Warszawskiego, sygn. 216, k. 33-34; sygn. 217, s. 177.

Jewish population in Mazovia during Prussian occupation

Summary

Polish-Lithuanian Commonwealth remained for centuries the main centre for the development of secular and religious Jewish culture. Its area in the eighteenth century was also home for around 70% of all European Jews. It gave them shelter, even when, at the turn of the century, Polish lands began to lose its attractiveness. In other places Jews had better conditions for economic activity and greater range of rights. Nevertheless Jewish culture had its main stronghold here. Liquidation of the Polish state did not break the convenient location of this population, what is more, new conditions were conducive for Jewish migrations from the countryside to cities, especially Warsaw.

This article presents the history of the Jewish population in Mazovia until 1795 and describes its characteristics and culture. Furthermore it shows the outlines of the Prussian policy towards the Jewish population, migration to cities and the organization of this community. Main impact was put to the position of the Jewish population in Warsaw. At the end there is a brief characteristics of the position of Jews in later years.

Trans. by Grzegorz Michalak

ZBIGNIEW MIKOŁAJCZYK

CERKIEW W STANISŁAWOWIE – DAWNEJ KOLONII ALEKSANDRYJSKIEJ

Często w naszym sąsiedztwie pozostają niezauważone, miejsca szczególne, stanowiące dowód niezwyklej i wielce zróżnicowanej przeszłości naszego narodu. Jednym z takich zakątków jest Stanisławowo. Mała wioska w gminie Pomiechówek położona przy drodze nr 62 z Nowego Dworu Mazowieckiego do Serocka. Miejscowość znana jest z hitlerowskiego obozu zagłady, który pochłonął blisko 15 000 istnień ludzkich. Pobudowany tam fort nr III stanowił element systemu obronnego Twierdzy Modlin. W centralnej części wioski, na posesji oznaczonej nr 20, znajduje się parafia prawosławna pw. św. Aleksandry. Swe korzenie czerpie ona z okresu panowania nad modlińską twierdzą armii rosyjskiej.

Na polach opisanej wsi rozwijały swe szyki bojowe wojska szwedzkie feldmarszałka Gustawa Stenbock'a¹ przed bitwą z mazowieckim pospolitym ruszeniem wojewody płockiego Jana Kazimierza Krasińskiego, która rozegrała się w dniu 30 września 1655 r. w rejonie dzisiejszej Twierdzy Modlin².

Kolejne zmagania zbrojne miały miejsce w okresie napoleońskim. To właśnie cesarz Francuzów w dniu 1 grudnia 1806 r. polecił budowę modlińskiej warowni.³ Prace inżynieryjne w twierdzy były prowadzone pod nadzorem Komisji Rządzącej i powołanego w tym celu komisarza – Stanisława Dzwonkowskiego⁴. Pierwszym komendantem twierdzy został płk Cyprian Godebski⁵.

¹ R. G o ł ą b, *Ilustrowana monografia miasta Nowego Dworu Mazowieckiego z historią Twierdzy Modlin*. Nowy Dwór Mazowiecki 2006, s. 180-181; R. H. B o c h e n e k, *Twierdza Modlin*. Warszawa 2003, s. 21; S. H e r b s t, J. Z a c h w a t o w i c z, *Twierdza Modlin. W: 200 lat Twierdzy Modlin (1806-2006)*. Red. G. S o k o ł o w s k i i in., Modlin 2006, s. 12; zob. A. K e r s t e n, H. R a d z i e j o w s k i, *Szwedzi pod Jasną Górą*, Warszawa 1975; T e n z e, *Studium władzy i opozycji*. Warszawa 1988.

² R. H. B o c h e n e k, *Zarys historii Twierdzy Modlin*. „Fortyfikacja”. T. 13: 2001, s. 10.

³ J. D ą b r o w s k i, *Historia Garnizonu Modlin do września 1939 r.* Warszawa 2000, s. 9-10.

⁴ P. O l e ń c z a k, *Napoleońskie dziedzictwo na Mazowszu. Twierdza Modlin w latach 1806-1830*. Warszawa 2008, s. 19.

⁵ T a m ż e, s. 26.

Zmiana kierunku działań wojennych spowodowała, że na przedpolach twierdzy pojawiła się armia rosyjska. Od 5 lutego 1813 r. wojska gen. Iwana Paskiewicza prowadziły oblężenie. Wbrew oczekiwaniom polskiej załogi, gen. Herman Daendels, Holender z pochodzenia, podjął decyzję kapitulacyjną⁶. W dniu 1 grudnia do Modlina wkroczyli Rosjanie, goszcząc w nim, prawie nieprzerwanie, do I wojny światowej⁷.

Po klęsce powstania listopadowego Rosjanie rozpoczęli intensywną rozbudowę twierdzy. Okolicę modlińską objęto intensywną akcją rusyfikacyjną. Aby zapanować nad niepodległościowymi dążeniami Polaków, na terenie dzisiejszego Stanisławowa założono Kolonię Aleksandryjską. Nazwę twierdzy zmieniono na Nowogeorgijewsk. Powstały cerkwie na terenie cytadeli, przedmościa nowodworskiego, kazuńskiego i we wspomnianej kolonii⁸.

Car Mikołaj I zamierzał wzmocnić rejon bezpośrednio przyległe do twierdzy osadnikami z guberni pskowskiej. Pierwsze plany przewidywały ulokowanie kolonistów w rejonie Góry. Właścicielem położonego tam majątku był niejaki hrabia Gutkowski⁹, który zażądał zbyt wygórowaną sumę i z tego względu zmieniono rozmieszczenie kolonistów. Rosjan kolonizowano na prawym brzegu Wisły od Kosewka do Zakroczymia¹⁰ i w Konstancyńce [dziś: Boża Wola]¹¹. W sumie osadnicy zamieszkali na terenie Szczypiorki [Szczypiorna], Kosewki [Kosewka], Konstancyńki, Zakroczymia i Kolonii Aleksandryjskiej. Ta ostatnia liczyła 25 domostw i była największą z kolonii. Podczas zagospodarowania budowniczych ściągano specjalnie z Rosji. Domy były piętrowe, w stylu rosyjskim. Każda rodzina osadników otrzymała ziemię wraz z budynkami mieszkalnymi i gospodarczymi. Kolonistom przydzielono niezbędną ilość żywności, aby mogli przeżyć do czasu uzyskania własnych zbiorów. Przydziały dotyczyły także sprzętu gospodarstwa domowego i narzędzi rolniczych. Jednym z profitów był okres sześciu lat, zwolnienia z obowiązku służby wojskowej. Na terenach wokół twierdzy pojawiło się w sumie około 200 mężczyzn i 150 kobiet, co stanowiło około 95 rosyjskich rodzin. Brak jest jednak dokładnych danych na ten temat. Akcją kolonizacyjną prowadzono również w drugiej połowie XIX w. na terenie Kosewa,

⁶ J. Dąbrowski, *Historia Garnizonu...*, s. 15-16; G. Sokołowski, R. Gołąb, *Twierdza Modlin*, Nowy Dwór Mazowiecki 2006, s. 7.

⁷ B. Perzyk, *Twierdza Modlin w latach 1914-1915*. W: *200 lat Twierdzy Modlin(1806-2006)*. Red. G. Sokołowski i in., Modlin 2006, s. 134-143;

⁸ Zob.: J. Feduska, *Twierdze Modlin, Serock, Zamość w planach strategicznych powstania listopadowego*, Lublin 1999.

⁹ P. Oleńczak, *Twierdza Modlin w latach 1830-1915. Aspekty polityczna, militarne i społeczne*. Stare Babice 2009, s. 81.

¹⁰ Tamże.

¹¹ R. Gołąb, *Ilustrowana monografia miasta...*, s. 608.

Pomiechowa, Nowego Modlina, Gałach i Wymysłach¹², jednak losy kolonistów nie potoczyły się zgodnie z wcześniejszymi oczekiwaniami władz carskich. Trudności z zaadoptowaniem się w nowej, nieznannej okolicy i brak doświadczenia w uprawie roli zmuszał ich do czerpania wzorców od Polaków. Od połowy XIX w. rozpoczął się proces wzajemnego przenikania kulturowego, polegający na przerabianiu domostw na parterowe, nauce języka polskiego i zawieraniu małżeństw z tubylcami¹³. Część kolonistów z chwilą carskiego uwłaszczenia¹⁴, zaczęła dzierżawić, sprzedawać ziemię i wracać do Rosji. Jedynym elementem wyróżniającym ich od Polaków, stała się wiara prawosławna.

W początkowej fazie mieszkańcy Kolonii Aleksandryjskiej należeli do cerkwi usytuowanej na terenie modlińskiej cytadeli. Nie było to jednak dobre rozwiązanie i wiązało się to z licznymi problemami. Uczestnictwo kolonistów w odprawianych tam nabożeństwach było utrudnione poprzez ograniczone możliwości wejścia na teren wojskowy twierdzy dla osób cywilnych. Poza tym, osadnicy pskowsy nie należeli do zbyt pobożnych. Aby ich zachęcić do praktyk religijnych i poprawić dostęp do świątyni, zdecydowano o budowie cerkwi w samej wsi kolonistów.

Plan budowy kościoła został zatwierdzony podczas wizyty cara Mikołaja I w Warszawie w 1840 r. Po czterech latach, 10 V 1844 r. odbyła się uroczystość położenia kamienia węgielnego pod budowę cerkwi¹⁵. Prace budowlane trwały dwa lata, a ich koszt wyniósł 30 000 rubli, łącznie z zamieszczeniem odpowiedniego wyposażeniem świątyni¹⁶.

W dniu 29 VIII 1846 r. podczas niezwykle uroczystej konsekracji, przeprowadzonej przez warszawskiego protojereja Teofila Nowickiego, patronką cerkwi została, św. Aleksandra Męczennica. Żyła ona na przełomie III i IV w., prawdopodobnie była żoną cesarza Dioklecjana, która za wiarę w Chrystusa została skazana na ścięcie mieczem i zmarła w drodze do miejsca kaźni¹⁷.

¹² R. G o ł ą b, *Ilustrowana monografia miasta...*, s. 608.

¹³ Archiwum Państwowe miasta stołecznego Warszawy, Oddział w Grodzisku Mazowieckim[dalej: APGM], *Księga metrykalna z 1847 r.* Zespół: Akta stanu cywilnego cerkwi prawosławnej Męczennicy św. Aleksandry – carcy w koloniach rosyjskich. Sygn. 530.

¹⁴ Ukaz carski z dnia 2 marca 1864 r. W: L. B i e l s k i, M. T r ą b a, *Tablice historyczne*. Bielsko Biała 1999, s. 166.

¹⁵ K. S o k ó ł, A. S o s n a, *Kopuły nad Wisłą...*, s. 75; A. W o ź n i a k, *Kartki z dziejów prawosławnej parafii św. Aleksandry w Stanisławowie koło Modlina*. „Etnografia Polska”. T. 45: 2001, z. 1-2, s. 186.

¹⁶ P. O l e ń c z a k, *Twierdza Modlin w latach 1830-1915...*, s. 82.

¹⁷ Archiwum Parafialne w Stanisławowie[dalej: APSt], *Patronka cerkwi w Stanisławowie Carica - Męczennica św. Aleksandra*. Tłum. A. R u d n i c k a – W a n d m a y e r, bez sygn., k. 1-3, mps.

Autorem projektu cerkwi był Jan Jakub Gay, polski architekt, lutera- nin, absolwent Korpusu Kadetów w Kaliszu, twórca projektu spichlerza na „Wyspie Szwedzkiej” u ujścia Narwi do Wisły, Banku Polskiego i kamie- nic na Krakowskim Przedmieściu. Sam budynek cerkwi był bardzo okazały i przyswiewał całej okolicy z racji usytuowania na wzgórzu. Posiadał pięć wież z ozdobnymi kopułami, zakończonymi charakterystycznymi dla prawosławia krzyżami. Wykonany był z wypalanej cegły, która prawdopodobnie pochodziła z pobliskiej cegielni. Wnętrze świątyni zostało wyposażone w nowy ikonostas.



Cerkiew prawosławna w Kolonii Aleksandryjskiej. Fotografia ze zbiorów prywatnych Elżbiety W i e r c i ń s k i e j, pochodzi z późniejszego okresu, co potwierdza niemiecki napis: „Rosijski kościół w Modlinie”.

Nowa parafia była utrzymywana z urzędu. Dla pełnej obsady etatowej po- budowano w pobliżu cerkwi drewniane domy, wyposażając je. „Proboszcz cerkwi miał otrzymywać uposażenie w wysokości 600 rubli, diakon 120 ru- bli, a psalmista – 60 rubli rocznie. Ponadto wszyscy razem otrzymywali 185 rubli rocznie «na opał». Na potrzeby cerkiewne – prosfory, wino, kadzidło itp. – wyznaczono sumę 100 r. rocznie”¹⁸.

Prawosławna parafia skupiała praktycznie wszystkich mieszkańców tego wyznania zamieszkałych wokół Nowogiejorgijewska. W dniu konse- kracji liczyła ona 400 wiernych¹⁹. W 1849 r., przy cerkwi otwarto szkołkę pa-

¹⁸ A. W o ń n i a k, *Kartki z dziejów prawosławnej parafii św. Aleksandry w Stanisławowie koło Modlina...*, s. 187.

¹⁹ K. S o k ó ł, A. S o s n a, *Kopuły nad Wisłą...*, s. 75.

rafialną. Za działalność oświatową proboszcz otrzymywał pensum w wysokości 60 rubli. Za sprawą duchownego, podobne szkoły powstały w 1866 r. w Szczypiornie i następnego roku w Konstanczynie²⁰. Z zachowanych dokumentów wynika, że pierwszym proboszczem był prawdopodobnie ks. Teofan Ułowicz²¹. W 1886 r. proboszcz – ks. Joan Wozniesiński²² posiadał 14 dziesięcin gruntu i cmentarz z kaplicą cmentarną z 1852 r. pw. Bogurodzicy Pocieszycielki strapiionych²³. Obowiązki proboszczów pełnili duchowni wskazani w poniższej tabeli.

T a b e l a

Wykaz proboszczów parafii pw. św. Aleksandry w Stanisławowie

Lp	Nazwisko proboszcza	Okres urzędowania
1	ks. Teofan Ułowicz	nie ustalono
2	Ks. Joan Wozniesiński	1886 r.
3	ks. Bazyle Torski	do 1907 r.
4	ks. Jan Bogdanowicz	1908-1910 r.
5	ks. Bazyle Bajkow	1910-1913 r.
6	ks. Mikołaj Karpowicz	od września 1913 r.
7	ks. Jan Sajczuk	od 1935 r.
8	ks. Teodor Rakiński	w czasie II wojny światowej
9	ks. prot. Wsiewołod Łopuchowicz	po wojnie
10	ks. prot. M. Lenczewski	po wojnie
11	ks. Włodzimierz Kuprianowicz	od 1958 r.
12	ks. Borys Dykaniec	od 1964 r.
13	ks. Rościsław Kozłowski	od 1970 r.
14	ks. Anatol Kościuczuk	od 1978 r.
15	ks. ihumen Warsonofiusz Doroszkiewicz	od 1992 r.
16	ks. Mirosław Czurak	od 1998 r.
17	ks. Mirosław Świdorski	od 1999 r.
18	ks. Piotr Rajecki	od marca 2001 r.
19	ks. Andrzej Bołbot	od 2005 r.

Podstawa źródłowa: A. W o Ź n i a k, *Kartki z dziejów prawosławnej parafii św. Aleksandry*, passim.

²⁰ A. W o Ź n i a k, *Kartki z dziejów prawosławnej parafii św. Aleksandry...*, s. 187.

²¹ Dane uzyskane z wywiadu z obecnym proboszczem parafii, ks. Andrzejem Bołbotem.

²² A. W o Ź n i a k, *Kartki z dziejów prawosławnej parafii św. Aleksandry...*, s. 187.

²³ P. O l e Ń c z a k, *Twierdza Modlin w latach 1830-1915...*, s. 172.

W 1900 r. mistrzowie ze szkoły ikonistów w Hołuju ozdobili cerkiew freskami. Siedem lat później parafia skupiała rekordową liczbę wiernych, bo aż 1305 osób.

W dniu 24 czerwca [między rokiem 1908 a 1910], do Kolonii Aleksandryjskiej przybył arcybiskup warszawski Mikołaj. Przyjechał z letniej rezydencji prawosławnych biskupów warszawskich w Górze na uroczystości św. Jana Chrzciciela. Duchowny przybył do parafii z asystą kozacką, gdzie został powitany przez miejscowe władze, wiernych i wojsko twierdzy Nowogeorgijewsk, na czele z jej komendantem – gen. lejtn. Nikołajem Pawłowiczem Bobyr'em²⁴. Cała okolica cerkwi została uroczystie przystrojona, a czcigodnego gościa witał napis: „Благословен Грядый во имя Господне” [Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie]²⁵. Proboszcz parafii, ks. Jan Bogdanowicz wygłosił mowę powitalną²⁶, przedstawiając dzieje cerkwi i osadnictwa. Biskup Mikołaj wskazał na konieczność pomijania trudności dnia codziennego i pokojowe zadania służby pasterskiej. Po liturgii przy śpiewach chóru diecezjalnego, biskup naukowo przedstawił życie człowieka starotestamentowego – świętobliwych rodziców proroka Jana i Jego samego, z życiem współczesnych ludzi i przekazał dużo życzliwych lekcji. Podkreślił rangę macierzyństwa i religijno, pasterskiego wychowania dzieci dla stworzenia charakterów uczciwych, prawdziwych i nieugiętych²⁷. Po liturgii, odbyła się uroczysta procesja z odczytywaniem Ewangelii na każdym szczyście cerkwi. W kruchcie odśpiewano „sto lat” [Многоя лета]²⁸. Następnie gość odwiedził dom parafialny, rozdawał krzyżyki, obrazki i rozmawiał z dziećmi tamtejszej szkoły, od których otrzymał bukiet kwiatów²⁹. Po uroczystym, wspólnym posiłku, gość odjechał do Góry.

Na początku 1911 r. mieszkańcy Kolonii Aleksandryjskiej ufundowali pomnik cara Aleksandra II. Wydarzenie to miało związek z uwłaszczeniem ziem chłopskich. Uroczystość odsłonięcia i poświęcenia pomnika odbyła się 30 VIII 1911 roku³⁰. Dynamicznie działający ks. Mikołaj Karpowicz otworzył we wrześniu 1913 r. przyparafialną bibliotekę i organizował spotkania religijne.

²⁴ M. K u l i k, *Kadra dowódcza twierdz Warszawskiego Rejonu Umocnionego na przelomie XIX i XX wieku*. W: *200 lat Twierdzy Modlin (1806-2006)*. Red. G. S o k o ł o w s k i, Modlin 2006, s. 87.

²⁵ APSt., *Odwiedziny przez Wielce Przewielebnego Mikołaja Arcybiskupa Warszawskiego w cerkwi Aleksandrowskiej kolonii*. B. sygn., mps, k. 1.

²⁶ T a m ż e, k. 2.

²⁷ T a m ż e.

²⁸ T a m ż e, k. 2-3.

²⁹ APSt., *Odwiedziny przez Wielce Przewielebnego Mikołaja...*, k. 3.

³⁰ P. O l e Ń c z a k, *Twierdza Modlin w latach 1830-1915...*, s. 173.

Kres kolonijnej cerkwi przypadł na okres I wojny światowej. W czasie walk o twierdzę świątynię dosięgły pociski ostrzału artyleryjskiego i po zakończeniu działań została rozebrana. Parafię prowadzili dwaj księża protojereje z Warszawy, odprawiając nabożeństwa w domu proboszcza.

Dzięki staraniom parafian w 1935 r. na miejscu rozebranej świątyni podowano nową, wykorzystując ocalałe elementy. Powstała mała cerkiew z jedną kopułą, która funkcjonuje do dnia dzisiejszego. Od 1991 r. przy parafii prawosławnej działa dom opieki „Betania”.

W dniu 17 sierpnia 2010 r. parafię odwiedził Jego Świątobliwość Bartomeusz I, Patriarcha Konstantynopola i Nowego Rzymu. W towarzystwie dostojników Kościoła prawosławnego w Polsce, Patriarcha przewodniczył Mszy świętej. Po nabożeństwie wizytował parafię i dom opieki, przed którym został powitany chlebem i solą przez starszych parafian. Następnie, spotkał się z parafianami i zjadł uroczysty posiłek w towarzystwie władz samorządowych.



*Wizyta Bartomeleusza I w parafii Stanisławowo w dniu 17 sierpnia 2010 r.
Zdjęcie autora*

Mimo dużo mniejszych rozmiarów od swej poprzedniczki stanisławowska świątynia świeci przepychem. Przepiękne ikony wkomponowane w zabudowę z połączanymi kolumnami nadają wnętrzu specyficzny klimat. Niezwykła jest również jego akustyka. Wszystkie te elementy nadają odprawianym tam Mszą świętym szczególnie podniosły charakter.

Obecny proboszcz, ks. Andrzej Bołbot prowadzi bardzo intensywną działalność duszpasterską i charytatywną. Planuje również odbudowę świątyni według projektu jej poprzedniczki, aby przywrócić wygląd z dnia konsekracji.

Церков в Александрийской Колонии

Резюме

В начале 30-х годов XIX века царь Николай I приказал привезти русских колонистов в окрестности Твердзы Модлин. Население из псковской губернии должно повысить безопасность военного гарнизона твердзы. Основанную деревню назвали Александрийской Колонией (сегодня Станиславово). Её название происходило от покровительницы возникшего там православного прихода. 10 мая 1844 года началась стройка церкви, которая длилась 2 года и стоила 30000 рублей. Декан, варшавский протоерей Теофил Новицкий 29 августа 1846 года освятил церковь а её покровительницей стала святая Александра Мученица. Жила она в III и IV веках, была женой кесаря Диоклеция, за веру в Иисуса Христа её приговорили на казнь усекновения. Она умерла по дороге на место казни. Красивое здание церкви стояло на высоте с пятью куполами и красивейшим иконостасом. Автором проекта был польский архитектор Ян Гай. У прихода было тоже кладбище с часовней построенной в 1852 году.

Во время I мировой войны церковь была разрушена при осаде Твердзы Модлин. В 1935 году в этом же месте построили новую, малую церковь с одним куполом, которая работает по сей день. С 1991 года в приходе работает покровительственный дом „Бетания”. 17 августа 2010 года приход навещил его святейшество Бартоломей I, Патриарх Константинополя и Нового Рима. Сегодняшний настоятель батюшка Андрей Болбот проводит очень интенсивную пастырскую и социальную деятельность. Планирует стройку церкви по проекту первой церкви.

MARCIN MAJEWSKI

O WŁAŚCIWY MODEL POLITYKI NARODOWOŚCIOWEJ. FORMOWANIE SIĘ KONCEPCJI ASYMILACJI PAŃSTWOWEJ OBOZU SANACYJNEGO PO PRZEWROCIE MAJOWYM

Wielonarodowościowy charakter odrodzonej w 1918 r. II Rzeczypospolitej stawiał przed polskimi elitami politycznymi konieczność opracowania programu polityki mniejszościowej, który z jednej strony zaspokajałby szeroko pojmowane aspiracje zamieszkujących państwo mniejszości, z drugiej zaś zapewniał młodemu państwu ochronę przed niebezpiecznymi tendencjami odśrodkowymi. Wypracowanie odpowiedniego modelu polityki narodowościowej było o tyle ważne, że w ciągu XIX stulecia narodowości zamieszkujące po 1918 r. województwa wschodnie II Rzeczypospolitej przeszły, podobnie jak Polacy przez dynamiczne procesy narodotwórcze, które doprowadziły do powstania nowoczesnych narodów opierających swe funkcjonowanie na wspólnocie kulturalnej, historycznej, językowej, oraz nowoczesnej filozofii. Państwo polskie stanęło zatem wobec problemu mniejszości, nie jako problemu części społeczeństwa, które mówi odrębnym językiem, ale jako problemu części społeczeństwa czującego swą odrębność kulturalną i historyczną, i mającego przez to sprzeczne z nacją polską interesy geopolityczne¹.

Wspomniana sprzeczność interesów objawiała się przede wszystkim w separatyzmie poszczególnych mniejszości, dlatego priorytetem w polityce mniejszościowej stało się opracowanie takiej linii politycznej, która doprowadziłaby do uspokojenia sytuacji w województwach wschodnich, pomogła zniwelować groźbę ingerencji państw ościennych oraz umożliwiłaby budowę silnego państwa. Realizacja tych wytycznych została podjęta przez obóz polityczny skupiony wokół Józefa Piłsudskiego po przejściu władzy w wyni-

¹ Dowodem na takie twierdzenie są próby tworzenia własnych organizmów państwowych na gruzach imperiów upadłych w czasie I wojny światowej – próby te zakończyły się sukcesem na Litwie, gdzie powstała niepodległa republika, wielkie niepowodzenie zaś poniosła kwestia budowania państwowości ukraińskiej i białoruskiej.

ku zamachu stanu w maju 1926 r. W polityce względem mniejszości narodowych nastąpić miał pierwszy gwałtowny zwrot.

Piłsudski, przejmując władzę w maju 1926 r., nie posiadał skonkretyzowanego programu politycznego, który realizowałby po obaleniu gabinetu Wincentego Witosa². Brak konkretnych koncepcji tuż po przejściu władzy w państwie nie ominął także programu, który realizowany byłby wobec zamieszkujących wschodnie obszary państwa mniejszości narodowych. Jednak w tej kwestii życia wewnętrznego państwa obóz sanacyjny posiadał pewną podstawę, którą uwzględniać musiał w swoim kształtowaniu stosunku wobec mniejszości etnicznych. Podstawę tą stanowiły akty prawne o charakterze międzynarodowym i wewnętrznym, które określały prawa mniejszości będąc jednocześnie ich gwarantem. Spośród pierwszej grupy aktów prawnych najważniejszym był narzucony Rzeczypospolitej w roku 1919 traktat mniejszościowy, który kładł na Polskę liczne zobowiązania wobec mniejszości zamieszkujących jej terytorium. Podpisując traktat mniejszościowy, Polska zobowiązała się również uznać jego poszczególne artykuły za swoje prawa zasadnicze³, a zatem uchwalona 17 III 1921 r. Konstytucja stanowiła odbicie ratyfikowanego traktatu w kwestii położenia prawnopolitycznego mniejszości etnicznych i religijnych w Polsce. Ustawa zasadnicza w zasadzie powtarzała postanowienia traktatu mniejszościowego, adaptując go do polskiego ustawodawstwa⁴. Nie bez znaczenia były również zarządzenia wprowadzane na obszarach województw wschodnich przez gabinety kierujące polską polityką do maja 1926 r., a spośród nich najważniejszymi były uchwalone przez rząd Władysława Grabskiego tzw. *Ustawy kresowe*⁵. Nowe władze musiały

² R. M. W a t t, *Gorzka chwala. Polska i jej los 1918-1939*. Warszawa 2007, s. 240.

³ *Traktat między Głównymi Mocarstwami Sprzymierzonymi i Stowarzyszonymi, a Polską 28 czerwca 1919 r.* w: *Źródła do dziejów Polski XIX i XX wieku*. Red. A. K o s e s k i i in. T. 3. Pułusk 2005, s. 25-28.; Narzucenie Polsce traktatu mniejszościowego, w myśl którego gwarantem praw części obywateli Rzeczypospolitej stała się społeczność międzynarodowa oznaczało *de facto* udzielenie Polsce przez Ligę Narodów „wotum nieufności” w sprawie odpowiedniego traktowania przez nią mniejszości narodowych i religijnych, zwłaszcza niemieckiej i żydowskiej. To właśnie ten brak zaufania uderzać miał w honor i dobre imię Polski i powszechnie uważany był za afront ze strony państw Sprzymierzonych, tym bardziej, że analogicznego układu nie musiały podpisać Niemcy nastawione wrogo do odrodzonego państwa polskiego, a na obszarze których zamieszkiwała ludność polska. Zob. J. K a r s k i, *Wielkie mocarstwa wobec Polski 1919-1945. Od Wersalu do Jalty*. Lublin 1998; Z narzuconych przez Ligę Narodów zobowiązań Polska wyraziła swe niezadowolone w specjalnie przyjętej przez aklamację uchwale wskazujące bezzasadność opieki społeczności międzynarodowej nad mniejszościami zamieszkującymi Polskę; por. *Sprawozdanie stenograficzne z 47 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dn. 6 VI 1919r.*

⁴ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 17 marca 1921 roku*. W: *Źródła do dziejów Polski...*, s. 124, 127 i n.

⁵ Uchwalenie *Ustaw kresowych* związane było z dyskusjami prowadzonymi w Sejmie nad ustawą językową, które doprowadziły do uchwalenia trzech projektów ustaw: administracyjnej,

zatem działać w obrębie istniejącego porządku prawnego. Należało wobec tego, konstruując swój program polityki mniejszościowej, znaleźć punkt odniesienia, który pozwoliłby rozwinąć szerszą koncepcję społeczno-polityczną w tej dziedzinie życia wewnętrznego kraju. Fundamentem, na którym kształtowała się cała piśmudczykowska koncepcja asymilacji państwowej stało się założenie, iż dotychczasowa polityka narodowościowa nie tylko nie przyniosła pożądanych skutków, ale pogłębiła problemy i tendencje odśrodkowe występujące na obszarze województw wschodnich. Krytyka dotychczasowego programu mniejszościowego opartego o realizowaną przez koalicję centro-prawicową koncepcję asymilacji narodowej miała stanowić bodziec do wypracowania własnej, odmiennej koncepcji, która pozwoliłaby na odzyskanie zaufania niepolskich obywateli państwa wręczając im w ideę pracy

szkolnej oraz sądowej. Projekty te miały objąć trzy województwa południowo-wschodnie, cztery wschodnie, oraz fragment województwa białostockiego (powiat wołkowsky i grodzieński). Ustawa językowa administracyjna nadawała rangę języka państwowego językowi polskiemu, co zaznaczono dobitnie w artykule pierwszym ustawy. Dalsze artykuły traktowały o szczególnych prawach mniejszości, którym zezwolono na wnoszenie podań do polskich urzędów w swych językach macierzystych. Podania te miały być przyjmowane na obszarze województw: stanisławowskiego, wołyńskiego, tarnopolskiego, lwowskiego i poleskiego od Ukraińców, na obszarze województwa poleskiego, nowogródzkiego, oraz wileńskiego, a także powiatów wołkowskiego i grodzieńskiego od Białorusinów, od Litwinów zaś na obszarze powiatu święciańskiego i terenów gminnych z większością litewską dawnego powiatu trockiego (okręg wileński). Odpowiedź po rozpatrzeniu wniesionych podań na obszarze województw stanisławowskiego, tarnopolskiego i lwowskiego miała być ułożona w dwóch językach: polskim, oraz tym, w którym podanie zostało wniesione przez petenta, na pozostałych obszarach odpowiedzi udzielać miano w języku polskim, lub dwujęzycznie gdyby wносиła o to strona uprawniona do posługiwania się językiem macierzystym. W podobnym duchu funkcjonować miała ustawa językowa sądowa. Organizacja szkolnictwa oparta natomiast być miała na zasadach odmiennych od obowiązujących w innych częściach kraju. Kresy Wschodnie będące obszarem kilkujęzycznym miał być terenem, na którym funkcjonować będzie szkolnictwo utrakwistyczne, czyli dwujęzyczne. Artykuł 3 ustawy określał warunki w jakich powstać mogła szkoła, w której językiem wykładowym byłby inny język niż polski. Zasadniczo należało spełnić dwa warunki: po pierwsze gminę, w której położona jest szkoła musiało zamieszkiwać minimum 25% obywateli niepolskiego języka, po drugie wprowadzenie do nauczania języka innego niż polski będą w szkole domagać się rodzice 40 dzieci doń uczęszczających. Jeżeli w takim przypadku w danym obwodzie szkolnym znalazło się 20 rodziców żądających nauki w języku polskim, powstawała szkoła utrakwistyczna z zastrzeżeniem, że połowa czasu lekcji poświęcona będzie nauce w języku ukraińskim, czy białoruskim. Głównym celem tego typu szkoły miało być kształtowanie lojalnych obywateli państwa polskiego z zachowaniem odrębności językowych i kulturowych mniejszości etnicznych, co było nawiązaniem do idei Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Uchwalone ustawy (zwłaszcza szkolna) spotkały się w znacznej mierze z krytyką środowisk mniejszościowych. Krytyka ta wynikała z aspiracji mniejszości, które ich spełnienie widziały w szkole narodowej. Dla Ukraińców z Małopolski Wschodniej szkoły utrakwistyczne oznaczały utratę szkolnictwa narodowego odziedziczonego po czasach austriackich, dla mniejszości z Wołynia i Polesia, których szkolnictwo dopiero zaczynało swój żywot stanowiło zapór dla jego rozwoju w kierunku narodowym. Por. J. O g o n o w s k i, *Uprawnienia językowe mniejszości narodowych w Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939*. Warszawa 2000, s. 92-99, 116-130.

na rzecz niego, a przez to zlikwidowała problem konfliktów narodowościowych na obszarach wschodnich II Rzeczypospolitej. Marszałek Piłsudski dostrzegając ponadto, że problem mniejszościowy nie stanowi jedynie zagadnienia polityki wewnętrznej państwa, ale łączy się również z wytycznymi polskiej polityki zagranicznej, dla której jednym z priorytetów jest odpowiednie ułożenie konfiguracji na Wschodzie⁶. Na te kwestie nakładały się również sprawy bezpieczeństwa państwowego, ponieważ województwa wschodnie, jako obszary graniczące bezpośrednio ze Związkiem Sowieckim były terenem penetracji i agitacji organizacji komunistycznych dążących do zmiany stanu zaistniałego po traktacie ryskim i włączenia obszarów kresowych do ZSRR. Podtrzymywanie mniejszościowej irredenty na Kresach miało również maksymalnie osłabiać państwo polskie, przez co rewindykacja postanowień ryskich (lub nawet likwidacja, bądź też bolszewizacja Polski) miała stać się łatwiejsza. Podstawowe założenia piłsudczykowskiej polityki wobec mniejszości narodowych wpisane były w sanacyjną wizję państwa i zamieszkującego go obywatela, oraz sposobu postrzegania relacji jakie winny zachodzić między organizmem państwowym, a jednostką wchodzącą w jego skład. Dla piłsudczyków państwo stanowiło dobro najwyższe wokół którego koncentrować się powinno życie społeczne, którego cechą charakterystyczną i wiodącą miała być solidarność zespalająca wszystkich obywateli w pracy na rzecz dobra powszechnego⁷. Zasada ta dotyczyła również niepolских obywateli II Rzeczypospolitej, od których oczekiwano lojalności wobec państwa i rzetelnej pracy, oferując w zamian równe wobec prawa traktowanie oraz zaspokajanie ambicji w rozwoju własnej narodowości⁸, a więc autonomię kulturalną.

Na posiedzeniu Rady Ministrów odbytej 18 sierpnia 1926 r. Piłsudski udzielił swoim ministrom ogólnych wskazówek w sprawie wytyczania kierunku polityki wobec mniejszości narodowych. W myśl tych wytycznych „[...] zasadą rządów w stosunku do ludności ruskiej w Małopolsce Wschodniej winna być praworządność i unikanie drażnienia[...], w stosunku do ludności na Wołyniu winna być mocna i surowa, ale sprawiedliwa”⁹. Według wskazań Marszałka umożliwienie mniejszościom etnicznym rozwoju własnej tożsamości nie mo-

⁶ T. S n y d e r, *Tajna wojna. Henryk Józewski i polsko-sowiecka rozgrywka o Ukrainę*. Kraków 2008, s. 60.

⁷ W. T. K u l e s z a, *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce w latach 1926-1935*. Wrocław 1985, s. 132 i n.

⁸ Cz. M a d a j c z y k, *Dokumenty w sprawie polityki narodowościowej władz polskich po przewrocie majowym*. „*Dzieje Najnowsze*”. R. 1972, z. 3, s. 143.

⁹ T a m ż e, s. 144. Prowadzenie surowej polityki na Wołyniu związane było z silnym separatyzmem jaki wystąpił na obszarze województwa wołyńskiego w latach poprzedzających zamach majowy. Opanowanie sytuacji na Wołyniu było kluczowe ze względu na bezpieczeństwo państwa, gdyż województwo to graniczyło bezpośrednio z ZSRS. Pacyfikację Wołynia rozpoczęła się już w czasie rządów Grabskiego i polegała na rozbijaniu grup terrorystycznych i zwykłych band

gło być sprzeczne z żywotnymi interesami państwa polskiego, do których zaliczył Piłsudski gwarancję dla języka polskiego, jako języka urzędowego, oraz wzmocnienie polskiego żywiołu na Kresach w województwach granicznych z Rosją Sowiecką, gdzie Polacy stanowili mniejszość¹⁰. Mniejszości zamieszkujące województwa wschodnie miały więc widzieć w państwie ostoję prawa i obronę swoich interesów, ale dostrzegać także jego „karzącą rękę” w wypadku podejmowania działań skierowanych przeciwko niemu, do których zaliczano partyjniactwo, anarchię, oraz uleganie obcym wpływom¹¹. Niesprecyzowane poglądy Piłsudskiego na kwestie mniejszościowe otwierały przed ludźmi należącymi do jego obozu politycznego szerokie pole wypełniania jego ogólnych wytycznych bardziej sprecyzowaną treścią, co stwarzało okazję do tworzenia różnych programów polityki narodowościowej¹². Pracą nad skonkretyzowaniem luźnego zarysu programu asymilacji państwowej nakreślonego przez Józefa Piłsudskiego zajął się Kazimierz Młodzianowski, pełniący po przewrocie majowym funkcję ministra spraw wewnętrznych¹³. Był on wspomagany przez ministra MWRiOP Antoniego Sujkowskiego, mającego zająć się sprawami mniejszościowymi w dziedzinie szkolnictwa¹⁴. Do czasu zakończenia prac nad projektem linii polityki wobec mniejszości rząd nie podawał do wiadomości opinii publicznej swojego stanowiska w tej kwestii, toteż nie zostało poświęcone jej wiele miejsca w pierwszym po przewrocie majowym *expose* premiera Kazimierza Bartla z 19 VII 1926 r. Nowy premier ograniczył się jedynie do udzielenia zapewnień przestrzegania praw mniejszości zagwarantowanych konstytucją, oraz traktatami o charakterze międzynarodowym, nie pozwalając, aby „[...]słuszne prawa obywateli narodowości niepolskiej na szwank były narażone”. Wykluczał premier dyskryminowanie obywateli ze względu na język lub wiarę, jako element sprzeczny z polską tradycją, dając gwarancję łagodzenia konfliktów na tle etnicznym i religijnym oraz wypracowania podstaw, które umożliwiłyby harmonijne współzycie

dążących do oderwania tych obszarów od Polski, bądź szerzących anarchię i przemoc wobec miejscowej ludności.

¹⁰ T a m ż e, s. 143 i n.

¹¹ A. C h o j n o w s k i, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921-1939*. Wrocław 1979, s. 72. Polityka ta nie różniła się więc od polityki w stosunku do ludności polskiej, która również w przypadku podejmowania działań wymierzonych w państwo podlegała tym samym karom.

¹² T a m ż e, s. 73.

¹³ Urząd ten pełnił Młodzianowski do września 1926 r. Następnie piastował urząd wojewody pomorskiego.

¹⁴ A. C h o j n o w s k i, *Koncepcje...*, s. 74. Tekę ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego piastował Sujkowski od lipca do września 1926 r. Objęcie tego resortu przez Sujkowskiego budziło wielkie niezadowolenie premiera Bartla narzekającego, „że mu tego durnia narzuciono”. Por. M. R a t a j, *Pamiętniki 1918-1927*. Warszawa 1965, s. 377.

w jednym państwie wszystkich narodowości. Jednocześnie premier zapowiedział, że „rząd[...] zdecydowanie przeciwstawi się wszelkim działaniom godzącym w interes państwowy”¹⁵. Słowa Bartla były więc w zasadzie potwierzeniem ogólnego poglądu na miejsce mniejszości w polskim życiu państwowym. *Expose* premiera nie wymieniało ponadto z nazwy żadnej grupy etnicznej oprócz mniejszości żydowskiej, co dobitnie świadczy o niewypracowaniu jeszcze konkretnych założeń programu asymilacji państwowej.

Podczas obrad Rady Ministrów 18 VIII 1926 r. minister Młodzianowski przedstawił członkom gabinetu wstępny program polityki narodowościowej w postaci *Wytucznych w sprawie stosunku władz rządowych dla mniejszości narodowych*. Głównym zadaniem tego projektu było rozeznanie się w sytuacji i nakreślenie najważniejszych celów, jakie rządząca ekipa chciała osiągnąć w polityce mniejszościowej. Przygotowując się do określenia tych celów zaczął minister Młodzianowski od charakterystyki środowisk mniejszościowych oraz przeprowadził dokładną analizę krytyczną polityki narodowościowej prowadzonej przez poszczególne rządy przed majem 1926 r. Nawiązywał tym samym do źródła, z którego wypłynęła koncepcja asymilacji państwowej, w konsekwencji czego obóz rządzący odrzucił doktrynę o narodowej asymilacji mniejszości, uznając ją za wysoce nieskuteczną, a nawet szkodliwą dla dobra państwa¹⁶. Państwo w myśl *Wytucznych* powinno dążyć do zaspokojenia tych potrzeb mniejszości, które miały podłoże kulturalne i ekonomiczne, a także dokonać reformy administracji w województwach wschodnich, która pozwoliłaby na usprawnienie urzędów publicznych, oraz usystematyzowanie działań samorządowych¹⁷. Cele te należało osiągnąć zdaniem Młodzianowskiego poprzez przyspieszenie na obszarze województw wschodnich tempa reformy rolnej, rozwiązując w ten sposób problem tzw. „głodu ziemi” istniejącego w społeczeństwach białoruskim i ukraińskim, dzięki czemu wytrącono by z ręki działaczom komunistycznym poważny argument propagandowy. Szczególną uwagę zwracał szef MSW na ludność ukraińską, która znajdowała się na najwyższym stopniu rozwoju swej świadomości narodowej i tym samym była najlepiej zorganizowaną mniejszością ze wszystkich innych zamieszkujących województwa wschodnie. Nowe władze proponowały w pierwszej kolejności rewizję ustaw prawnych, które naruszały w jakimś stopniu swobodny rozwój narodowo-kulturalny ludności ukraińskiej, mając

¹⁵ K. B a r t e l, *Mowy parlamentarne*. Warszawa 1928, s. 22. Przywołany przez Bartla duch tolerancji, który miał być głównym „gwarantem” praw mniejszości w Polsce, przywoływany był wielokrotnie przez wielu polityków m. in. przez premiera Władysława Sikorskiego. Por. *Expose prezesa Rady Ministrów gen. Władysława Sikorskiego z 19 stycznia 1923 r.* W: *Źródła do dziejów Polski...*, s. 165.

¹⁶ Cz. M a d a j c z y k, *Dokumenty...*, s. 154.

¹⁷ T a m ż e, s. 140-160.

na myśli głównie ustawę z 26 IX 1922 roku¹⁸, oraz ustawę szkolną z 31 VII 1924 roku¹⁹. Planowano ponadto utworzenie w Polsce uniwersytetu ruskiego, oraz przeniesienia uczelni ruskich z terenu Czechosłowacji. *Wytyczne* zapowiadały także przeprowadzenie wyborów do samorządu powiatowego i gminnego, oraz uchwalenie statutu Kościoła prawosławnego w zgodzie z synodem biskupów Cerkwi i jej metropolitą²⁰.

Zdecydowanie mniej konkretnych uwag poświęcił autor *Wytycznych* sprawom dotyczącym mniejszości litewskiej. Takie stanowisko wynikało z kilku powodów. Po pierwsze ludność litewska ze względu na swoją niewielką ilość nie była istotnym elementem, z którym należało się liczyć w konstruowaniu programu narodowościowego, po drugie Józef Piłsudski, a za nim także ówczesny minister spraw zagranicznych August Zaleski wiązali w sposób ścisły politykę prowadzoną wobec mniejszości litewskiej z aktualnym stanem stosunków dyplomatycznych pomiędzy Polską, a Litwą Kowieńską, przez co kwestia mniejszości litewskiej miała stanowić element przetargowy w ewentualnej rozgrywce dyplomatycznej²¹. Rzeczą znamienną jest, że w ocenie polityki asymilacyjnej względem Litwinów doszło do poważnych rozbieżności między marszałkiem Piłsudskim, uważającym Litwinów za „element” podatny na procesy asymilacyjne²², a ministrem Młodzianowskim, który asymilację mniejszości litewskiej uznał za fikcję²³. W swej ocenie minister opierał się z pewnością na przekonaniu, iż istnienie niepodległego państwa litewskiego, nie uznającego przynależności Wileńszczyzny do Polski i wykorzystującego ten fakt do zakorzeniania we własnym społeczeństwie wrogości do Rzeczypospolitej, są elementami podtrzymującymi litewską świadomość narodową, oraz wiarę, że obecna przynależność Wilna jest stanem przejściowym. Nie bez znaczenia było również podtrzymywanie przez rząd w Kownie kontaktów ze swą diasporą w Polsce objawiającą się m.in. pomocą finansową dla organizacji mniejszościowych. Uwzględniając ten stan rzeczy plan, który miał być realizowany wobec mniejszości litewskiej zakładał utworzenie właściwej liczny szkół z językiem litewskim, jako językiem wykładowym

¹⁸ Ustawa ta dotyczyła organizacji powszechnego samorządu wojewódzkiego ze szczególnym uwzględnieniem województwa lwowskiego, tarnopolskiego, oraz stanisławowskiego stwierdzającą w artykule 22, iż w funkcjonowaniu wewnętrznym władze urzędowe i sądowne posługują się językiem polskim, ale na obszarach trzech wymienionych województw urzędy zobligowane zostały do udzielania odpowiedzi na podania w języku w jakim zostały wniesione tj. polskim, lub ukraińskim. Por. z: Dz. U. 1922, nr 90, poz. 829.

¹⁹ Cz. M a d a j c z y k, *Dokumenty...*, s. 160.

²⁰ R. T o r z e c k i, *Kwestia ukraińska w Polsce w latach 1923-1929*. Kraków 1989, s. 151.

²¹ Cz. M a d a j c z y k, *Dokumenty...*, s. 145.

²² T a m ż e, s. 144.

²³ T a m ż e, s. 154.

(liczba tych szkół odpowiadać miała liczebności Litwinów w Polsce), oraz reformę Seminarium litewskiego i Gimnazjum Witolda Wielkiego w Wilnie, co przynieść miało nadanie tym ośrodkom edukacyjnym praw publicznych²⁴. Jednocześnie zakładano podobnie jak i w przypadku innych mniejszości kresowych angażowanie najbardziej aktywnych przedstawicieli litewskiej diaspory do współpracy na rzecz pracy dla państwa²⁵.

Program opracowany przez Młodzianowskiego, choć był jedynie zarysem, stanowił ważny krok w krystalizacji sanacyjnych koncepcji polityki narodowościowej odrzucającej jako błędne założenia programu asymilacji narodowej, uznając za jedyny słuszny kierunek pozyskania mniejszości oparcie się na idei państwa, jako wspólnego dobra wszystkich obywateli. Podkreślano, że zaspokojenie aspiracji kulturalnych i ekonomicznych mniejszości zniweluje ich postulaty natury politycznej²⁶. Oceny i prognozy ministra Młodzianowskiego uzyskały poparcie większości ministrów obecnych na posiedzeniu rządu 18 sierpnia²⁷. Według *Wytocznych* polityka narodowościowa winna być prowadzona odmiennie w stosunku do danej narodowości zamieszkującej państwo. Kształtowanie tej polityki opierać się miało nie jak dotychczas na zmianach instytucjonalnych, ale w ramach obowiązującego porządku prawnego. Młodzianowski zakładał, że usprawnienie aparatu państwowego w połączeniu ze stosowaniem zasady praworządności w stosunku do mniejszości zapewni ich lojalność wobec państwa²⁸. Bez wątplenia taki sposób myślenia stanowił w polskiej polityce nową jakość różniącą się swymi założeniami od głównych postulatów realizowanego przed majem 1926 r. programu asymilacji narodowej. Opracowanie Kazimierza Młodzianowskiego pozwoliło na ujęciu w pewne ogólne ramy wizji polityki narodowościowej, oraz stanowiło polaryzację stanowisk członków obozu rządzącego, który dostrzegając

²⁴ Cz. M a d a j c z y k, *Dokumenty...*, s. 159.

²⁵ T a m ż e, s. 158.

²⁶ T a m ż e, s. 154.

²⁷ Obecni tam ministrowie podzielali poglądy ministra Młodzianowskiego wypowiadając się podczas posiedzenia rządu krytycznie na temat programu asymilacji narodowej. Ministrowie Staniewicz i Sujkowski w ostrych słowach skrytykowali osadnictwo wojskowe, które według nich było ideą słuszną, ale fatalnie zrealizowaną, w związku z czym nowa ekipa nie powinna dalej popierać tej akcji, ale jednocześnie nie stać na drodze inicjatywie prywatnej przedsięwziętej na tym polu. Tego stanowiska nie podzielał do końca Piłsudski, zwracając uwagę na fakt, iż problem narodowościowy nie stanowi głównego problemu państwa, a pomimo popełnianych błędów naród i państwo odniosło pewne znaczące sukcesy na polu szerzenia wpływów polskiego języka i kultury. T a m ż e, s. 146 i n.

²⁸ W.T. K u l e s z a, *Koncepcje ideowo-polityczne...*, s. 83.

w *Wytycznych* dogodny punkt wyjścia mógł przystąpić do dalszych prac mających na celu rozwijanie programu asymilacji państwowej²⁹.

Po ogłoszeniu *Wytycznych* obóz rządzący przystąpił do wypełnienia ich zapisów konkretnymi postanowieniami precyzującymi wyznaczoną linię polityczną. Zadanie to wykonać miała Komisja Rzeczoznawców, w skład której weszli przedstawiciele obozu rządzącego znani ze swego „zamiłowania” do problematyki mniejszościowej, a więc Leon Wasilewski, Henryk Loewenherz i Tadeusz Hołówko³⁰. Spośród tego grona sprawami województw wschodnich zajmował się Tadeusz Hołówko, którego zainteresowania obracały się wokół wypracowania odpowiedniej polityki w stosunku do mniejszości białoruskiej i ukraińskiej. Hołówko, jako wybitny publicysta, pozostawił po sobie liczne artykuły, na podstawie których możliwe jest odtworzenie jego poglądów na sprawy narodowościowe, które na łamach prasy „ubierał” w konkretny plan działania. W tym kontekście najważniejszą wymowę mają dwa opracowania: pierwszy – to artykuł ukazujący się na łamach „Drogi” pt. *Metody i drogi sanacji stosunków we Wschodniej Galicji i województwach wschodnich*³¹, a drugie – to opublikowane w „Głosie Prawdy” jego przemówienia, jakie wygłosił w dniach 16 i 24 VI 1926 roku³². Przemówienia wygłoszone, a następnie opublikowane na łamach prasy były zarysem poglądów Hołówki na kwestie mniejszości ukraińskiej i białoruskiej, natomiast *Metody i drogi...* stały się dopełnieniem też zawartych w obu przemówieniach stanowiąc ich rozbudowaną wersję. Na wstępie w sposób zdecydowany odrzucił Hołówko koncepcje autonomiczne reprezentowane przez polską lewicę parlamentarną, do której sam należał³³, negując tym samym liberalne projekty utworzenia na obszarach Małopolski Wschodniej ukraińskiego państwa o daleko posuniętej autonomii politycznej³⁴. W pełni zdawał sobie sprawę z nierealności pepeesowskich koncepcji autonomicznych, jako tych, które nie przyczynią się do rozwiązania problemu ukraińskiego, a staną się zachętą dla elit mniejszościo-

²⁹ Przygotowanie szczegółowego planu działania powierzono Ministerstwu Spraw Wewnętrznych i Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

³⁰ I. W e r s c h l e r, *Z dziejów obozu belwederskiego. Tadeusz Hołówko. Życie i działalność*. Warszawa 1984, s. 188.

³¹ T. H o ł ó w k o, *Metody i drogi sanacji stosunków we Wschodniej Galicji i województwach wschodnich*. W: *Nie jesteśmy ukrajinofilami. Polska myśl polityczna wobec Ukraińców i Ukrainy. Antologia tekstów*. Red. P. K o w a l, J. O ł d a k o w s k i, M. Z u c h n i a k, Wrocław 2008, s. 103-113.; zob. także: „Droga”. R. 1926., nr 6-7, s. 46-55.

³² „Głos Prawdy”. R. 1926, nr 150.

³³ Tadeusz Hołówko był członkiem PPS do 1927 r., kiedy to wystąpił z partii.

³⁴ Hołówko stwierdzał w swym artykule, że „[...]ziemie ukraińskie i białoruskie należące do Polski, będąc tylko skrawkami ogromnych terytoriów etnograficznych – nie nadają się na to, aby oderwawszy je od Polski stworzyć na nich własną państwowość. T. H o ł ó w k o, *Metody i drogi sanacji...*, s. 104.

wych, które na tej bazie będą eskalować swoje żądania, konsekwentnie zmierzając do celu jakim jest uzyskanie pełnej niepodległości i *de facto* oderwanie Małopolski Wschodniej od Polski³⁵. Zdając sobie sprawę z niemożności zrealizowania politycznych ambicji działaczy białoruskich i ukraińskich, Hołówko postulował nadanie tym obszarom województw wschodnich, gdzie mniejszości te stanowią zdecydowaną większość autonomii kulturalnej i narodowej, które pozwoliłyby ziemiom tym spełniać dla zamieszkujących je mniejszości rolę analogiczną do roli, jaką spełniał teren Galicji w czasach zaborów dla Polaków dążących do budowy własnego państwa. Dzięki wdrożeniu w życie takiej polityki zarówno mniejszość ukraińska, jak i białoruska miały dostrzeć w Polsce jedyne go sojusznika w konfrontacji z Rosją Sowiecką, mającą na celu oswobodzenie Białoruskiej i Ukraińskiej Republiki Sowieckiej, co w konsekwencji oznaczało budowę na wyzwolonych obszarach własnych organizmów państwowych³⁶. Powracał zatem tutaj do koncepcji prometejskich i federacyjnych, rozumiejąc doskonale, jak istotnym narzędziem jest polityka narodowościowa w realizacji wschodniego odcinka polityki zagranicznej Polski, dla której tylko niepodległa Ukraina i Białoruś są najlepszym gwarantem bezpieczeństwa niwelującym zagrożenie ze strony Rosji Sowieckiej³⁷. Utworzenie niepodległych państw ukraińskiego i białoruskiego na wschód od granic polskich miało ograniczyć rolę nacjonalistycznych tendencji mniejszości kresowych, którym zagwarantować miano poszanowanie praw i rozwój narodowej kultury. W tym celu Hołówko postulował rozpoczęcie walki z nacjonalizmem antypolskim, reprezentowanym w głównej mierze przez środowiska ukraińskie, poprzez udzielanie wsparcia petlurowcom pozostającym od zakończenia wojny polsko-bolszewickiej na obszarze państwa polskiego w roli emigrantów politycznych³⁸. Aby dokonać reorientacji stosunku mniejszości do Polski należało podjąć działania, w wyniku których Ukraińcy i Białorusini zdobyliby zaufanie do organizmu państwowego, który od roku 1923, czyli od ostatecznego uznania polskiej granicy wschodnie, negowany był przez nich jako ich ojczyzna. Działania te oscylować miały głównie wokół zmian w szkolnictwie i administracji. Szkolnictwo w myśl poglądów Hołówki miało zachować ukraiński i białoruski charakter pod warunkiem istnienia w programie nauczania przedmiotów wiążących wychowanków szkół o cha-

³⁵ A. Friszke, *O kształt niepodległej*. Warszawa 1989, s. 167.

³⁶ T. Hołówko, *Metody i drogi...*, s. 104.

³⁷ Tamże, s. 104.

³⁸ Wsparcie to miało mieć charakter bardzo szeroki. W analizowanym artykule mówił Hołówko, że dzieje polsko-ukraińskiego sojuszu, oraz emigracji petlurowskiej winny stać się tematami, której wejść powinny do programu nauczania w szkołach ukraińskich. Tamże, s. 109 i n.; Na temat emigracji petlurowskiej w Polsce zob. A. Kolańczuk, *Internowani żołnierze armii URL w Polsce 1920-1939*. Kalisz-Przemyśl-Lwów 1995.

rakterze narodowym z ideą państwa polskiego, a więc języka polskiego i polskiej literatury, a także historii³⁹.

Reforma administracyjna miała dokonać się w oparciu o zrozumienie sytuacji mniejszości etnicznych, stąd wniosek Hołówki o zatrudnienie w urzędach i sądach przedstawicieli ukraińskich i białoruskich, a pracujący w administracji Polacy winni biegle znać język ukraiński, bądź białoruski⁴⁰. Postulowane reformy z zakresu edukacji i administracji miały opierać się o dokonujące się na Kresach zmiany ekonomiczne, tj. szybkie przeprowadzenie reformy rolnej⁴¹.

Wszystkie postulowane przez Hołówkę zmiany miały doprowadzić do współpracy mniejszości z ludnością polską, zwłaszcza na polu samorządowym tworząc tym samym płaszczyznę szerokiego porozumienia, na której wyrosnąć miało nowe pojęcie narodu oparte na tradycji Rzeczypospolitej Obojga Narodów – narodu politycznego. W koncepcji Hołówki odzwierciedliły się główne komponenty polityki asymilacji państwowej, nie była to jednak jedyna wizja powstała w obrębie obozu rządzącego.

Jeden z ciekawszych publicystów obozu sanacyjnego Władysław Studnicki widział realizację koncepcji asymilacji państwowej w oparciu się o lansowane przez piłsudczyków zasady indywidualizacji i regionalizmu. Pierwsza z nich wskazywała na konieczność stosowania odmiennych metod w stosunku do każdej mniejszości, uznając, że każda z mniejszości etnicznych zamieszkująca Polskę znajduje się na innym poziomie rozwoju świadomości narodowej⁴². Zasadę regionalizmu definiowało natomiast przekonanie, iż Polska, jako państwo wielonarodowościowe oraz powstałe z trzech części po ponad 100 latach zaborów nie jest państwem jednolitym, co objawiać się miało na polu gospodarczym (odmienny charakter gospodarki w poszczególnych dzielnicach), społecznym (odmienna mentalność społeczeństwa wrośniętego przez lata w społeczeństwa państw zaborczych) i oczywiście na polu narodowościowym (przemieszanie, zwłaszcza w województwach wschodnich różnych nacji). Stan rzeczy wytworzony dziedzictwem zaborów wymagał zatem prowadzenia różnej polityki w poszczególnych dzielnicach kraju, przez co znaczenie największe uzyskać miały organy samorządowe. W kontekście polityki narodowościowej zasada regionalizmu polegała na podziale społeczności mniejszościowych i wypracowania w stosunku do nich odmiennego rodzaju metod zapewniających skuteczną asymilację. Projekt ten został w dużej mierze zre-

³⁹ T. H o ł ó w k o, *Metody i drogi sanacji...*, s. 107-111. Hołówko postulował przy tej okazji nadanie ukraińskim i białoruskim gimnazjom prywatnym praw szkół państwowych.

⁴⁰ T a m ż e, s. 105-107.

⁴¹ T a m ż e, s. 113.

⁴² W. P a r u c h, *Myśl polityczna obozu piłsudczykowskiego 1926-1939*. Lublin 2005, s. 406.

alizowany uwidaczniając się w sposób szczególny w polityce prowadzonej względem mniejszości białoruskiej i ukraińskiej.

Białorusini skwalifikowani zostali w trzech grupach, w stosunku do których stosowano odmienne metody asymilacyjne. Grupę pierwszą stanowili katolicy, drugą prawosławni, trzecią zaś Poleszucy, czyli grupa tzw. „Tutejszych”. W stosunku do Ukraińców władze państwowe uwzględniając ich rozbudowaną świadomość narodową zastosowały podobny jak w przypadku mniejszości białoruskiej dzieląc społeczność ukraińską na dwie grupy: Ukraińców i Rusinów⁴³.

Zastosowany przez władze sanacyjne podział zwłaszcza ludności białoruskiej miał za zadanie wydzielenie tych grup, które podatne są na totalną asymilację (także pod względem narodowym), oraz tych, które odporniejsze są na oddziaływanie polskiej kultury. Na podstawie podziału Białorusinów dostrzec możemy, że opiera się on na poszukiwaniu wspólnej płaszczyzny łączącej ludność białoruską z ludnością polską i będącą tym samym „furtką” do zasymilowania tej mniejszości. W przypadku Białorusinów wyznania katolickiego rolę „furtki” pełnić miała wspólnota wyznaniowa, czyli przynależność do jednego powszechnego Kościoła⁴⁴. Z pośród tych trzech grup wedle założeń obozu sanacyjnego najprościej było dokonać asymilacji wśród Poleszuców, którzy nie posiadając sprecyzowanego i dobrze rozwiniętego poczucia przynależno-

⁴³ R. P o t o c k i, *Polityka państwa polskiego wobec zagadnienia ukraińskiego w latach 1930-1939*. Lublin 2003, s. 209.

⁴⁴ Postrzeganie wyznania, jako płaszczyzny, na której dokonywać miała się asymilacja wypracowano już w latach przewagi parlamentarnej. Koncepcja ta stworzona przez ugrupowania chadeckie wynikała z przekonania, iż sprawy dotyczące życia państwowego powinny opierać się na nauce społecznej Kościoła katolickiego. W myśl założeń programowych chadecji nacjonalizm narodowy ściśle związany być powinien z wyznaniem katolickim i doktryną katolicyzmu. Powstanie II Rzeczypospolitej, jako państwa o charakterze wielonarodowym i wielowyznaniowym uniemożliwiał wprowadzenie idei państwa konfesyjnego i narodowego, co musiało zostać uwzględnione w programie ugrupowań chrześcijańskich. Kwestie polityki mniejszościowej, wypracowanej przez te partie zbieżne były z koncepcją asymilacji narodowej reprezentowaną przez środowisko endeckie, ale jako płaszczyznę, na której miała nastąpić asymilacja mniejszości narodowych miała być nie polska kultura, ale wyznanie katolickie mające za zadanie pełnić rolę pomostu pomiędzy polską ludnością katolicką a Ukraińcami i Białorusinami, którzy dokonaliby konwersji z grekokatolicyzmu, bądź prawosławia na wyznanie łacińskie. Koncepcja ta, którą określić można koncepcją „asymilacji wyznaniowej” sformułowana została na jesieni 1925 r. w tzw. *Postulatach wyznaniowych na Wołyniu*, które głosiły konieczność zjednoczenia się ludności kresowej w jednym Kościele, którym miał być Kościół katolicki. Zjednoczenie w wierze miało stanowić w myśl tej koncepcji punkt wyjścia do skutecznej polonizacji i wraz z rozwojem polskiego osadnictwa, oraz działalności gospodarczej doprowadzić miało do przemiany struktury narodowościowej tych obszarów. Zainteresowanie członków partii problemem narodowościowym doprowadziło do powołania specjalnej komisji ds. mniejszości narodowych, na czele której stanął senator Makarewicz. Komisja była podzielona na kilka sekcji zajmujących się poszczególnymi mniejszościami. Za mniejszość białoruską odpowiadał ks. Olszański, ukraińską senator Thullie. Zob. B. K r z y w o b ł o d z k a, *Chadecja 1918-1937*. Warszawa 1974.

ści narodowej stanowili niezwykle elastyczny materiał pozwalający poprzez odpowiednie działania na przejście z identyfikacji regionalnej na identyfikację ogólnopolską. Bez wątpienia grupą najmniej podatną na procesy asymilacyjne była prawosławna ludność białoruska, która zaczęła swą tożsamość o wiarę, a ich świadomość narodowa kreowana była w kontekście religijnym i podtrzymywanym przez Cerkiew Prawosławną.

Wspomniany Władysław Studnicki postulował w tym szerokim kontekście dokonania decentralizacji państwa, co przyczynić się miało do szybszego rozwoju województw wschodnich, a przez to rozładować napięcia powstałe na tle etnicznym⁴⁵. Koncepcja Studnickiego, choć niezwykle ciekawa i nosząca znamiona nowoczesności była koncepcja niewykonalną w polskich warunkach. Nie uwzględniała ona, że złączona z czterech części Polska położona pomiędzy Niemcami, a Rosją Sowiecką i otoczona innymi nieprzyjawnymi jej sąsiadami, aby zbudować realnie silną pozycję w tej części Europy musi dążyć do jak najszybszej unifikacji likwidując różnice zaborowe. Stąd też zapewne jego projekt nie został przyjęty przez sanacyjne władze⁴⁶.

Wydaje się, że program asymilacji państwowej będący reakcją na politykę rządów centroprawicowych nie miał stanowić radykalnego zwrotu w kierunku koncepcji lewicowych. Koncepcja ta stanowić miała alternatywę wobec koncepcji nacjonalistycznej, która miała być czynnikiem destabilizującym państwo, oraz paraliżować polską politykę zagraniczną i wojskową, oraz liberalną wytwarzającą wśród elit mniejszościowych iluzoryczne nadzieje, które ośmielały kręgi nacjonalistyczne do eskalacji żądań i wyrażania czynnej postawy antypaństwowej⁴⁷. Asymilacja państwowa miała zatem charakter trzeciej i jak się wydawało jedynej właściwej drogi postępowania w państwie o charakterze wielonarodowościowym i wielowyznaniowym, gdyż jak powiedział sam marszałek Piłsudski: „Nie pozostaje nic innego, jak związać mniejszości narodowe u nas z państwowością polską tak, aby ją ceniono”⁴⁸.

⁴⁵ Koncepcja Studnickiego zakładała dokonanie podziału Polski na 7 regionów posiadających własne sejmy i rządy podobne do niemieckich Landów. Regiony te miały zostać wydzielone w ten sposób, aby żywioł polski miał w nich przewagę, co eliminować miało zdaniem autora działania separatystyczne mniejszości narodowych, którą zresztą wedle tej koncepcji miały podlegać asymilacji narodowej (głównie Poleszycy i Białorusini). W. S t u d n i c k i, *Zagadnienie ustrojowe. Projekt konstytucji decentralistycznej*. Warszawa 1929, s. 5-10.

⁴⁶ Warto jednak wspomnieć, że koncepcje decentralistyczne były żywe w łonie obozu piłsudczykowski. Nie miały one jednak tak skrajnego charakteru ograniczając się do projektów reformy administracyjnej zapewniającym obszarom o zdecydowanie polskiej przewadze takim jak np. Lwów przynależność do tych województw, w którym Polacy stanowili czynnik dominujący.

⁴⁷ W. P a r u c h, *Myśl polityczna...*, s. 399 i n.

⁴⁸ A. P i ł s u d s k a, *Wspomnienia*. Warszawa 2004, s. 241.

An das richtige Modell der ethnischen Politik. Die Formung sich der Konzeption der Nationalassimilation der Anhänger von Pilsudski nach dem Maiumsturz
Zusammenfassung

Die Veränderung der politischen Situation im Polen, die den Maiputsch folgen, betrafen auch die Frage der ethnischen Politik. Der Mangel an eines konkretisierten ethnischen Program, an der Schwelle der Pilsudskis Regierung, gab seinen Mitarbeitern einen grossen Handlungsfreiraum, um ein Assimilationsprogramm zu schaffen. Fuer die Grundlage der neuen Minderheitenpolitik wurde die Ablehnung der Poloniesierung. Regierungslager begann mit Bearbeitung eigenen Konzeption von Minderheitenpolitik, sog. Nationalassimilation. Die erste Voraussetzungen des neuen Programmes wurden von dem Innenminister Kazimierz Młodzianowski bearbeitet und am 18 August 1926 den Ministerrat vorgelegt, als *Richtlinien über Verhaeltnisse der Regierung zu nationalen Minderheiten (Wytyczne w sprawie stosunku władz rządowych dla mniejszości narodowych)*. Das Minister Miedzianowskis Programm beinhaltete die allgemeine Struktur und nach diesem sollte das Nationalassiminationsprogramm entwickelt werden. Die von dem Innenminister vorgelegten *Richtlinien* dienten der Sachverstaendigerkommission, zu der gehoerte u.a. Tadeusz Hołówko, der sich mit dem Staatspolitik gegenueber der weissrusischen und der ukrainischen Minderheit. Sein Programm stellte er in Artikeln dar, die in “Droga” und “Głos prawdy” veroeffentlicht wurden, wo er eine breite kulturelle und nationale Autonomie fuer Minderheiten verlangte. Die andere Konzeption wurde von dem herausragenden Publizist der Regierungslager Władysław Studnicki ausgearbeitet. Studnicki bewarb die Idee der Umwandlung des Polen in einen Bundesstaat, was die ethnische Spannungen in Ostoiwodschaften loessen sollte. Das von der Regierung ausgearbeitete Nationalassimilationsprogramm war keine plotzliche Wende der Minderheitenpolitik, aber diente als eine Alternative zur nationalen Konzeption, die nach dem Meinung der Regierungslager, den Staat zur Grundte richtete und polnische Auslanspolitik behinderte und liberalen Konzeption, die Minderheiten zur aktiven antistaatlichen Einstellung “ermuterte”. Nationalassimilation war dritte und, wie es schien, einige richtige Art und Weise der Handlung in einem Vielvoelker- und Miltikonfessionstaat.

Übersetzt von Marcin Majewski

KS. DAMIAN SZCZEPANIK

KOLUSZKI W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

Koluszki to miejscowość położona na skraju Mazowsza, łącząca łagodne równiny Nizy Środkowopolskiego z falistymi wyniesieniami Garbu Łódzkiego¹. Pierwsze informacje o miejscowości pochodzą z 1399 roku². Początkowo w XIV i XV w. wieś była własnością rycerską³. W XVI w. znalazła się w posiadaniu rodu Lasockich, właścicieli Brzezin⁴. W dobie Polski Jagiellonów, a następnie za czasów Rzeczypospolitej Obojga Narodów miejscowość nie zapisała się niczym szczególnym w kronikach i annałach.

Po ubogich w rozwoju Koluszek kilku stuleciach w Polsce przedrozbiorowej nadeszły dla nich lepsze czasy w XIX w. wraz z uruchomieniem w 1846 r. odcinka kolei warszawsko-wiedeńskiej: Skierniewice – Rogów – Piotrków Trybunalski. Kolej, która z biednej wioski uczyniła przystanek, rozrosła się w stację, a potem węzeł. Podjęcie w 1865 r. budowy kolei „fabryczno-łódzkiej” uczyniło tę miejscowość ruchliwym węzłem komunikacyjnym⁵.

Szybkie procesy urbanizacyjne i budowa wielu obiektów handlowych, przemysłowych i mieszkaniowych na początku XX w. stwarzała dla osady wiele cech zbliżonych do miejskich. Jednak wybuch I wojny światowej w 1914 r. zahamował na kilka lat dalszy proces rozbudowy miasta. Niełatwa więc była dalsza droga do rozwoju Koluszek.

1. Podział administracyjny

Po I wojnie światowej powstało województwo łódzkie, w skład którego wchodził, obok 11 innych, także powiat brzeziński wraz z Koluszkami⁶. Województwo łódzkie utworzone 2 VIII 1919 r. było jednostką nową i – jak

¹ Z. K l a d z i Ń s k a, *Dzieje Koluszek*. Koluszki 2007, s. 10.

² K. R y m u t, *Nazwy miast Polski*. Wrocław 1980, s. 111.

³ C. J a b ł o Ń s k i, *Z problemów urbanizacji Koluszek*. „Rocznik Łódzki”. T. 33: 1985, s. 71.

⁴ *Brzeziny. Dzieje miasta do 1995 roku*. Red. K. B a d z i a k. Łódź- Brzeziny 1997, s. 51.

⁵ S. B e r e z o w s k i, *Łódź i województwo łódzkie, komunikacja*. Warszawa 1983, s. 91.

⁶ H. K o z ł o w s k a, *Sieć ośrodków lokalnych w powiecie brzezińskim*. Łódź 1969, s. 49.

się okaże później – nietrwałą, ale zgodną z dawnymi krainami historycznymi. Zostało ono utworzone w znacznym stopniu automatycznie przez połączenie guberni kaliskiej i piotrkowskiej, a więc jednostek odziedziczonych po administracji carskiej ustanowionej w 1866 r. i przetrwałej do 1914 r. Sytuacja odmieniła się dopiero pod sam koniec dwudziestolecia międzywojennego⁷.

W wyniku wielokrotnych zmian na przestrzeni lat 1933-1935, w 1935 r. ustalony został podział terytorialny gmin i gromad na obszarze województwa łódzkiego. W skład powiatu brzezińskiego wchodziła oprócz innych gmin wiejskich i miejskich także gmina Koluszki⁸.

2. Sytuacja społeczno-gospodarcza i procesy „miastotwórcze”

Dla Koluшек z przysiółkami kolej stała się magnesem zarobkowym i główną żywicielką. Kolej zdeterminowała też świadomość koluszkowian, dała poczucie zawodowej wspólnoty; tradycja kolejarska przechodziła z ojca na syna⁹.

W latach osiemdziesiątych XIX w. rodziny kolejarzy stanowiły ok. 50% stałych mieszkańców Koluшек, mniej liczni byli początkowo robotnicy dojeżdżający do pracy w Łodzi. W okresie I wojny światowej oraz w latach kryzysów w przemyśle łódzkim ta ostatnia grupa zawodowa powiększała się o robotników przenoszących się w okolice podmiejskie w poszukiwaniu tańszych warunków egzystencji. Źródła charakteryzują mieszkańców osady jako drobnych rolników, dla których głównym środkiem utrzymania stała się sezonowa lub stała praca na kolei, drobny handel i wynajem mieszkań letniskowych dla mieszkańców Łodzi¹⁰.

Po wojnie Koluszki borykały się z trudnościami mieszkaniowymi, dlatego też w 1922 r. założono tu Spółdzielcze Stowarzyszenie Mieszkaniowe Pracowników Kolejowych. Już wówczas istniał projekt przeniesienia do Koluшек urzędów powiatowych z sąsiednich, pozabawionych komunikacji kolejowej, Brzezin. W tych warunkach Okręgowy Urząd Ziemski przychylił się do wniosku kolejarzy i przeznaczył majątek Żakowice do rozparcelowania na kolejarskie miasto-ogród. W 1918 r. majątek ten stał się własnością Skarbu Państwa, a do parcelacji został przeznaczony 6 IX 1924 r.

Wyznaczono sieć uliczną, 45 parcel budowlanych, z których jedną przeznaczono na budynek elektrowni i wodociągu, jedną dla Związku Zawodowego

⁷ J. D y l i k, *Województwo ze stolicą bez antenatów*. Łódź 1971, s. 154.

⁸ M. B a n d u r k a, *Zmiany administracyjne i terytorialne ziem województwa łódzkiego w XIX i XX wieku*. Warszawa 1974, s. 78.

⁹ „Głos Robotniczy”. R. 1965, nr 17.

¹⁰ C. J a b ł o ń s k i, *Z problemów urbanizacji...*, s. 71.

Kolejarzy z przeznaczeniem na sanatorium. Utworzenie „miasta-ogrodu” jest już więc przykładem planowej działalności miastotwórczej.

Głównie w rejonie stacji kolejowej wzniesiono niewielką liczbę kamieniczek, które nadały Koluszkom wygląd osady. Przeważały jednorodzinne domki kolejarzy wznoszone często w bardzo trudnych warunkach, z materiałów nietypowych, np. z odpadów produkcyjnych zakładów ceramicznych z Kielecczyzny i Opoczyńskiego. Osiedle w Koluszkach zasadniczo było już ukształtowane po 1918 roku¹¹.

Wraz z rozwojem zabudowy w Koluszkach zaczęły powstawać przedsiębiorstwa i instytucje typowe dla osiedli miejskich. Były tu w latach 1917-1939: młyn, dwa tartaki, parowozownia Słotwiny, wytwórnia ciśnieniomierzy „Młot”, Kasa Spółdzielcza. Do 1921 r. urzędował tu wiejski Sąd Pokoju dla czterech gmin¹². Został on zniesiony na podstawie rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z kwietnia 1921 r. Natomiast do własności terytorialnej Sądu Pokoju okręgu miejskiego w Brzezinach włączono m.in. gminy: Gałkówkę, Długie, Mikołajów¹³.

W okresie międzywojennym pojawiają się w Koluszkach: chór, orkiestra, zespół teatralny, klub sportowy – wszystko kolejarskie. W 1917 r. Macierz Szkolna zakłada tutaj gimnazjum samorządowe. W szkole powstaje druga scena amatorska z kurtyną pędzla znanego scenografa Wincentego Drabika. Na Uniwersytecie Warszawskim działa w duchu samopomocy i lokalnego patriotyzmu Koło Koluszkowian¹⁴.

W Koluszkach została założona w czerwcu 1911 r. Ochotnicza Straż Pożarna. Założycielami byli: ks. Ignacy Dąbrowski¹⁵, Bolesław Świerkowski, Szymon Borwański, Stanisław Karasiński i Władysław Rakowski. Mimo przesładowań ze strony władz zaborczych straż rozwijała się pomyślnie, mając 64 czynnych członków. W 1916 r. Zarząd Straży zakupił z dobrowolnych ofiar i składek posesję, wznosząc na niej remizę straży. W kolejnych latach zwiększyła się liczba członków oraz powstał przy straży Żeński Oddział Samarytanek. Zarząd zakupił w 1934 r. instrumenty muzyczne dla orkiestry strażackiej. W tym samym czasie z pomocą finansową Powszechnego Zakładu Ubezpieczeń Wzajemnych straż nabywa motopompę, węże, wybudowane zostały przy re-

¹¹ C. J a b ł o ń s k i, *Z problemów urbanizacji...* s. 69.

¹² T a m ż e, s. 71.

¹³ M. B a n d u r k a, *Zmiany administracyjne...*, s. 92.

¹⁴ „Głos Robotniczy”. R. 1965, nr 17.

¹⁵ Ks. Ignacy Dąbrowski (1871-1923) był pierwszym proboszczem parafii w Koluszkach erygowanej w 1904 r. przez arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak Popiela. W ciągu długoletniego pobytu w Koluszkach pobudował kościół, plebanie, budynki gospodarcze, urządził cmentarz grzebalny, założył sad owocowy na terenie parafii. Zob. *Wiadomości Diecezjalne Łódzkie* (dalej: WDL). R. 3: 1923, nr 2, s. 64-65.

mizie studnia i basen na wodę o pojemności 25 tysięcy litrów. W 1937 r. rozpoczęto budowę nowej remizy strażackiej. Możliwe to było dzięki staraniom Zarządu Straży i Komitetu Budowy pod protektoratem starosty powiatowego dra Tadeusza Reindla. Aktu poświęcenia kamienia węgielnego dokonał proboszcz parafii w Kuluszkach ks. kanonik Zygmunt Wertyński¹⁶.

Dnia 20 XI 1938 r. postanowiono założyć II Oddział Straży Pożarnej w Kuluszkach. Tego dnia dokonano również otwarcia nowej remizy w budynkach firmy „Plesiak-Karasiński i Spółka”. W ciągu ośmiu lat od założenia kamienia węgielnego została wybudowana remiza strażacka (opóźnienie było spowodowane trwającą okupacją niemiecką). Uroczyste oddanie jej nastąpiło 30 XII 1945 r. Cały budynek straży, w tym remizę strażacką, salę ze sceną i świetlicę poświęcił miejscowy proboszcz ks. dziekan Leon Leszczyński¹⁷.

Od początku XX w. rozpoczęły się w Kuluszkach wpływy ruchu robotniczego, który był jednym z elementów kształtowania świadomości miejskiej mieszkańców. W lutym 1919 r. miejscowa organizacja Polskiej Partii Socjalistycznej (PPS) miała 67 członków, 12 X 1920 r. kolejarze przystąpili do strajku protestacyjnego przeciw wojnie z Rosją Radziecką. Przez cały okres międzywojenny działała tu aktywna komórka Komunistycznej Partii Robotniczej Polski (od 1925 r. zmieniła nazwę na Komunistyczna Partia Polski - KPP)¹⁸, powiązana organizacyjnie z Łodzią. Wpływy ruchu robotniczego docierały do Kuluszek z Łodzi, Piotrkowa i Tomaszowa Mazowieckiego, ży-

¹⁶ Ks. Zygmunt Wertyński (1877-1953) ukończył seminarium warszawskie, przyjmując święcenia kapłańskie 18 II 1900 r. Po utworzeniu diecezji łódzkiej 1920 r., jako administrator parafii Strzegocin w dekanacie łęczyckim, został do niej inkardynowany. 17 VIII 1935 r. został zwolniony z parafii Widawa i przeniesiony na probostwo w Kuluszkach. W czasie II wojny światowej po podziale przez okupanta terytorium, na którym znajdowała się diecezja łódzka, bp Jasiński mianował go 23 I 1940 r. dziekanem dekanatu brzezińskiego dla parafii, które znalazły się w Generalnej Guberni. 30 V 1944 r. został przeniesiony na parafię ś. Jakuba w Piotrkowie Trybunalskim. Zob. S. G r a d, M. R ó ż a n s k i, *Kapituła Katedralna Łódzka*, Łódź 2007, s. 304-306; W. J a c e w i c z, J. W o ś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa katolickiego pod okupacją hitlerowską 1939-1945*. Z. 2. Warszawa 1977, s. 206, 266-267.

¹⁷ „Złota Księga” *Ochotniczej Straży Pożarnej w Kuluszkach*, bez pag. Ks. Leon Leszczyński (1894-1970) ukończył seminarium duchowne we Włocławku. Święcenia kapłańskie przyjął 13 VI 1920 r. z rąk bpa Stanisława Zdzitowieckiego. W r. szk. 1925/1926 został mianowany prefektem szkół w Belchatowie. Na mocy bulli papieża Piusa XI *Vixtum Poloniae unitas* Belchatów został włączony do diecezji łódzkiej. 7 VII 1944 r. został mianowany proboszczem w Kuluszkach i dziekanem brzezińskim. Zakres jego obowiązków obejmował 4 parafie: Jeżów, Kuluszki, Kołacinek i Rogów, które znajdowały się w Generalnej Guberni. 3 III 1946 r. został odznaczony przywilejem noszenia rakiety i mantoletu. 24 III 1948 został mianowany proboszczem w Ozorkowie i jednocześnie dziekanem dekanatu ozorkowskiego. Zob. S. G r a d, M. R ó ż a n s k i, *Kapituła...*, s. 332-335; J. W i k t o r o w s k i, *Książka Leon Leszczyński*, WdŁ. R. 45: 1971, nr 11, s. 316-317.

¹⁸ A. D y b k o w s k a, J. Ż a r y n, M. Ż a r y n, *Polskie dzieje od czasów najdawniejszych do współczesności*. Warszawa 1996, s. 239.

wotne były kontakty kolejarskiego ruchu związkowego z centralą Związku Zawodowego Kolejarzy.

Po 1930 r., kiedy perspektywa przekształcenia Koluszek w miasto stawała się realna, nasiliła się w osadzie działalność partii politycznych opozycji. OKR PPS okręgu piotrkowsko-brzezińskiego prowadził tu od października 1933 r. pracę w środowisku chłopskim, odbywały się do 1938 r. wiece i pochody pierwszomajowe PPS z Brzezin i Koluszek. W 1937 r. wiece powiatowe organizowały w Koluszkach powiatowe władze Stronnictwa Ludowego, a 15 V 1938 r. odbył się tutaj Powiatowy Zjazd SL. Do 1937 r. mieścił się w Koluszkach Zarząd Powiatowy Stronnictwa Narodowego, dość aktywny do 1939 r. Działalność ta dążyła do ugruntowania wpływów w przyszłym mieście¹⁹.

Zaludnienie Koluszek w okresie międzywojennym wyraźnie wzrosło. Liczba mieszkańców jednej tylko miejscowości, która weszła w skład skupiska osadniczego – wsi Kolonia Koluski, wynosiła 30 IX 1921 r. 1328 osób, a 9 XII 1931 r. – 1904 osoby²⁰.

Zamieszczona poniżej tabela przedstawia wyniki spisu powszechnego z 30 IX 1921 r. dla miejscowości z obu gmin – Długie i Gałkówek, które weszły w skład przyszłego miasta.

Mieszkańcy i zabudowa zespołu osadniczego Koluszek według stanu z 30 IX 1921 r.

Miejscowość	Mieszkańców		Budynków mieszkalnych	Średnio osób w budynku	Narodowość							
					w liczbach bezwzględnych				w procentach			
	ogółem	w tym kobiety			Polacy	Niemcy	Żydzi	inni	Polacy	Niemcy	Żydzi	inni
	319	180	42	7,6	196	123	-	-	61,5	38,6	-	-
Felicjanów Nowy	795	416	50	15,9	766	29	-	-	96,4	3,6	-	-
Katarzynów	206	104	31	6,6	200	6	-	-	97,0	3,0	-	-
Katarzynów Nowy	793	400	73	10,8	606	139	46	2	76,4	17,5	5,9	0,2
Góralczyzna	176	100	14	12,5	158	18	-	-	10,2	10,2	-	-
Gmina Długie												
razem	4673	2414	541	8,6	3740	871	58	4	80,0	18,6	1,3	0,1

¹⁹ C. J a b ł o ń s k i, *Z problemów urbanizacji...*, s. 71.

²⁰ T a m ż e, s. 71-72.

Miejscowość	Mieszkańców		Budyn- ków miesz- kal- nych	Śred- nio osób w bu- dyнку	Narodowość							
					w liczbach bezwzględnych				w procentach			
	ogółem	w tym kobiety			Polacy	Niemcy	Żydzi	inni	Polacy	Niemcy	Żydzi	inni
Koluszki folwark	75	38	4	18,7	75	-	-	-	100,0	-	-	-
Koluszki Koloniam	1328	703	70	19,0	945	-	380	3	71,1	-	28,6	0,3
Koluszki wieś	259	119	32	8,0	254	5	-	-	98,0	2,0	-	-
Wypalenisko	390	207	30	13,0	383	-	7	-	98,2	-	1,8	-
Żakowice Nowe	927	492	103	9,0	849	65	13	-	91,5	7,0	1,5	-
Żakowice Stare	268	141	29	9,2	161	103	4	-	60,0	38,4	1,5	-
Gmina Gałkówek												
razem	10565	5476	1550	6,8	7898	2211	452	5	74,7	20,9	4,2	0,2

Podstawa źródłowa: *Pierwszy powszechny spis ludności Rzeczypospolitej Polskiej 30 IX 1921 r., Skorowidz miejscowości...* T. 2: *Województwo łódzkie*, Warszawa 1925, tab. 1.

Z zestawienia wynikają stosunkowo przejrzyste wnioski. Na ogółem 15 238 mieszkańców gmin Długie i Gałkówek, 3557 osób zamieszkałych w 241 budynkach (średnio na budynek 14,75 osoby) wsi: Felicjanów Nowy, Kowalszczyzna, Koluszki Folwark, Kolonia Koluszki i Wypalenisko tworzyło skupisko osadnicze o znacznie wyższym stopniu zaludnienia obiektów niż na obszarze wiejskim gmin, w których na budynek średnio wypadało 7,7 osoby. Mniej zagęszczone Żakowice Nowe ze względu na liczbę domów i mieszkańców wchodzi w skład tego skupiska.

Spośród mieszkańców tych miejscowości i Starych Żakowic narodowość polską podało 2935 osób (82,5 %), niemiecką – 186 (5,2 %), żydowską – 433 (12,1%), inną – 5 (0,14 %). Ukształtował się tu więc również charakterystyczny dla miast łódzkiego okręgu przemysłowego skład narodowościowy ludności. Niewątpliwie Koluszki były w okresie międzywojennym osadą miejską, co w znacznym stopniu ułatwiły linie kolejowe²¹.

Przesłanki administracyjne, które wpłynęły na przekształcenie Koluszek w miasto, są stosunkowo dobrze czytelne w materiale źródłowym. Powiat brzeziński w swych historycznych granicach stał się w XX w., w wyniku ukształtowania się nowych połączeń komunikacyjnych, anachronizmem organizacyjnym, linie kolejowe omijały miasto Brzeziny. Powodowało to rozmaite niedogodności dla mieszkańców obszarów peryferyjnych. W staro-

²¹ C. J a b ł o ń s k i, *Z problemów urbanizacji...*, s. 71.

stwie powiatowym łódzkim powstał projekt likwidacji powiatu brzezińskiego przez włączenie jego centralnej części z Brzezinią do powiatu łódzkiego. Nowe centrum powiatowe dla wsi położonych w południowej części powiatu brzezińskiego proponowano zlokalizować w Tomaszowie Mazowieckim. Wykorzystano wówczas polecenie wojewody łódzkiego z 1934 r., który „dla pobudzenia życia gospodarczego i przezwyciężenia skutków kryzysu” zalecił przeprowadzenie regulacji i uporządkowania miast i osad.

Sejmik powiatowy brzeziński podjął 27 XI 1934 r. uchwałę o pomiarach i regulacji Brzeziny, Główna, Jeżowa, Koluszek, Strykowa i Ujazdu. Realizację uchwały odłożono do czasu zgromadzenia funduszy, przy czym koszty pomiarów Koluszek miały ponieść obie gminy, na obszarze których leżała osada, tj. Długie i Galkówek. Wówczas też padł wniosek, że w przyszłości, po scaleniu administracyjnym, Koluszki należy przekształcić w miasto. Ponownie uchwałę taką podjął Wydział Powiatowy sejmiku powiatowego brzezińskiego na posiedzeniu 12 X 1936 r., postanowiono z wnioskiem utworzenia miasta Koluszki wystąpić „do władz zwierzchnich”. Właściwe pomiary Koluszek rozpoczęto w 1937 r. i nie zakończono ich do wybuchu wojny. Do 1939 r. przemierzono i naniesiono na mapy szczegółowe obszar 559,21 ha. Przygotowano również projekt statutu miasta²².

Prace wstępne były na tyle zaawansowane, iż wybuch wojny we wrześniu 1939 r. jedynie odsunął w czasie formalny awans Koluszek do rangi miasta.

3. Szkolnictwo

Rozwój Koluszek wynikał z obecności odpowiedniego kapitału ludzkiego. Już w lutym 1917 r. staraniem społeczników utworzono w Koluszkach Koło Polskiej Macierzy Szkolnej im. Henryka Sienkiewicza, które stać się miało animatorem działalności kulturalnej i oświatowej. Pierwszym prezesem tego Koła został Jan Sikorski.

Z inicjatywy Koła zorganizowano bibliotekę i czytelnię, chór i orkiestrę oraz amatorski zespół teatralny, a w 1926 r. Szkołę Przemysłowo-Handlową. Jednak najpoważniejszym jego przedsięwzięciem okazało się utworzenie pierwszej w dziejach Koluszek szkoły średniej. W tym samym roku powstało Koedukacyjne Gimnazjum i Liceum Humanistyczne – Szkoła Polskiej Macierzy Szkolnej.²³

Wcześniej, bo już przed rokiem 1909, pod Koluszkami, w Słotwinach istniała związana z węzłem kolejowym 2-letnia Szkoła Kolejowa, z wykla-

²² C. J a b ł o Ń s k i, *Z problemów urbanizacji...*, s. 72-73.

²³ „Pamięć Szkoły”, *Biuletyn okolicznościowy z okazji 80-lecia Liceum Ogólnokształcącego im. Henryka Sienkiewicza w Koluszkach*. Koluszki 1997, s. 7.

dowym językiem rosyjskim. Niestety brak źródeł nie pozwala na bliższe informacje o jej działalności. Wiadomo jedynie, że religii w tej szkole uczył ks. Ignacy Dąbrowski²⁴.

Po likwidacji szkół średnich w Będkowie i Brzezinach koluszkowskie liceum było jedyną tego typu szkołą w powiecie²⁵. Niezwykle znaczącym czynnikiem dla nowo kreowanej szkoły były bardzo dobre warunki komunikacyjne Koluszek, dzięki którym następował stały dopływ uczniów. Młodzież uczęszczająca do gimnazjum i liceum pochodziła na ogół z rodzin chłopskich i kolejańskich. Od samego początku szkoła nosiła imię Henryka Sienkiewicza. Wielki pisarz był pierwszym prezesem Rady Nadzorczej Polskiej Macierzy Szkolnej. Dnia 25 X 1924 r. przez Koluszki przejechał pociąg specjalny, wiozący ze Szwajcarii do Warszawy prochy Sienkiewicza. Pociąg ten zatrzymał się na stacji przy wtórze marsza żałobnego, wykonanego przez orkiestrę straży pożarnej i pieśni śpiewanych przez łódzki chór „Lutnia”. W lipcu 1927 r. Koluszki powitały również specjalny pociąg tym razem z prochami Juliusza Słowackiego, zdążający z Francji do Warszawy.

Dwudziestolecie międzywojenne to w dziejach liceum twórczy i niezwykle były okres. Początkowo nowo powstała placówka nie miała własnej siedziby. Nauka odbywała się w różnych miejscach, m.in. w budynku kina „Czary” mieszczącym się przy ul. 3 Maja, w szkole podstawowej przy ul. Towarowej, w zakupionym przez Macierz gmachu przy ul. Staszica, a także przy ul. Mickiewicza²⁶. To przy tej ulicy 15 czerwca 1924 r. dokonano uroczystego poświęcenia fundamentów budującego się gmachu liceum Koła Polskiej Macierzy Szkolnej w Koluszkach na placu ofiarowanym przez spadkobierców miejscowego ziemianina, p. Władysława Turobojskiego. Aktu poświęcenia dokonał ks. kanonik Zygmunt Gajewicz²⁷. Nowy, piętrowy budynek liceum oddano do użytku w 1925 r. Ta ważna, rozwijająca się placówka oświatowa miała ogromne potrzeby materialne. Mieszkańcy Koluszek wykazali się wielką ofiarnością. Ich składki stanowiły znaczącą pomoc dla szkoły, a często bywały głównym źródłem utrzymania. Wielką aktywność w dziedzinie finansowania liceum przejawiało Koło Polskiej Macierzy Szkolnej.

²⁴ Informacja pochodzi z dedykacji w nagrodzie książkowej otrzymanej przez ucznia tej szkoły Mieczysława Kolińskiego. Zob. Z. K l a d z i ń s k a, *Dzieje...*, s. 57.

²⁵ C. J a b ł o ń s k i, *Z problemów urbanizacji...*, s. 71.

²⁶ „Pamięć Szkoły”, *Biuletyn...*, s. 7.

²⁷ Archiwum Liceum Ogólnokształcącego (dalej ALO) w Koluszkach, Akt pamiątkowy (kserokopia). Ks. Zygmunt Gajewicz (1880-1942) święcenia kapłańskie przyjął 21 XII 1905 r. w Warszawie. W listopadzie 1939 r. został aresztowany i osadzony w więzieniu na Radogoszczu. Zwolniony 15 I 1940 r., aresztowany ponownie 6 X 1941 r. i wywieziony do obozu przejściowego w Konstantynowie. Od 30 X 1941r. przebywał w obozie koncentracyjnym Dachau. Zmarł w obozie 3 I 1942 r. Zob. L. B u j a c z, *Dachau*. Łódź 1946, s. 45; P. Z w o l i ń s k i, *Więzsze Seminarium Duchowne w Łodzi 1921-2001*. Łódź 2001, s. 58-59.

Pierwszy w dziejach Koluszek egzamin maturalny odbył się w 1928 r. (wcześniej egzaminy te przeprowadzano w Łodzi, gdyż tutejsza szkoła nie posiadała odpowiednich uprawnień)²⁸.

Po reformie oświaty przeprowadzonej według ustawy z marca 1932 r., tzw. Jędrzejewiczowskiej, dawne 8-letnie gimnazjum zaczęło funkcjonować jako szkoła średnia dwustopniowa: 4-letnie gimnazjum i 2-letnie liceum. Do gimnazjum można było wstąpić po 6 klasach szkoły powszechnej i złożeniu egzaminu wstępnego. Ukończenie gimnazjum nazywano wtedy „małą maturą”, umożliwiającą dostęp do liceum. Ukończenie liceum dawało podstawę do uzyskania świadectwa dojrzałości²⁹.

Egzamin maturalny obejmował wszystkie z wykładanych przedmiotów. Opłata za naukę w koluszkowskim gimnazjum wynosiła 30-40 zł miesięcznie, zależnie od klasy. Młodzież przyjeżdżała z Brzezin, Piotrkowa, a nawet z Łodzi. Uczennice nosiły mundurki z niebieskimi wypustkami, a uczniowie granatowe mundury i czapki ze znaczkiem szkoły³⁰.

W dwudziestoleciu międzywojennym w koluszkowskim gimnazjum pracowało wielu wybitnych pedagogów. Postacią wyjątkową i niepowtarzalną był nauczyciel rysunków i robót ręcznych w miejscowych szkołach średnich: Gimnazjum i Szkoły Przemysłowo-Handlowej w latach 1928-1932, profesor Władysław Strzemiński³¹. Współpracował z żoną, rzeźbiarką, Katarzyną Kobro-Strzezińską, która w latach 1926-1928 również podjęła pracę dydaktyczną w Koluszkach³².

²⁸ „Pamięć Szkoły”, *Biuletyn...*, s. 7.

²⁹ J. B u s z k o, *Historia Polski 1864-1948*. Warszawa 1987, s. 345.

³⁰ „Pamięć Szkoły”, *Biuletyn...*, *Wspomnienia z życia szkolnego p. Henryki Karasińskiej-Kapuścińskiej*, s. 16.

³¹ „Pamięć Szkoły”, *Biuletyn...*, s. 8. Władysław Strzemiński (1893 - 1952) – polski malarz i grafik – abstrakcjonista, teoretyk sztuki, pedagog z kręgu konstruktywizmu. Pionier konstruktywistycznej awangardy lat 20-tych i 30-tych XX w.; twórca teorii unizmu. Po zakończeniu I wojny światowej, w której został ciężko ranny (stracił rękę i nogę, oraz wzrok w jednym oku), rozpoczął studia w Szkole Sztuk Pięknych w Moskwie, której jednak nie ukończył. W ciągu zaledwie kilku lat znalazł się w czołówce rosyjskiej awangardy, współpracując z m.in. El Lissickim i Aleksandrem Rodeczenką. W 1922 r. powrócił do kraju i osiadł wraz z żoną na prowincji, nawiązał kontakt z przedstawicielami rodzącej się dopiero w Polsce awangardy. Strzemiński w latach 20-tych pracował nad własną teorią, którą ogłosił w 1927 r. pod nazwą unizmu. W 1931 r. zamieszkał w Łodzi, gdzie rozwinął działalność w Związku Polskich Artystów Plastyków. W 1945 r. został wykładowcą w łódzkiej Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych, której był współzałożycielem. W 1950 r. Strzemiński, na polecenie Ministerstwa Kultury i Sztuki, został zwolniony z pracy w PWSSP pod zarzutem nierespektowania norm doktryny realizmu socjalistycznego. Został pochowany na Cmentarzu Starym w Łodzi. Zob. *Wielka encyklopedia PWN*, t. 26, s. 169-170.

³² ALO, „*Księga zasłużonych Nauczycieli Miasta Koluszek*”; *Słownik artystów polskich*. Red. J. M. B i a ł o s t o c k a, J. D e r w o j e d a. T. 4. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 41.

Strzeмиński był pionierem nowoczesnej sztuki w Polsce i jej wybitnym przedstawicielem. W wyniku studiów nad kubizmem³³ i suprematyzmem³⁴ sformułował w 1928 r. własną teorię unizmu³⁵ i namalował szereg obrazów unistycznych. Mieszkając w Koluszkach przygotowywał przez kilka lat kolekcję sztuki nowoczesnej, utrzymując korespondencję z przedstawicielami sztuki nowoczesnej całej Europy³⁶.

W r. szk. 1930/1931 wystąpił z inicjatywą budowy pomnika Orła przy budynku gimnazjum w Koluszkach i do pracy nad projektem zachęcił trzech uzdolnionych uczniów klasy trzeciej: Stefana Klimkiewicza, Edmunda Moszczeńskiego i Stanisława Urbaniaka. Wykonali oni gipsowego orła, wzorując się na zrobionym przez profesora modelu z plasteliny. Orzeł nie wzbudził entuzjazmu. Był, jak na owe czasy, stylizacją zbyt śmiałą i nowatorską. W 1931 r. wybudowano dla niego cokół w kształcie półkola³⁷. Ostateczne oddanie pomnika nastąpiło dopiero w 1934 r. Charakterystyczna sylwetka Orła, wypolerowana i obłożona cynkową blachą, była znakiem rozpoznawczym szkoły, jej wizytówką, źródłem dumy. We wrześniu 1939 r. pomnik zniszczyli hitlerowcy, a jedynym świadectwem związków prof. Strzeмиńskiego z Koluszkami była wówczas ulica nosząca jego imię.³⁸ Obecnie jego imieniem nazwano Bibliotekę Miejską w Koluszkach.

Również wybitną postacią w dziejach koluszkowskiego liceum był Aleksander Szatkowski, nauczyciel matematyki w l. 1930-1939 i dyrektor tajnego nauczania w okresie okupacji hitlerowskiej oraz tymczasowy dyrektor liceum po zakończeniu wojny. Jako nauczyciel cieszył się wysokim auto-

³³ Kubizm – kierunek malarstwa nowoczesnego, który charakteryzuje tendencja do podkreślania konstrukcji formy, rytmizowania jej i sprowadzania jej elementów do podstawowych brył geometrycznych: sześcianu (fr. *cube*), walca, stożka. Zob. K. Z w o l i ń s k a, Z. M a l i c k i, *Mały słownik terminów plastycznych*. Warszawa 1975, s. 185.

³⁴ Supermatyzm- kierunek abstrakcyjno-geometryczny, powstały około 1915 r. pod wpływem kubizmu. Nazwa kierunku miała podkreślać supremację czystego odczuwania plastycznego nad przedmiotowością w sztuce. Najprostsze formy geometryczne: kwadrat, trójkąt, koło, linie tworzące krzyż – komponowane w dynamiczne układy na płaszczyźnie lub jako konstrukcje przestrzenne miały wyrażać doznania szybkości, lotu, rytmu. Zob. K. Z w o l i ń s k a, Z. M a l i c k i, *Mały słownik...*, s. 354.

³⁵ Unizm – teoria opierająca się na koncepcji malarstwa jako autentycznej dziedziny plastyki, stosującej sobie tylko właściwe środki wyrazu. Obraz jest płaszczyzną, którą trzeba rozwinąć za pomocą jednorazowych elementów abstrakcyjnych, unikając napięć kierunkowych i walorowego kontrastowania. Skrajnie ascetyczna, racjonalistyczna i antyindywidualistyczna teoria Strzeмиńskiego, od której odszedł ok. 1934, wywodzi się z ducha konstruktywizmu. Zob. K. Z w o l i ń s k a, Z. M a l i c k i, *Mały słownik...*, s. 382.

³⁶ „Pamięć Szkoły”, *Relacja Stanisława Urbaniaka, ucznia prof. W. Strzeмиńskiego*, s. 14.

³⁷ ALO, *Księga zasłużonych...*

³⁸ „Pamięć Szkoły”, *Biuletyn...*, s. 12. Kopię pomnika Orła wybudowano i odsłonięto dopiero w kwietniu 1999 r.

rytetem, mimo że stawiał swym uczniom wysokie wymagania. Sam stanowił wzór wybitnego profesjonalisty, człowieka szlachetnego, gorącego patrioty.³⁹

* * *

W okresie międzywojennym Koluszki niewątpliwie stały się osadą, na co wskazywały: zarówno charakterystyczny dla miast łódzkiego okręgu przemysłowego skład narodowościowy ludności, jak powstające przedsiębiorstwa i instytucje. Od 1936 r. poczyniono konkretne działania, aby zrealizować plany awansu Koluszek do rangi miasta. Wybuch II wojny światowej we wrześniu 1939 r. przerwał prace i odwłókł w czasie nadanie praw miejskich.

Koluszki im zwanzigsten Jarhunderts Zusammenfassung

Koluszki ist eine Stadt in Polen in der Woiwodschaft Łódź. Die erste urkundliche Erwähnung des Ortes stammt aus dem Jahr 1399. Am 19. November 1865 fuhr die erste Bahn von Koluszki ins Manchester Polens Łódź. Weitere Verbindungen folgten und so wurde der Ort zu einem regionalen Verkehrsknotenpunkt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stammten etwa die Hälfte der Arbeitsplätze des Ortes aus dem Schienenverkehr. Auch die sonstige Stadtentwicklung wurde maßgeblich vom Eisenbahnbetrieb geprägt und die Stadt entwickelte sich hauptsächlich entlang der Bahnstrecke und um die Haltestelle. Im Jahre 1904 wurde von Erzbischof Wincenty Chościak Popiel (1883-1912) von Warschau eine Pfarrei gegründet, der erste Pfarrer war Ignacy Dąbrowski (1871-1923). Um diese Zeit wurde auch ein Wachturm errichtet zur Überwachung von Bränden und es gab eine erste Freiwillige Feuerwehr. Der Aufschwung zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde durch den Ersten Weltkrieg gebremst, ging danach aber unvermindert weiter.

³⁹ ALO, *Księga zasłużonych...*

Nakładem
Wydawnictwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

ukazała się książka

Anna S. Czyż, Bartłomiej Gutowski (red.)

SZTUKA CMENTARZY W XIX I XX WIEKU

W publikacji znajdziemy teksty ukazujące wieloaspektowość problematyki sztuki cmentarnej, ujmujące zjawisko artystycznego funkcjonowania cmentarza w możliwie różnorodnym kontekście.

Dystrybucję prowadzi:

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561-89-23; fax (22) 561-89-11
oraz Księgarnia dwójka
Warszawa, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, p. 015, tel. (22) 569-68-68
e.mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl



EUGENIUSZ GRZEGORZ WIĄZOWSKI

BŁ. PAPIEŻ JAN PAWEŁ II A REGION SŁUPSKI

Region słupski stanowi wschodnią część Pomorza Środkowego, którą określały granice byłego województwa słupskiego (1 VI 1975 – 31 I 1998), do którego włączono tereny utworzonych w 1945 r. powiatów: bytowskiego, człuchowskiego, lęborskiego, miastieskiego sławieńskiego i słupskiego. Po ostatniej reformie administracyjnej w Polsce zdecydowana większość regionu słupskiego stała się częścią województwa pomorskiego, bowiem tylko powiat sławieński przyłączony został do województwa zachodniopomorskiego¹.

Pod względem administracji kościelnej cały region słupski znajdował się w granicach ustanowionej 15 VIII 1945 r. przez ówczesnego prymasa Polski kard. Augusta Hłonda Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej – przekształconej w 1951 r. w Ordynariat Gorzowski – nazywany potocznie Diecezją Gorzowską. Następnie na mocy bulli papieża Pawła VI z 28 VI 1972 r. *Episcoporum Poloniae coetus* wszedł w skład wydzielonej z tegoż Ordynariatu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, a po ogłoszeniu 25 III 1992 r. bulli Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae Populus* w Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej pozostała ziemia miastecka, sławieńska oraz środkowa, północna i zachodnia część ziemi słupskiej, a należące do tegoż regionu ziemie bytomska, człuchowska i lęborska oraz południowo – wschodnia część ziemi słupskiej weszły w skład Diecezji Pelplińskiej².

W punkcie pierwszym niniejszej publikacji zatytułowanym Jan Paweł II na ziemi słupskiej przypomniano udział abpa Karola Wojtyły na spływie kajakowym Słupią w 1964 r. oraz jego pobyt już jako kardynała na plebani przy ul. Domikańskiej w Słupsku w 1975 r. W punkcie drugim ukazano więź mieszkańców regionu słupskiego z Janem Pawłem II. W kolejnym punkcie omówiono uczestnictwo mieszkańców regionu słupskiego w uroczystościach

¹ Zob. A. M a g i e l s k a, *Ziemie Zachodnie i Północne w 1945 roku*. Warszawa 1978, s. 38; A. H u t n i k i e w i c z, *Polskie Pomorze Zachodnie. W: Pomorze Zachodnie poprzez wieki*. Red. J.M. P i s k o r s k i. Szczecin 1999, s. 367; E. W i ą z o w s k i. *Od średniowiecza do współczesnej gminy Kobylnica*. Kobylnica 2006, mps, s.286-287.

² *Nowe diecezje Kościoła katolickiego w Polsce*. Red. L. A d a m c z u k, W. Z d a n i e w i c z. Warszawa 1994, s.27-38.

żałobnych podczas pogrzebu Jana Pawła Wielkiego oraz oczekiwanie na beatyfikację i w punkcie ostatnim pamięć o największym z Polaków papieżu Słowianinie.

1. Jan Paweł II na ziemi słupskiej

Od początku lat pięćdziesiątych wikariusz w Niegowici a później krakowskiej parafii św. Floriana, następnie duszpasterz akademicki i jednocześnie pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: doktor habilitowany (1953), profesor (1954), później biskup pomocniczy (1958), arcybiskup (1963) i kardynał (1967) metropolita krakowski był towarzyszem w wędrownych górskich, kajakowych i rowerowych grup młodych ludzi, pochodzących z krakowskiego środowiska akademickiego. Młodzi nazywali go „Wujkiem”. Wędrowniki kajakowe zaczęły się w 1953 r. Główną rolę w tym ruchu odgrywał Jerzy Ciesielski, młody inżynier z Krakowa, który położył wielkie zasługi w organizowaniu duszpasterstwa turystycznego wokół „Wujka”³.

Urokliwe pomorskie rzeki i pojezierza budziły wielkie zainteresowanie ks. Karola Wojtyły i na pokonywanie ich „Wujek”, jak go wówczas nazywali członkowie tzw. „Rodzinki spływowej” poświęcił wiele letnich sezonów, prowadząc w ten oryginalny sposób letnie duszpasterstwo turystyczne wśród spływowiczów, którzy wymienili później kilkanaście tego rodzaju wspólnych, pomorskich, wypraw duszpasterskich: 23 VIII do 1 IX 1953 r. – Brda, 15 VII do 1 VIII 1955 r. – Drawa, 14 VII do 1 VIII 1956 r. – Czarna Woda, 24 VI do 15 VIII 1960 r. – Obra i Gwda, 31 VII do 17 VIII 1961 r. – Piława, 30 VII do 14 VIII 1962 r. – Rega, 20 do 31 VII 1964 r. – Słupia, 6 do 19 VII 1965 r. – Radew – Parsęta, 10 do 24 VII 1966 r. – Brda, VII 1967 r. – Drawa, 12 do 30 VII 1972 r. – Brda, 13 VII do 5 VIII 1975 r. – stacjonarne kajaki nad jeziorem Wierchowo, oraz od 20 do 30 VII 1978 r. – stacjonarne kajaki nad jeziorem Krępsko. Ten ostatni pobyt na Pomorzu Środkowym zbiegł się z wiadomością o śmierci papieża Pawła VI. Tak więc kard. Karol Wojtyła, który 16 X 1978 r. został wybrany na papieża i przyjął imię Jan Paweł II i sam później, wspominał, że swoje ostatnie polskie wakacje spędził nad pomorskim jeziorem Krępsko Średnie i że przesiadł się z kajaka na „Łódź Piotrową”⁴.

Na szlak Słupi wyruszyło 14 osób, płynących w 7. dwuosobowych kajakach: abp Wojtyła, Jerzy Ciesielski, Danuta Ciesielska, Celestyn – „Leś” Brożek, Mieczysław Wisłocki, Ewa Wisłoka, Marian Wójtowicz, Maria Oświecimska, Andrzej Zieliński, Zofia Bucholc, Władysława Bąk, Elżbieta

³ G. Czarnik, *Z Karolem Wojtyłą na szlaku Słupi*. Słupsk 2004, s.11-12.

⁴ R. Świątek, *Z kajaka na łódź Piotrową*. „Gość Niedzielny”. R.76: 1999, nr 24, s.22.

Ostrowska, Zofia Rosińska i Jan Vetulani. Na jednym z biwaków uczestników spływu odwiedzili Zdzisław Heydel, z synem Wojciechem oraz Grzegorz Lipczyński. Spływem dowodził Jerzy Ciesielski, nazwany przez „Rodzinke spływową” – „admiralem”. W charakterze członka załogi płynęła z nim żona Danuta⁵.

Ustalono, że spływ nie był łatwy i trwał od 20 do 31 VII 1964 r. oraz, że grupa dotarła transportem kolejowym do Bytowa – fakt ów zapamiętało kilku uczestników spływu. Dalszy szlak odbyto transportem samochodowym do miejsca wodowania, jednak wiedza o przebiegu spływu pozostała ogólna i fragmentaryczna. Nie udało się dokładnie ustalić czy dojechano do Gowidlina, być może po przyjeździe dowiedziano się, że poniżej jeziora Gowidlińskiego w Słupi prawie nie było wody i dlatego plecaki, namioty, śpiwory i kajaki dowiezione koleją z Krakowa do Bytowa przetransportowano do Sulęcyna i spływ zaczęto od jeziora Węgorzyno. Wiadomo natomiast, że turystom z Krakowa sprzyjała pogoda, która po deszczowym początku lipca była słoneczna, prawie bezchmurna, tylko w ostatnich dniach wystąpiło zachmurzenie.

Słupia w górnym biegu płynęła wówczas w bardzo wąskiej dolinie drobnymi, ostrymi zakolami, bystrzami i szpotami. Wszystko razem tworzyło prawie pierwotny krajobraz. Trasa była ciekawa, malownicza, urozmaicona, ale ostrzegano, by płynąć po Słupi z wielką uwagą, ponieważ nagle pojawiały się niewielkie, nisko umieszczone nad lustrem wody kładki, kołki w dnie, zwalonne drzewa, urwiska podmywane przez nurt, zwaliska kamieni i szybkie prądy. Z tych powodów wielu miejscach trzeba było kajaki przenosić lub spławiać na linkach. Przy nurcie rzeki w środkowym biegu istniało wówczas tylko kilka niewielkich osad: Młynki, Nadarzyno, Osieczki, Mała Gałęźnia (po 1945 r. Mała i Duża Geś) i Krzynia. Do większych wsi, położonych około 2,3 km od Słupi: Parchowa, Pomysku, Gostkowa, Unichowa, Niepogłędzia, Dębnicy Kaszubskiej można było dojechać autobusem.

Po dopłynięciu do północno – zachodniego krańca jeziora Głębokiego przy niezamieszkałym budynku można było wybrać albo wariant z wynajęciem w Niepogłędziu furmanki i transportowanie kajaków ponad 7 km do rzeki we wsi Gałęzów, albo przeniesienia kajaków na odległość 0,4 km, płynięcie z trzykrotnym przenoszeniem – razem około 1,5 km. Przy kolejnych zakładach wodnych w Konradowie i Krzyni znowu trzeba było przenosić kajaki kilkakrotnie po 500 m. Trudy te rekompensowała kajakarzom rzeka dopiero na odcinku od Krzyni do Słupska, gdzie można było płynąć prawie bez przeszkód. Rzeka była uregulowana, ale nadal miała zakręty w szerokim na 15–20 m nurcie. Tuż przed Słupskiem oraz w samym mieście widok był ograniczony wysokimi ponad 1,5 m brzegami, sypanymi przez wieki jako zabezpiecze-

⁵ G. C z a r n i k, *Z Karolem Wojtyłą na szlaku Słupi...*, s.11-27.

nie przeciwpowodziowe oraz rozłożonymi, starymi drzewami, nadwieszonymi nad nurtem. Kajakarze albo wpłynęli przed zabudową miasta w lewy nurt i dogodnie dobili do brzegu w parku przy miejskich kąpieliskach, albo płynąc prawym nurtem przerosili kajaki na Łososiowej Śluzie przed nowo wzniesionym osiedlem Garncarskim i dopłynęli do pola namiotowego przy schronisku PTTK. W latach 60. XX w. nawet niewielu miejscowych turystów kajakowych, znających utrudnienia decydowało się na spływy Słupią, dlatego grupę kajakową i papieża Jana Pawła II zaliczono w poczet prekursorów tego rodzaju turystyki na tej rzece⁶.

Uczestnicy spływu z zapałem brali udział w usuwaniu przeszkód. Codziennie przez pierwszy tydzień przybijali na miejsce docelowe już po zmroku. Biwak rozbijali przy świeczkach i latarkach. W ciągu dnia było więcej ciągnięcia kajaka, przepychania go i przenoszenia niż płynięcia. W czasie tej wyprawy była wywrotka, gdy „Leś” nieopatrznie chwycił za gałąź, kajak obróciło i „Leś” z „Wujkiem” oraz całym ekipunkiem wpadli do wody. Wszyscy nurkując wydawali, co się dało. „Wujek” „Lesiowi” nie robił żadnych wyrzutów, ale admirał przesadził A. Zielińskiego do „Wujka”, a „Leś” płynął z Z. Bucholc. Całe te rekolekcje wakacyjne zachowali pieczołowicie w pamięci i byli zafascynowani życiem na wodzie, wśród natury, obozowaniem w lesie, wieczornymi ogniskami i śpiewami. „Wujek” cały czas i we wszystkim był z nimi, z reguły sam medytował, ale często zabierał także kogoś na rozmowę. Podczas spływu obowiązywał ramowy harmonogram dnia.

Najpiękniejszym przeżyciem były poranne Msze św. w lesie, odprawiane na ołtarzu zbudowanym z wiosel lub na odwróconym kajaku. W. Heydel relacjonował: „Rano Tata wypłynął ze mną kajakiem na jezioro, a dlaczego dowiedziałem się po latach. Otóż właśnie w tym czasie Wujek odprawił Mszę św., a to, co dzisiaj wydaje się nieprawdopodobne, to fakt, że Tata wywiózł mnie nie dlatego abym nie przeszkadzał, tylko abym jako czteroletnie dziecko o tym nie wiedział, a tym samym nikomu o tym nie mówił. Było to więc moje pierwsze zetknięcie z polową Mszą św., tyle że zupełnie nie świadome. Piszę o tym, aby tym co nie wiedzą bądź zapomnieli, uzmysłwić, jakie wtedy były czasy”⁷.

Karolowi Wojtyłe w Słupsku doręczono telegram wzywający go do pilnego powrotu do Krakowa, przerwał spływ i wrócił do Krakowa, a reszta uczestników popłynęła do Ustki⁸.

⁶ E. Szalewska, *Wprowadzenie*. W: J. Dąbrowa - Januszewski, *Słupią Śladami Karola Wojtyły*. Słupsk 2008, s.5-10.

⁷ G. Czarnik, *Z Karolem Wojtyłą na szlaku Słupi...*, s. 35-37; E. Wiązowski, *Jan Paweł II na ziemi słupskiej*. „Moje Miasto”. R.2011, nr 8, s. 11.

⁸ law, *Pamięci wielkiego Polaka*. „Głos Pomorza”. R.2004, nr 166, s. 8.

Nie był to jednak jedyny pobyt Jana Pawła II w Słupsku, bowiem w niedzielę 17 VIII 1975 r. w Kołobrzegu odbywały się uroczystości jubileuszu 975-lecia istnienia metropolii gnieźnieńskiej, do której w roku 1000 należało również biskupstwo kołobrzesckie. Bp koszalińsko – kołobrzescki Ignacy Jeż (przed śmiercią kardynał- nominat) na obchody te zaprosił wielu dostojników Kościoła w Polsce, wśród zaproszonych gości znalazł się metropolita krakowski kard. Karol Wojtyła, który obiecał przyjechać do Kołobrzegu⁹. Nie tylko przybył na uroczystości, ale przewodniczył również Mszy św. koncelebrowanej, podczas której kazanie wygłosił prymas Polski Stefan Wyszyński¹⁰.

Zaszczyt goszczenia na plebanii parafii pw. NMP Królowej Różańca Świętego przy ul. Dominikańskiej 16, 17 i 18 VIII 1975 r. późniejszego papieża Jana Pawła II przypadł wówczas w udziale sprawującemu urząd proboszcza (1964-1979) ks. prałatowi Witoldowi Szymczukiewiczowi. Ażeby wiernie odtworzyć ów pobyt, odwołajmy się do wpisu dokonanego w „Kronice parafialnej” przez samego ks. Szymczukiewicza: „16 sierpnia 1975 roku. Sobota – przybycie J. Em. Kard. Karola Wojtyły z Krakowa. O godz. 19.00 msza św. i Słowo Boże X. Kardynała. Serdecznie witała cała parafia Dostojnego Gościa. Również na plebanii była bardzo serdeczna atmosfera. 17 VIII 1975. Ks. Proboszcz z Przewacnym Gościem udaje się do Kołobrzegu na uroczystości swoim samochodem (Opel Rekord)”¹¹.

Ze wspomnień spisanych przez ks. Wiktora Markiewicza – w latach 1957-1977 proboszcza parafii pw. Najświętszego Zbawiciela w Uście¹² – wiemy, że metropolita krakowski po tych uroczystościach na pewno ponownie zawitał do Słupska także po raz drugi: „Wiedziałem, że ks. Kardynał Wojtyła zatrzymał się (później) na plebani (parafii mariackiej przy ul. Dominikańskiej 2) w Słupsku. Nazajutrz 18 sierpnia dzwonię do proboszcza w Słupsku i dowiaduję się, że Eminencja Kardynał Wojtyła jest, ale za dwie – trzy godziny odleci samolotem do Krakowa. Teraz jest wolny i na pewno przyjmie delegację z Ustki. Zamówiłem wóz, wziąłem cztery osoby [...] i z bukietem napędce zdobytych róż udaliśmy się do Słupska. Ks. Kardynał przyjął nas bardzo serdecznie. Z miejsca nawiązał z nami kontakt niemal przyjacielski. Byłem tym

⁹ *Zaproszenie na uroczystości 975-lecia istnienia Metropolii Gnieźnieńskiej, do której w roku 1000 należało również biskupstwo w Kołobrzegu – na niedzielę dnia 17 sierpnia R.P.1975. W: Biskup Ignacy Jeż Ordynariusz Koszalińsko – Kołobrzescki, Listy pasterskie oraz komunikaty do kapłanów i wiernych w diecezji w latach 1972 – 1989.* Red. P. T. M i e l c z a n e k. Szczecin 1989, s. 45.

¹⁰ *Kronika diecezji koszalińsko – kołobrzesckiej.* Opr. M. C z e r n e r. Koszalin 1995, s.38.

¹¹ Archiwum parafii NMP Królowej Różańca św. w Słupsku (APMS). Kronika parafii NMP Królowej Różańca św. w Słupsku 1945-2011. T. 2., b. sygn. b. pag.

¹² *Schematyzm Diecezji Koszalińsko Kołobrzesckiej 1998.* Opr. K. Z a d a r k o, D. K o Ń s k a, K. W i l k o w s k a, Koszalin 1998, s. 453.

zaskoczony. Udzielił nam błogosławieństwa i już powstawaliśmy z klęczek, gdy nagle błysnęła mi myśl i powiedziałem: «Proszę Eminencji, moi parafianie nigdy nie widzieli z bliska ubioru kardynalskiego. Czy mógłbym prosić o łaskawe pokazanie się w tym stroju?» Wiem, że to było zuchwałe z mojej strony, ale czułem taką potrzebę uradowania mojej delegacji. «Dobrze – powiedział Kardynał – przebiore się. Proszę na chwilę wyjść». I wnet otworzyły się drzwi i ujrzelśmy naszego kochanego Kardynała. Jeszcze z każdym zamienił kilka słów, pobłogosławił nas i pełni radości wyszliśmy na korytarz, gdzie był inny świat. W obecności kardynała czuliśmy się jakoś dziwnie zbratani. To tylko Ojciec może stworzyć taką życzliwą atmosferę. I ta serdeczność, życzliwość i prostota serca Kardynała otworzyła mi na oścież drogę do Niego. Mogłem być skarcony za swoją śmiałość i nie byłoby to dziwne. Ale tak się nie stało. Wracaliśmy wszyscy wzbogaceni nie tylko kolorem pięknych szat, ile skromną, prostą, świętą osobowością Kardynała. To była lekcja dla naszego ducha¹³.

2. Więż z Janem Pawłem II

Więż mieszkańców regionu słupskiego z Janem Pawłem II zaczęła się od ogłoszenia 16 X 1978 r. wyboru kard. Karola Wojtyły na papieża oraz od oficjalnego rozpoczęcia 22 X 1978 r. długiego pontyfikatu. Podczas każdej Mszy św. modlono się wówczas w Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej w intencji papieża i odśpiewano hymn *Ciebie Boże wysławiamy*¹⁴. Później diecezjanie spotykali się z nim podczas jego kolejnych podróży apostolskich do Polski, a Ojczyznę odwiedził w czasie trwania pontyfikatu 9 razy. Tak często nie pielgrzymował do żadnego innego kraju. Słowa Jana Pawła II były dla rodaków źródłem otuchy oraz miały moc sprawczą. Wszystkim dawały nadzieję i siłę, a niektóre wpłynęły na historię Polski¹⁵.

Pierwszy raz Jan Paweł II przyjechał do Polski 2 VI i przebywał do 10 VI 1979 r. Trasa odwiedzin ojczystego kraju wiodła przez Warszawę, Gniezno, Częstochowę, Kraków, Kalwarię Zebrzydowską, Wadowice, Oświęcim, znowu Kraków, Nowy Targ, jeszcze raz Kraków, Nową Hutę, Mogiłę oraz ponow-

¹³ APMS, W. Markiewicz, *Droga do upragnionego kapłaństwa i duszpasterstwo do emerytury*. Słupsk 1984, mps, s. 265-266.

¹⁴ *Kronika diecezji koszalińsko – kołobrzeskiej 1972 – 1992...*, s.77.

¹⁵ *Te słowa zmieniły Polskę*. „Głos Pomorza”. R.2005, nr 78, s.10.

nie Kraków¹⁶. Ordynariusz koszalińsko-kołobrzesci wraz duchowieństwem i diecezjanami udali się na spotkanie z Janem Pawłem II 3 VI do Gniezna¹⁷.

Druą pielgrzymka papieska do rodzinnego kraju przebiegała od 16 do 23 VI 1983 r.¹⁸. Jan Paweł II odwiedził Warszawę, Niepokalanów, Częstochowę, Poznań, Katowice ponownie Częstochowę, Wrocław, Górę Świętej Anny i Kraków¹⁹. Pielgrzymka odbywała się w atmosferze znacznego napięcia społecznego, w okresie zawieszono wprowadzenie, ale trwającego jeszcze wówczas stanu wojennego²⁰. Wierni Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej oficjalnie uczestniczyli w spotkaniu z papieżem 20 czerwca w Poznaniu²¹. Ci, którzy przybyli do Poznania usłyszeli, że ludzie pracujący na roli posiadają do swej dyspozycji trzy podstawowe wartości stanowiące fundament odrodzenia społecznego: ziemię, religię i narodowość²².

Trzecia apostolska wizyta Jana Pawła II do Ojczyzny odbywała się w dniach od 8 do 14 VI 1987 r. Okazją do złożenia wizyty był II Krajowy Kongres Eucharystyczny. Pielgrzym odwiedził Warszawę, Lublin, Tarnów, Kraków, Szczecin, Gdynię, Gdańsk, Westerplatte, Częstochowę, Łódź oraz ponownie Warszawę²³, oficjalne spotkanie diecezjan odbyło się 11 VI w Szczecinie²⁴.

Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Polski dzieliła się na dwa etapy i trwała od 1 do 9 IV oraz od 13 do 16 VIII 1991 r.²⁵ W pierwszym etapie jej trasa wiodła przez Koszalin, Rzeszów, Przemyśl, Lubaczów, Kielce, Radom,

¹⁶ *Jan Paweł II dzień po dniu. Ilustrowane kalendarium wielkiego pontyfikatu 1978 – 2005*. Opr. G. T u r o w s k i. T. I. Kraków 2005, s. 40-47; *Pierwsze dni czerwca 2 – 10 przeżywamy w szczególnej łączności z Ojcem Świętym*. „Przewodnik Katolicki”. R. 1979, nr 22, s. 1.

¹⁷ *Kronika diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej 1972 – 1992*. Opr. M. C z e r n e r, Koszalin 1995, s. 85.

¹⁸ *Wykaz czynności ks. biskupa sufragana Tadeusza Werno za okres styczeń – czerwiec 1983 r.* „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne”. R.11:1983, s.295; *Ważne daty*. „Głos Słupski”. R.2005, nr 81, s. 3-8.

¹⁹ *Jan Paweł II dzień po dniu...*, t. 1, s.231-228;

²⁰ P. N i t e c k i, *Religijno-moralny sens nauczania Jana Pawła II w Polsce*. „Chrześcijanin w Świecie”. R.16: 1984, nr 1, s. 22-35.

²¹ *Kronika diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej 1972 – 1992...*, s. 85; *Słowo Pasterskie na Dni Pielgrzymki Jana Pawła II po Polsce z 7 VI 1983 r.* W: *Ks. biskup Ignacy Jeż – Listy pasterskie 1972 – 1988*. Szczecin 1989, s.173-174; *Archiwum Parafii pw. św. Jacka w Słupsku, Kronika parafii pw. św. Jacka w Słupsku 1979 – 2010*, b. sygn. b.pag.

²² P. N i t e c k i, *Religijno-moralny sens nauczania Jana Pawła II w Polsce...*, s.36.

²³ *Jan Paweł II dzień po dniu...*, t. 1. s. 445-453; E. W i ą z o w s k i, *Kalendarium XXV-lecia Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej*. Kobylnica 1998, s. 36.

²⁴ *List pasterski Biskupa Koszalińsko-Kołobrzesckiego na uroczystość Zestania Ducha Świętego R.P. 1987. Koszalin 29 V 1987 r.*, W: *Ks. biskup Ignacy Jeż – Listy pasterskie...*, s.265.

²⁵ *Te słowa zmieniły Polskę...*, s.10.

Łomżę, Białystok, Olsztyn, i Warszawę²⁶. Pobyt w Koszalinie obejmował m.in. poświęcenie Seminarium Duchownego, nawiedzenie Sanktuarium Matki Boskiej Trzykroćprzedziwnej na Górze Chełmskiej, Mszę św. z homilią przy kościele Ducha Świętego, nabożeństwo różańcowe transmitowane przez Radio Watykańskie oraz spotkanie 2 VI z Wojakiem Polakim i rodzinami wojskowymi bez udziału ogółu społeczeństwa na lotnisku w Zegrzu Pomorskim, gdzie zebrało się 35 000 żołnierzy²⁷.

Obok głównego ołtarza przed kościołem Ducha Świętego stanęli, ci którzy uświetnili liturgię pięknym, chóralnym śpiewem oraz połączone orkiestry dęte. W składzie połączonych chórów znalazł się Chór Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Słupsku i Chór Liceum Ogólnokształcącego w Słupsku, a do połączonych orkiestr włączono Orkiestry Dęte przy PKP w Sławnie. Chórami połączonymi dyrygował prof. Henryk Stiller z Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Słupsku²⁸.

Słupski bokser Jan Dydak spotkał się podczas IV pielgrzymki z Janem Pawłem II w Warszawie na Agrykoli, gdy jako reprezentant polskich sportowców ubrany w biało-czerwony dres z napisem Polska, ucałował papieski pierścień, wręczył dostojnemu gościowi dary i w zamian otrzymał różaniec. Później bokser wspominał: „Gdy szedłem do niego do góry po schodach, to moich emocji nie dałoby się porównać z niczym. Człowiek idzie i jest otwarty sercem na papieża. To było niesamowite”²⁹.

W dniach 14-15 sierpnia na Jasnej Górze trwał VI Światowy Dzień Młodzieży – Częstochowa 1991 i była to druga część pielgrzymki rozpoczętej w czerwcu. W dniu przylotu papież odwiedził Kraków i Wadowice następnie udał się na Jasną Górę³⁰. Z papieżem spotkało się tam ponad milion młodych ludzi z 93 krajów świata. Z Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej na spotkanie z Janem Pawłem II wyjechało do Częstochowy 1670 osób pod patronatem Komitetu Diecezjalnego VI Światowych Dni Młodzieży, 1250 zorganizowanym przez diecezję pociągiem, 130 autokarami, 290 udało wcześniej, a 3000

²⁶ *Jan Paweł II dzień po dniu...*, t. 2, s. 656-663.

²⁷ *List Pasterski Biskupa Koszalińsko-kołobrzeskiego na Wielki Post roku 1991, roku pielgrzymki Ojca św. Jana Pawła II do Koszalina*. Koszalin 26 I 1991. „Wierzę”. R. 1991, nr 4, s. 1-2; *Program wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Koszalinie oraz porządek śpiewu liturgicznego na mszę świętą*. Koszalin 1991, b.pag.; *Słowo pasterskie biskupa koszalińsko-kołobrzeskiego na niedzielę przed przyjazdem Ojca świętego do Koszalina*. Koszalin 12 V 1991. „Wierzę”. R. 1991, nr 11, s. 1-2; *Kronika diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej 1972 – 1992*. Opr. M. C z e r n e r. Koszalin 1995, s. 316-318, 414.

²⁸ *Obok głównego ołtarza*. „Wierzę”. R. 1991, nr 18, s. 6.

²⁹ *Schodami w górę*. Z Janem Dydkiem – bokserem Czarnych Słupsk rozmawia R. S z a m a n s k i. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 81, s. 81.

³⁰ *Jan Paweł II dzień po dniu...*, t. 2, s. 669-675.

dotarło tam w pieszej pielgrzymce. Ogółem liczba uczestników z diecezji wynosiła 6340 osób i nie zabrakło w tej grupie młodych z regionu słupskiego³¹.

Od 20 do 22 V 1995 r. papież przebywał również w Polsce w trakcie drugiej pielgrzymki do Czech, podczas której dokonał w Ołomuńcu kanonizacji Polaka ze Śląska św. Jana Sarkandra (1576-1620). Odwiedził wówczas Skoczów, Bielko-Białą i Żywiec.

Piąta pielgrzymka odbywała się od 31 V do 10 VI 1997 r., trasa wiodła przez Wrocław, Legnicę, Gorzów Wielkopolski, Gniezno, Poznań, znowu Gniezno, Kalisz, Częstochowę, Zakopane, Ludźmierz, Kraków, Duklę i jeszcze raz Kraków³².

Najdłuższa szósta pielgrzymka trwała od 5 do 17 VI 1999 r. Papież odwiedził wówczas: Gdańsk, Sopot, Pelplin, Elbląg, Licheń, Bydgoszcz, Toruń, ponownie Licheń, Elk, Wigry, Siedlce, Drohiczyn, Warszawę, Sandomierz, Zamość i raz jeszcze Warszawę, Łowicz, Sosnowiec, Kraków, Gliwice, ponownie Kraków, Stary Sącz, Wadowice i znowu Kraków oraz Gliwice, Częstochowę i raz jeszcze Kraków³³. Dla regionu słupskiego niezwykle ważnym elementem tej pielgrzymki była dokonanie wśród 108 męczenników II wojny światowej w Warszawie 13 VI beatyfikacji, urodzonego w Słupsku bł. Bronisława Kostkowskiego (1915-1942)³⁴ oraz urodzonego w Debrznie bł. Aniceta Koplińskiego³⁵.

Siądma – ostatnia krótka pielgrzymka do Ojczyzny odbyła się od 16 do 19 VIII 2002 r. Papież odwiedzał wówczas kolejno Kraków, Skawinę, Radziszów, Kalwarię Zebrzydowską, Tyniec i Kraków – Bielany. Głównym celem ostatniej pielgrzymki była konsekracja Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie – Łagiewnikach – światowego centrum kultu Chrystusa Miłosiernego³⁶.

³¹ E. Wiązowski, *Kalendarium XXV-lecia Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeszkiej...*, s.64.

³² *Jan Paweł II dzień po dniu...*, t. 2, s. 843-849, 944-959.

³³ Zob. *Pielgrzymka '99 Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny 05 – 17.06.1999*. Red. G. Grochowski, K. Polak, E. Borowska i in. Sandomierz 1999, s. 9-1005.

³⁴ Zob. *Sługa Boży al. Bronisław Kostkowski (1915-1942)*. W: *Męczennicy za wiarę 1939 – 1945*. Marki – Struga 1996, s. 256-257; *Jan Paweł II dzień po dniu...*, t. 2, s.1057; *Do nich należy królestwo niebieskie*. „Gość Niedzielny”. R.76: 1999, nr 24, s. 5; M. Duda, *Błogosławiony Bronisław Kostkowski*. „Słupskie Studia Gimnazjalne”. R. 2001, nr 1, s. 38 – 39; łag, *Słupszczanin na ołtarzach*. „Głos Słupski”. R. 1999, nr 135, s. 1; matys, *Wspomnienie o świętym*. „Dziennik Bałtycki”. R. 2001, nr 121, s. 8; J. Nitekowska-Węglorz, *Jak ksiądz tropi Świętego*. „Głos Słupski”. R. 2000, nr 121, s. 8; Nitekowska-Węglorz, *Święty kleryk ze Słupska*. „Głos Słupski”. R. 1999, nr 264, s. 7; Nitekowska-Węglorz, *Słupsk miasto niezwykle*. Słupsk 2001, s. 94-98.

³⁵ Zob. G. Bartoszewski, *Sługa Boży o. Anicet Adalbert Kopliński OFMCap. (1875 – 1941)*. W: *Męczennicy za wiarę 1939 – 1945...*, s.332-335; *Jan Paweł II dzień po dniu...*, t. 2, s. 1060; *Do nich należy królestwo niebieskie...*, s. 6;

³⁶ *Jan Paweł II dzień po dniu...*, t. 2, s. 1204-1210.

Odrębne zagadnienie stanowiły audiencje w Watykanie. Być może watykańskim statystykom uda się kiedyś policzyć ile osób z regionu słupskiego było u Jana Pawła II na audiencji prywatnej przez wszystkie lata pontyfikatu, ale jedno pozostało pewne, że dla każdego, kto stanął twarzą w twarz z papieżem było to przeżycie wzruszające, niezapomniane i postawiło trwałe ślad³⁷.

W lipcu 1989 r. po pierwszych demokratycznych wyborach proboszcz parafii w Duninowie ks. Jerzy Wyrzykowski postanowił, że wybierze się z wiernymi do Watykanu. Ta pielgrzymka była pierwszą, która jechała do Włoch z okolic Słupska i jej uczestnicy przecierali szlak, którym później przeszło ponad 30 pielgrzymek prowadzonych przez ks. Wyrzykowskiego. Pozostały po nich niezapomniane audiencje ogólne, ciepłe wspomnienia, różańce i fotografie z papieżem³⁸.

Ks. Antoni Teofil, pierwszy, wieloletni proboszcz parafii pw. św. Jana Kantego w Słupsku (od 2007 r. proboszcz parafii katedralnej w Koszalinie) spotkał się z Janem Pawłem II pięć razy. Po raz pierwszy w czerwcu 1983 r. z okazji beatyfikacji s. Urszuli Ledóchowskiej, zapamiętał jego mocny, głęboki głos. Kolejne spotkanie miało miejsce w 1987 r., gdy wraz z innymi kapłanami brał udział w Mszy św. w prywatnej kaplicy papieża. Później miało miejsce spotkanie w prywatnej bibliotece, gdzie papież każdemu dał obrazek i pamiątkowy różaniec, pobłogosławił i życzył wszystkiego dobrego.

Antoni Szreder, prezes Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego w Słupsku, a następnie rektor Wyższej Hanzeatyckiej Szkoły Zarządzania w Słupsku spotkał się z Janem Pawłem II w kwietniu 1989 r. z okazji wyniesienia na ołtarze s. Franciszki Siedliskiej ze zgromadzenia pracujących również w Słupsku sióstr nazaretanek. Papież był wówczas w pełni sił i na spotkanie z polskimi pielgrzymami poświęcił całą godzinę. Dla Kaszubów wielkie znaczenie miała Msza św., którą papież celebrował na gdańskiej Zaspie 12 VI 1987 r. i zwrócił się do nich, by pielęgnowali swoje tradycje oraz język. Później 5 VI 1999 r. podejmowali go na sopockim hipodromie kaszubską oprawą muzyczną³⁹.

Mieszkańcy regionu słupskiego utrzymywali również z papieżem więź duchową poprzez czuwania i modlitwy podczas jego choroby i w sytuacjach trudnych. Tak było 13 V 1981 r., po postrzale Jana Pawła przez tureckiego terrorystę⁴⁰. Do modlitw w jego intencji mobilizowały również następne kryzysy zdrowotne, które dopadły papieża po 11 latach. Jednym z poważniejszych było złamanie kości biodrowej w 1994 r., kiedy Jan Paweł II powrócił po raz piąty do kliniki Gemelli, gdzie implantowano mu tytanową protezę głów-

³⁷ J. W o ź n i a k, *Pozostały jego nauki*. „Dziennik Bałtycki”. R.60: 2005, nr 81, s. 38.

³⁸ M. P r u s a k, *Cudowne spotkanie ze świętym człowiekiem*. „Dziennik Bałtycki”. R.50: 2005, nr 81, s. 5.

³⁹ R. L i n k e, *To przemijanie ma sens*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 77, s. 3.

⁴⁰ *Kalendarium Wielkiego Papieża*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 82, s. 16.

ki szyjki udowej. Trwali z nim także w duchowej i modlitewnej łączności w 2005 r., kiedy ponownie trafił do kliniki Gemelli z powodu powikłań pogrypowych. Przeszedł operację tracheotomii⁴¹.

Wierni tej części Polski doskonale dostrzegli, że po raz pierwszy w historii papież nie brał udziału w uroczystościach Wielkiego Piątku, jednego z najważniejszych dni w roku liturgicznym Kościoła⁴². Oglądając transmisję telewizyjną z Rzymu w Wielki Piątek 28 III widzieli jak papież na oczach całego świata przeżywał swoją Drogę Krzyżową, jak objął krzyż⁴³, jak w obliczu ogromnego cierpienia nie tracił hartu ducha⁴⁴. Później jak bezpośrednie spotkanie ze swoim papieżem potraktowali modlitwę i adorację tego samego krzyża peregrynującego przez dwa tygodnie po kościołach diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej w 2008 r., który towarzyszył Janowi Pawłowi II w ów Wielki Piątek 2005 r., równo tydzień przed jego śmiercią⁴⁵.

W piątek 1 IV 2005 r. w intencji Jana Pawła II modlił się cały świat⁴⁶ i otwarcie mówiono, że papież żegna się z życiem⁴⁷. Jan Paweł II gasł pogodnie. W sobotę 2 IV 2005 r. o godz. 21 00 na placu św. Piotra modliło się kilkadziesiąt tysięcy. O godz. 21³⁷ Ojciec Święty Jan Paweł II zmarł, tuż przed śmiercią pożegnał się ze światem słowem: „Amen”⁴⁸. Ks. Michał Szwemin z Człuchowa, pracujący w rzymskiej parafii pw. Wszystkich Świętych, był tym, który na pl. św. Piotra uniósł w górę polską flagę w chwili ogłoszenia śmierci. Był to jedyny wówczas nasz narodowy sztandar na placu⁴⁹.

W Polsce świątynie wypełnione były po brzegi, przy ołtarzach umieszczano portrety Jana Pawła II. Wierni w słupskich kościołach modlili się w intencji papieża szczególnie żarliwie. Księża organizowali specjalne Msze św., wierni przybywali na Apele Jasnogórskie, nocne czuwania, przy ołtarzach umieszczano portrety Jana Pawła II, indywidualnie odmawiano różaniec,

⁴¹ *Kalendarium Wielkiego Papieża...*, s.16; B. M a d e j c z - K r a s o w s k a. *Witaj krzyżu*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 81, s.12.

⁴² *Święta bez papieża*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 72, s. 4.

⁴³ G. W e i g e l, *Odwaga świętości – odwaga krzyża*. Tłum. M. D r z y m a ł a. „Gość Niedzielny”. R.87: 2001, nr 40, s.25; R. L i n k e, *Tak żegnaliśmy naszego Ojca*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 78, s. 5.

⁴⁴ B. M a d e j c z - K r a s o w s k a. *Witaj krzyżu...*, s. 12; law, *Papież może wrócić do szpitala*. „Głos Pomorza”. R.2005, nr 74, s. 2.

⁴⁵ K. P a w ł o w s k a, B. S t a n k i e w i c z, *Przytulic się do krzyża*. „Gość Niedzielny”. R. 85: 2008, nr 9, s. IV.

⁴⁶ *Cały świat modli się za papieża*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 77, s. 4.

⁴⁷ mro, zas, *Papież bliżej Boga*. „Głos Słupski”. R. 2005, nr 77, s. 1.

⁴⁸ *Ostatnia Droga Ojca Świętego*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 71, s. 3; *Kalendarium Wielkiego Papieża...* s. 16.

⁴⁹ JG, *Czuwam przy Ojcu Świętym*. „Głos Słupski”. R. 2005, nr 79, s.7

modląc się za papieża w domach⁵⁰. Wszystkie modlitwy brzmiały żarliwie i donioślej niż zwykle. Na wiadomość podaną przez mass media i duszpasterzy, że Ojciec Święty nie żyje w świątyniach zapadała przejmująca cisza. Przechodnie na ulicach przystawali. Niektórzy zaczęli modlić się, inni w milczeniu płakali. Hołd największemu z papieży oddawali nawet ci, którzy wcześniej odżegnali się od wiary. Niektórzy odwiedzili świątynie po raz pierwszy⁵¹.

3. Uczestnictwo w uroczystościach żałobnych i oczekiwanie na beatyfikację

Tłumy wiernych modlących się w kościołach, płaczący ludzie na ulicach, żonice i kwiaty przed pomnikami Jana Pawła II, świece w oknach, dźwięk kościelnych dzwonów i syren. Tak wyglądały polskie miasta po ogłoszeniu informacji o śmierci Jana Pawła II⁵². Zgromadzili w świątyniach po śmierci papieża - Polaka trwali nieprzerwanie na modlitwie⁵³. Do Rzymie na uroczystości żałobne podążyło ponad 300 tysięcy Polaków, nie zabrakło wśród nich liczącej ponad 300 osób delegacja polskich parlamentarzystów i Episkopatu Polski⁵⁴.

Odczucia mieszkańców regionu doskonale odzwierciedlił w wypowiedzi swojej tuż po śmierci Jana Pawła II ówczesny biskup koszalińsko-kołobrzeski (później arcybiskup warszawski, mianowany przez papieża Benedykta XVI kardynałem) Kazimierz Nycz: „[...] Podziękujemy Panu Bogu za tego papieża i za cały ten czas, gdy był z nami. Do Boga módlmy się w jego intencji, bo nie mam wątpliwości, że to był człowiek święty. Módlmy się też dlatego, że go po prostu kochamy i pamiętamy, że choć jest nam ciężko na sercu – a po śmierci papieża została bolesna pustka – to najważniejsze jest całkowite zaufanie Chrystusowi i jego Matce. Właśnie tego błogosławionego zaufania do końca uczył nas Ojciec Święty i niech będzie ono naszym pocieszeniem i naszą nadzieją”⁵⁵.

⁵⁰ nik, *W ciszy i skupieniu*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 2-3, s. 1; P. P o l e c h o ń s k i, *Modlimy się za Ciebie Ojciec Święty*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 77, s. 1.

⁵¹ Jac, *Odwolano imprezy i spektakle*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 79, s. 1; R. L i n k e, *Tak żegnaliśmy naszego Ojca...*, s. 5.

⁵² lir, *Płakała cała Polska*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 71, s. 4.

⁵³ mro, *Żal i modlitwa*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 78, s. 3; Jan Paweł Wielki. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 78, s. 9.

⁵⁴ 2 miliardy osób. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 82, s. 2.

⁵⁵ *Ksiądz biskup Kazimierz Nycz ordynariusz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 71, s. 2.

Ojciec Święty zapisał się w naszych sercach na zawsze, dlatego każdy chciał po nim zachować choćby najdrobniejszą pamiątkę⁵⁶. Słupszczanie wykupywali pamiątki związane z Janem Pawłem II. Z księgarni znikły książki związane z Janem Pawłem II, flagi papieskie plakaty z papieżem i znicze⁵⁷.

Zdaniem ks. Henryka Kaczmarczyka, proboszcza parafii św. Filipa Neri w Bytowie, śmierć papieża sprawiła, że dotychczas niewierzący ludzie masowo nawracali się. Świątynie pękały w szwach. Do spowiedzi przychodzili ludzie, których nigdy wcześniej nie widziano w tym kościele⁵⁸.

Tłumy mieszkańców Pomorza wybrały się do Rzymu, by pożegnać Zmarłego⁵⁹. Na placu św. Piotra 8 IV byli również mieszkańcy regionu słupskiego. Ostatecznie w zastępstwie prezydenta Słupska do Rzymu pojechał sekretarz miasta i przewodnicząca Rady Miejskiej⁶⁰. W Rzymie znaleźli się ponadto reprezentanci niemal wszystkich parlamentarnych słupskich środowisk politycznych⁶¹.

Wyjechało również wielu mieszkańców regionu, by towarzyszyć Janowi Pawłowi II w jego pogrzebie. Specjalne wyjazdy organizowały parafie i biura turystyczne. W Rymie znaleźli się pielgrzymi ze Słupska, Lęborka, Człuchowia, Bytowa i Miastka⁶². Wierni z Bytowa już wówczas nie mieli wątpliwości, że Jan Paweł II będzie szybko beatyfikowany. Zdawali sobie sprawę, że był niezwykłym i wyjątkowym Ojcem całego świata, dlatego uważali, iż dobrze się stało, że został pochowany na Watykanie, mówiąc przez łzy: „bylibyśmy egoistami, gdybyśmy chcieli, by jego ciało spoczęło w Polsce”⁶³.

Ci, którzy do Rzymu nie pojechali modlili się za Jana Pawła II na miejscu bądź oglądali transmisję z pogrzebu w telewizji, a wieczorem szli do kościoła, gdzie znowu modlili się za papieża⁶⁴. W niedzielę, kilka minut przed godz. 16⁰⁰ w Bytowie zaczął krążyć SMS, który zachęcał do modlitwy za

⁵⁶ mos, *Pamiątki po papieżu*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 87, s. 3; gram, *Białe i czarne wstążki*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 79, s. 3.

⁵⁷ Zob. law, maz, *Chcemy czytać Papieża*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 80, s. 3; pb, *Bliżej papieża*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 79, s. 7.

⁵⁸ lir, jac, pol, *Cud w kościołach*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 79, s. 2.

⁵⁹ Amen. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 82, s. 83.

⁶⁰ *Do Rzymu jadą politycy*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 78, s. 1; M. K a m i ń s k i, *Wyjechali*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 81, s. 2.

⁶¹ AT, *Wielkie pożegnanie*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 79, s. 3.

⁶² Zob. nik, qła, *Wyjazdy grupowe*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 78, s. 4; *Będziemy żegnać Ojca Świętego...*, s. 1; J. C e g ła, *Żegnamy Cię Janie Pawle II*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 81, s. 1; S. F e r e n s, *Pożegnanie Papieża*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 79, s. 2.

⁶³ S. K u c h a r c z y k, *Jesteśmy dumni, że Go żegnaliśmy*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 83, s. 1.

⁶⁴ J. C e g ła, *Żegnamy Cię Janie Pawle II...*, s. 1. *Biskup apeluje*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 79, s. 3; kos, abu, ima i in., *Hold pamięci papieża*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 77, s. 7.

Jana Pawła II. Jego treść brzmiała: „Przyjdź dzisiaj w godzinie śmierci papieża 21³⁰ przed pomnik Chrystusa ze świeczką, by wspólnie pomodlić się za jego duszę. Zabierz bliskich i powiadom znajomych”. Bytowanie odpowiedzieli na apel i przyszedli pod pomnik na plac Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Tak więc część modliła się na specjalnym nabożeństwie różańcowym w kościele św. Katarzyny, a pozostali przed pomnikiem⁶⁵. W Czwartek o godzinie 21³⁷ na dziedzińcu zamkowym rozpoczęło się nocne czuwanie. Podczas spotkania była wspólna modlitwa, śpiew i na telebimie oglądano relacje z Watykanu⁶⁶. W czwartek wzdłuż wszystkich ulic Jana Pawła II w miastach ustawiono znicze⁶⁷. W urzędach miejskich i gminnych wykładano księgi kondolencyjne⁶⁸.

We wtorek 5 IV w słupskim kościele św. Jacka odbyło się nabożeństwo ekumeniczne w intencji Jana Pawła II. Wzięli w nim udział duchowni trzech wyznań: rzymskokatolickiego, ewangelicko-anglikańskiego oraz prawosławnego⁶⁹. Uświetniły je poczty sztandarowe⁷⁰. Specjalne nabożeństwa żałobne odbywały się także w kościołach grekokatolickich w Słupsku i Lęborku⁷¹.

Przez cały czas przybywało zniczy i świec na słupskim placu Zwycięstwa. Słupszczanie układali z nich ogromny krzyż. W Mszy św., którą 7 IV o godz. 20⁰⁰ koncelebrowali księża niemal z całego powiatu na placu przed ratuszem. w intencji zmarłego papieża uczestniczyło ok. 20 000 wiernych. Autorem pomysłu pożegnalnego nabożeństwa był prof. Leszek Kulakowski, muzyk jazzowy. Mszę ubarwiła jego muzyka z tekstami Ryszarda Hetnerowicza oraz występ Państwowej Orkiestry Kameralnej, Chóru Pomorskiej Akademii Pedagogicznej i solistów⁷².

Podczas pogrzebu mieszkańcy regionu w skupieniu oglądali transmisję telewizyjną z Watykanu. Centrum Słupska opustoszało, tylko z otwartych okien domów słychać było tę relację⁷³. Podobnie jak w Słupsku Msze św. żałobne odbywały się w innych miastach. Po zakończeniu uroczystości pogrzebowych

⁶⁵ cino, *SMS pamięci*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 79, s. 3. AT, *Wielkie pożegnanie...*, s. 3; ang, dmk, *Transmisja tylko w Bytowie*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 80, s. 1.

⁶⁶ krab, maz, lir i in., *Każdy może pożegnać papieża...*, s. 3.

⁶⁷ krab, maz, lir i in., *Każdy może pożegnać papieża*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 81, s. 3

⁶⁸ R. L i n k e, *Tak zegnaliśmy naszego Ojca...*, s. 5; AT, *Wielkie pożegnanie...*, s. 3.

⁶⁹ nik, mas. *Allach niech ulży cierpieniu*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 77, s. 2; *Ekumenicznie za papieża*. „Głos Słupski”. R. 15:2005, nr 77, s. 7; *Modlitwy wiernych*. Głos Pomorza. R. 2005, nr 79, s. 6.

⁷⁰ pio, *Ku czci Ojca Świętego*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 79, s. 8.

⁷¹ nik, jg, *Za duszę papieża*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 77, s. 6.

⁷² nik, *Słupskie pożegnanie*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 77, s. 7; R. L i n k e, *Tak zegnaliśmy naszego Ojca...*, s. 5.

⁷³ lir, *Ostatnie pożegnanie*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 82, s. 5; krab, maz, lir i in., *Każdy może pożegnać papieża...*, s. 3.

w Watykanie słupski ratusz chciał utworzenia Związku Miast Papieskich w Polsce, a także w tych krajach, w których przebywał Jan Paweł II⁷⁴.

W Lęborku na placu Pokoju odbyła się Msza św. za papieża. Następnie wierni złożyli kwiaty pod pomnikiem Najświętszego Serca Pana Jezusa przy kościele św. Jakuba Apostoła. Ulicami Wolności, I Armii Wojska Polskiego i Jana Pawła II przeszedł Biały Marsz Milczenia, który zakończył się złożeniem kwiatów przy obelisku upamiętniającym XX-lecie pontyfikatu Jana Pawła II⁷⁵.

W kościele pw. NMP Wspomożenia Wiernych i pw. Miłosierdzia Bożego w Miastku w niedzielę 3 IV odprawiano koronki do Miłosierdzia Bożego i różaniec. Również w cerkwi greckokatolickiej pw. błogosławionych Włodzimierza i Olgi odbywały się Msze św. żałobne. W czwartek o godz. 19⁰⁰ na pl. rekreacyjnym, popularnym „dołku”, odbyła się Msza św. polowa, w której uczestniczyły poczty sztandarowe z całego miasta, a osoby starsze miały przygotowane miejsca siedzące⁷⁶.

Za wielkiego Polaka modlono się również w Sławnie. W wielu domach na znak żałoby wywieszono państwowe flagi z czarnymi wstążkami⁷⁷. W Ustce we wszystkich kościołach celebrowano Msze św. i odmawiano modlitwy różańcowe, zaś w piątek 8 IV w porcie o godzinie 21³⁷ spotkali się ustczanie na milczącym apelu ze świecami. Około godziny 22⁰⁰ udali się na plażę i ustawili na niej krzyż z płonących zniczy⁷⁸. Młodzież szkolna i mieszkańcy Sławna spontanicznie uczcili pamięć Papieża układając na placu Kardynała Wyszyńskiego krzyż ze zniczy, których z każdą minutą przybywało⁷⁹. Inną formą wyrażenia żałoby po Janie Pawle II przez władze lokalne różnych szczebli były nekrologi zamieszczone w prasie przez władze samorządowe regionu⁸⁰.

Odład ciała Jana Pawła II spoczęło w grobie pod bazyliką watykańską, odtąd tam zaczęli pielgrzymować wraz z innymi Polakami wierni z regio-

⁷⁴ maz. *Papież polączy miasta*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 81, s. 1.

⁷⁵ krab, maz, lir i in., *Każdy może pożegnać papieża...*, s. 3; AT, *Wielkie pożegnanie...*, s. 3.

⁷⁶ krab, maz, lir i in., *Każdy może pożegnać papieża...*, s. 3; ang, *Nocne czuwania i msza polowa*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 81, s. 6.

⁷⁷ abu, *To był Pasterz wszystkich ludzi*. „Głos Słupski”. R.15: 2005, nr 77, s. 6; AT, *Modlimy się*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 79, s. 8.

⁷⁸ M. P r u s a k, *Największa w historii*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 81, s. 9.

⁷⁹ *Setki świateł, tysiące gołębi, miliony dusz*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 81A, s. 9.

⁸⁰ Zob. Nekrolog [papieża Jana Pawła II]. „Dziennik Bałtycki”. R. 2005, nr 79, s. 3; nr 81A, s. 9; „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 71, s. 2; nr 78, s. 2; nr 81, s. 6; „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 80, s. 1.

nu słupskiego, odkrywając piękno powszechności Kościoła⁸¹ i oczekując na beatyfikację⁸².

4. Pamięć o papieżu Słowianinie

W 2003 r. papież Jan Paweł II został honorowym obywatelem Słupska⁸³. Inicjatorem uchwały Rady Miejskiej był radny Tomasz Rosiński. Pomysł takiego uhonorowania papieża zrodził się podczas pobytu radnego w tym samym roku w Watykanie. Po powrocie do Słupska skontaktował się z proboszczem parafii św. Jacka ks. prał. Janem Girjatowiczem, który bez zastanowienia pomysł zaakceptował i natychmiast zatelefonował do Kurii Biskupiej w Koszalinie. Po uzyskaniu zgody Tomasz Rosiński napisał projekt uchwały oraz uzasadnienie. Radni projekt podchwycili i został zgodnie zaakceptowany zarówno przez radnych jak i prezydenta miasta. Uchwałę o nadaniu papieżowi honorowego obywatelstwa podjęto podczas uroczystej sesji Rady Miejskiej w przeddzień 25-rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II⁸⁴.

Uchwałą Nr XV/135/03 z 15 X 2003 r. Rada Miejska w Słupsku podjęła następującej treści: "§1. Nadaje się tytuł Honorowego Obywatela Miasta Słupska Jego Świątobliwości Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II. §2. Wykonanie uchwały powierza się Prezydentowi Miasta Słupska. §3. Uchwała wchodzi w życie z dniem podjęcia. [Podpisała] Przewodnicząca Rady Miejskiej w Słupsku Anna Bogunka-Skowrońska"⁸⁵.

Do Watykanu pojechali: przewodnicząca Rady Miejskiej Anna Bogunka-Skowrońska, prezydent Słupska Maciej Kobyliński i przewodniczący klubu Ligi Polskich Rodzin Edward Jankowski. Wręczenie ozdobnego różańca oraz oprawionego w skórę aktu nadania papieżowi przez Radę Miejską Honorowego Obywatela Miasta Słupska. odbyło się 2 VI 2004 r. Prezydent Maciej Kobyliński wspominał później: „[...]Mieliliśmy przygotowane dla Ojca

⁸¹ S. T a s i e m s k i, *Dzień pożegnania Ojca Świętego*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 82, s. 2.

⁸² Iir, *Droga do świętości*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 81, s. 2; mro, *Święty Jan Paweł II*. „Głos Koszaliński - Głos Słupski”. R.15: 2005, nr 84, s. 2; m. ż., *Natychmiast święty*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 82, s. 4; m. ż., *Módlcie się za niego*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 82, s. 5; m. ż., *Morze oklasków, płacz i ostatnia procesja*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 82, s. 8; K. Ż e l a z e k, *Czy papież zostanie wyniesiony na ołtarze*. „Dziennik Bałtycki”. R. 60: 2005, nr 79, s. 6; mro, *W gronie świętych*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 78, s. 3.

⁸³ E. W i ą z o w s k i, *Papież słupszczaninem*. „Powiat Słupski”. R. 3: 2003, nr 10-11, s. 12-14.

⁸⁴ M. K a m i e ń s k i, *Wyjechali...*, s. 2.

⁸⁵ Archiwum Urząd Miejskiego w Słupsku. T. Uchwały Rady Miejskiej. *Uchwała Nr XV/135/03 Rady Miejskiej w Słupsku z dnia 15 października 2003 roku w sprawie nadania tytułu Honorowego Obywatela Miasta Słupska*, b. sygn. b.pag.

Świętego prezenty. Najpiękniejszym był wspaniały różaniec z bursztynu ze srebrnym krucyfiksem. Przewodnicząca wręczyła pięknie wykaligrafowaną uchwałę Rady Miejskiej o nadaniu Papieżowi honorowego obywatelstwa Słupska, a ja różaniec. Gdy wzruszony chwilą odzyskałem głos, powiedziałem: przywożę złoto Bałtyku, które ma moc uzdrawiającą, a wszyscy życzyli Ojcu Świętemu zdrowia. Gdy podniosłem się po ucałowaniu pierścienia, nasze oczy na chwilę się spotkały i była to chwila niezwykła. Pani przewodnicząca płakała, ja ze wszystkich sił starałem się powstrzymać wzruszenie. Do dzisiaj wspominam te chwile jako absolutnie wyjątkowe. Papież jest także honorowym obywatelem Koszalina⁸⁶.

Po odsłonięciu i poświęceniu 23 VIII 2003 r. obelisku w Nowej Brdzie, słupski historyk Ewa Czarnik zaproponowała Zrzeszeniu Kaszubsko-Pomorskiemu oraz władzom miasta postawienie papieskiego obelisku w Słupsku. Słupszczanie postawili i odsłanili obelisk 17 VII 2004 r. w 40. rocznicę spływu Słupią⁸⁷. Poświęcenia dokonał biskup Ignacy Jeż⁸⁸. W uroczystości udział wzięli uczestnicy XIX Kaszubskiego Spływu Kajakowego „Śladami Remusa”, przedstawiciele władz miasta, województwa, starosta słupski, wójtowie oraz władze Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego⁸⁹. Oprócz słupskich oficjeli przybyli także Ewa i Mieczysław Wysłoccy⁹⁰. Dla upamiętnienia tego wydarzenia Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie przygotowało również pamiątkowe medale⁹¹.

Po słupskich uroczystościach dr Stanisław Jank z Dębnicy Kaszubskiej zgłosił pomysł ustanowienia na Słupi „Papieskiego Szlaku Kajakowego”. Pomysł zaaprobowali biskup pelpliński Jan Bernard Szłaga oraz biskup koszaliński. 3 IV 2006 r. odbyło się spotkanie samorządowców u starosty bytowskiego, które zainaugurowało budowę „Kajakowego Papieskiego Szlaku Rzeką Słupią”. Uczestnicy podpisali porozumienie w sprawie ustawienia dziesięciu pamiątkowych obelisków, przez które wiódł szlak⁹².

⁸⁶ R. Link e, *To przemijanie ma sens...*, s.3

⁸⁷ J. Dąbrowa - Januszewski, *Słupia – śladami Karola Wojtyły*. Słupsk 2008, s. 23.

⁸⁸ *Kronika Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego w Słupsku*, T. 4 od VII 2004 do II 2006.

⁸⁹ Archiwum Zrzeszenia Kaszubsko – Pomorskiego w Słupsku, *Kronika Zrzeszenia Kaszubsko – Pomorskiego w Słupsku 2004*, b. sygn., b. pag.

⁹⁰ T a m ż e.

⁹¹ J. Dąbrowa - Januszewski, *Kalendarium 30 lat Oddziału Zrzeszenia Kaszubsko – Pomorskiego w Słupsku*, Słupsk 1976 – 2006, s. 31; law, *Kamień na pamiątkę*. „Głos Pomorza”. R. 2004, nr 165, s. 1; ela, *Papieski ślad nad Słupią*. „Głos Pomorza”. R. 2004, nr 167, s. 3; nik, *Obelisk bez tablicy*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 79, s. 8; krab, *Tablica znów się odnalazła*. „Głos Pomorza”. R. 2004, nr 238, s. 1

⁹² J. Dąbrowa - Januszewski, *Słupia – śladami Karola Wojtyły...*, s. 23.

Pierwszą symboliczną przystań „Papieskiego Szlaku” stanowiła „Ściana Papieska” przy kościele Niepokalanego Poczęcia NMP w Gowidlinie, poświęcona 10 IX 2007 r. przez biskupa Jana Bernarda Szlągę. Drugą przystań, z wielkiego granitowego głazu narzutowego usytuowanego na skarpie w Sulęczynie, odsłonięto i poświęcono wcześniej, bo 25 X 2006 r. Trzecią przystań ulokowaną w Parchowie, także z kamiennego obelisku odsłonięto 28 IX 2006 r. Obelisk stanowiący przystań czwartą zlokalizowano w Soszycy i odsłonięty został 28 IX 2006 r. Uroczystość odsłonięcia i poświęcenia głazu piątej przystani w Gołębiej Górze odbyła się 16 X 2006 r., a 29 VI 2006 r. odsłonięty został obelisk szósty przystani w Gałęzmi Małej. Obelisk z przystanią siódmą ustawiony w Leśnym Dworze odsłonięty został 14 VI 2006 r., obok kamienia zasadzono „Dąb Papieski”, który wyrósł z żołądzi poświęconych przez Jana Pawła II podczas delegacji polskich leśników w Watykanie⁹³. Przystanek ósmy zlokalizowano w Lubuniu i odsłonięty został 16 VI 2006 r., obok również posadzono dąb⁹⁴. Przystań dziewiąta, odsłonięta 19 VII 2006 r., miała dwie odsłony: jedną dla kajakarzy nad Słupią przy moście i drodze leśnej wiodącej z Łosina do Krępy z napisem „IX 1964” a drugą było odsłonięcie obelisku w Krępie z wyrzeźbionym wizerunkiem Jana Pawła II⁹⁵.

W Słupsku nie powiodła się głośno zapowiedziana przez władze miejskie po śmierci Jana Pawła II budowa pomnika ze spiżu⁹⁶, ale w 2005 r. skromny pomnik papieża postawiono przy kościele św. Ottona⁹⁷. Składa się on z kamiennego cokołu o wysokości 0,56 i szerokości 1,2 x 1,2 m, do którego przytwierdzona jest tablica z czarnego granitu z wrytym napisem „JA WAS SZUKAŁEM A WY PRZESZLIŚCIE DO MNIE” oraz z ustawionej na cokole Figury przedstawiającej Jana Pawła II ubranego w albę i gotycki ornat, w mitrze na głowie, trzymającego w lewym ręku pastorał, a prawą wyciągniętą do góry jakby do gestu pozdrowienia lub błogosławienia. Postać papieża ma wysokość 2 m, ale scalona jest z 0,15 m podstawą. Figurę tę wykonał ze sztucznego tworzywa, barwą przypominającego brąz, producent Figur Świętych w Chłopicach koło Przemysła Józef Siwoń⁹⁸.

Poświęcenia pomnika Jana Pawła II dokonał po Mszą św. 11 XII 2005 r. biskup senior Ignacy Jeż. W uroczystości uczestniczyli proboszczowie słup-

⁹³ J. Dąbrowa-Januszewski, *Słupia – śladami Karola Wojtyły*.. s. 30-81.

⁹⁴ Zob. *Duszpasterski sphyw kajakowy Słupią*. „Kurier Sołecki”. R. 5: 2006, nr 3, s. 1; *Zaproszenie na uroczyste odsłonięcie pamiątkowego kamienia*. „Kurier Sołecki”. R. 5: 2006, nr 3, s. 1; T.W., *Pamiątkowy kamień na Papieskim szlaku kajakowym*. „Kurier Sołecki”. R. 5: 2006, nr 4, s. 2.

⁹⁵ J. Dąbrowa-Januszewski, *Słupia – śladami Karola Wojtyły*..., s. 91-95.

⁹⁶ maz, *Papież ze spiżu*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 79, s. 1.

⁹⁷ T. C z ę ś c i k, *Patrzą na miasto z cokołów*. „Kurier Słupski”. R. 2: 2010, nr 24, s. 14- 15.

⁹⁸ Relacja ustna proboszcza parafii pw. św. Jacka w Słupsku ks. prał. Jana Girjatowicza. Słupsk 25 VI 2010 r.

skich parafii: NSPJ w Słupsku ks. prałat Franciszek Puchalski, św. Józefa Oblubieńca ks. kanonik Władysław Stec-Sala oraz kapelan sióstr klarysek od Wieczystej Adoracji ks. prałat Zbigniew Regliński Licznie zgromadzili się również wierni, przybyli także przedstawiciele władz samorządowych⁹⁹. Pod względem artystycznym pomnik nie stanowi wartości, bowiem figura papieża pochodzi z seryjnej produkcji, ale dotąd pozostał jedynym w Słupsku.

W Wodnicy koło Ustki drewnianą rzeźbę papieża wykonał i ustawił kilka lat przed śmiercią Jana Pawła II mieszkaniec wsi Franciszek Kostka – współtwórca ołtarza papieskiego na sopockim hipodromie¹⁰⁰.

Śmierć Ojca Świętego była wielką stratą dla Polaków, wielu mieszkańców regionu chciało go szczególnie uczcić, nazywając jego imieniem place, ulice, szkoły czy wznosząc mu pomniki¹⁰¹. Pamięć o Janie Pawle II wyrażano również podczas obchodów ustanowionego przez niego samego w 2001 r. „Dnia Papieskiego”. Obchody V „Dnia Papieskiego” w 2005 r. pierwszy raz odbywały się bez niego i różniły się od obchodów w poprzednich latach, gdyż więc było modlitwy i zadumy¹⁰².

* * *

Jan Paweł II jako papież w regionie słupskim nigdy nie był, ale arcybiskup Karol Wojtyła z grupą krakowskiej młodzieży akademickiej uczestniczył w duszpasterskim spływie kajakowym Słupią, który trwał od 20 do 31 VII 1964 r. Po raz drugi już jako kardynał Karol Wojtyła przybył nieoficjalnie do Słupska przy okazji uroczystych obchodów 17 VIII 1975 r. 975-lecia biskupstwa w Kołobrzegu i zatrzymał się na plebani parafii pw. NMP Królowej Różańca św. przy ul. Domikańskiej 16, 17 i 18 VIII 1975 r. Po wyborze na papieża mieszkańcy regionu utrzymywali z Janem Pawłem II więź, udając się na spotkania z nim podczas jego kolejnych podróży apostolskich do Polski, biorąc udział w audyencjach podczas pielgrzymek do Rzymu, oraz modląc się w jego intencji po postrzale 13 V 1981 r., w czasie kolejnych hospitalizacji Jana Pawła II w rzymskiej Poliklinice Gemelli i w okresach jego rekon-

⁹⁹ Archiwum klasztoru Sióstr Klarysek od Wieczystej Adoracji Najświętszego Sakramentu w Słupsku. *Kronika klasztoru*, b. sygn., b. pag.

¹⁰⁰ LL, *Papież na wiejskich oplotkach*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 86, s. 6; E. W i a z o w s k i, *W oczekiwaniu na beatyfikację*, Powiat Słupski. R.11:2011, nr 3-4, s. 36-39.

¹⁰¹ Zob. Z. M a r e c k i, *Wszystko dla papieża*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 85, s. 3.

¹⁰² mro, *Orełdownik Prawdy*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 242, s. 2; *To był wielki pielgrzym*. „Głos Pomorza”. R. 2005, nr 242, s. 4; bir, *Modlitwa... i kremówki papieża*. T a m ż e. R. 60: 2005, nr 242, s. 3; kok, *Zapłonęło serce dla papieża*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 242, s. 5; kok, *Muzyka dla papieża*. „Głos Słupski”. R. 15: 2005, nr 240, s. 10; K. P a w ł o w s k a, *Świętujemy i pamiętamy*. „Gość Niedzielny”. R. 87: 2010, nr 41, s. 3.

waleścencji oraz w ostatnich godzinach życia. Odwiedzano również dom w Wadowicach, w którym papież ten urodził się i kościół parafialny, w którym został ochrzczony. Część mieszkańców regionu uczestniczyła w uroczystościach żałobnych podczas pogrzebu Jana Pawła Wielkiego 8 IV 2005 r. w Rzymie, inni w Mszach św., nabożeństwach i modlitwach organizowanych w kościołach i na placach miast bądź oglądając transmisje z Watykanu. O ostatnich dniach życia, o śmierci i o pogrzebie papieża oraz spotkaniach modlitewnych organizowanych w związku z tymi okolicznościami w regionie na bieżąco obszernie informowały lokalne mass media. Rada Miejska w Słupsku 15 X 2003 r. nadała Janowi Pawłowi II honorowe obywatelstwo Słupska, imię jego otrzymały ulice miast regionu oraz przyjęły niektóre szkoły. Utworzono Papieski Szlak Kajakowy Rzeką Słupią, ponadto wzdłuż Słupi postawiono kilkanaście kamiennych obelisków wyrażających pamięć o obecności największego z Polaków na wodach Słupi. W Słupsku w Parku Kultury i Wypoczynku okazały obelisk ufundowany przez Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie odsłonięty został 17 VII 2004 r., a przy kościele pw. św. Ottona 11 XII 2005 r. poświęcono jego pomnik. Mieszkańcy regionu w oczekiwaniu na beatyfikację Sługi Bożego Jana Pawła II, odwiedzali jego grób i modlili się zarówno w jego intencji, jak i prosząc o jego wstawiennictwo w kierowanych do Boga intencjach własnych.

Selige Papst Johannes Paul II. und Region Słupsk **Zusammenfassung**

Johannes Paul II. als Papst war nie in der Region Słupsk, aber der Erzbischof Karol Wojtyła von Kraków mit einer Gruppe von Studenten nahmen an der pastoralen Kanu Słupia teil. Das dauerte seit 20 bis 31 Juli 1964. Zum zweiten mal schon als Kardinal Karol Wojtyła war unoffiziell in Słupsk anlässlich der Feier 17 VIII 1975, des 975-jährigen Jubiläums des Bistums in Kolberg. Er hielt sich im Pfarrhaus an der Dominikańska Strasse in Tagen von 16 bis 18 VIII 1975 auf. Nach seiner Wahl die Bewohnern der Region blieb der Papst Johannes Paul II. mit der Bindung und gehen zu den Treffen mit ihm während seiner anschließenden Reise an die polnische Apostolat, die Teilnahme an den Zuschauern während seiner Pilgerfahrten nach Rom, und das Beten in seine Absichten nach der Schießerei am 13 V 1981. Einwohnern der Region Słupsk waren mit dem Papst Johannes Paul II. auch während der anschließenden Krankenhausaufenthalt in Gemelli-Klinik in Rom und für die Dauer der Rekonvaleszenz und auch in den letzten Stunden des Lebens. Sie besuchten auch das Haus in Wadowice, wo Papst geboren wurde und die Pfarrkirche, wo er getauft wurde. Einigen Bewohnern der Region nahmen an der Zeremonie der Trauer bei der Beerdigung des Papstes am 8. April 2005 in Rom teil. Andere waren in den Kirchen und auf der Stadtplätzen oder zu Hause gerade bei Sendungen aus Vatikan. Die letzten Tage

des Lebens, Tod und Beerdigung des Papstes und Gebetstreffen im Zusammenhang mit diesen Umständen war durch lokalen Massenmedien reichlich informiert. Stadtrat von Słupsk am 15. Oktober 2003 hat Papst Johannes Paul II. zum Ehrenbürgerschaft von Słupsk geehrt. In der Region erhielt auch Straßen und einigen Schulen seinen Namen. In der Region von Słupsk wurde auch die Päpstliche Kanuroute entlang der Słupia erstellt. Auch mehrere Steinobelisken wurde zur Erinnerung an die Anwesenheit der größte Pole in den Gewässern Słupia errichtet. In Słupsk im Park Kultur und Freizeit wurde der finanzierte durch Kaschubisch-Pommerschen-Verein Obelisk am 17 VII 2004 enthüllt und bei der St. Otto-Kirche am 11 XII 2005 wurde Denkmal des Papstes Johannes Paul II. eingeweiht. Einwohnern der Region in Vorfreude auf die Seligsprechung des Gottesdieners Johannes Paul II., besuchten sein Grab und beteten für seine Absichten.

Übersetz von Eugeniusz G. W i ą z o w s k i

Nakładem
Wydawnictwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

ukazała się książka

ks. Józef Mandziuk

HISTORIA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA ŚLĄSKU
tom III, cz. 4

Kolejna część tomu III, który opisuje czasy nowożytne. Tym razem
wzięte są pod uwagę lata 1914-1945.

Dystrybucję prowadzi:

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561-89-23; fax (22) 561-89-11
oraz Księgarnia dwójka
Warszawa, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, p. 015, tel. (22) 569-68-68
e.mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl



BP ANDRZEJ F. DZIUBA

CYWILIZACJA MIŁOŚCI A KULTURA EUROPEJSKA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Evangelia postuluje zorganizowanie życia wspólnoty ludzkiej wokół idei miłości. Chodzi o cywilizację inspirowaną przez chrześcijaństwo, a więc o całą rzeczywistość doczesną, a w tym i kulturę¹.

Współczesny człowiek akcentując panowanie nad światem często nie dostrzega osobowego wymiaru transcendującego świat. Często za „śmiercią Boga” pojawia się „śmierć człowieka”. Postęp naukowo-techniczny urasta do podstawowej wartości cywilizacyjnej. W tym kontekście jawi się postulat budowy nowej cywilizacji, czy – powrotu do źródeł, do prawdziwej wizji człowieka, która może stanowić podstawę dla prawdziwej cywilizacji i kultury.

Współcześnie staje się koncepcja nowej cywilizacji – cywilizacji miłości². W jej strukturze trzeba zaakcentować poczwórny prymat w orientacji ludzkiego ducha: prymat osoby nad formami mentalności materialistycznej, etyki nad techniką, usiłowania „bardziej być” przed „więcej mieć” oraz prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością³.

¹ J. Maritain, *Bóg a tajemnica świata*. „Znak”. R. 39: 1987, nr 386, s. 16.

² Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie Roku Świętego 1975*. Rzym 25.12.1975. „Acta Apostolice Sedis”. R. 68: 1976, nr 2, s. 145; J. Ziolkowski, *Chrześcijaństwo jako cywilizacja miłości*. „Tygodnik Powszechny”. R. 39: 1983, nr 49, s. 1.

³ Jan Paweł II, *Przemówienie do grupy katolickich parlamentarzystów europejskich*. Rzym 10.11.1983. „L'Osservatore Romano”. R. 4: 1983, nr 12, s. 8; T e n ż e, *Encyklika „Redemptor hominis”*. Città del Vaticano 1979, nr 16; T e n ż e, *Przemówienie otwierające Światowy Dzień Młodzieży*. Buenos Aires 11.04.1987. „L'Osservatore Romano”. R. 8: 1987, nr 6, s. 27; T e n ż e, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*. Città del Vaticano 1987, nr 24, 28; T e n ż e, *Przemówienie w siedzibie Międzynarodowej Organizacji Pracy*. Genewa 15.06.1982. W: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków 1997, s. 251; T e n ż e, *Encyklika „Dives in misericordia”*. Città del Vaticano 1980, nr 11; T e n ż e, *Przemówienie do świata kultury*. Quito 30.01.1985. „L'Osservatore Romano” 6:1985 nr 2 s. 14; T e n ż e, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*. Città del Vaticano 1986, nr 56, 57; T e n ż e, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*. Rio de Janeiro 1.07.1980. W: T e n ż e, *Nauczanie papieskie*. T. 3/2: 1980. Poznań-Warszawa 1986, s. 12; T e n ż e, *Encyklika „Laborem exercens”*. Città del Vaticano 1980, nr 7; T e n ż e, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami życia religijnego, kulturalnego i społecznego Indii*. Kalkuta 3.02.1986. W: *Jan Paweł II w Indiach*. Warszawa 1990, s. 84; T e n ż e, *List*

1. Przeciw urzeczowieniu osoby

Człowiek wobec współczesnych zagrożeń może przybierać różne postawy. Z jednej strony może to być zaniepokojenie, lęk przed zniszczeniem czy obojętność. Z drugiej zaś nihilizm, ufna akceptacja wszystkiego czy zaangażowanie w przemianę świata. W kontekście materializmu praktycznego, ważnym jest stawianie człowieka w centrum historii i życia, a wartości duchowe nad materialnymi.

Współczesna mentalność antyteistyczna wynika często z pychy powodowanej osiągnięciami naukowo-technicznymi⁴. Racjonalizm naukowy, prawa produkcji oraz konsumpcji sprowadzają człowieka tylko do wymiary ziemskiego i czasowego. Pomijana jest transcendencja. I w imię swojej godności „człowiek nowoczesny, poczynając od Odrodzenia, [...] powstaje przeciw [...] orędziu zbawienia i zaczyna odrzucać Boga w imię samej swojej ludzkiej godności”⁵. Człowiek wręcz „zabija” Boga w sobie, w ludziach i w świecie, aby móc „stać się panem świata oraz swej własnej istoty. [...] Służą temu całe systemy filozoficzne, programy społeczne, ekonomiczne i polityczne. Żyjemy w epoce gigantycznego postępu materialnego i nie znanej przedtem negacji Boga. Taki jest obraz naszej cywilizacji”⁶.

Współczesny ateizm jawi się jako zjawisko masowe i zdaje się osaczać Kościół. Akcentowana i wewnętrznie przeżywana autonomia i godność człowieka zdają się naruszać wiarę w Boga, mimo zewnętrznego odniesienia do Chrystusa i jakoby spełniania powołania chrześcijańskiego. To oznacza szeroko pojęty sekularyzm. Chodzi o „konceptję, według której świat całkowicie tłumaczy się sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego rodzaju «sekularyzm» usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do jego zaprzeczenia”⁷.

Postawa konsumpcyjna wynika zazwyczaj z sekularyzmu lub z ateizmu praktycznego. Człowiek pod wpływem nowożytnej cywilizacji i techniki, chętnie uwalnia się od wewnętrznego kontaktu z Bogiem, a praktycznie żyje

do Rodzin z okazji Roku Rodzin 1994. Rzym 2.02.1994. W: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków 1997, s. 315.

⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie na Kongresie „Ewangelizacja i ateizm”*. Rzym 10.10.1980. W: Tenże. *Nauczanie społeczne*. T. 3: 1980. Warszawa 1984, s. 145.

⁵ Tamże.

⁶ Tenże, *Homilia podczas Mszy św. Turyn 13.04.1980*. W: Tenże, *Przemówienia i homilie*, s. 477.

⁷ Paweł VI, *Adhortacja „Evangelii nuntiandi”*. „Wiadomości Diecezji Lubelskiej”. R. 59: 1976, nr 50, nr 55; Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. Turyn 13.04.1989*, s. 474-475.

tylko „w wymiarze homo oeconomicus, homo technicus, homo politicus, do pewnego stopnia również w wymiarze homo ludens”⁸.

Tego typu postawy są typowe dla krajów i środowisk o rozwoju naukowo-technicznym, co często niesie z sobą odpowiedni standard życia materialnego. Taka postawa „nie uwzględnia całej prawdy o człowieku – ani prawdy historycznej, ani społecznej, ani tej wewnętrznej i metafizycznej. Raczej jest ucieczką od niej”⁹. W konsekwencji „człowiek nastawiony «konsumpcyjnie» gubi [...] pełny wymiar swego człowieczeństwa, gubi poczucie głębszego sensu życia”¹⁰, a w następstwie tego „zostaje wciągnięty w proces wzrastającej instrumentalizacji”¹¹.

Jawiące się tutaj zagrożenia wynikają z wartościowania człowieka poprzez produkcję i konsumpcję. Jednak jeszcze bardziej niebezpiecznym jest gdy „on sam, w sposób więcej lub mniej świadomy, zaczyna uważać siebie za «narzędzie» i za składnik bierny różnych procesów, podporządkowany bardzo rozbieżnym «manipulacjom» [...] i rezygnuje w ten sposób z odpowiedzialności i «wysiłku» w zakresie własnych autonomicznych decyzji oraz ucieka się, także w rozwiązywaniu problemów ludzkich bardzo osobistych i głębokich, do bez troskiej pomocy jakiegoś wynalazku «technicznego»”¹². Dostrzec można, że taki postępek „zabija w człowieku to, co najgłębiej i najistotniej ludzkie”¹³.

Istnieje związek między mentalnością hedonistyczną i postawą konsumpcyjną, ponieważ w obu dobra materialne są „nie tylko po to, aby służył człowiekowi w rozwijaniu działalności twórczej i pożytecznej, lecz coraz więcej [...], aby zaspokajać zmysły, podniecenie, które z nich się wywodzi, chwilową przyjemność, coraz większą różnorodność wrażeń”¹⁴.

W praktyce „postawa hedonistyczna rzeczywiście budzi interpretację wolności jako prowadzi do nadużycia; i na odwrót, nadużycie wolności wyraża się społecznie w tendencji do zapewnienia jak największej postaw hedonistycznych”¹⁵. Niebezpieczeństwo to jest jeszcze większe, kiedy „może być wam

⁸ T a m ż e, s. 474; Por. T e n ż e. *Przemówienie podczas śródowej audyencji generalnej. Rzym 21.03.1979*. W: T e n ż e. *Nauczanie papieskie*. T. 2/1: 1979. Poznań 1990, s. 280.

⁹ T e n ż e, *Homilia podczas Mszy św. Turyn 13.04.1980*, s. 475.

¹⁰ T a m ż e.

¹¹ T e n ż e, *Przemówienie do uczestników krajowego zebrania Włoskiej Akcji Katolickiej. Rzym 21.06.1980*. W: T e n ż e. *Nauczanie papieskie*. T. 3/1: 1980. Poznań-Warszawa 1985, s. 799.

¹² J a n P a w e ł II, *Przemówienie do uczestników krajowego zebrania Włoskiej Akcji Katolickiej. Rzym 21. 06. 180*, s. 799-800.

¹³ T e n ż e, *Homilia podczas Mszy św. Turyn 1304.1980*, s. 475.

¹⁴ T e n ż e, *Przemówienie podczas śródowej audyencji generalnej. Rzym 21.03.1979*, s. 280

¹⁵ T e n ż e, *Przemówienie do uczestników krajowego zebrania Włoskiej Akcji Katolickiej. Rzym 21.06.1980*, s. 800.

prezentowana jako część postępu ku większej niezależności i ku wyzwoleniu się od zasad¹⁶.

Co więcej pewne ideały „które Kościół i społeczeństwo stawiały wam za przykład od tak dawna, będą przedstawiane jako przeżytek i przeszkoda na drodze do pełnego rozwoju osobowości¹⁷. Zagrozenia te płyną zwłaszcza ze środków społecznego przekazu, które często są przeciwko integralnej wizji człowieka. Tendencje te zdają się sprowadzać do mentalności materialistycznej.

Każda osoba ludzka jest powołana do pełni życia w Chrystusie. Chodzi o zdolności ludzkie „do efektywnego służenia sprawie ludzkiego postępu¹⁸, zdolności „bycia bardziej¹⁹. Powierzone przez Stwórcę panowanie nad światem polega m.in. na „pierwszeństwie etyki przed techniką, na prymacie osoby w stosunku do rzeczy, na pierwszeństwie ducha wobec materii²⁰.

„Bardziej być” oznacza realizację rozwoju osobowego. Zatem nie może na czoło wysuwać się pomnażanie rzeczy, nawet potrzebnych, ale własny rozwój osoby ludzkiej, wezwanej do życia we wspólności z Bogiem²¹. „Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów. Cywilizacja o profilu często materialistycznym – z pewnością nieraz wbrew intencjom i założeniom swych pionierów – oddaje człowieka w taką niewolę²².

Rzeczywiście, jeżeli akcentuje się rozwój kultury, nie można jednocześnie nie przyznać priorytetu duchowi człowieka, który uwzględnia rozwój osoby bardziej niż posiadanie. „A zatem przedmiotem prawdziwej kultury jest kształtowanie w człowieku osoby, ducha w pełni dojrzałego, zdolnego doprowadzić wszystkie swoje możliwości do pełnego rozwoju²³.

Zasada pierwszeństwa osoby i wartości duchowych jest ważna z racji komunikowania się z rzeczywistością zewnętrzną, „człowiek bowiem nawiązuje

¹⁶ T e n ż e, *Przemówienie do młodzieży. Galway 30.09.1979*. W: T e n ż e, *Nauczanie społeczne 1978-1979*. T. 2. Warszawa 1979, s. 284.

¹⁷ T a m ż e, s. 285.

¹⁸ T e n ż e, *Orędzie do ludów Azji. Manila 21.02.1981*. W: T e n ż e, *Przemówienia i homilie*, s. 214.

¹⁹ T e n ż e, *Homilia podczas Mszy św. dla rolników. Legazpi 21.02.1981*. W: T e n ż e, *Nauczanie papieskie*. T. 4/1: 1981. Poznań 1989, s. 215.

²⁰ T e n ż e, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 16.

²¹ Por. KDK 35; J a n P a w e ł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 16.

²² T a m ż e.

²³ T e n ż e, *Przemówienie podczas spotkania z intelektualistami. Coimbra 15.05.1982*. W: T e n ż e, *Nauczanie papieskie*. T. 5/1: 1982. Poznań 1993 s. 738.

kontakt z rzeczywistością zewnętrzną tylko poprzez swoje wnętrze. Bogactwa wewnętrzne umysłu i serca pozwalają mu wznieść się ponad rzeczy i czynić je sobie poddanymi. Człowiek liczy się nie dlatego, że «ma», ale ponieważ «jest»²⁴.

Zasada prymatu osoby oznacza stworzenie porządku społecznego, opartego na szacunku do istoty ludzkiej. Taki kierunek widzenia osoby, także w perspektywie własnego wysiłku, a więc rozwijania własnego człowieczeństwa, oznacza wyższość bycia nad posiadaniem, miłości nad nienawiścią, życia nad śmiercią. Dobro indywidualne każdego człowieka jest prawdziwym, istotnym i nienaruszonym, nie może przeciwstawiać się dobru wspólnemu. Z prymatu osoby nad rzeczami wywodzi się ostatecznie prymat wartości duchowych nad materialnymi.

Zatem jeżeli człowiek chce być bardziej wierny samemu sobie, powinien postawić na pierwszym miejscu, w życiu i w kulturze, wartości chrześcijańskie, „ponieważ bez nich neguje lub lekceważy swą zasadniczą zależność od źródła własnej egzystencji, od swojego Stwórcy, na obraz którego został stworzony i nie przestaje żyć”²⁵. To otwarcie człowieka na tajemnicę Boga kształtuje prawdziwy system wartości, który broni człowieka przed uczynieniem z niego niewolnika rzeczy czy instytucji²⁶.

W codziennej praktyce „społeczność ludzka kształtuje się nie tylko na podstawie czynników materialnych, jak dom, posiadłości, terytorium. Ona zbiera się, scala się, buduje się w lud mający swoje cechy charakterystyczne, dzięki wspólnemu przyswajaniu sobie przekonań, zasad, norm postępowania, które stanowią najgłębszy podkład ludzki i trwale dziedzictwo duchowe”²⁷.

Prymat wartości chrześcijańskich „określa właściwe znaczenie i sposób, w jaki należy używać dóbr ziemskich, materialnych, i dlatego leży u podstaw sprawiedliwego pokoju. [...] wpływa na to, że rozwój materialny, techniczny i cywilizacyjny służy temu wszystkiemu, co kształtuje człowieka, to znaczy temu, co umożliwi mu pełny dostęp do prawdy, rozwój moralny, pełne korzystanie z całego dziedzictwa dóbr kultury i pomnażanie ich poprzez własną twórczość”²⁸.

²⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników mityngu przyjaźni między narodami. Rimini 29.08.1982*. W: Tenże, *Nauczanie papieskie*. T. 5/2: 1982. Poznań 1996, s. 317.

²⁵ Tenże, *Homilia podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów. Ibadan 15.02.1982*. W: Tenże, *Nauczanie papieskie*. T. 5/1: 1982, s. 201.

²⁶ Tenże, *Przemówienie do młodzieży, studentów i robotników Gabonu. Libreville 19.02.1982*. W: Tenże, *Nauczanie papieskie*. T. 5/1: 1982, s. 251.

²⁷ Tenże, *Przemówienie do delegacji ludności Valle del Belice. Rzym 22.01.1981*. W: Tenże, *Nauczanie papieskie*. T. 4/1: 1981, s. 67.

²⁸ Tenże, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ. Nowy Jork 2.10.1979*. W: Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Warszawa 1981, s. 31.

Do najważniejszych wartości nie tylko chrześcijańskich, podstawowych i trwałych należą: święty szacunek do życia, nienaruszalność godności każdej osoby, wolność myśli, sumienia i religii, podział bogactw w sprawiedliwości, sens zaangażowania i świadomości zawodowej, braterstwo i solidarność między grupami społecznymi i między narodami. Te wartości, obecne lub ukryte w świadomości ludzi i narodów „winny być zawsze i wszędzie rozbudzone, wyrażane na nowo i lepiej przeżywane”²⁹.

2. Etyka wobec techniki

W świecie zauważa się napięcie pomiędzy etyką i techniką, a dalej między ludzkim działaniem a jego efektami. To dotykane struktur osoby, a więc i moralności, tj. samego bycia człowiekiem. Zatem dotyka to skutków działania, a więc powiązania podmiotu z owocami, co ostatecznie wskazuje na odkrywanie osoby poprzez jej czyny. Zatem „działanie ludzkie, czyli czyn, jest równocześnie «przechodnie» i «nieprzechodnie». Jest przechodnie, o ile zmierza «poza» podmiot, o ile szuka wyrazu i skutku w zewnętrznym świecie, o ile obiektywizuje się jakimś wytworze. Jest nieprzechodnie natomiast, o ile «pozostaje w podmiocie», o ile konstytuuje się jego istotowo ludzkie fery”³⁰.

W kontekście spotkania etyki i techniki ujawnia się człowiek jako podmiot moralności. Skutki czynu są oczywiste, a w stosunku do osoby mogą być tak wewnętrzne jak i zewnętrzne. W swej orientacji intencjonalnej czyn zawiera ukierunkowanie ku przedmiotom, znajdującym się poza osobą, lub wobec samej osoby. Owo zmanifestowanie się działań w wytworach ukazuje człowieka jako twórcę. Proces ten jest produkcją jakiegoś „narzędzia” dla potrzeb człowieka. Wszystko co człowiek tworzy na drodze „techné – sztuki”, w swym służebnym przeznaczeniu staje się narzędziem i pozwala mu żyć godnie³¹.

Nie można współcześnie terminu „technika” zawęzić etymologicznie tylko do zakresu nauk stosowanych, jako swoiste zastosowanie wiedzy teoretycznej pochodzącej z nauk przyrodniczych i technicznych. Technika, w sensie antropologicznym, zawiera w sobie działania ludzkie, które można określić

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży, studentów i robotników Gabonu. Libreville 18.02.1982*, s. 248.

³⁰ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzka pracę*. „Roczniki Filozoficzne”. R. 32:1979, nr 27, z. 1, s. 11; Por. M. A. Krąpiec, *Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem człowieka*. W: *O życie godne człowieka. W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 19. Red. B. Bężyła. Warszawa 1990, s. 262; K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*. „Roczniki Filozoficzne”. R. 29: 1976, nr 24, z. 2, s. 17; T. Enz, *Osoba i czyn*. Kraków 1985, s. 184.

³¹ Por. I. D. e. *Podmiotowość osoby w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*. *Z filozoficznego zaplecza encyklik Jana Pawła II*. „Colloquium Salutis”. T. 15: 1983, s. 164-166.

jako twórczość. Ten typ działalności człowieka wyraża się także w konstruowaniu różnych przedmiotów intencjonalnych z elementów danych w poznaniu informacyjnym.

Zatem pojęcie twórczości zawiera w sobie bogactwo rozwarstwiającej. Najpierw oznacza czynność ludzką, która zmierza do wytworzenia czegoś z elementów uprzednio istniejących. Oznacza także i inne dzieła rozumiane często jako dzieła sztuki. Wreszcie i inne wytwory ludzkie, wśród nich także z zakresu techniki. Zatem „technika”, zwłaszcza w funkcji wobec etyki oznacza dzieła techniki, dzieła sztuki, a przede wszystkim naukę jako owoc poznania informacyjnego³².

Mentalność techniczna, wskazująca także na twórczość, wiąże wytwory z naturą człowieka jako ich autorem. Nosząc zatem znamiona autora, są dobre lub złe. Ów aksjologiczny dramat efektów działalności człowieka jeszcze bardziej uwypukla „nieprzechodnia” strona jego czynu. Ostatecznie człowiek jest twórcą wartości moralnych, a jego czyn aktem kreatywnym tych wartości³³.

Człowiek staje jako twórca i zarazem twórców kultury, co wskazuje na powiążanie z wartościami moralnymi i prymat kultury moralnej. Na czoło wysuwają się wartości etyczne opierające się nie na prawie pozytywnym, ale na imperatywie sumienia. Ukazując powinność dobra i unikania zła, sumienie jest więc nośnikiem godności człowieka, która stanowi warunek autentycznej kultury³⁴.

Pytania o cywilizację naukowo-techniczną dotyczą kwestii koncepcji nauki. Niestety pojawiło się w niej odwrócenie się od kontemplacji prawdy, zwłaszcza o człowieku i sensie jego życia. Brak równowagi w postępie wskazuje, że „postęp poznania naukowego stał się motorem ogólnego postępu kulturalnego. Techniczne przekształcanie świata wydało się wielu celem i sensem nauki. Tymczasem okazało się, że postęp cywilizacyjny nie zawsze poprawia warunki życia. Istnieją następstwa niezamierzone i nieprzewidziane

³² „Kulturą nazywamy to wszystko, co pochodzi od człowieka jako jego działanie lub wytwór”. M. A. Krąpiec. *Intencjonalny charakter kultury*. W: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*. Red. K. Kłósa k. Kraków 1971, s. 203.

³³ Por. K. Wojtyła. *Osoba i czyn*, s. 131-227; S. Kamiński. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, s. 223; Tenże, *O kryteriach wartościowania wiedzy teoretycznej*. „Roczniki Filozoficzne”. R. 35: 1982, nr 30, z. 2, s. 125; J. Galowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*. „Logos i Ethos”. R. 1991, nr 1, s. 65.

³⁴ “Nie ulega [...] wątpliwości, że pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: kultura moralna”. Jan Paweł II. *Przemówienie w siedzibie UNESCO. Paryż 2.06.1980*. W: *Jan Paweł II we Francji*. Warszawa 1984, s. 173. „Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem”. Tamże, s. 169. Por. K. Czuba, *Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*. Olsztyn 1990, s. 156-157.

ne, które mogą być niebezpieczne i zgubne. [...] Budzą się więc poważne wątpliwości, czy postęp w całości służy człowiekowi. Wątpliwości te zwracają się przeciwko technicznie pojmowanej nauce. Jej sens, jej celowość, jej ludzkie znaczenie stają się problematyczne”³⁵.

Tutaj jawi się pytanie: „Czy wszystkie dotychczasowe i dalsze osiągnięcia techniki idą w parze z postępem etyki i duchowym postępem człowieka? Czy człowiek jako człowiek w ich kontekście również rozwija się i postępuje naprzód, czy też cofa się i degraduje w swym człowieczeństwie?”³⁶ To pytanie o relacje między osiągnięciami „przechodnimi” i „nieprzechodnimi”.

Współczesne autoteliczne nastawienie technologii stanowi podstawowy błąd funkcjonalizmu w nauce. Prowadzi to do wykonywania tego wszystkiego co jest technologicznie możliwe. Zatem „fakt istnienia technicznej umiejętności produkowania pewnych wyrobów jest uznawany przez wielu za ostateczny motyw, by nie stawiać dalszych pytań o sensowność dążenia do uzyskania wyników czy też o same wyniki”³⁷. Zatem twierdzi się, że innowacyjne techniczne automatycznie wpływają na podniesienie warunków życia.

Na takiej kanwie powstaje antyekologiczna gospodarka niszcząca naturalne środowisko. Technokratyzm stał się zagrożeniem dla zdrowia czy biologicznego istnienia ludzkości. Jakby zatem w rozwój wkomponowana jest samozagłada. Droga do szczęścia, którą otwiera nauka i technika okazuje się daleka. Techniczny postęp nie idzie w parze z postępem moralnym, czasem zniewala i krzywdzi człowieka³⁸.

³⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do ludzi nauki. Kolonia 15.11.1980*. W: Tenże, *Przemówienia i homilie*, s. 310-311; Por. M. A. Krąpiec, *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej wspólnego dziedzictwa narodów Europy*. W: *Ewangelia i kultura. Doświadczenia środkowoeuropejskie*. Red. M. Radwan, T. Styczeń. Rzym 1988, s. 229-300.

³⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 15.

³⁷ Tenże, *Przemówienie do laureatów Nagrody Nobla uczestniczących w kolokwium zorganizowanym przez Międzynarodowy Ruch „Nova Spes”*. Rzym 22.12.1980. W: Tenże, *Nauczanie papieskie*. T. 3/2: 1980, s. 888; „Nasza kultura jest przeniknięta we wszystkich dziedzinach przez szeroko funkcjonującą myśl naukową, przy czym za decydujący uznaje się postęp techniczny”. Tamże; Por. A. I. Buczek, *Nauka – dobrem czy zagrożeniem człowieka?* W: *Żeby nie ustala wiara. Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca świętego Jana Pawła II*. Red. J. Homerski i in. Lublin 1988, s. 430; H. Buczyńska-Garewicz, *Pragmatyzm*. W: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Red. Z. Cackowski i in. Wrocław 1987 s. 484-489; Z. Cackowski, *Teoria poznania marksizmu*. W: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, s. 729.

³⁸ „Rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki. Tymczasem ten drugi zdaje się, niestety, wciąż pozostawać w tyle” Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 15; A. Bronk, *Nauka – wyzwolenie czy zagrożenie człowieka?* W: *Żeby nie ustala wiara. Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca świętego Jana Pawła II*, s. 441.

Paradoksalnie nauka często stała się drogą redukcji osoby do poziomu świata rzeczy, która staje się „epifenomenem” stosunków materialnych. Zostaje on podporządkowany tym stosunkom, wręcz programowo i naukowo. Ambiwalencja fizyki jądrowej, inżynierii genetycznej i wielu innych nauk budzi szerokie zaniepokojenie. Zatem „w wielu (ludziach) i w wielu wspólnotach dojrzewa świadomość, że przy całym zawrotnym postępie cywilizacji naukowo-technicznej, niezależnie od rzeczywistych zdobyczy i osiągnięć, człowiek jest zagrożony i ludzkość jest zagrożona”³⁹. Mówi się wręcz wspólnie o „znakach i sygnałach śmierci”⁴⁰.

Zjawisko, które jest „kryzysem uzasadnienia nauki” jest faktycznie kryzysem prawdy⁴¹. Zagrożeniu egzystencji ludzkiej w cywilizacji naukowo-technicznej towarzyszy o wiele większe zagrożenie „demontażu” człowieczeństwa na skutek destrukcji moralnego wymiaru osoby ludzkiej. Człowiek zagubił świadomość swej godności, której uzasadnieniem jest transcendencja poznawcza i wolietywna. W ten sposób następuje swoiste zniewolenie człowieka – twórcy. Ten rozżew między „przechodnimi” i „nieprzechodnimi” owocami działań człowieka, to swoista erupcja wiedzy a jednocześnie regres samowiedzy. Zatem chodzi o prawdę o człowieku.

Cywilizacja miłości proponuje drogi wyjścia z tego kryzysu. Zapoczątkowaniem jest fakt, że „nauka jest sama w sobie dobra, bowiem jest poznawaniem świata, który jest dobry, świata stworzonego przez Boga, na który spogląda On z zadowoleniem [...]. Poznawanie świata przez ludzi jest formą udziału w wiedzy Stwórcy”⁴². Celem zatem poznającego jest poznanie immanentnej prawdy wszechświata, na tym polega także prawdziwy postęp nauki⁴³.

³⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 66; Por. A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*. Rzym 1982, s. 252.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 57.

⁴¹ „Jeśli nauka przestaje trzymać się swej ostatecznej celowości, którą jest służba kulturze, a więc człowiekowi, zbacza z właściwej sobie drogi; przeżywa kryzys, jeśli zredukuje się ją do modelu czysto utylitarne; podlega wynaturzeniu, jeśli staje się technicznym instrumentem dominowania czy manipulacji w celach ekonomicznych czy politycznych. Następuje wówczas to, co moglibyśmy nazwać kryzysem uzasadnienia nauki” (Tenże. *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk i przedstawicieli Akademii nauk całego świata z okazji 50-lecia Papieskiej Akademii Nauk*. Rzym 28.10.1986. „L'Osservatore Romano”. R. 8: 1987, nr 2, s. 10.

⁴² Tenże, *Przemówienie do Europejskiego Towarzystwa Fizycznego*. Rzym 30.03.1979. W: Tenże, *Nauczanie społeczne 1978-1979*. T. 2, s. 300.

⁴³ Tenże, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk*. Rzym 12.11.1983. „L'Osservatore Romano”. R. 5: 1984, nr 1-2, s. 23; Tenże, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk*. Rzym 10.11.1979. W: Tenże, *Nauczanie społeczne 1978-1979*. T. 2, s. 175.

Nieskrepowane poszukiwanie prawdy dla niej samej jest jedną z najszlachetniejszych prerogatyw człowieka⁴⁴. To on jest zdolny „do przekraczania siebie w prawdzie”⁴⁵. Poznawanie obiektywnej pracy, prawdy rzeczy, jest podstawą podmiotowości osoby. Zatem „człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza”⁴⁶. To właśnie „w prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka”⁴⁷. Ta podmiotowość bytu ludzkiego „odpowiada w pierwszym rzędzie godności osoby ludzkiej. Jest tej godności potwierdzeniem, sprawdaniem i zarazem wymogiem”⁴⁸.

Zatem badania naukowe powinny pozostawać w służbie prawdy, która jest dla człowieka, a więc winny liczyć się z jego podmiotowością, to znaczy godnością. Tutaj niezbędne jest m.in. respektowanie pierwszeństwa etyki przed techniką. Ludzie nauki nie powinni zapominać, że jej celem jest przede wszystkim osiągnięcie prawdy we właściwych jej granicach, które wyznaczają metody i środki przez nich stosowane. Zatem już w punkcie wyjścia badań naukowych trzeba przyjąć „aksjomat humanizmu”⁴⁹. Idzie tu o uznanie człowieka jako wartości samej w sobie, zdolnego do transcendencji w odkrywaniu prawdy.

Obok teorii ważne jest zastosowanie wyników badań oraz szeroko pojętej kultury naukowej. Zatem „w fazie zastosowań praktycznych nauka potrzebna jest ludzkości dla zaspokojenia słusznym wymogów życia, by przewyciężyć różne zagrażające jej rodzaje zła”⁵⁰. Te zagrożenia jawią się wówczas, gdy rezultaty badań naukowych są wykorzystywane nie tylko niezgodnie z ustalonym wcześniej ich własnym celem, ale wręcz wprost nadużywane do celów z góry określonych jako przeciwne dobru ludzkości⁵¹.

Współcześnie można zauważyć, iż produkt ludzkiej twórczości „nie jest neutralny: może on być użyty zarówno dla postępu ludzkości, jak i dla jej de-

⁴⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do ludzi nauki. Kolonia 15.11.1980*, s. 312-313.

⁴⁵ Tenże, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki. Lublin 9.06.1987*. W: Tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997*. Kraków 1997, s. 398; Por. J. Seifert, *Prawda a transcendencja człowieka*. „Ethos”. R. 1:1988, nr 2-3, s. 41.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki. Lublin 9.06.1987*, s. 397-398.

⁴⁷ Tamże, s. 398.

⁴⁸ Tamże, s. 396.

⁴⁹ A. Dyłus, *Możliwość i konieczność etyki nauki*. W: *Moralność chrześcijańska*. Red. L. Balter i in. Poznań-Warszawa 1987, s. 274; Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do ludzi nauki. Kolonia 15.11.1980*, s. 317-318.

⁵⁰ Tenże, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk. Rzym 10.11.1979*, s. 176.

⁵¹ A. I. Buczek, *Nauka – dobrem czy zagrożeniem człowieka?* s. 431.

gradacji”⁵². To „użycie” spina w sobie „przechodność” i „nieprzechodność” w działaniu człowieka. To w czynie moralnym urzeczywistnia się jego dobro lub zło. Sama technika może być sprzymierzeńcem albo zagrożeniem człowieka. Dobroć osiągnięć naukowo-technicznych nie oznacza automatycznie ich etycznego dobra. Mogą mieć etyczną wartość, ale można je również użyć przeciwko człowiekowi⁵³.

Zatem w cywilizacji miłości niezbędne jest podporządkowanie techniki prymatowi etyki, ponieważ „przyszłość ludzkości zależy, w większym niż kiedykolwiek stopniu, od naszych zbiorowych wyborów moralnych”⁵⁴. Czasem oznacza to wybór godności osoby, a więc i postępu moralnego zamiast postępu materialnego. Natomiast kwestia dobra zawsze winna mieć odniesienie do prawdy osoby. Bowiem „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie”⁵⁵, a innymi słowami, „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”⁵⁶.

Nauka jako aktywność ludzka podlega oddziaływaniu ze strony wartości i sama pełni funkcje wartościującą wobec uprawiającego ją podmiotu i życia zbiorowego. Jest ona nieobojętną aksjologicznie siłą kulturą. Zatem uczony winien swe działania widzieć w odniesieniu do etyki. Stąd „nasze pokolenie stoi przed wielkim zadaniem moralnym, które polega na zharmonizowaniu wartości nauki z wartościami sumienia”⁵⁷.

Do szeroko rozumianego „techne” zalicza się także twórczość artystyczną *sensu stricto* i jej dzieła. Tutaj także ma miejsce napięcie między dziełami „przechodnimi” i wsobnymi. Twórczość artystyczna człowieka osiąga swój kres w pięknie jako wartości działania „przechodniego”, ale jednocześnie staje tutaj także wsobne piękno, związane z przeżyciem artystycznym. Ostatecznie „w swoich najbardziej autentycznych formach sztuka jest wyrażaniem samego człowieka, a w pewnym sensie również całej ludzkiej natury. Sztuka wypływa z serca, będącego jej źródłem, i dopiero potem rozdziela się

⁵² J a n P a w e ł II, *Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych. Hiroshima 25.02.1981*. W: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*. Cz. 2. Red. M. R a d w a n, L. D y c z e w s k i, A. S t a n o w s k i, Rzym – Lublin 1987, s. 321.

⁵³ P o r. T e n z e, *Encyklika „Laborem exercens”*, nr 5; T e n z e, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 15; K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*. Rzym – Lublin 1991, s. 37; A. G. V a n M e l s e n, *Nauki fizyczne a etyka. Uwagi na temat stosunku pomiędzy naturą a moralnością*. Warszawa 1970, s. 104-105.

⁵⁴ J a n P a w e ł II, *Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych. Hiroshima 25.02.1981*, s. 321.

⁵⁵ K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1982, s. 24.

⁵⁶ T a m ż e.

⁵⁷ J a n P a w e ł II, *Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych. Hiroshima 25.02.1981*, s. 328.

na wiele strumieni. Sztuka jest mową człowieka [...]. To, czym posługuje się w swojej twórczości, zostało już dotknięte ręką człowieka i dlatego wskazuje zawsze na człowieka. Wszystko jest owocem jego działalności, a równocześnie ta działalność go ukształtowała”⁵⁸. Człowiek więc nie tylko tworzy sztukę, ale sam jest przez nią „tworzony” w odbiorze estetycznym.

Zatem prymat etyki przed techniką, moralności przed twórczością jest konieczny, ponieważ „rewolucja technologiczna, która zawładnęła także warsztatem twórców, sprawia, że eksperymentatorstwo i pogoń za nowością staje się dla nich celem samym w sobie, a wypróbowywanie związanych z tym możliwości uzyskania artystycznych efektów – czymś istotniejszym niż realizacja wartości nadrzędnych względem tych, które dotąd uznawano za instrumentalne”⁵⁹. Tutaj widać podobieństwo do funkcjonalizmu w nauce. Tam zjawisko to polegało na oderwaniu się od prawdy, a tutaj ów „technologiczny iluzjonizm”⁶⁰ polega na oderwaniu się od piękna jako bezinteresownego celu twórczości artystycznej.

W ślad za tym postępuje nieufność wobec uznanych wręcz za absolutne wartości. Piękno artystyczne jest kwestią umów, porozumień, i to zmiennych. W praktyce jest to relatywizm, który dotyka obyczajowości, polityki, moralności i stosunków społecznych. Prawda piękna zostaje wyjątkowo łatwo podporządkowana modom, ideologiom czy mechanizmom rynkowym, a nawet propagandzie. Taka dzieła prezentują zafalszowany obraz człowieka i świata⁶¹.

W tym kontekście należy pamiętać, że prawda, dobro i piękno, jak i wolność są wartościami absolutnymi. Integrująca w wartości absolutne sztuka „jest doświadczaniem powszechności. Nie może być tylko przedmiotem lub środkiem”⁶². Jeśli zaś pełni tę funkcję, to tylko w sensie drogi „do większej

⁵⁸ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla artystów. Bruksela 20.05.1985*. W: Jan Paweł II w krajach Beneluksu i w Liechtensteinie. Warszawa 1987, s. 323.

⁵⁹ E. Wołicka, *Sacrum i sztuka – punkty zapalne sporu*. „Znak”. R. 43: 1991, nr 439, s. 44.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ „Piękno wydaje się być kategorią wypieraną ze sztuki na rzecz ukazywania człowieka w jego negatywności, w jego sprzecznościach, w jego zabląkaniu bez wyjścia, w braku jakiegokolwiek sensu. Wydaje się, że to właśnie jest owo aktualne *ecce homo*. Tak zwany <zdrowy świat> staje się przedmiotem pośmiewiska i cynizmu”. Jan Paweł II, *Przemówienie do artystów i dziennikarzy. Monachium 19.11.1980*. W: Tenże, *Nauczanie papieskie*. T. 3/2: 1980, s. 696); Por. Tenże, *Etos ciała a dzieła kultury artystycznej*. W: Tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy. Rzym 1986, s. 239-251; S. Wielguś, *Światopogląd a piękno i sztuka*. W: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*. Red. M. Ruścicki. Lublin 1989, s. 86

⁶² Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli sztuki i kultury. Wenecja 16.06.1985*. „L’Osservatore Romano”. R. 6: 1985, nr 6-7, s. 20; Por. Tenże. *Przemówienie podczas spotka-*

jeszcze świadomości (osoby); otwiera człowieka dla samego siebie i czyni go bardziej człowiekiem⁶³.

W swej funkcji odniesienia do rzeczywistości pozaziemskich „sztuka sama w sobie podąża podobną drogą, co wiara”⁶⁴. Z tej zbieżności celu sztuki i religii zrodziła się inspirująca więź między nimi. Na tej płaszczyźnie wyrósł „pionowy” wymiar kultury także w sztukach pięknych. Ten wymiar daje sztuce moc „kathartycznego” oddziaływania, „moc wspomagania, leczenia, wyzwalań i oczyszczania”⁶⁵. Dla sztuki to nie tylko „dodatkowe i przypadkowe obciążenie moralne”⁶⁶. To zadanie budowanie wnętrza człowieka i prowadzenie go „ku wychodzącemu mu naprzeciw Bogu”⁶⁷.

Zatem prymat etyki przed techniką oznacza w sztuce przywrócenie jej naturalnego celu, jakim jest piękno. To działania wobec jej alienacji oraz ubożenia, a przez to często destrukcji człowieka, zwłaszcza w jego wymiarze moralnym. Sztuka winna odkrywać i respektować prawdę o człowieku, przede wszystkim odkryciem moralnego wymiaru osoby, w którym to dopiero człowiek staje się człowiekiem. Zatem cywilizacja miłości akcentuje tutaj odniesienie podmiotu – twórcy do jego działania i twórców⁶⁸.

Kultura moralna obejmuje zachowania i postawy człowieka wobec spełnianego dobra i doskonalenia się. Zatem „kultura moralna dotyczy nie tylko poszczególnych czynów, co raczej ukierunkowania osoby ludzkiej na pomnożenie dobra w sobie i wokoło siebie, co warunkuje doskonalenie moralne człowieka”⁶⁹ i sprawia, że bardziej jest człowiekiem. To pomnażanie dobra w sobie, doskonalenie się w „nieprzechodniej” dziedzinie czynów człowieka.

3. Prymat „być” przed „mieć”

Wartości moralne nie istnieją samoistnie, lecz realizują się w czynie podmiotu. W tym odsłania się kolejny przejaw transcendencji człowieka, tj. wolność. W wyborach moralnych, „za” lub „przeciw” człowiek podejmuje

nia z przywódcami politycznymi kraju. Buenos Aires 6.04.1987. „L'Osservatore Romano”. R. 8: 1987, nr 6, s. 17.

⁶³ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli sztuki i kultury. Wenecja 16.06.1985*, s. 20.

⁶⁴ Tenże, *Homilia podczas Mszy św. dla artystów. Bruksela 20.05.1985*, s. 22.

⁶⁵ Tenże, *Przemówienie do artystów i dziennikarzy. Monachium 19.11.1980*, s. 696; Por. J. S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*. Kraków 1981, s. 81.

⁶⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do artystów i dziennikarzy. Monachium 19.11.1980*, s. 696.

⁶⁷ Tenże, *Przemówienie do przedstawicieli sztuki i kultury. Wenecja 16.06.1985*, s. 21.

⁶⁸ Por. H. R. Rokmaaker, *Sztuka współczesna i śmierć kultury*. „Znak”. R. 42: 1990, nr 425-426, s. 76-86.

⁶⁹ H. Wistuba, *Kultura moralna*. „Ateneum Kapłańskie”. R. 62:1970, nr 370, s. 229.

odpowiedzialność za te decyzje. To, wobec czego człowiek staje się odpowiedzialnym i przez co konstytuuje w sobie wartości moralne, nazywa się normą moralności czynu. Tą normą jest sam człowiek, lecz jako dobro, w obliczu którego działający podejmuje działanie, a więc jako istotowa prawda o człowieku, w świetle której działający decyduje się poprzez wybór na dokonanie czynu.

Analiza dobra i zła, czyli moralności, wiąże się z człowiekiem, jako podmiotem działania oraz jako normą dla podmiotu działającego i jego działania. Twórczość to wartości ducha osobowego oraz obiektywizmu, czyli wartości intencjonalnych, odniesionych do wartości osoby. To ukazuje wyraźnie twórczość, gdzie ważnym elementem jest prymat etyki przed techniką.

Człowiek jest istotą dynamiczną i wpisaną w dzieło stworzenia. To „na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (Rdz 1,1), a sam objawił się Mojżeszowi jako „Jestem, który jestem” (Wj 3,14). Zatem początkiem wszystkiego jest „Ten, który Jest” i wszystko istnieje przez Niego, tak w stworzeniu jak i ciągle trwającym istnieniu.

„Być” oznacza realizację i aktualizację swojej rozumnej natury, a nie tylko „zaistnieć”. „Człowiek bowiem jeśli można tak powiedzieć, nie został stworzony jako byt nieruchomy i statyczny”⁷⁰. Dopiero poprzez upodobnienie się do swego Stwórcy człowiek staje się sobą. Stąd „człowiek (...) będąc obrazem Boga, ma również prawdziwe z Nim pokrewieństwo”⁷¹. Zatem istnienie człowieka jest „stawaniem się”, ciągłym aktualizowaniem potencjalności, a wyraża ono z pragnienia, aby „być kimś więcej”.

W tych pytaniach dotyka się także wytworów ludzkiego działania. Człowiek bytuję na sposób osoby. Wiąż relacyjna pomiędzy podmiotem i rzeczą nie zmienia jego charakteru osobowego, nie czyni go ani gorszym ani lepszym. Zatem posiadanie musi być podporządkowane osobie jako celowi. W tym kontekście wydaje się być zrozumiałym, że należy bardziej „być” niż „mieć”⁷².

Tu staje pytanie, w jaki sposób i na jakiej drodze człowiek „staje się” osobą. Co to znaczy „być” we współczesnej rzeczywistości, a więc także „spełniać czyn”, „stawać się” osobą. Wydaje się, że „spełniać – to znaczy czynić pełnym – lub też – doprowadzać do pełni”⁷³, „spełniać czyn” (*actus perso-*

⁷⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 30; Por. G. M a r c e l, *Być i mieć*. Warszawa 1986, s. 97-103.

⁷¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 29. Por. G. M a r c e l, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Warszawa 1984, s. 25.

⁷² Por. P a w e ł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*. W: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*. Cz. 1, nr 14-19, 40-45; KDK 35.

⁷³ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 183.

nae) wskazuje na „dążenie do tego, co nie jest pełne, ku jakiejś sobie właściwej pełni”⁷⁴.

Owo „upelnienie” zmierza w dwóch kierunkach, zgodnie z „przechodnią” i „nieprzechodnią” strona czynów. Zatem poprzez czyn spełniany jest nie tylko świat zewnętrzny, ale przede wszystkim spełnia się sama osoba, spełniająca czyn i gromadzi się w niej subiektywne odniesienie do moralności. Człowiek działając, nie tylko spełnia czyny, ale także staje się przez nie sobą: spełnia siebie⁷⁵.

Człowiek jest przygodnym i niewystarczającym bytem ku osobowemu rozwojowi. Zatem dążenie do spełnienia siebie to znak jakiegoś niespełnienia co „uwidatnia auto-teleologię, celem bowiem bytu-suppositium, który przeżywa swoją niepełność – jest spełnienie siebie, czyli «samospełnienie»”⁷⁶. Owo bycie w pełni to prymat „być” przed „mieć”, to pytanie o element „pełnej prawdy o człowieku”⁷⁷. Ten wewnętrzny cel egzystencji stanowi kryterium prawdziwości rozwoju człowieka i jego kultury.

Ludzkie „ja”, będące podmiotem i spełniaczem czynu, konstituuje się za pomocą świadomości i samoświadomości we własnych czynach. Człowiek jest wręcz skazany na samospełnienie, w przeciwnym razie ulega degradacji. „Zwrot ku sobie” jest jednocześnie otwieraniem się na zewnątrz. To przekraczanie siebie w transcendencji, a jej wyrazem są czynności poznawcze i pożądarkowe.

Przez otwarcie się na zewnątrz człowiek spełnia siebie, albo objawia „miernotę sposobu patrzenia człowieka, kierowanego żądzą posiadania rzeczy bardziej niż chęcią odniesienia ich do prawdy, nie posiadającego owej postawy bezinteresownej, szlachetnej, wrażliwej na wartości estetyczne”⁷⁸. Dokonywane tutaj wybory są przekraczaniem podmiotu w stronę przedmiotu. To transcendencja osoby, przez bycie wolnym w działaniu. Ostatecznie „człowiek (bowiem) urzeczywistnia siebie samego poprzez swoją inteligencję i swoją wolność”⁷⁹.

Spełnianie czynu jest doświadczeniem wolności. Zdolność transcendowania siebie wydobywa człowieka z kontekstu rzeczy. Osoba nie jest poddana absolutnej determinacji zewnętrznej, a tylko samodeterminacji, która dokonuje się ze względu na odkrywane wartości. Tutaj jawi się kategoria sumienia,

⁷⁴ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 17.

⁷⁵ Tenże, *Problem kształtowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*. „Roczniki Filozoficzne”. R. 32: 1979, nr 27, z. 1, s. 11.

⁷⁶ Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 17.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, nr 6.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*. Città del Vaticano 1991, nr 37.

⁷⁹ Tamże, 43; Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 147.

która jest bardzo ważna w samospelnianiu się. Sumienie jest tym czynnikiem, dzięki któremu człowiek przeżywa wartości moralne. Ono aplikuje i ukonkretnia ogólne powinności moralne. To podmiotowe przeżywanie norm. To dzięki niemu i poprzez nie człowiek przekracza siebie samego w kierunku prawdy i dobra chcianego oraz wybieranego w jej świetle.

Dopiero udział sumienia w dynamice czynu prowadzi do spełnienia siebie w czynie, jeśli czyn ten był zgodny z „głosem sumienia” – albo też do niespełnienia, jeśli czyn ten był podjęty w opozycji do odkrytych w sumieniu wartości. Wartości moralne nie bytują samoistnie, lecz realizują się w czynie, który ukazuje rozumnego i wolnego sprawcę spełniającego się w ten sposób. Na straży tak wielkiego dobra stoi sumienie, gdy domaga się spełnienia czynu na miarę rangi jego osobowego podmiotu i sprawcy⁸⁰.

Naczelną normą determinującą wartość czynu jest osoba jako cel i racja działania. Każdy dobry czyn musi być ukierunkowany na dobro osoby. To pytanie o godność osoby, która przejawia się w zdolności transcendowania. Zatem „osobista godność jest najcenniejszym dobrem człowieka, który dzięki niej swoją wartością przewyższa cały świat materialny. (...) wartość człowieka wynika (więc) nie z tego, co «ma», choćby posiadał nawet cały świat – ale z tego, kim «jest». Liczą się nie tyle dobra tego świata, co dobro osoby, dobro, którym jest sama osoba”⁸¹.

Napięcie między dobrem przedmiotowym i podmiotowym rozgrywa się w sumieniu. Tylko przez czyn zgodny z sumieniem człowiek spełnia siebie, a przez to staje się dobry: „staje się” osobą. Fundamentem jest tutaj wartość moralna czynu, a nie jego spełnianie. „Być” to nie znaczy „działać”, ale „czynić dobrze”. Tylko czyny dobre, a więc przyporządkowane prawdzie, która jest zarazem dobrem, przyczyniają się do samospelnienia osoby.

Poznanie, miłość czy wolność, ludzkie akty „być” spełniane są w kontekście społecznym, a więc w relacji do innych osób. Pierwotna międzyludzka solidarność jako podstawa relacji „ja” – „ty” jest fundamentem spełnienia się osoby. Chodzi zawsze o to, „ażeby człowiek stawał się bardziej człowiekiem, o to, ażeby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» – aby więc poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy ażeby równie umiał bardziej «być» nie tylko «z drugimi», ale także i «dla drugich»⁸². Praktycznie wszyscy siebie wzajemnie potrzebują, a przez to tworzą ludzką wspólnotę opartą na „partnerstwie” – solidarności natury człowieka.

⁸⁰ Por. K. W o j t y ł a, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*. Lublin 1959 s. 77.

⁸¹ J a n P a w e ł II, *Adhortacja „Christifideles laici”*. Città del Vaticano 1988, nr 37.

⁸² T e n z e, *Przemówienie w siedzibie UNESCO. Paryż 2.06.1980*, s. 172.

Wspólnota w człowieczeństwie oznacza odczytanie prawdy o człowieku, która zobowiązuje do afirmacji „ja”. Człowiek rozwija się jako osoba wtedy, gdy odkrywa siebie oraz innych w sobie jako godnych afirmacji dla nich samych. Człowiek zaczyna żyć („być”) jako osoba, gdy kocha. Pełna prawda o człowieku, to prawda o miłości i budowana na niej kultury ku cywilizacji miłości. Stąd „dialog i komunია wywodzą się przede wszystkim z tego, kim ludzie «są», a dopiero wtórnie z tego, co «mają»”⁸³.

Pełen wymiar zyskuje miłość, gdy w niej człowiek – osoba staje się darem i ukazuje transcendencje siebie w wolności. Zatem w darowaniu siebie w miłości wolność staje się przejawem „bycia” (por. Mt 16,25-26)⁸⁴. Dążenie do tego, by „bardziej być” jest zadaniem, by stać się „bardziej” wolnym. Wolność więc, podobnie jak poznanie i miłość, jest rzeczywistością, którą trzeba ciągle „zdobywać”, by pełniej po ludzku być i działać⁸⁵.

Transcendowanie osoby ku prawdzie, dobru i pięknu ujawnia otwarcie na „Ty”, na Osobę, która może w pełni zdeterminować ludzkie działanie. Zatem w praktyce „jak głęboko osoba ludzka dąży do odniesienia całego swego bytu do Boga, by móc stać się samą sobą”⁸⁶. Życie duchowe zmierza do pełni, która jest zjednoczeniem z Bogiem. On jest bezwzględna pełnia bytowania, a człowiek z Nim zjednoczony umacnia się w tej pełni przez poznanie i miłość⁸⁷. Ludzkie „być” zależy od „działać” z miłości i ma sens w Absolutcie istnienia („jestem, który jestem”) i miłości („Bóg jest Miłością”). Tylko można odkryć swoje własne istnienie i istnienie „drugich” jako przedmiot stwórczej i bezinteresownej afirmacji i akceptacji.

W praktyce istnieje tylko „jestem, który jestem”, a człowiek o tyle jest podmiotem obdarzonym godnością, o ile uczestniczy w podmiotowości Boga. Poza Jego „jestem” osoba ludzka będzie czymś posiadany, niespełnionym. Niestety „świat [...], nowożytna cywilizacja, ogromnie wiele przyczyniła się do tego, aby odsunąć od świadomości człowieka to Boże «Jestem». Stara się bytować tak, jakby Boga nie było – to jej program. Jeżeli jednak Boga nie ma, czy ty, człowieku, naprawdę jesteś?”⁸⁸ Widać tutaj destrukcje ateizmu tak teo-

⁸³ Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici”*, nr 37.

⁸⁴ Por. Tenże, *Adhortacja „Reconciliatio et paenitentia”*. Città del Vaticano 1984, nr 4, 26.

⁸⁵ Tenże, *Człowiek w wymiarze daru. „Oblubieńcze” znaczenie ciała*. W: Tenże, *Mężczyzna i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 56; K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej. Na marginesie dyskusji*. „Roczniki Filozoficzne”. R. 27:1974, nr 22, z. 2, s. 167-168.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. Rosario 11.04.1987*. „L’Osservatore Romano”. R. 8: 1987, nr 6, s. 26.

⁸⁷ K. Wojtyła, *Widzenie Boga*. „Tygodnik Powszechny”. R. 13:1957, nr 43, s. 7.

⁸⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Apelu Jasnogórskiego. Częstochowa 14.08.1991*. W: Tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 800.

retycznego jak i praktycznego, który odcina osobę od koniecznego celu rozwoju, a akcentuje posiadanie⁸⁹.

To zastępowanie „jestem” przez „mam” ukazuje ludzkie niewole. To zamknięcie na transcendencję, zwłaszcza przez wolność. Stąd „człowiek, który troszczy się wyłącznie albo głównie o to, by mieć i używać, niezdolny już do opanowywania własnych instynktów i namiętności oraz do podporządkowania ich sobie przez posłuszeństwo prawdzie, nie może być wolny”⁹⁰. Niezbędnym jest tutaj przejście od „posiadania” do „bycia”, a więc rozpoznanie integralnej prawdy o człowieku. To dostrzeżenie kategorii „która jest w naturze właściwej człowiekowi stworzonemu przez Boga na jego obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26)”⁹¹. To dotykanie przestrzeni moralnej, podporządkowanie powołania świętości.

Poprzez dobro moralne osoba ludzka realizuje siebie i zbliża się do Boga. Aktywność moralna, oparta na transcendencji przez prawdę i wolność, a wyrażająca się w miłości doskonali osobę ludzką. Zakorzenie w Bogu i wynikający z tego stan jest darem i łaską. Ostatecznie bowiem „człowiek nie może być w pełni tym, czym jest, nie może całkowicie zrealizować swojego człowieczeństwa, jeśli nie żyje w transcendencji własnego bytu wobec świata i we właściwym stosunku do Boga”⁹². Człowiek nie może być w pełni sobą i realizować swego człowieczeństwa, jeśli nie uzna i nie przeżyje swej transcendencji wobec świata i odniesienia do Boga.

Rozwój winien być naznaczony zachowaniem równowagi między „mieć” i „być”. W hierarchii wartości na czoło wysuwa się „być”, zwłaszcza w kontekście „parametru” wewnętrznego. W przeciwnym razie nastąpi absolutyzacja działań, które doprowadzą do zniewolenia, a nie, jak być powinno, do wyzwolenia wszystkich⁹³.

Choć człowiek nie realizuje się w pełni w dziedzinie „mieć”, a te relacje mają charakter kategorialny, to jednak dla samospełnienia potrzebuje całego zespołu środków. Nie powinny one jednak stać się celami. Zresztą samo „pragnienie, by żyć lepiej nie jest niczym złym”⁹⁴. Prawo do życia obejmuje szero-

⁸⁹ Ch. T a y l o r, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*. W: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo 1983*. Red. K. M i c h a l s k i, Paryż 1988, s. 194.

⁹⁰ J a n P a w e ł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 41; Por. Tenże. *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami różnych religii i kultur. Delhi 2.02.1986*. W: T e n ż e, *Przemówienia i homilie*, s. 452.

⁹¹ T e n ż e, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 29.

⁹² T e n ż e, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury. Rio de Janeiro 1.07.1980*. W: T e n ż e, *Nauczanie papieskie*. T. 3/2: 1980, s. 11.

⁹³ Por. T e n ż e, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 46; T e n ż e, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 41.

⁹⁴ T a m ż e, nr 36; Por. T e n ż e, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 31.

ki świat dóbr materialnych, użytkowych i kulturalnych. Podlegają one jednak ocenie moralnej ze względu na ostateczny cel człowieka. Zatem „człowiek, który bardziej «jest» również przez to, co «ma», co «posiada» – musi umieć «posiadać», to jest dysponować i gospodarować środkami posiadania dla dobra własnego i dobra ogółu”⁹⁵.

W tym kontekście „umieć posiadać” znaczy: być świadomym po pierwsze – że sama aktualizacja dobra osobowego, które jest zarazem dobrem wspólnym, domaga się środków materialnych, a po drugie, że wszystkie dobra materialne wzięte zarówno oddzielnie, jak i łącznie, nie mogą być uznane za dobro wspólne. Dobra materialne pozostaną zawsze tylko środkami, niekiedy nieodzownymi, ale zawsze tylko środkami do właściwego celu, jakim jest „być” osoby. Owo „«być» nie wyklucza «mieć»: kultura materialna winna być środkiem prowadzącym do celu, a jest nim prawdziwe i integralne człowieczeństwo: «mieć» pełni względem «być» i «działać» rolę służebną”⁹⁶. O ile owo „być” człowieka jest osiągnięte przez najpełniejszy akt osoby, przez miłość, o tyle uważa się, że dziedzinę dóbr nadrzędnych reguluje zasada sprawiedliwości.

4. Harmonia miłosierdzia i sprawiedliwości

Cywilizacja miłości musi dotykać problemu sprawiedliwości i miłosierdzia. Prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością wynika z podmiotowo-osobowego sposobu istnienia człowieka. Natomiast sprawiedliwość jest płaszczyzną rzeczowych relacji międzyludzkich. Sprawiedliwość określa relacje oddać każdemu, co mu się należy. Tutaj często dochodzi do zradykalizowania personalistycznego wymiaru miłości poprzez redefinicję pojęcia „miłosierdzie”. Akcentowanie miłosierdzie to wskazywanie na podmiotowość drugiego człowieka jako obiektu osobowego działania.

Podstawę sprawiedliwości stanowi godność człowieka. Ona domaga się, aby każdego traktowano jako samoistny, niezależny podmiot posiadający nie-naruszalne uprawnienia. Tutaj dotyka się więzi prawnej, ale ostatecznie odniesionej do podmiotowej kategorii dobra wspólnego, a więc na spełnienie celu życiowego drugiej osoby. Ważnymi elementami jest tutaj poznanie, miłość i twórczość. Domaga się więc sprawiedliwość realizacji uprawnień i stoi na ich straży, dlatego określa się ją jako mocne i trwałe usposobienie woli, aby oddać każdemu to, do czego ma prawo⁹⁷.

⁹⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO. Paryż 2.06.1980*, s. 176; Por. E. P o d r e z, *Etyka życia gospodarczego*. „Życie Katolickie”. R. 6: 1987, nr 1, s. 56.

⁹⁶ T e n ż e, *Przemówienie do przedstawicieli intelektualistów chilijskich. Santiago 3.04.1987*. „L’Osservatore Romano”. R. 8:1987, nr 4, s. 22.

⁹⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ. Nowy Jork 2.10.1979*, s. 34-36; M. A. K r a p i e c, „Cywilizacja miłości” *spełnieniem osoby*. W: *Człowiek w poszuki-*

Z drugiej strony sprawiedliwość opiera się na zasadzie podstawowej równości wszystkich ludzi, na ontologicznej solidarności. Dlatego sprawiedliwość domaga się równego traktowania wszystkich w życiu społecznym, co wpisane jest w samo pojęcie sprawiedliwości. Ścisła jednak równość świadczeń wzajemnych odnosi się do sprawiedliwości zamiennej. Uprawnień wynikających z natury, powołania i godności są takie same dla każdego człowieka, zwłaszcza w relacji wobec innych⁹⁸.

Ludzie różnią się wiedzą, postawą moralną, bogactwem, pozycją społeczną – te fakty, a nade wszystko fakt wkładu pracy, posiadanych zasług każe wyróżnić równość proporcjonalną. Tu staje także zróżnicowana sprawiedliwość, tak rozdzielcza, prawna jak i społeczna, a nawet w pewnym sensie karząca. Sprawiedliwość domaga się zatem równego traktowania wszystkich ludzi w życiu społecznym i we wzajemnych relacjach. Najtrudniej rozeznaczyć zasady sprawiedliwości proporcjonalnej.

Często chodzi o zastosowanie w życiu starożytnej maksymy: „summum ius – summa iniuria”⁹⁹. W tym kontekście ukazuje się, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że [...] może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej¹⁰⁰. Postuluje to w realiach życia konieczność „głębszej mocy, jaką jest miłość”¹⁰¹.

Sama sprawiedliwość jako reguła osobowego postępowania oraz relacji międzyludzkich jest niezwykle ważna dla prawidłowego kształtowania ludzkiej godności, ale okazuje się nie wystarczająca. Pozbawiona miłości kieruje się pewnymi zasadami, ale może niekiedy stracić z pola widzenia obdarzonego godnością człowieka.

Zatem należy uznać miłość za nieodzowną, jak sprawiedliwość zasadę życia społecznego. Miłość winna być rozumiana jako wybory i dążenia do dobra lub zespołu wartości, które odnajduje się w osobie. Wyraża ona postawę dynamiczną, tendencję do uczestnictwa w dobru, czyli do udoskonalenia. Ostatecznie ukierunkowuje ona ku wyższej doskonałości (świętości), ażeby pełniej „być”. Przedmiotem dążenia nie jest tu sama osoba, ale dobro jakie ona reprezentuje, bądź też dobro, jakiego pragnie się dla niej i dla siebie.

Przedmiotem miłości społecznej jest wartość osoby, która jest dobrem wspólnym. Zatem „miłość stanowi jedyne odniesienie do drugiego, na bazie

waniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś Adamie?”. Red. B. Grodzieńska. Lublin 1987, s. 240.

⁹⁸ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*. Warszawa 1985, s. 389.

⁹⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 12.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże.

kotórego nie dokonuje się instrumentalizowanie, czyli używanie człowieka¹⁰². Praktycznie „miłość «wzajemna» oznacza w podstawowym wymiarze stosunek człowieka do człowieka, oparty na poszanowaniu osobowej godności oraz na rzetelnej trosce o prawdziwe dobro drugiego. [...] wskazuje na wiele różnorodnych kręgów i poziomów ludzkiego współbywania: w środowiskach, społecznościach oraz między społeczeństwami. W tym znaczeniu jest to miłość «społeczna»”¹⁰³.

W relacji znaczonej miłością zawiera się także pewna miara dążąca do właściwego dla sprawiedliwości „zrównania”. Sytuuje się ona jednakże znacznie głębiej niż na poziomie dóbr przedmiotowych, odczytać ją bowiem można na podstawie aktu afirmacji drugiego: solidarności bytowej człowieka. Równość ową w sposób doskonały wyraża ewangeliczne przykazanie miłości: miłuj swego bliźniego jak siebie samego (por. Mt 22,39).

Miłość bliźniego winna wzorować się na miłości siebie samego, co pozwala odkryć doświadczenie moralne. Dane w nim wartości moralne sięgają godności osoby – podmiotu czynu. Wszystko to winno prowadzić ku postawie miłości wykluczającej użycie drugiej osoby. Dopiero na takich fundamentach miłość zdolna jest do daru z samego siebie.

Doświadczenie moralności ukazuje zatem, że człowiek jest osobą, zwłaszcza dzięki miłości, która angażuje osobowo, tj. w wolności i rozumności. Zatem im głębiej człowiek kocha, czyli afirmuje „drugiego” przez doświadczenie własnej godności, tym pełniej aktualizuje siebie jako osobę. „Wyrównująca” miara miłości wyraża się w tym, że „miłość i tylko miłość [...] zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi”¹⁰⁴. Sama więc miłość, która jest niejako „beźmiary” (siebie Kochamy „beźmiernie”) – kiedy przyjmuje się, że miłość dąży do zrównania – uzasadnia prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością.

Miłość jest większa od sprawiedliwości, „jest większa w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości”¹⁰⁵. Miłość przewyższa sprawiedliwość swą doskonałością, a jednak nie czyni jej zbędną: przeciwnie – miłość dąży do szukania sprawiedliwości. O ile zatem sprawiedliwość jest

¹⁰² S. K o w a l c z y k, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*. Warszawa 1990, s. 431.

¹⁰³ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na stadionie Bird's Hill Park, Winnipeg 16.09.1984*. „L'Osservatore Romano”. R. 5: 1984, nr 9, s. 27; Por. T. S t y c z e Ń, *Wolność w prawdzie*. Rzym 1988, s. 23-24.

¹⁰⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 14; Por. K. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*. „Roczniki Filozoficzne”. R. 22: 1969, nr 17, z. 2, s. 18.

¹⁰⁵ T e n z e, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 4; Por. I. M r o c z k o w s k i, *Non-violence i cywilizacja miłości*. „Chrześcijańin w świecie”. R. 21:1989, nr 185, s. 3.

miarą ładu społecznego, o tyle miłość jest jego motywem i spoiwem. Staje się miłość wewnętrznym motorem i racją działania, któremu kształt i granice normatywne wyznacza sprawiedliwość.

Nie można więc mówić, że miłość przekracza sprawiedliwość w tym sensie, że zaczyna się tam, gdzie się ta druga kończy. Wszystkie działania rozwijające człowieczeństwo winny pochodzić z miłości. Jako dynamiczna zasada życia społecznego jest zatem miłość niezbędnym warunkiem pełnienia sprawiedliwości. Ostatecznie więc „miłość chrześcijańska ożywia sprawiedliwość, jest dla nie natchnieniem, odkrywa ją, doskonali, czyni ją możliwą, szanuje ją, wynosi, przewyższa; lecz jej nie wyklucza, nie pochłania, nie zastępuje, przeciwnie – z góry ją zakłada i wymaga jej, gdyż nie ma prawdziwej miłości, prawdziwej caritas bez sprawiedliwości”¹⁰⁶.

Zawsze miłość wyzwała ducha dawania więcej niż wynika to ze sprawiedliwości. Dynamika miłości jest ważnym czynnikiem postępu moralnego. Tutaj szczególna rola przypada miłosierdziu jako zasadzie życia społecznego, która staje w opozycji wobec egoizmu narodów i grup społecznych. Sprawiedliwość niestety źle pojęta często go sankcjonuje. Remedium dla tej sytuacji stanowi miłosierdzie. To właśnie „miłość staje się miłosierdziem, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości”¹⁰⁷. Miłosierdzie jest zatem postawą ściśle związaną z miłością: „miłosierdzie jest bowiem nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby jej drugim imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawienia się i realizacji”¹⁰⁸. Właśnie miłosierdzie ma specyfikować cywilizację miłości¹⁰⁹.

Miłosierdzie jest cnotą społeczną, a więc jest związane z miłością bliźniego, choć z nią się nie utożsamia; to różnica celów. Jedna przyczynia się do dobra bliźnich, a miłosierdzie do usuwania zła i jego dolegliwości. Nie chodzi tu jednak o filantropię, co w praktyce oznaczało różnice w godności między świadczącym miłosierdzie a je przyjmującym. Dewaluacja miłosierdzia wywodzi się z faktu, iż człowiek „bardziej niż kiedykolwiek w dziejach stał się panem: uczynił sobie ziemie poddaną”¹¹⁰. Prometejska wiara w potęgę nauki i techniki każe mu ufać, że świat swoje trudności rozwiąże bez miłosierdzia. Stąd człowiek zatracił swą relację do miłosierdzia Boga-Stwórcy. Tendencje te umacniają materializm i ekonomizm, które nie dostrzegają potrzeby miłosierdzia, kierując się tylko prawami ekonomicznymi.

¹⁰⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do robotników „Solvay”*. Rosignano 19.03.1982. W: Tenże, *Nauczanie społeczne* 1982. T. 1. Warszawa 1986, s. 71.

¹⁰⁷ Tenże, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 5; Por. Tenże, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 17.

¹⁰⁸ Tenże, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 7.

¹⁰⁹ Tamże, nr 14.

¹¹⁰ Tamże, nr 2.

Zatem wypaczona idea miłosierdzia, sprowadzona zasadniczo tylko do sentymentalnych postaw czy aktów łaski wynika raczej z powierzchownych rozważań niż z założeń antropologicznych. Nie mniej dochodzi do głosu idea „ażeby samą ideą miłosierdzia odsunąć na margines życia i odciąć od serca ludzkiego”¹¹¹. To zaś rzutuje na koncepcję człowieka oraz jego relacje do innych. Koncepcja ta ignoruje podmiotowość osoby ludzkiej, a wraz z nią rozumną wolność człowieka i zasadzającą się na niej godność.

Zatem człowiek powołany do istnienia przez miłosierną miłość Boga jest ciągle bytem zadany, otwartym na samospełnienie, ale w relacji do Stwórcy i innych stworzeń. Człowiek jest bytem niesamowystarczającym, co potęguje jeszcze grzech. Jednocześnie jednak nosi w sobie Boży obraz (por. Rdz 1,27) i jest dzieckiem Bożym. To są wiodące kategorie antropologiczne w refleksji wokół miłosierdzia i miłości¹¹².

Ważnym jest „zrównanie” „pomiędzy dobroczyńcą a dobrobiorcą”¹¹³. Dobroczyńca winien być widziany jako odbiorca darów. W praktyce „ten, który daje, może bez trudu odnaleźć siebie w pozycji tego, który otrzymuje, który zostaje obdarowany, który doznaje miłości miłosiernej”¹¹⁴. Jedność między dającym i odbierającym dobro wskazuje, że „miłosierna miłość we wzajemnych stosunkach ludzi nigdy nie pozostaje aktem, czy też procesem jednostronnym”¹¹⁵. Zatem zwrotność tej relacji jest warunkiem zaistnienia miłosierdzia, bo jeśli tego zabraknie, czyny nie będą jeszcze prawdziwymi aktami miłosierdzia.

Obdarowanie daje okazje darującemu przeżycia aktu miłosiernej miłości, a jeśli jest przyjęty może rodzić dalsze i przyczynia się do rozwoju osobowego. Przez czyn miłosierny człowiek „odzyskuje” jakby dobro w postaci wewnętrznego „osadu” dobra, które go doskonalą. Darowanie przez dzieła miłosierdzia to konstytuowanie się ludzkiego „ja” poprzez relację do „ty”. „Przywracanie człowieka samemu człowiekowi”¹¹⁶ odnosi się więc nie tylko do doznającego miłosierdzia, ale tak samo do dobroczyńcy.

„Przywracanie człowieczeństwa” to ciągle odślanianie w sobie „obrazu Bożego”, zatartego przez grzech. Przez miłosierdzie człowiek nieustannie upodabnia się do Miłosiernego Boga. Powołanie do miłosierdzia stanowi o powołaniu do naśladowania Boga w Jego miłości miłosiernej. Jego realizacja wskazuje: „kto afirmuje człowieka dla niego samego, afirmuje

¹¹¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 7.

¹¹² Tamże, nr 4; Tenże, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 27-48.

¹¹³ Tenże, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 14.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże.

Stwórcę człowieka; kto afirmuje Stwórcę człowieka, nie może nie afirmować człowieka”¹¹⁷.

Do cennych darów miłosierdzia należy przebaczenie. Miłość wyrażająca się w przebaczeniu skracą drogę doskonalenia się. To spełnianie dobra innym osobom znajdującym się „w pogorszonym” stanie – czyli spełnianie czyny miłosierdzia. Dla pokazania owej wtórnej nierówności konieczna jest postawa przebacząca. W tej postawie ujawnia się jeszcze głębsze „zrównanie” niż w miłości. Wówczas „ten, kto przebacza i ten, który dostępuje przebaczenia spotykają się ze sobą w jednym zasadniczym punkcie: tym punktem jest godność, czyli istotna wartość człowieka”¹¹⁸.

Proces konstytuowania się „ja” i „ty” w miłosierdziu sytuuje się w indywidualnej i społecznej przestrzeni moralnej; są to wymiary wzajemnie uwarunkowane. Człowiek uczestniczy we wspólnocie wtedy, gdy „ocala” i „podnosi” człowieczeństwo drugiego, gdy przyczynia się do rozwoju dobra wspólnego, jakim jest każda osoba ludzka. Jeśli zatem miłosierdzie jest najpełniejszym wyrazem troski o dobro wspólne, to winno ono funkcjonować jako zasada społeczna i modelować struktury społeczne. Zatem „miłosierdzie staje się nieodzownym czynnikiem, kształtującym stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie, oraz wzajemnego braterstwa”¹¹⁹.

W miłosierdziu trzeba widzieć czynnik udoskonalający w stosunku do sprawiedliwości. Jest ono jakby głębszym źródłem sprawiedliwości, bo „doskońszalnym wcieleniem zrównania pomiędzy ludźmi”¹²⁰. Odnoszenie do rzeczy miary sprawiedliwości, a do osób miary miłości, która przebacza i podnosi, to program społeczny, oparty na miłosierdziu, a zmierzający do budowy cywilizacji miłości.

W miłości miłosiernej ma swe podstawy prawdziwy humanizm: przygodność ontyczna, solidarność w bytowaniu, afirmacja osoby, odkrywanie bliźniego, miłość, spełnienie osoby, kres w Bogu. „Miłość ma zaradzić wszelkiemu złu, które się wdiera do kultury lub lęgnie się w jej wnętrzu. Nie ma i nie będzie lepszej kultury, jak zbudowanej z integralnej miłości. I chrześcijaństwo tego dowodzi”¹²¹.

¹¹⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Liturgii Słowa skierowana do środowiska KUL*. Lublin 9.06.1987. W: Tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 406.

¹¹⁸ Tenże, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 14.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Cz. S. Bartnik, *Teologia kultury*. Lublin 1999 s. 94.

* * *

Cywilizacja miłości to integralna, antropocentryczna i możliwa do odczytania wizja „nowego świata”. Tutaj płaszczyzny moralna i religijna życia ludzkiego znajdują swe ostateczne uniesprzecznienie w osobowej strukturze ujętej na gruncie realistycznej interpretacji faktu ludzkiego. Podstawowym i fundamentalnym wyrazem jest prymat osoby nad rzeczą. Jest to poważne współczesne niebezpieczeństwo. Z kolei trzeba dostrzec prymat etyki nad techniką, bowiem zdobycze w tej materii zdają się sugerować, iż co możliwe ma prawo być spełniane.

Fundamentalnym znamieniem cywilizacji miłości jest prymat „być” przed „mieć”. „Essere” przed „avere” stanowi o oczekiwaniu ludzkim i kulturowe, które spychane jest przez materializm, ekonomizm i konsumizm. Tylko chrześcijaństwo przyniosło prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością, sięgając do prawdy samego Boga w Jezusie Chrystusie. Jest to zasada, która stawia mocne wymagania życiowe, zwłaszcza osobowo. Jest to najbardziej humanitarna zasada świadcząca o wielkości osobowej każdego człowieka. Cywilizacja miłości pozostaje wyzwaniem dla współczesnej Europy, która często jakby od niej jeszcze bardziej odchodzi, odchodząc od swych korzeni.

**Civilizzazione dell'amore e cultura dell'Europa nell'insegnamento
di Giovanni Paolo II
Riassunto**

La civilizzazione dell'amore è una integrale, antropocentrica e possibile per scoprire visione del “nuovo mondo”. La dimensione morale e religiosa della vita umana trovano in essa la sua profonda concordanza nella struttura personale concepita sul piano di una reale interpretazione del fatto umano. Una espressione fondamentale di essa è il primato della persona sulle cose oggettive. E' un serio pericolo d'oggi non vedere questa verità. Bisogna pure vedere il primato di etica sopra tecnica perché le acquisizioni in questa materia sembrano di suggerire che quello che è possibile deve per forza essere sempre realizzato.

Il segno fondamentale della civilizzazione dell'amore è il primato “essere” sul “avere”. “Essere” prima “avere” influisce sulle attese umane e culturali che sono purtroppo negate da materialismo, economia e consumismo. Solo il cristianesimo ha portato il primato della misericordia sopra giustizia attingendo alla verità di Dio rivelato in Cristo. Questo è il principio che mette delle forti esigenze nella vita, specialmente nella sua dimensione personale. Questo è il più umano principio che testimonia la grandezza personale di ogni uomo. La civilizzazione dell'amore rimane una sfida per Europa d'oggi che sembra di lasciarla perdendo le sue radici.

Nakładem
Wydawnictwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

ukazała się książka

Krystyna Moisan-Jabłońska, Katarzyna Ponińska (red.)

**INSPIRACJE GRAFIKĄ EUROPEJSKĄ
W SZTUCE POLSKIEJ**

Problematyka tytułowych inspiracji została zawężona do czasów nowożytnych i do sztuki religijnej. Przeważająca część artykułów dotyczy oddziaływania grafiki flamandzkiej i południowo-niemieckiej na sztukę polską. Niniejszy zbiór przedstawia nowe wyniki badań polskich historyków sztuki. Książka została wzbogacona kolorowymi ilustracjami.

Dystrybucję prowadzi:

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561-89-23; fax (22) 561-89-11
oraz Księgarnia dwójka
Warszawa, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, p. 015, tel. (22) 569-68-68
e.mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl



KS. ZYGMUNT ZIELIŃSKI

CZY CAŁA PRAWDA O PAPIEŻU PAWLE VI I JEGO PONTYFIKACIE?

Książka ks. Luigi Villa, *Paweł VI błogosławiony?*

Na polskim rynku księgarskim pojawiła się ostatnio książka ks. Luigi Villa pt. *Paweł VI. Błogosławiony?*¹ Jej włoskie wydanie ukazało się w 2001 r., a francuskie w roku 2009. Polska wersja jest tłumaczeniem z francuskiego. Mogłoby się wydawać, że autor, mocno starszy kapłan włoski (ur. 1918), znany z wielu inicjatyw na polu publicystyki, pisarstwa, może nie *ex professo* teologicznego, ale starającego się zainteresować szersze kręgi katolickie Kościołem, jego tradycją, a zwłaszcza zjawiskami występującymi w Kościele po II Soborze Watykańskim, którego postanowienia i ich realizację poddaje ostrej, często wszakże jednostronnej krytyce, bardziej panuje nad podjętym tematem. Ze szczególną pasją zajmuje się ks. Villa masonerią i jej wpływami w Kościele, jak również innymi kierunkami antykościelnymi i antyreligijnymi, które wszakże – zdaniem wspomnianego kapłana – mają swe korzenie w masonerii.

Istotą jego konstatacji, a można to odnieść w przeważającej części jego twórczości, jest wskazywanie na sam wierzchołek władzy hierarchicznej w Kościele, zatem na kolegium kardynalskie i – w omawianym tu przypadku – Pawła VI jako na czynniki działające na szkodę w Kościele w myśl wyciecznych masonerii.

W omawianej tu książce brak odniesień do Jana XXIII, co musi się wydawać każdemu uważnemu czytelnikowi książki ks. Villa przynajmniej dziwne, gdyż jedno z kapitalnych oskarżeń pod adresem Pawła VI odnosi się do jego polityki w stosunku do krajów komunistycznych – użyjmy tu obiegowego już terminu, jaki zawdzięczamy Hansjakobowi Stehle – Ostpolitik Watykanu. Tymczasem architektem, który stworzył podwalinę tej polityki był właśnie błogosławiony Jan XXIII. Rzuca to pewne światło na mocno „wybiórczy” zmysł obiektywizmu autora, co zresztą o wiele wyraźniej rzuci się w oczy w czasie lektury innych partii jego książki.

¹ Wydawnictwo ANTYK Marian Dybowski, Komorów [brw].

Pod tym parasolem ochronnym roztoczonym – dodajmy, w konkretnym przypadku – nad niezmiernie popularnym, nie tylko we Włoszech, papieżem Roncallim, zabrakło już miejsca dla Jana Pawła II. A można rzec, wręcz przeciwnie, jemu także poświęcił ks. Villa w numerze założonego przez siebie czasopisma artykuł pod zniemiennym tytułem: *Karol Wojtyła Beatiified?* (Karol Wojtyła beatyfikowany?)².

Jest to charakterystyka błogosławionego Jana Pawła II tak krytyczna, jak mało który artykuł wyszły spod pióra zdecydowanego wroga nie tylko tego papieża, ale także Kościoła i wszelkich inicjatyw ewangelizacyjnych podejmowanych w jego imieniu, bez względu na to, jakiej ocenie poddano by metody i środki w tym celu zastosowane. Entuzjastyczne przyjmowanie papieża przez tłumy kwituje słowami: „wydaje mi się to być przesadą i nadużyciem czyniącym go, jak gdyby był on superstar, supergod, Ajatollah”. Powołuje się na opinię dziennikarza i eurodeputowanego z ramienia socjalistów, suspendowanego *a divinis* z tej racji ks. Gianni Baget Bozzo, który o Janie Pawle II wyraził się następująco: „te masowe spektakle nie służą nikomu i niczemu. Nieustanne podróże, mnożące się przemówienia zdają się pokrywać istotną stagnację, a papież coraz bardziej jest postrzegany jako autor dokonującej się stopniowej restauracji z ludzką twarzą”³. Mniej wyraźne jest odniesienie do opinii Hansa Künga określającego Jana Pawła II jako najbardziej kontrowersyjnego papieża XX w. A racją tego osądu miałyby tkwić w jego międzywyznaniowym „dialogu”, który pozwalał mu na odwiedzanie meczetów, a nawet modlitwę o przebaczenie przy Murze Płaczu. W opinii ks. Villa, Jan Paweł II był uwodzicielem, ale nie takim jak Jezus Chrystus. Ks. Villa dodaje, że papież „nie był zdolny do rozróżniania między tym, co jest dogmatem wiary, a tym, co tylko zaszczytą historyczną”. Eskalacja negatywnego osądu Jana Pawła II prowadzi go do operowania nie tyle wyważoną opinią, co epitetami. Oto jeden z nich: „[...] wielu widziało w nim [Janie Pawle II] «odnowiciela», nie bacząc, iż raczej Wojtyła krok po kroku zdradzał katolicką tradycję, idąc za radą pogańskich współpracowników znanych pod mianem modernistów i progresistów”. Zarzuca mu ekskomunikę na abpa Lefebvre’a, który jedynie posłuszny zaleceniu św. Pawła, iż nawet aniola głoszącego inną ewangelię nie należałoby słuchać, podniósł sprzeciw, a dalej dopuszczanie na katedry uniwersyteckie teologów zaprzeczających bóstwu Chrystusa, manipulujących Pismo Święte, odrzucających dziewictwo Maryi, lub zawieranie konkordatów, które już nie broniły Kościoła, katolicyzmu i wartości chrześcijańskich. Spotkania ekumeniczne nazywa „herezją Asyżu”. Jan Paweł II jawi się w opinii ks. Villa jako aktor gestami i słowem budujący swoją popularność

² „Chiesa Viva”. R. 40: 2010, nr 430, wydruk komputerowy, s. 1-6.

³ T a m ż e. Dalsze cytowania także pochodzą z artykułu ks. Villa w „Chiesa Viva” tu przytaczanego.

na wszystkich kontynentach. Każdy jego gest, słowo, uśmiech były obliczone na zyskanie popularności.

Zrelacjonowane tu w wielkim skrócie poglądy ks. Villa dotyczące pontyfikatu Jana Pawła II nie pozostawiają żadnej wątpliwości, iż papież ten – w rozumieniu wspomnianego kapłana – budował swój image i autorytet kosztem Kościoła, który, co najwyżej stwarzał ku temu sposobność i dostarczał środków dla realizacji takiego celu. W cytowanym tekście nie ma wzmianek o kontaktach masonskich papieża, ale w eseju biograficznym poświęconym ks. Luigi Villa znalazły się następujące stwierdzenia: „Po śmierci Lucianiego (Jana Pawła I) doszło do nowego zderzenia Siri z Benellim, jednakże prawdziwie przeznaczony i faworyzowany przez masonerię, kard. Karol Wojtyła został wybrany. Po śmierci kard. Giovanni Benelli, w 1982, kard. Agostino Casarolli został najpotężniejszym człowiekiem w Watykanie”. Na innym miejscu tenże autor pisze: „Do prałata, który wskazał na oczywistość wiadomości opublikowanej w „Chiesa Viva”, że kard. Casaroli należy do masonerii, Jan Paweł II miał powiedzieć: wiem, wiem ale nie wiem, kim go zastąpić”⁴.

Pomijając problematyczność źródeł, do których odnosi się cytowany tu autor – co zresztą jest także istotnym problemem całej jego książki, uderza zbieżność oceny pontyfikatu Pawła VI z rządami jego następcy. Zarazem wszakże rzekome koneksje Jana Pawła II z masonerią są zaledwie sygnalizowane aluzyjnie, co wywołuje zrozumiałą zamęt u czytelników mniej wyrobionych w recepcji tego typu publikacji noszących znamiona sensacji, a chcących uchodzić za w pełni udokumentowane studia.

Nie ulega wątpliwości, że obszerny artykuł biograficzny dr Odessy treściowo jest bardzo bliski omawianej tu książki ks. Villa o Pawle VI. Właściwie powtarza on informacje zawarte w niej, a zwłaszcza dotyczące najbardziej drażliwego problemu – wpływów masonskich w Watykanie. Na tle takiej tematyki ukazuje sylwetkę księdza Luigi Villa jako człowieka bezkompromisowo walczącego o oczyszczenie Kościoła z nadużyć drążących jego najwyższe kręgi hierarchiczne. Wprawdzie ks. Villa zdobył sobie popularność jako miłujący tradycję Kościoła i opartą na niej praktykę kościelną. Jego krytyczny stosunek do II Soboru Watykańskiego trafiał na podatny grunt, zwłaszcza w szerszych kołach duchowieństwa, w tym niektórych biskupów. Czasopismo „Chiesa Viva”, którego pierwszy numer ukazał się w styczniu 1965 r. (pierwszy polski numer – w kwietniu 2011 r.) budziło wielkie zainteresowanie wśród katolików przekonanych o konieczności powrotu do starej tradycji kościelnej, rzekomo, a w części naprawdę podważonej i w znacznej mierze zaniechanej w wyniku uchwał soborowych.

⁴ F. O d e s s a, *Who is Father Luigi Villa, The Apostolate of Our Lady of Good Success*. Tekst ze strony internetowej: <http://padreplolandchiesaviva.com>. Tekst liczy 68 stron, tu cytowane: stronie. wydruku 24 i 50.

Idea takiego periodyku, a bardziej jeszcze głoszonego na jego łamach hasła obrony Kościoła zagrożonego z zewnątrz i wewnątrz zyskała zwolenników w szeregach osób widzących odnowę kościelną nie na sposób praktykowany i propagowany przez neokatechumenat, który w opinii ks. Villa zasłużył na miano sekty mającej na celu rozbicie Kościoła, a patronat sprawowany nad nim przez kard. Ruini, którego łączono także z masonerią, zdawał się, zdaniem wspomnianego księdza, to potwierdzać. Ks. Luigi Villa nie wahał się wytykać błędów samemu papieżowi, nie oszczędzając także innych w hierarchii kościelnej znajdujących się duchownych.

Kapłan ten jest niewątpliwie postacią nietuzinkową. Jego niemalże globalne oskarżenie adresowane do tak wielkiej liczby purpuratów, biskupów, a zwłaszcza papieża Pawła VI zdaje się świadczyć o dwóch sprawach: z jednej strony duchowny ten musiał czuć nad sobą jakiś parasol ochronny, a z drugiej musiał mieć prawo liczyć na zgoła nieinkwizytorską łagodność i cierpliwość samego papieża i dostojników atakowanych przez niepokornego duchownego.

Koncentrował się przy tym głównie na kardynałach, rzeczywiście czy rzekomo, mających związki z masonerią. Ten jego zapał do ścigania tej niewątpliwiej przecież anomalii miał i ma swe określone miejsce w kolejach jego życia. Przez pierwsze 10 lat kapłaństwa związany był z Instytutem im. Biskupa Daniela Comboniego założonym w II połowie XIX w., a mającym na celu wspieranie misji, którymi ks. Villa żywo się interesował. W Italii koncentrował się na wychowaniu młodzieży, za co podobno miał zostać zamordowany przez faszystów pod koniec II wojny światowej. Miał na swym koncie ratowanie Żydów, których przemycił do Szwajcarii. Pochodził z Lecco, jednak inkardynowany został najpierw do archidiecezji Ferrary, gdzie rozwinął Międzynarodowy Ruch Misyjny. Istotnym momentem w jego życiu było spotkanie z o. Pio. Ten miał powierzyć mu specjalne zadanie słowami: „Musisz poświęcić całe swoje życie na obronę Kościoła przed działaniem masonerii, zwłaszcza tej kościelnej”. Ojciec Pio miał też skierować ks. Villa do biskupa Chieti, Giambattista Bosio, z którym faktycznie współpracował ks. Villa trwała aż do śmierci biskupa. Jak twierdzi cytowany tu autor – Bosio poinformował o misji zleconej ks. Villa przez o. Pio kardynała Domenico Tardiniego, który z kolei miał powiedzieć biskupowi Bosio, iż Pius XII akceptował tę misję pod warunkiem, że ks. Villa zdobędzie doktorat teologii i będzie do dyspozycji kard. Ottavianiego, ówczesnego prefekta Świętego Oficjum, a także kard. Parente, kard. Palazzini i oczywiście Tardiniego⁵. Bezpośrednim zwierzchnikiem ks. Villa został w 1957 biskup Bosio, który potajemnie inkardynował go do swej diecezji. Po studiach we Fryburgu ks. Villa doktoryzował się w 1971 r. na Uniwersytecie Laterańskim. Idąc za stwierdzeniami Franco Odessa, na-

⁵ F. O d e s s a, *Who is Father Ligi Villa...*, s. 4 wydruku.

leży odnotować ważny w życiu ks. Villa fakt, kiedy został on tajnym agentem kard. Ottavianiego, jak można domyślać się z kontekstu, za zgodą Piusa XII i o. Pio, który w 1963 w czasie drugiego jego spotkania z ks. Villa miał powiedzieć: „Odwagi, odwagi, odwagi! Bo Kościół, został już zaatakowany przez masonerię. I dodał: masoneria już sięga do progów papieskich (Paweł VI!)”. Pewien chaos chronologiczny nie pozwala ułożyć w logiczną sekwencję tej partii biografii ks. Villa. Pewne wydaje się być to, że już pod koniec pontyfikatu Piusa XII ks. Villa zajmował się śledzeniem wpływów masońskich w Kościele, a zwłaszcza, kiedy w 1978 r. światło dzienne ujrziała tzw. Lista Pecorelli’ego⁶, zawierając pokązną liczbę nazwisk kardynałów rzekomo czy rzeczywiście mających powiązania z masonerią. Można przypuszczać, że zawartość tej Listy dała ks. Villa asumpt do konkretnych już dociekań obejmujących osoby hierarchów podejrzane o przynależność do masonerii. Pod tym kątem też śledzi ów kapłan ich działalność na soborze i udział w posoborowych przemianach w życiu kościelnym.

Trzeba przyznać, że koleje życia ks. Villa stwarzają wrażenie jakiejś tajemniczości i wiele jest w nich niedomówień. Mimo woli nasuwa się tu pewna analogia z powołanym przez św. Piusa X do zwalczania modernizmu *Sodalitium Piumum*, na czele z ks. Umberto Benignim, z tą różnicą, że wówczas działał się z woli i w imieniu papieża, a teraz papież znalazł się w kręgu oskarżanych na naczelnym miejscu. Lista Pecorelli’ego posłużyła już Davidowi A. Yallopowi do dociekań na temat związków ludzi Watykanu z masonerią. Jego książka poświęcona głównie okolicznościom śmierci Jana Pawła I ukazała się w 1984 roku⁷. W zasadzie w oparciu o tę listę nie można ani potwierdzić ani wykluczyć przynależności znajdujących się na niej osób do masonerii. Ks. Villa, najwyraźniej przekonany o jej prawdziwości, swe wywody opiera na dedukcji, śledząc zapatrywania i działalność tamtych osób, względnie sięga do opinii obiegowych, kolportowanych w mediach lub zdobywanych od swych rozmówców, zapewne osób zorientowanych w agendach watykańskich.

Niechęć do Pawła VI, może być także natury czysto osobistej, jako że papież ten w pewnym sensie ignorował ks. Villa, dając mu to niekiedy namacalnie odczuć. Niechęć ta miała z pewnością także inne podstawy. Papież ten nie wyzbył się pewnych cech urzędnika kurialnego, zresztą podobnie, jak Pacelli, chociaż z kolei Pius XII był w oczach ks. Villa wręcz ideałem pasterza i człowieka. To dość odosobnione zdanie o skądinąd wielkim papieżu także mocno podważa tezy zawarte w książce ks. Villa. A dodać trzeba, że jako jej kwinte-

⁶ Mino Pecorelli, prawnik, sam członek masonerii, który swą Listę opublikował w „Political Observer”. Lista 121 hierarchów ukazała się także w innych miejscach, zwłaszcza w Internecie. Jest to osobny problem i temat wymagający przede wszystkim zawartych tam danych..

⁷ D. A. Yallop, *Im Namen Gottes. Der mystische Tod des 33-Tage-Papstes Johannes Paul I. Tatsachen und Hintergründe*, München 1984, s. 248 nn.

sencję określić można, a nawet trzeba, totalną krytykę Pawła VI, nie cofającą się nawet przed zarzutem zdrady Kościoła i posłannictwa następcy św. Piotra. Cytowany tu Yallop – z rozmysłem sięgnięto tu do opinii autora nie podejrzanego o panegiryzm, – ani słowem nie łączy Pawła VI z lobby masonskim wymienionym na Liście Pecorelli’ego. Z kolei Janowi Pawłowi I do tego stopnia problem ten był obcy, że wezwał kard. Felici, na Liście nie figurującego, zapytując go o jej autentyczność. Na ile relacja z tej rozmowy może być uznana za wiarygodną, papież uzyskał wtedy informację, iż na Liście znaleźli się faktyczni masoni obok osób, którym taką przynależność insynuowano, jakoby celowo, żeby skomplikować ewentualne nominacje watykańskie⁸.

Zatem można przyjąć, że infiltracja Watykanu przez masonów na najwyższych szczeblach hierarchii jest wysoce prawdopodobna, chociaż, jak wiadomo, udowodnienie czyjejs przynależności do wolnomularstwa jest ogromnie trudne i nie zawsze pewne. Natomiast inkryminowanie Pawłowi VI związków z masonerią, względnie, że działał pod jej dyktando na szkodę Kościoła jest dedukcją bez niepodważalnych podstaw. Papież wprawdzie mógł się zapoznać z Listą Perorelli’ego, ponieważ upublicznienie jej nastąpiło w lutym 1978 r., ale bez gruntownego śledztwa w tej sprawie uchodziła ona za jedną z wielu sensacji oplatających Watykan. Ks. Villa zresztą opiera swe oskarżenie na dokumentach ogłaszanych przez papieża i na jego postępowaniu w sprawach kościelnych, jak i politycznych zarówno w czasie soboru, jak i po jego zakończeniu.

Zarzut, że reforma mszału miała na celu zrównanie liturgii mszy św. z pamiętką Ostatniej Wieczerzy u protestantów jest o tyle zasadny, że istotnie pierwsza część liturgii – liturgia Słowa ma za zadanie urealnienie i rozszerzenie katechezy, która w liturgii trydenckiej, kiedy zaledwie odczytywano w językach narodowych Ewangelię, a wszystko skupiało się na homilii, rozdziła bierne i nie zawsze w pełni świadome uczestnictwo w Eucharystii. Zarzut, jakoby reforma soborowa liturgii pozbawiła Mszę św. jej charakteru ofiarniczego, przez co nastąpiła niejako jej protestantyzacja jest bezpodstawny. Nie miejsce tu, żeby dać stosowny wywód teologiczny, ale jest on niechybnie konieczny. Inna sprawa, to nadużycia popełnianie w sprawowaniu Eucharystii i nawet innych sakramentów poprzez samowolne postępowanie niektórych duchownych. Niejednokrotnie podważały one i nadal podważają wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych⁹. Także rezygnacja z języka łacińskiego powoduje zbyt śmiało inicjatywy wielu cele-

⁸ D. A. Yallop, *Im Namen Gottes...*, s. 247.

⁹ W połowie lat osiemdziesiątych w jednej z parafii amerykańskich opowiadał mi proboszcz, iż z prerażeniem stwierdził, że szafarze Eucharystii resztę Postaci Eucharystycznej pozostałą w kielichu po Komunii św. wylewali do zlewu, nie czyniąc tego bynajmniej z braku szacunku, ale po prostu kierowani niewiedzą. W czasie licznych pobytów w Niemczech zauważyłem, iż

bransów widoczne w zmianach ad hoc wprowadzanych do tekstów liturgicznych. Wszystko to są słabości, zarówno zbyt szerokich sformułowań tekstów soborowych, jak niejasności w normach wykonawczych oraz zbyt wielkich prerogatyw pozostawionych episkopatowi lokalnym. Do nadużyć nie doszło, przykładowo, w Polsce, gdzie prymas Wyszyński i episkopat nie dopuścili do przysłowiowego wylania dziecka z kąpielą. A przecież wielu, zwłaszcza świeckich katolików postępowych, domagało się pójsia śladem Zachodu.

Ks. Luigi Villa ma niewątpliwie rację, twierdząc, że minimalnie sięgano do tradycji kościelnej i nie zadbano o jej afirmację, a zbyt łatwo ulegano naciskom „modernistów” rozumianych tu jako zwolennicy jak największego zsynchronizowania kultury życia kościelnego z kulturą świecką, jak wiadomo stale ewoluującą i to bynajmniej nie w najodpowiedniejszym kierunku. To w rezultacie spowodowało na Kościół w wielu częściach świata swoisty paraliż. Sprowadzanie tego zjawiska wyłącznie, albo w pierwszym rzędzie, do oddziaływania masonerii i łączenie z nim papieża, jako swego rodzaju patrona tych procesów jest nieporozumieniem. Zresztą trudno byłoby znaleźć bodajże choćby jednego z papieży, któremu nie zaaplikowałyby ocen dalekich od rzeczywistego stanu rzeczy, a najlepszym tego przykładem jest pontyfikat i osoba Piusa XII, postaci tak bliskiej i cenionej przez autora książki o Pawle VI¹⁰.

przystępujący do Komunii św. bynajmniej nie łączyli tego aktu ze stanem łaski uświęcającej, traktując go wyłącznie jako obrzęd wspólnotowy.

¹⁰ Ks. Villa jest admiratorem Piusa XII, co jest zrozumiałe, gdyż papież ten tkwił całkowicie w tradycji katolicyzmu i Kościoła, aczkolwiek nie przeszkadzało mu to w niczym w szukaniu kompromisu z nadzieją na osiągnięcie tym sposobem lepszego skutku. Świadczy o tym jego stosunek do Niemiec, także po roku 1933. Konkordat z III Rzeszą był właściwie jego dziełem jako sekretarza stanu. Tylko w bardzo stronniczych pracach czyni się mu z tego powodu zarzuty. Z ZSRR w czasie jego pontyfikatu kontakt był niemożliwy, gdyż w czasie stalinizmu i powstawania żelaznej kurtyny papież i Watykan zaszeregowane były przez blok sowiecki do rzędu sił zimnowojennych. Gdyby mierzyć Piusa XII taką miarą, jaką ks. Villa przykłada do pontyfikatu Pawła VI, to trzeba by bez wahania pójść za tezami Johna Cornwella zawartymi w książce: *Hitler's Pope. The Secret History of Pius XII*, Londyn 1999. Sam tytuł jasno określa charakter zawartych w książce tez, nie trzeba zatem odwoływać się do z górą tysiąca omówień tej książki, w których trudno znaleźć oceny pochlebne. Podobnie ma się rzecz z publikacją Daniela Jonaha Goldhagena: *A Moral Reckoning. The Role of the Catholic Church in the Holocaust and Its Unfulfilled Duty of Repair*, Nowy Jork 2002. I tutaj tytuł mówi za siebie. Po prostu Kościoły lokalne i Pius XII mają powinność zadośćuczynienia za swą postawę w czasie holocaustu, co należy rozumieć, jako ich współdziałal w nim. Można by powołać się na liczne dziś prace dezawuuujące podobne tezy i postulaty wysuwane pod adresem Piusa XII przez część historiografii, ale wystarczy sięgnąć do pracy zbiorowej pod red. Josepha Bottum i Davida G. Dalina: *The Pius War. The Response to the Critics of Pius XII.*, Nowy Jork, Toronto, Oxford 2004. Książka zawiera m.in. artykuł Johna S. Conway'a pt. *How Not to Deal with History*, s. 67-75. Treść tego artykułu odnosi się wprawdzie do prac Komisji żydowsko-chrześcijańskiej mającej zająć się historiografią Piusa XII w związku z Holokaustem, ale uwagi autora natury metodologicznej adresowane są do wszystkich zajmujących się dziejami najnowszymi, zatem księdza Villa nie wyłączając.

Bardzo ciężki zarzut kierowany pod adresem Pawła VI w omawianej tu książce, to imputowanie mu relatywizacji prawdy Objawionej. Do takich wniosków może prowadzić ekumenizm, zarówno w swym teologicznym wymiarze, jak i praktyce wyznaniowej. Pytanie o prawdziwość wyznań, to znaczy posiadanie przez nich niezafałszowanej prawdy ewangelicznej i proweniencji apostołskiej nie może być zbywane odpowiedzią niejasną, dwuznaczną, względnie pomijane w ogóle. Wszakże o relatywizacji prawdy nie świadczy też kontakt wiernych czy papieża z innowiercami, o ile nie jest to *communicatio in sacris* (udział w kulcie) pojmowana jednak w sposób ścisły. Nie może to dotyczyć wspólnej modlitwy, gdyż każde stworzenie Boże oddaje cześć Stwórcy na swój sposób, a szacunek dla człowieka wymaga zaakceptowanie tego, nawet poprzez udział w tej wspólnej modlitwie. Ta segregacja wszystkiego, co w sensie kanonicznym i dogmatycznym niekatolickie, pociągająca za sobą anatemę przysporzyła Kościołowi w jego dziejach wiele kłopotów, przy czym zbyt łatwo zapominano, że Pan Jezus odwiedzał celników i potrzebujących lekarza. Tego ks. Villa zdaje się nie zauważać, dając bezwzględne pierwszeństwo hermetycznej izolacji od wszystkiego co można zaliczyć do błędu, a nawet do kategorii zła i co faktycznie takowym jest. Pytanie tylko, czy rola Kościoła polega tylko i wyłącznie na deklarowaniu swej nieomyślności w kwestiach wiary – co oczywiście jest jego powinnością – czy też również na wychodzeniu naprzeciw tym, którzy błądzą, poszukują, a nawet wrogo reagują na jego głos? Wymienione tu problemy wpisane są w ekumenizm, kolegialność – jeśli postrzega się ją jako otwarcie w Kościele furtki dla demokracji – jak to zdaje się widzieć ks. Villa – czy wreszcie jeszcze bardziej w gotowość szukania wspólnego języka ze światem, któremu obca jest Ewangelia, w miejsce której stawia on inne wartości. Remedium na to stara się wskazać konstytucja soborowa *Gaudium et spes*. I znowu pojawia się pytanie, czy kontrpropozycja w stosunku do jej treści – a taką można wyczytać w dziele ks. Villa – polegająca na absencji w tymże świecie, w jego gremiach, jak ONZ i inne organizacje świeckie, mające jednak na uwadze dobro człowieka, nawet jeśli widziane w sprzeczności z zasadami wiary, jest właściwym i rzeczywiście ewangelicznym rozwiązaniem? Czy szukanie owiec, które poginęły, nawet jeśli nie braknie w nim elementu błędzenia, tak przecież bardzo ludzkiego, jest sprzeniewierzeniem się Prawdzie i jej wykładni danej przez Chrystusa?

W książce ks. Villa przytaczane są urywki wielu dokumentów i enuncjacji papieskich, ale nie sposób zignorować zasady ich doboru. Chodzi po prostu o podparcie tezy autora głoszącej, iż papież Paweł VI w myśl nauki masońskiej całą swą uwagę poświęcił człowiekowi, a pominął całkowicie element boski. Pomijając oczywisty fakt, iż nie można mówić o Bogu, tracąc z oczu

człowieka i jego spraw, świat, do którego zwracał się papież czekał właśnie z jego strony na stabilne wskazania moralne, na isierkę nadziei i pociechę mieszczącą się w pragnieniach niekiedy bardzo przyziemnych, ale przez to właśnie ludzkich. Żaden duszpasterz nie może tej sfery pominąć, nie chcąc utracić wiarygodności, a miałby się tego dopuścić papież? Ks. Villa dobrze znał Pawła VI, pochodzili z tej samej miejscowości – z Concesio – toteż wypukłone przezeń cechy charakteru i osobowości papieża warte są zapamiętania. Paweł VI rzeczywiście nie był postacią o rzucającej się w oczy dynamice religijnej. Był jak gdyby zawsze zagubiony i niepewny w swym pełnym rezerwy podejściu do ludzi. Yallop uważa, że nawet teologicznie był mniej wykształcony niż Albino Luciani, sam siebie przedstawiający jako prostaczka¹¹. Dodać tu należy, że nie miał też Paweł VI daru manifestowania swej pobożności. Był zbyt zrutynizowanym urzędnikiem. Jako duszpasterz zasłynął w Mediolanie w czasie wielkiej misji, ale i tu głównie z racji swych inicjatyw społecznych, kiedy nie poglądy, partyjność, a człowiek potrzebujący wsparcia stanowią cel jego poczynań. Ten ładunek społeczny, w przypadku tego papieża bardzo znaczący, jawi się w książce ks. Villa jako sympatia dla komunizmu, a nawet jako zdrada Kościoła na rzecz komunizmu.

Przy tej okazji wchodzi autor także w tematykę watykańsko-sowiecką. Książka nie słynie z ścisłej obserwancji zasad obowiązujących w uprawianiu historii, dlatego za kontakty ze światem komunistycznym obciąża ona Pawła VI, ubocznie tylko wspominając Jana XXIII. A to on właśnie był wyznawcą zasady drobnych kroczków i użycia osiołka, gdzie koń nie przejdzie. Już Jan XXIII naraził się w wielu kręgach na krytykę z powodu takiego stanowiska. Wiemy, jak bardzo miano mu złe zlikwidowanie ambasady polskiego rządu emigracyjnego przy Watykanie. Był po prostu realistą. Losy kard. Mindszentego – sprawa przypada już na następny pontyfikat – był bez wątpienia bolesne. Mindszenty dał się poznać jako człowiek bezkompromisowy. W sposób odmienny postąpił prymas Wyszyński w 1950 r. zawierając *Porozumienie* z rządem komunistycznym. W tym geście prymasa i episkopatu kryje się umiejętność stosowania taktyki obliczonej na długi dystans. Na Węgrzech były wtedy inne warunki, ale pomijając ten fakt, Mindszenty nie był gotów na żadne wyjście, jakie można by w takiej sytuacji brać pod uwagę. Być może takiej możliwości nie miał, mając po stronie rządu, a przeciwko sobie potężną grupę tzw. „księży pokoju”, w Polsce zwanych patriotami, wśród których nie brakowało biskupów. Ks. Villa zwraca uwagę właściwie tylko na finał sprawy Mindszentego, od 1971 r. na wygnaniu w Rzymie, a w 1974 pozbawionego stanowiska arcybiskupa Granu. Wprawdzie Paweł VI obiecał mu jego utrzymanie, ale nie można – jak to czyni ks. Villa – obciążać go za nieotrzymanie słowa zarzutem wiarołomstwa i bezgranicznego odda-

¹¹ D. A. Yallop, *Im Namen Gottes...*, s. 228.

nia swym kontrahentom komunistycznym. Bezstronny i raczej oddany kard. Mindszentemu historyk węgierski, ks. Gabriel Adrianyi pisze o tej sprawie następująco: „Wzbudzające sensację pozbawienie urzędu umęczonego za swą wierność Kościołowi kardynała wywołało echo o światowym zasięgu, a protesty pojawiły się nawet w kolegium kardynalskim. Niemniej jednak wydawało się zachowanie regularnej administracji diecezjalnej, «konieczność pasterska» dla Stolicy Apostolskiej być ważniejszym, aniżeli wzgląd na osobę”¹². Taka konieczność leżała w przeszłości niejednokrotnie u podstaw decyzji papieskich. Z arcybiskupstwa kolońskiego musiał w wyniku kulturkampfu zrezygnować arcybiskup Paul Melchers, a z arcybiskupstwa gnieźnieńskiego i poznańskiego – kard. Ledóchowski, który uznał tę bolesną konieczność bez zastrzeżeń i wiele czynił, żeby swemu następcy ułatwić zadanie¹³. Podobny los spotkał po sporze o małżeństwa mieszane arcybiskupa kolońskiego Klemensa Augusta Drosteo Vischeringa. Jednakże ani Grzegorz XVI ani Pius IX nie byli oskarżani w historiografii o działanie na szkodę Kościoła.

Casus Mindszentego posłużył ks. Villa do konstruowania ogólniejszego wywodu na temat sympatii prokomunistycznych Pawła VI, które, zdaniem autora, miały stać się powodem odsunięcia przez Piusa XII z Kurii abpa Montiniego i „zesłanie” go do Mediolanu. Autor książki o Pawle VI w ogóle pomija kontekst historyczny wydarzeń, które w okresie Soboru Watykańskiego II i w następnych latach po nim były diametralnie przeciwne w stosunku do tych, jakie panowały tuż po II wojnie światowej. Nie tu miejsce na przypomnienie okoliczności ważnych przecież dla Kościoła, a wynikających ze zmieniających się układów politycznych w świecie i, co za tym idzie, szukania przez ZSRR w erze Chruszczowa i Breżniewa dróg prowadzących do szerszych kontaktów, nie wyłączając Stolicy Apostolskiej. Trudno sobie wyobrazić, żeby pozostała ona nieczuła na taką sytuację i w imię tradycyjnego antykomunizmu – nigdy zresztą nie poniechanego – pozostała obojętna na los bardzo uciskanego Kościoła w krajach bloku sowieckiego. Niezależnie od tego, kim był Casaroli, przedstawiony w książce ks. Villa jako głowa lobby masonskiego w Watykanie, bez względu także na to, czy jego Ostpolitik była skuteczna, poniechać jej Stolica Apostolska w żadnym wypadku nie mogła. Hansjakob Stehle pisze, że Pius XII tylko w przypadku Polski zaryzykował bezwarunkowy sprzeciw Kościoła wobec jakichkolwiek ustępstwa na rzecz reżimu. Papież po prostu doceniał siłę Kościoła polskiego. Jak wiadomo *Porozumienie* z 1950 roku było odejściem od tej linii podjętym z inicjatywy episkopatu polskiego, nie wiadomo czy po myśli papieża. W innych

¹² G. A d r i a n y i, *Die Führung der Kirche in den Sozialistischen Staaten Europas*. Monachium 1979, s. 117.

¹³ W. K l i m k i e w i c z, *Na stolicy prymasowskiej i w pruskim więzieniu*. T. 3. Opracował, wstępem opatrzył i podał do druku Z. Z i e l i ń s k i. Poznań 1987, s. 320 nn.

krajach pod władzą komunistyczną Pius XII nie tylko nie dążył do zerwania kontaktów z tamtejszymi rządami, ale przeciwnie zabiegał o pozostawienie swych przedstawicieli w Pradze, Sofii, Budapeszcie, Bukareszcie, Belgradzie i Tiranie¹⁴. W Warszawie takich starań nie podjęto, gdyż pełnomocnictwa specjalne prymasa Hlonda były dostatecznym zabezpieczeniem.

Kolejnym etapem umożliwiającym kontynuowanie „polityki wschodniej” przez Watykan były układy z RF N w Moskwie i Warszawie w 1970 r., co umożliwiło regulację administracji kościelnej na Ziemiach Północnych i Zachodnich Polski. Paweł VI zawarłby z PRL, ale uznał głos episkopatu za decydujący w tej sprawie, co położyło kres trwającym rokowaniom między rządem PRL a Watykanem. Ks. Villa nie tylko o tym nie wspomina, ale nie zauważa nawet postaci prymasa Wyszyńskiego, co przy tak surowym osądzeniu papieskiej Ostpolitik jest wprost zdumiewające.

Piętnowanie Pawła VI za jego – jak to stwierdza ks. Villa – czysto laickie zainteresowania i w tym duchu sformułowane wypowiedzi, wymagałyby pracowitego sięgania do enuncjacji papieskich, encyklik i uzupełnienie cytowań obecnych w omawianej książce o treści religijne w wystąpieniach papieża zawarte, a przez ks. Villa całkowicie zignorowane. Rezygnujemy tu z tego, bo wiem należałoby zwięzły artykuł rozbudować do rozmiaru sporego studium. Warto jednak wspomnieć choćby jedno ważne opuszczenie. Otóż na temat encykliki *Humane vitae*, która tyle gromów sprowadziła na głowę papieża, i to bynajmniej nie za jego masonski liberalizm w książce omawianej mu imputowany, jest w niej dosłownie pół zdania. Czytamy tam: „Faktem jest, że Paweł VI nigdy nie chciał potępić owych teologów negujących nawet boskość Chrystusa! Jest też faktem, iż pozwolił on niektórym biskupom atakować encyklikę doktrynalne, nigdy ich za to nie upominając ani nie odwołując z funkcji. Wreszcie faktem jest, że sam posługuje się „stylem” nacechowanym pobłażliwością, nawet w poważnych i uroczystych dokumentach, w których sam też używał formuł restryktywnych, w związku z czym te dokumenty tracą praktycznie swój normatywny charakter. Uczynił tak zarówno w przypadku swojego *Credo*, jak i w przypadku encykliki *Humanae vitae*, z których nie wynikały już ani zobowiązania, ani ewentualne sankcje”¹⁵. I tylko tyle i w takim kontekście o encyklice *Humanae vitae*!

W zasadzie komentowanie tej wypowiedzi miałyby się z celem, a przytoczono ją tu jako jedną z wielu podobnych, lub nawet o wiele radykalniejszych niż ona opinii na temat Pawła VI zawartych w książce. Przytaczane tam cytaty z racji swej wybiórności także nie mogą stanowić obiektywnej argumentacji potwierdzającej stawiane papieżowi zarzuty. Stąd też sprawiają one

¹⁴ H. Stehle, *Die Ostpolitik des Vatikans 1927-1975*. Monachium-Zurych 1975, s. 377-379.

¹⁵ L. Villa, *Paweł VI błogosławiony?*, s. 128.

wrażenie gołosłowności, co wobec ciężaru gatunkowego oskarżeń musi budzić wiele wątpliwości.

Na koniec nie od rzeczy będzie pytanie czy to, co pisze ks. Villa jest w istotnej swej treści bezzasadne, albo generalnie przesadzone? Dalej, czy animozja w stosunku do papieża, wszak ziomka autora, nie bierze góry nad rzeczowym, nawet jeśli bardzo krytycznym sądem? Jeszcze inny wzgląd tutaj sponowany, to zrozumiałe przywiązanie autora książki do Kościoła tkwiącego w tradycji trydenckiej i obawa, że odejście od niej musi oznaczać klęskę Kościoła. Przecież szkody, jakie progresywizm wyrządził Kościołowi, może nie wskutek, ale z pewnością w powiązaniu z reformami posoborowymi, to fakty niezaprzeczalne i ks. Villa na nich buduje swój pogląd na pontyfikat, nie tylko Pawła VI, ale na współczesny Kościół w ogóle. Wszystko to sprawia, że recepcja jego książki nie może i nie powinna być równie jednostronna, jak większość zawartych w niej stwierdzeń. Są one, mimo wszystko, inspirujące do głębszego postrzegania obecnej rzeczywistości nie tylko kościelnej, ale w ogóle obserwowanej w świecie. Nie można też rezygnować z szukania korzeni zauważanego zła. Pytanie jednak czy tkwią one tam, gdzie je dostrzega ks. Villa i czy tylko tam, nie znajdzie zadawalającej odpowiedzi, jeśli zrezygnuje się z rygorów rzetelnego, opartego na szerokim i ogarniającym całość kształtu problemu spektrum badanego przedmiotu. W przypadku sądu nad Pawłem VI – jakże bowiem inaczej nazwać wywody zawarte w książce – takiego trudu nie podjęto. Być może zawiera ona sporo prawdy, ale z całą pewnością nie jest to cała prawda, a ta należy się każdemu. Papież Paweł VI nie może tu stanowić wyjątku.

**Wäre es die ganze Wahrheit über Paul VI, und seinen Pontifikat?
Das Buch von Luigi Villa: Paul VI. Selig gesprochen?
Zusammenfassung**

Das Buch stellt dem Papst Paul VI schwere Vorwürfe, ihn der Beziehungen mit dem Freimauern bezichtigend und die freimaurerische Einflüsse im Vatikan duldend. Ja, einigermaßen, obwohl nicht ausdrücklich wird der Papst selbst als Anhänger der Freimaurer dargestellt, indem man ihm die Huldigung rein menschlichen Werten zuschreibt, was durch eine Auswahl von päpstlichen Äußerungen bewiesen sein soll, obwohl es einer Objektivität bemängelt, indem die angeführten Quellen unvollständig ausgewertet worden sind und mit Vorsatz nur diese Stellen zuzurufen, die weniger religiösen Inhalts aufweisen und meistens den humanen Problemen gewidmet sind. Der Verfasser ist Anhänger der Althergebrachten kirchlichen Praxis und Theologie, die er als unvereinbar mit dem II. Vaticanum hält. Daher auch alle päpstlichen Initiativen, insbesondere die neue Ostpolitik des Vatikans trifft in der Einschätzung Villa's auf unnachgiebige Ablehnung.

Das Buch enthält sicher vieles, was sich im Laufe der Zeit bestätigt hat, aber die weit übertriebene tadelnde Einschätzung, eigentlich Verurteilung, des Papstes Pauls II. berauben das Buch einer unerlässlichen Glaubwürdigkeit. Der Leser muss manches selber erforschen um der Wahrheit näher zu kommen.

Übersetzt von Zygmunt Zieliński

Nakładem
Wydawnictwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

ukazała się książka

Janusz Odziemkowski

**PIECHOTA POLSKA W WOJNIE Z ROSJĄ BOLSZEWICKĄ
1919-1920**

Wojna odradzającej się Rzeczypospolitej z Rosją bolszewicką była przede wszystkim walką mas piechoty wspieranej przez artylerię, słabe lotnictwo i broń pancerną. Aż do tego momentu brakowało w naszej literaturze całościowego opracowania tego tematu ze szczególnym uwzględnieniem historii „szarego” piechura.

Dystrybucję prowadzi:

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561-89-23; fax (22) 561-89-11
oraz Księgarnia dwójka

Warszawa, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, p. 015, tel. (22) 569-68-68

e.mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl

www.wydawnictwo.uksw.edu.pl



PIOTR SZAL

ANTONI KUNYSZ – WIELOLETNI DYREKTOR MUZEUM NARODOWEGO ZIEMI PRZEMYSKIEJ

Antoni Kunysz urodził się 13 VIII 1934 r. w podłańcuckiej wsi Kraczkowa, jako bliźniak z drugiego małżeństwa ojca Walerego Kunysza ze Stefanią z domu Peszko. Siostra jego o imieniu Józefa zmarła w dzieciństwie. Młodzieńcze lata upłynęły na pomocy ojcu w prowadzeniu gospodarstwa rolnego. Jako kilkuletni chłopiec Antoni Kunysz został ministrantem w miejscowym kościele parafialnym pw. św. Mikołaja Biskupa. Naukę podjął w Szkole Podstawowej w Kraczkowej jeszcze w latach okupacji hitlerowskiej i ukończył ją w 1948 r. Był uczniem bardzo pilnym i pracowitym, co zaowocowało w późniejszej karierze naukowo-badawczej i menedżerskiej¹.

Dalszą naukę Antoni Kunysz rozpoczął we wrześniu 1948 r. w gimnazjum im. Henryka Sienkiewicza w Łańcucie. Gimnazjum to słynęło z wysokiego poziomu nauczania oraz dyscypliny. Wychowawczynią jego była Ludmiła Taklińska, która uczyła języka polskiego, zaś nauczycielami historii byli najpierw Kazimierz Ziemiański, a później Piotr Lew. Ponadto Antoni Kunysz uczęszczał nadobowiązkowo na lekcje łaciny, prowadzone przez Władysława Borcza. Dzięki swym umiejętnościom i pracy Antoni Kunysz należał do grupy najpilniejszych uczniów. Przez cały okres gimnazjalny wraz z kolegami mieszkał na stancjach w Łańcucie i stołował się tam u sióstr boromeuszek. Wśród mieszkańców Łańcuta uczniowie wyróżniali się noszonymi obowiązkowo strojami studenckimi. Swoim zdyscyplinowaniem i kulturą osobistą wyróżniali się także poza szkołą. Ponadto w latach szkolnych Antoni Kunysz należał do Związku Młodzieży Polskiej oraz śpiewał w chórze szkolnym, który obsługiwał imprezy szkolne, jak i wszystkie większe imprezy odbywające się w powiecie². Ostatnia klasa gimnazjum miała profil pedagogiczny, dzięki czemu Kunysz otrzymał w 1952 r. dyplom nauczyciela.

Ze względu na niespodziewaną chorobę w ostatniej klasie gimnazjalnej, egzamin dojrzałości mógł zdać dopiero we wrześniu 1952 r. Opóźnienie wy-

¹ W. Kunysz, *Wścibski i wrazicki. Pamiętnik chłopca galicyjskiego*. Warszawa 1973, s. 154.

² R. Niemiec, *Archeologia Świadomości*. „Sprawy i Ludzie”. T. 4:1985, s. 13.

wołane chorobą uniemożliwiło mu też przystąpienie do egzaminów wstępnych na studia wyższe. Zaraz po egzaminie dojrzałości wyjechał z rodzinnych stron, by podjąć od 1952 r. pracę w Państwowym Zakładzie Wychowawczym w Leśnicy Opolskiej w charakterze nauczyciela. W zakładzie tym pracował do 30 VIII 1953 r. W tym samym czasie podjął studia na Uniwersytecie Jagiellońskim na Wydziale Filozoficzno-Historycznym, obierając jako specjalizację archeologię. Wśród studentów znalazł szybko przyjaciół i włączył się w pracę Zrzeszenia Studentów Polskich, gdzie działał przez cały okres studiów. Był wyróżniającym się studentem, za bardzo dobre wyniki został nagrodzony w 1957 r. miesięczną praktyką w muzeach i placówkach archeologicznych Czechosłowacji. W okresie studiów uczestniczył również w wielu obozach naukowo-badawczych (m.in. w Będzinie, Nowej Hucie, Krakowie, Biskupinie). Znalazł też czas na pracę zarobkową. Krótko, bo od 10 IV 1956 r. do 1 sierpnia 1956 r. pracował jako asystent w Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Krakowie.

Na studiach był nadzwyczaj ambitnym i pilnym uczniem. Przygotowana przez niego praca magisterska nosiła tytuł *Pradzieje powiatu łańcuckiego, przemyskiego i jarosławskiego w województwie rzeszowskim*, a jej promotorem został prof. dr hab. Rudolf Jamka. Studia ukończył 16 X 1957 r., uzyskując stopień magistra historii kultury materialnej. Wyróżnieniem za wzorowe wyniki było otrzymane przezeń zaproszenie wystosowane przez Uniwersytet Jagielloński na inaugurację roku akademickiego 1957/58 oraz odebranie nagrody pieniężnej³.

Po zakończeniu studiów Antoni Kunysz wrócił w rodzinne strony i w dniu 1 X 1957 r. rozpoczął pracę jako asystent w Dziale Archeologii Muzeum Okręgowego w Rzeszowie. W tym okresie nasila się aktywność Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, co związane było także z ogólnokrajowymi przygotowaniem do obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego. Już jesienią 1957 r. Kunysz wziął udział w pracach wykopaliskowych w Nisku. W roku następnym badania archeologiczne Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego objęły Jarosław, Biecz, Dąbie oraz Rzeszów w dzielnicy Staromieście. Wszystkie te eksploracje prowadzone były pod kierownictwem Wojewódzkiego Podkarpackiego Konserwatora zabytków Archeologicznych Kazimierza Moskwy. Antoni Kunysz brał w nich czynny udział i w 1958 r. został kierownikiem prac wykopaliskowych realizowanych na dziedzińcu zamkowym w Przemyślu. Prace te prowadzone były pod nadzorem prof. dr hab. Rudolfa Jamki. Badania dały początek serii penetracji archeologicznych, ukoronowaniem których było sensacyjne odkrycie przez Antoniego Kunysza w 1961 r. fragmentów rotundy romańskiej pod prezbiterium katedry prze-

³ A. K o p e r s k i, *Antoni Kunysz 1934 – 1991*. W: *Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego za lata 1991 – 1992*. Red. W. P o r a d y ł o. Przemyśl 1993, s. 45-49.

myskiej. Zaznaczyć należy, że prace wykopaliskowe, w których Kunysz brał udział, miały znaczenie ogólnopolskie. Już w 1959 r. awansował na kierownika Działu Archeologicznego Muzeum w Rzeszowie. Współpracując z Kazimierzem Moskwą przyczynił się do ratowania stanowisk archeologicznych oraz ich naukowego rozpoznania. Interesował się głównie osadami wczesnośredniowiecznymi, takimi jak Manasterz, Klećcie, Żurawiczki, Chłopice, Urzejowice. W l. 1961 i 1962 prowadził wykopaliska w Trzciny, Przeczycy i Lisowie. Badania na ciałopalnym cmentarzysku w Trepczy koło Sanoka zainspirowały go do przedstawienia teorii zasiedlenia tych ziem przez Chorwatów, czego konsekwencją były liczne publikacje. Popularyzował też archeologię przez organizację wystaw objazdowych: *Rzeszowskie w zaraniu dziejów* oraz *Dzieje społeczeństw pierwotnych na ziemiach polskich*. Razem z Kazimierzem Moskwą i Józefem Jankowskim był inicjatorem i współautorem *Sprawozdań Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego*, których pierwszy zeszyt ukazał się w 1961 r. Ponadto brał udział w regionalnych i ogólnopolskich konferencjach naukowych. Na konferencjach tych wygłaszał referaty dotyczące osadnictwa wczesnośredniowiecznego w Polsce południowo-wschodniej. W l. 1959-1963 Antoni Kunysz przebywał kilkakrotnie w NRD, ZSRR i Czechosłowacji na wyjazdach szkoleniowych oraz jako członek oficjalnych delegacji⁴.

W 1963 r. nastąpiły dwa ważne fakty w życiu Antoniego Kunysza. W tymże roku zmienił stan cywilny oraz przeniósł się do Przemyśla. 1 VIII 1963 r. objął stanowisko dyrektora Muzeum Regionalnego w Przemyślu. Działania swe rozpoczął od reorganizacji placówki. Personelowi zlecił uporządkowanie magazynów muzealnych, wygospodarował kilka nowych pomieszczeń, zwiększył liczbę etatów, przeprowadził spis wszystkich eksponatów. Muzeum zintensyfikowało działalność wystawienniczą. Zorganizowano szereg wystaw jego autorstwa. Bardzo szybko rosła też frekwencja w Muzeum. Poza tym z jego inspiracji podjęto wiele różnych akcji na odcinku współpracy między muzeum a szkołą. Wraz z nauczycielami przemyskimi zorganizowano szereg konferencji i sympozjów. W 1963 r. utworzono w Przemyślu Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, co spowodowało duże ożywienie w badaniach etnograficznych. Na marginesie można dodać, że Antoni Kunysz w l. 1963-1965 pełnił funkcję wiceprezesa tego towarzystwa. Wraz z Andrzejem Koperskim później znanym przemyskim archeologiem, przeprowadził wiele badań, a zdobyte eksponaty wzbogaciły zbiory muzealne. Badania były prowadzone głównie na terenie Przemyśla i okolic. Pod nadzorem naukowym byłego promotora Antoniego Kunysza prof. dr hab. Rudolfa Jamki, Antonii Kunysz i Andrzej Koperski przeprowadzili szereg badań archeologicznych.

⁴ Z. Ziębolski, *Wyniki badań archeologicznych w Przemyślu*. „Nowiny”. R. 1959, nr 14, s. 4.

Na uwagę zasługuje odkrycie pieców garncarskich w Przemyślu przy ulicach Krasińskiego i Kosynierów. Antoni Kunysz był także inicjatorem i współautorem prac wykopaliskowych na stanowiskach: Wybrzeże Ojca Świętego w Przemyślu, Prałkowie, Krasiczyn-Zamek, Sierakośce, Fedropol, Jarosław – klasztor siostr Benedyktynek pw. św. Mikołaja, Manasterz, oraz badań archeologiczno-architektonicznych w Posadzie Rybotyckiej, Łańcucie-Zamku, Medyce, a także na zamku i rynku w Przemyślu. W badaniach tych brali udział często pracownicy naukowcy i studenci z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Politechniki Krakowskiej, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytetu Wrocławskiego i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie⁵. Antoni Kunysz systematycznie publikował relacje z badań archeologicznych w „Sprawozdaniach Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego” oraz w „Roczniku Przemyskim”, „Roczniku Rzeszowskim”, „Roczniku Jarosławskim” a także w „Roczniku Lubaczowskim”. Ponadto doniesienia o odkryciach zamieszczał w ogólnokrajowych czasopismach archeologicznych. W 1966 r. zaproponował czytelnikom poważną rozprawę na temat osadnictwa otwartego w Polsce południowo-wschodniej od VI do XIII w., która ukazała się w „Wiadomościach Archeologicznych”. Interesował się także problematyką kultury materialnej okresu wczesnośredniowiecznego, m.in. pisał o roli źródeł słownych w procesach osadniczych, obróbce drewna i budownictwie drewnianym, hutnictwie, handlu. W 1971 r. odkrył w Przemyślu wraz z Andrzejem Koperskim system średniowiecznych studni i wodociągów. Na Zasanu – ślady osady rzymskiej i neolityczne cmentarzysko kultury ceramiki sznurowej. Przy ulicy Łukasińskiego zlokalizował osadę neolityczną, łużycką i wczesnośredniowieczną. Na temat archeologii pisał w takich wydawnictwach jak „Rocznik Przemyski” czy „Sprawozdania z posiedzeń naukowych i działalności TPN w Przemyślu”. Należy wspomnieć o monografiach *Tysiąc lat Przemyśla* i *Siedem wieków Przeworska*, których był redaktorem lub współredaktorem. Był także redaktorem katalogów i przewodników po wystawach archeologicznych⁶.

Wracając do tematyki muzealnej, należy zauważyć, że wszechstronna i szeroka działalność dyrektora Antoniego Kunysza miała wpływ na decyzję Ministra Kultury i Sztuki z 1966 r., kiedy to nadano kierowanej przez niego placówce nowy statut i zmieniono jej nazwę na Muzeum Ziemi Przemyskiej. Zasięg terytorialny Muzeum objął tę część ziemi przemyskiej, która pozostawała w granicach II Rzeczypospolitej.

⁵ Archiwum Zakładowe Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej, *Wspomnienia mgr Andrzeja Koperskiego przechowywane w teczce „Badania Archeologiczne na terenie Ziemi Przemyskiej”*, b. sygn.

⁶ J. K o s t e k, *Przeszłość – Przyszłości. Dzieje Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej*. R. 2000, s. 54-55.

W drugiej połowie lat 60. nastąpił dalszy rozwój działalności Muzeum. Działalność wydawniczą zainicjowano od kilku składanek, folderów i katalogów popularyzujących urządzone wystawy; działalność ta będzie rozwijać się później znacząco. Antoni Kunysz był pomysłodawcą organizowanych corocznie od 1968 r. „Ogólnopolskich przeglądów plakatu muzealnego i ochrony zabytków”. Dzięki osobistemu zaangażowaniu dyrektora otwarto w 1969 r. w Muzeum w Przemyślu wielkoformatową panoramę bitwy pod Somosierrą autorstwa Wojciecha Kossaka i Michała Wiewiórskiego, otwarto dwie filie na terenie miasta: Muzeum Pamiątek I Wojny Światowej w Bramie Fortecznej (kwiecień 1968) oraz Przemyskie Muzeum Walki i Męczeństwa w zabytkowym budynku byłej szkoły katedralnej (wrzesień 1969), w Dubiecku zaś utworzone zostało Muzeum Biograficzne Ignacego Krasickiego (kwiecień 1969).

W grudniu 1969 r. rozpoczął się długotrwały kapitalny remont muzeum, który trwał do grudnia 1974 r. W tym trudnym okresie Antoni Kunysz zdobywał nieosiągalne w owym czasie materiały budowlane i instalacyjne, nadzorując jednocześnie prace archeologiczne prowadzone na terenie Przemyśla. Prace remontowe budynku głównego Muzeum spowodowały, że placówka zyskała nowy blask. Zainstalowano wówczas czujniki przeciwpożarowe i alarmowe oraz centralę telefoniczną. Dziesięciolecie pracy w Muzeum w Przemyślu przypadło właśnie Antoniemu Kunyszowi na ten trudny okres.

Otwarcie Muzeum po generalnym remoncie Dyrektor Kunysz zaplanował z wielkim rozmachem. Poszczególne działy muzealne wzbogaciły się o nowe eksponaty, przygotowały kilka wystaw. W ramach wymiany kulturalnej Antoni Kunysz nawiązał kontakt z placówkami muzealnymi Słowacji, ZSRR i Węgier. Przemyskie muzeum zyskało w tym czasie okazję do zaprezentowania swoich wystaw za granicą i odwrotnie, w Przemyślu można było podziwiać eksponaty z zaprzyjaźnionych muzeów. Sam dyrektor prowadził często odczyty poza granicami kraju (ZSRR, Węgry). Szczególnie owocną współpracę prowadziło Muzeum przemyskie z Muzeum Istvana Dobo w Egerze na Węgrzech oraz z Obwodem Lwowskim na Ukrainie.

Stopniowo dzięki staraniom Antoniego Kunysza wzrosła ranga Muzeum. Dzięki decyzji wojewody przemyskiego z dniem 14 VII 1975 r. Muzeum Ziemi Przemyskiej awansowało do roli Muzeum Okręgowego⁷. Sprawowało ono wtedy nadzór merytoryczny nad muzeami w Przeworsku, Jarosławiu, Lubaczowie.

W tym czasie Antoni Kunysz rozpoczął przygotowania do obchodów 70-lecia Towarzystwa Przyjaciół Nauk i Muzeum Okręgowego w Przemyślu,

⁷ Archiwum Zakładowe Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej (dalej: AZ MNZP), *Decyzja Wojewody Przemyskiego z dniem 14 lipca 1975 r. awansująca Muzeum Ziemi Przemyskiej do roli Muzeum Okręgowego*, znak: 1694/75, sygn. 56/75.

które przypadały w 1979 r. Następnym sukcesem, jakim mógł się poszczycić dyrektor, było przejęcie przez Muzeum Okręgowe w Przemyślu w 1977 r. warownej cerkwi w Posadzie Rybotyckiej. W l. 1982-1983, wystarzał się o kolejne budynki przeznaczone na oddziały Muzeum: kamienice Rynek 9 i Serbańska 7 oraz Wieżę Zegarową z przeznaczeniem na Muzeum Ludwisarstwa⁸.

W 1983 r. zbliżało się 75-lecie Muzeum Okręgowego. Wtedy też mijało 20 lat od kiedy Antoni Kunysz objął stanowisko dyrektora Muzeum w Przemyślu. Rezultatem jego zaangażowania i wieloletniej pracy w służbie muzeum i kulturze ziemi przemyskiej była decyzja Ministra Kultury i Sztuki prof. dr Kazimierza Żygulskiego z dnia 4 V 1984 r. o zmianie nazwy na Muzeum Narodowe Ziemi Przemyskiej⁹. Dnia 22 VII 1984 r., dyrektor otrzymał od ministra Żygulskiego list gratulacyjny z wyrazami uznania i szacunku za aktywną pracę. W dniach 14-15 IX 1984 r. odbyły się w Przemyślu obchody jubileuszowe 75-lecia Muzeum. W obchodach wzięły udział przedstawiciele Ministerstwa Kultury i Sztuki oraz władze polityczne województwa. Poza tym w uroczystościach uczestniczyła liczna, bo ponad stuosobowa grupa dyrektorów muzeów z całej Polski. Przybyły również dwie delegacje zagraniczne zaprzyjaźnionych muzeów ze Lwowa i Egeru. Dyrektor wygłosił referat okolicznościowy o dorobku 75 lat Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej. W salach Muzeum otwarto wystawę *Najcenniejsze nabytki Muzeum w Przemyślu w latach 1944-1984*. Pokazano wówczas 568 eksponatów z różnych dziedzin sztuki. Ekspozycja ta w roku następnym została uhonorowana ogólnopolską nagrodą główną za „Najciekawsze wydarzenie muzealne”. Dyrektor otrzymał natomiast od Ministerstwa Kultury i Sztuki nagrodę indywidualną za osobisty wkład pracy w gromadzenie zabytków i koncepcję wystawy¹⁰.

Antoni Kunysz był osobą popularną i znaną w Przemyślu, a jego dokonania kulturalne i menedżerskie znane były władzom miasta i województwa. Niestety uczestnicząc w programie telewizyjnym *Niedziela w Przemyślu* w dniu 26 V 1985 r. sformułował krytyczne opinie pod adresem polityki kulturalnej władz miejskich. Stało się to przyczyną nagonki na jego osobę, a jednocześnie z jej elementów było zbieranie materiałów, które mogłyby spowodować usunięcie go z zajmowanego stanowiska. W konsekwencji została zarządzona w Muzeum inwentaryzacja eksponatów i całego material-

⁸ T a m ż e, *Sprawozdanie roczne działalności Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej w Przemyślu za rok 1983*, sygn. A 1234.

⁹ T a m ż e, *Decyzja Ministra Kultury i Sztuki prof. dr Kazimierza Żygulskiego z dnia 4.V. 1984 roku podnosząca przemyskie muzeum do rangi Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej*, sygn. 55/84.

¹⁰ T a m ż e, *Pismo Antoniego Kunysza z dnia 31.01.1988 r. skierowane do Pani prof. dr Ewy Łętowskiej – Rzecznika Praw Obywatelskich, wyjaśniające przyczyny odwołania ze stanowiska Dyrektora Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej w Przemyślu*, sygn. 1/88.

nego inwentarza, która wykazała niewielkie braki drobnych przedmiotów. W placówce muzealnej takie braki są w pewnym sensie do usprawiedliwienia, ale władzom potrzebny był pretekst. Postawiono też Kunyszowi tak ważny w tamtych czasach zarzut ideologiczny, a mianowicie przedwczesne zdjęcie wystawy o tradycjach rewolucyjnych województwa przemyskiego. Dnia 20 VI 1985 r. dyrektor stawiał się na wezwanie w Wydziale Kultury i Sztuki Urzędu Wojewódzkiego w Przemyśle, gdzie otrzymał pismo z 19 VI 1985 r. podpisane przez ówczesnego wojewodę przemyskiego Andrzeja Wojciechowskiego. Zawierało ono natychmiastowe odwołanie ze stanowiska dyrektora muzeum z trzymiesięcznym wypowiedzeniem umowy o pracę. Tym samym Antoni Kunysz przestał pracować dopiero 30 IX 1985 roku¹¹. W ten bezwzględny sposób został upokorzony człowiek, który oddał połowę swego życia muzeum i kulturze ziemi przemyskiej. Zapomniano o wszystkim, co zrobił przez te długie lata dla Przemyśla, muzealnictwa i nauki polskiej.

Antoni Kunysz nie chciał się pogodzić z tą niesprawiedliwością. Podjął walkę, która trwała pięć lat i kosztowała go wiele zdrowia. Swoją sytuację oparł Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich i Społeczną Komisję Pojednawczą w Warszawie¹². Zachodzące w Polsce po 1989 r. przemiany demokratyczne doprowadziły do zmiany władz w województwie przemyskim. Jego sprawa była rozpatrywana przez Sąd Pracy i Ubezpieczeń Społecznych w Rzeszowie, który wyrokiem z dnia 12 VII 1990 r. przywrócił go do pracy¹³. Nie wyraził on jednak chęci powrotu na zajmowane wcześniej stanowisko dyrektora Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej.

Po odwołaniu ze stanowiska dyrektora Muzeum Narodowego w Przemyśle w 1985 r., Antoni Kunysz podjął pracę jako wykładowca w Instytucie Historii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie. Tam też szybko zyskał szacunek i sympatię nowych współpracowników i kontynuował karierę naukową i społeczną.

Podsumowaniem wieloletniej pracy naukowej było uzyskanie tytułu doktora nauk humanistycznych Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. W dniu 19 VI 1987 r. Antoni Kunysz przedstawił rozprawę pt. *W służbie kultury i regionu*, napisaną pod kierunkiem prof. dr hab. Stefana Skowronka. Wyrazem uznania dla promowanego

¹¹ T a m ż e, *Wniosek Wojewody Przemyskiego Andrzeja Wojciechowskiego z 4 września 1985 r. w sprawie odwołania ze stanowiska dyrektora Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej w Przemyśle Ob. Antoniego Kunysza*, sygn. I/88.

¹² T a m ż e, *Pismo Rzecznika Praw Obywatelskich z dnia 14 listopada 1988 r. znak: RPO (11100)88/VIII-1 skierowane do Pana Antoniego Kunysza w sprawie ponownego zatrudnienia na stanowisku Dyrektora Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej*, sygn. I/88.

¹³ T a m ż e, *Wyrok Sądu Wojewódzkiego Pracy i Ubezpieczeń w Rzeszowie z dnia 12 lipca 1990 r.*, sygn. IV. P. 39/90, sygn. I/88.

doktora było otrzymanie w 1987 r. od rektora Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie nagrody II stopnia za pracę naukową. Wiosną 1990 r. Antoni Kunysz odbył wraz z prof. dr hab. Józefem Półciwarkiem ostatnią podróż naukową do Lwowa i Drohobycza.

Na przełomie lat 1990 i 1991 dały o sobie znać symptomy poważnej choroby nowotworowej. Dr Antoni Kunysz walczył z nią mężnie do końca, wydawało się, że energia wewnętrzna jest w stanie przezwyciężyć chorobę. Zmarł w dniu 4 IX 1991 r., w wieku 57 lat¹⁴. Został pochowany 6 IX 1991 r. na cmentarzu głównym w Przemyślu przy ul. Słowackiego¹⁵.

Antoni Kunysz przez wszystkie lata włączał się w realizację polityki kulturalnej Polski nie tylko jako pracownik i działacz kultury, ale również jako (od 1960 r.) aktywista partyjny. Trzeba jednak zauważyć, że w tamtych czasach niemażde stanowisko kierownicze, było związane z byciem członkiem PZPR. Ze względu na swoją popularność i pozycję był doceniany przez ówczesne władze miejskie PZPR. Pełnił on nawet funkcję lektora Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Przemyślu w l. 1969-1972 i 1975-1983, przeprowadzając pogadanki uświadamiające w zakładach pracy. Był też członkiem Komisji Kultury Miejskiej Rady Narodowej w Przemyślu, a w trudnych latach 1981-1984 stanu wojennego pełnił funkcję Przewodniczącego Miejskiej Rady Narodowej w Przemyślu.

Wydawałoby się, że życie Antoniego Kunysza było wypełnione pracą tak szczerlnie, że nie miał już czasu dla najbliższej rodziny: żony oraz dwojga dzieci, syna Przemysława i córki Doroty. Wprost przeciwnie, był dla nich przykładowym mężem i ojcem. Potrafił nawet przez szereg lat pełnić funkcję Przewodniczącego Komitetu Rodzicielskiego przy Szkole Podstawowej nr 2 w Przemyślu, gdzie uczęszczały jego dzieci nieprzerwanie od 1971 do 1987 r. Później kontynuował taką samą działalność w I LO w Przemyślu¹⁶.

Cechy charakteru, którymi wyróżniał się Antoni Kunysz sprawiły, że sprawdził się zarówno w roli dyrektora, jak i pedagoga. Był człowiekiem wielkiego serca i umysłu. Zawsze wzbudzał zainteresowanie słuchaczy. W każdym środowisku, w którym przebywał, był lubiany za aktywność i pracowitość. Był jednostką nieprzeciętną, stąd też pełnił ogromną ilość funkcji społecznych. Aktywność ta budziła i budzi wielki szacunek ludzi, którzy go znali.

Pamięć o nim, mimo upływu lat istnieje nadal w naszej pamięci. Jego książki i publikacje naukowe służą młodemu pokoleniu do pisania referatów, prac licencjackich i magisterskich, a osiągnięcia społeczne i menażerskie stanowią wzór do naśladowania.

¹⁴ J. Woś-Nyczowa, *Emocje opadają więzi zostają*. „Profile”. R. 1987, s. 16-17

¹⁵ Zb. Świech, *Odpoczniesz w biegu*. „Dziennik Polski”. R. 1989, nr.238, s.5.

¹⁶ M. Kryczko, *Dr Antoni Kunysz*. „Rocznik Przemyński”. T. 28: 1991-1992, s. 344-345.

Anthony Kunysz - langjähriger Leiter des Nationalmuseums Przemysł Zusammenfassung

Anthony Kunysz, Archäologe, Museum, Humanist, Pädagoge, Kultur-Aktivist und Sozialarbeiter, wurde am 13 August 1934 im Dorf Kraczkowa Lancut einer Bauernfamilie geboren. Dort, in 1948, von der Grundschule absolviert. Weitere Studien von Antoni Kunysz begann im September 1948 in der weiterführenden Schule. Henryk Sienkiewicz in Lancut. Senior High School hatte ein pädagogisches Profil, so dass im Jahr 1952 erhielt ein Diplom in der Lehre. Im Jahre 1953 schrieb er sich an der Fakultät für Philosophie und Geschichte an der Jagiellonen-Universität, die Wahl der Richtung der polnischen Archäologie. Während seines Studiums war er in vielen Lagern teilgenommen, Forschungseinrichtungen (z. B. in Bedzin, Nowa Huta, Krakau, Biskupin), war er auch auf monatlicher Praxis in Museen und archäologischen Stätten in der Tschechoslowakei. Er graduierte 1957 mit einem sehr guten Ergebnis. Das Thema der Dissertation war Vorgeschichte Łañcut Gemeinde, Przeworski und Jaroslawl in der Provinz vorgelegt. Rzeszow. Nach dem Studium kehrte er in seine Heimat und arbeitete als Assistent in der Abteilung für Archäologie des District Museum in Rzeszów. In der gleichen Saison unabhängig gemacht, langfristige Forschungsergebnisse zu wichtigen Teams Sedimenten und Altstadt (Biecz, Niedrig, Dabie, Przemysł). Spezielle Untersuchungen haben die Ergebnisse auf dem Castle Hill in Przemysl produziert, war eine Offenbarung der Enthüllung im Jahre 1961, die romanische Rotunde unter dem Presbyterium der Kathedrale von Przemysl.

In den Jahren 1959-1963 leitete die Abteilung des Archäologischen Museums in Rzeszów. Im Jahr 1963 begann er seine neue Phase in der Leben und Werk. Dann dauerhaft Przemysl, wo er dyrekturę verabschiedete gegründet 1909 von den National Museum von Przemysl. Funktion bekleidete er ununterbrochen bis 1985, die zu einer erheblichen Ausweitung dieser Möglichkeit. Museum der Przemysl wurde die Nummerierung in dem Land und kulturelle Zentrum der Forschung.

Er befasste sich mit den Problemen der materiellen Kultur des frühen Mittelalters, darunter schrieb über die Rolle der Medien von Salz, Holz und Holzbau, Metallurgie, Handel. Er war Mitherausgeber mehrerer Veröffentlichungen, die einen prominenten Platz eingenommen Archäologie: „Materialien und Studien in Museen“, „Jahrbuch der Przemysl“, „Berichte der wissenschaftlichen Sitzungen und Aktivitäten der TPN in Przemysl“, mehrere Bände Es sollte auch wesentliche Monographien Thousand Years of Industry „und“ The Seven Ages Przeworsk. „ Er war auch der Herausgeber von Verzeichnissen und Führungen, archäologische Ausstellungen.

Im Jahr 1985, nach der Annullierung es von den Behörden der Funktionen des Direktors des Nationalmuseums von Przemysl, er selbst in das wissenschaftliche Arbeiten in der Pädagogischen Hochschule in Rzeszów gewidmet. Er lehrte im Bereich der Archäologie und Geschichte. Auch im Jahr 1987 an der Pädagogischen Hochschule in Krakau Dissertation Fr. abgeschlossen Im Dienst der Kultur und Region.

Er starb am 4 September 1991, im Alter von nur 57 Jahren an Krebs.

Übersetz von Agnieszka Przecherka

Nakładem
Wydawnictwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

ukazała się książka

ks. Tadeusz Kołosowski (red.)

**PISMA STAROCHRZEŚCIJAŃSKICH PISARZY. T. 66:
SALWIAN Z MARSYLII – DZIEŁA WSZYSTKIE**

Kolejny tom serii „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” stanowi zbiór pism Salwiana z Marsylii wraz z indeksem biblijnym, imion i nazw geograficznych oraz rzeczowym.

Dystrybucję prowadzi:

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561-89-23; fax (22) 561-89-11
oraz Księgarnia dwójka
Warszawa, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, p. 015, tel. (22) 569-68-68
e.mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl



WITOLD POBUDZIN

MEDIA A LIBERALIZM

„Żądza władzy jest najgorętszym ze wszystkich uczuć” te słowa rzymskiego historyka, polityka i mówcy Tacyta, *nota bene* wrogo nastawionego do chrześcijan, stawiają przed oczyma naszej wyobraźni całe zastępy władców od Gilgamesza króla miasta Uruk w Mezopotami, żyjącego na przełomie XXVII i XXVI w. przed Chr., aż po dzisiejszych przywódców, którzy często poświęcali wszystko, by zdobyć „wszystko” – upragnioną władzę. Do pewnego momentu w dziejach ludzkości władzę zdobywano ogniem i mieczem, aż wreszcie pojawiły się nowe metody uwarunkowane rozwojem cywilizacyjnym. Włoski filozof, założyciel Włoskiej Partii Komunistycznej, Antonio Gramsci (1891–1937) mówił, że władzę nad ludźmi zdobywa się przez zawładnięcie ich wyobraźni. „Nie trzeba zatem sypać barykad i organizować wieców, aby zdobyć władzę, ale wystarczy przejąć kontrolę nad kulturą, edukacją, wychowaniem, wymiarem sprawiedliwości, aby sterować wyobraźnią ludzi”¹. W książce zatytułowanej *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II pisał, że dziś toczy się bój o duszę tego świata, w którym miejscami szczególnie zażartego konfliktu są „nowożytny areopagi” czyli: świat nauki, kultury, środków przekazu. Głównym narzędziem przejmowania kontroli nad ludzką wyobraźnią stają się mass media, które według ks. bpa Adama Lepy są tak głęboko obecne w życiu publicznym, że dziś przypisuje się im już pozycje pierwszej a nie, jak miało to do tej pory miejsce, czwartej władzy.

W 2001 r. Jan Paweł II wygłosił orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu zatytułowane: „Rozgłaszajcie to na dachach: Ewangelia w epoce globalnej komunikacji”. Papiński dokument staje się głęboką refleksją nad dzisiejszą sytuacją panującą w mass mediach: „Świat środków społecznego przekazu może się czasem wydawać obojętny czy nawet wrogo usposobiony do chrześcijańskiej wiary i moralności. Wynika to po części stąd, że kultura medialna jest tak głęboko przepojona typowo postmodernistyczną mentalnością, dla której jedyną absolutną prawdą jest ta, że nie istnieją prawdy absolutne, a gdyby nawet istniały, byłyby niedostępne dla

¹ Cyt. za: A. K o b y l i ń s k i, *Matrix i areopag. Moralne i duchowe wyzwania świata mediów*. W: A. K o b y l i ń s k i, *Media i Kultura*. Płock 2002, s. 7.

ludzkiego rozumu i tym samym pozbawione znaczenia[...] W rezultacie świat mediów może czasem jawić się jako środowisko nieprzyjazne ewangelizacji jak pogański świat z czasów apostołskich”². Słowa Papieża wskazują zatem, że „nowożytny areopag” którym jest dzisiejszy świat mediów eliminuje chrześcijaństwo z kultury medialnej poprzez monopolizację postmodernistycznej mentalności i propagowanie poglądów wrogo usposobionych wobec chrześcijańskiej wiary i moralności.

Reasumując możemy stwierdzić, że władzę nad ludźmi w XXI w. przejmują się poprzez kontrolę ich wyobraźni i czyni się to generalnie za pomocą środków technicznych zwanych mediami. Wydają się być one przepojone nieprzychylnymi – często wrogimi poglądami i ideami wobec Chrześcijaństwa. Odpowiadając na pytania dlaczego i jak to się dzieje, że mamy do czynienia właśnie z takim stanem rzeczy, oprzemy się na warunkach apriorycznych koncepcji nauki o. prof. Marii Alberta Krąpca. Celem artykułu będzie zatem odpowiedź na pytanie dlaczego chrześcijaństwo jest pomijane i deprecjonowane w świecie mediów oraz jak i w jaki sposób się to dokonuje? By udzielić odpowiedzi na postawione wyżej pytania musimy podjąć próbę identyfikacji ośrodka intelektualnego (myśli) będącego odbiciem i kreatorem poglądów i idei, dominujących w dzisiejszych środkach społecznego przekazu cywilizacji zachodniej.

1. Kościół a media

Empiryczne przebadanie „globalnej wioski” zbudowanej z trudnej do określenia liczby medialnych konstelacji wybiega daleko poza możliwości tego artykułu. Możemy jednak powołując się na cytowane wyżej słowa Jana Pawła II oraz spostrzeżenia i wnioski specjalistów z dziedziny komunikacji i mediów zapytać o to czy współczesne środki społecznego przekazu jawiące się czasami jako „pogański świat z czasów apostołskich”, są odbiciem jakiejś doktryny filozoficznej czy ideologii wrogo nastawionej do chrześcijaństwa? By dokonać takiej identyfikacji należy sięgnąć do źródła. Aksjomatem dalszych rozważań powinny być więc doktryny, nurty myślowe czy religie, które towarzyszyły narodzinom i rozwojowi mediów masowych.

Biblia wykonana przez Johanna Gutenberga, była pierwszym dziełem drukarskim piętnastowiecznej Europy. Wynalezienie druku miało ogromny wpływ na przemiany społeczne, polityczne i religijne. Następuje przyspieszenie przepływu idei i prądów umysłowych nie mówiąc już o rozpowszechnianiu umiejętności czytania i pisania. Kościół korzysta z wynalazku „mistrza

² *Oreędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. „Zeszyty Dziennikarskie”*. R. 2001, nr 1, s. 5-6.

z Moguncji”, tworząc własne drukarnie oraz powielając dzieła średniowiecznych scholastyków. W ten oto sposób chrześcijaństwo tworzy podwaliny dla mediów masowych, które rozwinęły się w następnych wiekach. Wynalezienie druku spowodowało rozwój indywidualizmu społecznego i intelektualnego, co stało się dużym ułatwieniem dla nowych ruchów reformacyjnych takich jak chociażby ruch Marcina Lutera, który dzięki wynalazkowi Gutenberga mógł w konsekwencji odłączyć się od Kościoła katolickiego.

Koniec XVIII w. przynosi konsolidację prasy oraz jej dynamiczny rozkwit. Przyczyniła się do tego wojna niepodległościowa w Stanach Zjednoczonych i rewolucja francuska. Tak właśnie powstała prasa polityczna, która nawołując do haseł wolnościowych i rewolucyjnych w następnym stuleciu odegra niemałą rolę w historii Europy. Doktryna filozoficzna, która stała się ideologicznym budulcem treści powielanych na szpaltach ówczesnych gazet nie była już jednak tożsama z myślą chrześcijańską, ale wręcz ją atakowała. Papież Grzegorz XVI wydał w 1832 r. encyklikę *Mirari vos* skierowaną przeciw doktrynie liberalnej, w której pisał: „[...] jesteśmy przerażeni, czcigodni Bracia, widząc, przez jak liczne monstrualne doktryny, a raczej przez jak liczne potworne błędy, jesteśmy atakowani, które wzdłuż i wszerek rozpowszechnia się za pośrednictwem olbrzymiej liczby broszur i pism, pozbawionych wagi, ale nabrzmiałych złośliwością, z których rozprzestrzeniające się zło, oplakujemy”³. Grzegorz XVI w encyklice *Probe nostis* z 1840 r. mówił o odciąganiu młodzieży przez prasę od wiary katolickiej. Pius IX, który 1862 r. w liście *Quo graviora* odnosząc się do wojny, jaka jest prowadzona z Kościołem apelował do wiernych: „Nie bądźcie jak nieme psy, niezdolne do szczekania, lecz słowem oraz zbawiennymi i odpowiednimi pismami niestrudzenie odsłaniajcie podstępny wrogów, odpierajcie ich błędy i przeciwstawiajcie się odważnie ich bezbożnym atakom”⁴. Tenże papież w 1849 r. ogłosił encyklikę *Nostis et nobiscum*, w której apelował do obrońców wiary chrześcijańskiej, by: „uznani autorzy, reprezentujący zdrową doktrynę [...] publikowali tyleż samo broszur w obronie wiary i dla zbawiennego pouczenia ludu”⁵. W rok później pojawia się pierwszy numer wydawany przez jezuitów pisma „La Civiltà Cattolica” a w roku 1861 powstało „L’Osservatore Romano”. Celami pisma było: zdemaskowanie i odparcie oszczerstw rzucanych na Papieża, przekazywanie godnych uwagi wiadomości z Rzymu, krzewienie zasad religii katolickiej oraz pouczanie o powinnościach względem ojczyzny a także prezentacja działania dykasterii papieskich odnośnie sztuki, literatury i nauki. Idea „dobrej prasy” znalazła szybko zwolenników wśród jezuitów, którzy za-

³ K. Pokorna – Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów. Historia – dokumenty – dylematy*. Kraków 2002, s. 18.

⁴ Tamże, s. 19.

⁵ Tamże, s. 20.

kładali nowe pisma np: „«Etudes» we Francji, «Stimmen aus Maria Laach» w Niemczech, The «Manth» w Anglii, «Rationy Fe» w Hiszpanii, «Studies» w Irlandii i «America» w Stanach Zjednoczonych⁶. W 1878 r. papieżem został Leon XIII, który w atakach na Kościół zalecał: „Skoro nic nie jest bardziej przeciwne zgodzie jak szorstkie słowa, bezpodstawne podejrzenia i złośliwe oszczerstwa, koniecznie należy unikać i wyrzekać się tego wszystkiego z największą dokładnością. Praw Kościoła i nauki katolickiej broni się nie za pośrednictwem, spornych polemik, ale poprzez spokojny i umiarkowany dialog, który bardziej wagą argumentów, niż zażartością i gwałtownością tonu, prowadzi do zwycięstwa⁷. W 1882 r. „papież robotników” w encyklice *Etsi nobis* wzywał do: „rozwijania prasy propagującej chrześcijańskie wartości, wskazujące na jej wychowawczą rolę⁸. W encyklice *Immortale Dei* z 1885 r. przestrzegał natomiast, że „wolność słowa nie jest dobrem samym w sobie, gdyż przy złym jej wykorzystaniu może prowadzić do fałszywych interpretacji i wypaczać prawdę⁹. Leon XIII nie odrzucał wolności publikacji, uważał natomiast, że może być ona zaakceptowana, gdy przestrzega zasad etyki i religii. Wydał on jeszcze kilka dokumentów, w których ostrzegał przed tytułami, które walczą z Kościołem oraz zachęcał katolików do propagowania wiary na łamach prasy.

Głos Kościoła zdawał się być ignorowany przez laicką prasę, która nie kierowała się żadnymi zasadami etycznymi. Charles Anderson Dana, redaktor «Tribune», a później «The Sun», ubierał wiadomości w formę romantyczną. Odcytany w powieściach Dickensa i pozostający pod wpływem jego uroku, stylizował nowiny ironią, dowcipem i humorem, tak ulubionym przez Amerykanów. Wiadomość spreparowana przez niego była najczęściej udratyzowana¹⁰. Joseph Pulitzer nabył w 1883 r. „The World” i całkowicie go zreorganizował. „«The World» grał na najniższych uczuciach czytelnika, poruszał jego instynkty, wzywał u czytelnika drzemiącą bestię, którą umiejętnie emocjonował; najbardziej wstrząsające opisy miały przypominać czytelnikowi, że jest człowiekiem, co sprawiałoby mu niemal snobiczną przyjemność¹¹. Prasa laicka od końca XIX stulecia zaczęła się więc opierać na sensacji i skandalach.

⁶ K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów*, s. 22.

⁷ Tamże, s. 22.

⁸ M. Sokółowski, *Kultura, media, komunikacja wiary – wybrane problemy aksjologii w społeczeństwie informacyjnym*. Olsztyn 2007, s. 167.

⁹ K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów*, Kraków 2002, s. 22.

¹⁰ W. Wolert, *Szkice z dziejów prasy światowej*. Kraków 2005, s. 237.

¹¹ Tamże, s. 237.

2. Liberalizm

Wielkim przeciwnikiem liberalizmu był bł. John Henry Newman, który w 1879 r. otrzymał godność kardynalską. Było to wydarzeniem bez precedensu od kilkuset lat, by zwykły ksiądz, nie pełniący żadnej funkcji w Kurii Rzymskiej został obdarzony takim zaszczytem. Kardynał Newman liberalizm polityczny uważał za: „narzędzie wymyślone przez nieprzyjaciela, tak inteligentnie jak nigdy dotąd i jak nigdy dotąd rokujące mu powodzenie”¹². Według angielskiego Kardynała perfidia tej ideologii polegała na tym, że odwoływała się do rzeczy dobrych – sprawiedliwości, równowagi i dobroczynności, służąc jednocześnie wykluczeniu religii z życia publicznego. Encyklika *Mirari vos*, napisana w 1832 r. przez papieża Grzegorza XVI wskazuje na to, iż to właśnie liberalizm stał się doktryną antychrześcijańską, która zaczęła opanowywać umysły ówczesnych redaktorów prasy masowej.

Czy dzisiejszy świat mediów jest także inspirowany elementami doktryny liberalnej skierowanymi przeciwko chrześcijaństwu? Jakie są to elementy? By udzielić odpowiedzi na wyżej postawione pytania należy dokonać gruntownej analizy liberalizmu w kontekście jego antychrześcijańskich aspektów oraz rozpocząć ich wstępną identyfikację we współczesnej kulturze medialnej.

„Liberalizm (łac. liberalis) – wolny, godny człowieka wolnego; od: liber – wolny, nieskrępowany”¹³ jest doktryną filozoficzną, religijną, moralną, polityczną i ekonomiczną, która została oparta na indywidualistycznej i naturalistycznej koncepcji człowieka. Wolność osobista i (lub) polityczna i gospodarcza jednostki została podniesiona w tej doktrynie do rangi najwyższego ideału. Doktryna jest rozumiana jako: „zwartry system poglądów, który jest przedmiotem nauczania bądź teoretyczną bazą dla jakiegoś rodzaju postępowania; nauka, ogół twierdzeń i założeń z określonej dziedziny wiedzy (filozofii, teologii, polityki); zespół poglądów reprezentowanych przez danego myśliciela lub szkołę, epokę w dziejach”¹⁴. Liberalizm jest także definiowany jako ruch polityczny głoszący zasady ideologii liberalnej, którego nadrzędnym celem jest podporządkowanie życia społecznego i ustroju państwowego. Ideologię definiujemy jako: „system leżący u podłoża doktryny politycznej, której celem jest realizacja jakiejś utopii; całość poglądów i ocen tłumaczących sytuację historyczno-społeczną, gospodarczą, kulturową i polityczną jakiejś grupy ze względu na jej interesy”¹⁵. *Encyklopedia Popularna*

¹² G. Kucharczyk, *Wielcy konwertyci*. „Nasz Dziennik” z 11-12 IX 2010.

¹³ J. Bartylek, *Liberalizm*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Red. A. Marynia i arczyk. T. 6. Lublin 2005, s. 393.

¹⁴ P. Skrzydlewski, *Doktryna*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. 2. Lublin 2001, s. 652.

¹⁵ *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. 5. Lublin 2003, s. 731.

PWN z 2005 r. przedstawia następującą definicję liberalizmu: „filozofia społ. i oparta na niej koncepcja polit. głoszące, że wolna i nieskrępowana działalność jednostek, gł. na polu gosp. (l. gospodarczy) i polit. (wolna gra sił polit.) jest źródłem postępu w życiu społ.”¹⁶. W znaczeniu potocznym liberalizm jest pojmowany jako: „postawa przyzwolenia («tolerancji» i «otwartości») wobec zasadniczo wszelkich mniemań i zachowań ludzkich”¹⁷.

Istotą liberalizmu stała się idea wolności człowieka, interpretowana maksymalistycznie i odnosząca się do wszystkich dziedzin ludzkiego życia: ekonomiczno-gospodarczego, społeczno-politycznego i kulturowo etycznego. Tak więc „jedni widzą w liberalizmie ubóstwienie ludzkiego rozumu, gloryfikację demokracji oraz nieskrępowane niczym swobody działania a inni rozumieją liberalizm jako system ekonomiczny pozwalający na nieograniczone bogacenie się, rozumieją go jako model życia gospodarczego oparty na własności prywatnej, środków produkcji oraz na idei wolnego rynku”¹⁸.

Wśród protoliberalistów wymienia się: sekularyzatora polityki – N. Machiavellego, kontraktualistę – Th. Hobbesa, wolnomysliciela – B. Spinozę, reprezentantów szkoły prawa natury – Althusiusa, Grocjusza, S. Punendorfa, Ch. Thomasiusa, Ch. Wolffa i libertynizmu – L. Vaniniego, P. Gassendiego, F. de La Monthe le Vayer¹⁹. Ze względu na zasadę indywidualnej interpretacji Pisma Świętego oraz promocje kapitalistycznego etosu pracy i oszczędzania w kalwinizmie antycypację liberalizmu dostrzega się w protestantyzmie. Mimo, iż załázky liberalizmu dostrzegane są w relatywizmie i konwencjonalizmie sofistów oraz w średniowiecznym awerroizmie (Marsyliusz z Padwy) i nominalizmie (Wilhelm Ockham) to sformułowanie „idee liberalne” („les idées Libérales”) zostało użyte po raz pierwszy dopiero w 1799 r. w proklamacji Napoleona Bonaparte. Liberalizm jako nurt światopoglądowy i polityczny istniał od końca XVII w. w łonie angielskiej partii wigów, której zasady i cele takie jak ochrona praw naturalnych jednostki: życia, wolności i własności, sformułował J. Locke. Dopiero w 1812 r. polityczne ugrupowanie „hiszpańscy liberalne” określiło się jako liberalne.

Ks. Stanisław Kowalczyk rozróżnia trzy główne odmiany liberalizmu: liberalizm ekonomiczny, liberalizm polityczno-społeczny i liberalizm filozoficzno-aksjologiczny. Obrona własności prywatnej, ustanawianie wolnego rynku oraz wspieranie przedsiębiorczości i inicjatyw podejmowanych przez

¹⁶ *Encyklopedia Popularna PWN*. Warszawa 2005, s. 690.

¹⁷ J. Barty z e l, *Liberalizm*. W: *Encyklopedia Białych Plam*. Radom 2003, s. 79.

¹⁸ S. W i e l g u s, *Sytuacja ideowa współczesnej zachodniej cywilizacji*, symposium naukowe: *ŚW. Klemens Hofbauer apostoł Warszawy i Wiednia-promotor kultury wieku oświecenia*. Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej, 25.06.2008, <http://www.radiomaryja.pl/audycje.php?id=8401> (06.09.2010).

¹⁹ J. B a r t y z e l, *Liberalizm*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. 6, Lublin 2005, s. 394.

poszczególne osoby to pozytywne cechy liberalizmu ekonomicznego (związanego z kapitalizmem), które w encyklice *Centesimus Annus*, choć nie bezwarunkowo, zaaprobował Jan Paweł II. Ojciec Święty przestrzegał jednak przed tzw. społecznym darwinizmem, którego konsekwencją jest to, iż: nieliczni bogaci bogacą się coraz bardziej a liczni biedacy coraz bardziej biednieją. Papież nie popiera więc absolutnie wolnego rynku, absolutyzacji własności prywatnej wyzwolonej z jej funkcji społecznych ani nie negował potrzeby interwencjonalizmu ekonomicznego państwa. Jan Paweł II akceptował gospodarkę wolnorynkową, ale tylko w ujęciu społecznym, gdzie uwzględniane są potrzeby całego społeczeństwa²⁰.

Odbiciem liberalizmu polityczno-społecznego są demokracje parlamentarne istniejące w wielu państwach Europy oraz w Ameryce Północnej. Model polityczno-państwowy oparty na trójpodziale władzy podzielonej na władzę ustawodawczą, sądowniczą i wykonawczą został wypracowany właśnie o ten kształt liberalizmu. Podstawą tego modelu są: wolne wybory, ustroj parlamentarny, autonomia władzy sądowniczej, istnienie legalnej opozycji parlamentarnej, pokojowe zmiany ekip rządzących w państwie oraz obrona osobowych praw człowieka – praw do życia, wolności, bezpieczeństwa, nauki itd. Liberalizm polityczno-społeczny posiada wiele wartości leżących u podstaw ustroju demokratycznego, ale także posiada cechy negatywne: oddzielanie praw osoby ludzkiej od praw ekonomiczno-społecznych, minimalizowanie regulacyjnej funkcji państwa, eliminowanie idei dobra wspólnego życia społecznego, ograniczanie opieki nad ludźmi żyjącymi w skrajnej nędzy²¹.

Liberalizm aksjologiczno-kulturowy (filozoficzno-aksjologiczny lub kulturowy) zwany także liberalizmem ideologicznym i światopoglądowym ze swej natury jest wrogi w stosunku do religii. „Absolutyzuje jednostkę i jej wolność, rozrywa tkankę życia społecznego i neguje w imię absolutnej wolności jakiegokolwiek pozaprawne nakazy i zakazy, jakiegokolwiek religijne przykazania i reguły moralne, jakiegokolwiek religijne wartości i autorytety”²². Liberalizm ideologiczny nie odróżnia prawa od moralności, dlatego ten typ liberalizmu głosi, że wszystko co nie podpada przez ustanowione przez dane państwo prawo jest dozwolone. W konsekwencji nie liczy się on z Dekalogiem, Ewangelią i z prawem naturalnym. Przyczynę takiego stanu rzeczy można upatrywać w reformacji, gdyż sprzeczny prawodawca w mniemaniu Lutera – Bóg nie może dać nam prawa sprawiedliwego, a daje nam prawo okrutne, które uśmierca. Luter mówił: „powinieneś przeklinać [...] Boga jako prawodawcę, [...] można porównać go do ciężkiego młota, który to co

²⁰ Zob. S. Wielguś, *Sytuacja ideowa współczesnej zachodniej cywilizacji*, <http://www.radiomaryja.pl/audycje.php?id=8401>

²¹ Tamże.

²² Tamże.

napotyka, kruszy łamie, unicestwia”²³. Dyskredytacja Boga, który jest najwyższym prawodawcą czyli dawcą wszystkich norm moralnych na czele z Dekalogiem i dwoma największymi przykazaniami Boga i bliźniego, doprowadziła do haniebnego wywyższenia człowieka, który w miejsce Boga stał się najwyższym i jedynym prawodawcą. Po zakończeniu II wojny światowej, jeszcze na procesie norymberskim, prawodawstwo USA zaczęło się odcinać od fundamentów prawa naturalnego, które powszechnie wiadomo jest prawem pochodzącym od Boga. Tak silny trend prawa liberalistycznego odcinającego się od prawa naturalnego można obserwować dzisiaj w państwach, w których panuje tzw. demokracja liberalna²⁴.

Kościół katolicki w swoim nauczaniu oraz w praktyce odrzucał zawsze liberalizm aksjologiczno-kulturowy, czego przykładem jest chociażby encyklika *Libertas* z 1888 r. w której papież Leon XIII stwierdził, że liberalizm ideologiczny za jedyne źródło i kryterium prawdy uważa człowieka. Zdaniem wyznawców ideologicznego liberalizmu to nie Bóg, lecz człowiek jest twórcą moralności, decydującym tego co jest dobre a co złe, co jest prawdziwe a co fałszywe. Liberalizm ideologiczny, idąc śladami Nietzschego, Freuda, Sartre i innych ogłosił śmierć Boga i chrześcijańskiej moralności, a na opuszczonym przez wygnanego ze społeczności ludzkiej Boga tronie usadowił swoich ideologów. Liberalizm ideologiczny poprzez zanegowanie Boga i jego woli powoduje oderwanie wolności: prawdy, dobra i sprawiedliwości. Ta monopolizacja wolności skazuje liberalizm kulturowo-aksjologiczny na chimeryczne często zbrodnicze prawa, które odrzucając Dekalog nie mają żadnego uzasadnienia poza wolą przypadkowo wybranych do władz ustawodawczych ludzi²⁵.

Dogłębne poznanie liberalizmu ideologicznego nie może odbyć się bez świadomości siebie jego stosunku do prawdy, etyki i religii. Zwolennicy tej ideologii nie uznają obiektywnej, absolutnej prawdy. W ich ujęciu prawda jest interpretowana w sposób utylitarno-pragmatyczny a kryterium odróżnienia prawdy od fałszu staje się użyteczność. Taka interpretacja wyklucza jednak prawdę obiektywną. Zwolennik liberalizmu ideologicznego, brytyjski filozof, historyk idei i teoretyk polityki Isaiah Berlin, jeden z twórców tzw. poprawności politycznej, traktował prawdę jako urojenie i relikwiarz dziecinnych marzeń. Zwolennicy liberalizmu aksjologiczno-kulturowego uważają, że przyjęcie prawdy obiektywnej, uniwersalnej i absolutnej byłoby tożsame z przyjęciem dyktatury prawdy. Pogląd ten jest jednak fałszywy, gdyż istnienie absolutnej

²³ T. G u z, *Liberalizm*, „TV TRWAM”, 30.05.2010, <http://www.radiomaryja.pl/audycje.php?id=21671>, (9 IX 2010).

²⁴ T a m ż e.

²⁵ Zob. S. W i e l g u s, *Sytuacja ideowa współczesnej zachodniej cywilizacji*. <http://www.radiomaryja.pl/audycje.php?id=8401>

prawdy nie przymusza człowieka do zgodnego z nią postępowania, ponieważ można ją odrzucić. Jednak to ideologiczny (ateistyczny) liberalizm „głosi dyktaturę umysłu ludzkiego wobec prawdy, widząc w niej wyłącznie skutek arbitralnej decyzji konkretnych ludzi, którzy nie szukają obiektywnej prawdy lecz nią manipulują”²⁶. W ten oto sposób powstaje dyktatura relatywizmu, która niszczy jego chrześcijański obraz człowieka jako obraz dziecka Bożego i prowadzi społeczeństwa w kierunku totalitaryzmów. W proroczych słowach przepowiadał to niemiecki filozof wrogi religii Friedrich Wilhelm Nietzsche, zwracając się do libertyńskiej inteligencji z końca XIX w.: „Cóż to zamordowaliście Boga w ludzkiej świadomości – wołał – i myślicie, że ujdzie wam to bezkarnie”²⁷. Wyrzucenie Boga z życia społecznego, politycznego i indywidualnego nie uszło bezkarnie narodom Europy, które zawładnięte fałszywymi ideologiami złożyły w ofierze w XX w. dziesiątki milionów ludzkich istnień.

Etyka w pojęciu twórców liberalizmu ideologicznego traktowana była tylko jako wyraz decyzji człowieka, który w określonych, zmiennych historycznie warunkach czasowych sam rozstrzygał i rozstrzyga o tym, co jest w danej epoce dobre a co złe. Ponieważ w liberalizmie ekonomicznym jako najważniejszy cel życia społecznego uznany został maksymalny rozwój ekonomiczny, etyka nie jest oparta na: „trwałych, niezależnych od ludzkiej woli wartościach i normach etycznych, lecz tylko na umowie między ludźmi i na przekonaniu, że funkcjonujące w życiu społecznym zasady moralne są tylko indywidualnym i subiektywnym odczuciem i wyborem konkretnych ludzi a nie aktem intelektualnego rozpoznania norm absolutnych i uniwersalnych istniejących poza wolą człowieka”²⁸. Odrzucając Dekalog i prawa naturalne etyka liberalizmu zyskuje miano sytuacyjnej, gdyż zasady przez nią głoszone są zmienne i nietrwałe. Taka etyka wobec ekonomii i polityki pełni funkcję służebną co jest sprzeczne z chrześcijańską wizją moralności. Liberalizm, odrzucając słowa Ewangelii, opiera życie społeczne na następujących zasadach: nieograniczona żadnymi przykazaniami wolność: jednostki, wolnego rynku i wolnej konkurencji. Liberalizm nie akceptuje idei sprawiedliwości i solidarności społecznej a także zasady miłości bliźniego. Etyka liberalna odwołuje się przede wszystkim do egocentryzmu człowieka, do jego własnych interesów i potrzeb ekonomicznych, na przeciwnym biegunie znajduje się zaś etos chrześcijański, który budowany jest na altruizmie²⁹.

²⁶ S. Wielgus, *Sytuacja ideowa współczesnej zachodniej cywilizacji*, <http://www.radiomaryja.pl/audycje.php?id=8401>.

²⁷ T a m ż e.

²⁸ T a m ż e.

²⁹ S. Wielgus, *Sytuacja ideowa współczesnej zachodniej cywilizacji*, <http://www.radiomaryja.pl/audycje.php?id=8401>

Jednym z najważniejszych haseł ideologii wszystkich odmian liberalizmu jest tak zwana tolerancja. W potocznym znaczeniu liberalizm ma bardzo bliskie związki z tolerancją. „Liberalizm, postawa tolerancji wobec zachowań i poglądów innych ludzi, zgoda na różnorodność i pluralizm”³⁰. Tolerancja przez wieki była pojmowana jednak jako cierpliwe znoszenie kogoś, kto posiadał odmienne od naszych poglądy. W nurtach liberalnych tolerancja jest traktowana jako nakaz identycznego traktowania poglądów własnych i cudzych, które są czasami zupełnie sprzeczne z naszymi. Tak pojmowana tolerancja wyklucza istnienie obiektywnej prawdy i dobra, zastępując je relatywizmem moralnym i poznawczym, w których zaciera się różnica między dobrem a złem i prawdą a fałszem, co w efekcie rodzi dyktaturę bezideowości.

Stosunek liberałów do religii był i jest zróżnicowany, gdyż wśród nich byli zarówno ateiści, deiści, wyznawcy monoteizmu, agnostycy i inni. Charakterystyczne dla nich wszystkich jest to, że religie w tym chrześcijaństwo pojmowali naturalistycznie. Liberałowie kwestionują objawienie, Kościół, sakramenty i grzech pierworodny, a człowieka traktują – jak mówił to Jean-Jacques Rousseau – jako: „niewinnego dzikusa, którego nie należy wychowywać, któremu nie wolno stawiać wymagań i hamulców, ponieważ powinien sam iść wyłącznie za wrodzonymi mu zwierzęcymi instynktami”³¹. Celem liberałów jest całkowite podporządkowanie religii władzy państwowej i wyrugowanie jej z obrębu życia publicznego. Ciekawą analogią jest fakt, iż wszyscy rewolucjoniści XIX i XX w., w tym uczestnicy rewolty studenckiej z 1968 r., powtarzali antyreligijne hasła pierwszych rewolucjonistów rewolucji francuskiej, takie jak: precz z Kościołem, precz z religią, precz z rodziną, precz z duchownymi, precz z praktykami religijnymi i tym podobne. Konsekwencją głoszenia tych pełnych nienawiści haseł rewolucji francuskiej była śmierć milionów chrześcijan we Francji, Hiszpanii, Portugalii, w Meksyku, w Niemczech, w ZSSR, czy gdzie indziej. Liberalizm ideologiczny mimo, iż na razie nie postuluje bezpośrednie prześladowania chrześcijan, jednak coraz częściej domaga się w imię tzw. neutralności światopoglądowej usunąć religie zwłaszcza katolicką z życia publicznego. Idea neutralności światopoglądowej państwa ma dwie interpretacje. Pierwsza interpretacja polega na zagwarantowaniu przez państwo wszystkim obywatelom całkowitej wolności w wyborze światopoglądu i w praktykowaniu wyznawanej religii przy równoczesnym poszanowaniu wartości religijnych w życiu publicznym. W drugiej interpretacji następuje identyfikacja neutralności światopoglądowej państwa z całkowitą sekularyzacją życia publicznego. Tak pojmowana neutralność światopoglądowa prowadzi w praktyce do niszczenia

³⁰ *Encyklopedia Popularna PWN*, s. 690.

³¹ S. W e l g u s, *Sytuacja ideowa współczesnej zachodniej cywilizacji*, <http://www.radiomaryja.pl/audycje.php?id=8401>

czenia: więzi religijnych w rodzinach i małżeństwach, eliminacji katolickich środków społecznego przekazu, ustanawiania praw godzących w prawo naturalne (prawo do: aborcji, eutanazji, do zbrodniczych doświadczeń na embrionach czy tzw. małżeństw homoseksualnych). Takim zmianom towarzyszy np. usuwanie religii ze szkół, czy usuwanie krzyży i innych symboli religijnych z gmachów instytucji publicznych. Realny fundamentalizm sekularyzmu wyrzuca ludzi wierzących poza nawias życia społeczno-politycznego, co staje w jawnej sprzeczności z zasadami demokracji i popularnej zwłaszcza w środowiskach liberalnych tolerancji. Ten rodzaj liberalizmu zakorzenia w świadomości społecznej neopogaństwo, które w zasadniczy sposób różni się od pogaństwa starożytnego. Pogaństwo z dawnych wieków nie rościło sobie prawa do prawdy, a posługiwało się pojęciami dobre-złe, święte nie-święte, ale nie posługiwało się rozróżnieniem prawdziwe – nieprawdziwe, gdyż owo rozróżnienie zostało dopiero wprowadzone przez monoteizm-judaizm i chrześcijaństwo. Obecnie coraz intensywniej atakowany wprost jest monoteizm, ponieważ nie uznaje on innych religii za prawdziwe, tak jak miało to miejsce w panteonie rzymskim, gdzie było miejsce dla wszystkich możliwych bóstw. Ateistyczny liberalizm zakładał, że głoszenie czegoś uznanego za obiektywnie prawdziwe grozi zamachem na wolność i różnorodność. Mimo, iż wiele odłamów chrześcijańskich uległo już relatywizmowi moralnemu, jednak Kościół katolicki nadal zachowuje swoją tożsamość dlatego jest permanentnie atakowany szczególnie przez liberalne media. Świat ateistycznego liberalizmu wykorzystuje do tego celu często nieświadomość świeckich, a nawet ludzi Kościoła, by w ten sposób łatwiej opanować instytucje kształtujące świadomość narodów czyli: uniwersytety, szkoły, media, parlamenty i prawodawstwo. Liberalizm ateistyczny jest zamkniętym system, który nie toleruje różnicy zdań. Katolikom otwarcie wyznającym swoje poglądy nie zezwala się, mimo ich świetnych kompetencji zawodowych, pełnienia ważnych funkcji w strukturach Unii Europejskiej, czego przykładem jest *casus Rocco Butilonego*. Liberalizm aksjologiczno-kulturowy nie jest w stanie uznać, że: Bóg jest stwórcą i zbawcą człowieka, ponieważ musiałby przyznać się do kłamstwa błędnego jakiego od lat głosi, że to człowiek jest miarą wszechrzeczy³².

Według ks. Tadeusza Guza głównym motorem wszystkich nurtów liberalistycznych świata stała się reformacja Lutra i Kalwina. „Jednym z najważniejszych pytań tamtych wieków było rzeczywiście pytanie o wolność? Kim jest człowiek? Czy jest wolną istotą?”³³. Starożytna myśl chrześcijańska,

³² Zob. S. W i e l g u s, *Sytuacja ideowa współczesnej zachodniej cywilizacji* <http://www.radiomaryja.pl/audycje.php?id=8401>

³³ Zob. T. G u z, *Liberalizm*, „TV TRWAM”, 30.05.2010, <http://www.radiomaryja.pl/audycje.php?id=21671>

jak i ta średniowieczna ze scholastyką i z wielkimi uczonymi na czele z św. Tomaszem z Akwinu, ukazały człowieka jako istotę wolną, ale nie jako kreatora samego siebie, lecz jako istotę stworzoną przez Boga. W myśli chrześcijańskiej, która została oparta na Biblii, na objawieniu w Jezusie z Nazaretu, tylko Bóg jest absolutnie wolny i tylko w nim zawarta jest wolność i konieczność czyli absolutna wolność jak i jej absolutne uporządkowanie – prawo. Reformacja zanegowała zatem wolność Boga objawionego, która była zagospodarowana absolutnie przez miłość, prawdę, dobro, sprawiedliwość, co w konsekwencji doprowadziło do rozpadu koncepcji Boga absolutnie wolnego i absolutnie miłującego, a z drugiej strony jako Boga, który jest absolutną prawdą i absolutnym prawem czyli porządkiem i ładem. Według Kalwina i Lutra: „Człowiek traci wolność w relacji do Boga, ponieważ Bóg jest w sprzeczności. Czyli Bóg jest dobry i zły. Czyli jest miłością i nienawiścią jednocześnie”³⁴. Nauka o predycynacji św. Augustyna opierała się na aksjomacie, iż Bóg jest absolutną miłością i absolutną prawdą i absolutną sprawiedliwością. Nie mógł więc stawiać podobnych pytań, które stawiał Luter np. czy Bóg może przeznaczać kogoś, nawet jeśliby czynił dobro do piekła, do zła, czy też tego, który by czynił zło do nieba? Zatem we wszystkich nurtach liberalistycznych chodzi o negację Boga objawienia chrześcijańskiego. John Lock, który wyrósł z protestantyzmu angielskiego, czy Eden Smith, który wyrósł bardziej z nurtu kalwińskiego protestantyzmu mimo, iż twierdzili, że Bóg istnieje i świat jest uporządkowany na sposób Boga uznali, że nie ma się dostępu do tego Boga. Zatem mimo, że wierzyli oni, że Bóg jest dobry twierdzili, że nie mogli tego udowodnić ani praktycznie ani teoretycznie³⁵. Według wspomnianego wyżej ks. Tadeusza Guza sednem wszelkich nurtów liberalizmu staje się zatem totalna lub częściowa negacja Boga objawienia chrześcijańskiego. Jednak nawet częściowa negacja Boga w całej sferze społecznej czy w sferze kultury powoduje, iż myśl chrześcijańska nie ma racji bytu, gdyż mimo, iż można ją postulować nie może ona działać. W filozofii pojawiła się więc negacja Boga jako Boga, człowiek został uznany za najdoskonalszy byt. Luter i Kalwin stwierdzili, że skoro Bóg jest sprawiedliwy i niesprawiedliwy, a nawet jest największym grzesznikiem, jak Boga określił Marcin Luter, to ludziom nie pozostało nic innego jak tylko próbować budować doskonalszy świat. W swej najgłębszej istocie wszelkie nurty liberalistyczne są próbą zbudowania lepszego świat niż tego, który stworzył Bóg.

Dominującym nurtem społeczno-ideologicznym dzisiejszych czasów w krajach cywilizacji Euroatlantyckiej jest liberalizm. „Trzeba zdawać sobie sprawę, że dziś cały postępowy świat zachodni na swych szczytach, animowany

³⁴ T a m ż e.

³⁵ T a m ż e.

jest liberalizmem jako ideologią, programem życia i działania i jako światopoglądem³⁶. By zrozumieć świat w aspekcie społeczno-politycznym, ekonomicznym i kulturowym należy go oglądać w świetle idei wolności, która ma przzenikać wszystkie dziedziny życia jednostek i społeczeństw. „Rozumienie liberalizmu staje się więc kluczem w jakim kierunku zmierzają wiodące dziś siły, również w Polsce”³⁷. Nie jest on jednak pojęciem ostrym i jednoznaczny. Pod tym pojęciem ujmowane są często różnorodne nurty umysłowe takie jak: neomarksizm, neolewica, postmodernizm, idee masońskie, nihilizm, sekularyzm, neokapitalizm i rozmaite powstające ostatnio sekty.

Według ks. Czesława Bartnika liberalizm współczesny – określa go przymiotnikiem-radykalny, mimo, rzekomej oferty pełnej wolności w każdej dziedzinie życia, faktycznie „odrywa wolność od rzeczywistości i samą wolność traktuje jako jedyną i pełną rzeczywistość”³⁸. W konsekwencji życie społeczne, polityczne i kulturalne zostaje zredukowane do źle rozumianej wolności. Liberalizm radykalny zrywa zupełnie z przeszłością na rzecz tworzenia przyszłości, opartej na totalnej i radykalnej nowości. Nurt ten odrzuca wszelkie ograniczenia, zasady, prawa i reguły a także struktury stałe posuwając się nawet niekiedy do: „zanegowania – w imię techniki – praw fizyki, biologii, przyrody i logiki, jak typowy mit”³⁹. Człowiek tworzy nowoczesną mitologię techniczną, nie potrzebuje Boga ale i natury, uważając się sam za stwórcę. „Wolność oderwana od prawdy, praw, konieczności i wartości ma zburzyć skorupę starego świata, a stworzyć świat całkowicie nowy, na podobieństwo rajskiego królestwa obfitości i techniki”⁴⁰. Tenże wybitny teolog wyróżnia siedem stref niszczenia liberalizmu radykalnego.

Pierwszym obszarem niszczenia liberalizmu, jaki zrodził się w kulturze zachodniej, jest wyparcie pojęcie Boga z życia publicznego. Według liberalizmu człowiek będzie dopiero wolny, kiedy zajmie miejsce Boga. Takie działanie nie jest oczywiście bezcelowe, gdyż wówczas nie istnieje żaden najwyższy sens. Społeczeństwo i jednostka nie mają żadnego odniesienia do jakiegoś punktu stałego i absolutnego. Człowiek z jego wolnością przed nikim nie odpowiada w sposób ostateczny. Świat pozbawiony jest śladów rozumności, celowości i wyższej miłości.

Drugim obszarem niszczenia liberalizmu radykalnego jest zerwanie z etyką tradycyjną, chrześcijańską i ogólnoludzką. Programowa etyka liberalna

³⁶ Cz. B a r t n i k, *Niszczący charakter liberalizmu radykalnego*, „Nasz Dziennik”, z 17-18 I 2009, s. 18.

³⁷ T a m ż e.

³⁸ T a m ż e.

³⁹ T a m ż e.

⁴⁰ T a m ż e.

ma być całkowicie nowa i ma tworzyć cały nowy system, który jest antychrześcijański, a zwłaszcza antykatolicki. To właśnie odrzucenie Dekalogu i prawa naturalnego przez etykę liberalizmu doprowadziło do usankcjonowania zabijania embrionów ludzkich, aborcji, eutanazji czy „mażeństw” homoseksualnych.

Trzecim obszarem niewygodnym dla liberalizmu jest tradycja, która jest przez liberałów pojmowana bardzo płytko jako: folklor, zbiór zwyczajów i nawyków społecznych. Tradycja w rzeczywistości jest dla nas nośnikiem wielu bogactw, gdyż dała nam: „mentalność, pojęcia, sposoby i modele myślenia i działania, idee etyczne, języki, systemy reakcji, cechy osobowościowe, ogromne zasoby wiedzy”⁴¹. Sun Tzu, który żył w Chinach mniej więcej 25 wieków temu, w epoce „Walczących Królestw”, w przypisywanym mu dziele pod tytułem *Sztuka wojenna* w jednym z punktów instruował, jak zdobyć wrogie państwo: „Ośmieszajcie tradycje waszych przeciwników”⁴².

Kolejnym – czwartym obszarem działania radykalnych liberałów jest walka z klasyczną i chrześcijańską kulturą, czego przykładem jest chociażby przemilczenie w konstytucji Unii Europejskiej chrześcijańskich korzeni Europy. W zamian za to tworzy się pseudokulturę opartą na antysztuce, która obiektywnie nie jest w stanie konkurować z kulturą chrześcijańską: „Duch ludzki jest systematyczny to znaczy jeśli pojawia się w nim pewna idea np. o tym, że Bóg jest absolutną prawdą i miłością, jak to się stało w nurcie myślenia chrześcijańskiego w starożytności i średniowieczu, to wtedy [...] zbudowano wielkie systemy myślowe – wspaniałe, kultura była niezwykle dynamiczną, tak dynamiczną tak wspaniałą, że dzisiejsza kultura jeżeli chodzi o rzeźbę czy architekturę czy muzykę to może tylko śnić o tych dziełach, których dokonano w tamtych wiekach”⁴³.

Piątym obszarem działania środowisk liberalnych jest edukacja i pedagogika. Narzucana w wychowaniu i kształceniu dzieci, młodzieży i ludzi starszych, absolutna wolność zrywa z klasycznymi procesami edukacji i wychowania, zwłaszcza z: wymaganiami, rygorem, dyscypliną, pracowitością i samowychowaniem. Liberalizm, jak mówi ks. Czesław Bartnik: „niszczy szkołę i degraduje ucznia, naukowo i osobowościowo, wychowując słabe charaktery”⁴⁴.

Szóstym obszarem liberalizmu jest zamiar zredukowania funkcji państwa, a nawet jego eliminacji. „Liberałowie chcą w gruncie rzeczy zlikwidować

⁴¹ Cz. Bartnik, *Niszczący charakter liberalizmu radykalnego*, s. 18.

⁴² V. Volkoff, *Psychotechnika Dezinformacja – oręż wojny*. Komorów 1999, s. 18.

⁴³ T. Guz, *Liberalizm*, „TV TRWAM”, 30.05.2010, <http://www.radiomaryja.pl/audycje.php?id=21671>,

⁴⁴ Cz. Bartnik, *Niszczący charakter liberalizmu radykalnego*, „Nasz Dziennik” z 17-18 I 2009, s. 18.

wszelkie determinizmy państwowe, nawet naczelne władze, strukturę ładu, porządku, elementów spójności itp.⁴⁵. Pomimo, że państwo nie może być totalitarne i absolutystyczne musi mieć pewne środki nadrzędności, przymusu ponieważ w każdym dużym społeczeństwie występują konflikty interesów, antagonizmy czy tendencje dezintegracyjne. Odrzucanie konieczności ogólnospołecznej władzy jest niebezpieczną utopią taką jak anarchizm.

Siódмым obszarem liberalizmu który staje się mitem jest ubóstwianie wolnego rynku, choć faktycznie takowy jeszcze nigdzie nie istnieje. Absolutnie wolny rynek bez kontroli żadnych struktur organizacyjnych i kierowniczych, a szczególnie bez zasad etyki staje się poligonem, na którym człowiek walczy z człowiekiem. To brak kontroli ze strony władz doprowadził do ostatniego wielkiego kryzysu gospodarczego w Ameryce i na całym świecie co potwierdził wielki guru liberalizmu gospodarczego Alan Greenspan, który jest szefem banku centralnego USA. Ciekawostką jest fakt, iż zarówno marksizm jak i liberalizm, które zdawały się uważać za najsilniejsze na płaszczyźnie gospodarczej, upadają właśnie poprzez ekonomię.

Żeby można było prowadzić dalsze badania nad liberalizmem, należy dokonać pewnej konceptualizacji tego pojęcia. Zgodnie z teorią badań społecznych musimy wyodrębnić pewne wymiary z konstrukcji jaką jest liberalizm. Podstawową trudnością w badanym pojęciu jest ustalenie zasad liberalizmu wspólnego dla jego wszystkich odmian i nurtów, chodzi o znalezienie tzw. „liberalnego minimum” (G. G. Sartori, S. Holmes, J. Gray, Z. Rau), które nie czynią zadość wymogowi uniwersalności lub są zgodne jedynie ze zbiorowym desygnatem liberalizmu klasycznego albo ekstrapolują wartości niektórych tylko nurtów na całość. Według Isaiaha Berlina można wskazać dwie zasadnicze cechy każdego liberalizmu: „1. afirmacja absolutnego charakteru praw człowieka, kontrastująca z relatywnością elit władzy a nawet modelu jej sprawowania; 2. przekonanie, iż granice ludzkiej wolności są trwałe i nienaruszalne”⁴⁶. Spójną koncepcję tzw. liberalizmu radykalnego, charakterystycznego dla współczesnej cywilizacji zachodniej, przedstawia ks. Czesław Bartnik. W identyfikacji elementów liberalizmu radykalnego we współczesnej kulturze medialnej zostanie wykorzystanych pięć z siedmiu cech analizowanej doktryny, które są bliskie liberalizmowi filozoficzno-aksjologicznemu. Chodzi o:

- usunięcie Boga z życia publicznego;
- zerwanie z tradycyjną etyką chrześcijańską i zastępowanie jej etyką liberalną;
- utworzenie świata całkowicie oderwanego od tradycji ludzkiej;

⁴⁵ T a m ż e.

⁴⁶ S. K o w a l c z y k, *Liberalizm i jego filozofia*. Katowice 1995, s. 11.

- zerwanie z klasyczną, chrześcijańską kulturą;
- odrzucenie zasad klasycznej edukacji i zastępowanie ich koncepcjami liberalnymi

3. Ideologiczna charakterystyka mediów

W wypowiedziach specjalistów z dziedziny mediów i komunikacji czasami pojawia się fraza „liberalne media”: „współczesne media liberalne odrzucają wartości tradycyjne, negują moralność zbudowaną na przykazaniach Bożych”⁴⁷. Próba wstępnej identyfikacji cech liberalizmu radykalnego (skierowanych przeciwko chrześcijaństwu) w dzisiejszej kulturze medialnej, powinna dać głębsze i bardziej merytoryczne podstawy do używania przed rzeczownikiem – media przymiotnika – liberalne.

Coraz częściej spotykamy się ze skutecznymi próbami usuwania Boga z przestrzeni medialnej, co jest tożsame z usuwaniem Boga z życia publicznego, na którym opiera się pierwsza cecha liberalizmu radykalnego. Przykładem takiego działania może być chociażby tygodnik „Polityka”, który zalecał swym czytelnikom książkę Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*, w której lansuje się następującą tezę: „Boga nie ma, religia jest szkodliwym urojeniem ludzkości, dlatego należy ją zwalczać, jedyny prawdziwy obraz świata daje nauka, a zwłaszcza teoria ewolucji”⁴⁸. R. Dawkins udzielił także wielkiego wywiadu dla „Przekroju” pt. *Bóg czyli wielkie zło*⁴⁹, w którym mówił m.in.: „Teoria o istnieniu Boga jest wielce szkodliwą teorią, która nie pozwala milionom ludzi na całym świecie uznać prawd odkrytych przez naukowców”⁵⁰. Poglądy Dawkinsa reklamowane były także na łamach „Gazety Wyborczej” w numerze z 10-12 listopada 2006 roku, w której to zamieszczono duży fragment książki „Bóg urojony” nadając mu tytuł „Bronię ateistów”. W „Dzienniku” z 21 VII 2007 roku wyeksponowano wywiad z R. Dawkinsem, zatytułowany *Akceptując religię sprzyjamy ekstremistom*, w którym brytyjski zoolog, etolog i ewolucjonista pisze: „Różne formy wierzeń religijnych to najpoważniejsze zagrożenie dla naszego bezpieczeństwa i pokoju w świecie. Takie stwierdzenie wydaje się oczywiste, ale wszyscy panicznie boją się powiedzieć, że król jest nagi”⁵¹. Innym, jednym z wielu przykładów negacji Boga w dzisiejszych środkach społecznego przekazu jest sensacyjna interpretacja

⁴⁷ A. Arciuch, *Modernizacja polskiego społeczeństwa po roku 1989*. W: *Media i Kultura*. Red. A. Kobylński. Płock 2002, s. 50.

⁴⁸ J. R. Nowak, *Walka z Kościołem w mediach. Biała księga*. Warszawa 2007, s. 7.

⁴⁹ „Przekrój”. R. 2007, nr 24.

⁵⁰ J. R. Nowak, *Walka z Kościołem w mediach*, s. 8.

⁵¹ Tamże, s. 9.

na łamach międzynarodowych mediów (The Sunday Times, BBC, CNN itd.) książki profesora Stephena Hawkinga, który jako autorytet z dziedziny fizyki stwierdził, że: „ponieważ jest prawo takie jak grawitacja, wszechświat może i tworzy się z niczego. Spontaniczne kreowanie jest powodem tego, że jest raczej coś niż nic, dlatego wszechświat istnieje, dlatego my istniejemy”. Jednak jeszcze przed pełnym wydaniem książki pojawiły się jednoznaczne nagłówki (słowa, które miał wypowiedzieć Hawking – w jakim kontekście?), mass mediach: „God did not create the universe⁵²” co miałyby jednoznacznie stwierdzić, że Bóg nie stworzył kosmosu, zatem Boga nie ma. Fakt nagłej interpretacji słów członka Papieskiej Akademii Nauk prof. Hawkinga, nie poprzedzonej szczegółową analizą jego najnowszej książki, jest symptomem pierwszej cechy liberalizmu radykalnego występującego we współczesnej kulturze medialnej. Wymienione przypadki negacji Boga w świecie mediów nie są odosobnione, dostrzega się w tym kontekście pewną generalną prawidłowość. Potwierdził to w 2000 r. w *Orędziu na XXXIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* Jan Paweł II, który stwierdził, że środki społecznego przekazu: „odzwierciedlają obojętność, a nawet wrogość wobec Chrystusa i Jego orędzia⁵³”.

Kolejna cecha liberalizmu radykalnego opiera się na zerwaniu z tradycyjną etyką chrześcijańską i zastąpieniem jej etyką liberalną, która zyskuje miano sytuacyjnej, gdyż zasady przez nią głoszone są zmienne i nietrwałe. „Problemy moralne wynikające z działalności mediów to nie tylko pornografia, przemoc czy gwałt zadawany podświadomości człowieka. To również kłamliwa reklama, wyrafinowana manipulacja i brak odpowiedzialności za słowo u tych dziennikarzy prasy, radia i telewizji, którzy wyżej od prawdy stawiają swoją niezależność i korzyści materialne⁵⁴”. Medialna promocja zabijania embrionów ludzkich, aborcja, eutanazja, „małżeństwa” homoseksualne, to tylko niektóre przykłady etyki liberalnej. „Często media popularyzują relatywizm etyczny i utalitaryzm, które cechują aktualną kulturę śmierci. Uczestniczą one w «spisku przeciw życiu», «utwierdzając w opinii publicznej ową kulturę, która uważa stosowanie antykoncepcji, sterylizacji, aborcji nawet eutanazji za przejaw postępu i zdobycz wolności, natomiast postawę bezwarunkowej obrony życia ukazują jako wrogą wolności i postępowi» («*Evangelium vitae*», 70)⁵⁵”. W *XXVIII Orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego*, które zostało poświęcone telewizji i jej wpływowi na rodzinę,

⁵² R. A. G r e e n e, *Stephen Hawking: God didn't create universe*, www.cnn.com/2010/WORLD/.../hawking.god.universe/index.html.

⁵³ *Orędzia Papieskie na Światowe dni Komunikacji Społecznej 1976-2002*. Wyd. M. L i s. Łódź 2002, s. 233.

⁵⁴ Cyt. za: A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2000, s. 13.

⁵⁵ *Etyka w Środkach Przekazu*. W: *Media i Kultura*. Red. K o b y l i ń s k i. Płock 2002, s. 188.

Jan Paweł II ukazał stan etyczny najsilniejszego medium-telewizji: „propagowanie fałszywych wartości i wzorów postępowania; przez rozpowszechnianie pornografii i obrazów brutalnej przemocy; przez wpajanie moralnego relatywizmu i religijnego sceptycyzmu; przez przedstawianie bieżących wydarzeń i problemów w sposób celowo wypaczony; przez agresywną reklamę, odwołującą się do najniższych instynktów; wreszcie przez zachwalanie fałszywych wizji życia, które sprzeciwiają się zasadzie wzajemnego szacunku oraz utrudniają ustanowienie sprawiedliwości i pokoju”⁵⁶. Jan Paweł II wzywał także do konkretnego działania na rzecz respektowania klasycznych zasad etyki: „Trzeba zachęcać władze publiczne, by określały i egzekwowały rozsądne normy etyczne dotyczące programów telewizyjnych, chroniących wartości ludzkie i religijne, na których zbudowana jest rodzina, a zapobiegające wszystkiemu co szkodliwe”⁵⁷.

Kolejnym elementem liberalizmu radykalnego, który przenika media, kontrolując wyobraźnię (w tym kontekście świadomość historyczną) dzisiejszych narodów i społeczeństw jest próba utworzenia świata całkowicie oderwanego od tradycji ludzkiej. Tradycja to dziedzictwo kulturowe, które można zdefiniować jako: „treści i dobra kulturowe przekazywane (nadawane i odbierane w czasie i przestrzeni, podlegające społecznemu wartościowaniu, zazwyczaj uznawane za ważne i doniosłe zarówno dla teraźniejszości danej zbiorowości, jak i dla jej przyszłości; są to głównie takie elementy, jak normy społeczne, wzorce działania, obyczaje, wierzenia, sposoby myślenia, wytwory materialne; za t. uznaje się także czasami sam proces transmisji kulturowych”⁵⁸. Środki społecznego przekazu, wywierając ogromny wpływ na upodobania, poglądy a nawet postawy społeczeństwa, spełniają także istotną funkcję w stosunku do poszczególnych składników narodu takich, jak chociażby: „język, tradycja, historia, religia, wartości narodowe, poczucie tożsamości narodowej, świadomość wspólnoty narodu, kultura duchowa”⁵⁹. By dać wstępny zarys odpowiedzi na pytanie, czy dzisiejsze mass media tworzą świat całkowicie oderwany od tradycji ludzkiej, powinniśmy sprawdzić czy kształtowanie świadomości odbiorców np. w polskich mediach odbywa się zgodnie czy też nie z dziedzictwem kulturowym naszego narodu?

Według Marii Joanny Gondek media w Polsce rozbijają wypracowaną w narodzie i promieniującą poprzez wieki: „jedność doświadczenia historycznego i wypływający z niej naturalnie patriotyzm oraz dumę z przynależności do narodu, wynikającą z zapoznania się z miłością do ojczyzny, ofiarnością

⁵⁶ *Orędzia Papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, s. 193.

⁵⁷ *T a m ż e*, s.197 - 198.

⁵⁸ K. O l e c h n i c k i, P. Z a ł ę c k i, *Słownik Socjologiczny*. Toruń 1997, s. 229.

⁵⁹ Cyt. za: A. L e p a, *Media a kultura narodowa*, s. 18.

i walecznością charakteryzującą poprzednie pokolenia”⁶⁰. Przyczyną takiej sytuacji jest przemilczenie pewnych faktów i postaci historycznych oraz przedstawianie ich w fałszywym świetle. Medialne milczenie otacza więc rocznice powstań czy ważnych bitew, zaś jeszcze subtelniejszą formą manipulacji jest: „sensacyjne wyostrenie jakiegoś drobnego aspektu, zwykle ukazanego w formie wywołującej negatywny odbiór uczuciowy”⁶¹. Walka z tradycją polega także na deprecjonowaniu Polaków, którzy w przeszłości zasłużyli się dla Ojczyzny: „od lat, z zadziwiającą konsekwencją zniesławia się największe postaci polskiej historii – począwszy od Chrobrego, o którym w «Gazecie Wyborczej», we «Wprost» pisano jako o «krwawym tyranie», «awanturniku» (walczył z Niemcami i w dodatku wygrywał – «awanturnik»). O Czarnieckim, naszym bohaterze z hymnu narodowego, pisano we «Wprost», że to krwiożerczy hetman; o księdzu Kordeckim, że zdrajca, o Kościuszcze, że sprzedawczyk”⁶².

Zagrożeniem dla kultury narodowej w przestrzeni medialnej są także takie zjawiska, jak: amerykanizacja i latynoamerykanizacja kultury, które niczym kiedyś germanizacja czy rusyfikacja eliminują ze świadomości Polaków kulturę narodową w tym tradycję, zastępując ją prymitywną popkulturą. Trudno byłoby polską tradycję (naród polski) oddzielać od chrześcijaństwa: „duchowieństwo niższe zaś wywodziło się z drobnej szlachty, mieszczaństwa i niekiedy chłopstwa, i ono to stało się podporą i patriotyzmu. Stąd do dziś jeszcze ataki na formułę «Polak - katolik» są kierowane głównie przeciwko mentalności prezbiterów, diecezjalnych i zakonnych”⁶³.

Kolejna cecha liberalizmu radykalnego opiera się na eliminacji klasycznej, chrześcijańskiej kultury z współczesnej przestrzeni medialnej. Definiując kulturę można odwołać się do wielkiego polskiego filozofa o. Alberta Krapca: „Człowiek zatem uprawiał kulturę zawsze, poznając prawdę, czyniąc dobro, wytwarzając narzędzia i rzeczy piękne dla swoich potrzeb i poszukując uzasadnienia dla całego swojego życia w odniesieniu się i przyporządkowaniu do Boga. Kultura jest zatem pewnego rodzaju uprawą, usprawiedliwieniem dla wszystkich typów jego działań osobowych, tzn. świadomych i wolnych. Tam gdzie nie ma działania świadomego i wolnego oraz wytworów osobowego działania, trudno mówić o kulturze, tam jest porządek czy-

⁶⁰ M. J. G o n d e k, *O narodowy wzorzec rozwoju mediów*. „Media w kulturze- Zeszyt Instytutu Edukacji Narodowej”. R. 2000, nr 7, s. 56.

⁶¹ T a m ż e, s. 56.

⁶² J. R. N o w a k, *Ataki na patriotyzm w polskich mediach*, [tp://www.katolickie.media.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1097:prof-jerzy-r-nowak&catid=57:igolnopoliska-konferencja&Itemid=100](http://www.katolickie.media.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1097:prof-jerzy-r-nowak&catid=57:igolnopoliska-konferencja&Itemid=100).

⁶³ Cz. B a r t n i k, *Oto Polska w was jest*. Radom 2003, s. 26.

stej natury”⁶⁴. Eliminacja klasycznej kultury z mediów odbywa się na dwa sposoby: poprzez samo deprecjonowanie i żądania jej usunięcia oraz „nie-dopuszczanie” do funkcjonowania w świecie mediów, który jest systematycznie bombardowany przez popkulturę, często przesiąkniętą mentalnością liberalną. „W niektórych miejscach tradycyjne formy kultury są pozbawione dostępu do środków społecznego przekazu i zagraża im zanik; tymczasem wartości społeczeństw zsekularyzowanych i opływających w dostatek wypierają tradycyjne wartości społeczeństw biedniejszych i słabszych”⁶⁵. Według Papieskiej Rady d/s Środków Społecznego Przekazu media rozrywkowe przedstawiają widowiska: „gorszące lub dehumanizujące, łącznie z wykorzystywaniem tematów płciowości i przemocy”⁶⁶. Jest zatem rzeczą nieodpowiedzialną ignorowanie lub negowanie faktu, że „pornografia i sadystyczna przemoc deprecjonują seksualność, deprawują stosunki międzyludzkie, zniewalają jednostki, zwłaszcza kobiety i dzieci, niszczą małżeństwo i życie rodzinne, pobudzają postawy antyspołeczne i osłabiają tężyzną moralną społeczeństwa”⁶⁷. W *XV Orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, który został poświęcony wolności, Jan Paweł II dostrzega w dzisiejszym świecie mediów przypadki fałszowania kultury: „informacja i obrazy przekazywane przez mass media zawierają ładunek agresywności, począwszy od widowisk po «orędzia» polityczne, przez sterowane i prefabrykowane «odkrycia kulturalne», które są prawdziwą «indoktrynacją», oraz poprzez «hasła reklamowe»”⁶⁸. Przyczyną eliminacji chrześcijańskiej kultury z przestrzeni medialnej może być także nieodpowiednie kształcenie i wychowanie dziennikarzy: „Trudno nam sobie wyobrazić pracowników środków przekazu oderwanych od własnego podłoża kulturowego; nie powinno to jednak pociągać za sobą narzucania osobom trzecim osobistej ideologii. Człowiek pracujący w tej dziedzinie musi pełnić swą służbę w sposób jak najbardziej obiektywny, nie zmieniając się w «ukrytego deprawatora», powodowanego interesami jakiejś grupy, konformizmem czy chęcią zysku”⁶⁹. Walkę z kulturą chrześcijańską na niwie mass mediów widać szczególnie w obrębie sztuki czy raczej antysztuki. Przykładem takich działań była instalacja Doroty Nieznalskiej: „Sąd Okręgowy w Gdańsku uniewinnił prawomocnie artystkę Dorotę Nieznalską, oskarżoną o obrazę uczuć religijnych. Uznał – powołując

⁶⁴ *O chrześcijańskiej kulturze*. Wywiad K. Stępnia z M. A. Krapcem. „Cywilizacja”. R. 2000, nr 2, s.270.

⁶⁵ *Etyka w Środkach Przekazu*, s. 169.

⁶⁶ *T a m ż e*, s. 168.

⁶⁷ *T a m ż e*, s. 168-169.

⁶⁸ *Orędzia Papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, s. 102.

⁶⁹ *Orędzia Papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej*, s. 102.

się na opinie biegłych – że to media wypaczyły sens jej pracy. We fragmencie instalacji „Pasja”, wystawianej na przełomie 2001 i 2002 r. w gdańskiej galerii „Wyspa”, Nieznalska umieściła na krzyżu fotografię męskich genitaliów. TVN dokonała w tym przypadku manipulacji w celu wywołania skandalu i zwiększenia oglądalności – uznał sąd cytując jednego z biegłych⁷⁰.

Jan Paweł II wielokrotnie wskazywał na to, iż treści religijne są deprecjonowane w środkach społecznego przekazu: „Trudno jest ufać w pozytywny wpływ środków przekazu, jeżeli zdają się one raczej lekceważyć żywotną rolę religii w życiu ludzi albo jeśli wierzenia religijne są w nich systematycznie przedstawiane w negatywnym lub nieprzychylnym świetle. Można odnieść wrażenie, że niektórzy przedstawiciele środków przekazu, zwłaszcza pracujący w sektorze rozrywki, często starają się przedstawić ludzi wierzących w możliwie najgorszym świetle⁷¹. W 1984 r. w orędziu zatytułowanym: *Komunikacja społeczna pomostem pomiędzy wiarą i kulturą* Jan Paweł II połączył trzy wielkie obszary, jakimi są wiara, kultura i komunikacja, realnie oceniając ich kondycję na niwie mass mediów: „Realistyczna analiza prowadzi, niestety, do stwierdzenia, że w naszych czasach ogromne możliwości środków społecznego przekazu są często wykorzystywane przeciwko człowiekowi i że dominujący model kultury nie prowadzi do spotkania z wiarą, zarówno w krajach, w których dozwolony jest swobodny obieg idei, jak i tam gdzie wolność myślenia jest z nieodpowiedzialną samowolą⁷². Mimo wielu prób eliminacji kultury chrześcijańskiej ze świadomości ludzkiej Kościół katolicki opowiadał się zawsze za dialogiem: „To prawda że między kulturą Kościoła a kulturą środków przekazu istnieją różnice, a w niektórych sprawach nawet jaskrawe kontrasty[...] Kultura pamięci, która jest kulturą Kościoła, może uchronić kulturę mediów, opartą na informacjach o przemijającym znaczeniu, od skłonności do zapomnienia, która niszczy nadzieję. Środki przekazu mogą pomóc Kościołowi w głoszeniu Ewangelii, z całą jej nieprzemijającą świeżością, w kontekście codziennej rzeczywistości ludzkiego życia. Kultura mądrości – właściwa Kościołowi – może uchronić medialną kulturę informacji przed staniem się bezsensownym gromadzeniem faktów. Z kolei media mogą pomóc mądrości Kościoła, aby pozostała czujnie otwarta na całokształt powstającej dziś nowej wiedzy. Kultura radości, charakteryzująca Kościół, może przyczynić się do tego, że kultura rozrywki w środkach przekazu nie stanie się bezduśzną ucieczką od prawdy i odpowiedzialności,

⁷⁰ Zapadł wyrok ws. kontrowersyjnej artystki, <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1345,title,Zapadl-wyrok-ws-kontrowersyjnej-artystki,wid,12064864,wiadomosc.html?ticaid=1ae0f>.

⁷¹ *Orędzia Papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967- 2002*, s. 215.

⁷² Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna pomostem pomiędzy wiarą i kulturą*. W: *Orędzia Papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, s. 125.

natomiast media mogą pomóc Kościołowi lepiej zrozumieć, jak porozumiewać się z ludźmi w sposób przekonujący, a nawet porywający⁷³.

Kolejną cechą liberalizmu radykalnego obecnego w mediach jest odrzucenie zasad klasycznej edukacji i zastępowanie ich koncepcjami liberalnymi. Liczne prace empiryczne jak i tzw. odczucie społeczne oparte na obserwacji rodziców, duszpasterzy i wychowawców identyfikują się ze stanowiskiem głoszącym, że media raczej deprawują niż wychowują gdyż:

- przedstawiają odbiorcy nieprawdziwy obraz rzeczywistości, jej cząstkowy obraz, wyselekcjonowany, często wręcz wypatrzony, czy nawet zakłamany i tendencyjny;
- preferują «czarny jej obraz» – z dominacją zła nad dobrem ludzkich słabości i grzechów nad cnotami i zaletami;
- posługują się modelami bohaterów uosabiających raczej antywartości wychowawcze: ich głównie «seksualne zorientowanie» nastawienie na mieć używać, a nie być;
- podkopują uświęcony tradycją chrześcijańską i zakotwiczony w kulturze europejskiej fundament życia społecznego: małżeństwo i rodzinę;
- prowadzą do marnowania czasu na niebywałą skalę;
- deformują ludzkie osobowości – szczególnie dzieci i młodzieży.⁷⁴

Przykładem medialnej promocji postaw, opartych na liberalnej pedagogice i edukacji, takich jak chociażby odrzucanie wewnętrznej skłonności do zła, propagowania lenistwa, kłamstwa i unikania wysiłku są wydawane kolejno tomy książki J. K. Rowling o Harrym Potyerze. „Wszędzie się mówi o przygodach małego maga, szczególnie w programach dla najmłodszych. Właśnie ów huk medialny jest dla mnie zastanawiający, jakby książki te stanowiły co najmniej arcydzieła literatury światowej⁷⁵. Nakład książek związanych z Harrym Potterem wyniósł w 2007 roku 325 milionów, a do roku 2009 filmy z tym bohaterem obejrzało 9,3 miliona widzów. Książka J. K. Rowling według wielu specjalistów nie powinna być przeznaczona dla dzieci. „Nie tylko ze względu na wszechobecny relatywizm, ale przede wszystkim ze względu na to, że godzi ona w podstawy moralności i wiary chrześcijańskiej i uczy nagannych postaw. [...] Harremu kłamstwo przychodzi nadzwyczaj łatwo, podobnie kradzież, oczywiście wszystkie te «grzeszki» są usprawiedliwione ze względu na wyższy cel, jakim się kierował⁷⁶”.

⁷³ J a n P a w e ł I I, *Środki przekazu cenną pomocą dla tych, którzy szukają Ojca. Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (1999), www.wiara.papiez.pl.

⁷⁴ F. A d a m s k i, *Jak wychowywać do mediów- wykład wprowadzający*. W: *Mass Media i Ewangelizacja –Ogólnopolskie obchody Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa w Łodzi*. Red. J. J a n i e c. Łódź 2004, s. 113.

⁷⁵ M. M u ł a, *Harry Potter – diabła kumoter*. „*Cywilizacja*”. R. 2000, nr 2, s.284.

⁷⁶ T a m ż e, s. 286.

W orędziu poświęconym komunikacji społecznej w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży Jan Paweł II ostrzega przed negatywnym wpływem środków masowego przekazu na młodzież: „Na miejsce wychowania przez tradycyjnych wychowawców, a zwłaszcza przez rodziców, usiłuje wejść wychowanie jednostronne, które pomija podstawowy stosunek międzyosobowy oparty na dialogu. W ten sposób, zamiast kultury zbudowanej na zawartych w niej wartościach, na jakości informacji, pojawia się kultura tymczasowości, która prowadzi do odrzucenia długoterminowych zobowiązań, oraz kultura masowa, skłaniająca do ucieczki od osobistych wyborów inspirowanych wolnością”⁷⁷. Coraz częściej media wykorzystywane są do indoktrynacji: „Jest to wypaczanie prawdziwej edukacji, która winna starać się poszerzać wiedzę i zdolności obywateli i pomagać im dążyć do godziwych celów, a nie zawężać ich horyzonty i wprzęgać ich energię w służbę ideologii”⁷⁸.

* * *

Nadrzędnym celem niniejszego artykułu była odpowiedź na pytania dlaczego chrześcijaństwo jest pomijane i deprecjonowane w świecie mediów oraz jak i w jaki sposób to się odbywa? Na tym etapie badań eksploracyjnych możemy stawiać dopiero pewne hipotezy. Chrześcijaństwo jest pomijane i deprecjonowane w środkach społecznego przekazu, ponieważ świat mediów od samej reformacji był zawładnięty przez doktrynę liberalną, wrogą chrześcijaństwu. W dzisiejszym świecie mediów także dostrzegamy elementy liberalizmu radykalnego, które są obce i wrogie chrześcijaństwu:

- usunięcie Boga z życia publicznego;
- zerwanie z tradycyjną etyką chrześcijańską i zastępowanie jej etyką liberalną;
- utworzenie świata całkowicie oderwanego od tradycji ludzkiej;
- zerwanie z klasyczną, chrześcijańską kulturą;
- odrzucenie zasad klasycznej edukacji i zastępowanie ich koncepcjami liberalnymi.

Wstępna identyfikacja wymienionych wyżej elementów nadaje głębszy sens posługiwania się frazą liberalne media. Istotna okazuje się także odpowiedź na pytanie (hipoteza), jak i w jaki sposób dzieje się, że chrześcijaństwo jest pomijane i deprecjonowane we współczesnej kulturze medialnej? Elementy liberalizmu radykalnego przeciwne Chrześcijaństwu zaczynają dominować dzisiejszy świat mediów, stając się ideologicznym i intelektualnym źródłem wielu programów telewizyjnych, audycji radiowych, stron internetowych.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży. W: Orędzia Papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, s. 133.

⁷⁸ *Etyka w Środkach Przekazu*, s. 169 – 170.

towych, gazet, książek, filmów, plakatów czy nagrań muzycznych. Tak więc dzięki dominacji ideologicznej liberalizmu w tzw. „globalnej wiosce” przebiega systematyczny proces eliminowania chrześcijaństwa z „nowożytnego areopagu”, który zdaje się coraz bardziej przypominać „pogański świat z czasów apostołskich”. W najbliższej przyszłości należałoby także udzielić odpowiedzi na pytanie, jakie inne idee, doktryny i ideologie wrogie wobec chrześcijaństwa współtworzą wraz z radykalnym liberalizmem dzisiejszy świat mediów?

Media versus liberalism **Summary**

It is said that the media controls people's thoughts, but world media seems to be pervaded with hostile ideas about Christianity. The author of the article "Media versus liberalism" is putting forward the idea that the dominant ideology in media eliminates and discredits Christianity from human minds.

In fact it is said that the Catholic Church, thanks to the invention of printing invented by Johannes Gutenberg in the XV century which in turn allowed the printing of the Holy Bible, laid the foundations of the mass media. On the basis of this high-circulation press developed, which lead to liberalism, which was extremely unfavourable for Christianity.

Theoretical analysis of liberalism helped to isolate the most important elements in radical liberalism, which is the total negation of Christianity. The identification of the distinctive features of radical liberalism in media culture will permit us to use the more justified phrase "liberal media". According to the author elements of radical liberalism, consistent process of elimination of Christianity from the media world, which is increasingly beginning to resemble the pagan world dating back to which are the total negation of Christianity, start to to dominate the current media world. Elements of radical liberalism have become the ideological and intellectual origin of many TV and radio programs, movies, internet pages, newspapers, books, posters, mp3, etc. Through the ideological domination of liberalism in global village (global theater – idea od Eric McLuhan – son of Marshall, who invented global village), is proceeding Apostle.

Transl. by Witold Pobudzin

MAGDA URBAŃSKA

WYCHOWANIE I KSZTAŁCENIE Kobiet W XIX-WIECZNEJ POLSCE

Wiek XIX był czasem szczególnym dla polskich kobiet. Niezwykłość tego okresu wynikała stąd, że starły się dwie tendencje dotyczące wychowania i kształcenia kobiet – tradycyjna, związana z rolą kobiety jako żony i matki oraz tendencja emancypacyjna – postulująca otwarcie aktywności kobiecej także na sferę pozarodziną. Dzięki temu przez całe stulecie toczyła się batalia o rolę społeczną kobiety. Batalia ta była tym ciekawsza, że spierały się w niej także same kobiety, wyznaczając własne – kobiece – miejsce w społeczeństwie. Głos zabrały największe XIX-wieczne polskie pisarki: Klementyna Hoffmanowa¹, Narcyza Żmichowska² i Eliza Orzeszkowa³, formułując własne programy wychowania kobiet. Choć wszystkie postulowały edukację kobiet, każda z nich inaczej widziała cel wychowania, inaczej patrzyły także na miejsce kobiety w społeczeństwie, zmieniające się pod wpływem wykształcenia. Niniejszy artykuł będzie zatem próbą prześledzenia nakładających się na siebie „starych” i „nowych” wzorców wychowawczych, które odzwierciedlają się w kobiecych postulatach dotyczących wychowania i kształcenia dziewcząt oraz powinności kobiet.

W XIX w. edukacja kobiet przebiegała w domu rodzinnym (tzw. wychowanie domowe), na żeńskich pensjach oraz żeńskich gimnazjach. W przekazie kulturowym, poprzez socjalizację⁴, uczono dziewczęta jaka jest ich rola spo-

¹ Klementyna z Tańskich Hoffmanowa (1798-1845) – pisarka dla dzieci i młodzieży, powieściopisarka, nauczycielka w Instytucie Guwernantek w Warszawie, wizytatorka żeńskich pensji. Autorka m. in. *Pamiętki po dobrej matce czyli ostatnie jej rady dla córki* (1819), *O powinnościach kobiet* (1849).

² Narcyza Żmichowska (1819-1876), ps. Gabryella – powieściopisarka, poetka, absolwentka Instytutu Guwernantek w Warszawie, założycielka „Entuzjastek”. Autorka m.in. *Poganki* (1846).

³ Eliza Orzeszkowa (1841-1910) – powieściopisarka, nowelistka, działaczka społeczna. Autorka m.in. *Kilka słów o kobietach* (1870), *Marta* (1873), *Nad Niemnem* (1888).

⁴ Socjalizacja jest procesem, w wyniku którego przekazywane są określone treści, wpajane wartości i normy społeczne. Trwa przez całe życie. Socjalizacja jest wynikiem wpływów zamierzonych, które utożsamia się z wychowaniem oraz wpływów niezamierzonych, będących

łeczna i jakie zachowania są im przynależne i oczekiwane. Oczekiwano zaś tylko jednego – kobieta będzie żoną i matką. Temu zadaniu podporządkowane zostały wszystkie działania socjalizacyjne, podkreślające także wynikające z tej roli społecznej podporządkowanie mężczyźnie. Kobięcie powinnyści dobrze oddała Klementyna Hoffmanowa, która pisała, że kobieta „uczynioną została jako pomoc mężczyźnie podobna, pod moc męża oddana, rzadko też bardzo kobieta na swój własny rachunek, na swoje imię żyje, rzadziej jeszcze bez szkody ten przywilej znosi; a nigdy, w jakimkolwiek jest stanie, w jakichbądź okolicznościach, pierwszeństwa i władzy, do których mężczyźni są powołani, dojść i pragnąć nie może i nie powinna”⁵. Słowa te stanowiły swoisty przekaz pedagogiczny dla kobiet, podkreślający ich podrzędną rolę. Panowało przekonanie, że kobieta może się realizować tylko poprzez małżeństwo i życie rodzinne. Widać to wyraźnie w sposobach wychowania dzieci, co zauważyła Iza Moszczeńska: „Podczas gdy najwyższym pragnieniem rodziców jest widzieć syna sławnym uczonym, znakomitym inżynierem, genialnym artystą, córkę pragną oni widzieć tylko żoną i matką”⁶.

Kobiety były więc uczone bycia dobrą żoną, matką i gospodynią domową⁷. Nauka na pensjach skupiała się właśnie na tym zadaniu, co mocno podkreślała instrukcja dla żeńskich pensji wydana przez Komisję Rządową Wyznań i Oświecenia w 1826 r.: „Nie do działania w obszernym zakresie, nie do szukania sławy w zawodzie prac i usług publicznych, nie do kierowania sprawami ważnymi, od których losy rodzin zależą, płeć ta jest przeznaczona, lecz do cichego i rządowego pożytku, do zatrudnień najbliższych do szczegółów domowych, od których dobrego urządzenia zależy spokojność domowa, obfitość i dobrobyt osób rodzinę składających, a częstokroć porządek i bezpieczeństwo całego majątku”⁸. Wychowanie kobiet miało zatem służyć przede wszystkim rodzinie i małżeństwu, a same kobiety powinny uwewnętrznić w sobie przekazywane w ten sposób normy i wartości. Cel był wskazany: „być żoną i matką, przeznaczeniem jest kobiety; na to stworzona i cel wszystkich nauk,

efektem oddziaływania różnego rodzaju instytucji socjalizacyjnych, takich jak: rodzina, grupy rówieśnicze, szkoła i inne. B. S z a c k a, *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa 2008, s. 141.

⁵ K. Hoffmanowa, *O powinnościach kobiet*. T. 1. Warszawa 1849, s. 25.

⁶ I. Moszczeńska, *Co każda matka swojej dorastającej córce powiedzieć powinna*. Warszawa 1904, s. 8-9.

⁷ Mechanizmami socjalizacji są: wzmacnianie – nagradzanie lub karanie zachowań pożądaných lub niepożądanych, naśladowanie – powtarzanie zachowania innych ludzi, przekaz symboliczny – przekaz słowny od innych ludzi oraz przez przekaz obrazkowy i pisany. W wyniku socjalizacji człowiek uczy się wzorów zachowań i ról społecznych. B. S z a c k a, *Wprowadzenie...*, s. 142-143.

⁸ S. Walczewska, *Damy, rycerze i feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce*. Kraków 2006, s. 71.

napomnień, całego jej wychowania ten jest: żeby potrafiła uszczęśliwić małżonka i dobrze wychować dzieci⁹.

Zatem od dzieciństwa wpajano dziewczętom szacunek dla małżeństwa i rodziny, przyjmując, że największym szczęściem dla kobiety jest wyjście za mąż. Staropanieństwo uważane było za nieszczęście, którego żadna kobieta nie mogła chcieć dobrowolnie. Tym samym wszystkie działania były podporządkowane znalezieniu mężczyzny i wyjściu za niego za mąż. W tym celu wychowywano kobiety na dobre żony – ozdobę salonu, towarzyszkę rozmów dla męża oraz pierwszą nauczycielkę dla dzieci¹⁰. Taka edukacja jasno definiowała rolę kobiety – ma być przede wszystkim doskonałą żoną i wypełniać przypisane żonie obowiązki, gdyż „małżeństwo [...] jest prawie głównym przeznaczeniem niewiast, najważniejszym w ich ziemskiej podróży wypadkiem” a gdy tak się nie dzieje „powołanie każdej niewiasty niespełnionem, niedokonanem się zdaje¹¹. Te z kobiet, które nie chciały podporządkować się tak rozumianemu przeznaczeniu przestrzegano: „Jak okropnie błądzi kobieta, która więcej chce być nad to, na co ją Bóg przeznaczył [...] nie podpadnij szalonej tej żądzy¹²”.

Naukę umożliwiało naśladowanie zachowania własnej matki oraz nagradzające „właściwe” zachowanie otoczenie społeczne kobiety. Edukacja kobiet ograniczała się do nauki kaligrafii, szycia i grania na fortepianie, bowiem – jak zauważa A. Lisak – „kobieta miała brylować w towarzystwie cnotą, a nie intelektem¹³. Im wyższy był status społeczny panny, tym mniej uwagi przydawano umiejętnościom praktycznym np. rachunkom, a zwracano uwagę na kształcenie salonowe czyli naukę języka francuskiego i naukę gry na fortepianie¹⁴. Od najmłodszych lat uczono zatem dziewczęta mówienia w obcych językach oraz grania na instrumentach¹⁵. Nie ograniczano się tylko do języka francuskiego, dziewczęta uczono łaciny, języka niemieckiego, a w II połowie

⁹ K. Hoffmanna, *Pamiętka po dobrej matce czyli ostatnie jej rady dla córki*. Złoczów 1819, s. 188.

¹⁰ M. Sikorska-Kowalska, *Pozycja i rola kobiety w małżeństwie na przykładzie burżuazji łódzkiej przełomu XIX i XX wieku (w świetle wspomnień Heleny Anny Geyer i Marii Eiger-Kamińskiej)*. W: *Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wieki XIX i XX*. Red. A. Żarnowska, A. Szwarc. Warszawa 2004, s. 106.

¹¹ K. Hoffmanna, *O powinnościach kobiet*. T. III, cz. 2. Warszawa 1849, s. 116.

¹² T a ż, *Pamiętka po dobrej...*, s. 15.

¹³ A. Lisak, *Miłość, kobieta i małżeństwo w XIX wieku*. Warszawa 2009, s. 21

¹⁴ Lekcje muzyki musiały brać wszystkie młode kobiety. Tadeusz Boy-Żeleński nazywał fortepian narzędziem tortur dla córek, gdyż po ślubie umiejętność gry na tym instrumencie przestawała mieć dla kobiety znaczenie. Takie samo sprostowanie uczyniła Eliza Orzeszkowa. A. Lisak, *Miłość...*, s. 22; E. Orzeszkowa, *Kilka słów o kobietach*. Lwów 1873, s. 124.

¹⁵ Podkreśla to w swoich wspomnieniach z dzieciństwa, urodzona w 1894 r., Magdalena Samozwaniec. Zob. *Maria i Magdalena*, bmywd. 1987, s. 40.

XIX wieku również języka angielskiego¹⁶. Kształcono także głos – jeśli młoda kobieta posiadała zdolności w tym kierunku, jeśli zaś nie miała tego typu uzdolnień, uczono ją rysunku¹⁷. Eliza Orzeszkowa tak pisała o kobiecej edukacji: „naprzód studiuje ona tajemnice toalety, potem uczy się szyć, haftować, zawiązać wstążkę, przypiąć szpilkę, włożyć kwiat we włosy”¹⁸. Panna na wydaniu „umie tańczyć, z przyzwoitą bezwładnością wykonywa balanse kadryla, okazuje też pretensje muzykalne i tak długo męczy fortepian, aż wymęczy zeń coś nakształt sonaty”¹⁹. Jeśli chodzi o edukację w szkole to: „Co do właściwej nauki, rok albo dwa używała powietrza na pensji. Tam ułożyła na prędcie mały tłumoczek wiadomości, nauczyła się pisać prawie ortograficznie, przypuszcza, że ziemia obraca się około słońca, jest w stanie twierdzić na pewno, że dwa a dwa to cztery”²⁰. Dodatkowo, co podkreśla A. Lisak „trzeba było wiedzieć, kiedy oblać się pąsem, kiedy dostać migreny, a kiedy ataku duszności. Nie mówiąc już o prawie spontanicznych omdleniach”²¹. Wychowanie kobiet można było sprowadzić do nauki: „Będziesz kobietą – staraj się więc siedzieć najciszej w najcieplejszym kąciku, unikaj tchnienia wiatru lub promienia słońca, trzymaj się prosto, mów cichuteńko, przechadzaj się powoli, spożywaj słodycze, roń łzy przy każdej wydarzonej sposobności, z krzykiem przestraszu uciekaj od zwierząt, mdlej z obawy na widok broni palnej, gdyż cnotą twoją ma być nieśmiałość – ozdobą słabość i łzy”²². Tylko nieliczne kobiety skarżyły się, że „każą nam tylko w domu siedzieć, książki do nabożeństwa pilnować, uczyć się po francusku, niemiecku z madame, rzadko kiedy z metrem”²³. Skarga ta wynikała także stąd, że za najlepsze żeńskie pensje uchodziły te, w których uczyli mężczyźni²⁴. Nauka na pensjach była bardzo kosztowna i dlatego w większości rodzin dziewczęta uczone były przez domowe nauczycielki, języków obcych często uczyły cudzoziemki.

Tak wychowana kobieta powinna wyjść za mąż, a sam wybór męża Klementyna Hoffmanowa nazywała chwilami „najszczęśliwymi w życiu

¹⁶ A. B o ł d y r e w, *Matka i dziecko w rodzinie polskiej: ewolucja modelu życia rodzinnego w latach 1795-1918*. Warszawa 2008, s. 208.

¹⁷ E. O r z e s z k o w a, *Kilka słów...*, s. 27.

¹⁸ T a m ż e.

¹⁹ T a m ż e.

²⁰ T a m ż e, s. 28.

²¹ A. L i s a k, *Miłość...*, s. 22.

²² E. O r z e s z k o w a, *Kilka słów...*, s. 67.

²³ D. W a w r z y k o w s k a – W i e r c i o c h o w a, *Od prądki do astronautki. Z dziejów kobiety polskiej, jej pracy i osiągnięć*. Warszawa 1963, s. 117.

²⁴ E. O r z e s z k o w a, *Kilka słów...*, s. 182.

niewiasty²⁵. Przekonanie to wynikało z tego, że każda kobieta powinna mieć męża, gdyż „Kobieta jest zerem, jeśli mężczyzna nie stanie obok niej jako cyfra dopełniająca. Kobieta to kwiat, kobieta to zero, kobieta to przedmiot nie obdarzony siłą samodzielnego ruchu. Nie ma dla niej ani szczęścia, ani chleba bez mężczyzny. Kobieta musi koniecznie uczeplić się, w jakikolwiek sposób, uczeplić się mężczyzny, jeśli chce żyć”²⁶. Tak więc wszystkie działania XIX-wiecznych kobiet były podporządkowane znalezieniu męża. Pomocne były normy społeczne, określające sposób zachowania niezamężnych młodych kobiet. Nie mogły one same wychodzić z domu, bywać bez odpowiedniego towarzystwa na balach i koncertach. Obowiązywał ścisły obyczajowy kodeks w relacjach damsko-męskich. Te ograniczenia powodowały, że bardzo łatwo każde kobiece zachowanie mogło zostać odebrane za prowokujące i narazić na plotki i utratę szacunku opinii publicznej. *Kodeks światowy* zalecał ostrożność: „zwłaszcza gdy panna jest rozumną i poważną dziewicą, ale lękać się trzeba plotek, komentarzy i pogawędek złośliwego świata”²⁷.

W wychowaniu kobiet kładziono nacisk na takie cechy jak: łagodność, skromność, cnotliwość. Autorka *Pamiętki po dobrej matce* radziła, aby każda kobieta nauczyła się cierpliwości, uległości, wesołego humoru, pobożności, uprzejmości i dobroczynności, a mając takie cechy „młoda osoba przyjemna, dobrze wychowana, majątna, pewną być może, że pójdzie za mąż”²⁸. Dlatego też w wielu domach nauka polegała na wymaganii ślepego posłuszeństwa, milczenia w towarzystwie starszych oraz rezygnacji z własnych upodobań. Kobiety były uczone przede wszystkim uległości i podporządkowania przyszłemu mężowi a także uczynienia go szczęśliwym. Klementyna Hoffmanowa pouczała kobiety, że męża nie wolno strofować: „przystoiż to nieśmiałej niewieście, przeznaczonemu do podległości, aby pana swego prowadzić, poprawiać miała?”²⁹. Młode dziewczęta uczono, że one także (obok męża) w małżeństwie będą szczęśliwe, o ile będą dobrze wypełniały przypisane żonie obowiązki. Do roli dobrej żony przygotowywały liczne XIX-wieczne poradniki wychowawcze³⁰. Postulowały one, aby dziewczynki od najmłodszych lat przygotowywać do roli żony i matki. Zachęcano do zabawy lalkami, radzono, by uczyć dziewczynki w jaki sposób mają prowadzić swój przyszły dom,

²⁵ K. Hoffmanowa, *O powinnościach...*, t. III, cz. 2, s. 120.

²⁶ E. Orzeszkowa, *Marta*. Warszawa 1960, s. 187-188.

²⁷ E. Lubowski (Spirydion), *Kodeks światowy, czyli Znajomość życia we wszelakich stosunkach z ludźmi*. Warszawa 1881, s. 74.

²⁸ K. Hoffmanowa, *Pamiętka po dobrej...*, s. 72-85, 195.

²⁹ Taż, *O powinnościach...*, t. III, cz. 2, s. 122.

³⁰ A. Landau-Czajka, *Przygotowanie do małżeństwa według wybranych poradników z XIX i XX wieku*. W: *Kobieta i małżeństwo...*, s. 5-6.

pomagać w pracach domowych, opiece nad młodszym rodzeństwem czy doglądaniu służby³¹. Pojawił się także postępowy, jak na owe czasy, postulat uczenia kobiet historii, geografii, mitologii oraz religii a także umiejętności praktycznych: rachunków, planowania wydatków i gospodarności, jednak motywacja tak rozumianej nauki była taka: „wszystkie nauki, talenta, jakich udzielają kobietom, ten mają cel, aby je przyjemniejszymi uczynić”³².

Młode dziewczęta czerpały wiedzę o małżeństwie z książkowych romanсів. Dodatkowo jeszcze, aby nie nadszarpnąć ich niewinności nie prowadzono publicznie rozmów o sprawach trudnych m. in. o przemoc w rodzinie, konfliktach małżeńskich, cenzurowano książki i gazety, pomijano zupełnie edukację seksualną. Eliza Orzeszkowa przyznaje, że „o niektórych stronach życia małżeńskiego i rodzinnego dosłownie nie wiedziałam nic i nie myślałam ani sekundy”³³. Wyedukowane w ten sposób „dziewczęta, ledwo z dzieciństwa wyszedłszy, już o małżeństwie marzą, już sobie męża jak zbawienia życzą, i w pierwszym mężczyźnie który ku nim chęć swoją obróci, zwłaszcza kiedy bogaty, widzą ten obiecywany od kolebki, ten pożądany przedmiot”³⁴. Panny były więc zakochane do szpazmów, idealizowały obiekt swoich westchnień: „odziewa go odrazu barwami swojej rozmarzonej wyobraźni, egzaltuje się własnem marzeniem i patrząc nie na człowieka, który przed nią stoi, ale na twór własnej fantazji, wymawia: – kocham”³⁵. Wtedy małżeństwo jest „jak różana tkanka miłości i wesela” a małżeński porządek wydaje się „jednoznaczny z idealną sferą wiekuistego i niezachwianego szczęścia”³⁶. Argumentem do wyjścia za męża było także przełamanie monotonnego życia pod nadzorem rodziców. Naiwność młodych kobiet, do którego przyczyniało się izolowanie od świata i braki w wykształceniu oraz niewielkie pojęcie o małżeńskim życiu, powodowała, że małżeństwo było sposobem na urozmaicenie życia. Życie panien było bowiem „zazwyczaj tak bezbarwnym i nudnym, iż sądzą, że każda zmiana polepszeniem tylko być musi”³⁷.

Wycuzona od samego dzieciństwa uległości i posłuszeństwa, przypisane go jej płci, kobieta powinna podporządkować się każdej woli męża. Warto tutaj podkreślić, że mąż miał prawo karać żonę, w tym fizycznie. Rolą dobrej

³¹ Poradniki pisząc o kształceniu dziewcząt do roli żony i matki, nie poświęcają miejsca wychowaniu chłopców do roli męża i ojca. T a m ż e, s. 6.

³² K. H o f f m a n o w a, *Pamiętka po dobrej...*, s. 40-73, 117.

³³ Cyt. za A. G ó r n i c k a – B o r a t y Ń s k a, *Stańmy się sobą. Cztery projekty emancypacji (1863-1939)*, Izabelin 2001, s. 40.

³⁴ K. H o f f m a n o w a, *O powinnościach...*, t. III, cz. 2, s. 118.

³⁵ E. O r z e s z k o w a, *Kilka słów...*, s. 20.

³⁶ T a m ż e, s. 15.

³⁷ *Jak można w małżeństwie nawet znaleźć szczęście*. Warszawa 1891, s. 54.

żony w małżeństwie był nakaz: „ma się [...] kobieta zgodzić ze swoim losem i być gotową do znoszenia choćby najgorszej doli; bo nigdy prawie nie jest sama tak wielowładną panią swojego wyboru jak mężczyzna, a los jej zwykle związany z losem męża i dzieci. Ma być całe życie uległą i posłuszną, narządzi woli, a potem radom i życzeniom osób mających nad nią opiekę, jako stworzona do zniewalania jedynie uległością i naleganiem, wreszcie przeznaczona tylko do zarządu domowego, nie zaś do rozkazywania”³⁸.

Wychowanie do małżeństwa różniło się jednak w zależności od pozycji społecznej rodziny, z której pochodziła dziewczyna. W rodzinach ziemiańskich i szlacheckich zwracano uwagę na inne cechy przyszłych żon niż w rodzinach rzemieślniczych czy chłopskich.

W XIX-wiecznych rodzinach ziemiańskich dziewczęta wychowywano w taki sposób, aby przede wszystkim były dobrymi żonami, matkami i gospodyniami. Małżeństwo podnosiło prestiż społeczny dziewczyny, tak więc brak męża świadczył o kłęsce życiowej kobiety. W rodzinach ziemiańskich, gdzie aranżowano małżeństwa, wola rodziców była decydująca. Zgodnie ze zwyczajowym kodeksem rodzinnym za wybór przyszłego męża dla córki odpowiedzialny był ojciec³⁹. Bardzo rzadko zdarzało się, aby córka sprzeciwiała się jego woli. Kobieta miała całkowicie poświęcić się domowi i rodzinie, a praca zawodowa była niedopuszczalna. W nieco innej sytuacji były kobiety ze środowisk uboższych, a szczególnie te, które mieszkaly w mieście. Wielowiekowa tradycja nakazywała wychowywanie szlachcianek w posłuszeństwie, karności i poszanowaniu dla rodzinnej tradycji i hierarchii. Rolę wychowawców pełniły matki i babki, nazywane „najgruntowniejszymi nauczycielami” i to właśnie one utrwały postawy zachowawcze, kształtując w taki sposób poglądy dziewcząt na małżeństwo, rodzinne powinności i obowiązki. Taką postawę wychowawczą zalecały zresztą XIX-wieczne kodeksy i poradniki obyczajowe, podkreślające dobry przykład rodziców: syn miał naśladować ojca a córka matkę⁴⁰. Tym samym dominował salonowy model wychowania. W przeciwieństwie jednak do rodzin ziemiańskich, w rodzinach szlacheckich, zwłaszcza uboższych, praca zawodowa kobiet stawała się dopuszczalna, gdyż była wymuszona trudną sytuacją materialną. Mimo tych różnic także wśród szlachty zwracano uwagę na salonowe wykształcenie kobiet.

³⁸ T. Sierociński, *Pedagogika czyli nauka wychowania*. Warszawa 1846, s. 134-135, cyt. za: A. Landau-Czajka, *Przygotowanie do małżeństwa...*, s. 10.

³⁹ D. Rzepniowska, *Ziemianki w mieście. Królestwo Polskie w końcu XIX wieku*. W: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*. Red. A. Żarnowska, A. Szwarc. Warszawa 1997, s. 36.

⁴⁰ J. Hoff, *Rodzice i dzieci – norma obyczajowa na przełomie XIX i XX wieku*. W: *Kobieta i kultura życia codziennego...*, s. 59.

W środowisku rzemieślniczym kobieta musiała pracować zawodowo w warsztacie męża. Z tego względu cenionymi cechami kobiet były: pracowitość, zaradność i oszczędność, a także pobożność, skromność i nienaganne zachowanie. S. Wiech zwraca uwagę, że „od przyszłej majstrowej nie wymagano wykształcenia, ale zwracano uwagę, czy posiadała umiejętności gotowania, pieczenia i szycia”⁴¹. Dla rzemieślników umiejętności praktyczne przyszłej żony były bardzo ważne, gdyż przesądzały o zatrudnieniu się u takiego majstra uczniów: czeladników i terminatorów⁴². Jak więc widać wychowując kobiety do małżeństwa w środowisku rzemieślniczym zwracano uwagę na walory praktyczne i umiejętności zawodowe.

W społeczności wiejskiej w XIX wieku córka gospodarska miała przede wszystkim wyjść za męża i zostać gospodynią. Aby jednak znaleźć dobrego kandydata na męża, młoda kobieta musiała mieć nienaganną opinię. Nie mogła zatem brać udziału w wiejskich tańcach i zabawach organizowanych bez nadzoru dorosłych, a także opuszczać wsi, aby pracować czy zdobyć doświadczenie życiowe⁴³. Już w wieku 6-9 lat dziewczęta wiejskie, przygotowując się do przyszłych kobiecych obowiązków, uczyły się prowadzić gospodarstwo, a więc „gotować, doglądać drobiu, prac, szyć, tkąć, haftować, pielęgnować rośliny ogrodowe, kwiaty oraz zachowywać się jak starsze kobiety”⁴⁴. Sygnałem, że kobieta może już przyjmować propozycje małżeńskie był specjalnie oznakowany dom rodziców, a także charakterystyczne stroje odróżniające „panny na wydaniu” od dzieci i mężatek⁴⁵. Z uwagi na to, że i w środowisku wiejskim małżeństwa były aranżowane, podstawowym kryterium wyboru przyszłej żony był jej majątek. Cechy osobiste kobiety nie były brane pod uwagę⁴⁶. Tak więc kobiety uczono przede wszystkim bycia posłusz-

⁴¹ S. W i e c h, *Kobiety w życiu codziennym środowiska małomiasteczkowych rzemieślników Królestwa Polskiego na przełomie XIX i XX wieku*. W: *Kobieta i kultura życia codziennego...*, s. 349.

⁴² Życiem rzemieślników kierowały statuty cechowe, które określały nawet kim mogła być kandydatka na żonę majstra cechowego. Nie mogła nią być: wyrobnicza, praczka, robotnica fabryczna i służąca. W myśl statutów młody majster musiał się ożenić w ciągu roku i sześciu tygodni pod groźbą kary. Podobny obowiązek ponownego ożenku miał wdowiec. Obowiązkiem żony majstra było wspomaganie działalności gospodarczej męża oraz zapewnienie wyżywienia wszystkim pracownikom męża. W zamian za to statuty cechowe nakazywały okazywać żonie majstra szacunek i poważanie. Do cechu mógł należeć tylko mężczyzna, kobiety nie były przyjmowane. *T a m ż e*, s. 348-349.

⁴³ W. M ę d r z e c k i, *Konwenans wiejski i nowe wzorce zachowań kobiet na wsi w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*. W: *Kobieta i kultura życia codziennego...*, s. 73.

⁴⁴ *T a m ż e*.

⁴⁵ *T a m ż e*, s. 74-75.

⁴⁶ Majątek przyszłych małżonków był jednak decydującym kryterium doboru. Wszystkie inne cechy miały także wymiar finansowy. „Z cech indywidualnych najwyżej ceniono zdrowie,

ną woli rodziców w sprawie wyboru małżonka. Do czasów I wojny światowej konwenans wiejski pozwalał dziewczynie wyrazić zgodę na małżeństwo dopiero po wstępnej zgodzie jej rodziców. Wyjątkiem były dziewczęta z rodzin biedniejszych, a zwłaszcza z rodzin komorniczych i służących oraz sieroty. XIX-wieczna wieś wybacziała im śmielsze zachowanie a także opuszczenie wsi. W tym przypadku opinia publiczna tolerowała, że kobieta nie miała męża, a posiadała dzieci⁴⁷.

Jak więc można zauważyć kobiety wszystkich warstw społecznych wychowywano i kształcono przede wszystkim do małżeństwa. Rola żony, matki i gospodyni domowej była tak ważna dla XIX-wiecznych dziewcząt i kobiet, że szukano nowych sposobów zawierania znajomości małżeńskich. Instytucja tradycyjnej „swatki” została w miastach zastąpiona anonsami matrymonialnymi, co miało pomóc w znalezieniu odpowiedniego kandydata. Pierwsze ogłoszenie matrymonialne pojawiło się w „Kurierze Warszawskim” w 1834 r., kolejne w 1840 r.⁴⁸ W następnych latach było ich coraz więcej, zwłaszcza w latach 80. XIX wieku, a spowodowane to było osłabieniem kontroli społecznej nad kobietami mieszkającymi w miastach i ich emancypacją. W tym kontekście niezmiernie ciekawe wydają się analizy ogłoszeń matrymonialnych, które ukazały się już na początku XX wieku, gdyż pokazują jakie cechy same kobiety uważały za ważne, aby wyjść za mąż. Podkreślały więc przede wszystkim wiek i wielkość posagu, a inne walory jak: wykształcenie, umiejętności czy urodę uważały za drugorzędne, podobnie jak pracę zawodową⁴⁹. Ogłoszenia matrymonialne były szansą na znalezienie męża wśród osób spoza dotychczasowego kręgu towarzyskiego i sposobem na samodzielną decyzję dotyczącą zamążpójścia.

Z czasem zaczęły się pojawiać głosy, że wychowanie kobiet nie powinno być nastawione tylko na kształcenie wyłącznie do roli żony, matki i gospodyni. Uważano, że nadszedł czas na emancypację i otwarcie przed kobietami

pracowitość i gospodarność – u dziewcząt ponadto nienaganną opinię. Niedobory, płynące np. z kalectwa, znacznej różnicy wieku, różnicy stanu cywilnego (wdowcy, wdowy) czy też utraty wianka rekompensowano również w kategoriach ekonomicznych”. K. K w a ś n i e w i c z, *Zwyczaj i obrzędy rodzinne*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Wrocław 1976, s. 91.

⁴⁷ W. M ę d r z e c k i, *Konwenans...*, s. 73, 80-81.

⁴⁸ Pierwsze ogłoszenie matrymonialne zamieścił Alojzy Stankiewicz z Warszawy, który „z braku stosunków bliższych z tutejszymi domami” poszukuje dla siebie „towarzyski całego życia, panny lub wdowy „najwyżej lat 30 liczącej, dobrej, starannie wykształconej i postaci przyjemnej”. A. J a n i a k – J a s i ń s k a, *O jakim mężu myśleć? Oferta małżeńska kobiet i ich oczekiwania w świetle anonsów matrymonialnych z początku XX wieku*. W: *Kobieta i małżeństwo...*, s. 161.

⁴⁹ Badanie dotyczyło anonsów matrymonialnych zamieszczanych w piśmie „Flirt Salonowy”, ukazującym się w Warszawie w latach 1909-1912. Pojawiło się w tym czasie 1537 ofert małżeństwa, z czego 42,58% zostało złożonych przez kobiety. T a m ż e, s. 172, 179-191.

przestrzeni pozadomowej. Emancypacja miała na celu poprawienie niezadowolającego losu kobiet. Postulaty te głosili zarówno mężczyźni, jak i kobiety, m.in. pozytywiści warszawscy związani z „Przeglądem Tygodniowym”. Orędowniczką zmian była Narcyza Żmichowska, założycielka kobiecego stowarzyszenia same dały przykład „nowej” kobiecej aktywności: „nosiły gładkie suknie, obcinały krótko włosy, niektóre paliły cygara, a wszystkie prawie zbyt wiele czasu na czytanie marnowały”⁵¹. Pojawiły się głosy, że kobieta nie powinna bać się samotności, gdyż i w tej sytuacji może znaleźć użyteczną pracę: „niechaj panna nie wzrasta w tem przekonaniu, że celem całej jej edukacji jest znalezienie męża. Niewiasta prawdziwie światła prędzej wyrzeczy się słodyczy wzajemnego przywiązania, niż poświęci swą godność przez wybór niestosowny”⁵². Eliza Orzeszkowa podkreślała, że „wychowanie umysłowe kobiety nie tylko zdobycie męża i możność błyszczenia powinno mieć na celu, ale że zadaniem jego jest uczynić z kobiety przede wszystkim człowieka, człowieka z jasną i szeroką myślą, z uzdolnieniem do pracy i z mocą do samoistnego życia”⁵³.

Orzeszkowa pragnęła, aby zmienić charakter wychowania w taki sposób, by kobieta będąc żoną i gospodynią, była także pełnoprawnym i odpowiedzialnym członkiem społeczeństwa. Jej zdaniem zaniechanie pełnego wykształcenia prowadziło do tego, że kobieta może być tylko ozdobą salonów: „Jakie przeznaczenie ją czeka? Zostać nieszczęśliwą istotą, chorą na ciełe i duchu zwiedzioną, rozczarowaną, niezrozumianą przez świat i świata nierozumiejącą, albo Lwicą, albo motylem, albo co najwięcej kucharką lub ochmistrzynią, ale nigdy człowiekiem, nigdy żoną, matką i obywatelką w całym wielkim wyrazów tych znaczeniu”⁵⁴. Należało więc sformułować nowy program kształcenia kobiet. W prasie dla kobiet pojawiły się głosy, że

⁵⁰ Do „Entuzjastek” należały: Narcyza Żmichowska, Wincenta Zabłocka, Kazimiera Ziemięcka, Anna Skimborowiczowa, Zofia Węgierska, Emilia Gosselin, Faustyna Morzycka, Bibiana Moraczewska, Krystyna Siewieluńska (Stelmowska), Urszula Holcowa, Anna Domaszewska, siostry Henryka i Olimpia Domaszewskie, Leonida Popielówna, Antonina Grotthusowa, panie: Górska, Jarmundówna, Jenikowa, Rogalewiczówna, Rzewuska, Walentyna Kowalska (Słabczyńska), siostry Dzwonkowskie, Konstancja Walecka, Paulina Zbyszewska, Maria Boleska, Teresa Kossowska (Zglinicka), Tekla Dobrzańska, Andrzejowa Kucharska (Wierzbowska). Zob. P. Chmielowski, *Entuzjastki (od r. 1838 do 1850)*. W: Tenże, *Autorki polskie XIX wieku; studjum literacko-obyczajowe*. Warszawa 1885, s. 238-253.

⁵¹ N. Żmichowska, *Słowo przedwstępne do dzieł dydaktycznych pani Hoffmanowej*. W: A. Górnicka-Boratyńska, *Chcemy całego życia: antologia polskich tekstów feministycznych z lat 1870-1939*. Warszawa 1990, s. 51.

⁵² E. Ziemięcka, *Myśl o wychowaniu kobiet*. Warszawa 1843, s. 90.

⁵³ E. Orzeszkowa, *Kilka słów...*, s. 105.

⁵⁴ Tamże, s. 29.

„Entuzjastki” krytykują kształcenie salonowe, uważając, że robótki ręczne są „nieużyteczne” i „wtrącają kobietę w bezmyślność”⁵⁵. Żmichowska krytykowała salonowe wychowanie, gdyż „przy załatwieniu najprostszego majątkowej sprawy, przy wykonaniu najpoczuźszego zamiaru, brakowało im [kobietom] zasadniczych, praktycznych wiadomości. W niczym sobie poradzić nie umiały”⁵⁶. Jednak brak praktycznych umiejętności miał zwolenniczki nawet wśród samych kobiet: „Lepiej, abyś nie umiała pisać, niż abyś nie miała lub nie lubiła cerować”⁵⁷.

Emancypacja kobiet, rozumiana jako dostęp do wykształcenia i pracy zawodowej, postępowała powoli. Bardzo ważnym czasem okazał się rok 1864, kiedy to po upadku powstania styczniowego i licznych represjach, które dotknęły mężczyzn, wiele kobiet zostało samych, bez pomocy męża. Emancypacja stała się koniecznością życiową dla kobiet, które musiały zacząć pracować, aby utrzymać siebie i swoje rodziny. Zauważyła to Orzeszkowa: „minęła pora Rezydentek i panien na Respekcie – a nadszedł czas pracownic. Ale jakże pracować można gdy się nic gruntu nie umie?”⁵⁸. Czas powstaniowy wymusił więc zmianę wychowania kobiet, gdyż dotychczasowe okazało się nieprzydatne do życia⁵⁹. Podkreślała to Żmichowska, pisząc: „Małe dziewczynki według programu i ducha pani Hoffmanowej kształcone, po kilkunastu latach ujrzały się wśród stosunków zupełnie innych niż te, do których je kształcono” oraz „poczuły się jakby umyślnie oszukane”⁶⁰. Osobami, które najszybciej wcieliły w życie nowe idee były szlachcianki „wysadzone z siodła”, które znalazły się w trudnej sytuacji materialnej i pozbawione męskiej opieki musiały poszukać dla siebie nowej roli w społeczeństwie. A. Górnicka-Boratyńska nazywa je „osobami granicznymi”, gdyż urodziły się w tradycyjnych i patriarchalnych rodzinach ziemiankich, ale stanęły wobec odmiennych wzorów i norm postępowania⁶¹. Niebagatelną rolę, zmieniającą w sposób zasadniczy sytuację kobiet, odegrało także zamieszkanie w mieście.

Głosy namawiające do zmiany modelu wychowania kobiet nasiliły się także w momencie otwarcia się uniwersytetów dla kobiet. Studiowanie na poziomie uniwersyteckim, które nastąpiło w Polsce na przełomie XIX i XX

⁵⁵ M. I l n i c k a, *Nowa kwestya wychowawcza*, „*Bluszcz. Pismo ilustrowane dla kobiet*” R: 17: 1883, nr 39, s. 306.

⁵⁶ N. Ż m i c h o w s k a, *Słowo przedwstępne...*, s. 47.

⁵⁷ D e o t y m a, *Pamiętnik 1834-1897*. Warszawa 1968, s. 71.

⁵⁸ E. O r z e s z k o w a, *Kilka słów...*, s. 125.

⁵⁹ Niezwykle sugestywnym przykładem tej sytuacji jest powieść Elizy Orzeszkowej *Marta*.

⁶⁰ N. Ż m i c h o w s k a, *Słowo przedwstępne...*, s. 46, 49.

⁶¹ A. G ó r n i c k a – B o r a t y ń s k a, *Staliśmy się sobą...*, s. 48.

wieku, stało się czynnikiem wyzwalamym jeszcze większą samodzielność kobiet i tym samym wprowadziło zmiany w funkcjonowaniu wielu rodzin. Zwolennicy kobiecej edukacji podkreślali, że nauka jest potrzebna kobietom, aby były dobrymi żonami i matkami. Uważano, że nauka jest społecznie użyteczna, a kobiety „szczyrze pragną służyć bliżnim swoim, [...] na wszystkie poświęcenia i trudy byłyby gotowe”⁶². Eliza Orzeszkowa podkreślała, że kobieta „potrzebuje wiedzy, aby brakiem umysłowego rozwoju nie odtrącić męża od domowego ogniska i nie stać się dlań kulą u nogi zamiast pomocy; aby umieć dzieci swoje wychować w równowadze fizycznej, moralnej i umysłowej; aby mieć cel życia gdy nie zostanie żoną ni matką; aby zdobyć sobie kawałek chleba, gdy jest ubogą”⁶³. Mężczyzna bowiem potrzebuje już nie tylko widzieć w żonie gospodynię, ale także towarzyszkę, przyjaciółkę i współpracowniczkę. Z tego względu Orzeszkowa postulowała kształcenie kobiet, ale nie powierzchowne, salonowe, tylko praktyczne i uczące je „wszystkiego czego się uczą mężczyźni, wszystkiego, co z kobiety uczynić może prawego i rozumnego człowieka”⁶⁴.

Samodzielność kobiet i nauka uniwersytecka nie były dobrze postrzegane w oczach opinii publicznej. Socjalizacja kobiet w kierunku bierności, podporządkowania i uległości powodowała, że zachowanie niezgodne z tym wzorem było piętnowane. Kobiety pragnące samodzielności stawały się obiektem plotek i obmowy. Wystawiały na szwank swoje dobre imię. Tak więc rozsądna panna, jeśli myślała o znalezieniu męża musiała postępować tak, aby „nikt nie śmiał wystąpić z jakimkolwiek uwłaczającym zarzutem”⁶⁵. Z tego względu młoda kobieta idąca drogą emancypacji musiała mieć poparcie w rodzinie. To rodzice decydowali o przyszłej edukacji córki, bowiem choćby młoda kobieta „posiadała najcenniejsze zalety charakteru i umysłu [...], przy tym majątek – na nic by się cała ta hojność natury i fortuny zdała, gdyby los nie obdarzył jej w dodatku wolnomyślnymi rodzicami, którzy by potrafiliby zdobyć się na tyle odwagi, ile jej trzeba, by zerwawszy okowy przesądów i zwyczajów, wspomagać córkę w jej szlachetnych dążeniach”⁶⁶ i dalej „cóż więc dziwnego, że kochająca a znająca życie matka waha się posłać córkę na pole walki z przesądem i tradycją, waha się wystawić ją na naganę i szyderstwo, jakie wzbudza wszystko, co niezwykle, niecodzienne, nieszablonowe”⁶⁶. Tym niezwykle, niecodziennym i nieszablonowym faktem była kobieca edukacja.

⁶² N. Ż m i c h o w s k a, *Słowo przedwstępne...*, s. 47.

⁶³ E. O r z e s z k o w a, *Kilka słów...*, s. 99.

⁶⁴ T a m ż e, s. 107.

⁶⁵ J. H o f f, *Kobieta aktywna zawodowo w kodeksach savoir-vivre'u XIX i pierwszej połowy XX wieku*. W: *Kobieta i praca. Wiek XIX i XX*, Red. A. Żarnowska, A. Szware, Warszawa 2000, s. 250.

⁶⁶ R. R o ś c i s z e w s k i, *Panna dorosła w rodzinie i społeczeństwie. Podręcznik życia praktycznego dla dziewcząt polskich wszelkich stanów*. Warszawa 1905, s. 194-195.

Emancypacji nie udało się już zatrzymać. Zbyt wiele kobiet widziało w niej szansę na lepsze, samodzielne i niezależne życie. Pragnęły się kształcić. Doskonale te tendencje wychowawcze oddają słowa Narcyzy Żmichowskiej: „Uczcie się, jeśli możecie, umiejcie, jeśli potraficie i myślcie o tym, żebyście same sobie wystarczyły, bo w razie potrzeby nikt na was z opieką i wsparciem nie czeka” oraz to że, „w najdalszej przyszłości to jedynie będzie ich [kobiet] udziałem, co same własną zasługą nabędą!”⁶⁷. Najlepszym przykładem tak propagowanej postawy była najsłynniejsza absolwentka Uniwersytetu Latającego w Warszawie – nielegalnej uczelni kształcącej kobiety – Maria Skłodowska-Curie, laureatka Nagrody Nobla⁶⁸.

* * *

Podsumowując rozważania na temat wychowania i kształcenia kobiet należy podkreślić, że obie tendencje wychowawcze, zarówno tradycyjna, jak i emancypacyjna, nakładały się na siebie przez długie lata XIX i XX wieku, aż do czasów I wojny światowej, która stała się symbolicznym momentem nadejścia ery emancypacji. Jeden wzór skupiał się na wychowaniu kobiet do małżeństwa i rodziny oraz roli żony i matki, w drugim zaś pojawiały się dążenia odwołujące się nie tylko do tej roli. Podkreślana była potrzeba samodzielności kobiet, ich niezależności, a związane to było z wykształceniem. Naprzeciw siebie stanęły więc postulaty Klementyny Hoffmanowej, przeciwniczki emancypacji, która widziała w kobiecie przede wszystkim żonę i matkę, której edukacja była potrzebna, by sprostać tej roli społecznej. Jej postulaty cieszyły się dużą popularnością, a dzieła dydaktyczne tej pisarki uważane były za nowoczesne i przez długie lata stanowiły wzorzec wychowania dla pańien. Na drugim biegunie pojawiła się Narcyza Żmichowska oraz Eliza Orzeszkowa – obie postulujące szeroko rozumiane zmiany w sytuacji kobiet. Dla nich zmiana wychowania kobiet związana była z rozszerzeniem możliwości kształcenia i samodzielnego utrzymania się i była zarazem niezgodą na tradycyjny model wychowania. Oba stanowiska, choć wydają się wzajemnie sprzeczne, okazały się jednak niezwykle ważne dla wychowania kobiet. Było to bowiem kobiece wezwanie do kształcenia innych kobiet, co zaowocowało zmianą tradycyjnego kształtowania ról płciowych w rodzinie i społec-

⁶⁷ N. Ż m i c h o w s k a, *Słowo przedwstępne...*, s. 61.

⁶⁸ Maria Skłodowska-Curie (1867-1934) – słuchaczka Uniwersytetu Latającego w Warszawie, dwukrotna laureatka Nagrody Nobla: w 1903 r. – w dziedzinie fizyki, w 1911 r. – w dziedzinie chemii. Pierwsza w historii kobieta, która została studentką paryskiej Sorbony oraz profesorem tej uczelni. W czasie I wojny światowej jako jedna z pierwszych kobiet zrobiła prawo jazdy na ciężarówkę i jeździła z przenośnymi aparatami rentgena na front. W uznaniu zasług naukowych została pochowana na paryskim Panteonie. W 100-lecie nadania jej Nagrody Nobla Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustanowił rok 2011 Rokiem Marii Skłodowskiej-Curie.

czeństwie. Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że były to działania pionierskie i mocno odznaczyły się na późniejszej kobiecej drodze ku wykształceniu akademickiemu.

Upbringing and education of women in the 19th century Poland Summary

The 19th century was a time of a battle for upbringing of women. Two tendencies regarding female social role clashed – the traditional one related to the role of a woman as a wife and as a mother, and the emancipation role that called for women being active also outside their families.

The battle was even more interesting as female appeals for education appeared at that time. The most famous 19th century Polish female writers like: Klementyna Hoffmanowa, Narcyza Żmichowska and Eliza Orzeszkowa, voiced their views on that subject, presenting different programmes of upbringing women. Although they all were for the education of women, each of them perceived the purpose of education differently. They differently perceived the place of a woman in the society that would be changing together with their education. This article attempts to investigate the overlapping “old” and “new” educational patterns that are reflected in female calls for education and upbringing of girls and duties of women.

Transl. by Magda Urbańska

JACEK KRAŚ

ISTOTA I ZNACZENIE RUCHU PIELGRZYMKOWEGO W POLSCE

Pielgrzymki należą do zjawisk religijnych ponad konfesyjnych i ponadczasowych. Będąc zjawiskiem religijno-społecznym podlegały ciągłej ewolucji. Na ich formy miały wpływ uwarunkowania polityczne, historyczne, kulturowe oraz religijne. Zawsze jednak istotą tych migracji było obcowanie z *sacrum*. Według A. Jackowskiego za pielgrzymkę uznaje się „wędrowkę podjętą z motywów religijnych do miejsca uważanego za święte ze względu na szczególne działanie w nim Boga lub bóstwa, aby tam spełniać określone akty religijne, pobożności i pokuty¹. Z kolei encyklopedia religii określa pielgrzymki jako „indywidualną lub grupową wędrowkę do miejsca uświęconego przez daną tradycję religijną”. Pielgrzymowanie do miejsc świętych i cudownych występuje zarówno w judaizmie, islamie, chrześcijaństwie, hinduizmie i buddyzmie². Jako pątnika określa się osobę która świadomie decyduje się wędrować indywidualnie lub zbiorowo w celu zmanifestowania zewnętrznie swojej pobożności lub aby zasłużyć poprzez trud podróży na łaskę nadprzyrodzoną.

W czasach współczesnych zjawisko pielgrzymki występuje w innym, zmienionym kontekście kulturowym. W związku ze zmianami w dziedzinie wychowania i życia kulturalnego człowieka pielgrzymka podlega ewolucji. Dlatego nie należy traktować jej jako tylko i wyłącznie zjawisko religijne, ale także jako poznawcze³. Dlatego też pielgrzymowanie ma istotne znaczenie dla ruchu turystycznego. Wyodrębniła się również forma turystyki, jaką jest turystyka pielgrzymkowa.

W szerokim rozumieniu turystyka to „zbiorowe lub indywidualne wyjazdy poza miejsce stałego zamieszkania oraz wędrowki po obcym terenie, mające przede wszystkim cele krajoznawcze lub będące formą czynnego wypoczyn-

¹ A. Jackowski, *Zarys geografii pielgrzymek*. Kraków 1991, s. 13.

² *Religia, Encyklopedia PWN*. Red. T. Gadałczyński, B. Milewski. T. 8. Warszawa 2003, s. 105-106.

³ E. Ciupa, *Kult religijny i jego społeczne podłoże*. Warszawa 1965, s. 132-134.

ku". Z kolei turysta to „osoba podróżująca do innej miejscowości poza swoim stałym miejscem pobytu na okres nieprzekraczający 12 miesięcy, dla której celem podróży nie jest podjęcie stałej pracy w odwiedzanej miejscowości i która korzysta z noclegu przynajmniej przez jedną noc⁴.

Jednym z rodzajów turystyki jest turystyka religijno-pielgrzymkowa. Turystyka pielgrzymkowa (religijna) rozumiana jest jako podróże podejmowane z motywów religijnych lub religijno-poznawczych. Tego rodzaju podróże stanowią specyficzny typ podróży turystycznych. Celem turystyki pielgrzymkowej (religijnej) jest dotarcie do ośrodka kultu religijnego, sanktuarium. Czas podróży i pobyt jest poświęcony przede wszystkim modlitwie, medytacji, pokucie i innym formom wyznawania wiary⁵.

Według Światowej Organizacji Turystyki przy ONZ jednym z celów turystyki są cele religijne i pielgrzymkowe. Głównym motywem turystyki pielgrzymkowej jest uczestnictwo w wydarzeniach religijnych. Motywem turystów są również aspekty religijno-poznawcze lub poznawcze⁶. Wędrówki do miejsc kultu religijnego odbywały się od początku historii człowieka. Stanowiły one oprócz wartości czysto religijnych ważny element w poznawaniu świata i rozwoju kulturowego społeczeństw. Tradycja pielgrzymowania była również bardzo zakorzeniona w polskiej kulturze. Polacy zwykle pieszo przemierzali, głównie w okresie letnim, całą Polskę⁷. Odwiedzanie ośrodków kultu religijnego to zjawisko towarzyszące człowiekowi od lat, pozwalające na zaspokojenie przede wszystkim duchowej potrzeby związanej z wyznawaną religią. Jest to też okazja do wypoczynku i poznania atrakcyjnych, zabytkowych miejsc i obiektów.

Obecnie ruch pielgrzymkowy rozwija się dynamicznie. Liczbę migrujących w celach pielgrzymkowych na świecie szacuje się na 220 mln osób rocznie. W tej ogólnej liczbie chrześcijanie stanowią około 150 mln. Wg Antoniego Jackowskiego większość pielgrzymek ma charakter lokalny i regionalny. W przemieszczaniu w celach pielgrzymkowych bierze w Polsce udział 6-7 mln osób rocznie, co stanowi ok. 5% chrześcijan pielgrzymujących na świecie. Pielgrzymowanie rozpatrywane w aspekcie materialnym ma istotne znaczenie dla odwiedzanych miejscowości, ponieważ te uzyskują dochody przynieszone przez przebywających tam pielgrzymów⁸.

⁴ J. G o s p o d a r e k, *Prawo turystyczne*. Warszawa 2003, s. 20.

⁵ D. P t a s z y c k a - J a c k o w s k a, *Turystyka religijna*, w: *Turystyka*. Warszawa 2007, s. 292.

⁶ W. G a w o r e c k i, *Turystyka*. Warszawa 2007, s. 61.

⁷ A. J a c k o w s k i, *Pielgrzymowanie*. Wrocław 1998, s. 5.

⁸ W. G a w o r e c k i, *Turystyka*, s. 62-64.

Celem niniejszej publikacji jest krótka charakterystyka i przybliżenie zjawiska pielgrzymowania, oraz przedstawienie najważniejszych, wybranych ośrodków kultu religijnego w Polsce jako miejsc odwiedzanych w celach religijnych i poznawczych. W części pierwszej została krótko przybliżona historia pielgrzymowania w Polsce i jego znaczenie. W drugiej natomiast przybliżone zostały najważniejsze miejsca kultu religijnego w Polsce wraz z informacjami dotyczącymi liczby odwiedzających je pielgrzymów.

1. Dzieje ruchu pielgrzymkowego

W procesach migracyjnych dużą rolę odgrywają podróże z motywów religijnych. Z tego rodzaju zjawiskiem można spotkać się już w rytach religii pierwotnych. Udokumentowane migracje miały miejsce w starożytnych państwach takich jak Egipt, Mezopotamia, Palestyna, Persja, Indie, Chiny czy Grecja. Wszystkie religie i wyznania przywiązują dużą wagę do pielgrzymowania, odbywanego dla uzyskania łask czy oczyszczenia z grzechów. Za przykład mogły służyć średniowieczne wędrówki chrześcijan do Santiago de Compostela⁹.

W czasach starochrześcijańskich pielgrzymowano do Ziemi Świętej. W 326 r. do tego miejsca udała się św. Helena. Z kolei św. Grzegorz napisał specjalny list dla pielgrzymów zmierzających do Ziemi Świętej zatytułowany *De iis, qui adeunt Jerosolyma (o tych, którzy udają się do Jerozolimy)*. Pielgrzymki te były bardzo liczne i obejmowały przedstawicieli różnych warstw społecznych i narodowych. W związku z powyższymi pielgrzymkami powstawały tzw. *itineraria* czyli opisy pielgrzymek. Oprócz pielgrzymek do Ziemi Świętej miały miejsce pielgrzymki do Rzymu, do grobów apostoelskich Piotra i Pawła czy św. Hipolita Rzymskiego¹⁰.

Pielgrzymki odbywają się do tzw. ośrodków kultu religijnego. Musi on odznaczać się cechami, które decydują o jego funkcjonalności. Należą do nich:

- miejsce święte i jego odniesienie do terytorium zamieszkanego przez potencjalnych pątników;
- wyposażenie w niezbędne przedmioty kultu – obrazy, figury, relikwie, stacje Drogi Krzyżowej;
- ideologia ośrodka, czyli zespół treści religijnych i kulturowych, związanych z jego typem i charakterem, co ułatwia mu propagowanie własnych idei, haseł i wzorów życia religijnego i moralnego¹¹.

⁹ A. Jackowski, *Zarys geografii pielgrzymek*. Kraków 1991, s. 9.

¹⁰ B. Kumor, *Historia Kościoła, starożytność chrześcijańska*. T. 1. Lublin 2003, s. 208-209.

¹¹ *Religia*. Encyklopedia PWN, s. 107.

W Polsce, początki pielgrzymowania sięgają 1000 r., kiedy to cesarz niemiecki Otton III odwiedził grób św. Wojciecha w Gnieźnie¹². W średnio-wieczu istotne znaczenie miała wyprawa polskiego zakonnika z Wrocławia Benedykta Polaka, który w 1246 r. wziął udział w misji papieskiej na Daleki Wschód na dwór Wielkiego Chana Mongolskiego¹³.

Dla rozwoju pielgrzymowania w średniowieczu zasadniczy wpływ miały powstające miejsca kultu religijnego. Niewątpliwie przyczynił się do tego także fakt śmierci biskupa św. Wojciecha w Prusach, którego później ogłoszono jako męczennika za wiarę. Pierwszymi miejscami kultu stały się bazyliki w Poznaniu i Gnieźnie, a potem w innych ośrodkach miejskich¹⁴. Pierwsze ślady pielgrzymek do sanktuarium Maryjnego sięgają XII w. i prowadzą na Śląsk, gdzie niedaleko Środy Śląskiej miał istnieć pątniczy kościół Najświętszej Maryi Panny należący do benedyktynow¹⁵.

Od XIV w., a dokładniej od 1382 r., tzn. od momentu gdy książę opolski Władysław przywiózł do Polski słynący cudami obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem, rozpoczęły się pielgrzymki do świątyni budowanej na szczycie wapiennego wzgórza górującego nad Częstochową. Obraz ten jako pierwszy w Polsce został ukoronowany w 1717 r. diademami papieskimi. W XIV w. miejscem pielgrzymek oraz przyjazdów gości był Kraków. Celem ich pobytu było przede wszystkim zwiedzanie sanktuariów.

Innym miejscem kultu Maryjnego była Święta Lipka znajdująca się na Mazurach. Według przypowieści właśnie w tym miejscu człowiek skazany na śmierć miał widzenie. Ukazała mu się Matka Boża i poleciła mu przed śmiercią z rąk kata wyrzeźbić jej figurę. Skazaniec, który nigdy przedtem nie rzeźbił, wyrzeźbił postać pięknej kobiety. Uratowało go to od śmierci, a miejsce, w którym umieszczono figurę, zasłynęło cudami. W 1524 r. władający tym rejonem protestanci zniszczyli figurę i kaplicę, w której znajdowała się figura, a dla odstraszenia pielgrzymów na miejscu kaplicy postawili szubienicę. Mimo to kult Maryi przetrwał. Sto lat później do Świętej Lipki przybyli jezuita, którzy odbudowali sanktuarium i rozbudowali miejsce pielgrzymkowe. Wzmianki o Świętej Lipce pojawiają się dopiero w dokumentach z drugiej poł. XV w., kiedy miejscowość była dobrze znana i odwiedzana przez pielgrzymów. Do sanktuarium pielgrzymowali ludzie różnych stanów. Np. w 1519 r. sanktuarium odwiedził ostatni mistrz zakonu krzyżackiego w Malborku, Albrecht Hohenzollern. Jednakże w niedługim czasie po tej wi-

¹² A. K o w a l c z y k, *Geografia turystyki*. Warszawa 2001, s. 78-79.

¹³ P. R ó ż y c k i, *Zarys wiedzy o turystyce*. Warszawa 2006, s. 37.

¹⁴ Z. K u l c z y c k i, *Zarys historii turystyki w Polsce*. Warszawa 1968, s. 23.

¹⁵ A. J a c k o w s k i, *Pielgrzymowanie*, s. 67. Zob. J. M a n d z i u k, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*. T. 1, cz. 1, wyd. 2. Warszawa 2010, s. 380-394.

zycie mistrz i jego podwładni zmienili w całym rejonie religię, a efektem tego było zniszczenie kaplicy i figury.

Innym, znanym miejscem pielgrzymek było też Bardo Śląskie, które uchodzi za znane miejsce kultu religijnego w Polsce. O miejscowości można znaleźć informacje w starych kronikach, według których na początku XV w. w tym miejscu ukazywała się Matka Boża. Miejsce słynęło z licznych uzdrowień i było odwiedzane przez pielgrzymów nie tylko z Polski, ale także z Niemiec, Czech i Węgier. Wśród pozostałych miejsc pielgrzymkowych warto wymienić również znajdujące się u podnóża Gór Stołowych Wambierzyce. Znajduje się tu statuetka Matki Bożej wyrzeźbiona w drzewie lipowym. Według przypowieści statuetka znajdowała się w tym miejscu od niepamiętnych czasów i była czczona przez przybywających tu pielgrzymów. Na statuetkę zwrócono szczególną uwagę, gdy jak podają źródła ludowe ok. 1200 r. modlący się pod drzewem, na którym była umieszczona statuetka, ociemniały właściciel tych ziem odzyskał wzrok. Uzdrowiony rycerz najpierw ufundował kamienny ołtarz, a później kaplicę. W XVIII w. na miejscu kaplicy zbudowano barokową świątynię do dziś zachowaną¹⁶.

Charakter współczesnego ruchu pielgrzymkowego w Polsce zaczął się kształtować po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. Od tej pory miejsce parafialnych pielgrzymek zajęły pielgrzymki o zasięgu ponadlokalnym, ogólnopolskim, a także zawodowe i grupowe (robotników, nauczycieli, kobiet, mężczyzn, studentów). Najczęściej odwiedzanymi ośrodkami były wówczas Wilno, Jasna Góra i Kalwaria Zebrzydowska. Na Jasną Górę w okresie międzywojennym przybywało na uroczystości Maryjne 15 i 26 sierpnia ok. 150-300 tys. pątników. Jubileusz 550-lecia sanktuarium zgromadził 750 tys. osób. Druga wojna światowa zahamowała masowy ruch pielgrzymkowy. Odbywały się jedynie nieliczne pielgrzymki akademickie, a także pielgrzymki na Górę Świętej Anny. W okresie powojennym ruch pielgrzymkowy rozwijał się niejednolicie. Tuż po wojnie nastąpiło znaczne ożywienie ruchu pielgrzymkowego. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych uległ on znacznemu zahamowaniu, by wreszcie gwałtownie ożywić się od połowy lat siedemdziesiątych¹⁷.

Warto również wspomnieć o pielgrzymkach przedstawicieli innych wyznań niż katolicyzm. Przed II wojną światową terytorium Polski zamieszkiwały liczne wspólnoty wyznaniowe. W okresie międzywojennym 12% ogółu społeczeństwa stanowili prawosławni, 10% grekokatolicy, 10% wspólnota żydowska, 2,6% protestanci. Swoją obecność zaznaczali także muzułmanie

¹⁶ M i R. Ł a z a r k o w i e, *Śladami turystyki*, Lublin 2005, s. 112. Zob. J. M a n d z i u k, *Sanktuaria Maryjne na Dolnym Śląsku*. „Dolny Śląsk” 4: 1997, s. 58-73.

¹⁷ M. Z i ó ł k o w s k i, *Sanktuaria i pielgrzymki*. W: *Kościół Katolicki w Polsce 1918-1990*. Red. W. Z d a n i e w i c z, L. A d a m c z u k. Warszawa 1991, s. 224-225.

i Ormianie. Obecnie jednak nie mają one istotnego znaczenia. Polska jest krajem jednolitym pod względem wyznaniowym. Za katolików uważa się ponad 90% społeczeństwa¹⁸.

Współczesne pielgrzymowanie jest zjawiskiem religijnym, kulturowym i społeczno-ekonomicznym. Pielgrzymki podobnie jak turystyka uważane są za jedną z najstarszych form migracji wynikających z motywów pozaekonomicznych. W przemieszczaniu związanym z pielgrzymowaniem bierze udział 6-7 mln osób rocznie, czyli ok. 15% ludności Polski. Polacy stanowią ok. 5% chrześcijan pielgrzymujących na świecie i ponad 20% w Europie. W Polsce zarejestrowanych jest ok. 500 sanktuariów pielgrzymkowych, w tym 98% spośród nich należy do Kościoła rzymskokatolickiego. Ośrodki katolickie zdominowane są przez sanktuaria Maryjne. Najważniejsze spośród polskich ośrodków katolickich mają zasięg międzynarodowy. Należą do nich: Jasna Góra w Częstochowie, Niepokalanów, Kalwaria Zebrzydowska, Góra Świętej Anny, Kraków czy Licheń. Z kolei do ośrodków o zasięgu krajowym zaliczyć można Piekary Śląskie, Gniezno czy Warszawę. Natomiast do grupy o zasięgu ponadregionalnym, obejmującym kilka diecezji, zaliczyć można Bardo Śląskie, Trzebnicę, Wambierzyce, Ludźmierz, Tuchów, Kalwarię Paclawska, Gietrzwałd, Wejherowo, Duklę czy Świętą Lipkę. Do ośrodków o zasięgu regionalnym zaliczyć można ok. 135 sanktuariów, a zasięgu lokalnym ok. 330¹⁹.

2. Główne ośrodki pielgrzymkowe w Polsce

Jak wspomniano, Polska jest krajem, gdzie około 90% społeczeństwa deklaruje się jako katolicy. Dlatego też w tej części opracowania zostaną przedstawione najważniejsze, a zarazem najczęściej odwiedzane przez Polaków i nie tylko katolickie ośrodki pielgrzymkowe.

Jednym z najważniejszych ośrodków turystyki pielgrzymkowej jest Jasna Góra. Jest ona uosobieniem niezależności Polski. Święty wizerunek Czarnej Madonny, prawdopodobnie z XIV lub XV w. przechowują ojcowie paulini w klasztorze. Po rozbiorach Polski Częstochowa stała się duchowym ośrodkiem, łączącym wszystkie części podzielonej Polski. Po odzyskaniu niepodległości w 1918 i 1945 r. stała się ponownie najważniejszym ośrodkiem Maryjnym w kraju²⁰. Położona jest na południowo-zachodnim skraju Wyżyny Krakowsko-Częstochowskiej. Przybywa na nią ok. 5 mln pielgrzy-

¹⁸ A. J a c k o w s k i, *Święta przestrzeń świata*. Kraków 2003, s. 219.

¹⁹ T a m ż e, s. 233.

²⁰ J. C h e l i n i, H. B r a n t h o m m e, *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*. Warszawa 1996, s. 276.

mów rocznie. Są to pielgrzymi z różnych części świata, w tym przede wszystkim ze Stanów Zjednoczonych, Ameryki Środkowej i Łacińskiej oraz Azji i Australii, a także państw afrykańskich. Najwięcej jednak pielgrzymów przybywa w to miejsce z Europy. Wśród przedstawicieli państw europejskich wyróżnić można przede wszystkim Niemców i Włochów. Nie należy zapominać także o pielgrzymach krajowych, którzy przybywają do Częstochowy przede wszystkim pieszo, ale także różnymi środkami lokomocji. W bezpośrednim sąsiedztwie Jasnej Góry znajdują się Błonia Jasnogórskie, gdzie odbywają się centralne uroczystości, oraz obiekty noclegowe należące do Kościoła. Jednakże baza noclegowa oferowana przez sanktuarium nie zabezpiecza potrzeb pielgrzymów. W związku z tym korzystają oni z innych, prywatnych obiektów noclegowych zlokalizowanych na terenie miasta²¹. Jasna Góra jest jednym z największych i najważniejszych ośrodków kultu religijnego w Europie. Jest trzecim po Lourdes i Fatimie miejscem kultu Maryjnego. Centrum sanktuarium stanowi kaplica Matki Bożej, bazylika i krużgankowy Wieczernik. Znajduje się tam Muzeum 600-lecia, Arsenal, Skarbiec oraz Sala Rycerska. Atrakcją turystyczną stanowi także wieża licząca ponad 106 m wysokości. Sam klasztor usytuowany jest na wapiennym wzgórzu o wysokości 293 m n.p.m. Został założony w 1382 r. przez zakon paulinów sprowadzony z Węgier przez księcia Władysława Opolczyka²². W kościele zakonnicy złożyli cudowny obraz Matki Bożej. Obraz otaczano wielką czcią. Ze względu na ciemną karnację twarzy Maryję nazwano Czarną Madonną.

Codziennie o godz. 21⁰⁰ odbywa się w Częstochowie przed cudownym obrazem Apel Jasnogórski. Ten zwyczaj zapoczątkowano w czasie więzienia przez władze komunistyczne Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego. Dnia 8 grudnia 1954 r. w kaplicy Matki Bożej Częstochowskiej po raz pierwszy odmówiono Apelu w intencji Kościoła, Ojczyzny i więzionego Prymasa. Warto również zwrócić uwagę na peregrynację kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej do wszystkich polskich parafii i rodzin. Uroczystości związane z peregrynacją rozpoczęły 26 sierpnia 1956 r., a sama peregrynacja trwała 23 lata.

Przełomowym okresem, jeśli chodzi o liczbę pielgrzymów, przyniosły lata 70-te, a szczególnie 1976 r., w którym rozpoczęto jubileusz sześćsetlecia Jasnej Góry. W czasach obowiązywania ustroju socjalistycznego pielgrzymki stawały się symbolem identyfikacji narodu z Kościołem. Kolejny znaczący wzrost zainteresowania klasztorem jasnogórskim odnotowany od pierwszej pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II. Od tej pory klasztor odwiedza regularnie ok. 5 mln pielgrzymów rocznie. Wyjątkowo duża liczba

²¹ W. K u r e k, *Turystyka*. Warszawa 2007, s. 299.

²² *Miejsca święte*. Red. Z. P a s e k. Kraków 1997, s. 116.

pielgrzymów odwiedziła Jasną Górę w 1991 r. Z okazji VI Światowego Dnia Młodzieży i wizyty Jana Pawła II w Częstochowie pojawiło się 7 mln pielgrzymów. Pielgrzymki na Jasną Górę organizuje ponad 70% parafii w Polsce. Pielgrzymi z zagranicy to ok. 400 tys. osób z prawie 80 krajów. Największą popularnością cieszą się uroczystości Maryjne, takie jak: Matki Bożej Królowej Polski, Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny, Matki Bożej Częstochowskiej i Narodzenia Najświętszej Maryi Panny.

Na szczególną uwagę zasługują pielgrzymki piesze. Do Częstochowy prowadzi ponad 50 szlaków pieszych, które przecinają całą Polskę, a ich długość wynosi od kilku do kilkuset km. W pielgrzymkach tych uczestniczy do 200 tys. pątników, z czego 10 do 15 tys. stanowią obcokrajowcy²³. Jednakże pielgrzymki piesze dominują w turystyce pielgrzymkowej. Wg Antoniego Jackowskiego piesi stanowią ok. 5,4% ogólnej liczby pielgrzymów przybywających na Jasną Górę.

Innym ważnym centrum pielgrzymkowym jest Kalwaria Zebrzydowska. Rocznie odwiedza ją ok. 1 mln pielgrzymów. Kalwarię Zebrzydowską często określa się jako „Jasną Górę Południa”²⁴. Jest to ośrodek pątniczy położony na Pogórzu Wielickim, w obrębie Karpat, w odległości 44 km od Krakowa. Znajduje się tu pasyjno-maryjne sanktuarium ojców bernardynów, w którym umiejscowiono cudowny obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej²⁵. Z sanktuarium związany był od dzieciństwa Jan Paweł II, który w czasie swojej wizyty w 1979 r. powiedział, że „Kalwaria ma w sobie coś takiego, że człowieka wciąga”. W związku z sentymentem, jakim to miejsce darzył papież - Polak, nazywana jest „Kalwarią Papieską”. Najwięcej pielgrzymów pojawia się tu w czasie Wielkiego Tygodnia oraz uroczystości maryjnych, jakie przypadają na miesiąc sierpień²⁶. Szczególną uwagę zwracają amatorskie inscenizacje teatralne, początkowo odprawiane w Wielki Piątek, a od XVII w. również w Wielki Czwartek na pamiątkę Męki Pańskiej. Uczestniczą w nich aktorzy odgrywający role Chrystusa, apostołów i innych postaci ewangelicznych²⁷.

Kalwaria Zebrzydowska posiada nie tylko znaczenie duchowe, ale i zabytkowe, o czym świadczy bez wątpienia wpisanie jej dnia 1 XII 1999 r. na Listę Światowego Dziedzictwa Kultury i Natury UNESCO²⁸. Zespół architektoniczny tworzy bazylika Matki Bożej Anielskiej, klasztor bernardyński i 44 kaplice kalwaryjskie położone między górą Lanckorońską a górą Żarek. Fundatorem i pomysłodawcą pierwszych obiektów wchodzących w skład ośrodka był wo-

²³ *Miejsca święte*, s. 119-120.

²⁴ A. Jackowski, *Święta przestrzeń świata*, s. 235.

²⁵ *Miejsca Święte*, s. 131.

²⁶ A. Jackowski, *Święta przestrzeń świata*, s. 235.

²⁷ A. Mitkowska, *Polskie Kalwarie*. Wrocław 2003, s. 74.

²⁸ A. Jackowski, *Święta przestrzeń świata*, s. 235.

jewoda krakowski Mikołaj Zebrzydowski, który wpadł na pomysł upodobnienia kompleksu pod względem architektonicznym do Jerozolimy. Jego dzieło kontynuowali potomkowie, w tym syn Jan. W celu zapewnienia właściwej opieki duszpasterskiej sprowadzono tutaj zakon ojców bernardynów. Pierwsi pielgrzymi zaczęli tu przybywać 1608 r. Ranga ośrodka wzrosła w 1641 r., gdy właściciel sąsiedniej miejscowości Kopytówka przekazał klasztorowi obraz „płaczącej” Matki Bożej. W XIX w., po przyznaniu Galicji autonomii, ze względu na utrudniony dostęp do Częstochowy, położonej w zaborze rosyjskim, Kalwaria stała się głównym sanktuarium Maryjnym²⁹.

Kolejnym miejscem kultu religijnego, a tym samym przedmiotem zainteresowania turystów jest Gniezno. Jest to pierwsza stolica Polski, miasto świętego Wojciecha, związane z początkami polskiej państwowości, siedziba pierwszej metropolii kościelnej na ziemiach polskich. W katedrze gnieźnieńskiej położonej na Wzgórzu Lecha znajduje się Sanktuarium Świętego Wojciecha. W nim zostały umieszczone relikwie świętego, pierwszego w dziejach narodu biskupa-męczennika, misjonarza³⁰. Szczególną czią otacza się srebrny relikwiarz z 1622 r., w którym znajdują się relikwie Świętego, w kształcie trumny opartej na sześciu orłach. Po bokach trumny znajdują się sceny z życia Świętego. Po kanonizacji męczennika Gniezno stało się ważnym ośrodkiem kulturowym w Polsce. Znaczenie tego miejsca wzrosło w związku z pielgrzymką, którą odbył tu w 1000 r. cesarz Otton III. W 1512 r. papież Leon XIII nadał sanktuarium specjalne odpusty. Do grobu Świętego chętnie udawali się królowie i książęta polscy. W XII i XIII w. Gniezno zaczęło tracić znaczenie jednego z głównych centrów pielgrzymkowych Polski. W czasie zaborów z związku z historycznym znaczeniem miasta i sanktuarium popularne stało się pątnictwo narodowe³¹.

W katedrze znajdują się obiekty, które świadczą o znaczeniu „Matki polskich katedr”: płyta nagrobna arcybiskupa Zbigniewa Oleśnickiego, wykonana z czerwonego marmuru węgierskiego przez Wita Stwosza; pomnik Prymasa Tysiąclecia Stefana Wyszyńskiego; bogaty wystrój 14 kaplic obiegających katedrę; płyta Dąbrówki i płyta upamiętniająca pierwszą pielgrzymkę papieża Jana Pawła II do grobu św. Wojciecha w 1979 r. Na zewnętrznych murach naw bocznych katedry znajduje się 15 postaci świętych i błogosławionych polskich, z postaciami św. Wojciecha z wiosłem. Przed katedrą znajduje się również pomnik Bolesława Chrobrego³².

²⁹ *Miejsca święte*, s. 131.

³⁰ http://turystyka.powiat-gniezno.pl/?action=article_view&parent_id=62&languages_id=1 (data dostępu 20.07.2010).

³¹ *Miejsca święte*, s. 103.

³² http://turystyka.powiat-gniezno.pl/?action=article_view&parent_id=62&languages_id=1 (data dostępu 20.07.2010).

Obecnie sanktuarium odwiedza ok. 160 tys. pielgrzymów. Największa ich ilość pojawia się w dniu odpustu kwietniowego, w którym bierze udział prymas Polski i episkopat. Wtedy odbywa się uroczysta procesja z relikwiami świętego a jej trasa biegnie z kościoła św. Michała na Wzgórze Lecha³³.

Ważnym ośrodkiem, w którym nurt religijny wiązał się z nurtem patriotycznym była Warszawa. Szczególne znaczenie miało tu sanktuarium św. Stanisława Kostki na Żoliborzu z grobem ks. Jerzego Popiełuszki, który został zamordowany w 1984 r. przez służbę bezpieczeństwa. Przybywają tu pielgrzymi z różnych części kraju, a także z zagranicy. W latach 1984-1994 grób ks. Popiełuszki odwiedziło 12 mln pielgrzymów. W 1987 r. grób ks. Jerzego odwiedził Jan Paweł II³⁴. Obecnie grób ks. Jerzego odwiedza ok. 600 tys. pielgrzymów rocznie. Warszawa jawi się więc jako znaczące miejsce pielgrzymkowe również o charakterze międzynarodowym. Oprócz wspomnianego ks. Jerzego Popiełuszki szczególnym kultem darzony jest kardynał Stefan Wyszyński, a także św. Andrzej Bobola. Sarkofag prymasa Wyszyńskiego znajduje się w Bazylice archikatedralnej św. Jana Chrzciciela. Pielgrzymi przybywają tutaj, aby oddać cześć Prymasowi Tysiąclecia, który przez ponad 30 lat, w okresie rządów komunistycznych, prowadził Kościół polski. Podczas swojego pobytu w 1984 r. papież Jan Paweł II pierwsze kroki skierował właśnie do grobu Prymasa.

Relikwie św. Andrzeja Boboli przewieziono z Rzymu do Warszawy w 1938 r. i odtąd są przechowywane w kaplicy jezuitów przy ul. Rakowieckiej. W 1992 r. Andrzej Bobola został ogłoszony patronem Metropolii Warszawskiej, a w 1993 r. zrodził się pomysł uroczystych procesji z relikwiami męczennika. Postanowiono również, aby w jeden wieczór w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan w mokotowskim sanktuarium gromadzili się przedstawiciele różnych wyznań³⁵.

Kolejne znane sanktuarium to sanktuarium Bolesnej Królowej Polski w Licheniu, położone 10 km na północ od Konina. Zwane jest często „Częstochową Północy”. Historia tego miejsca zaczyna się w 1813 r., kiedy to Mikołajowi Kłossowskiemu, żołnierzowi rannemu pod Lipskiem, pojawia się Matka Boża tuląca białego orła do piersi. Obiecała żołnierzowi zdrowie, prosząc, aby po powrocie do kraju obraz z jej wizerunkiem umieścił w miejscu publicznym w rodzinnych stronach. Prośbę udało się spełnić w 1844 r., kiedy to obraz odpowiadający wizerunkowi Matki Bożej, który odnalazł żołnierz w przydrożnej kapliczce we wsi Ligota, został umieszczony w kapliczce w grąblińskim lesie, w odległości 2 km od Lichenia. Po śmierci Kłossowskiego

³³ *Miejsca święte*, s. 103.

³⁴ A. J a c k o w s k i, *Święta przestrzeń świata*, s. 238-239.

³⁵ *Miejsca święte*, s. 260-261.

kapliczką opiekował się pasterz Mikołaj. Jemu to właśnie miała ukazać się Matka Boża wzywająca do pokuty i nawrócenia. Miała również przepowiedzieć, że w tym miejscu powstanie duże sanktuarium. Dnia 29 IX 1852 r. na polecenie biskupa obraz Matki Bożej uroczyście przeniesiono do kościoła w Licheniu. Od tej pory pielgrzymi tłumnie tam przebywali, szczególnie w rocznicę objawienia. W 1949 r. sanktuarium przejęli księża marianie. W 1967 r. w obecności 150 tys. pielgrzymów obraz został ukoronowany przez prymasa Stefana Wyszyńskiego. Obecnie jest to jedno z najczęściej odwiedzanych sanktuariów. Przybywa tu rocznie od 800 tys. do 1 mln pielgrzymów³⁶. Powierzchnia sanktuarium wraz z zabudowaniami wynosi 21 ha. W ostatnich latach rozwija się tu również kult Męki Pańskiej, do czego przyczyniło się wybudowanie w l. 1979-1983 Golgoty z Drogą Krzyżową. Uroczyście są tu obchodzone odpusty w czasie świąt: Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, św. Doroty (6 lutego), Matki Bożej Częstochowskiej (26 sierpnia), Matki Bolesnej (15 września) i Matki Bożej Różańcowej (pierwsza niedziela października)³⁷.

Z kolei ośrodek Niepokalanów to miejsce kultu maryjnego oraz kultu św. Maksymiliana Kolbego. Ośrodek położony jest w odległości 42 km od Warszawy. Sanktuarium zajmuje powierzchnię 26 ha. Nad całością góruje bazylika Niepokalanej Wszechpośredniczki Łask. Jego początki sięgają 1927 r., kiedy to o. Maksymilian założył ośrodek ku czci Matki Bożej, której kult miał być szerzony w ramach religijnego ruchu, określanego mianem Rycerstwa Niepokalanej. Początkowo ośrodek nazywano „Grodem Maryi”, później przyjęto nazwę Niepokalanów. W 1927 r. wybudowano kaplicę i umieszczono w niej figury Matki Bożej Niepokalanie Poczętej, pochodzącej z Lourdes. Za jej pośrednictwem wierni doznawali licznych łask. Rozkwit ruchu pielgrzymkowego następuje po drugiej wojnie światowej, a przyczynia się do tego męczeńska śmierć o. Maksymiliana w Oświęcimiu. Kolejne wydarzenia przyczyniające się do wzrostu rangi ośrodka to beatyfikacja Maksymiliana Kolbego w 1971 r., a następnie jego kanonizacja w 1982 r. W 1972 r. ogłoszonym przez episkopat jako Rok Kolbego sanktuarium odwiedzili pielgrzymi z 40 krajów. Obecnie szacuje się, że Niepokalanów odwiedza od 600-800 tys. pielgrzymów rocznie³⁸.

Warto wspomnieć również o znaczeniu Krakowa jako miejsca kultu religijnego, szczególnie w okresie zaborów. Wzmoczone zainteresowanie Krakowem jako miejscem pielgrzymek pojawiło się w drugiej poł. XIX w. i trwało do I wojny światowej. W tym okresie Kraków pełnił rolę duchowej stolicy

³⁶ *Miejsca święte*, s. 260-261.

³⁷ A. J a c k o w s k i, *Miejsca święte Rzeczypospolitej*. Kraków 1999, s. 169.

³⁸ *Miejsca święte*, s. 189-190.

Polski. Miasto stało się również najważniejszą nekropolią narodową. Dlatego też Kraków cieszył się dużym zainteresowaniem pielgrzymów i uznany został za największą ostoję polskości³⁹.

* * *

Celem niniejszej publikacji była krótka charakterystyka i przybliżenie zjawiska pielgrzymowania, oraz przedstawienie najważniejszych, wybranych ośrodków kultu religijnego w Polsce jako miejsc odwiedzanych w celach religijnych i poznawczych.

Jak już wspomniano, w migracjach pielgrzymkowych w Polsce uczestniczy rocznie od 6 do 7 mln osób, co stanowi 15% ludności Polski. Z kolei Polacy stanowią ok. 5% pielgrzymujących chrześcijan na świecie i ponad 20% w Europie. W Polsce znajduje się ponad 500 sanktuariów, w tym 98% z nich należy do Kościoła rzymskokatolickiego. Większość z nich, bo 430, to sanktuaria Maryjne⁴⁰.

Pielgrzymowanie to jedna z najstarszych i najbardziej popularnych form podróżowania w celach nieekonomicznych. Jak wspomniano na wstępie pielgrzymka to „indywidualna lub grupowa wędrówka do miejsca uświęconego przez daną tradycję religijną”. Szczególną rolę pielgrzymowanie odgrywa w Polsce, wśród wyznawców katolicyzmu. Najistotniejszą potrzebą pielgrzyma są przeżycia duchowe, psychiczne związane z modlitwą i medytacją w miejscu świętym. Jednak coraz bardziej istotne są inne, np. potrzeba wypoczynku. Dlatego ważne jest zapewnienie pielgrzymowi-turysty odpowiedniego miejsca noclegowego (hotele, pensjonaty, pokoje gościnne, itd.) i właściwej obsługi. To wszystko daje gwarancję dobrego wypoczynku, nie tylko psychicznego ale również fizycznego. Oczywiście należy dostrzec, że wielu pielgrzymów z przyczyn finansowych, a także z wyboru, oczekuje jedynie minimalnych usług i wygód. Dla nich najistotniejsza jest modlitwa, asceza, przeżycia duchowe. Współczesna pielgrzymowanie jest bardziej świadome, tzn. zorientowane na aspekt przeżycia religijnego a nie na tradycję i zwyczaj. Coraz częściej motywem udziału w pielgrzymce jest przemiana wewnętrzna (moralna).

Pielgrzymowanie wiąże się także ze zjawiskiem społecznym i gospodarczym jakim jest turystyka. Od 1989 r. turystyka pielgrzymkowa stała się dochodową dziedziną gospodarki. Usługi na rzecz pielgrzymów zaczęły świadczyć biura podróży, zarówno o charakterze kościelnym jak i świeckim.

³⁹ A. J a c k o w s k i, *Święta przestrzeń świata*, s. 238.

⁴⁰ D. P t a s z y c k a – J a c k o w s k a, *Turystyka religijna*. W: *Turystyka*. Red.: W. K u r e k, Warszawa 2007, s. 298.

Turystyka pielgrzymkowo-religijna znalazła swoje miejsce między innymi w działalności Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego.

W ofercie podmiotów organizujących imprezy turystyczne pojawia się coraz więcej ofert dotyczących turystyki pielgrzymkowej. Przynosi ona dochód zarówno organizatorom jak i lokalnym drobnym przedsiębiorcom usługowym (sklepy, restauracje, stragany i sklepy z pamiątkami), a także świadczącym usługi hotelarskie. Zainteresowanie pielgrzymów, to też istotny sposób promocji miast i miejscowości, w których znajdują się obiekty kultu religijnego. Jednak wraz z zainteresowaniem tą formą wypoczynku rosną wymagania pielgrzymów.

Należy podkreślić również, że każdy z opisywanych ośrodków pielgrzymkowych wiąże się z historią i kulturą Polski. W związku z tym przyczynia się i przyczynia do umocnienia więzi religijnych, lokalnych, regionalnych i narodowych.

Podsumowując można stwierdzić, że pielgrzymowanie odgrywało i odgrywa wielką rolę w poszczególnych kulturach i wyznaniach. Tak jest również w Polsce. Pielgrzymowanie kształtuje świadomość religijną jednostki i całego społeczeństwa. Przyczynia się do wzmocnienia więzi religijnych i narodowych. Pozwala na przemianę wewnętrzną jednostki. Umożliwia także poznanie nowych kultur, krajów i obiektów o charakterze zabytkowym, będących jednocześnie atrakcjami turystycznymi. Pielgrzymi muszą mieć zapewnione wyżywienie i nocleg, przynajmniej w podstawowym zakresie. Należy jednak pamiętać, aby aspekty świeckie, poznawcze nie zastąpiły tego co najważniejsze w pielgrzymowaniu – przeżyć duchowych, religijnych.

The nature and the meaning of pilgrimage movement in Poland Summary

The aim of this publication is approximation of phenomenon pilgrimage movement in Poland. The aim is also to describe and emphasise the meaning of pilgrim tourism as well as presenting the main worship centres in Poland, which are popular tourist attractions. This piece of writing consists of four parts, the first one being an introduction to the main part of the publication. The second part, entitled „The history of pilgrimage movements in Poland” provides general information concerning the first pilgrims centres of religious cult in Poland. „Main centres for worship and tourism” is the third part of the publication, in which main contemporary worship centres in Poland are presented as well as the role they play in the Polish economy, tourism, history and religious life. The fourth part summarises the main points of the publication and presents comments and conclusions.

Transl. by Jacek Kraś

Nakładem
Wydawnictwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

ukazała się książka

Janusz Węgrzecki, Sławomir Sowiński (red.)

SUWERENNOŚĆ PAŃSTWA I JEJ GRANICE

Badacze życia politycznego wciąż wracają do pytań: co jest istotą suwerenności władzy politycznej? Czy można wyobrazić sobie władzę niesuwerenną? Czy merytoryczna zawartość idei suwerenności ewoluuje? Jak jest wreszcie relacja między suwerennością wspólnoty politycznej a suwerennością pojedynczego jej członka? Książka stanowi próbę odpowiedzi na te pytania.

Dystrybucję prowadzi:

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561-89-23; fax (22) 561-89-11
oraz Księgarnia dwójka

Warszawa, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, p. 015, tel. (22) 569-68-68

e.mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl

www.wydawnictwo.uksw.edu.pl



RENATA GRZYWACZ

NOWE TENDENCJE W ROZWIJANIU KULTURY FIZYCZNEJ JAKO ALTERNATYWA DLA MŁODEGO POKOLENIA

Nowe tendencje w turystyce i rekreacji, spowodowane dynamicznymi zmianami społeczno-gospodarczymi oraz politycznymi w naszym kraju, uświadamiają społeczeństwu, iż rekreacja fizyczna prowadzi do utrzymania na odpowiednim poziomie potencjału biologicznego organizmu człowieka, zdrowia fizycznego i psychicznego, kondycji, odporności, i co się z tym wiąże – lepszej wydajności w wykonywanej pracy¹.

Rekreacja ruchowa staje się koniecznością, a nie jak to bywało – luksusem. Nowoczesne trendy w rekreacji ruchowej, zarówno organizacyjne jak i programowe, nastawione są na zdrowotne efekty². Wśród ludzi zaczyna dominować potrzeba dbania o własny organizm, ciało, atrakcyjny wygląd. Realizację tego celu umożliwiają wszelkie formy ruchu, a także inne metody, dzięki którym człowiek staje się fit – gotowy do życia³. Cel ten spełnia fitness, który oznacza: posiadanie cech i właściwości, które pozwalają człowiekowi, funkcjonować warunkach współczesnej cywilizacji, przystosować się do nich, osiągnąć wysoką jakość życia. Efektem fitness jest wykonywanie obowiązków dnia codziennego bez oznak przemęczenia. Jest to możliwe, kiedy organizm funkcjonuje na optymalnym poziomie we wszystkich trzech sferach: fizycznej, umysłowej i emocjonalnej. Takie optymalne funkcjonowanie staje się źródłem wysokiej jakości życia⁴.

Cechą współczesnej rekreacji, a zarazem kierunkiem jej rozwoju jest zdrowotność. W jej myśl, działania z zakresu rekreacji powinny prowadzić do

¹ J. Biliński, M. Przydział, *Nowe tendencje w turystyce i rekreacji*. Rzeszów 2004, s. 7.

² D. Nęcka, J. Żbikowski, *Tendencje organizacyjne i programowe w rekreacji ruchowej*. W: *Rekreacja ruchowa w teorii i praktyce*. Red. Z. Kubicka, B. Bergier. Białka Podlaska 2005, s. 17.

³ Tamże, s. 17.

⁴ D. Opoka, *Fitness a rekreacja ruchowa*. W: *Fitness- nowoczesne formy gimnastyki*. Red. D. Pietrzyk. Warszawa 2005, s. 5.

ochrony i poprawy zdrowia i przekładać się na formy: proste do zorganizowania, nauczania się, kształtujące porządek w życiu codziennym cechy, a także oparte na naturalnych ruchach. Będą więc zaliczać się do tego przede wszystkim formy wytrzymałościowe: marsze, biegi, jazda na rowerze, nowoczesne formy gimnastyka (aerobik)⁵. Bardzo popularnie stało się określanie minimum dziennej aktywności za Japończykami – 10-15 tys. kroków dziennie.

Nowa forma aktywnego wypoczynku, nastawioną na efekty zdrowotne jest Nordic Walking. Forma ta narodziła się w Skandynawii, ale zdobywa coraz większą sławę na całym świecie. Wynika to m.in. z tego, że nie ma ograniczeń wiekowych, kondycyjnych czy materialnych w uprawianiu Nordic Walking. Nordic Walking to inaczej forma chodu z wykorzystaniem specjalnie przygotowanych do tego celu kijów. Kije wspomagają w utrzymaniu optymalnego środka ciężkości podczas chodu. Warto zaznaczyć, że aż 30% ciężkości ciała rozkłada się na kije, a to ma niebanalną rolę w zapobieganiu problemom kończyn dolnych a także w rehabilitacji ruchowej. Dokładne działanie kijów polega na tym, że łagodzą one sposób, w jaki pięta kontaktuje się z podłożem, pomagają kolanom poruszać się bardziej elastycznie. Kijki dodatkowo służą wzmagananiu ruchomości górnego odcinka tułowia, co jest dobroczynne dla pleców i barków. Przy takim chodzie wzrasta krążenie krwi, poprawia się ruchomość, a co za tym idzie pojawia się uczucie większego rozluźnienia. Dyscyplina jest możliwa do uprawiania w różnym środowisku: w górach, na plaży, w parkach i podmiejskich lasach, na naturalnym podłożu i na asfaltowych chodnikach. Nordic Walking pozwala trenować i utrzymywać ciało w dobrej kondycji. Zaznacza się korzystny wpływ na serce, mięśnie oraz układ krwionośny. Przeprowadzone badania dowiodły, że w czasie trenowania Nordic Walking zaangażowanych jest czynnie 90% mięśni ciała. Poza tym należy pamiętać, że ten chód przynosi dużą przyjemność poprzez wędrowanie, podziwianie pięknych widoków, samotnie bądź w grupie.

Ze zdrowotnością ściśle wiążą się pozostałe trendy w rekreacji ruchowej: świadomość, plenerowość, kompleksowość, permanencja i indywidualność.⁶ A. Piławska podkreśla, że rozwój cywilizacyjny doprowadził do pojawienia się tzw. chorób cywilizacyjnych: hipokinezji, przepracowania, tzw. pracoholizmu i jego skutku – tzw. wyścigu szczurów.⁷ – czyli walki o jak najlepszą pozycję w społeczeństwie. Współczesny świat niesie wiele zagrożeń dla zdrowia i życia tj. skażenie i degradacja środowiska, hałas, zatrucia przemysłowe, stres, pośpiech, drastycznie obniżenie aktywności ruchowej. Zaburzenie har-

⁵ T. Wołańska, *Pozyskiwanie ludzi do rekreacji ruchowej*. W: *Sport i kultura*. Red. Z. Krawczyk. Warszawa 1981, s. 208.

⁶ T. Aż, *Rekreacja ruchowa i turystyka*. Warszawa 1989, s. 18.

⁷ A. Piławska, A. Piławski, W. Pertyski, *Zarys teorii i metodyki rekreacji ruchowej*. Katowice 2003, s. 6.

monii między rozwojem cywilizacyjnym, a biologicznym przynosi wiele negatywnych skutków, wiele potrzeb nie może być zaspokojonych, zadaniem rekreacji, jest przeciwdziałać negatywnym zjawiskom współczesności i spełniać potrzeby człowieka tj. potrzeba wypoczynku i odprężenia, potrzeba aktywności, potrzeba zmiany środowiska, potrzeba emocji, potrzeb estetyczna, poznawcza, rozwoju i. in. Szczególnie dużo uwagi poświęca się ostatnio trendom w rekreacji na świeżym powietrzu.

Znaki przesunięcia w ludzkich wartościach, potrzebach i pragnieniach, będące świadectwem generalnego trendu we współczesnej rekreacji, można znaleźć m.in. w rekreacyjnym wykorzystaniu środowiska geograficznego⁸. Z przeprowadzonych badań wynika, że ogromne znaczenie w rozwoju współczesnych form rekreacji mają obszary przyrodnicze, pozwalających człowiekowi wypocząć, zregenerować siły – fizyczne i psychiczne, poprawić stan zdrowia. Chodzi przede wszystkim o bezpośredni kontakt z przyrodą, a szczególnie przebywanie na terenach czystych ekologicznie. W literaturze ten trend zwany jest plenerowością. W rekreacji zaleca się wykorzystanie czterech naturalnych czynników: ruch, powietrze, słońce, woda[...]. W dużym stopniu odchodzi się od zajęć „pod dachem”, przechodząc na łono natury. Rekreacja w plenerze (w lesie, w parku, w górach, nad wodą) w pełni zaspokaja biopsychiczne potrzeby współczesnego człowieka.⁹ Chęć spędzania wolnego czasu w takich miejscach uzasadniona jest codziennymi warunkami życia ludzi (często duże skupiska ludzkie, hałas, zanieczyszczenie) Wiąże się to z potrzebą izolacji od codzienności, ale również stymulacji poprzez odmienne od codziennych – bodźce np. poprzez udział w ryzykownych formach aktywnego wypoczynku.

Warto przyrzeć się także, jakie czynniki decydują o współcześnie wybieranych formach aktywności na świeżym powietrzu, w różnych przedziałach wiekowych. Społeczeństwo starzeje się. W 2020 r. dominować będą ludzie starsi, stąd też zapotrzebowanie na wycieczki emeryckie, albo inaczej mówiąc seniorskie wrośnie.¹⁰ Wśród ludzi starszych w czasie wolnym dominuje chęć bycia bliżej natury i związana z tym regeneracja sił psychicznych i fizycznych, można, więc posunąć się do stwierdzenia, że w obliczu szybko zmieniającej się struktury demograficznej, tendencje w rekreacji dużych będą do kontaktu z naturą, ale także i kontaktu z ludnością autochtoniczną i organizowania zajęć mających służyć lepszemu poznaniu kultury społeczności recepcyjnej. Dla ludzi starszych, bowiem ważne jest emocjonalne i intelektualne

⁸ S. T o c z e k - W e r n e r, *Trendy obserwowane w rekreacji na świeżym powietrzu. Współczesne tendencje w turystyce i rekreacji*. Red. J. W y r z y k o w s k i, K. K l e m e n t o w s k i. Wrocław 2004, s.105.

⁹ D. N ę c k a, J. Ż b i k o w s k i, *Tendencje organizacyjne...*, s. 19.

¹⁰ M. W i t k o w s k a, *Świat za 15 lat*. „Wiadomości turystyczne”. R. 2006, nr 12, s. 11.

przeżycie czasu wolnego. Ludzie młodzi szukają natomiast okazji do sprawdzenia swoich możliwości, zademonstrowania sił. Pragną przede wszystkim przeżyć coś nowego. Takie potrzeby determinują współczesne zjawisko, w którym „wybory form aktywności rekreacyjnej na świeżym powietrzu oraz miejsc ich realizacji są coraz silniej zdeterminowane przez percepcję oferowanych przez nie sposobności zdobycia różnego typu doświadczeń”¹¹. Samo środowisko w realizacji tego typu celów nie wystarcza, potrzebne jest odpowiednie przygotowanie go pod działalność rekreacyjną.

W ostatnich latach rośnie zainteresowanie miejscami dzikimi, odludnionymi, gdzie można organizować ryzykowne formy rekreacyjne. Tereny wcześniej uważane za niebezpieczne, zaniedbane, opuszczone, dziś cieszą się dużą popularnością. Stają się wartościowe dla obecnych i przyszłych pokoleń i wykorzystywane pod nowoczesne formy aktywności. Szczególnie ważny jest tu element ryzyka, jakie wiąże się z przebywaniem z „surowym” środowiskiem, gdzie jednostka zdana jest na sama siebie. Te formy rekreacyjne pomocne są w uzyskaniu poczucia zaufania do siebie poprzez poradzenie sobie z fizycznym wyzwaniem, nabycie zaufania do samowystarczalności oraz uzyskania informacji o posiadaniu określonych umiejętności¹².

Kolejnym ciekawym trendem w kulturze fizycznej jest survival, tłumaczony jako „sztuka przetrwania”, „szkoła przetrwania”. Jest to rodzaj aktywności człowieka nastawionej na gromadzenie wiedzy i umiejętności związanych z przetrwaniem w warunkach trudnych i ekstremalnych. Często survival klasyfikowany jest również do grupy zwanej sportami ekstremalnymi. Szereg cech wskazuje jednak, że równie dobrze nazwać go można spontaniczną działalnością rekreacyjną. Jako forma rekreacji survival związany jest ze szkoleniem polegającym na ćwiczeniu odporności fizycznej czy psychicznej. Jest wiele odmian survivalu (militarny, leśny, miejski), łączy je dążenie do ogólnej zaradności w sytuacjach trudnych i opresyjnych. W ostatnich latach psycholodzy alarmują, że wśród społeczeństw wysoko rozwiniętych zaczyna dominować postawa „bezradności wyuczonej”. Survival jest przeciwwagą dla takiego stanu rzeczy. Żeby uprawiać survival nie są potrzebne jakieś szczególne predyspozycje fizyczne czy psychiczne, ale następstwem jego jest rozwój wielu funkcji psychofizycznych organizmu: refleksyjność, wzbogaca indywidualne doświadczenia. Survival łączy się z przekraczaniem barier, przede wszystkich tych stworzonych przez nas samych, przewycięzanie własnych zahamowań prowadzi do zwiększenia zrównoważenia psychicznego i odporności na stres. Ten rodzaj działalności bywa naśladowany przez polskie firmy turystyczne oraz przez firmy zajmujące się teamworkingiem. Idą

¹¹ S. T o c z e k - W e r n e r, *Trendy obserwowane...*, s. 107.

¹² T a m ż e.

one jednak zdecydowanie w stronę form rekreacyjno-integracyjnych, z pominięciem elementów kompetencyjnych. Zajęcia rekreacyjne z uwzględnieniem survivalu, nazywane są mini szkołami survivalu, mini szkołami przetrwania¹³. L. Olchownik, podkreśla, że w znaczeniu rekreacyjnym survival gwarantuje pełne bezpieczeństwo¹⁴, opiekę wyszkolonych instruktorów, nie znaczy, że jest pozbawiony wrażeń, bo podczas przykładowego dnia zajęć uczestnicy mają możliwość zakosztowania canoeingu, kajakarstwa, pływania na tratwach, skoków bungee.

Pozostając przy tematyce adrenaliny i natury warto podkreślić aktywność, która już od wielu lat utrzymuje swoją popularność, a jest nią paintball. Tu również scenerią dla zajęć staje się łono przyrody „Grupę dzieli się na dwie drużyny (każda ma własną flagę i bazę), zaopatruje w pneumatyczne karabinki i określoną ilość amunicji”¹⁵. Zasady są proste, trzeba zdobyć flagę przeciwnika i zanieść ją do swojej bazy, a przy okazji nie dać się „zabić” Wydawać się to może dzieciinną zabawą, w rzeczywistości rozwija kondycję, celność, umiejętności strategicznego myślenia, a przede wszystkim przynosi oderwanie od codziennych spraw. Paintball spełnia wymogi „sportu dla wszystkich”:, nie ma ograniczeń wiekowych, kondycyjnych, można bawić się w niego wolno, szybko, szczególnie interesujący staje się w scenerii leśnej, ale istnieje również możliwość gry na hali. Niezależnie od otoczenia budzi emocje.

Ważnym czynnikiem w uprawianiu różnych form rekreacji jest kompleksowość. Kompleksowość – dotyczy łączenia różnych form w celu lepszego, efektywniejszego oddziaływania na człowieka. Dlatego program zajęć rekreacyjnych powinien zawierać nie tylko działania sportowe, ale także odnowę biologiczną, zabiegi lecznicze i upiększające, masaż oraz zapewnić rozrywkę kulturalną, towarzyską dla rozwoju osobowości¹⁶. Budowaniem kompleksowości zajmują się w dzisiejszych czasach m.in. firmy organizujące wyjazdy typu incentive.

Jedną z możliwości wzbogacenia oferty rekreacyjnej jest orienteering, funkcjonujący od niedawna jako część pakietu usług oferowany w ramach tzw. imprez incentive, organizowanych przez firmy i korporacje dla swoich pracowników mające na celu ich rozwój interpersonalny, a także aktywny wypoczynek w atrakcyjnym turystycznie miejscu. Przez orienteering rozumie się wszystkie formy imprez na orientacje: piesze, kolarskie, narciarskie, kajako-

¹³ L. Olchownik, *Wypoczynek z dawką adrenaliny wciąż zyskuje nowych fanów*. „Wiadomości Turystyczne”. R. 2006, nr 15, 11.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ D. Nęcka, J. Żbikowski, *Tendencje organizacyjne...*, s. 18.

we, motorowe itp.”¹⁷ Imprezy na orientacje są bardzo atrakcyjne, szczególnie, gdy przyjmują formę gier, zabaw, imprez sprawnościowych. „Stawiają uczestnikom konkretny cel, którym jest potwierdzenie punktów kontrolnych usytuowanych w terenie i najczęściej zaznaczonych na mapie.¹⁸ Orienteering jako forma zajęć rekreacyjnych odznacza się wieloma cechami, które odpowiadają współczesnym potrzebom i oczekiwaniom, jest odpowiedzią na negatywne skutki rozwoju cywilizacji. Po pierwsze wspomnieć należy, że ta forma rekreacji pozwala na bliski kontakt z naturą. Imprezy tego typu zwykle odbywają się w lesie, co oprócz względów estetycznych przynosi uczestnikom korzyści psychofizyczne. Orienteering może być przykładem aktywności „dla każdego” gdyż stopień intensywności zależy od każdego z uczestników, a więc niezależnie od wieku, płci i sprawności fizycznej może być uprawiany. Rozwój psychofizyczny zapewniony jest również poprzez ”łączenie ruchu na świeżym powietrzu z logicznym myśleniem, jakiego wymaga pokonanie trasy na orientację”¹⁹. W orienteeingu obowiązują jasne dla każdego zasady, które przeniesić można nie tylko na grunt formy pieszej, ale bardzo często rowerowej, kajakowej, narciarskiej imprezy rekreacyjnej. Dyscyplina ta nie wymaga ani zbyt dużych kosztów ani specjalnych zabiegów organizacyjnych, dzięki prostym zasadom uprawiania powinna być polecana jako turystyczna, rekreacyjna i sportowa²⁰. W kompleksowym pakiecie incentive oprócz orienteeingu znajdują miejsce inne zajęcia: jak odnowa biologiczna, imprezy towarzyskie (ogniska, grille, dyskoteki), różnego rodzaju konkursy, zabawy sportowe, fitness. „Atakowanie” człowieka różnymi bodźcami pozwala odzyskać siły vitalne, przynosi odprężenie i zadowolenie, energię do pracy zawodowej.

Podsumowując, trendy w aktywnym spędzaniu czasu wolnego kształtuje moda, duży wpływ ma na nie mają warunki w jakich człowiek żyje, związane z postępowaniem cywilizacyjnym. Ciekawym kierunkiem w rozwoju turystyki i rekreacji jest indywidualność, rozumiana w dwojaki sposób. Po pierwsze jako ucieczka od dużych zbiorowości. Człowiek ucieka od dużych skupisk ludzkich, w których obraca się każdego dnia. Stara się odgraniczyć od stresu z tym związanego. W ostatnich latach obserwuje się spadek udziału wyjazdów masowych w ogólnej liczbie podróży. Bardzo często turyści decydują się na wyjazdy tylko w gronie znajomych lub rodziny, bądź też samemu. Po drugie pod terminem indywidualności rozumieć należy również odpowiedni dobór form rekreacyjnych do jednostki i jej możliwości. Wypoczynek jest bowiem uwa-

¹⁷ P. C y c h, *Orienteering jako usługa rekreacyjna*. W: *Współczesne tendencje w turystyce i rekreacji*. Red. J. W y r z y k o w s k i, K. K l e m e n t o w s k i. Wrocław 2004, s. 137.

¹⁸ T a m ż e.

¹⁹ J. R u t, *Turystyka i rekreacja*. Rzeszów 1998, s. 89.

²⁰ T a m ż e.

zany jest za prywatną sprawę człowieka²¹ i każdy indywidualnie powinien dopasowywać formy rekreacyjne do swoich potrzeb i możliwości. Kryteria trendu indywidualności spełniają takie aktywności jak np. narciarstwo, żeglarstwo, jazda konna, jazda na rowerze.

Współczesnym trendem w rekreacji jest świadomość. Świadomość to ten element, od którego należałoby zacząć proces wychowania do rekreacji. „Działania wychowawcze mają istotny wpływ na poziom przygotowania człowieka do korzystania z dóbr czasu wolnego, a w szczególności z form rekreacji ruchowej”²².

W sferę wychowania do rekreacji wkracza trend permanencji - czyli czynnego uczestnictwa w turystyce i rekreacji od wczesnej młodości po późną starość. Do sportów permanentnych zalicza się w Polsce: pływanie, gimnastykę, tenis ziemny, kometkę, marsze, tańce, jazda na rowerze, kajakarstwo, łyżwiarstwo, narciarstwo, turystyka aktywna²³.

Podsumowując, ważne zadanie w wychowaniu spełnia animacja, którą T. Wolańska definiuje jako „intencjonalne kierowanie ludźmi w ich czasie wolnym poprzez włączenie ich bezpośrednio do określonej aktywności”²⁴. Animator rekreacji turystyki powinien pełnić co najmniej 3 role:

- propagatora – nieść idee wychowania społeczeństwa w zdrowiu i kondycji psychofizycznej,
- lidera,
- organizatora²⁵.

Dobrze zorganizowana promocja i animacja w dziedzinie rekreacji ma za pomocą różnych treści, form, zajęć i sposobów organizowania i gromadzenia:

- kształtować wszechstronna sprawność fizyczną;
- uzupełniać jednostronny i ograniczony zakres wysiłku fizycznego w czasie wykonywania obowiązkowych i niezbędnych codziennych zajęć zawodowych i prywatnych;
- kształtować i wpływać na utrzymanie prawidłowej postawy, korygować wady postawy powstałe z wiekiem, kształtować zgrabną sylwetkę i zapobiegać nadmiernej otyłości;
- zapobiegać niekorzystnemu wpływowi współczesnego zurbanizowanego życia na sprawność funkcji organizmu człowieka, a szczególnie na sprawność układu ruchowego, krążenia, układ nerwowy;

²¹ D. Nęc ka, J. Ż b i k o w s k i, *Tendencje organizacyjne...*, s. 19.

²² T. F ą k, *Wychowanie do rekreacji ruchowej młodzieży szkolnej. Stan i uwarunkowania*. Wrocław 2002, s.7.

²³ D. Nęc ka, J. Ż b i k o w s k i, *Tendencje organizacyjne...*, s. 20.

²⁴ T. W o l a ń s k a, *Pozyskiwanie ludzi...*,s. 198.

²⁵ S. T o c z e k - W e r n e r, *Podstawy...*, s. 208-209.

- podnosić stan zdrowia, sprawność fizyczną i ogólną aktywność ruchową;
- prowadzić poradnictwo, co do zalecanych form i intensywności ruchowej z uwzględnieniem płci, wieku, pory roku, trybu życia, charakteru pracy i stanu zdrowia;
- stwarzać możliwości zaspokajania systematycznej bądź spontanicznej potrzeby ruchu;
- uczyć kultury czynnego wypoczynku, niwelować uczucie zmęczenia i dostarczać przyjemnej rozrywki²⁶.

* * *

Postęp w nauce i technologii powoduje szybkie zmiany w sposobie życia ludzi, w ich wyobrażeniach o sobie i efektywnym radzeniu sobie z problemami. Rozwój, aktywność, zaangażowanie, samodoskonalenie – to tematy, które znajdują się obecnie w centrum zainteresowania człowieka. Nie ulega wątpliwości, że wspomniana eksplozja zmian nie tylko dotyczy stosunku ludzi do pracy, ale też sposobów pojmowania wolnego czasu i programów jego korzystania. Uważa się, że współczesny człowiek staje się coraz bardziej kompetentny nie tylko w swoich czynnościach zawodowych. Także w sferze czasu wolnego zaczyna świadomie poszukiwać selektywnych, adekwatnych usług. Tendencje, ujawnione w toku najnowszych badań typów rekreacyjnych doświadczeń, potwierdzają szczególne znaczenie tych jego obszarów, które oferują człowiekowi najlepsze warunki odpoczynku i zdrowienia organizmu.

**New trends in the development of physical culture
as an alternative to the young generation
Summary**

Physical culture and sport are very important in life of more and more part of society if we take into account everyday needs and possibilities of using it in the future. Modern comprehension of physical culture was created in consequences of civilization changes, where the most symptomatic elements were development of social awareness and technical progress.

According to present social, environmental, technological and culture – historical changes, lots of past opinions concerning leisure, tourism and recreation are over valuable.

One can notice changes in tendencies of tourism and recreation services. Interesting points of views are included in the following research material, where the reader can find new conceptions of forms in leisure.

²⁶ M. K w i l e c k a, *Bezpośrednie funkcje rekreacji*. Warszawa, 2006, s. 224-225.

Ks. Józef M a n d z i u k, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*. T. III: *Czasy nowożytny*, cz. 4 (1914-1945). Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010, ss. 497.

Obecny tom, który ujrzał światło dzienne, wzbogacił niewątpliwie historiografię polską w zakresie dziejów Kościoła katolickiego, funkcjonującego od przeszło tysiąca lat na ziemi śląskiej. Nowa cegielka, wbudowana w gmach historii kościelnej, jest owocem trudu ks. prof. dra hab. Józefa Mandziuka, wieloletniego pracownika naukowego UKSW w Warszawie. Jego pasja poznawcza łączy się nierozzerwalnie z determinacją i pracowitością. Dzięki tym zaletom charakteru możemy cieszyć się wielotomową monografią, znajdującą się jeszcze *in statu fieri*. Autor, mimo że na co dzień przebywa w Warszawie, nie zdradził swojej małej ojczyzny – Śląska. Powraca zawsze do niej w rozmowie, we wspomnieniach – słowem i piórem. O rodzimych korzeniach mówi dobrze.

Trzeba powiedzieć, iż treści zawarte w wydanej pozycji dotyczą czasem nas współczesnych, zwłaszcza naszych nie zablźnionych dotąd tu i ówdzie ran. Taki stan rzeczy intryguje, trzyma w napięciu czytelnika podczas lektury, równocześnie nasuwają już zawnazasu zasadnicze pytania: Czy piszący, posługując się warsztatem historycznym, przedstawi kontrowersyjne tematy *sine ira et studio*? Jak ujmie trudne problemy? Czy jednych nie przerysuje, a drugich nie potraktuje zbyt pobieżnie? Po dokładnym zapoznaniu się z pracą zniknęły wszelkie wątpliwości w tym względzie. Profesor przeszedł suchą nogą przez wzburzone wody historii. Albowiem zaprezentował bogatą faktografię i przedstawił wyważone stanowisko w ocenie osoby ks. kard. Adolfa Bertrama oraz innych osób duchownych – to wszystko budzi ze wszech miar uznanie i szacunek dla Autora. Mamy więc do czynienia z ujęciem zagadnienia *secundum arcana historiae*.

Recenzowana książka liczy zaledwie jeden rozdział, za to bogaty w wydarzenia dziejowe z okresu dwóch ostatnich wojen światowych oraz międzywojnia. Tytuł brzmi: *Rządy kardynała Adolfa Bertrama (1914 – 1945)*. Praca została podzielona na 23 większe jednostki tematyczne – paragrafy, o różnej długości tekstu:

1. Sprawy społeczne, ekonomiczne, kulturalne i religijne na Śląsku w latach międzywojennych (s. 11 – 58);
2. Nowe granice diecezji wrocławskiej (s. 58 – 81);
3. Powstanie metropolii wrocławskiej (s. 81 – 84);
4. Postać kardynała Adolfa Bertrama – arcybiskupa – metropolity wrocławskiego (s. 84 – 97);
5. Biskupi pomocniczy (s. 97 – 102);
6. Centralne urzędy kurialne (s. 102 – 106);
7. Znaczenie kapituły katedralnej (s. 106 – 111);
8. Duchowieństwo diecezjalne (s. 111 – 122);
9. Monastycyzm w (archi)diecezji wrocławskiej w latach 1914 – 1945 (s. 122 – 217);
10. Śląscy misjo-

narze w czasach nowożytnych (s. 218 – 236); 11. Kościelne struktury administracyjne (s. 236 – 245); 12. Budownictwo sakralne (s. 245 – 258); 13. Cmentarze katolickie (s. 258 – 265); 14. Duszpasterstwo parafialne (s. 265 – 298); 15. Problemy duszpasterskie wśród robotników zarobkowych, przymusowych i jeńców wojennych (s. 298 – 305); 16. Śląscy duszpasterze polonijni (s. 305 – 312); 17. Wrocławskie synody diecezjalne (s. 312 – 315); 18. Problematyka szkolno-wychowawcza (s. 315 – 331); 19. Organizacje kościelne (s. 331 – 348); 20. Caritas (archi)diecezjalna (s. 348 – 352); 21. Sytuacja śląskiego protestantyzmu. Początki ekumenizmu (s. 352 – 362); 22. Ludność żydowska na Śląsku w czasach pruskich (s. 362 – 378); 23. Bohaterowie śląskiego katolicyzmu doby nowożytnej (s. 278 – 405). Niektóre paragrafy są rozbudowane i posiadają mniejsze jednostki tematyczne (podpunkty). Przedstawiona tematyka jest ciekawa i bardzo różnorodna. Wzrost naukowy pracy podnoszą takie elementy, jak: bogaty załącznik w postaci spisu źródeł i opracowań, indeks osobowy i indeks miejscowości, wykaz tabel, mapa archidiecezji oraz spis treści w języku niemieckim.

Pierwsza wojna światowa pociągnęła za sobą wiele negatywnych skutków. Front oraz rozwój przemysłu zbrojeniowego były przyczyną narastającego braku siły roboczej. Zaczęto przymusowo zatrudniać kobiety i robotników młodocianych (dane podano w procentach). W miarę zaangażowania wojennego Niemiec pogłębiał się kryzys w zaopatrzeniu. Obowiązywał system kartkowy na towary, nie wyłączając oczywiście żywności, odzieży i obuwia. Panowała drożyzna. Wiele obiektów sakralnych zamieniono na szpitale wojskowe, magazyny, hale produkcyjne. W klasztorach zainstalowano lazarety, gdzie najczęściej bracia zakonni i siostry zakonne niosły pomoc medyczną i duchową rannym żołnierzom. Z wież kościołów zdejmowano dzwony na cele zbrojeniowe. „Narody czują, że ziemia chwieje się im pod nogami, i wszystkie umysły przynębia przeczucie, że z okropnych boleści wojny musi się zrodzić czas i świat zupełnie nowy” (s.16) – tak pisali współcześni. Oczywiście powstał świat nowy, ale z upływem czasu bardzo okrutny. W 1918 r. nastąpiło zawieszenie broni, rok później podpisano traktat wersalski. Niemcy zostały upokorzone, utraciły szereg terytoriów i obciążono je splątami olbrzymich odszkodowań wojennych. Wszędzie zaglądała bieda i kryzys gospodarczy. Niepokoje społeczne, ruchy rewolucyjne ogarnęły cały kraj.

31 VII 1919 r. Zgromadzenie Narodowe w Weimarze ogłosiło Konstytucję Republiki Weimarskiej. W myśl ustawy zasadniczej nastąpił częściowy rozdział Kościoła od państwa, ale katolicy mogli spełniać dość swobodnie swoje obowiązki religijne. Doszło do normalizacji stosunków między Stolicą Apostolską a Niemcami (1920 r. – nuncjatura w Berlinie i ambasada niemiecka przy Watykanie; 1929 r. – konkordat z Prusami). Wskutek zapaści gospodarczej szerzyły się w społeczeństwie niezadowolenie i frustracja. Do głosu dochodziły radykalne partie lewicowe. W 1920 r. powstała Narodowa Socjalistyczna Niemiecka Partia Robotnicza (NSDAP) pod kierownictwem Adolfa Hitlera. Nastąpiła eskalacja brutalizacji życia zbiorowego. Kryzys ekonomiczny dawał się we znaki i podkopywał stabilność Republiki Weimarskiej, a apogeum nastąpiło w 1929 r. Na fali niepokojów społecznych (bezrobocie, mordy

polityczne) weszła gwiazda przywódcy partii nazistowskiej, który 30 I 1933 r. został kanclerzem III Rzeszy. W jego programie politycznym znalazły się takie idee, jak: rewizja traktatu wersalskiego, stworzenie Rzeszy Wielkoniemieckiej, nacjonalizm i rasizm. Wszędzie powstawały komórki partyjne NSDAP, ulicami miast wieczorami maszerowali z pochodniami i śpiewem zwolennicy *führera*. Hitler, sprawując władzę, nie przebiegał w środkach. Sięgnął zaraz po nadzwyczajne pełnomocnictwa po zainscenizowanym pożarze Reichstagu (27 II 1933); przeciwników politycznych eliminował z życia publicznego (więzienie, mord). Na Tarnogaju we Wrocławiu zorganizowano pierwszy obóz koncentracyjny, gdzie ulokowano w 1933 r. około 500 więźniów politycznych. Wszędzie szukano wrogów, przy czym nie brakowało nigdy denuncjatorów. Wiele ulic przemianowano na *Adolf – Hitler – Strasse*. Rodził się kult wodza. Wykreowano nowe święta, rodziców namawiano, by młodzież wstępowała do *Hitlerjugend*, a dzieci do *Jungvolk*. Podczas „nocy długich noży” z 29 VI na 30 VI 1934 r. rozprawiono się z przeciwnikami reżimu. Sam zaś Hitler po śmierci Hindenburga w sierpniu 1934 r. skupił w swoim ręku całą władzę, przejmując także funkcje prezydenta Rzeszy. Władze hitlerowskie postanowiły usunąć wszelkie ślady polskości na Śląsku. Polacy wbrew szykanom w 1938 r. na swoim zjeździe w Berlinie ogłosili polskie credo: 1. *Jesteśmy Polakami*; 2. *Wiarą ojców naszych jest wiarą naszych dzieci*; 3. *Polak Polakowi bratem*; 4. *Co dzień Polak Narodowi służy*; 5. *Polska matką naszą, nie można mówić o niej źle*. Niestety, te słowa, płynące z wielkiego patriotyzmu, należało by przypominać dzisiejszym Polakom.

Niemcy militaryzowały się i parły do wojny. Poprawiała się stopa życiowa, ludzie znajdowali zatrudnienie. Hitler stawał się wybawicielem narodu i zapewniał świetlaną przyszłość. Wokół jego osoby rosła euforia i duma narodowa. Od 1935 r. Niemcy stawały się coraz bardziej państwem rządzonym totalitarnie przez jedną partię NSDAP. Wszystkie szczeble administracji podlegały nadzorowi partyjnemu. Usiłowano i Kościół wprzęgnąć w rydwan polityki narodowosocjalistycznej, będącej rzekomo tamą przed groźącym zalewem bolszewizmu. Hitler swoimi obłudnymi wypowiedziami usypiał czujność hierarchów. Niestety, wielu duchownych dało się zwieść tymi słodkimi mowami. Nawet konkordat zawarty 20 VII 1933 r. między Niemcami i Stolicą Apostolską nie zapobiegł napiętym stosunkom na linii episkopat - rząd. Ów akt był świecą dymną, przysłaniał tylko prawdziwe zamiary państwa. Stwarzając pozory stabilnej podstawy prawnej Kościoła w III Rzeszy, pozbawił go w istocie całej bazy politycznej egzystencji i uzależniał stan posiadania Kościoła od dowolnej decyzji narodowosocjalistycznej (s. 28). Z kolei reżim hitlerowski uzyskawszy sankcję najwyższych władz kościelnych, zaczął systematycznie podkopywać autorytet duchowieństwa. Mnożyły się procesy przeciwko księżom, zakonnikom i katolikom świeckim m. in. z powodu rzekomych malwersacji i nieobyczajnych zachowań. Na tym tle na Śląsku doszło do licznych wystąpień z Kościoła. Kardynał A. Bertram, który od 1920 r. był przewodniczącym episkopatu niemieckiego, podkreślał, że wierni nie mogą aprobować żadnej religii rasistowskiej; rasizm jest sprzeczny bowiem

z Objawieniem. Nie odstępując od negatywnych ocen nowej ideologii, w kontaktach z państwem wybierał zawsze drogę rokowań i pisemnych petycji, chociaż dostrzegał eliminację obecności Kościoła z życia publicznego i ograniczenie jego pracy w obrębie świątyni. Po zajęciu Kraju Sudetów hierarcha wystosował telegram dziękczynny do samego *führera*. Wyraził w nim przekonanie, że biskupi austriaccy cieszą się z „ostatecznego zjednoczenia Austrii z Niemcami” (s. 33).

Odpowiedzią Stolicy Apostolskiej na łamanie konkordatu była encyklika papieża Piusa XI *Mit brennender Sorge* z 1937 r., w której został potępiony rasizm i narodowy socjalizm. Doktryna nazizmu godziła w dogmaty chrześcijańskie, podważała moralność zasadą: „prawem jest to, czego chce naród” (s. 33). Encyklika wzmocniła co prawda niemieckich katolików, lecz równocześnie zaostrzyła stosunki między państwem a Kościołem. Po wybuchu drugiej wojny światowej ordynariusz wrocławski zwrócił się do diecezjan, aby zaufali Opatrzności Bożej i wiernie wypełniali obowiązki wobec ojczyzny. Bez porozumienia z biskupami A. Bertram złożył Hitlerowi w ich imieniu 10 IV 1940 r. życzenia urodzinowe. W odpowiedzi kanclerz pisał, iż „ze szczególną satysfakcją podzielił przekonanie kardynała, że dążenie Kościoła nie są sprzeczne z programem NSDAP z 1920 roku” (s. 35). Ten fakt spowodował na konferencji biskupów w Fuldzie rozłam w Episkopacie Niemiec. Z upływem lat narastała izolacja osoby starzejącego się przewodniczącego konferencji episkopatu. On jednak nadal słał listy gratulacyjne w rocznice urodzin Hitlera, zapewniając w nich, że „Pańskie [tj. Hitlera] troski są naszymi i całych Niemiec katolickich troskami” (s. 37). Bardzo trafną ocenę osoby A. Bertrama zawarł Autor w następującej wypowiedzi: „Kardynał trafił jednak z oczu groźbę, jaką hitleryzm stanowił dla całej ludzkości, nie mówiąc już o wartościach chrześcijańskich. Swoim oględnym, ostrożnym sposobem działania, metodą tysiąca podań i ukłonów na pewno uchronił wielu przed represjami, ale w niejednym przypadku taką postawą prowokował władze hitlerowskie do odważniejszych i jawnych wystąpień przeciw instytucjom kościelnym” (s. 37).

Wreszcie wybuchła druga wojna światowa. Wielu Ślązaków niemieckiego pochodzenia cieszyło się z podbojów hitlerowskich. Do pracy na rzecz maszyny wojennej ściągnięto niewolników z krajów okupowanych. Czasem spotykali się oni z różnego rodzaju gestami życzliwości ze strony prześladowców. Społeczeństwo niemieckie doświadczało w tym czasie licznych uciążliwości, jak reglamentacji artykułów codziennego użytku, blokady informacji czy kar za ‘defetystyczne’ objawy zwątpienia w ostateczne zwycięstwo *übermenschów*. Zabici i ranni, kalecy i sieroty potęgowali tragedię narodu niemieckiego. Ze szkół górnośląskich usuwano język polski, który starano się wymazać nawet z przestrzeni prywatnej. Cały Śląsk zamieniono na wielką fabrykę, której produkcję przeznaczano na cele militarne. W 1940 r. utworzono *Konzentrationslager Gross – Rosen*, położony niedaleko Strzegomia, gdzie znajdowały się kamieniołomy granitu. Był to obóz zagłady z 80 innymi podobozami na ziemi śląskiej. Rok wcześniej zorganizowano obóz jeniecki w Łambinowicach (*Lamsdorf*) na Opolszczyźnie. Naziści, nadal prowadząc wojnę z Kościołem, umieścili niektó-

rych duchownych za drutami obozów (najczęściej oskarżano te osoby o wykroczenia seksualne i przewinienia dewizowe – s. 46-47), nierzadko wydalano ich z parafii albo przesiedlano w inne rejony kraju. Ofiary personalne poniosły również zgromadzenia zakonne. Szereg wikariuszy i kleryków wysłano na front, gdzie polegli, idąc z chrześcijańską posługą (s. 49). Niesprzyjająca sytuacja kościelna była w Kraju Warty i Diecezji Katowickiej, mieli tam pracować tylko kapłani pochodzenia niemieckiego, by w ten sposób wyrugować polskość z liturgii i duszpasterstwa. Wobec powyższego rola kard. A. Bertrama nie należała do łatwych. Stąd opinie na temat jego odpowiedzialności za Kościół w tych arcytrudnych czasach będą podzielone. Co prawda, starał się on zaradzić nabrzmiałym problemom, zazwyczaj w duchu eklezyjalnym i proniemieckim.

Sam Wrocław w czasie wojny liczył około milion mieszkańców (w okresie pokoju 600 tys.). Z rozkazu władz hitlerowskich miasto zamieniono na miasto – twierdzę, chociaż ta decyzja była chybiona, ponieważ ze względu na sytuację na frontach oraz plany ofensywy sowieckiej nie miała znaczenia strategicznego. Z końcem kwietnia Śląsk znalazł się całkowicie w rękach radzieckich. „Łup w postaci żywego inwentarza, sprzętów domowych i każdej napotkanej rzeczy, ładowano ‘na pakę’ i wywożono” (s. 51) Dla Armii Czerwonej nie liczyły się ofiary, najważniejszy jawił się cel, mianowicie, zdobycie Berlina jeszcze przed Brytyjczykami i Amerykanami. Po obu stronach: niemieckiej i rosyjskiej poległy dziesiątki tysięcy żołnierzy. Ludność stolicy Dolnego Śląska wydano na rzeź. „Po opanowaniu Śląska – pisze Autor – na zapleczu pozostała jedynie silna załoga we Wrocławiu, gdzie *gauleiter* Karol Hanke 19 I 1945 r. wydał rozkaz ewakuacji niemieckiej ludności cywilnej. W twierdzy mieli pozostać jedynie mężczyźni zdolni do jej obrony. Na dworcach kolejowych rozgrywały się sceny dantejskie, w tłoku zatratowano lub zaduszono wiele osób, gdyż pociągi mogły zabrać tylko część ewakuowanych. Wprost tragiczny był zarządzony 20 stycznia pieszy wymarsz z miasta. Na skutek wielkiego mrozu i obfitego śniegu szosy usłane były trupami, zwłaszcza dzieci i starców. Specjalne oddziały zbierały zmarłych i chowały ich w masowych mogiłach na najbliższym cmentarzach” (s. 51). Pod wpływem wypadków wojennych i próśb wrocławskiego duchowieństwa komendant miasta gen. Herman von Niehoff 4 V 1945 r. podjął decyzję o przerwaniu obrony twierdzy Wrocławia.

W czasie okupacji Śląska jego mieszkańcy spotkali się ze zwycięską Armią Czerwoną, wschodnią cywilizacją, często ze samozwańczą i różnego autoramentu administracją polską. Dowódca II Frontu Białoruskiego, marszałek Iwan D. Czernichowski, pisał w rozkazie z 12 I 1945 roku m. in. „Nie można oczekiwać od żołnierzy Armii Czerwonej łaski – płoną nienawiścią i chęcią odwetu. Kraj faszystów trzeba zamienić w pustynię, jak i oni spustoszyli nasz kraj. Faszyci muszą umrzeć, jak umierali nasi żołnierze!” (s. 54). Z kolei Ilja Erenburg (ros. pisarz i publicysta, 1891 – 1967) takie kierował przesłanie w swoich ulotkach do *krasnoarmiejców*: „Zabijajcie, zabijajcie! Nie ma niczego, co usprawiedliwiłoby Niemców, czy żyjących, czy jeszcze nie zamordowanych. Trzymajcie się wytycznych towarzysza Stalina i rozdepczcie faszy-

stowskie zwierzę w jego jaskini. Gwałtem złamcie dumę rasową germańskich kobiet. Biercie je jako należny wam łup”(s. 54). Na rezultaty nie trzeba było długo czekać. Zadawano Niemcom śmierć też ze względów narodowościowych i religii katolickiej. „W ogromnej większości bezpośrednim powodem zastrzelenia było stawanie w obronie seksualnie molestowanych kobiet, w tym przede wszystkim zakonnic (w Nysie zginęło 39 elżbietanek). Żołnierze Czerwonej Armii, często pijani, na widok kobiet doznawali szału i dopuszczali się zbrodni ludobójstwa”(s. 58). Księża ginęli nie tylko z racji etycznych, ale z braku skądinąd prozaicznych rzeczy na plebanii, jak alkoholu, roweru czy zegarka (s. 55-58).

Zatem – jak już wspomniano – w niezmiernie trudnych warunkach musiał funkcjonować Kościół na Śląsku w tamtych czasach. Trzeba podkreślić, iż Autor *lege artis* przybliżył nam, współczesnym, szeroko zarysowane tło historyczne Kościoła z okresu rządów kardynała Adolfa Bertrama, aby łatwiej zrozumieć jego działalność, nieraz w ekstremalnych i nader zmieniających się sytuacjach. Po pierwszej wojnie światowej nastąpiła wielka zmiana na mapie Europy. Upadły trzy mocarstwa. Na ich gruzach wyłoniły się nowe państwa, niektóre terytoria uzyskały zmieniony podział administracyjny. W wyniku plebiscytu i powstań śląskich oraz postanowień bulli papieża Piusa XI *Vixdum Poloniae unitas* na obszarze przydzielonym Polsce powstała w 1925 r. diecezja katowicka, do której weszła część Śląska Cieszyńskiego. Droga do erygowania diecezji była wszakże wyboista i wiodła poprzez górnośląską delegaturę i administrację apostołską.

Po pierwszej wojnie światowej zawarto szereg konkordatów między Stolicą Apostołską a poszczególnymi krajami niemieckimi, najważniejszy z nich to – konkordat z Prusami z 1929 r., który regulował wiele spraw w powojennych Niemczech. W wyniku konkordatowych postanowień powstała Metropolia Wrocławska. Na podstawie bulli papieża Piusa XI *Pastoralis officii nostri* z 1930 r. Wrocław stał się stolicą nowo powstałej wschodniej prowincji kościelnej. Jako sufraganie włączono do metropolii wrocławskiej: biskupstwo warmińskie, niedawno erygowane biskupstwo berlińskie i prałaturę pilską, zorganizowaną po pierwszej wojnie światowej z zachodnich części archidiecezji poznańskiej i gnieźnieńskiej oraz chełmińskiej, położonych na terenie Prus. Wykonawcą bulli papieskiej został nuncjusz apostołski w Berlinie *Cesare Orseni* (s. 82 – 83). Konkordat z 1933 r. regulował stosunki kościelno-państwowe w całych Niemczech. W 1940 r. liczba wiernych archidiecezji wrocławskiej wynosiła 2 324 000 katolików, zamieszkujących w 810 parafiach, położonych w 96 archiprezbiteratach. Po drugiej wojnie światowej powstała inaczej ukształtowana mapa państwa i kościelna Niemiec.

Po śmierci kardynała Jerzego Koppa w 1914 r. należało obsadzić wakującą stolicę diecezji wrocławskiej. Z woli cesarza Wilhelma II wybrano na ten dostojny urząd Adolfa Bertrama, dotychczasowego ordynariusza diecezji hildensheimskiej, jako osobę mile widzianą przez kanclerza Rzeszy. Jeden z elektorów tak wyraził się o elekcji: *Non eligo, quia non est electio*. Choć wybór nie był wolny od zewnętrznych nacisków

czynnika państwowego, nie okazał się chybionym. Adolf Bertram odznaczał się niepopolitym charakterem; należał do ludzi wykształconych, pobożnych, pracowitych, stojących na stanowisku poszanowania prawa. Za sprawą gorliwej posługi zaskarbił sobie wdzięczność kapłanów i wiernych. Cieszył się powszechnym szacunkiem, nazywano go „biskupem ludowym” (*Volksbischof*). Przyszło mu pracować w bardzo barbarzyńskim okresie dziejów ludzkich. W swej działalności duszpasterskiej musiał odnieść się do przewalających się w Europie ideologii: anarchizmu, totalitaryzmu, faszystów, narodowego socjalizmu, rasizmu, marksizmu i bolszewizmu. Ocena jego pontyfikatu będzie zależała od punktu widzenia: polskiego czy niemieckiego, ewangelicznego czy ateistycznego itp. W każdym razie dla wielu jawił się „najbardziej nowoczesnym i praktycznym duszpasterzem na wyspie katedralnej we Wrocławiu” (s. 93). Był wielkim propagatorem kultu Eucharystii i Serca Bożego, obrońcą na Górnym Śląsku języka polskiego jako mowy serca (*Rede des Herzens*), przyjacielem książki. Dużo pisał. Nic więc dziwnego, że w jego *curriculum vitae* zostały wymienione takie dostojęstwa, jak: ordynariusz diecezji wrocławskiej – od 1914 r. i archidiecezji wrocławskiej – od 1929 r.; kardynał *in petto* – od 1916 r.; przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec – od 1920 r. i szereg innych wyróżnień. Zasłużony mąż Kościoła odszedł do Pana w dniu 6 VII 1945 r. w wieku 86 lat, w pałacu biskupim na Janowej Górze. Ciało zmarłego pochowano na pobliskim cmentarzu. Trzeba podkreślić, że na oczach dogasającego starca leżało w gruzach dzieło jego długoletniego duszpasterzowania. Jakby runął świat i zapanowała beznadzieja. Ale optyka Boska nie zawsze pokrywa się z ludzką, diecezja bowiem żyje, tylko w zmienionych granicach. Gdy zaistniały sprzyjające okoliczności, dzięki staraniom kardynała Henryka Gulbinowicza, 8 XI 1991 r. szczątki doczesne kardynała Bertrama spoczęły w podziemiach wrocławskiej katedry. W uroczystych egzekwacjach brali udział przedstawiciele episkopatów: Polski, Niemiec i Czech. Sprawiedliwości stało się zadość, były pasterz wrocławskiej owczarni zamieszkał wreszcie po swej śmierci tam, gdzie duszpasterzował, zwłaszcza że chrześcijaństwo właściwie pojęte i realizowane nie zna granic narodowych.

W rozległej archidiecezji wrocławskiej nigdy nie brakowało wyzwań i pracy. Dlatego ordynariusz, oprócz urzędników kurialnych, powoływał na współpracowników w Winnicy Pańskiej biskupów pomocniczych, nade wszystko jako szafarzy sakramentów świętych i benedykcji. Znali oni język polski tudzież niektórzy czeski. U boku ordynariusza, w ciągu jego pontyfikatu, pracowało czterech sufraganów: Karol Augustyn (+ 1919), Walenty Wojciech (+ 1940), Józef Deitmer (+1929) oraz Józef Ferche. Ten ostatni wraz z księżmi: Ferdynandem Piontkiem, Józefem Negwerem i Józefem Kramerem podzielił los wysiedlonej ludności niemieckiej i udał się do Niemiec. Ważną rolę w administracji kościelnej odgrywały urzędy centralne kurii, a wśród nich: kancelaria kurii biskupiej (tajna kancelaria), wikariat generalny, komisja d/s zarządu kościelnym mieniem i dochodami materialnymi, oficjalat, czyli sąd duchowny, zwany konsystorzem, komisja d/s zarządzania majątkiem wygasłych parafii, wydział nauki chrześcijańskiej (*officium catechisticum*), referat d/s duszpasterstwa

młodzieży, referat budownictwa, referat d/s funduszu emerytalnego księży. Duże znaczenie miała kapituła katedralna. To właśnie ona *in gremio* odgrywała rolę proboszcza katedry Świętojańskiej. Należeli do niej gorliwi duszpasterze, jak też ludzie z naukowymi tytułami. Obsługiwali oni liczne placówki duszpasterskie, gdzie trudzili się z poświęceniem i wytrwałością. Do pracy byli przygotowani zarówno pod względem intelektualnym, dewocyjnym, jak i moralnym. O formację kleru dbał ordynariusz z należytą troską, także zabiegał o jego byt materialny w czasie aktywności zawodowej i w okresie emerytalnym.

Na przestrzeni milenijnych dziejów śląskiego Kościoła katolickiego prowadziły działalność stare zakony – w nomenklaturze kościelnej zwane *ordines* – odnowione zresztą po pruskiej sekularyzacji i kulturkampfie „żelaznego” kanclerza Bismarcka. Obok nich kontynuowały pracę ewangelizacyjną zgromadzenia zakonne – tzw. *congregationes* – przybyłe na ziemię śląską jeszcze za rządów kardynała Jerzego Koppa; ponadto pojawiły się nad Odrą po pierwszej wojnie światowej nowe wspólnoty życia konsekrowanego, zwłaszcza te, które wyrosły z tej ziemi bądź z nią związały się tak ściśle, że zatarło się ich obce pochodzenie. Zwłaszcza kobiece serca i ręce były potrzebne w szarzyźnie dnia, tym bardziej w dobie industrializacji i militarizacji Śląska. Reżimy: hitlerowski i stalinowski, które z taką premedytacją zwalczały Kościół i jego instytucje, jakim są klasztory, bez pardonu rekwirowały ich zabudowania oraz wszelki tam znajdujący się inwentarz na cele wojenne, organizując lazarety, szpitale, obozy różnej maści, magazyny itp., z kolei personel wykorzystywano do różnorodnej obsługi wojska, najczęściej medycznej? Jakże smacznym kąskiem była mrówcza praca zakonna, nieraz rozłożona na stulecia! Hitlerizm w swej przewrotności spożytkował bogatą substancję materialną klasztorów oraz stan osobowy konwentów na podtrzymanie kosztownej wojny, natomiast stalinizm majątki kościelne rozgrał bądź puścił je z dymem, a konwenty kobiece zbeszcześcił, nie bacząc nawet na podeszły wiek niektórych siostr zakonnych. No cóż, wszelkie najdziksze zachowanie realizowane przez *krasnoarmiejców* na drodze przemarszu na Berlin cieszyło się aprobatą *bat'ki*. Zamieszczone tabele ilustrują doskonale wyzwania zakonów i poniesione przez nie ofiary w tamtych czasach.

Kościół katolicki na Śląsku na przełomie XIX i XX wieku posłał szereg misjonarzy z orędziem ewangelicznym na różne kontynenty naszego globu. Najczęściej wywodzili się oni spośród formacji zakonnych. Reprezentowali je m.in. jezuita, franciszkanie, werbiści, misjonarze św. Wincentego á Paulo, salezjanie, pasjoniści. Oprócz działalności duszpasterskiej, dydaktyczno-wychowawczej, kulturalnej niektórzy z nich oddawali się badaniom naukowym w dziedzinie lingwistyki, biologii czy etnografii. Ich prace stanowią do dziś ważny przyczynek do ludzkiego poznania tamtych regionów świata.

Za rządów kardynała Adolfa Bertrama sieć administracyjna w archidiecezji wrocławskiej była dobrze rozbudowana i nadażała za rozwojem demograficznym, jak też za przemieszczaniem się ludności. Istniały więc komisariaty biskupie, archipre-

zbiteryaty (dekanaty), parafie, niezależne kuracje (*selbstständige Kuratien*), lokalie (*abhändige Kuratien*), kościoły filialne, kaplice publiczne i punkty duszpasterskie (*Gottesdienststationen*), mieszczące się najczęściej w budynkach użyteczności publicznej. W okresie międzywojennym wzniesiono wiele świątyń. Mimo kryzysu ekonomicznego i restrykcji ze strony władz nazistowskich wierni diecezji wrocławskiej zadbali o domy kultu Bożego, nie szczędząc na ten cel pieniędzy oraz własnej pracy. Jednakże walec wojenny, który przeszedł przez ziemię śląską, zniszczył w różnym stopniu setki kościołów.

W gestii Kościoła znajdowały się liczne miejsca wiecznego spoczynku. „Jako zjawisko historyczne cmentarze na Śląsku przechodziły różne koleje losu, ale zawsze były odzwierciedleniem stosunku społeczeństwa do śmierci, jego kultury, obyczajowości czy zasobności materialnej” (s. 258). Do końca XVIII stulecia istniały tylko cmentarze wyznaniowe. Nekropolie katolickie znajdowały się z reguły przy kościele. Ze względów sanitarnych miejsca pochówków zaczęto lokalizować w drugiej połowie XIX w. poza miastami czy wioskami, chociaż ówczesna mentalność związana z grzebaniem zmarłych stała w wyraźnej sprzeczności z nowymi decyzjami władz miejskich. Największe problemy z zabezpieczeniem terenów na cmentarzu komunalne miały duże miasta. Sam Wrocław w 1945 r. posiadał około 40 czynnych miejsc pochówkowych. Wbrew instrukcji Kongregacji Świętego Oficjum *Cadaverum cremationis* zakazującej palenia zwłok (obowiązującej stricte do 1963 r.) zrealizowano w 1926 r. projekt krematorium radcy budowlanego R. Konwiarza na cmentarzu wrocławskim przy ul. Grabiszyńskiej. Po zakończeniu drugiej wojny światowej, zwłaszcza na Dolnym Śląsku, wiele cennych zabytków kultury sepulkralnej, często ze śladami polskości, uległo dewastacji, a jeszcze więcej zniknęło bezpowrotnie z pejzażu cmentarzy.

Bez wątpienia duszpasterstwo w omawianym okresie w archidiecezji wrocławskiej stało na wysokim poziomie we wszystkich jego sektorach. Ordynariusz zdobył miano wybitnego pasterza. Tu kwitła odnowa liturgiczna z inicjatywy krzeszowskich benedyktynów. W obliczu napięć narodowościowych przykładano dużą wagę do oczekiwanej językowych mieszanych społeczności. Rozwijała się dynamicznie aktywność katechetyczno-kaznodziejska oraz duszpasterstwo pątnicze. Ordynariusz wydawał listy pasterskie, tłumaczone na język polski. Biskupi gorliwie odwiedzali parafie rozległej archidiecezji i udzielali wiernym świętych sakramentów. Również władze kościelne nie szczędziły troski o odpowiedni poziom muzyki sakralnej, rozwój stowarzyszeń młodzieżowych, zaangażowanie młodzieży w przeżywanie tajemnic zbawienia. Kościół wrocławski nie zapominał o duszpasterstwie wśród robotników zarobkowych, przymusowych i jeńców wojennych. Prowadził to żmudne dzieło z poświęceniem i oddaniem. Ze strony szalejącego nazizmu napotykał szkany i restrykcje. Nie brakowało księży ze Śląska trudniących się ewangelizacją Polonii rozsianej nie tylko w Europie, ale też na Antypodach. Dla zapobieżenia stagnacji religijnej ordynariusz organizował

diecezjalne synody. Odbyły się one w roku 1925 i 1935. Poruszano na nich aktualne problemy pastoralne.

Ważną domeną było szkolnictwo, obejmujące szkoły powszechne, średnie oraz Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego, wchodzący w skład uczelni wyższej. Po dojściu Hitlera do władzy zaczęła się walka o szkołę katolicką, którą władze nazistowskie usiłowały wszelkimi sposobami wyrugować z przestrzeni publicznej. Dotychczas zawarte umowy między Kościołem a państwem w sprawie szkół wyznaniowych (najczęściej prowadzonych przez zakony) stały się fikcją i były nieustannie łamane. Rozpoczął się bój o duszę młodego pokolenia, odciąganego od Boga i impregnowanego ideami narodowego socjalizmu. Kardynał Bertram stanowczo sprzeciwiał się państwowemu monopolowi szkolnemu; twierdził, że w państwie musi być miejsce na szkołę katolicką dla dzieci katolickich. Ostatecznie szkoły zakonne zostały upaństwowione, personel dydaktyczny rozproszony, edukację powierzono państwu. Atoli w latach międzywojennych Uniwersytet Wrocławski im. Fryderyka Wilhelma, mimo znacznych trudności w okresie narodowego socjalizmu, rozwijał swoją działalność dydaktyczno-naukową. Śląskie duchowieństwo nadal zdobywało wiedzę teologiczną na Wydziale Teologii Katolickiej. Uczelnia dysponowała odpowiednio wyposażonymi instytutami, prowadzonymi przez wybitnych profesorów. Liczni studenci, po ukończeniu studiów, zasilali grono kleru archidiecezji wrocławskiej. Warto nadmienić, iż studia od 1934 roku trwały w sumie 10 semestrów, z czego 8 semestrów przypadało na naukę filozofii i teologii, zaś dwa ostatnie semestry związane były z formacją ascetyczno-liturgiczno-pastoralną.

Biskup wrocławski dbał o rozwój organizacji kościelnych, którym przeświecały cele religijne, społeczno-charytatywne i kulturalno-oświatowe. Świeccy członkowie stowarzyszeń i grup pobożnościowych niejednokrotnie spieszyli księżom z pomocą w rozwiązywaniu trudnych problemów duszpasterskich w swoich parafiach w pierwszej połowie XX w. Za sprawą szczególnego zainteresowania hierarchy rozwinęła się gęsta sieć *Caritas*, prężnie działały Akcja Katolicka, różne zrzeszenia młodzieżowe, a zwłaszcza *Quickborn*, propagujący ideę trzeźwości wśród ludzi młodych. Wielu wiernych należało do stowarzyszeń kościelnych i bractw religijnych – wymienione organizacje dynamizowały kontakt człowieka z Bogiem.

Od XVI stulecia ludność Śląska była bardzo zróżnicowana pod względem wyznaniowym, kiedy fala protestantyzmu załaziła krainę nadodrzańską. Dopiero po wojnie trzydziestoletniej nastąpiła restauracja katolicyzmu dzięki odnowie trydenckiej i władzy Habsburgów, stojących na straży zasady *cuius regio eius religio*. Przejście Śląska pod panowanie protestanckich Prus spowodowało wzrost liczby wyznawców luteranizmu. Jedynie na Opolszczyźnie i Górnym Śląsku dominował żywioł polski (patrz tabela nr 29). Stosunki między obydwooma wyznaniem układały się różnie. Pod wpływem ideologii nazistowskiej szerzyło się zjawisko apostazji – przechodzenie katolików na protestantyzm, przy równoczesnych przypadkach konwersji na katolicyzm (por. tabela nr 30). Ponadto protestantyzm uległ rozbiciu na: Niemieckich Chrześcijan

(*Deutsche Christen*), którzy opowiedzieli się za narodowym socjalizmem, opartym na idei rasy i narodu, oraz Kościół Wyznający (*Bekennende Kirche*), odcinający się od narodowego Kościoła Rzeszy (*Reichkirche*). W okresie międzywojennym rodził się powoli ekumenizm. Po stronie katolickiej promotorem ruchu ekumenicznego był ks. Herman Hoffman, zaś po stronie protestanckiej – pastor Dietrich Bonhoeffer, który poniósł śmierć męczeńską z rąk nazizmu. Wojna położyła kres wszelkim poczynaniom na tej niwie.

Istotnym problemem była kwestia żydowska. Żydzi bowiem na ziemi śląskiej mieszkali już od wczesnego średniowiecza. Ślady swojej obecności zostawili w wielu dziedzinach życia zbiorowego. Ale nade wszystko odcisnęli piętno własnej inwencji w handlu, przemyśle i wolnych zawodach. Najczęściej byli kojarzeni z profesją przedsiębiorcy, handlarza, prawnika czy lekarza. Żydowski kahal dbał o zdolne dzieci, które kształcił w wymienionych zawodach. W zamian za to doznawał później od adeptów wdzięczności, realnej pomocy i obrony. Pruska konstytucja z 1850 r. nadała Żydom równouprawnienie w państwie. Z chwilą objęcia władzy przez nazistów w 1933 r. rozpoczął się najpierw etap szykan ludności wyznania mojżeszowego, później nastąpiła jej totalna eksterminacja podczas drugiej wojny światowej. „Świat przyglądał się konaniu narodu żydowskiego w szponach swastyki hitlerowskiej, a niemiecki Kościół katolicki po prostu milczał” (s. 378), dodam: jedni milczeli ze strachu, drudzy – z zaprzęstwa i wiary w nową ideologię głoszoną przez *führera* i jego zwolenników.

Autor monografii zauważył, że „dzieje Śląska bez świętych byłyby jak dzień bez słońca” (s. 378). Wszyscy święci i świątobliwi pochodzący z ziemi śląskiej stali się zwierciadłem swojej epoki, narodowości i kraju, w którym żyli, działali w duchu prawdy i miłości chrześcijańskiej, nadto cierpieli, ponosząc nawet śmierć męczeńską. Niejednokrotnie na polu postępu ludzkości więcej uczynili niż politycy, naukowcy czy ekonomiści. Własną postawą potrafili łączyć narody i zbliżać je do siebie, często wbrew hasłom modnych ideologii. Ich aktywność wymagała niekiedy heroicznej odwagi i niecodziennego hartu ducha, zwłaszcza wtedy gdy panowała wokół nędza moralna i materialna. Wielką rzeczą było podać dłoń nieprzyjaciołom tonącym w morzu egoizmu, niemoralności i nienawiści. Do ewangelicznych bohaterów śląskiego Kościoła zostali zaliczeni, między innymi: św. Edyta Stein – s. Teresa Benedykta od Krzyża, karmelitanka, bł. Maria Luiza Merkert – współzałożycielka Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety, błogosławieni: ks. Bernard Lichtenberg, ks. Józef Czempiel, ks. Emil Szramek, o. Józef Cebula, oblat Maryi Niepokalanej, o. Ludwik Mzyk, werbista i m. Maria Antonina Krotochwil, siostra szkolna de Notre – Dame, świątobliwi: ks. Andrzej Faulhaber – męczennik konfesjonau, ks. Jan Schneider – założyciel Zgromadzenia Sióstr Maryi Niepokalanej, ks. Robert Spiske – założyciel Zgromadzenia Sióstr św. Jadwigi, ks. Teodor Christoph – śląski Vianney.

Podsumowując tę część monografii milenijnej, trzeba podkreślić, iż naszkicowany obraz Kościoła śląskiego z okresu pontyfikatu kardynała Adolfa Bertrama oddaje w sposób realistyczny jego szczegóły, wydobyte z czeluści historii. *Ecclesia*

Romana in Silesia raz jawi się jako *sponsa Christi sine rida*, drugim razem jako – *filia Corinthiana*. Sam zaś ordynariusz, zarządzający ogromną metropolią wrocławską, jest dzieckiem swoich czasów i niemieckiego porządku, człowiekiem wielkiego formatu w dobie spokoju, bojaźliwym w chwilach opresji. W każdym razie ocena jego pociągnięć duszpasterskich nie należy do jednoznacznych; inaczej ocenia się zachowania w sytuacjach, gdy wokół panuje dobrobyt i pokój, a jeszcze inaczej, gdy za szczelnie zamkniętymi oknami domów rozlegają się rozpaczliwe głosy poniżanych, maltretowanych i mordowanych. Wiadomo, że wszędobylski terror nie zawsze kreuje bohaterów, raczej, łamiąc kręgosłupy moralne, sprzyja kolaboracji i milczeniu. W edycji poświęconej epoce bertramowskiej Autor zakończył opis dziejów wrocławskiego Kościoła na ostatnich dniach drugiej wojny światowej, która przewróciła Europę do góry nogami. Na Ziemię Odzyskane wkrótce zaczną przybywać Polacy...i co dalej?

Mieczysław Kuriański

Poczet biskupów warmińskich. Red. Stanisław Achremczyk. Olsztyn 2008, ss. 510.

Ukazanie się nowego *Pocztu biskupów warmińskich* to ważne wydarzenie na rynku wydawnictw historycznych. Ciekawa historia Warmii, jej skomplikowane losy i bogactwo różnych kultur jakie wpłynęły na ukształtowanie się tej pięknej krainy, a także jej specyfika ustrojowa w czasach istnienia Rzeczypospolitej szlacheckiej, powodują, że dzieło o biskupach warmińskich zaplanowane miało zapewne miejsce w każdej bibliotece, zarówno historyka profesjonalisty jak i amatora, a także każdego mieszkańca Warmii dumnego ze swojej małej ojczyzny. Każdego wreszcie zainteresowanego historią Polski i Europy. Warmia bowiem to kraina, której liczne doświadczenia dziejowe i bogactwo kulturowe stanowią ważną część europejskiego dziedzictwa. Liczne zabytki, dokonania ludzi przez wieki żyjących na tych terenach lub stąd się wywodzących, wreszcie piękno przyrody, świadczą o wyjątkowości tej ziemi.

Warto było więc podjąć trud opracowania nowego zbioru żywotów biskupów warmińskich, zwłaszcza, że byli oni nie tylko pasterzami warmińskiej diecezji, ale także władcami świeckimi dominium warmińskiego. Pierwszy *Poczet biskupów warmińskich*¹ powstał już w 1994 r. i wydany był, podobnie jak omawiane właśnie dzieło, przez Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie. Obecny poczet nawiązujący do poprzedniego, został wydany przez tę samą instytucję, pod redakcją Stanisława Achremczyka, który był jednym z autorów poprzedniej wersji. Trudu napisania biogramów podjęli się poza Stanisławem Achremczykiem, inni znani historycy warmińscy lub z Warmią związani naukowo. Tu na pierwszym miejscu na-

¹ S. Achremczyk, R. Marcinkowski, J. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994.

leży wymienić zasłużonego badacza dziejów tej krainy, niedawno zmarłego Alojzego Szorca. Pozostali autorzy biogramów to: Danuta Bogdan, Teresa Borawska, Jan Chłosta, Janusz Jasiński, Andrzej Kopiczko, Irena Makarczyk, Jerzy Przeracki, Jerzy Sikorski, Jacek Wojtkowski. Wszyscy oni związania są z ważnymi instytucjami kulturalnymi Warmii i Mazur: wspomnianym Ośrodkiem Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Uniwersytetem Warmińsko-Mazurskim, lub innymi instytucjami tego regionu, a także innymi ośrodkami akademickimi. Ze względu na zasługi i osiągnięcia naukowe wspomnianych badaczy, trudno było wyobrazić sobie zespół bardziej kompetentny do opracowania dzieła tej miary.

Na uwagę zasługuje piękna szata graficzna omawianej pozycji. Liczący ponad 500 stron wolumin w twardej oprawie koloru bordowo-czerwonego wzbudza respekt jeszcze przed zajrzeniem do wnętrza tego dzieła. Tam zaś, poza biogramami 51 biskupów warmińskich znaleźć można całe mnóstwo ciekawych ilustracji wzbogacających życiorysy pasterzy diecezji. Materiał ilustracyjny jest tyleż obfity, co zróżnicowany i zawiera nie tylko portrety biskupów, władców i innych osobistości, ale także ważne zabytki i detale architektoniczne, fotografie dokumentów, herby biskupów, widoki miast w których związani byli warmińscy ordynariusze, wreszcie przydrożne kaplice i krzyże, które znakomicie przybliżają czytelnikowi klimat krainy w której przyszło działać wielu znakomitym postaciom opisanym w dziele. Wymienić można tu chociażby wujka Mikołaja Kopernika biskupa Łukasza Watzenrode, humanistę i dyplomatę o europejskiej sławie Jana Dantyszka, szermierza kontrreformacji, kardynała Stanisława Hozjusza, dyplomatę i kronikarza Marcina Kromera, biskupów którzy z Warmii sięgnęli po godność prymasowską, w tym wielkiego poetę Ignacego Krasickiego, i wielu innych mniej i bardziej znanych hierarchów rządzących tym biskupstwem. Tych drugich było znacznie więcej, gdyż diecezja warmińska, której początki sięgają połowy XIII w. należała do najważniejszych i najlepiej uposażonych biskupstw polskich i stanowiła zawsze obiekt pożądania wielu duchownych. Specyfika położenia diecezji i fakt jej funkcjonowania w ciągu wieków w ramach różnych organizmów państwowych, sprawiają natomiast, że biografie jej pasterzy dotyczą nie tylko dziejów ojczystych, ale także historii całego naszego kontynentu i świata.

Przykro, że o nowym *Początku biskupów warmińskich* trzeba wypowiedzieć się niestety również, a może raczej przede wszystkim, krytycznie. Lektura dzieła dostarcza bowiem zdecydowanie więcej rozczarowań niż satysfakcji, a nadzieja, że dzięki tej książce dowiemy się czegoś ciekawego, ulatuje już przy pierwszych jej kartach. Dzieło zawiera bowiem wiele błędów i niedociągnięć psujących korzystne pierwsze wrażenie. Błędy te dotyczą dat i wydarzeń, osób, nazw miejscowości, terminologii, zderzają się także z potknięciami stylistycznymi i gramatycznymi oraz błędami w druku.

Rezygnując z przedstawiania błędów w układzie poszczególnych biogramów skupmy się na kategoriach, w które zostały pogrupowane najważniejsze z tych niedociągnięć. Ze względu na tematykę historyczną dzieła pierwszeństwo wypada przydzielić kategorii błędów faktograficznych. Za najpoważniejszy błąd należy uznać podanie

przez jednego z autorów niewłaściwej dacie otwarcia obrad Soboru Trydenckiego (s. 132). Sobór ten mający wpływ nie tylko na dzieje i przyszłość Kościoła katolickiego, rozpoczął się oczywiście w 1545 r., a nie jak podaje ów autor, rok później. Innym poważnym błędem jest umieszczenie rokосу Lubomirskiego w roku 1655 (s. 268).

Powyższe błędy dotyczące datacji można by było uznać za pomyłki w druku, podobnie jak datę śmierci Andrzeja Leszczyńskiego, ojca Wacława, jednego z biskupów warmińskich i późniejszego prymasa. Jak podaje autorka jego biogramu, przyszły biskup urodził się 15 sierpnia 1605, podczas gdy jego ojciec zmarł 24 lipca 1605, kiedy dziecko nie miało jeszcze roku (s. 251). Dalsza lektura pozwala jednak wysnuć smutny wniosek, że większość błędów faktograficznych powstała na etapie pisania biogramów i są one wynikiem nieuwagi i niedbalstwa niektórych autorów. W tym samym biogramie Leszczyńskiego jest mowa o znanym wówczas na Warmii biskupie Tomasz Ujejskim. Był on ordynariuszem kijowskim, który z racji braku możliwości pracy w swojej diecezji, czynny był na Warmii, gdzie za pontyfikatu wspomnianego Leszczyńskiego był prepozytem tamtejszej kapituły katedralnej. Na s. 257 autorka opisując przebieg jego kariery podaje, że został on kanonikiem w 1656 r., a dwa lata później [czyli 1658 ?], został tamże prepozytem. Na rok 1656 wyznacza też autorka nominację Ujejskiego na biskupa kijowskiego, dokonaną przez króla. Tymczasem na kartach wydanej kilka lat temu biografii owego biskupa, ta sama autorka, podaje nieco inne daty. Zgodnie z zawartymi tam informacjami Ujejski został kanonikiem w 1650 r., a prepozyturę uzyskał w roku 1652². Podobnie jest z datą nominacji biskupiej, i ta data została podana błędnie. Z nominacji króla Ujejski został biskupem kijowskim w 1655, zaś w roku 1656 uzyskał zatwierdzenie papieskie³. Pozostając przy osobie Ujejskiego zwrócić należy także uwagę na nieścisłości związane ze sposobem uzyskania przez tego hierarchę kolejnych godności. Według informacji zawartych w biogramie biskupa Leszczyńskiego, Ujejski wszedł do kapituły warmińskiej ciesząc się poparciem ordynariusza diecezji, a prepozytem został z nominacji królewskiej. Według wspomnianej biografii, Ujejski został natomiast kanonikiem „zapewne przy poparciu króla”, przy czym Leszczyński popierając Ujejskiego, był tylko wiernym wykonawcą woli króla⁴. Zostawmy jednak na razie Ujejskiego, ostatecznie wymienione wyżej błędy widoczne są dopiero w zestawieniu z innym dziełem; autorka pisząc biogram biskupa Leszczyńskiego mogła nie mieć przed oczami wspomnianej biografii biskupa kijowskiego. Inna rzecz, że skoro sama ją opracowała, powinna pamiętać co w niej napisała o Ujejskim.

Znacznie gorzej wygląda sytuacja w biogramie kardynała Radziejowskiego. Tu błędy widoczne są gołym okiem, nawet po pobieżnej lekturze życiorysu tego wybitnego biskupa warmińskiego. Otóż zacząć wypada od tego, że autor biogramu jako datę

² Por. I. M a k a r c z y k, *Tomasz Ujejski (1612-1689)*. Olsztyn 2005, s. 36 i 39.

³ T a m ż e, s. 70 i 73.

⁴ T a m ż e, s. 35.

urodzenia przyszłego kardynała i prymasa podał 3 grudnia 1641 r. (s. 276). Bohater niniejszego szkicu biograficznego, jak pisze dalej autor, był synem podkanclerzego Hieronima Radziejowskiego i jego drugiej żony Eufrozyny Eulalii z Tarnowskich, wdowy po Jerzym Wiśniowieckim zmarłym w 1641 r. Już ten fragment powinien wzbudzić czujność uważnego czytelnika. Czyżby Wiśniowiecka zdążyła owdowieć, a następnie urodzić dziecko kolejnemu mężowi jeszcze w tym samym roku 1641? Teoretycznie jest to możliwe, skoro przyszły biskup przyszedł na świat 3 grudnia. Kilka linijek wyżej jednak przeczytać można, że Hieronim poślubił wdowę po Wiśniowieckim dopiero w roku 1642! Czyżby więc przyszły prymas był dzieckiem przedmałżeńskim? I to nie, gdyż dowiadujemy się (wszystkiego na tej samej stronie!), że druga żona urodziła Radziejowskiemu w sumie troje dzieci: córkę i dwóch synów, a po urodzeniu Michała wkrótce zmarła. Kiedy więc w końcu urodził się przyszły kardynał i prymas oraz starsze dzieci podkanclerzego? Błędy i niekonsekwencje, które nie zaskakują autora, wynikają z faktu, iż pisząc biogram Radziejowskiego przyjął on datę jego urodzenia zaproponowaną przez XIX-wiecznego biografę prymasów Korytkowskiego⁵, nie uwzględnił natomiast ustaleń wybitnego badacza Adama Kerstena, który w biografii Hieronima Radziejowskiego, ponad wszelką wątpliwość, ustalił rok urodzenia przyszłego prymasa na 1645⁶. Wzięcie pod uwagę tej daty wyjaśnia owo zamieszanie zaistniałe w biogramie kardynała.

Inny znaczący błąd w dacie, chociaż zdecydowanie mniejszej wagi, pojawił się także w biogramie Jana Stanisława Zbąskiego (s. 294). Autor chcąc ukazać jak zajęty był licznymi obowiązkami i wyjazdami ów rządzący diecezją warmińską hierarcha, stwierdził, iż w 1690 r. Zbąski udał się do Krakowa na pogrzeb biskupa Trzebieckiego. Problem jednak w tym, że Trzebiecki zmarł 28 XII 1679 r., a jego pogrzeb odbył się 29 I 1680 roku⁷. Uczestnictwo w tych uroczystościach żałobnych nie mogło więc odbywać Zbąskiego od jego obowiązków na Warmii, gdyż w tymże roku Zbąski był jeszcze biskupem przemyskim.

Inną ważną grupę błędów tworzą pomyłki nazwisk i osób występujących w pracy. Zdecydowanie najpoważniejszy jest tu fatalny wręcz błąd dotyczący osoby Zbigniewa Oleśnickiego, jaki pojawił się w biogramie biskupa Łukasza Watzenrode. Została tam zamieszczona ilustracja zaopatrzona w podpis wspominający o związkach Watzenrodego ze Zbigniewem Oleśnickim, zanim tenże został „prymasem Polski i kardynałem” (s. 92). Wszystko byłoby dobrze gdyby nie to, że prymas Zbigniew Oleśnicki, o którym tu napisano, nigdy kardynałem nie był! Ilustracja zaś przedstawia faktycznie kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, ale nie arcybiskupa gnieźnieńskiego, lecz biskupa krakowskiego, stryja owego prymasa. Fakt istnienia dwóch hierarchów o tym samym imieniu i nazwisku nie powinien być tajemnicą, zwłaszcza dla history-

⁵ J. K o r y t k o w s k i, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy...* T. IV. Poznań 1891, s. 297.

⁶ A. K e r s t e n, *Hieronim Radziejowski. Studium władzy i opozycji.* Warszawa 1988, s. 68.

⁷ A. P r z y b o ś, M. R o ź e k, *Biskup krakowski Andrzej Trzebiecki.* Warszawa 1989, s. 118-119.

ka, a i często reprodukowany w różnych opracowaniach wizerunek biskupa krakowskiego, jednego z najważniejszych postaci schyłku średniowiecza, hierarchy liczącego się w Polsce i tej części Europy, jest dobrze rozpoznawalny.

Po obejrzeniu tej ilustracji podpisanej w wyżej omówiony sposób, nic już nie powinno zadziwić czytelnika tej pozycji. Błędy w nazwiskach często doprowadzają tymczasem do zafalszowania życiorysów poszczególnych biskupów. Tu wrócić wypada do przywołanego wcześniej biogramu Radziejowskiego. Problemem jest tam nie tylko ustalenie właściwej daty urodzenia tego hierarchy, ale jak się okazuje także osoby jego matki. Mimo, iż autor podał zgodnie z prawdą, że matką Michała Radziejowskiego była wspomniana Eufrozyna z Tarnowskich Wiśniowiecka, kilka linijek niżej pisze, że zmarła zaraz po urodzeniu przyszłego purpurata kobieta to Katarzyna Sobieska (s. 276). Pomyłka ta z kolei prowadzi autora do błędnego ustalenia, że Sobiescy byli krewnymi Michała Radziejowskiego ze strony matki, podczas gdy rodzina późniejszego prymasa była rzeczywiście spokrewniona z przyszłym królem Polski, ale właśnie przez ojca, jako że Katarzyna Sobieska to matka Hieronima, a babka biskupa warmińskiego i prymasa, o czym autor także wie, pisząc o tym wcześniej (s. 275).

Biskup Jan Stefan Wydźga, późniejszy prymas, rzeczywiście przyjął sakrę w 1655 r. w Głogówku z rąk prymasa, ale nie był nim wówczas Andrzej Olszowski (s. 264), gdyż tenże duchowny był prymasem w latach 1674-77. Wydźgę konsekrował prymas Andrzej Leszczyński, o którego śmierci w 1658 r. pojawia się wzmianka na tej samej stronie, gdzie wcześniej mylnie podano nazwisko ówczesnej głowy Kościoła polskiego.

To nie koniec tego rodzaju pomyłek. Tak więc kolejno na kartach książki spotykamy następujące osobistości o błędnie podanych imionach lub nazwiskach: Mateusz Pstrokoński biskup wrocławski (s. 218) nosił w rzeczywistości imię Maciej, z kolei biskup żmudzki Melchior Geysza (s. 226), nazywał się naprawdę Gieysz, zaś występujący w biogramie Wacława Leszczyńskiego podkanclerzy Aleksander Trzebiński (s. 252), to w rzeczywistości Aleksander Trzebiński. Wybitny siedemnastowieczny historyk, pisarz i lekarz, a także kanonik warmiński to Joachim Pastorius, a nie Pasterius (s. 368). Arcybiskupem gnieźnieńskim z nominacji Augusta II był nie Jan Szembek (s. 313), ale Stanisław Szembek. Wreszcie wielki patriota i gorliwy pasterz, prymas Polski, sprawujący swoją posługę w latach 1844-65, to Leon Przyłuski, a nie Przyłucki, jak to zostało podane na kartach omawianej pracy (s. 411). Błędy w nazwiskach dotyczą także duchownych obcych. I tak nuncjusz apostolski w Polsce za panowania Batorego nazywał się Vincenzo Laureo nie zaś Wincenty Lauri (s. 176), arcybiskup Bolonii, którego odwiedził w drodze do Rzymu Andrzej Batory nosił nazwisko Paleotti, a nie jak podano Paleotto (s. 185), a kardynał protektor Polski na przeł. XVI i XVII w. to Alessandro Peretti di Montalto, a nie Peretto di Montealto (s. 205). Usilne poszukiwania tajemniczego kardynała Lanofranco do którego pisał w pewnej sprawie biskup Szymon Rudnicki (s. 209), podjęte przez autora niniejszej recenzji w różnych spisach purpuratów, uwieńczone zostały w końcu sukcesem zupełnie przypadkowo, jako, że

w tekście nie podano funkcji jaką pełnił on w Kurii Rzymskiej, zaś Lanofranco to imię, a nie nazwisko. Chodzi o kardynała Lanofranco Margotti, protonotariusza apostolskiego i biskupa Viterbo. Z kolei jeden z nuncjuszy apostolskich w Polsce za panowania Sobieskiego to Pallavicini a nie Pallvici, (s. 281) natomiast ambasador francuski w Polsce na początku rządów tego władcy to biskup Marsylii Toussaint de Forbin-Janson, a nie Jonson Fourbin (s. 281).

Mylone są także nazwiska innych postaci, w tym znanych monarchiń. Niedoszła polska królowa, Eleonora, księżniczka burgundzka (s. 125) - to w rzeczywistości Eleonora z Habsburgów, wdowa po królu Portugalii i późniejsza żona Franciszka I króla Francji, a Joanna Albertyna, królowa Nawarry i matka Henryka IV to Joanna d'Albret⁸. Imię Albertyna pojawiło się tu więc jako zniekształcona forma nazwy dynastii!

Poza powyższymi błędami, dużo także w pracy niekonsekwencji związanych z formami nazwisk, ich tłumaczeniem bądź nie. Przykładem może być znana rodzina Czermów, której polskie nazwisko powstało ze spolszczenia nazwiska niemieckiego von Zehmen. Oto w jednym z biogramów występuje wojewoda malborski Achacy Czema (s. 164), a kilka stron dalej pojawia się Achacy von Zehmen (s. 170). Jest to syn poprzedniego, wojewoda pomorski, warto dodać, że w biogramie tym przedstawiony jako wojewoda chełmiński. Z kolei biskup Fabian Luzjański (von Lusian), kilka stron dalej po poświęconym mu biogramie występuje jako Fabian z Łęzan (s. 160).

Pomyłki zdarzają się nie tylko w nazwiskach i datach, ale jak widać na przykładzie Achacego Czemy, dochodzi także do błędów polegających na przypisywaniu niektórym osobistościom niewłaściwych urzędów. I tak Michał Radziejowski nigdy nie był kanclerzem (s. 281), lecz tylko podkanclerzym. Wspominany wcześniej biskup Ujejski nie był sufraganem warmińskim (s. 264), lecz spełniał funkcje biskupie w diecezji warmińskiej – jak to już wcześniej sygnalizowano – z tego powodu, iż nie miał możliwości sprawowania rządów w swojej diecezji kijowskiej. Jako sufragan nie mógł być zresztą senatorem, co wynika z treści powyżej wspomnianego fragmentu. Jeśli zaś już mowa o urzędzie sufragana, to przy okazji warto może wspomnieć, że niestety nie poświęcono w pracy zbyt wiele miejsca kilkunastu biskupom pomocniczym na Warmii, którzy przez wieki wspomagali ordynariuszy w pracy duszpasterskiej. Może warto było poświęcić im choć niewielki osobny rozdział?

Wracając jednak do błędów, trzeba stwierdzić, że zdarzają się pomyłki polegające na niewłaściwej interpretacji wydarzeń i przeinaczania faktów historycznych. Być może jest to spowodowane dążeniem autorów do przekazania jak największej ilości informacji w biogramie, którego rozmiary są siłą rzeczy ograniczone. Pewnych jednak procesów i zjawisk nie da się uprościć i przekazać w formie skrótowej. Dokonując zaś niezbędnych uproszczeń, trzeba być bardzo ostrożnym, aby nie zgubić istoty omawianego zjawiska czy wydarzenia i w konsekwencji nie przedstawić błędnie jego genezy, przebiegu czy skutków.

⁸ J. E. M o r b y, *Handbook of Kings & Queens*, b. m. 1994, s. 115.

Warto zauważyć, że w 1617 r. nie odbyła się żadna wyprawa króla przeciwko Moskwie (s. 220). Wyprawę na wschód podjął natomiast królewicz Władysław⁹. Przykładem niewłaściwego uogólnienia może być sposób przedstawienia sprawy Jerzego Sebastiana Lubomirskiego, który sprzeciwił się planom reform królowej Ludwika Marii. Trudno oczekiwać aby w pracy o biskupach warmińskich przedstawiono w sposób wyczerpujący to wydarzenie zwane rokoszem Lubomirskiego. Nie można jednak opisywać postawy politycznej biskupa Wacława Leszczyńskiego jako zwolennika reform dworu przeciwstawiając mu wspomnianego Lubomirskiego, który był wówczas „największym przeciwnikiem planów królowej” (s. 260). Leszczyński zresztą, jak wspomina autorka dalej, podjął się mediacji między rokoszaninem a królem. Może więc warto było wspomnieć, że Lubomirski początkowo także popierał reformy i należał do obozu królowej, a dopiero później wystąpił przeciwko dworowi?¹⁰

Zdecydowanie nie można przedstawić przebiegu elekcji w 1669 r. w ten sposób jak to uczyniono w biogramie biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego. Podkanclerzy koronny Andrzej Olszowski nie wysunął bowiem kandydatury Piasta, czyli Michała Korybuta Wiśniowieckiego, dopiero wtedy, kiedy żaden z kandydatów nie uzyskał większości głosów (s. 295). Już bowiem przed elekcją Olszowski, który uważał, że dla sytuacji w kraju nie będzie korzystne ani zwycięstwo kandydata francuskiego, ani austriackiego, ogłosił słynną broszurę propagandową krytykującą i wyśmiewającą obcych kandydatów. Odpowiedzialnością natomiast za wybór Wiśniowieckiego należy prawdopodobnie obciążyć Marcina Mikołaja Dębickiego, który podczas elekcji miał rzucić propozycję jego kandydatury w gronie szlachty sandomierskiej. Oczywiście działał miał pod wpływem Olszowskiego¹¹, lecz to nie podkanclerzy ostatecznie zaproponował kandydaturę syna wielkiego Jeremiego, i nie uczynił tego obserwując wydarzenia na polu elekcyjnym, ale działał w zgodzie z wcześniej opracowanym planem.

Odbiegają też znacznie od prawdy liczne stwierdzenia zawarte w życiorysie kardynała Michała Radziejewskiego (s. 276). Nieco inne bowiem były okoliczności jego wyjazdu z Paryża. Młody Radziejewski opuścił stolicę Francji będąc jednym z uczestników nieszczęśliwego wypadku, w wyniku którego śmierć poniósł krewny kardynała Mazarina. Tragicznie zmarły jednak, to nie kuzyn pierwszego ministra, jak pisze autor, ale jego siostrzeniec. Zresztą Radziejewski nie wyjechał z Paryża dręczony wyrzutami sumienia, lecz w obawie przed zemstą wszechwładnego kardynała. Nie uczył się także we Francji do szkoły wojskowej, ale do kolegium jezuickiego.

Trudno zgodzić się też z informacją jakoby Radziejewski w pierwszych latach swoich rządów na Warmii słabo angażował się politycznie. Wystarczy wspomnieć, że z ramienia króla prowadził rozmowy z przedstawicielami Ludwika XIV oraz elektora brandenburskiego, obecny był na sejmie warszawskim 1681 r. oraz na radzie senatu

⁹ W. Czapiński, *Władysław IV i jego czasy*. Warszawa 1972, s. 38-42.

¹⁰ W. Kłaczewski, *Jerzy Sebastian Lubomirski*. Wrocław 2002, s. 185.

¹¹ A. Przybóś, *Michał Korybut Wiśniowiecki*. Kraków 1984, s. 59.

w październiku 1682 r. Wziął także udział w obradach sejmu z początkiem następnego roku. Stał też na czele komisji powołanej do zbadania „sprawy Morsztyna”¹². Trudno więc zaakceptować stwierdzenie, że w tym czasie „król trzymał go z dala od wewnętrznych walk politycznych” (s. 279). Wręcz przeciwnie, w tym czasie Radziejowski był jednym z najbliższych współpracowników króla, co nie wyklucza faktu, że równocześnie starał się wykonywać przykładowo i z poświęceniem swoje liczne obowiązki biskupie. Uczciwie należy wspomnieć, że o udziale Radziejowskiego we wspomnianej wyżej komisji oraz o obecności na sejmie 1683 r. autor także wspominał. Dopiero jednak po stwierdzeniu, że „po wiktorii wiedeńskiej Radziejowski zaangażował się w politykę” (s. 280). Trzeba natomiast zauważyć, że wspomniana wyprawa Sobieskiego pod Wiedeń była w pewnym stopniu konsekwencją „sprawy Morsztyna” i sejmu z początku tego roku. Wydarzenia te miały więc miejsce dużo wcześniej niż słynne zwycięstwo polskiego króla.

Nie jest też prawdą, że do przystąpienia do konfederacji wielkopolskiej skierowanej przeciw Augustowi II nakłonił Radziejowskiego Stanisław Leszczyński (s. 285). Radziejowski przystąpił do tego związku raczej pod wpływem Hieronima Lubomirskiego i wcześniejszych wydarzeń, zwłaszcza po upokorzeniu doznany od króla na sejmie lubelskim 1703¹³. Leszczyńskiego, o czym autor omawianego biogramu wspomina, Radziejowski zresztą wyraźnie nie darzył sympatią, widząc jego małe wówczas znaczenie i zbyt dużą zależność od Karola XII. Opowiadał się oczywiście za osadzeniem na tronie wybranego w 1697 r. Contiego. Kiedy jednak król szwedzki nie zgodził się na kandydaturę Francuza, Radziejowski zaproponował Aleksandra Sobieskiego, brata uwięzionego królewicza Jakuba, wysuwał też kandydaturę Franciszka II Rakoczego księcia Siedmiogrodu, lub kanclerza w. litewskiego Karola Stanisława Radziwiłła¹⁴. Skąd więc stwierdzenie autora życiorysu Radziejowskiego, że „innych kandydatów prymas nie popierał” (s. 286)?

Warto także zwrócić uwagę na jeszcze jedno zbyt daleko idące uproszczenie w przedstawieniu wydarzeń elekcji, tym razem Stanisława Augusta Poniatowskiego. Informacja, że „jedynym kandydatem do korony polskiej okazał się stolnik litewski Stanisław Poniatowski, mający poparcie Katarzyny II” (s. 357), jest mocno nieścisła. Rzeczywiście osiągnął on zwycięstwo dzięki poparciu carycy, nie był jednak jedynym kandydatem do tronu polskiego. Lista pomyłek i nieścisłości dotyczących historii wewnętrznej Polski niestety jest znacznie dłuższa. Nie miejsce tu jednak na to, aby wszystkie je wymieniać. Trzeba jednak jednoznacznie stwierdzić, że studiując nowy *Poczet biskupów warmińskich*, nie nauczymy się historii ojczystej.

Zaskakujące, że dzieło poświęcone przede wszystkim osobom duchownym, zawiera też liczne błędy dotyczące terminologii kościelnej. Oto na przykład autorka biogra-

¹² R. K a w e c k i, *Kardynał Michał Stefan Radziejowski (1645-1705)*. Opole 2005, s. 38-42.

¹³ T a m ż e, s. 202-203.

¹⁴ T a m ż e, s. 206-207.

mu Wacława Leszczyńskiego twierdzi, że godność biskupa ordynariusza to „najwyższe stanowisko w Kościele katolickim” (s. 251). Tymczasem wiadomo, że najwyższym stanowiskiem w tym Kościele jest godność papieska. Episkopat jest oczywiście najwyższym święceniem, jednakże tak biskup ordynariusz, jaki i biskup pomocniczy są święceni w ten sam sposób. Nie wiadomo więc skąd autorka wysnuła ów bardzo dyskusyjny wniosek.

Rażące jest także nazywanie udzielającego święceń biskupich hierarchy celebransem. Celebrować bowiem, to uroczystie odprawiać Mszę św. lub inne nabożeństwo. Można celebrować więc Mszę, podczas której ktoś otrzymuje takie czy inne święcenia, ale samych święceń się udziela, a nie je celebruje. Nie można być więc celebransem sakry. Biskup udzielający innemu duchownemu święceń episkopatu to konsekратор. Towarzyszący mu podczas tego obrzędu inni biskupi zaś to współkonsekраторzy. Konsekратор udziela sakry w asyście współkonsekраторów, ewentualnie przy ich udziale, nie zaś „w obecności” tych czy innych biskupów, jak to często można spotkać w biogramach warmińskich hierarchów.

Zagadka związana z godnością biskupią tkwi także w życiorysie drugiego w historii pasterza warmińskiego Henryka Fleminga. Otóż zanim zasiadł on na stolicy warmińskiej miał być według autora jego biogramu przez pewien czas sufraganem biskupa ołomunieckiego Brunona (s. 13). Sufragan to w popularnym znaczeniu inaczej biskup przydzielony do pomocy ordynariuszowi¹⁵. Tymczasem okazuje się, że Henryk, kiedy został wybrany biskupem warmińskim osobiście udał się podobno do papieża, z którego rąk otrzymać miał sakrę (s. 14). Kim był więc wcześniej Henryk Fleming u boku biskupa Brunona? Z pewnością nie biskupem, jeśli później otrzymał święcenia biskupie. Nie wiadomo też dlaczego podczas nieobecności biskupa Szymona Rudnickiego, kiedy ten wyjechał na sejm, diecezją rządził rzekomo administrator „sede vacante”, jak pisze autorka biogramu owego hierarchy (s. 212). Termin ten oznacza przecież wakans stolicy, tymczasem wyjazd danego biskupa na sejm nie skutkował przecież opóźnieniem jego stolicy biskupiej!

Nie istniało też nic takiego jak „paliusz kardynalski”, który miał otrzymać Jan Albert Waza z rąk swojego brata Władysława IV po złożeniu przysięgi senatorskiej (s. 228). Paliusz to biały wełniany pas z krzyżami stanowiący element stroju papieża oraz metropolitów i wybranych biskupów, noszony na ramionach, jako znak szczególnej więzi ze Stolicą Apostolską. Warto na tym miejscu zauważyć że właśnie biskupi warmińscy posiadali przywilej noszenia paliusza nadany im przez papieża Benedykta XIV w 1742 r. Prawo to otrzymał dla siebie i następców biskup Adam Stanisław Grabowski, o czym wspomniano w jego biogramie w specjalnie wyróżnionej notce (s. 343). Chociaż i tu nie obyło się bez pewnego dyskusyjnego podsumowania, że „pa-

¹⁵ Termin sufragan oznacza w zasadzie biskupa diecezjalnego podległego określone mu metropolie. Często jednak, choć niezupełnie prawidłowo, sufraganami określa się także biskupów pomocniczych w diecezji. Zob. P. H e m p e r e k, *Biskup sufragan*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 2. Lublin 1989, szp. 614.

liusz noszony jest przez metropolitów warmińskich do dzisiaj”. To akurat nie wynika z faktu odznaczenia przez papieża paliuszem Grabowskiego, czy z odnowienia tego przywileju przez papieża Pawła VI w stosunku do biskupa Józefa Drzazgi. Paliusz przysługuje bowiem obecnie pasterzom warmińskim w związku z wywyższeniem diecezji warmińskiej do rangi metropolii, co nastąpiło w 1992 r. Wracając jednak do kardynała Jana Alberta, otrzymał on nie „paliusz kardynalski”, lecz biret kardynalski, zwyczajowo wręczany kardynałom przez monarchów kraju, z którego pochodzili lub w którym pełnili służbę¹⁶.

Nie dość jednak samych pomyłek związanych z terminologią kościelną. Zdarzają się bowiem całe wywody w dosyć pokrętny sposób tłumaczące meandry prawa kanonicznego i funkcjonowanie hierarchicznej struktury Kościoła. Dodajmy wywody niepotrzebne i niczego nie wyjaśniające. Przykładem jest postać biskupa Marcina Kromera i fakt, iż zostawszy koadiutorem kardynała Hozjusza, nie zdecydował się przyjąć sakry biskupiej, mimo jego nalegań i namów. Autor biogramu Kromera niechęć tego duchownego do przyjęcia sakry tłumaczy „brakiem tytułu do święceń” (s. 172). Kromer zdaniem autora bowiem nie miał zapewnionych dochodów, a bez nich nie można było wyświęcać żadnego duchownego „bo taki duchowny od razu byłby skazany na bezrobocie”. Trudno jednak, jak się wydaje, ową zasadę zastosować wobec przypadku Kromera. Został on, jak pisze autor, mianowany koadiutorem przez papieża. Poza tym, jeśli do przyjęcia sakry namawiał go Hozjusz, nie mogły istnieć kanoniczne przeszkody związane z tytułem do święceń, gdyż znany polemista i działacz kontrreformacji, jakim był ówczesny pasterz diecezji warmińskiej, najlepiej orientował się w prawach jakie miał Kromer do przyjęcia biskupich święceń. Tytuł do święceń jak twierdzi autor, to dla danego duchownego „po prostu źródło utrzymania”. I tu jednak wywody te nie są zrozumiałe, ponieważ jak przyznaje na innym miejscu autor, Kromer miał dochody i to wcale niemałe, bowiem Hozjusz wyjeżdżając do Rzymu zawarł z nim umowę, na podstawie której jego zastępca otrzymywał miał 10 tys. złotych rocznie (s. 173). Autor widzi jednak także problem w tytulaturze. Otóż zgodnie z prawdą pisze, że wyświęcany biskup otrzymywał tytuł kanoniczny do sakry w postaci jakiejś diecezji w Polsce, lub też w postaci biskupstwa tytularnego, po czym dodaje, że Kromer nie mógł się tytułować biskupem warmińskim, bo był nim Hozjusz, więc nikt nie mógł mu udzielić sakry bez tytułu kanonicznego. Dlaczego więc nie wystarczono się dla niego o biskupstwo tytularne? Jak już bowiem ustalono problemem nie był brak dochodów! Hozjusz zresztą miał proponować podobno Kromerowi przyjęcie tytułu biskupa pomezkańskiego, ale ten miał propozycje owe zbyć milczeniem, gdyż tytuł ów z powodu prawie zupełnego zaniknięcia diecezji w czasie reformacji, był bardzo niepewny. Łatwo zauważyć, że sporo tu zamieszania. Zgodnie też z takim rozumowaniem autora, żaden biskup w Kościele poza biskupem ordynariuszem nie miałby prawa być wyświęcony, a sama instytucja koadiutora traciłaby sens istnienia, skoro z przyjęciem sakry koadiutor musiałby czekać na śmierć ordynariusza. Bardzo prosto tym-

¹⁶ K. R. P r o k o p, *Polscy kardynałowie*. Kraków 2001, s. 118.

czasem wytłumaczyć niechęć Kromera do przyjęcia święceń i stanowisko Hozjusza. Przebywający często poza Warmią Hozjusz chciał, aby rządcą diecezji posiadał sakrę i w pełni zastępował go nie tylko w rządach diecezją, ale także w czynnościach pontyfikalnych. Dla Kromera tymczasem uzyskanie stanowiska koadiutora było pewnego rodzaju „poczekalnią” na biskupstwo. Mając zapewnione dochody, ale nie mogąc w pełni korzystać z zajmowanego stanowiska, nie był bowiem w swoich decyzjach samodzielny, ani jako koadiutor nie mógł zasiadać w senacie, postanowił poczekać z przyjęciem święceń do objęcia rządów w diecezji. Zapewne kwestie ekonomiczne miały największy wpływ na decyzję Kromera o wstrzymaniu się z przyjęciem sakry. Mógł bowiem tymczasowo zachować także dochody z wszystkich innych beneficjów jakie posiadał.

Warto zwrócić zresztą uwagę, co na temat koadiutorii pisze autor w biografii następcy Kromera, kardynała Andrzeja Batorego. Zdaniem autora bratanek króla Stefana o wiele bardziej cieszył się z otrzymania koadiutorii warmińskiej niż z kardynatu. Purpura bowiem dawała mu splendor i honory, posiadanie koadiutorii natomiast, zapewniało w przyszłości objęcie diecezji, „a gwarancja otrzymania biskupstwa należy do rządu dóbr zapewniających byt i utrzymanie” i dodaje dalej, iż „duchowni w tych czasach bardziej cenili beneficjum niż sakrę i często przyjmowali święcenia tylko jako warunek konieczny do uzyskania dóbr materialnych” (s. 187). Jak owe stwierdzenia mają się do poprzednich wywodów?

Dosyć zresztą dziwnie podchodzi autor do sprawy tytułatury obu biskupów. O ile Kromera nie waha się nigdy nazywać biskupem, o tyle na wstępie biografii Andrzeja Batorego twierdzi, że „nigdy biskupem nie był”, bowiem posiadał jedynie święcenia subdiakonatu (s. 183). Niechęć do nazywania Batorego biskupem zanika jednak później na dalszych kartach jego biografii. Rzeczywiście ów duchowny nie posiadał sakry, jednak w jego przypadku autor nie potrafił dokonać rozróżnienia między święceniem, a stanowiskiem jakie zajmował Batory. Początek jego rządów w diecezji słusznie zresztą wyznaczył na rok 1589, chociaż godność koadiutora uzyskał Batory już w 1584 r. Pamiętajmy bowiem, że koadiutor to jednak nie biskup ordynariusz, a jedynie jego następca. Dlaczego jednak Marcina Kromera tytułuje biskupem warmińskim w latach 1569-1589 (s. 169), jeśli Hozjusz zmarł dopiero w 1579 r.? Rzeczywiście, jak pisze autor, Kromer „rządził diecezją 20 lat, w tym w pierwszej połowie jako koadiutor” (s. 173). Znowu jednak tylko w części można zgodzić się z autorem, gdyż tak naprawdę koadiutorem został Kromer dopiero w 1570 r., wcześniej był tylko administratorem diecezji z nominacji Hozjusza. Tytuł biskupa warmińskiego zaś przysługiwał mu dopiero od śmierci poprzednika. Dlaczego więc rok 1569 figuruje jako początek rządów biskupich Kromera?

Dalekie od precyzji lub zgoła nieprawdziwe są też informacje dotyczące godności prymasowskiej w Polsce. Nie jest prawdą, że istniał zwyczaj mianowania prymasem najstarszego biskupa (s. 281). Oczywiście wiek mógł być jednym z kryteriów którym kierował się władca dokonując nominacji. Bardziej jednak liczyła się przy-

datność kandydata, jego znaczenie, czasem chęć pozyskania go dla polityki króla, rzadziej niestety przymioty osobiste. Nie zawsze też prymasem zostawał duchowny mający sakrę biskupią. Arcybiskupi gnieźnieńscy będący prymasami Polski rzeczywiście odgrywali ogromną rolę w państwie. W czasie bezkrólewia prymas pełnił funkcję interrexa, przysługiwał mu też tytuł *legatus natus*. Trudno jednak zgodzić się bez zastrzeżeń ze stwierdzeniem, że „z czasem do tytułu miała jeszcze dojść purpura kardynalska” (s. 470). Arcybiskupi gnieźnieńscy bowiem nieczęsto zostawali kardynałami. Pod względem ilości nominacji kardynalskich archidiecezję gnieźnieńską licząc do dnia dzisiejszego, wyprzedza zdecydowanie Kraków. W okresie przedrozbiorowym natomiast zaledwie trzech prymasów było kardynałami, przy czym w zasadzie żaden z nich nie uzyskał kapelusza kardynalskiego jako arcybiskup gnieźnieński¹⁷. Może warto wspomnieć, że arcybiskupi gnieźnieńscy w 1749 r. uzyskali prawo noszenia purpurowego stroju (tak jak kardynałowie), ale dopiero od 1919 r. kolejni prymasowie Polski obdarowywani byli godnością kardynalską. Trudno więc tutaj mówić o tradycyjnie przysługującej prymasom purpurze (s. 471-472). Jeśli już, to jest to w każdym razie tradycja dosyć świeżej daty. Warto natomiast wspomnieć, że diecezja warmińska może się poszczycić w tym samym okresie przedrozbiorowym aż czterema kardynałami (Piccolomini, Hozjusz, Batory, Radziejowski).

Błędnie stosowana terminologia kościelna nie jest jednak ostatnim przewinieniem autorów *Pocztu biskupów warmińskich*. Nie lepiej sprawa wygląda jeśli chodzi o stosowanie ogólnej terminologii historycznej. Nie do zaakceptowania jest stwierdzenie pochodzące z biogramu biskupa Zbąskiego mówiące, że heraldycy twierdzą, iż prymas Wacław Leszczyński był wujem tego biskupa (s. 287). Heraldyka zajmuje się bowiem herbami, natomiast sprawami pochodzenia, pokrewieństwa i powiązań rodzinnych, zajmuje się genealogia. Trudno także zaakceptować tytuł „cesarz austriacki” w odniesieniu do Leopolda I czy Karola VI (ss. 280 i 326). W czasach bowiem kiedy władcy ci panowali, Cesarstwo Austriackie powstałe w 1804 r., jeszcze nie istniało. Oczywiście władali oni Austrią jako jej dziedziczni posiadacze, ale korona cesarska przysługiwała im z tytułu zasiadania na tronie niemieckim.

Wracając jednak do tematyki związanej z historią Kościoła, trzeba stwierdzić, iż jak można oczekiwać od tego rodzaju dzieła, powinno być ono nie tylko zbiorem życiorysów pasterzy diecezji, ale ukazaną przez pryzmat ich życia i działalności historią diecezji, w przypadku zaś Warmii, historią prowincji warmińskiej, warmińskiego dominium. I tu jednak spotka czytelnika głęboki zawód. Chcąc uzyskać pewne informacje co do przynależności metropolitalnej diecezji warmińskiej w okresie średniowiecza i w początkach epoki nowożytnej, trzeba odwołać się do innych źródeł.

¹⁷ Kardynałami na stolicy prymasowskiej byli: Fryderyk Jagiellończyk, Bernard Maciejowski i Michał Radziejowski. Ten ostatni przeszedł na prymasostwo z Warmii już jako kardynał, podobnie Maciejowski który wcześniej był biskupem krakowskim. Jagiellończyk natomiast został prekonizowany arcybiskupstwo gnieźnieńskie krótko po otrzymaniu nominacji kardynalskiej. Zob. K. R. P r o k o p, *Poczet biskupów krakowskich*. Kraków 1999, s. 114.

Diecezja warmińska należała oczywiście w omawianym czasie do metropolii ryskiej, aż do jej formalnego upadku w wyniku reformacji w 1566 roku¹⁸. Trudno jednak się o tym dowiedzieć z kart omawianej pracy, w której autorzy biogramów opisując zabiegi poszczególnych biskupów jakie podejmowali oni w Rydze próbując szukać poparcia tamtejszych metropolitów, stwierdzają jednocześnie, że już w czasach średniowiecza Warmia należała do diecezji wyjętych, czyli zależnych bezpośrednio od Stolicy Apostolskiej, (ss. 14 i 81). Skoro tak, to dlaczego ordynariusze warmińscy zabiegali o zatwierdzenie ich wyborów w Rydze, u tamtejszych metropolitów? Widać to nie zastanawia autorów niektórych biogramów. Wzmianka o przejściu Warmii pod bezpośrednią zależność od Rzymu pojawia się wprawdzie w końcu w pracy, lecz dopiero w biogramie Andrzeja Batorego (s. 191). Wiadomość ta stoi jednak w sprzeczności z wcześniejszymi podanym w pracy informacjami.

Nie lepiej przedstawiono problem dotyczący obywatelstwa pruskiego biskupów warmińskich. Wiele atramentu zużyto bowiem w omawianej pracy po to by wyjaśnić, że przywilejem ziem pruskich włączonych do Polski po pokoju toruńskim w 1466 było zastrzeżenie, że na biskupstwie warmińskim może zasiadać tylko obywatel tej krainy. Wynikało stąd wiele problemów, gdyż władcy polscy często narzucali Warmii biskupów pochodzących spoza terenu Prus. Za każdym razem więc kandydat na biskupstwo musiał starać się o indygenat pruski jeśli pochodził z innej prowincji. Skąd więc stwierdzenie autorki biogramu biskupa Szyszkowskiego, że nie miał on wprawdzie indygenatu pruskiego „ale w jego czasach nie przywiązywano już takiej wagi do tego problemu, jak to miało miejsce w stuleciu poprzednim” (s. 233). Zaraz jednak później przyznaje, że „znaleźli się oponenti, zarzucający mu brak indygenatu pruskiego”, a więc biskup musiał się w końcu o niego wystarać (s. 237). Oczywiście zdarzały się odstępstwa od tego wymogu, ale jak dowiadujemy się z życiorysów poprzedników i następców Szyszkowskiego, kapituła w tych wypadkach, kiedy decydowała się odstąpić od konieczności posiadania przez biskupa indygenatu, żądała od króla zagwarantowania przestrzegania przywilejów na przyszłość. Chcąc uniknąć więc problemów, kandydaci na biskupstwo warmińskie zwykle woleli się o indygenat pruski tak czy inaczej postarać.

Historia diecezji warmińskiej jaką poznajemy dzięki życiorysom jej pasterzy jest więc niekompletna i zawiera wiele luk i niedopowiedzeń. Może, aby uniknąć powyżej wskazanych sprzeczności i niekonsekwencji warto było przedstawić krótki rys historyczny diecezji w osobnym niewielkim szkicu, który przedstawiałby zmiany terytorialne diecezji, zmiany jej przynależności metropolitalnej czy państwowej?

Wspomnieć także wypada o języku pracy. Jest on niestety bardzo zawiły i nieprecyzyjny, a miejscami wręcz nieporadny. Występują liczne błędy stylistyczne i gramatyczne. Pojawiają się więc problemy z prawidłową odmianą niektórych wyrazów, np.:

¹⁸ J. K ł o c z o w s k i, L. M ü l l e r o w a, J. S k a r b e k, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*. Kraków 1986, s. 37, 82, 111-112; S. L i t a k, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*. Lublin 1994, s. 82.

„sprzeciwił się je udzielić” (o zatwierdzeniu, s. 25), „9 tysiące florenów” (s. 221) „na dwu sejmach” (s. 254), „przed 1727 roku” (s. 317), „nakład wyniósł 2 tysięcy egzemplarzy” (s. 409). Zostawmy zwykle literówki, które mogą pojawić się na każdym etapie powstawania tekstu i przygotowania do druku, w każdej pracy. Zawiodła jednak chyba w tym przypadku korekta. Poza jednak przywołanymi przykładami błędnej odmiany czy wspomnianymi literówkami, możemy natknąć się na wywołujące uśmiech konstrukcje zdaniowe oraz myślowe. Autor jednej z nich dosyć nieprecyzyjnie określił datę elekcji biskupa pisząc, że miała ona miejsce „prawdopodobnie przed 15 października 1300 roku [...], choć być może dopiero jednak po 9 stycznia 1301 roku” (s. 19). Wypadek jakiego doznał prowadząc bardzo intensywną działalność dyplomatyczną biskup Marcin Kromer został przedstawiony niemal jak jedna z jego misji (s. 170). Bardzo problematyczna jest też ocena kardynała Hozjusza zawarta w zdaniu: „Biskup [...] nie miał wprawdzie zdolności i upodobań do spraw gospodarczych, ale za to z natury był człowiekiem religijnym” (s. 160). Nieco dziwnie brzmi też stwierdzenie, że papież „uwolnił Tylickiego z biskupstwa chełmińskiego i uczynił pasterzem diecezji warmińskiej” (s. 197). Tylicki nie był bowiem uwięziony w diecezji chełmińskiej, ani też sprawowanie tej funkcji nie było dla niego karą. Wystarczyło napisać, że papież przeniósł go z jednej diecezji do drugiej. Warto też pamiętać, że wiersz się recytuje lub deklamuje, a więc zdanie w którym zawarto wyrażenie, że „poetka powiedziała wiersz” (s. 432), z pewnością także nie należy do udanych. Dosyć mało precyzyjne jest też określenie mówiące że rodzina biskupa Konopackiego pochodziła z terenów nad Odrą (s. 243). Stwierdzenie natomiast, że rodziny biskupa Watzenrode i Mikołaja Kopernika miały „jednakie pochodzenie” (s. 89), tchnie prowincjonalizmem.

Nie jest dobrze także jeżeli chodzi o dane liczbowe. Czytając o słynnym tłumulcie toruńskim z 1724 r., na tej samej stronie znajdziemy sprzeczne informacje dotyczące liczby ukaranych za wywołanie tych rozruchów. W jednym miejscu mowa o 10, zaś w drugim, o 14 skazanych (s. 318). W zdumienie wprawia także czytelnika rachunki związane z realizacją testamentu biskupa Rudnickiego. Otóż jak napisano w biografii tego hierarchy, po śmierci biskupa odnaleziono w jego kufrach i skrzyniach 1,8 tys. florenów w różnych monetach. „Pieniądze te pokryły koszty związane z pogrzebem biskupa i uroczystościami żałobnymi. Zwrócono z tego sumę 4832 florenów, 12 groszy i 15 denarów, którą na przygotowanie pogrzebu wyłożył kanonik dobromiejski Jan Zmiewski” (s. 221). Marzeniem każdego z zarabiających 1,8 tys. byłaby dzisiaj możliwość wygospodarowania z tego blisko 5 tysięcy... Czyżby już w czasach staropolskich było znane pojęcie kreatywnej księgowości?

Licznych błędów, niedopatrzeń, niekonsekwencji i pomyłek nie rekompensuje wcale fakt, iż biografii biskupów warmińskich zostały rzekomo wzbogacone o nowe fakty. Dotyczy to raczej biskupów rządzących Warmią w XX wieku. Trudno jednak z lektury wielu biografów wynieść pozytywne odczucia. Zostały one bowiem zredagowane w większości w sposób nieprzejrzysty i zawiły. Brak w wielu z nich ciągłości chronologicznej. Fakty bardzo ważne mieszane są z faktami drugorzędno znacze-

nia, niektóre zaś są niepotrzebnie powtarzane. Widoczne jest także to, że działalność polityczna biskupów warmińskich jako ważnych i znaczących senatorów, a niekiedy nawet dygnitarzy państwowych, spychana jest na margines i przegrywa z wiadomościami dużo mniejszej wagi o znaczeniu lokalnym. Fakt ten tylko częściowo można usprawiedliwić charakterem i tematyką pracy.

Na koniec trzeba też zwrócić uwagę na jeden jeszcze mankament pracy, którym jest brak bibliografii. Chociaż bowiem *Poczet biskupów warmińskich* należy traktować jako dzieło bardziej popularnonaukowe, to jednak obecność spisu pozycji wykorzystanych do napisania poszczególnych biogramów byłaby ze wszech miar pożądana. Ułatwiłaby zainteresowanym historią Warmii, historią Kościoła na tych terenach, dalsze poszukiwania i studia. Bibliografia najlepiej pokazałaby też ile w biogramach ordynariuszy warmińskich znalazło się nowych faktów będących owocem najnowszych badań. Wypada także wrócić do początku niniejszych rozważań i dokonać pewnego porównania obecnego dzieła, z jego pierwowzorem, wydanym w 1994. Porównanie to trudne, gdyż nowy poczet jest dziełem nieco innym, wydanym w innym czasie, okolicznościach, nieco inaczej opracowanym. Czy jednak lepszym? Pod wieloma względami wyżej ocenić trzeba jednak starą wersję. W nowej przybyło ilustracji, faktów, przybyło jednak i błędów, tych ostatnich bardzo dużo, nie wyeliminowano tymczasem wielu starych.

Ciężko jest oceniać pracę innych jeśli wiadomym jest, że praca ta wykonywana była z zaangażowaniem, radością, niewątpliwie z poczuciem misji i zamiłowaniem do pięknej krainy jaką jest Warmia. Tym bardziej jednak powstaje pytanie co zawiodło i dlaczego oczekiwany *Poczet biskupów warmińskich* wydany z okazji 700-lecia Lidzarka Warmińskiego ujrzał światło dzienne z tyloma niedociągnięciami i błędami. W tym kształcie w jakim powstało to dzieło, nadaje się ono do całkowitego przeredagowania. Oczywiście pozostaje pozycją o dużym znaczeniu, z której jednak należy korzystać z daleko idącą ostrożnością.

Roman Kawecki

Ks. Edward W a l e w a n d e r, *Działalność wychowawcza Kościoła lubelskiego 1939-1945*, Lublin 2009 ss. 250, aneks, fotografie.

Książka, o której tu mowa jest z pewnością dziełem nietypowym. Nie chodzi przy tym o sam tytuł, bardzo hermetyczny i właściwie dla autora niewygodny. Kościół ma na celu oddziaływanie wychowawcze w każdym czasie i w każdej sytuacji, miał taki cel tym bardziej w czasie okupacji, kiedy był bodajże czy nie jedyną instytucją w okupowanym kraju, która przy licznych ograniczeniach miała wszakże prawo do istnienia. Generalne Gubernatorstwo miało pod tym względem trochę więcej swobody aniżeli ziemie wcielone do Rzeszy. Ale i tu, jak słusznie stwierdza autor, zakazy i inwigilacja, a inaczej mówiąc często krwawe prześladowania, wymagały hartu ducha i ofiarno-

ści, czego od ludzi Kościoła oczekiwano w większym stopniu niż od innych. W takim kontekście mówienie o działalności wychowawczej nabiera zgoła innego wymiaru, aniżeli w odniesieniu do czasów nazwijmy je, normalnych. Ks. Walewander z tak wymagających kryteriów zawartych w samym temacie starał się wywiązać jak najlepiej. Widać też, że temat był jakąś jego bardzo osobistą potrzebą, o czym pisze w przedmowie. Jest to dobre jako inspiracja, ale z drugiej strony uwarżliwia czytelnika na problem obiektywizmu. Konkretnie, jego braku książkę zarzucić nie można. Może tylko jedno: zbytnio przebija się w narracji. Jest to ta pozytywna strona owego wychowania. Wprawdzie we wstępie otrzymaliśmy krótki szkic dziejów kościelnych na okupowanej Lubelszczyźnie, a w pewnym sensie także w Polsce w ogóle. Jednak nauczanie kościelne, z amfony, czy w klasie szkolnej, nie mówiąc o wskazówkach moralnych, które często nie mogły być aplikowane z amfony, ani publicznie w ogóle, ale były konieczne ze względu na deprawację społeczeństwa przez okupanta, stało silnie pod presją cenzury, co nie mogło być bez skutku dla przekazywanych treści. Żeby wspomnieć choćby tylko donosicielstwo, postawę wobec Żydów. Nie jest tu ważne, w jakich rozmiarach to zło się szerzyło. Istotne jest, na ile potrafił on temu zapobiegać, czy w ogóle i jaki był stosunek do tego wiernych. To wszystko wchodzi w zakres pojęcia: wychowanie. I autor zdaje się to tak postrzegać. Stąd pisze o całej właściwie aktywności duszpasterskiej Kościoła.

To są problemy, z jakimi spotka się uważny czytelnik książki, ale nie zawsze znajduje w niej odpowiedź na nurtujące go pytania. Czy jednak należy tego oczekiwać? Czy jest możliwe w oparciu o dostępne źródła, mówiące więcej o zbrodniach niemieckich, aniżeli o wysiłkach mających uchronić polskie społeczeństwo przed degradacją moralną? Odpowiedź brzmi: nie. Kościół działa zawsze w przestrzeni otwartej, publicznie, bo to należy do natury jego misji. Dlatego trudno zamknąć w określonych kategoriach funkcje wychowawcze Kościoła. W książce było to wszakże niezbędne ze względów kompozycyjnych. I tak, najpierw poruszono kwestię nauczania prawd wiary, następnie wychowanie przez sakramenty i Służbę Bożą, a na koniec wskazano na rolę organizacji i akcje religijno-społeczne. Taka struktura tekstu jest tradycyjna, gdy w grę wchodzi tematyka duszpasterska. Wspomniana wyżej luka w postaci wyeliminowania zjawisk negatywnych znalazła swe wypełnienie w rozdziale IV zatytułowanym zjawiska negatywne w życiu katolików. Można się domyślać, a tekst taki domysł potwierdza, że chodzi tu o uchybienia występujące wśród wiernych i to zarówno w wymiarze wspólnotowym, jak i indywidualnym. Kościół, rzecz oczywista, rozumiany w znaczeniu teologicznym, zatem jako Chrystus zbawiający poprzez sakramenty, przy czym sakrament Słowa można, a nawet trzeba, równoległe traktować z 7 sakramentami rodzącymi bezpośrednio życie łaski, nie może być obciążony niedoskonałością nieodłączną od każdego stworzenia rozumnego, odpowiedzialnego za swe czyny. Ta niedoskonałość jest wszakże nieodłącznym atrybutem człowieka w czasie całej jego ziemskiej wędrówki.

Autor więc starał się o precyzję swego wywodu i wykładu, stale wracając do pojęcia: wychowanie, zdając sobie sprawę z tego, że adresatem jest tu nie tylko wierny, ale każdy w taki czy inny sposób znajdujący się w orbicie oddziaływania Kościoła. Czy tak zamierzony cel został w pracy osiągnięty? Zapewne w stopniu, w jakim to było możliwe przy wykorzystaniu dostępnych źródeł, tak. Ale odnosi się niekiedy wrażenie, że opisując niektóre agendy kościelne, autor pozostawiał na uboczu warunki, w jakich się one dokonywały. Wstęp do tej książki jest specyficzny, w części może wychodzący poza schemat właściwy takim opracowaniom. Autor bowiem szeroko rozchodzi się o warunkach okupacyjnych w ogóle, zapewne spodziewając się, iż wiedza na ten temat tam zawarta, wystarczy dla stworzenia tła dla następnie poruszanych zagadnień. W pewnym sensie można uznać ten sposób za właściwy, choć z drugiej strony do warunków okupacyjnych należałoby nawiązać przy omawianiu poszczególnych zagadnień. W przypadku katechezy i życia sakramentalnego następuje to incydentalnie, a przecież interwencje okupantów były w tych przypadkach niezadkie i dotkliwe. Nie dziwnego, że chętnie sięga autor do wspomnień i pamiętników w pracy dobrze wykorzystanych, bowiem jeden czy drugi szczegółowo opisany przypadek przynajmniej pozornie zapełnia lukę powstałą z braku udokumentowanych uogólnień.

W omówieniu literatury i źródeł, starannym i kompetentnym nie zbrakło wzmianki na ten temat. Okazuje się, że o życiu religijnym i losach Kościoła na Lubelszczyźnie pisano już sporo, choć były to zawsze studia fragmentaryczne. Zaslugą autora jest ujęcie syntetyczne tej tematyki. Gdyby nie nałożył sobie krępujących go więzów w postaci problematyki wychowawczej określającej cel badań i opracowania, zapewne, mógłby czasy okupacyjne w optyce kościelnej tego regionu przedstawić bardziej komplementarnie.

Odnosi się wrażenie, trudno powiedzieć czy słusznie, że bogaty ciekawy aneks zawierający m.in. kronikę parafii św. Pawła w Lublinie oraz wspomnienia niemieckiego księdza pracującego w Lublinie w tym czasie, oczywiście w duszpasterstwie niemieckim, w dodatku wojskowym, to jakaś chęć poszerzenia zbyt zawężonego tematu. Niezależnie od zamiaru autora, być może takiego, jak tu zasugerowano, albo też innego, aneks taką rolę spełnia.

Duży zbiór rzadkich fotografii z okresu okupacji stanowi cenną ilustrację treści książki. Zabrakło, niestety, wizerunków kapłanów wówczas na Lubelszczyźnie działających, co wydaje się być przeoczeniem, gdyż ilustracje takie byłyby stosunkowo łatwo dostępne.

Reasumując powyższe uwagi, należy powiedzieć, że książka ks. Walewandera, aczkolwiek jest ona pozycją z gatunku regionalistyki, to jednak, traktując o okupacji i wojnie wpisuje się w historiografię o szerszym zasięgu. Zdaniem piszącego te słowa, należałoby jednak rezygnować z tak wąskiego kategoryzowania tematu, jak to się stało w przypadku omawianej pozycji. Po prostu pewne tematy, zwłaszcza dotyczące tak rozbudowanej problematyki, jak wojna i okupacja winny być poruszane w kontekście tak szerokim, żeby dostrzegalna była w pełni ich waga i doniosłość. Przyczynki pro-

blemowe tej roli nie spełniają, co wszakże nie odbiera im wartości i ważności. Dlatego książka ks. Walewandra zapewne znalazła chętnych czytelników, dla których każde odkrycie przeszłości bliskich im miejsc i czasów jest cenne i cenione.

Ks. Zygmunt Zieliński

Wojciech H a m a n, Jerzy G u t, *Docenić konflikt. Od walki i manipulacji do współpracy*, Wydawnictwo Grupa Szkoleniowa Kontakt – OSH, Warszawa 2008, ss. 218.

W różnych sytuacjach konfliktowych z jakimi mamy do czynienia w naszym życiu bardzo często ulegamy emocjom, którym towarzyszą określone odruchy. Zjawisku temu najczęściej towarzyszy utrata z pola widzenia celów i najważniejszych interesów. Sytuacja konfliktowa (autorzy książki używają pojęcia „walka”), której towarzyszą emocje i odruchy prowadzi najczęściej do złudnej nadziei, że pokonanie przeciwnika (chwilowe, doraźne zwycięstwo) będzie gwarantem trwałego sukcesu. Nie mniej jednak bardziej wnikliwa obserwacja sytuacji konfliktowych i rozwiązań im towarzyszących sprowadza się do stwierdzenia, że kiedy jest zwycięzca i pokonany – to na dłuższą metę przegrywają obie strony, ponieważ żadna ze stron konfliktu nie jest w stanie w pełni zrealizować swoich potrzeb. Ten sposób naświetlania sytuacji konfliktowych, w ocenie autorów stanowił centralny punkt rozważań nad zjawiskiem konfliktu w późniejszej, możliwej współpracy.

Recenzowana książka jest kolejnym głosem środowiska trenerów biznesu, które w tym wypadku reprezentowane jest przez autorów posiadających staranne przygotowanie psychologiczne (Wojciech Hann jest absolwentem Wydziału Psychologii UW, a Jerzy Gut od 22 lat zajmuje się praktyką psychologiczną, prowadząc treningi psychologiczne, psychoterapie i szkolenia specjalistyczne adresowane głównie do wyższej kadry kierowniczej przedsiębiorstw). Obaj autorzy posiadają dobrą markę w środowisku psychologów biznesu. Podczas swojej wieloletniej pracy zawodowej, doszli do przekonania, że istnieją nie tylko uniwersalne, ale i konkretne narzędzia służące rozwiązywaniu konfliktów osobistych, zespołowych i zawodowych. Kluczowym pojęciem jakie występuje w książce jest interes, którzy autorzy definiują jako element opłacalny w systemie wartości osób będących uczestnikami konfliktu. Interes jest więc niczym innym jak zachowaniem, działaniem i postawą, które przyczyniają się do pożytku i korzyści. W dalszej części swoich wywodów autorzy stwierdzają, że w interesie zainteresowanego, dobrem jest wszystko to, co jest opłacalne. Doceniając zjawisko konfliktu, w sensie unikania walki i manipulacji celem nawiązania współpracy należy zawsze budować kontakt z partnerem, w dyskusji, porozumiewając się w sposób konstruktywny, a nie raniący, poznawać najważniejsze wzajemne interesy, formułować wspólne problemy, negocjować rozwiązania zadowalające obie strony i przeciwdziałać presji i manipulacji. Autorzy bardzo dyskretnie sugerują w swoim

opracowaniu co może być dobre i przydatne w rozwiązywaniu konfliktu, a co nie, dostarczając wielu cennych rad, przydatnych w sytuacjach konfliktowych.

Opracowanie otwiera spis treści (s. 5-8), autorzy we wstępie nakreślają cel napisania książki, napominając, że zaproponowane metody rozwiązywania konfliktów są możliwymi sposobami wyjścia z impasu, i nie stanowią gotowych rozwiązań. Następnie w skrótej formie odpowiadają na pytanie, co złego jest w konflikcie i dlaczego ludzie sobą manipulują. Wszystkie paragrafy są ponumerowane narastająco, co ułatwia powrót do wcześniej analizowanych treści. W pierwszej części opracowania zatytułowanej *Jak budować konflikt i porozumienie* autorzy podejmują się zadania zdefiniowania pierwszego wrażenia i nastawienia, wskazują następnie na podstawy konstruktywnego porozumiewania się i skutecznego słuchania innych. W drugiej części zatytułowanej *Jak radzić sobie z presją i manipulacją* wskazano na trudności w wyrażaniu sprzeciwu, jak zamienić ocenę w opinię i jak skutecznie radzić sobie z krytyką. W ostatniej części podjęto próbę scharakteryzowania skuteczności w negocjacjach, zajmując się problemami negocjacji nastawionych na współpracę. W tej części książki, omówiono również uniwersalne reguły negocjacyjne, a także wyodrębniono poszczególne etapy negocjacji nastawionych na współpracę. Całość dzieła kończą wnioski, w których autorzy powracając do oceny konfliktu sugerują, aby był on dostrzegany i uznawany za pomocny w związku z potencjałem, który niesie. Nauczanie się i wytrenowanie nowych zachowań w konflikcie może zupełnie zmienić jego przebieg. Na stronie 175 autorzy przedstawili całą listę literatury, na której oparli się, pisząc swoją książkę. Dokładna analiza tej listy dostarcza przekonania, praktycznego wymiaru opracowania. Bo czym innym może być przykład Lee Jacocca, który w swojej autobiografii przedstawił sposób i styl uprawiania zarządzania przez duże Z. Jacocca dał się poznać jako charyzmatyczny menadżer, którego metody pracy pozwoliły uratować Chryslera przed bankructwem. Do dziś człowiek ten w wielu środowiskach uznawany jest za świetny przykład skuteczności w sztuce zarządzania przedsiębiorstwem o zasięgu globalnym. Ważnym rozdziałem recenzowanej książki jest rozdział II, w którym autorzy skoncentrowali się na presji (wskazując jak sobie z nią radzić) i manipulacji. Na początku tego fragmentu książki dowiadujemy się, jakie znaczenie dla nas ma umiejętna odmowa. W psychologii mechanizm obronny, który zabezpiecza nas przed przeżywaniem silnych negatywnych uczuć nazywa się projekcją. Jeżeli długo nie wyrażamy złości, to wzbudza ona wrogość do otaczającego nas świata. Jeżeli pozwolimy, aby stan ten trwał zbyt długo, wówczas przejawiać będziemy skłonność postrzegania świata jako złego, towarzyszyć nam będzie poczucie wykorzystania przez innych, zamiast uświadomić sobie, że to my odczuwamy złość i nie ufamy innym ludziom. Autorzy książki wskazują na osoby, które z różnych powodów mają kłopot z wyrażeniem sprzeciwu (autorzy wskazują wręcz na osoby, które nie mówią wyraźnie nie), ponieważ podświadomie czują się winni sytuacji, w której ktoś się obrazi lub, że tracą czyjąś sympatię, lub co najgorsze wywołują efekt eskalacji konfliktu. Brak jednoznacznej negacji wywołuje sytuację, w której partnerzy (osoby pozostające w konflikcie, będące w trakcie

negocjacji, lub prowadzące rozmowę) nie otrzymują wyraźnego sygnału, co nie leży w interesie osoby odmawiającej i na co się ona nie godzi. Wywołuje to ciągłą presję i poszerzanie obszarów do negocjowania, w toku rozmowy. Ponadto słowo „Nie” oznacza jasną granicę pomiędzy światami rozmawiających. Brak jasnej negacji oznacza bliskość tej granicy, lub jej oddalanie. W przypadku bliskich granic można odnieść wrażenie nadmiernego wykorzystywania (to my dajemy się wykorzystywać). W sytuacji, kiedy istnieje obawa, że nie będzie nas stać na odmowę, wówczas nasze granice są zbyt daleko, wycofujemy się, poddajemy bez próby rozwiązania problemu, unikamy kontaktów i zobowiązań. Jeżeli czytelnikowi trudno jest odmówić, używając wyraźnego komunikatu „Nie”, to równie trudno będzie mu przychodziło wyrażanie złości w sposób konstruktywny i adekwatny do sytuacji. Jeżeli uczestnik dyskusji unika jasnej i wyraźnej odmowy z dużym prawdopodobieństwem daje się wykorzystywać. Rośnie wówczas w nim poczucie krzywdy i frustracji, stanowiące główne źródło złości i agresji (s. 78-79). Wyraźnie sformułowana asertywna odmowa jest zazwyczaj respektowana przez większość ludzi. Autorzy książki podają kilka przykładów w jaki sposób odmowa nie powinna być formułowana i jaka powinna być. Dla przebiegu cytelnej konwersacji ważne jest podanie jasnych i prawdziwych powodów naszej odmowy, na przykład „nie, nie podpiszę tego dokumentu, bo nie mam wystarczających uprawnień”. Ten sam przykład ze źle akcentowaną odmową wyglądałby następująco, „nie podpiszę tego dokumentu, ponieważ w tej chwili mam co innego na głowie”.

Wśród bogactwa sytuacji wynikających ze współpracy w ramach organizacji autorzy oprócz opisu sytuacji, jej interpretacji, zawsze podają gotowe rozwiązania, których zastosowanie może być jednym z możliwych wariantów do wykorzystania. Na stronie 97 został zasygnalizowany problem zamiany oceny na opinię. Akceptacja ocen przez ludzi bywa w wielu przypadkach kłopotliwa, a często budzi obawy. Zakłopotanie i niepokój towarzyszy ludziom nie tylko z powodu negatywnych ocen (w tym wypadku chodzi o krytykę), ale i ocen pozytywnych (pochwały, komplementy, miłe słowa). W wielu wypadkach do ocen wygłaszanych przez innych ludzi przykładamy zbyt wielką wagę, pozwalając im bez naszej kontroli wywierać duży wpływ na nasze życie. Konsekwencją takiego stanowiska jest to, że kierujemy się oczekiwaniami innych, niż własnymi potrzebami i wartościami. Kłopot z obiektywnym przyjmowaniem ocen polega w ocenie autorów na tym, że traktowane są jako całościowe prawdy o nas. Ludzie zazwyczaj nie rozumieją, że wygłaszana ocena jest jedynie jedną z opinii, być może trudną do zaakceptowania, ale jedną z wielu możliwych. Ludzie w swojej złożonej psychice mogą być manipulowani, a przychodzi to szczególnie łatwo ponieważ podświadomie większość z nas obawia się ocen. Z tego też względu w procesie rozwiązywania konfliktów czy prowadzonych negocjacji ważne jest wyrobienie w sobie umiejętności asertywnego radzenia sobie z oceną. Cecha ta umożliwiła w wielu życiowych sytuacjach świadomie kierować swoim zachowaniem, co może ułatwić kontrolowany dialog (szczególnie przydatny podczas rozmów handlowych).

Przewodnia myśl recenzowanego prezentowanego opracowania jest taka, „można nauczyć się jak budować konflikt i porozumienie, jak skutecznie radzić sobie z presją i manipulacją, a także jak jeszcze skuteczniej prowadzić negocjacje”. Autorzy książki, będąc praktykami, w każdym paragrafie proponowali szereg rozwiązań konkretnych sytuacji. W ten sposób opracowanie stało się dla czytelnika próbą zapamiętania wielu dobrych rozwiązań, które można zastosować w życiu codziennym. Recenzowana książka adresowana jest do ogółu czytelników, ale w ocenie autorów powinna stać się lekturą kadry zarządzającej zespołami pracowniczymi. W książce zbyt mało jest analiz i wyjaśnień teoretycznych, które przybliżyłyby czytelnika do poruszanego problemu z jego psychologiczną komplikacją. Przedstawione uwagi krytyczne nie wpływają na ogólną bardzo pozytywną ocenę w odbiorze tego opracowania. Zasygnalizowane problemy związane z reakcją ludzi na sytuacje związane w wykonywaną pracę umożliwiają zlokalizowanie tych elementów, które wymagają dalszej lektury. Zaproponowane rozwiązania zmuszają czytelnika do myślenia i pozwalają na wyrobienie własnych poglądów na sytuacje konfliktowe w pracy.

Piotr Zawada

Dziela wybrane księdza prałata Kazimierza Niesiołowskiego wydane w 60. rocznicę śmierci tego zacnego kapłana, honorowego obywatela Pleszewa. Pleszewskie Towarzystwo Kulturalne. Pleszew 2009, ss. 383.

Wielkie dzieła wspólnotowej pracy wymagają szczególnie charyzmatycznych liderów, przywódców czy konkretnych przykładów. Nie brak takich postaci inspirowanych nauką chrześcijańską, a zwłaszcza nauczanie Kościoła katolickiego. To wielkie bogactwo Chrystusa, który dostrzegał każdego człowieka i każdemu miał coś pozytywnego do zaoferowania, wskazując jednocześnie na możliwość osobowego zaangażowania w to dobro.

Nie ulega wątpliwości, że jedną z takich postaci był ks. prałat Kazimierz Niesiołowski (6 II 1872 – 5 XI 1949), związany przez wiele lat swej kapłańskiej posługi z parafią pod wezwaniem Ścięcia św. Jana Chrzciciela w Pleszewie. Jest to postać wręcz symboliczna, zwłaszcza dla społeczności lokalnej. Wydaje się jednak, że wyrwa się z tych ram i pragnie jakby przemówić szerzej i dalej, nie tylko słowami, ale przede wszystkim dokonaniem.

Prezentowane opracowanie poświęcone temu kapłanowi otwiera spis treści (s. 5) oraz zestawienie Komitet obchodów 60. rocznicy śmierci ks. prałata Kazimierza Niesiołowskiego (s. 7). Uderza brak obecności władz samorządowych szczebla powiatowego oraz proboszczów pozostałych parafii pleszewskich. Z kolei zamieszczono portret bohatera (s. 8), choć podobny kolorowy znajduje się na okładce, a czarno-biały ponownie na stronie 249, ale wynika to z reprintu danego dzieła.

Natomiast treściowo zbiór otwiera wstęp przygotowany przez ks. prałata Henryka Szymiec, wikariusza biskupiego Diecezji Kaliskiej oraz proboszcza wspomnianej pleszewskiej parafii farnej, a więc następny na urzędzie eklezyjalnym ks. prał. K. Niesiołowski (s. 9-13). Następnie zamieszczono przedmowę pióra dra Andrzeja Szymańskiego, długoletniego dyrektora Liceum Ogólnokształcącego im. Ks. Stanisław Staszica w Pleszewie oraz prezesa Pleszewskiego Towarzystwa Kulturalnego, wybitnego znawcy i badawcza historii regionalnej, wręcz pasjonata (s. 15-16).

Zasadniczy korpus dzieł wybranych stanowi reprint siedmiu publikacji książkowych autorska ks. prał. K. Niesiołowski. Warto dla wskazania ogólnej zawartości książki podać kolejno ich tytuły: *Przyjaciel czy wróg? Książeczka dla ludu polskiego* (s. 17-76); *Miejski ogród dla dzieci jako przyczynek do sprawy wychowawczej* (s. 77-102); *Walka z alkoholizmem nakazem miłości bliźniego. Kazanie na 2 lutego* (s. 103-114); *Mój ogród ozdobny* (s. 115-166); *Sprawa alkoholizmu w zarysie* (s. 167-206); *Ogród jordanowski w małym mieście w świetle doświadczeń* (s. 207-246); *Szkice i sylwetki z przeszłości Pleszewa* (s. 247-376). Tekst podzielony na trzy części, ale bez tytułów. Trudno szczegółowo omawiać ich zawartość treściową. Tutaj po prostu trzeba sięgnąć do tych tekstów, delektując się wręcz ich bogactwem przekazu oraz formą.

Na końcu zbioru zamieszczono obszerną bibliografię publikacji ks. prałata Kazimierza Niesiołowski (s. 377-383).

Z zamieszczonych tekstów stosunkowo łatwo można zauważyć, że ks. prałat K. Niesiołowski „najwięcej czasu i zabiegów poświęcił niewątpliwie walce z alkoholizmem. [...] Innym zagadnieniem żywo zajmującym księdza prałata, ale organicznie powiązany z tematem walki z alkoholizmem, były problemy dbałości o ogrody i ogródki, co miało w zamyśle zająć umysły pleszewian czymś praktycznym, czymś, co odводziło od pokus używania napojów alkoholowych. (...) Trzecim problemem, któremu poświęcił wyteżoną uwagę ksiądz prałat Kazimierz Niesiołowski, a korespondującym z poprzednimi, była znamienita przeszłość Rzeczypospolitej” (s. 15). Oczywiście to nie wyczerpuje jego bardzo szerokich zainteresowań.

Można także zauważyć, że „droga mu była niepodległość Ojczyzny, a więc dla niej usilnie na wielu polach pracował. [...] Dla niepodległej Ojczyzny, a zarazem i dla Kościoła bardzo pragnął ukształtować nowego, lepszego człowieka. [...] Ksiądz prałat Kazimierz Niesiołowski, wierny swojej dewizie, która była jego zasadą działania, wiele robił, aby poprawić byt sobie powierzonym” (s. 10-11). Umiał zatem znaleźć pozytywne miejsce dla swego zaangażowania społecznego niezależnie od okoliczności politycznych. To było możliwe dlatego, że źródłem było społeczne rozeznanie ewangelii i jej odniesie do ludzi, danego miejsca i czasu.

W tym kontekście słusznym jest zatem stwierdzenie dra A. Szymańskiego: „Bogata jest twórczość piśmiennicza zmarłego przed 60 laty księdza prałata Kazimierza Niesiołowski. Niniejsze wydanie <<Dzieł wybranych>> zostało właśnie dlatego tak – a nie inaczej – zatytułowane. Ma ono na celu ponowne przypomnienie tylko bardziej zwartych i dłuższych tekstów wspomnianego duszpasterza – rozproszonych

w czasie, ułożonych tu według zasady chronologii wydania. Nie sposób było w tego rodzaju publikacji przypomnieć wszystkich dokonanych piśmiennych tego nadzwyczaj pracowitego kapłana” (s. 15).

Z książki wybrzmiewa wyraźnie praktyczne przesłanie pracy i pisarstwa ks. prał. K. Niesiołowskiego. „Wskazywał w ten sposób – i tym wielkim, i tym maluczkim – wzorce postępowania, wzorce osobowe, które warto było naśladować. Nadmienić wypada, że nie jest to wyidealizowany obraz pleszewian. To jest obraz realistyczny, nie pozbawiony humoru, ale też akcentujący poglądy własne księdza prałata Kazimierza Niesiołowskiego” (s. 16). Jest to uniwersalna uwaga odnosząca się do wszelkich opisów realiów życia miejsca, czasu i ludzi.

Jakże wymowne są słowa ks. prał. K. Niesiołowskiego: „Kreśląc sylwetki z przeszłości Pleszewa nie chciałbym pominąć przedstawicieli naszych mniejszości, gdyż i tam, istniały typy charakterystyczne, zarówno w dodatnim jak i ujemnym znaczeniu. Choć unikaliliśmy bliższego współżycia, znaleźliśmy się przecież wzajemnie” (s. 347). Ile tutaj szacunku o uznania dla czynionego dobra, a jeszcze bardziej dla osób to podejmujących.

Szkoda, że w książce nie zamieszczono szerszego curriculum vitae. Krótkie informacje są niewystarczające dla młodszego oraz nie obeznanego czytelnika (s. 9). Takie obszerniejsze informacje pozwoliłyby inaczej odczytywać przedkładane treści. Przynajmniej należy oczekiwać schematycznej chronologii życia i działalności. Ciekawym faktem jest, że poświęcono mu sporo opracowań, tak prace dyplomowe jak i artykuły oraz książki. Nie mniej jednak ks. prał. Kazimierz Niesiołowski oczekuje nadal na bardziej gruntowne i całościowe opracowanie, tak w płaszczyźnie swoistego życiorysu, jaka przede wszystkim pisarstwa i wielopłaszczyznowej działalności.

Na kartach poszczególnych dzieł jawi się jakże subtelny język charakteryzujący różne postacie. Ile w nim znamion wskazujących na wielki szacunek do różnych osób, dostrzegane dobro i umiejętności twórczo wykorzystywane w służbie dla innych. Autor jest szczególnie wrażliwy w ocenach krytycznych, choć potrafi się i na nie zdobyć. Sam język, mimo pewnych archaizmów w stosunku do współczesności jest znakomitym narzędziem komunikacji i przemawia jasno oraz klarownie.

Niezwykłe wrażenie robi obszerna bibliografia w oparciu o prace Andrzeja Gulczyńskiego „Ks. prałat Kazimierz Niesiołowski 1872-1949”, uzupełniona przez Andrzeja Szymańskiego. „Mimo tylu zajęć i różnych funkcji znajdował ksiądz prałat jeszcze czas na pisanie i publikację wielu artykułów i prac spisanych tak sugestywnym i pięknym językiem, a ponadto zawierających tyle ciekawych u bardzo pouczających przemyśleń” (s. 11). W zestawieniu zastosowano systematykę alfabetyczną, ale w tym kontekście rodzi się pytanie, czy bardziej słuszną nie byłaby systematyka chronologiczna. Taki układ pokazywałby specyfikę zainteresowań, narastanie kwestii w poszczególnych okresach. Sporo tekstów ukazało się w „Świcie”, czasopiśmie poświęconym walce z alkoholizmem oraz w „Miesięczniku”. Opublikowane prace uka-

zały się w Pleszewie, Poznaniu i Warszawie, czasem nakładem własnym autora, oraz kolejno w latach: 1905, 1930, 1935, 1929, 1935, 1937, 1938.

Integralna reprodukcja poszczególnych dzieł ks. K. Niesiołowskiego przywołuje także interesujące fotografie, rysunki, szkice czy plany. Ciekawe są także zamieszczone reklamy czy informacje. Wszystko to czyni teksty jeszcze bardziej zrozumiałe i przekonujące choć już z dość odległej perspektywy czasu.

Należy z uznaniem przyjąć wydane w formie reprintu niektórych pism ks. prał. K. Niesiołowskiego. Jest to hołd oddany wybitnemu kapłanowi i społecznikowi, człowiekowi kultury i wiernemu synowi Ojczyzny, tak w czasach niewoli jak i po jej wyzwoleniu. To przywołanie w historii miasta Pleszewa i okolicy ważnego świadka przeszłości. Należy się wdzięczność sponsorom: Bank Spółdzielczy w Pleszewie i Fabryka Maszyn Spożywczych SPOMASZ Pleszew S.A. Także warto przywołać patronat tej edycji: Urząd Miasta i Gminy Pleszew oraz Parafia pw. Ścięcia św. Jana Chrzciciela w Pleszewie. (s. 6). To są szczególnie ważne elementy edytorskie dzieła, który stały się szeroko dostępne teksty dawnych publikacji ks. prał. Kazimierza Niesiołowskiego.

Przywołane teksty ks. prałata Kazimierza Niesiołowskiego znakomicie ukazują niezwykłą postać tylko jednego kapłana, i to w trudnym czasie, bo na przełomie czasów niewoli i niepodległości. Jeden człowiek potrafił w swymi dynamizmie oddania się kapłańskiemu zaangażowaniu, wsparty łaską Bożą, stać się tak wspaniałym zarysem wielorakiego dobra społecznego i wspólnotowego. Oczywiście, miał on szeroką świadomość współpracy i pomocy ze strony wielu osób, a zwłaszcza świeckich. Co może uczynić jeszcze dla niego miasto Pleszewa i okolica? Warto, aby władze podjęły dalsze działania na rzecz jeszcze szerszego wizualnego utrwalenia tego wyjątkowego honorowego obywatela Pleszewa.

Bp Andrzej F. Dziuba

Buddy L e v y, *Konkwistador. Hernan Cortes, Montezuma i ostatnie dni Azteków*. Przeł. Grzegorz S a b u d a. Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2010, ss. 429.

Problematyka poszerzania się wizji świata przez odkrycia geograficzne jest szczególnie interesującym działem historii. Zresztą obejmuje to niemal wszystkie dziedziny wiedzy ludzkiej. To niezwykle bogactwo wydarzeń i miejsc, a przede wszystkim ludzi. Odległość w czasie często wręcz uniemożliwia odtworzenie ówczesnych wydarzeń, a jeszcze trudniej jest je zrozumieć w całości swych złożeniach.

Odkrycie Nowego Świata w 1492 r. oraz to wszystko co po tym nastąpiło jest nadal szerokim przedmiotem licznych badań i ma już wiele opracowań. W ten nurt wpisuje się także kolejna praca poświęcona Hernan Cortes (1485-1547). Jej autor Buddy Levy

jest dziennikarzem oraz pracownikiem naukowym Washington State University, autorem kilku książek poświęconych historii. Mieszka w Idaho (USA).

Książkę otwiera dedykacja dla żony i dwóch córek (s. 5). Następnie zamieszczono schematyczny spis treści (s. 7) i motto z „Krwawego południka” Cormac McCarthy (s. 9)

Treściowo opracowanie rozpoczyna wprowadzenie (s. 11-16). Następnie całość podzielona została na 22 rozdziały. Generalnie już tutaj można zauważyć, iż ukazują one chronologię wydarzeń, a także pewne elementy ich oceny. Warto zatem do przedstawienia treści przywołać kolejne tytuły: 1. *W drodze do Nowej Hiszpanii* (s. 17-28); 2. *Bitwa z Tabaskami* (s. 29-38); 3. *Poselstwo Montezumy* (s. 39-56); 4. *Hazardzista stawia wszystko na jedną kartę* (s. 57-70); 5. *Przeprawa przez góry* (s. 71-91); 6. *Rzeź w Choluli* (s. 93-105); 7. *Miasto ze Snu* (s. 107-123); 8. *Miasto ofiar* (s. 125-135); 9. *Przejęcie władzy* (s. 137-145); 10. *Cortes i Montezuma* (s. 147-159).

Dalsze kolejności rozdziały noszą następujące tytuły: 11. *Hiszpanie walczą z Hiszpanami* (s. 161-178); 12. *Święto Toxcatl* (s. 179-188); 13. *Tragiczny los Montezumy* (s. 189-199); 14. *La Noche Triste* (s. 201-215); 15. *Zuchwałym sprzyja los* (s. 217-227); 16. *Zaraza* (s. 229-240); 17. *Powrót do Kotliny Meksyku* (s. 241-252); 18. *Drewniany węz* (s. 253-269); 19. *Rekonesans wokół Kotliny Meksyku* (s. 271-284); 20. *Oblężenie Tenochtitlanu* (s. 285-299); 21. *Starcie dwóch imperiów* (s. 301-320); 22. *Ostatnia reduta Epilog* (s. 321-335). Całość zamyka Cień spalonego miast (s. 337-353).

Jako interesujące i porządkujące dopowiedzenia dodano jeszcze cztery aneksy (s. 355-365): A. Ważniejsze postacie (s. 355-358); B. Kalendarium podboju Meksyku (s. 359-361); C. Najważniejsze bóstwa azteckiego panteonu (s. 363-364); D. Azteccy władcy (s. 365).

Po przypisach (s. 367-397) podano uwagi na temat tekstu i źródeł (s. 399-403), bibliografię (s. 405-415), spis ilustracji (s. 417-418), podziękowania (s. 419-420) i indeks (s. 421-429). Bibliografia podzielona została na: Relacje hiszpańskich konkwistadorów i kronikarzy; Kroniki i źródła azteckie; Prace historyczne. Wśród źródeł azteckich przełożonych na język polski szczególnie należy wskazać: *Rzecz z dziejów Nowej Hiszpanii*. T. I-III. Przełożyły Kamila Baraniecka i Marta Leszczyńska. Wydawnictwo Marek Derewcki. Kęty 2007.

Oto barwny obraz życia i działalności Hernan Cortes zwłaszcza w latach 1519-1521. Obok jakby współbrzmia Montezuma i jego następcy. Choć raczej w tle czy pewnym planie, aby lepiej wybrzmiała sylwetka reprezentanta hiszpańskiej korony. Zatem konkretne postacie historyczne, w całym ich bogactwie typowym dla wyjątkowych osobowości. „Żadna z tych stron konfliktu nie była w stanie zrozumieć drugiej i żadna nie była skłonna do kompromisu. Obydwie były ślepo nastawione na poszerzanie swoich imperiów i na czele każdej z nich stał wielki, charyzmatyczny przywódca” (s. 13).

Czy odpowiada życiu i działalności Hernan Cortes, choćby w prezentowanym okresie tytuł konkwistador, jak to sugeruje tytuł książki? Wydaje się, że w środowisku hisz-

pańskim jest to termin bardzo szeroki i mający bardzo skrajne konotacje. Generalnie jednak przeważa opinia pozytywna, m.in. także w kontekście rekonkwisty z 1492 r. Wydaje się, że tytuł te do pewnego stopnia nobilitował, a czego wyrazem z czasem w pewnym sensie stały się „*ecomien*dy”, nadawane w Nowym Świecie.

Wydarzenia po roku 1492 bywają w historiografii różnie nazywane i opisywane. To odkrycie, jak z czasem nazwano Nowego Świata, sugerując, że Europa to Stary Świat czy Stary Kontynent. Inni używają dramatycznej nazwy podbój. Innym, zwłaszcza w kręgach kościelnych, odpowiednim terminem wydaje się ewangelizacja. Współcześnie przyjmuje się także termin spotkanie. Wydaje się, że wszystkie cztery określenia razem wzięte i tak nie wyczerpują fenomenu po 1492 roku. H. Cortes jest być może szczególnym przykładem wybrzmienia tego fenomenu.

Dramatyzm Hernan Cortes i Montezuma został jakby już wskazany w trzecim członie podtytułu: „ostatnie dni Azteków”. Zdecydowanie jest to wskazani na negatywne zestawienie tych postaci i konsekwencji tego spotkania. Wielość zdarzeń i ludzi przeplata się niezwykle wartko, choć może przysłania to głębię, która zresztą jest trudna do jednoznacznego rozeznania.

W książce, co jest zrozumiałe, można odnaleźć wiele odniesień do chrześcijaństwa. Przecież w wydarzenia po 1492 r. zaangażowany był papież, Stolica Apostolska, katolicycy władcy Hiszpanii. Był to wielki mechanizm, w którym zaangażowane były konkretne osoby, jakże różne i jak różnie pojmujące trudne zjawiska, często nieprzewidywalne. Szerzenie oraz obecność wiary wydawały różne owoce, także dramatyczne, znaczone cierpieniem i śmiercią. To była także wina chrześcijan, którzy nie rozpoznali, czy może nie chcieli rozpoznać dzieła ewangelizacji Nowego Świata.

Prezentowana książka zdaje się sugerować, że „zderzenie się tych dwóch światów składa się na tragiczną opowieść o podboju i klęsce, kolonizacji i heroicznym oporze, wreszcie o niezwyklej osobistej relacji, jaka połączyła dwóch przywódców: jednego z największych zdobywców, jakich zna historia, i tajemniczego władcę, którego panowanie okazało się ostatnim akordem historii pewnego świata, skazanego na unicestwienie” (s. 16).

Jak sugeruje autor „zderzenie się tych dwóch światów, które potem nastąpiło, osiągnęło apogeum w krwawym oblężeniu Tenochtitlanu, uważanym za najdłuższą trwającą bez przerwy bitwę w historii, która – jak się szacuje – pochłonęła około dwustu tysięcy istnień ludzkich” (s. 16).

Wydaje się, że autor w znacznym stopniu zafascynował się obydwoma bohaterami, iż w konsekwencji nie zawsze potrafi uchwycić pewne ogólniejsze procesy. Faktem jest spotkanie kultur i religii, ale także systemów ekonomicznych i społecznych. Współbrzmienie pewnych przejawów świadomościowych osób, społeczności i jeszcze szerszych zbiorowości. Co prawda dzieje konkwisty w wydaniu Hernan Cortes są już późniejsze w stosunku do bezpośrednich wydarzeń po roku 1492, ale dokonują się one w innych miejscach, z innymi ludźmi i już z pewną wiedzą o Nowym Świecie. Można jednak odnieść wrażenie, że nowe generacje konkwistadorów wręcz

nie chcą tego brać pod uwagę, bo bardzo często kierują nimi bardzo przyziemne motywy. To jest swoisty dramat cywilizacji europejskiej i ludzi tamtego czasu ją reprezentujących, ale chyba nie tylko.

Dom Wydawniczy REBIS z Poznania udostępnił inne interesujące prace odnoszące się do dziejów Ameryki Łacińskiej: Kim MacQuarrie *Ostatnie dni Inków* czy Charles C. Mann. *1491. Ameryka przed Kolumbem*.

Ważnym elementem poglądowym książki są zamieszczone ilustracje między stronami 192-193. Ich zaś opis czyni z nich jeszcze bardziej czytelne przesłanie. Uzupełnieniem są także mapki, które pozwalają topograficznie rozpoznać działania H. Cortes oraz plany sytuacyjne miast (s. 26-27, 74-75, 116, 303). Mówiąc faktycznie o czterech bullach Aleksandra VI z 1493 r. warto jeszcze dodać, że Traktatem z Tordesillas z 1494 r. Hiszpania i Portugalia, przy aprobachie Stolicy Apostolskiej, przesunęły linię demarkacyjną o 370 mil na zachód (s. 359). Skoro w indeksie wskazuje się na język nahuatl (s. 426) to należało także wskazać na język maja. Bardzo obszerne przypisy są nie tylko skrupulatnymi wskazaniami bibliograficznymi, ale także, w wielu miejscach, dopowiedzeniami i wyjaśnieniami treści. Szkoda, że nie zamieszczono ich na poszczególnych stronach, co w znacznym stopniu ułatwia korzystanie z nich. Ciekawe są także uwagi w specjalnych notach występujące na stronach tekstu. Dobrym zabiegiem są także cytaty oryginalnych źródeł w tekście narracji.

Autor kończy książkę często przywoływana opinią: „Przy wszystkich wątpliwościach i kontrowersjach, jakie budził i budzi ten związek, Hernan Cortes i Malinche (Dona Marina) są do dzisiaj uważani za matkę i ojca nowego Meksyku oraz w symboliczny sposób wyznaczają początek nowego ludu, który wyrósł z prochu upadłej cywilizacji Azteków” (s. 353). Warto jeszcze dodać, iż symbolika ta utrwalona jest w postaci pomnika (H. Cortes, Malinche, M. Cortes) w historycznym centrum miasta Meksyk, przy Placu Trzech Kultur.

Nie można jednak także pominąć bogactwa dzieł jakie w tworzeniu nowej społeczności Meksyku odegrały za 10 lat, w 1531 r. w grudniowych objawieniach Matki Bożej z Guadalupe. Juan Diego Cuauhtlatoatzin, przedstawiciel rdzennej ludności Meksyku, stał się przekąźnikiem niezwykłego bogactwa spotkania, którego wyrazem jest cudowna Tilma. „Juan Diego jest symbolem wszystkich pierwotnych mieszkańców tej ziemi, którzy przyjmowali Ewangelię Jezusa dzięki macierzyńskiej pomocy Maryi” (Jan Paweł II, 6 V 1990).

Ile mówi Morenita z Guadalupe w swoim artystycznym wyrazie zrozumiałym dla Meksykanów, tak w ich azteckim jak i chrześcijańskim bogactwie religijnym i kulturowym. „Metyskie rysy twarzy Dziewicy z Tepeyac wyrażają istotę inkulturacji: jest ona głębokim przekształceniem autentycznych wartości kultury poprzez ich integrację z chrześcijaństwem i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach” (Jan Paweł II, 12 X 1992). Zapoczątkowanie tych wydarzeń miało miejsce właśnie na Wzgórzcu Tepeyac, które w książce wskazane jest już tylko jako grobla do niego prowadząca (s. 304, 305, 315). Czy to nie jest jakiś symbol z historycznego Tenochtitlan. To był

szczególony krok, który trwa nadal budując twórczo Nowy Meksyk, w bogactwie przeszłości azteckiej, ale ciągle żywej i twórczej oraz przyszłości czerpiącej także z bogactwa Starego Kontynentu.

Hymn 500-lecia ewangelizacji syntetyzuje i ukazuje żywotność przeszłości, bogactwo terażniejszości zawrócone ku przyszłości Ameryki Łacińskiej:

„America del Indio,
America del Bianco,
America del Negro,
America del canto,
America cristiana,
La de quinientos anos”.

Bp Andrzej F. Dziuba

Dariusz H e i n, *Zamki joannitów w Polsce*. Poznań 2009, ss. 223.

Bogactwo życia chrześcijańskiego przybiera bardzo zróżnicowane formy. Oczywiście, najpopularniejsza jest życie małżeńskie, oparte na sakramencie małżeństwa, a następnie rozwijane w życiu rodzinnym. Ważnym znamieniem jest powołanie kapłańskie w jego wymiarze sakramentalnym. Także życie konsekrowane i apostołskie jest drogą wielu, którzy odpowiadają na szczególne Boże powołanie. Trzeba także wspomnieć dziewictwo, wdowieństwo czy pustelnicтво, a nawet zwyczajną samotność.

Nie ulega wątpliwości, że szczególną drogą są zakony rycerskie, które swymi początkami sięgają średniowiecza. Jest ich dość duże bogactwo, i to o różnym zasięgu geograficznym jak i ideowym. Generalnie wiele z nich sięga do czasów wypraw krzyżowych. Wiele nawet wówczas się zrodziło, choć na przestrzeni wieków przeszło znaczne przeobrażenia i ewolucje.

Jedną z takich rodzin jest Suwerenny Rycerski Zakon Szpitalników świętego Jana Jerozolimskiego zwanego Rodyjskim i Maltańskim, a zwany potocznie i skrótowo Zakonem maltański. W historii, a często i dziś nadal funkcjonuje nazwa Joannicy czy Szpitalnicy. To ciągle interesujący i godny badań wątek historii Europy

Prezentowaną książkę otwiera dedykacja (s. 2) i wstęp (s. 5). Z kolei całość treściowa podzielona została na trzy rozdziały, niestety bez tytułów. Za to zawierają one bardziej zwarte szczegółowe paragrafy.

Rozdział pierwszy zawiera trzy bloki: 1. Zarys dziejów joannitów (s. 7-27); 2. Zamki joannitów na Bliskim Wschodzie (s. 28-36); 3. Wykaz wielkich mistrzów i namiestników zakonu św. Jana (s. 37-39). W ramach zamków joannickich ukazano trzy podstawowe twierdze: Krak des Chevaliers, Belvoir i Margat. Natomiast punkt trzeci tego rozdziału zorganizowany został chronologicznie ze wskazaniem siedzib wielkiego mi-

strza czy władz zakonu: Jerozolima, Margat, Akka, Cypr, Rodos, Viterbo, Malta, Sankt Petersburg, Messyna, Catania, Ferrara i Rzym.

Kolejny rozdział poświęcony został czterem zagadnieniom: Zarys dziejów joannitów na ziemiach polskich (s. 41-56); 2. Struktura organizacyjna joannitów na ziemiach polskich (s. 57-60); 3. Wykaz mistrzów brandenburskich (s. 61); 4. Wykaz wielkich przeorów Czech (s. 62).

Trzeci rozdział, najobszerniejszy, nosi tytuł: Zamki joannitów w Polsce (s. 63-210). W kolejności omówiono: Stare Drawsko (Drabim) (s. 63-76); Łągów (Lagow) (s. 77-92); Rurka (Rorchen) (s. 93-103); Słońsk (Sonnenberg) (s. 104-134); Chwarszczany (Quartschen) (s. 135-151); Swobnica (Wildenbruch) (s. 152-173); Świdwin (Schievelbein) (s. 174-192); Pęczino (Pansin) (s. 193-210). Podane zostały nazwy miejscowości w języku polskim i niemieckim, gdyż tak funkcjonują w historiografii.

W ramach załączników zamieszczono Regulę joannitów (s. 211-215) i bibliografię (s. 217-221), którą podzielono na źródła rękopiśmienne (s. 217) i literaturę, która liczy 99 pozycji (s. 217-221). Całość zamyka spis treści (s. 223).

Faktycznie, jak pisze sam autor „niniejsza książka jest próbą przybliżenia czytelnikowi niezwyklej historii tego zakonu, ze szczególnym uwzględnieniem architektury obronnej joannitów na ziemiach polskich” (s. 5). Nawarstwianie się wielu czynników zachowało do naszych czasów określone obiekty, i to w określonym stanie substancjalnym. To wiele znaków historii architektury, niestety przebudowywanej i zazwyczaj bardzo często zniszczonej, czy wręcz zdewastowanej. O dramatyzmie niech świadczy jeden z zapisów: „Niestety tarcze herbowe w liczbie 1140 egzemplarzy zostały za zgodą ministra kultury i sztuki sprzedane w 1988 r. za sumę 35 tysięcy pośrednikowi w handlu dziełami sztuki w Szwajcarii. W 1993 r. zostały wystawione na aukcji w Sztokholmie, co wywołało ogromne poruszenie w środowisku joannitów. Obecnie wartość tablic sięga kwoty 5 milionów dolarów” (s. 125).

Dobrze, że większość kościołów zakonnych jest w dobrym stanie i służą dziś jako miejsca kultu i duszpasterstwa. To gwarantuje ich trwałość, a często także zachowanie wielu elementów świetlanej przeszłości zakonnej. Oby tutaj zachowano duża troskę, zwłaszcza przy arbitralnych decyzjach administratorów danych obiektów.

Nie mniej we wszystkich obiektach można doszukać się swoistej „duszy joannickiej”. To są założenia architektoniczne i pewne elementy typowe dla budowli tego typu, choć zmiennych i każda z nich ma swoją specyfikę. Niektóre reprodukcje pokazują świetność tych obiektów, ich życie i udział w tworzeniu kultury, nie tylko lokalnej. Przecież wielka rodzina joannicka miała swe wzajemne więzi i ubogacające oddziaływania. Niestety, na dziś często to już definitywnie zamknięta historia, to swoiste barbarzyństwo niszczenia czy świadomego lub przez zaniechanie doprowadzenia do zniszczenia.

Trzeba z uznaniem przyjąć interesujące nagromadzenie faktów, a przed wszystkim osób. To przebogate dzieło i różnorodne przenikanie się, co wymaga szczególnej

umiejętności włączenia refleksji współczesnej. Jakże wiele wybitnych postaci staje tutaj jeszcze bardziej żywych, nie tylko w swych związkach i joannitami.

Pisząc dzieje joannitów szkoda, że autor tak zdawkowo potraktował współczesność (s. 27). Zdaje się to w jakimś sensie sugerować, że współczesne dzieje maltańskie nie są godne szerszych uwag. Tym czasem wydaje się, że Zakon dziś nabiera nowych mocy, tak w płaszczyźnie posługi jaki duchowości zakonnej.

A co z bliższymi współczesności dziejami joannitów na ziemiach polskich? Wydaje się, że autor jest niejednoznaczny w operowaniu rozeznaniem specyfiki dzieł, które wywodzą się z tego samego ducha, a z czasem przybrały m.in. nurt katolicki i literański (s. 56). Jakby zabrakło dziejów Zakonu maltańskiego w czasach współczesnych, czego można byłoby oczekiwać mają na względzie choćby ambitny tytuł książki.

Książka zawiera „obszerny materiał ilustracyjny, liczne plany, rekonstrukcje obiektów oraz dużą ilość zdjęć wykonanych przez autora” (s. 5). Wielokrotnie pokazuje on dramatyzm sytuacji i stanu wielu obiektów pomaltańskich. Sytuacja własności czy użytkowana wykształtowała różnicowany stopień odpowiedzialności i zaangażowania. Efekty tego są wyraźnie widoczne. Dobrze, że przynajmniej część obiektów jest w dobrym stanie, a nawet pełne różne posługi społeczne czy kulturowe.

Autor stwierdza we wstępie, że „podstawową częścią niniejszej pracy jest rozdział trzeci opisujący zachowane zamki joannitów, znajdujące się na dawnych terenach Nowej Marchii i Pomorza, obecnie województwa lubuskiego i zachodniopomorskiego” (s. 5). Zatem tytuł książki nie odpowiada jej zawartości treściowej. Zestaw literatury zawiera tylko pozycje w języku polskim i niektóre tłumaczenia. Pokazuje ona jak wiele jest publikacji lokalnych, które zdaje się są często efektem hobbistycznych zainteresowań. Tym czasem istnieje interesująca literatura w języku niemieckim. Szkoda, że nie zamieszczono indeksu nazwisk czy zestawu nazw miejscowości w języku polskim i niemieckim, co byłoby znacznym ułatwieniem w bardziej twórczym korzystaniu z tego opracowania. Oczekiwanym byłoby także choćby krótkie podsumowanie czy zakończenie całości.

Maltańska dewiza *tuitio fidei et obsequium pauperum* pozostaje nadal żywo wzywaniem i zarazem zobowiązaniem tej duchowości oraz posługi. Owe świadectwo wiary musi mieć zawsze praktyczne dopełnienie w dziełach Caritas. Z drugiej strony te ostatnie muszą być inspirowane przesłaniem wary. To współbrzmienie jest gwarancją nadziei z mocą ku pewnej przyszłości. Dodatkowym zobowiązaniem pozostaje krzyż maltański, znaczący błogosławieństwa z Kazania na Górze.

Wszystkie zachowane obiekty joannickie stanowią na dziś obiekty najwyższej wartości architektonicznej oraz historycznej. Bardzo często zachowane wyposażenie ma także niepowtarzalną wartość. Zatem odpowiedzialne władze winny podjąć wszelkie starania, aby obiekty te zachować i nadać im funkcjonalny charakter. Stanowią one dobro kulturowe Europy, a zatem stamtąd winny także pochodzić odpowiednie środki konserwatorskie.

Prezentowana książka winna być swoistym memento w podejmowaniu odpowiedzialnych i w miarę szybkich działań na rzecz ośmiu świeckich obiektów joannickich zachowanych do naszych czasów, a niekiedy i związanych z nimi kościołów. Wydaje się, że na dziś istnieje jeszcze realna szansa uratowania i zachowani ich substancji architektonicznej. Oby książka Dariusza Hein mogła być w tym dziele pomocna i twórcza. Obiekty architektoniczne pozostają niemal zawsze unikatowymi.

Bp Andrzej F. Dziuba

Marzena i Paweł Zakrzewscy, *Etos polskiej kobiety na tle drugiej wojny światowej*. Wydawnictwo „Adam”, Warszawa 2009, ss. 116.

Problematyka drugiej wojny światowej, która pochłonęła miliony istot ludzkich, niosąc zniszczenia, których skutki trwają do dzisiaj, jest szeroko omawiana w różnych publikacjach. Celem recenzowanej książki było ukazanie polskich kobiet – bohaterek, które przeszły przez obozy koncentracyjne i zsyłki na Sybir, działały w podziemiu, niosły pomoc potrzebującym, opiekowały się dziećmi jako wdowy po mężach-żołnierzach.

W rozdziale I autorzy ukazali sytuację kobiet w obozie koncentracyjnym w Ravensbrück, który nosił nazwę „wzorowego obozu”. Była tam Wanda Półtawska, autorka często cytowanej książki pt.: *I boję się snów*. Wstrząsający jest opis życia więźniarek, a jednak autorzy starali się wydobyć „jasne płomienie w Ravensbrück”, aby ukazać walkę polskich kobiet o człowieczeństwo.

Osobny paragraf został poświęcony Żydom w getcie warszawskim, którym warszawianki niosły pomoc, bowiem u nich miłość bliźniego była silniejsza niż strach. To kobiety (Zosia Kossak-Szczucka, Irena Rybotycka i Wanda Kraheńska-Filipowiczowa) zainicjowały Radę Pomocy Żydom - Żegotę. Wstrząsające są opisy, gdy nie bacząc na śmierć, kobiety przekazywały bochenki chleba dzieciom żydowskim poprzez otwory w murach odosobnienia. Opis dotyczy również pomocy Żydom w getcie w Lublinie. Polki, często bardzo młode, udzielały pomocy Żydom w swoich domach, za którą to pomoc groziła śmierć. Z tego powodu polskie matki ginęły nieraz na oczach własnych dzieci. Jako przykład została ukazana rodzina Ulmów, które członkowie zginęli, a matka Wiktoria została rozstrzelana wraz z dzieckiem w swoim łonie.

Rozdział II prezentowanej książki nosi tytuł: *Wbrew wyrządzonemu złu*. Autorzy przybliżyli losy polskich rodzin wywożonych na Sybir przez sowieckich żołdaków. I tu również znajdujemy wstrząsające opisy w oparciu o drukowane wspomnienia. Dotyczą one zwłaszcza losu polskich zesłańców, które z niespotykaną wprost odpornością duchową nie poddawały się zbrodniczym pociągnięciom Sowietów. Cechowała ich niezwykła troska o drugiego człowieka – począwszy od dziewcząt po babcie. Przykłady bohaterskich kobiet kresowych, owianych niesamowitym patriotyzmem

i miłością rodzinną, budzą nie tylko, podziw, ale i trwogę wojny. Te syberyjskie osady nie różniły się od niemieckich obozów koncentracyjnych. Nie miały tylko drutów kolczastych, bo wszechwładnym strażnikiem był tam siarczysty mróz. Jakże krwawo serce matek, które musiały pozostawić na nieludzkiej ziemi groby swoich dzieci.

W tym II rozdziale zostały również ukazane losy wdów katyńskich. Po krótkim zapoznaniu czytelnika z sowieckimi obozami śmierci, w których znalazła się polska elita, autorzy ukazują problematykę Katynia, pierwszego miejsca odkrytych mogił żołnierskich. Zatrważające jest stwierdzenie, iż „nie ma wątpliwości, że w dziejach świata nie było zbrodni, która objęłaby tak duży odsetek kadry oficerskiej danego państwa”. Zamknięci w obozach pozostawili w kraju żony, nierzadko z małymi dziećmi lub będącymi w stanie błogosławionym. Autorzy i tutaj przytaczają wstrząsające opisy. Wiele wdów wywieziono na Sybir, gdzie odznaczały się odwagą i zachowały w swoich sercach miłość, szacunek i podziw dla swoich mężów.

W rozdziale III autorzy poszukują źródeł duchowej mocy u polskich kobiet, wychowanych w Drugiej Rzeczypospolitej. Na pierwszym miejscu stawiają wiarę, będącą źródłem heroizmu. Ilek one musiały mieć wewnętrzną siłę w Opatrzność Bożą, by przeżyć obozy koncentracyjne i zsyłkę na Sybir. Nie można też zapomnieć o tych żonach i matkach, które zostały wdowami i same musiały troszczyć się o swoje dzieci. Dodałbym tutaj przykład mojej mamy, która 25 I 1945 została wdową po śmierci taty na froncie w Wadowicach. Zdołał on jeszcze napisać list, w którym znalazły się słowa: „Wychowaj dobrze nasze dzieci”. Autorzy wspominają Stanisławę Leszczyńska, z której promieniowała „nieugięta dobroć i miłość”. A jakże wymowne świadectwo swojej wiary dały polskie kobiety beatyfikowane wśród 108 męczenników drugiej wojny światowej. O ich bohaterstwie powinno się więcej pisać nie tylko w książkach, ale i w uprawianej publicystyce.

Drugim źródłem duchowej mocy dla polskich kobiet było umiłowanie Ojczyzny, będącej matką Polaków. Kobiety były więc zaangażowane w pracę konspiracyjną, w konspiracyjnym nauczaniu, w drukowaniu i kolportowaniu podziemnej prasy. Przytoczone przykłady ukazują polskie kobiety, które w swoim patriotyzmie dorównywały mężczyznom.

Z obowiązku recenzenta pragnę podać kilka uwag metodologicznych. W przypisach niepotrzebne jest zbyt często stosowane określenie „por.” [porównaj]. Przy pracach zbiorowych wymienia się autora i tytuł jego opracowania, a następnie tytuł pracy zbiorowej i jej redaktora.

Prezentowaną publikację można zaliczyć do „książki jednej nocy”. Jej lektura bowiem wciąż czytelnika, który połyka stronicę, a potem trudno jest mu zasnąć.

Ks. Józef Mandziuk

Nakładem
Wydawnictwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

ukazała się książka

Małgorzata Wrześniak (red.)

HOMO CREATOR ET RECEPTOR ARTIUM

Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Stanisławowi Kobieliusowi.
Praca zbiorowa z zakresu historii sztuki opatrzona ponad setką zdjęć.

Dystrybucję prowadzi:

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561-89-23; fax (22) 561-89-11
oraz Księgarnia dwójka
Warszawa, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, p. 015, tel. (22) 569-68-68
e.mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

