

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE

TOM IX

GDANSK-OLIWA 1993

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Janusz Balicki, Ks. Grzegorz Gólski CM (redaktor),
Ks. Kazimierz Kloskowski, Ks. Andrzej Kowalczyk, Ks. Zdzisław
Kropidłowski, Ks. Wiesław Lauer, Ks. Grzegorz Rafiński

Za pozwoleniem władzy duchownej

WYDAWCA
KURIA METROPOLITALNA GDANSKA
ul. Cystersów 15
80-330 Gdańsk, tel. (0-58) 52 00 51-3

Józef Borzyszkowski

KOLOKWIA GDAŃSKIE 1986—1989*

Specyfiką Gdańska i całego Pomorza — odwiecznej ziemi kresowej — jest fakt przetrwania na tym styku słowiańsko-germańskim, polsko-niemieckim, rodzimej kultury i społeczności kaszubskiej. Kaszubi bowiem stanowią pozostałość lechickich Pomorzan. Do ogólnopolskiego skarbcza wnoszą to, co w swoim języku, tradycji i świadomości uchowało się z kultury Słowian nadbałtyckich. Jako zwarta społeczność przetrwali na wschodnim Pomorzu, w bezpośrednim zapleczu Gdańska, a także wśród jego mieszkańców, stanowiąc najliczniejszą grupę miejscowej społeczności polskiej a zarazem i katolickiej do 1945 roku.

Gros Kaszubów mieszka w obrębie granic Diecezji Chełmińskiej, obejmującej nie tylko Kaszuby ale i inne regiony Pomorza — Kociewie, Bory Tucholskie i Krajnę oraz Ziemię Chełmińską. Do 1920 r. do tejsze diecezji należała większa część późniejszego Wolnego Miasta Gdańska (Diecezji Gdańskiej) oraz Ziemia Lęborsko-Bytowska i Złotowszczyzna (część Krajny), dziś najbogatsza część Kościoła Koszalińsko-Kołobrzeskiego.

Kościoły Chełmiński i Gdański, ich duchowieństwo, zarówno w przeszłości jak i dziś mają swoje istotne miejsce w rozwoju regionalnego ruchu kaszubsko-pomorskiego. W ethosie Pomorzan bardzo ważne są wartości związane z Kościołem, z chrześcijańską kulturą zachodniej Europy. Wyrazicielem ruchu kaszubskiego jest dziś Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie. Stawia ono sobie za cel zachowanie i rozwój specyficznych wartości materialnych i duchowych oraz ich twórcze przeniesienie do skarbcza kultury ogólnopolskiej. Zrzeszenie, którego oddziały pracują

* Wprowadzenie w historię i tematykę Kolokwiów Gdańskich zostało zredagowane i przesłane 16 I 1990 r. Niestety, z przyczyn od Redakcji niezależnych, to wprowadzenie i wszystkie podstawowe wykłady wygłoszone podczas dwóch pierwszych kolokwiów i potem przysłane do druku dopiero teraz ukazać się mogą w niniejszym tomie „Studiów Gdańskich”. W międzyczasie jednak zaszły poważne zmiany w życiu państwowym i kościelnym w Polsce i to tłumaczy pewne twierdzenia w wypowiedziach Autorów.

w ramach granic kilku województw i diecezji, a Zarząd Główny ma swoją siedzibę w Gdańsku, przed kilkunastu laty zapoczątkowało cykl swoistych seminariów pod nazwą „Spotkania Pelplińskie”. Współorganizatorem i gospodarzem spotkań jest Wyższe Seminarium Duchowne w Pelplinie. Spotkania te zaczęto organizować z myślą o zgłębieniu problemów historii i współczesności kaszubsko-pomorskiej, o zbliżeniu środowisk ludzi świeckich i duchownych, o współodpowiedzialności za kościół lokalny oraz za region i jego kulturę jako dla nas najbliższą część Polski.

Spotkania Pelplińskie w swym nieco już ustalonym wydaniu przyjęły postać seminariów głównie historycznych ale mocno osadzonych w realiach współczesności. Tematyka historyczna zdominowała je m. in. w związku z przygotowaniem jubileuszu 750-lecia Diecezji Chełmińskiej. Uczestniczą w nich duchowni diecezjalni i zakonnicy nie tylko z Diecezji Chełmińskiej, także klerycy, głównie z Pelplina, liczni przedstawiciele środowiska naukowego i inteligencji zarówno ośrodków uniwersyteckich (Gdańsk, Toruń) jak i innych miast, a także wsi z całego Pomorza.

Szczególne więzi łączące Diecezję Chełmińską i Gdańską, skąd inąd jedność ich części choćby w postaci Trójmiasta, stanowiły jeden z elementów uświadamiających potrzebę zorganizowania podobnych spotkań w Oliwie. Podejmując tę inicjatywę, głównie w imieniu środowiska uczestników gdańskich, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie w porozumieniu z Kurią Biskupią Gdańską zaprezentowało w 1986 roku program I Colloquium Gdańskiego, zrealizowany w Seminarium Biskupim w Oliwie, które przejęło funkcje gospodarza owych rozmów i dyskusji. Powstało dzięki temu nowe forum wymiany wiedzy i myśli, wzajemnego ubogacania świeckich i duchownych, szukania prawdy pod kierunkiem wybitnych znawców dyskutowanej problematyki.

Inaugurując I Colloquium Gdańskie 18 października 1986 r. ks. bp dr Tadeusz Gocłowski w przytomności Biskupa Chełmińskiego ks. Mariana Przykuckiego i sufragana ks. bpa Andrzeja Śliwińskiego z Gdyni wspominał o chwalebnej zazdrości, co szkody nie czyniąc, sam tylko słodki owoc przynosi. „Pozazdrościła” Oliwa Pelplinowi — pięknie owocujących u sąsiadów Spotkań Pelplińskich i otworzyła mury swojego seminarium dla gości z całego Pomorza od Szczecina do Olsztyna. Także w Oliwie tematyka I Colloquium była historyczna — *„Chryścianizacja Pomorza a dawne religie Słowian nadbałtyckich”*. Historia Pomorza jest wciąż słabo rozpoznana, a jeszcze mniej powszechnie znana. Stąd wszelkie sympozja w owej materii to kolejne cegiełki, z których w przyszłości mogą powstać coraz doskonalsze budowle — syntezy. Ks. Biskup w słowie wstępnym zwracając się do wszystkich zebranych powiedział m. in.: *„Szczęśliwy i mądry jest naród konsekwentny w obronie wartości two-*

rzących jego tożsamość. Im bardziej zagrożona jest tożsamość współczesna, tym mocniej trzeba jej szukać w historii, tym głębiej sięgać do korzeni”.

I Colloquium Gdańskie trwało dwa dni. W dniu 18 października program wypełniły trzy referaty i dyskusja pod przewodnictwem ks. bpa doc. dra hab. Zygmunta Pawłowicza i doc. dra hab. Andrzeja Zbierskiego. Prof. dr hab. Leszek Moszyński, wybitny sławista z Uniwersytetu Gdańskiego, przedstawił referat na temat „Dawne religie Słowian nad Bałtykiem”. Prof. dr hab. Gerard Labuda z Poznania, znany w Europie mediewista z Zakładu Historii Pomorza Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk, wystąpił z referatem „Christianizacja Pomorza i jej promotorzy”. Trzeci referat, omawiający „Działalność misyjną Świętego Wojciecha i Świętego Ottona” wygłosił doc. dr hab. Stanisław Mielczarski z Instytutu Historii Uniwersytetu Gdańskiego.

Dzień drugi obrad pod przewodnictwem prof. Leszka Moszyńskiego rozpoczął referat ks. dr Alojzego Rotty z Gdańska (BSD): „Kult Świętego Wojciecha w Gdańsku dawniej i dziś”. Następnie w imieniu dra Zygmunta Szulcki z Słupska referat poświęcony Górze Chełmskiej — jako pomorskiemu sanktuarium słynącemu w średniowiecznej Europie — odczytała jego żona dr Barbara Popieles-Szulcka. Ostatnim mówcą zasadniczej części I Colloquium był ks. prof. Józef Kamiński z Pырzyc, który wygłosił referat „Kult świętego Ottona na Pomorzu Zachodnim”. W Pырzycach znajduje się jedyne na całym Pomorzu sanktuarium św. Ottona związane ze źródłem — studzienką pochodzącą z jego czasów.

W żywej dyskusji pojawiła się konkluzja, że bogactwo kultury i wartości religii Słowian nadbałtyckich stanowiły dobrze przygotowany grunt dla trwałego przyjęcia chrześcijaństwa. Dobrze się stało, że pamięć o tych dawnych tradycjach przechowana została w świadomości historycznej i kulturze Kaszubów i Pomorzan.

Pierwszego dnia „Colloquium Gdańskiego” A.D. 1986 ks. bp Tadeusz Gocłowski w obecności ks. bpa Mariana Przykuckiego oraz ks. bpa Andrzeja Śliwińskiego dokonał otwarcia wystawy kaszubskiej rzeźby ludowej „Sacrum i człowiek”. W słowie powitalnym skierowanym do obecnych rzeźbiarzy i gości podkreślono godność tej sztuki, jej głęboki związek z sacrum, jak również z duchem ludu. W pięknych, pocysterskich krużgankach przedstawiono blisko dwieście rzeźb, obejmujących bez mała kilkadziesiąt lat dziejów sztuki kaszubskiej — dzieła blisko 50 artystów, w tym wielu już nieżyjących. Z okazji wystawy wydano specjalny katalog. Scenariusz oraz samą wystawę przygotował w imieniu ZK-P Edmund Puzdrowski przy życzliwej współpracy pracowników Muzeum Diecezjalnego oraz kleryków Seminarium Duchownego w Gdańsku.

Na zakończenie pierwszego dnia Colloquium jego uczestnicy zostali

zaproszeni do katedry, gdzie odbył się zorganizowany przez Filharmonię Bałtycką koncert oratoryjny w wykonaniu Instrumentalensemble „Capella Concertante” z Szwajcarii oraz Chóru Akademickiego Uniwersytetu Warszawskiego.

Ostatnim aktem I Colloquium Gdańskiego była pontyfikalna msza św. poprzedzona wykładem dr Jarosława Wenty z UMK w Toruniu „Świadomość odrębności Pomorzan w średniowieczu w oparciu o „Kronikę oliwską” i „Translacje św. Barbary”. Przerwę między wykładem a wejściem orszaku biskupiego wypełnił recital organowy Bogusława Grabowskiego z Akademii Muzycznej w Gdańsku. J.E.. Ks. Bp T. Goćłowski w homilii między innymi mówił o człowieku jako twórcy i biorcy kultury. Stwierdził, że każda autentyczna kultura otwarta jest na to, co istotne. A najistotniejszy jest człowiek. Zachodzi więc ścisła więź między kulturą i wiarą, bo — jak powiada Jan Paweł II — człowiek jest drogą Kościoła.

Organizatorzy I Colloquium Gdańskiego (ocenionego na piątkę — zob. „Pomerania” 1987 nr 1) przyjęli zasadę, że referaty będą przygotowane przez autorów w postaci artykułów i publikowane w „Studiach Gdańskich” — organie Gdańskiego Towarzystwa Teologicznego. Ta zapowiedź z 1986 r. staje się po 3 latach wydawniczym faktem.

Jednocześnie przyjęto, że kolejne Colloquium Gdańskie wejdzie do programu Gdańskiego Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej jako prolog do uroczystości inauguracyjnej Tygodnia w katedrze oliwskiej. Organizacja kolejnych Colloquiów — naukowych rozmów uczonych, twórców, działaczy kultury i animatorów życia Kościoła przyczynia się do wzbogacenia tradycji Oliwy jako ważnego centrum intelektualnego Pomorza między Szczecinem a Olsztynem, na całym wybrzeżu Bałtyku, w siedzibie Krajowego Duszpasterza Ludzi Morza.

II Colloquium Gdańskie odbyło się 17 i 18 października 1987 roku. Jego temat — „Warunki rozwoju Kościoła Katolickiego w Gdańsku i na Pomorzu w XIX i XX wieku”. W pierwszym dniu obrad dr Zygmunt Szultka ze Słupska w referacie „Kościół protestancki a germanizacja Pomorza środkowego w XIX w.”, w świetle nowych materiałów źródłowych, interesująco przedstawił długotrwałe zachowywanie przez ludność kaszubską tego regionu swego rodzimego języka i kultury, a także przytoczył fakty świadczące o udziale Kościoła protestanckiego w procesie germanizacji, co wywołało ożywioną dyskusję. Z podobnym oddźwiękiem spotkał się wspólny referat dra Leszka Belzyta z Torunia i dra Andrzeja Saksona z Poznania na temat stosunków narodowościowych i wyznaniowych na Warmii i Mazurach przed i po 1945 r. Natomiast referat nieobecnego ks. doc. dra hab. Lecha Bończy-Bystrzyckiego o odbudowie świątyń i organizacji sieci parafialnej na Pomorzu Środkowym i Zachod-

nim po 1945 r. został przedstawiony uczestnikom Colloquium tylko w formie tez.

Drugi dzień obrad wypełniła tematyka gdańska. Prof. dr Jerzy Stankiewicz z PG w referacie „*Dzieje odbudowy kościołów gdańskich po II wojnie światowej*” naszkicował kilka etapów trwającego do dziś dzieła odbudowy. W referacie i dyskusji wypłynął m. in. problem wyjaśnienia wszystkich okoliczności zniszczeń powstałych po 1945 r. w zabytkowej części Gdańska. Do swoistej refleksji pobudził komunikat mgra Edmunda Kizika z Uniwersytetu Gdańskiego na temat ideowych funkcji inskrypcji na murze kaplicy Matki Bożej Matemblewskiej. Mszę św. inauguracyjną GTKCh poprzedził wykład mgra Aleksandra Piwka, prezentujący różne style architektury na przykładzie historycznego kształtowania się współczesnej bryły katedry oliwskiej.

III Colloquium Gdańskie odbyło się w dniach 8 i 9 października 1988 r. Jego temat: „Człowiek — Kultura — Przyroda”. Przedmiotem zainteresowania uczestników i bardzo gorącej dyskusji były następujące referaty: „*Kultura jest formą stosunku człowieka do natury*” — prof. dr hab. Janusz Pasierb, ATK Warszawa, „*Przyroda w kulturze duchowej Kaszubów i Pomorzan*” — doc. dr hab. Jerzy Treder, Uniwersytet Gdański, „*Sumienie ekologiczne. — Odpowiedzialność człowieka za środowisko naturalne. — Aspekt moralny*” — ks. prof. dr Jan Grzesica, Seminarium Śląskie, Katowice, „*Cywilizacja postindustrialna. Jakie wzorce zachowania ludzi wobec środowiska naturalnego są pożądane?*” — dr Andrzej Kassenberg, Warszawa, „*Stan ruchu ekologicznego w Gdańsku i na Pomorzu*” — dr Andrzej Baranowski — Politechnika Gdańska.

Pierwszego dnia Colloquium w sobotnie popołudnie w krużgankach Muzeum Diecezjalnego otwarto wystawę artystów gdańskich pt. „*Kamień*”, przygotowaną i zaprezentowaną przez Edmunda Puzdrowskiego. W niedzielę program uroczystej inauguracji GTKCh wypełniło sympozjum w katedrze poświęcone 1000-leciu Chrztu Rusi. Wykład na ten temat zaprezentował dr Włodzimierz Mokry z Krakowa, a Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił J.E. Ks. Bp dr Tadeusz Gocłowski.

IV Colloquium Gdańskie odbyło się 14 października 1989 roku. Poświęcone było tematowi „*Kościół w Polsce a na Zachodzie i Wschodzie Europy. Problem współodpowiedzialności świeckich za przyszłość Kościoła i Europy*”. Pierwszy referat „*Współodpowiedzialność świeckich za przyszłość Kościoła w Polsce*” wygłosił doc. dr hab. Andrzej Tyc z Torunia. Wychodząc ze stwierdzenia, że losy Kościoła w naszym kraju i Polski są ściśle ze sobą związane i że zachowanie się Kościoła może mieć istotny wpływ na rozwój sytuacji, prelegent scharakteryzował wyzwania, jakie stoją teraz przed Kościołem — duchowieństwem i świeckimi (solidarność międzyludzka, demokracja, potrzeba reform

wewnątrz Kościoła, aktywny udział świeckich katolików we wszystkich dziedzinach życia społecznego i politycznego. Wokół postaw księży, Kościoła — symbolu sukcesu, jedynej w Polsce oazy powodzenia, wokół potrzeby zaktywizowania się katolików, ich roli formacyjnej, koncentrowała się bardzo ożywiona dyskusja.

Po południu w zastępstwie nieobecnego autora Ojca dra Józefa Puciołowskiego z Gdańska jego referat „*Sytuacja i przyszłość Kościoła w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*” odczytał dr Jerzy Samp. Autor zawarł w nim następujące myśli: Chrześcijaństwo decydowało tu o duchowej niepodległości, komuniści uruchomili więc we wszystkich krajach zmyślny mechanizm niszczenia kościołów. Zachodzące współcześnie zmiany pozwalają mieć nadzieję na przywrócenie praw i wolności wiary.

W czasie dyskusji przedstawiciel Katolickiego Stowarzyszenia Akademickiego z RFN, gość KIK-u, A. Schuler omówił funkcjonowanie, zadanie i rolę tego typu organizacji w odbudowywaniu religijności i szerzeniu wiedzy religijnej wśród katolików niemieckich. Jak zwykle w rozmowach uczestniczyli Księża Biskupi. J.E. ks. bp ord. Tadeusz Gocłowski w homilii w czasie Mszy św. oraz w dyskusji nad pierwszym referatem podkreślił aktualność i trafność podjętej problematyki oraz potrzebę wsłuchania się w społeczną naukę Kościoła i w niej szukania wskazówek, jak poradzić sobie z niezliczonymi trudnościami, problemami niesionymi przez życie, jak uporać się ze spustoszeniami spowodowanymi także w nas przez kolektywizm marksistowski. Podziękował organizatorom za podejmowanie problemowej współodpowiedzialności i wyzwania czasu. W kruzgankach Muzeum Diecezjalnego tym razem ks. bp. Tadeusz Gocłowski otworzył indywidualną wystawę rzeźby ludowego mistrza i filozofa Józefa Chełmowskiego z Brus, wyróżniającego się od dawna rzadką wśród twórców wrażliwością na wyzwania czasu. Życie to walka, walka o szerokie dobro, a taką walką jest twórcza praca, postawa współodpowiedzialności za siebie i innych, za to z czym się utożsamiamy na codzien i od święta.

Colloquia Gdańskie mają swój cenny walor poznawczy i kształtujący osobowość uczestników — twórców referatów i ich odbiorców. Szczególną nadzieję budzi uczestnictwo kleryków, wkrótce najmłodszych kapłanów, przedstawicieli młodzieży, z którą tyle związanych nadziei — Kościoła i Polski, narodu ... Publikacja choćby tylko najciekawszych referatów w „Studiach Gdańskich” to dodatkowa i bardzo trwała wartość dla wszystkich stron ...

I COLLOQUIUM GDAŃSKIE (18—19 X 1986 R.)

Leszek Moszyński

**PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKA RELIGIA SŁOWIAN NA POMORZU
NA TLE OGÓLNOŚLAWIAŃSKIM**

O życiu religijnym przedchrześcijańskiego słowiańskiego Pomorza wiemy bardzo niewiele. Mniej, niż o życiu religijnym przedchrześcijańskich Słowian jako całości, a i o nim pewnych wiadomości mamy niezmiernie mało. I dlatego chociaż o religii Słowian napisano już niejedną rozprawę naukową, nie doczekaliśmy się takiego ujęcia, które zaakceptowałyby większość badaczy. Próby bowiem połączenia w jedną wewnętrźnie zorganizowaną całość zachowanych, jak to ujął znany historyk współczesny Aleksander Gieysztor, „strzępów wiadomości”¹ pełne są hipotez niejednokrotnie podporządkowanych z góry przyjętej teorii rozwoju wierzeń religijnych.

Nie ulega jednak wątpliwości, że jakakolwiek próba charakterystyki życia religijnego wybranego regionu słowiańskiego wymaga ukazania go na tle ogólnosłowiańskim.

Ważną jest rzeczą sprecyzowanie zakresu problematyki będącej przedmiotem analizy. Przypomnę kilka tytułów wyłącznie polskich publikacji traktujących o tym samym: o życiu religijnym przedchrześcijańskich Słowian. A więc:

Aleksander Brückner, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918; *Mitologia polska*, Warszawa 1924; wznowienie: *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980.

Stanisław Urbańczyk, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947.

Włodzimierz Antoniewicz, *Religia dawnych Słowian*, w: *Religie świata*, Warszawa 1957.

Henryk Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979, wyd. II 1986.

Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, w serii *Mitologie świata*.

¹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 44.

A więc religia czy mitologia?

Wydaje się, że u podstaw łączenia tych mimo pewnych punktów stycznych dwóch różnych dziedzin życia duchowego leży kilka przyczyn. Jedną z nich jest wspomniana już mała ilość znanych faktów. Łączenie ich daje możliwość stworzenia pozornie pełnego opisu, nie pozbawionego jednak pewnych cech i fantazji i eklektyzmu. Inną przyczyną jest sugestia, że każde pierwotne społeczeństwo miało swoją mitologię i że ta mitologia była najistotniejszym elementem jego tradycyjnej religii. Niewątpliwie mity jako opowieści o fantastycznych istotach obdarzonych cechami nadprzyrodzonymi a nierzadko boskimi zawierają wiele elementów ukazujących poglądy religijne, etyczne i filozoficzne swoich twórców, same w sobie jednak nie stanowią religii. Stanowią niewątpliwie ważne odzwierciedlenie życia duchowego, ale bardziej chyba interpretacji świata niż stosunku człowieka do Boga. I chociaż te sprawy silnie się zazębiają, oddzielenie religii od mitologii wydaje się rzeczą konieczną. Zauważyli to już dawno filologowie klasycyści w odniesieniu do religii i mitologii starogreckiej i starorzymskiej². W zakresie slawistyki zrobił to z dobrym skutkiem znany polski mediewista Henryk Łowmiański w pracy już cytowanej. Położenie nacisku na mitologię prowadzi bowiem do zepchnięcia religii na boczny tor, a nawet jej negacji. Krańcowym tego przykładem jest interpretacja pewnych haseł w Wielkiej Encyklopedii Radzieckiej, która jest przecież dziełem naukowym. A jednak nie tylko hasło *Бог* rozwinięte zostało jako „wymyślona istota mityczna”, co wyznawcom filozoficznego ateizmu uznającym tylko „szkiełko i oko” można wybaczyć, Także Chrystus potraktowany jest wyłącznie jako postać mitologiczna („mityczny twórca chrześcijaństwa, który rzekomo narodził się w palestyńskim mieście Betlejem”), co staje się już wychodzącym poza dopuszczalne w nauce granice ideologicznej interpretacji fałszowaniem historii³.

Tak więc koniecznym się staje jednoznaczne oddzielenie mitologii od religii.

Jakie to ma znaczenie dla poruszanych tu zagadnień. Otóż trzeba sobie jasno powiedzieć, że tak zwana mitologia słowiańska to bardziej nasze domysły niż stwierdzone fakty. Nie znamy ani jednego mitu prasło-

² Zob. np. M. Erler, *Friedrich Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums für Gymnasien*, VII Aufl., Leipzig 1891; hasło *Mythologie*, s. 803—806: „allein Religion und Mythologie sind keine sich vollständig deckenden Begriffe” — s. 804; hasło *Religion*, s. 1031—1034, zwracając uwagę na wtórność mitów i ich służebną rolę wobec religii.

³ *Большая советская энциклопедия*, Москва, t. 5 (1950): *Бог* — „мифическое, выдуманное существо, основное понятие всякого религиозного мифозрения”, s. 336; t. 46 (1957): *Иисус Христос* — „мифический основатель христианства, якобы родившийся в палестинском городе Вифлееме”, s. 364; por. też hasło *Иисус* t. 17 (1952), s. 523.

wiańskiego. Nie wiemy nawet, czy Prasłowianie tworzyli tego rodzaju opowieści, czy może właściwe im były jedynie przesyczone pierwiastkiem nadprzyrodzonym legendy o realnie żyjących bohaterach narodowych? Taki charakter ma legenda o tajemniczych gościach Piasta⁴, o cudownym odzyskaniu wzroku przez 7-letniego Mieszka. Myszy jako narzędzie kary za moralne występki Popiela nie są w niczym podobne do greckich Eryinii. Są konkretnymi myszami.

Oczywiście można założyć, że duchowieństwo chrześcijańskie tak energicznie tępiło prasłowiańskie mity, że pamięć o nich zaginęła, ale będzie to jak dotychczas niczym konkretnym nie poparta hipoteza. Natomiast to, co dziś nazywamy mitologią słowiańską, jest późniejszą rekonstrukcją nie pozbawioną pewnej dozy fantazji.

Źródłem historycznych umożliwiających taką rekonstrukcję jest niewiele. Najważniejszym są glosy w słowiańskim przekładzie Kroniki Jana Malali⁵. Joannes Malalas, żyjący w I poł. VI w. kronikarz bizantyjski syryjskiego pochodzenia, był autorem 18-tomowej Kroniki świata. Jego Chronographia zaczynająca się historią starożytnego Egiptu była w X lub może XI w. przetłumaczona w Bułgarii na język słowiański. W zachowanym odpisie staroruskim z w. XV we fragmencie opisującym początki Egiptu znajdują się glosy wprowadzające dwa starsłowiańskie teonimy, a mianowicie zestawiające Hefajstosa ze Swarogiem a Heliosa z Daźbogiem. Z faktu, że znany jest odpis wcześniejszy (z XIII w.) bez tych glos, wnosimy, że autorem ich nie był tłumacz, zaś z tego, że weszły one w nieco przeredagowanej postaci do III redakcji staroruskiej Powieści dorocznej (tzw. Kroniki Nestora) zredagowanej w r. 1118⁶ wyprowadzamy terminus ante quem. Wszystkie inne spekulacje o czasie i autorstwie powstania glos pozostają w kręgu hipotez.

Jakie znaczenie dla poznania mitologii i religii Słowian mają te glosy.

Mniej krytyczni badacze utożsamiają Swaroga z Hefajstosem a Daźboga z Heliosem. Ze względu na odbiegającą od mitologii greckiej relację Malali Łowmiański utożsamia jedynie Heliosa-Słońce z Daźbogiem, resztę tłumaczy działaniem mechanizmu narracji. Ale i interpretacja Łowmiańskiego nie zadowala. Przypomnijmy samą opowieść. Oto pierwszym władcą Egiptu był wymieniony w Biblii wnuk Noego, syn Chama — Mesraim (Gen. 10,6; 13; 1. Par. 1,8; 11) po słow. *Mestromъ*, którego imię było też hebrajską

⁴ Zob. np. H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. V, Warszawa 1973, rozdział *Początki Polski w legendzie kronikarskiej*, s. 310—340.

⁵ Po encyklopedyczne wiadomości dotyczące realiów storozynności słowiańskich odsyłam do wydawanego przez Komitet Słowianoznawstwa PAN *Słownika Starożytności Słowiańskich*, t. I—VII, A—Z, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1961—1982; suplement wychodzi nadal. Skrót: *SSS*.

⁶ Por. A. Poppe, *Powieść doroczna*, *SSS IV* (1970), s. 259—265.

nazwą Egiptu⁷. Po nim rządził Hermes, którego imię w przekładzie słowiańskim przekształca się w Jeremiasza (*Jeremija* zam. *Jermii*). Nie jest to wprawdzie w literaturze starsłowiańskiej fakt odosobniony⁸, ale niewątpliwie dowodzi nienajlepszej znajomości mitologii greckiej. Po Hermesie-Jeremiaszu panować miał w Egipcie Hefajstos, którego słowiański tłumacz przerobił na Feostę. Opuszczenie pierwszej sylaby nie jest zwykłym zniekształceniem obcego imienia. Filolog dostrzega tu proces dezintegracji morfologicznej, mylną interpretację greckiego Ἡφαιστος jako η Φαιστος, co prowadzi do zwykłego w takich wypadkach opuszczenia rodzajnika w przekładzie słowiańskim, zaś skojarzenie z morfologicznym wykładnikiem kategorii żeńskości stać się mogło przyczyną wprowadzenia końcówki *-a* w mianowniku⁹. Natomiast śródgłosowe *-eo-* tłumaczy się może kontaminacją wyrazów θεος i η-Φαιστος¹⁰. Prawidłową postacią słowiańską powinno być **Ifestъ* wedle modelu gr. Ἴροδος, scs. *Irodъ*, gr. Ἡρακλῆς, scs. *Iraklъ*¹¹, tak jak przyswojony został w Bułgarii archaiczny już dziś apelatyw ηφαιστειον, derywowanego od imienia Hefajstosa¹². Współczesne postaci jak np. ros. Гефест, mac. Хефест są następstwem późniejszych kontaktów naukowych z Zachodem.

Tak więc widzimy tu kolejny dowód nieznamomości mitologii greckiej przez słowiańskiego tłumacza.

Po Hefajstosie rządzić miał Egiptem syn jego Helios. Tłumacz słowiański, który bez wątpienia lepiej znał język grecki niż starożytną grecką mitologię, potraktował to imię dosłownie i wprowadził głosę wyjaśniającą: po słowach *synъ ego Sоlнце* dodał: *imenem, egoъ naričutъ Dažъ-bogъ*¹³. Malala wspomina następnie opisany przez Homera epizod wykrycia przez Heliosa zdrady małżeńskiej Afrodyty. Doprowadzi to do potraktowania w Powieści dorocznej Hefajstosa-Swaroga i Heliosa-Dažboga jako

⁷ Zob. komentarz w *Biblii Tysiąclecia*, wyd. III, Poznań—Warszawa 1980, s. 31. W Septuagincie mamy dwojaką pisownię imienia: Μεσοραιμ i Μεστοραιμ (1. Par. 1, 8). Zresztą wstawne *-t-* w grupie *sr* jest i po słowiańsku zjawiskiem typowym. W *Biblii Tysiąclecia* postać *Misraim*. U Malali 'o Μεστοραιμ, zob. przypis. 14.

⁸ Zob. *Slovník jazyka staroslověnského*, wychodzi w Pradze od r. 1958 (skrót *Sl. j. stsl.*), t. I, s. 580, 850.

⁹ W kronice hipackiej np. *поча цѣса рѣствовати (...)* Феоста (*Полное собрание русских летописей*, том второй, *Ипатьевская летопись*, Москва 1962, przedruk wydania petersburskiego z r. 1908, s. 278). Zob. też A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980, s. 114—115.

¹⁰ Taką sugestię podsunął mi w prywatnej dyskusji macedoński profesor Petar Chr. Ilievski, przewodniczący Komitetu Organizacyjnego międzynarodowej sesji naukowej, jaka miała miejsce w Prilepie w dniach 30.IX—4.X.1986 na temat: *Словенска наранска религија (Материјални остатоци и писмени извори)*. Dziękuję.

¹¹ Zob. *Sl. j. stsl.* I 785—787.

¹² *Български етимологичен речник*, съставили В. И. Георгиев, Й. Заимов, Ст. Илчев, М. Чалъков, Й. Иванов, Д. Мпхайлова, В. Анастасов, У. Дукова, М. Рачева, Т. Тодоров, т. II, София 1979, s. 93.

¹³ V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven. I. Quellen*, Helsinki 1922, s. 71—72.

twórców i strażników systemu monogamicznego. Wszystko to przemawia za tym, że słowiański glosator nie utożsamiał Swaroga i Dażboga z greckim klasycznym Hefajstosem i Heliosem. Mechanizm wprowadzenia glos był inny.

Porównajmy trzy zdania: „Feosta, którego nazwali Egipcjanie bogiem”, „po śmierci Feosty, którego też nazywają Swarogiem” oraz „Feosta, którego nazwali Egipcjanie Swarogiem”. Autorem zdania pierwszego jest sam Malala¹⁴. Zdanie trzecie zaczerpnięte z Latopisu Hipackiego jest wariantem pierwszego¹⁵. Ten fragment opowieści pochodzi z końcowej części księgi pierwszej Malali. Jej ciąg dalszy, z którego pochodzi zdanie środkowe, znajduje się na początku księgi drugiej, a wyjaśnienie „którego też nazywają Swarogiem” jest glosą słowiańską¹⁶. Łatwo dostrzec, że jest ona zarazem i skopiowaniem wcześniejszego objaśnienia samego Malali.

Z porównania tego wynika, że pusty już dla chrześcijańskiego glosatora teonim był po prostu symbolem pogańskiego bóstwa i został użyty w tym właśnie ogólnym, apelatywnym znaczeniu. Dopatrywanie się w tym jakichś głębszych mitologicznych skojarzeń jest nieporozumieniem. Dalszy kontekst domagał się imienia dla syna Hefajstosa, a że nie mógł nim być apelatyw *słońce*, wprowadził słowiański glosator, jak widzieliśmy, znany mu przydomek Swaroga¹⁷, któremu poświęć dalej więcej uwagi. Raz

¹⁴ Pierwszą księgę Malali wydał V. Istrin (В. Истрин, *Первая книга хроники Малалы* [w:] *Записки Императорской академии наук по историко-филологическому отделению — Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St.-Petersbourg. Classe des Sciences Historico-Philologiques, VIII série, tome I, St. Pétersbourg, Nr 3, C.-Иерепбур 1897*). Tekst słowiański podał według rękopisu wileńskiego z XIII w. W ustępie XXIII mamy interesujący nas fragment. Mamy tam relacje: о Метрѣци — *Mestremъ*, Ἰερμίου — (*Jermiu*, acc. (*Jermiję* tj. *Jermija*, Ἡρακλεις — *Irakl'ъ* ale Ἰφαιστος — *Feostъ*. Być może dalszych zniekształceń dokonał staroruski kronikarz, albo też korzystał z innego wariantu. Znaczyłoby to, że odpis wileński był ponownie poprawiony według greckiego oryginału. Interesujące nas zdanie ma w wydaniu Istrina postać następującą: καὶ μετ' αὐτον εβρααλευσε των Διγυδτιων ο "Ηφαιστος ... τον δε αυτου "Ηφαιστον θεον εκαλουν — по иемъж(е) ц(ъ)с а р с тьова Егуптом ъ теостъ ... сегож е феста б о га нарицаахоу. (s. 18—19; ostatnie zdanie s. 19).

¹⁵ Феоста иже и Соварога. нарекома Егупт не (*Полное собрание русских летописей, II 278*). Wydawca podaje też wariant z odpisu Chlebnikowskiego i Pogodińskiego: *зварога* (s. 277—278) oraz w osobnym dodatku z Jeremajewskiego. Tu imię Swaroga skontaminowane jest z nazwą nordyckich Waregów: „при словакъ: „первое нача царствовати Метромъ отъ рода Хамова, по пемь Еремия, по немь феоста, ихъ же и Зваряги нарекома Егуптне” — „Метромъ, отколъ Зваряги нареклися.” (*Приложения, s. 82; por. też s. 22*). Jest to dowód, że na Rusi imię Swaroga było pustym znakiem, imieniem nie mającym desygnatu.

¹⁶ Po słowach: „По умрътвию же Оесовъ” następuje glosa: „егож и Сварога наричить” (V. J. Mansikka, *loc. cit.*).

¹⁷ W opinii naukowców *Dažbog* nie był pierwotnym imieniem lecz przydomkiem, według jednego syna Swaroga tj. Swarožyca (np. wg Urbańczyka i w nowszej wersji (1979, 1986) Łowmiańskiego), według innych samego Swaroga-Swarožyca (np. wg Brücknera a współcześnie P. Skoka: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, III, Zagreb 1973, s. 369* a także w starszej wersji (1953) Łowmiańskiego). Por. przypis 32.

wprowadzone imiona funkcjonują dalej w tekście na zasadzie teonimów literackich¹⁸.

Wniosek końcowy: teonimiczne glosy w Kronice Malali dowodzą jedynie trwania w pamięci Słowian XII w. dwóch w jakiś sposób ze sobą związanych przedchrześcijańskich teonimów funkcjonujących już na zasadzie uniwersalnych symboli jakiegokolwiek pogaństwa. Niczego więcej. Mechanizm takiego wykorzystywania pozbawionych desygnatu znaków językowych jest dla tamtych odległych czasów typowy. Przytoczę tylko jeden przykład. Gdy dawni Celtowie wycofali się ze środkowej Europy, w języku ich sąsiadów celtyckie nazwy plemienne Bojów zamieszkujących na przełomie er dzisiejsze Czechy i mieszkającego na trudnym do ustalenia terenie plemienia Volcae stały się pustymi znakami, symbolem jedynie jakiegoś obcego ludu, podobnie jak po przyjęciu chrześcijaństwa powoli pustymi znakami, jedynie symbolami pogaństwa stały się dawne teonimy. Gdyby na podstawie faktu przeniesienia celtyckiej nazwy plemiennej *Volcae* \leq celt. **Volkh-* na ludy romańskie (Włosi, Wołosi) a *Boiohaemum* na słowiańskich Czechów¹⁹ wyciągać wnioski o celtyckiej genezie i bliskim pokrewieństwie obu tych narodów, błąd byłby dla wszystkich oczywisty. Tak samo nie można w Swarogu i Daźbogiu słowiańskiego glosatora Kroniki Malali dopatrywać się cech klasycznego greckiego Hefajstosa i Heliosa.

W źródłach wschodniosłowiańskich jest jeszcze jedna wzmianka zachęcająca do wznoszenia hipotetycznego gmachu słowiańskiej mitologii. Sprawiała ona i nadal sprawia badaczom poważny kłopot.

Jest to zapisany w Kronice Nestora pod rokiem 907 i 971 epitet Wołosa — *skotiję bogъ* 'bóg bydła': „przysięgali na Peruna, swojego boga, i Wołosa, boga bydła”²⁰. Istnieją dwie główne interpretacje. Pierwsza dosłowna (np. Gieysztor), budująca na tej wzmiance i paru innych (np.

¹⁸ W dalszym ciągu tekstu Swarog może dowolnie zastępować Hefajstosa. Trzeba tu przypomnieć, że w mitologii greckiej Helios nie był synem Hefajstosa, lecz tytana Hyperiona, wnukiem Uranosa i Gai (por. np. *Mały słownik kultury antycznej*, Warszawa 1962; też: M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1979). Łowmiański zwraca uwagę (*op. cit.*, s. 98), że wersja podana przez Malalę znana była w Egipcie.

¹⁹ Zob. M. Rudnicki, *Prastłowiańszczyzna, Lechia — Polska, II: Wspólnota słowiańska, wspólnota lechicka — Polska*, Poznań 1961, s. 30 i 167—168.

²⁰ Cytuję według Latopisu Ławrientija: „кѣ маѣ оружѣмъ своимъ и Пероуномъ б(о)гомъ своимъ и Волосомъ скотемъ б а гомъ”, „В о г а въ его же вѣруемъ въ Перуаа и въ Волоса скотью В(о)га”, *Полное собрание русских летописей*, том первый, *Лаврентьевская летопись и Сузральская летопись по Академическому списку*, Москва 1962, przedruk wydania leningradzkiego z r. 1926, s. 32 i 73.

²¹ Zob. В. Л. Виоградова, *Словарь—спраочник „Слово о полку Игореве”*, вѣм. I, Москва—Ленинград 1965, s. 16, 96—97.

²² Por. W. Smoczyński, *Indoeuropejskie podstawy słownictwa bałtyckiego*, *Acta Baltico-Slavica XIV*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1981, s. 211—240, zwł. s. 233.

w Słowie o wyprawie Igora mamy apostrofę *věščeŭ Bojane, Velesovъ vnuče!*²¹) mitologiczną teorię roli prasł. Wołosa-Welesa i podpierającą nią hipotezę o prasł. resortowym politeizmie, druga widząca tu wpływ chrześcijańskiej tradycji kultu św. Błażeja, patrona zwierząt. Jej reprezentantem jest m.in. H. Łowmiański, oddzielający Wołosa-Włosa od złośliwego demona Welesa, mającego wyraźne nawiązania litewskie (lit. *veles* 'dusze zmarłych', *velinas* 'diabeł'²²).

Blizsze prawdy wydaje się stanowisko Łowmiańskiego. Oto podstawowe argumenty:

1. Zarówno na Rusi jak i w Bułgarii zakorzeniony był silnie szerzący się w całej środkowej Europie²³ kult św. Błażeja, m.in. patrona bydła.

2. Kult pogańskiego Wołosa — boga bydła odnotowany został wyłącznie na Rusi, nie ma jego śladów u Słowian południowych²⁴.

3. Europejski kult św. Błażeja jako patrona zwierząt (bydła) nie mógł się rozwinąć pod wpływem pogańskiego ruskiego kultu Wołosa. Przypadkowa zbieżność imion i patronatów jest również nieprawdopodobna.

4. Już w tekstach scs. występuje dwojaka postać imienia św. Błażeja: „oficjalna” w tekstach liturgicznych *Vlasii* ≤ gr. Βλασιος i potoczna *Vlasъ*²⁵.

5. Formacje *Vlasъ* i *Volosъ* mogły ulec pomieszaniu wyłącznie na gruncie ruskim i to dopiero pod wpływem piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego (por. pary *влас* — *волос* 'włos', *глас* — *голос* 'głos' itp.). Na gruncie języka bułgarskiego podstaw do skrzyżowania tych formacji nie było.

6. W Bułgarii dzień św. Błażeja (11 lutego) jeszcze w końcu XIX w. był zarazem wielkim świętem ludowym, tak silnie związanym z wieloma zwyczajami i obrzędami²⁶, że trudno przypuścić, by był to wyłącznie import obyczajowości ruskiej związanej z Wołosem. Dzień ten obok nazwy chrześcijańskiej związanej z imieniem świętego (*Власов ден*, *Власовден*, *Власин ден*)²⁷ ma ludową, być może pierwotną, *Мукое ден* utworzoną od rzeczownika *мукъ* 'muczenie bydła'. Wiąże się to z obrzędami ludowymi, które Gerow opisał w sposób następujący: „Tego dnia obcina się

²³ *Encyklopedia Katolicka*, t. II, Lublin 1985, s. 674—675.

²⁴ Zob. P. Skok, *op. cit.*, III 572; M. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg 1953, s. 179—180; *Енциклопедия „България“*, т. I, София 1978, s. 620.

²⁵ *Sl. j. stsl.* I 198, 201.

²⁶ Opisał je szczegółowo w r. 1895 autor słownika bułgarskiego N. Gerow (Н. Геров, *Речник на българския език*, I—VI, София 1975—1978; fototypiczny przedruk wydania z lat 1895—1908) t. I (1895), s. 134 i t. III (1899), s. 91. Zob. też cytowana *Encyklopedia bułgarska*, t. I, s. 700.

²⁷ Por. też związaną z imieniem świętego nazwę miejscową *Влас*, do r. 1960 *Сееру Влас* nad Morzem Czarnym (*Етс. булг.*, I 699).

włosy bydła i muczy: trzykrotnie obraca się obrzędowym kołaczem nad głową bydła i muczy: muu! muu!” Przypuszczać można, że te i im podobne obrzędy magiczne mające chronić bydło (tzw. *mukov den*) związały się z dniem chrześcijańskiego patrona bydła najpierw w średniowiecznej Bułgarii (było to możliwe nawet przed oficjalnym chrztem Bułgarii w r. 864—5), i że kult ten i tradycja, niezależnie od domniemanej tradycji ruskiego Wołosa, przeniesione zostały wraz z chrześcijaństwem na Rus²⁸. Szczegóły są oczywiście nieznane, ale wniosek końcowy oczywisty: nadal trzeba szukać rozwiązania, ale naukowej wersji prasłowiańskiej mitologii na staroruskich wzmiankach o Wołosie budować nie można.

Źródeł z terenu Polski nie mamy. Z rzekomym pogańskim panteonem przedchrześcijańskiej Polski Jana Długosza historycy rozprawili się już dawno. Długosz nie wyobrażał sobie pogaństwa inaczej, jak na sposób rzymski, pisał więc: „Wiadomo też o Polakach, że od początku swego rodu byli bałwochwalcami (*idololatras*) oraz że wierzyli i czcili mnóstwo bogów i bogiń (*pluritatem deorum et dearum*), mianowicie Jowisza, Marsa, Wenerę, Plutona, Dianę i Cererę.” Bogom tym nadał Długosz wykombinowane przez siebie imiona. Są to: Jowisz — Jessa; Mars — Łada; Wenus — Dwidzilela; Pluton — Nija; Diana — Dziewanna; Cerera — Marzanna. Poza tym wymyślił boga pogody — Pogodę i boga życia — Żywie²⁹. Relacji tej nikt dziś nie traktuje poważnie, jest ona jednak dowodem, że już od czasów najdawniejszych towarzyszyły badaczom starsłowiańskiej mitologii sugestia i fantazja.

Pozostało nam jeszcze Połabie. Terminem tym określa się zwykle Słowian zamieszkujących Pomorze zachodnie od Odry do Łaby. Informacje z tego terenu są stosunkowo bogate ale i stosunkowo późne. Zawdzięczamy je takim postaciom jak Bruno z Kwerfurtu (ok. 974—1009) arcybiskup misyjny, autor listu do króla Henryka; Thietmar, biskup Merseburga (975—1018), autor 8-tomowej Kroniki; Adam z Bremy (Bremeński) zm. po 1081, kronikarz XI w., autor historii arcybi-

²⁸ Warto zauważyć, że i na Rusi dzień św. Własija (11.II; 18.IV) ma zbliżone obrzędy ludowe. Nazwy typu Власовъ день nie notują jednak słowniki staroruskie, ani dawny Srezniewskiego (И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, I—III, Санктпетербург 1893—1912) ani wychodzący w Moskwie od r. 1975 *Словарь русского языка XI—XVII вв.* Natomiast bułg. nazwie *муков ден* odpowiada rus. *коровий-праздникъ* (В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. II, С.-Птб.—Москва 1881, reprint 1981, s. 167). Bogaty zbiór obyczajów ludowych przesadnie chyba wiązanych ze strus. kultem Wołosa zawiera praca: B. A. Uspięński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985.

²⁹ Ioannis Dlugossii *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, Liber primus, liber secundus, Varsaviae 1964, s. 106—108; przekład polski: Jan Długosz, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa polskiego*, Księga pierwsza, księga druga, Warszawa 1962, s. 165—167.

skupstwa hamburskiego: w 4. księdze pisał o wierzeniach połabskich; Mnich prieflingeński *Wolfer*, który napisał żywot św. Ottona w latach 1140—1146; *Ebbo*, autor żywotu św. Ottona biskupa Bambergu pisanego w latach 1151—1159: w księdze II opisuje misję pomorską; *Herbord* zm. 1169 biograf św. Ottona z Bambergu, autor jego 3-tomowego żywotu; *Helmołd*, proboszcz Bozowa nad jeziorem Płońskim w Wagrii, zm. 1177, autor dzieła *Chronica Slavorum*. Są też źródła skandynawskie. Na pierwszym miejscu wymieniana jest tzw. *Knytlingasaga*, dzieło islandzkiego historyka żyjącego w XIII w. (1212—1259) *Olafa Thordarsona* a następnie *Sakso Gramatyk*, kronikarz duński przełomu w. XII—XIII autor historii Danii (*Gesta Danorum*).

To właśnie z Połabia pochodzą znane powszechnie opowieści o położonej na wyspie Rugii Arkonie, o kącinach tu i ówdzie mylnie nazywanych gontynami, o słynnym Świętowicie, którego też mylnie przerobiono w Światowida, i jego wieszczym białym koniu. Takich ośrodków jak Arkona było kilka, choć nie dorównywały jej świetnością. Źródła wymieniają jeszcze Radogoszcz (*Retra*) plemienia Luciców, Branibor, Wołogoszcz, Goćków, Starogard, Gardziec, Wolin i Szczecin. Tu czczony był Trzygłów, tu była też wschodnia rubież religii typu połabskiego. Oprócz Świętowita i Trzygłowa wymieniane są jeszcze bóstwa Radogost, Jarowit, Porewit, Czarnogłowy, Swarozyc. Zdawałoby się, że natrafiliśmy wreszcie na ślady mitologii słowiańskiej. Tymczasem to złudzenie. Historycy stwierdzają, że system połabski rozwinął się bardzo późno, że dopiero w momencie zagrożenia bytu etnicznego każde plemię połabskie tworzyło swój ośrodek kultu i nadawało swemu boskiemu opiekunowi lokalne imię. Dopiero wtedy pojawiły się świątynie i kapłani, wspaniałe posągi i wieszczce konie. Według Łowmiańskiego należy to tłumaczyć „dążeniem do stworzenia przeciwwagi ideologicznej chrześcijaństwu w okresie natarcia niemieckiego (od r. 928)”. Ponadto Łowmiański stwierdza, że ten typ kultu „nie przekroczył Odry na wschodzie”⁸⁰.

Jeden jeszcze szczegół rozbudzał wyobraźnię badaczy. Oto u Thietmara i Brunona z Kwerfurtu pojawiła się nazwa Swarozyc (*Zuarasici; Zuarasiz*)⁸¹, niewątpliwie związana z nazwą znanego nam już Swaroga. Jej budowa słowotwórcza nasunęła przypuszczenie, że był to syn Swaroga. Ale prśł. sufiks **-itjo-* pełnił również funkcję hipokorystyczną. Z przeprowadzonych przeze mnie badań wynika, że właśnie ta funkcja była pierwotna i ona leżała u podstaw formacji *Swarozyc* (zresztą i stpol. *Bożyc*, serb.-chorw.-słowń. *Božić* 'Boże Narodzenie'). Historycy przyjmowali bądź

⁸⁰ H. Łowmiański, *op. cit.*, s. 400; 167.

⁸¹ Cytuję za Łowmiańskim, *op. cit.*, s. 170.

jedną bądź drugą interpretację. Przypomnę, co pisałem w roku 1982: „Inaczej wygląda fragment mitologii słowiańskiej dotyczący Swaróżyca w książce H. Łowmiańskiego *Podstawy gospodarcze formowania się państw słowiańskich* z r. 1953, a inaczej w jego najnowszej publikacji z r. 1979, a to dlatego, że w r. 1953 przyjął hipokorystyczną interpretację Brücknera, a w r. 1979 patronomiczną Urbańczyka”³².

W ostatnich latach zielone światło dla badań mitologicznych zapalił francuski indoeuropeista Georges Dumézil³³. Głosi on pogląd, że Praindoeuropejczycy, z których wywodzą się również Słowianie, odznaczali się trójdzielną ideologią społeczną i mitologiczną, co w uproszczeniu oznaczałoby podział świata na kapłanów, wojowników i rolników i to zarówno w płaszczyźnie doczesnej jak i nadprzyrodzonej, także w świecie bogów. Ten sposób myślenia uzewnętrzniał się według Dumézila na wielu od siebie odległych obszarach i w różnym czasie, a nawet w pewnym wymiarze dotrwał do czasów nowożytnych. Zwolennicy teorii Dumézila zaczęli więc wkładać w tak szerokie ramy wszelkie objawy życia duchowego, segregować je i przesuwać dowolnie w przeszłość. Wykorzystywane tu są bogate materiały etnograficzne zebrane w XIX i XX w. dla Słowian południowych głównie przez Vuka Stefanovića Karadžića (1787—1864), dla północnych przez krakowskiego etnografa Kazimierza Moszyńskiego (1887—1959) a także chętnie przypisywane są funkcje kultowo-mitologiczne odnajdywanym przez archeologów figurkom antro- i teriomorficznym, które równie dobrze mogły być przed wiekami amuletami, przedmiotami kultu co i służyć nie zaangażowanej ideologicznie rozrywce. Wiele fotografii takich przedmiotów opublikował w łatwo dostępnej cytowanej tu pracy A. Gieysztor. Z terenów nam bliskich należy tu np. głowa mężczyzny z brodą znaleziona w Jankowie nad jeziorem Pakoskim, głowa mężczyzny z wąsem wyłowiona z Warty niedaleko Radomska, tzw. koziołek znaleziony na Ostrowie Lednickim, dwie niewielkie figurki znalezione w okolicach Koła i wreszcie dwie płaskorzeźby na granitowych głazach odkrytych w Leźnie koło Kartuz³⁴. Zbyt łatwe wykorzystywanie tego typu materiałów prowadzi do powstania ciekawych opisów mitologii słowiańskiej, równie jednak pięknych co fantastycznych.

³² L. Moszyński, *Czy sufiks *-itjo- pełnił w okresie prasłowiańskim funkcję patronimiczną*, *Onomastica XXVII*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1982, s. 5—21; cytuję ze s. 18. Ja z kolei w artykuliку hasłowym *Swaróg* (SSS V 494—495) uznałem za bardziej prawdopodobną teorię patronimiczną Urbańczyka. Po przeprowadzeniu własnych badań nad historią prsł. sufiksu *-itjo- zmieniłem zdanie.

³³ G. Dumézil, *Les Dieux des Indoeuropéens*, Paris 1952, zwł. rozdz. I, s. 5—39 i rozdz. III, s. 79—105. Poglądy Dumézila szczegółowo omawia zarówno Łowmiański jak i Gieysztor w cytowanych tu pracach.

³⁴ Szczegółowe dane zawiera artykuł hasłowy W. Antoniewicza *Posągi* w SSS IV 241—246.

Kończąc rozważania na temat mitologii a raczej jej braku u Słowian posłużę się zdaniem, którym S. Urbańczyk zakończył swój krótki artykułik hasłowy o mitologii w Słowniku Starożytności Słowiańskich: „nowoczesne studia (...) dowiodły, że może być mowa o słow(iańskich) wierzeniach, o religii, kulcie, ale nie o m(itologii). Mimo to termin M(itologia) słow(iańska) utrzymuje się trochę dzięki tradycji, trochę przez inercję.”⁸⁵

A więc religia i wierzenia. Nie tylko Urbańczyk wyodrębnia te dwa pojęcia. Czynią to dziś wszyscy poważni badacze duchowego życia Prасłowian. Mogą jedynie używać różnej terminologii i w różnym miejscu wytyczać granicę między nimi. Dlatego też i w naszych dalszych rozważaniach oddzielimy religię sensu stricto od pozostałych wierzeń, które najczęściej określa się mianem demonologii.

Najwyraźniej granicę tę ukazał H. Łowmiański w cytowanej już kilkakrotnie pracy. Zespół wierzeń określa on mianem polidoksji (gr. πολυς, πολλη, πολυ ‘liczny’, η δοξα m.in. ‘opinia, myśl, mniemanie, fantazja’) i wydziela w niej 4 działy: wiarę w dusze zmarłych, magię, kult przyrody i demonologię. Wydaje się, że podział na religię i polidoksję jest trafny, dyskusyjna jest jednak granica je rozdzielająca. Zależy ona od tego, jak zdefiniujemy pojęcie religii.

Nie będąc ani teologiem ani religioznawcą nie mam zamiaru omawiać różnych poglądów na istotę religii. Muszę jednak w paru słowach sprecyzować, co ja w naszych dalszych rozważaniach przez nią rozumiem.

Przez religię rozumiem zespół poglądów, postaw, działań regulujących stosunek człowieka do Boga. Stosunek ten może być pozytywny lub negatywny (wojujący ateizm), ale musi być czynny. Samo filozoficzne uznawanie lub nieuznawanie istnienia Boga nie jest jeszcze religią. Sytuacja ta nas jednak nie dotyczy, bo nie było, a przynajmniej nie zachowały się żadne ślady jakiegokolwiek filozofii Prасłowian. Bóg jest Życiem i dającą życia, człowiek istotą żyjącą. Kontakt między człowiekiem i Bogiem musi być żywy. Sytuację, w której agensem jest Bóg, nazywam Opatrznością, sytuację, w której agensem jest człowiek, nazywam religią. W każdej religii musi więc być człowiek i Bóg. Interpretacja ich istoty jest natomiast wewnętrzną sprawą poszczególnych systemów religijnych. Formy życia duchowego, w których bezpośrednio brak Boga, mogą być religii bardzo bliskie, ale same w sobie religią nie są. Jeżeli wyrażane są w sposób właściwy religii (aktywna wiara, kult, ofiary itp.) włączane są do polidoksji.

⁸⁵ S. Urbańczyk, *Mitologia słowiańska*, SSS III 265—266.

Do polidoksji więc zaliczymy:

1. Kult obiektów nie utożsamianych z Bogiem. Wydaje mi się, że kult złotego cielca opisany w 32 rozdziale Księgi Wyjścia był raczej odejściem od religii, nie zaś nową religią. Szerzący się wśród wyznawców filozoficznego ateizmu kult bohaterów narodowych może w jakimś stopniu zastąpić naturalną skłonność człowieka do kultu religijnego, ale religią nie jest. Przypisywany Prasłowianom kult nie ubóstwianej przyrody zaliczymy więc do polidoksji. Użyłem tu słowa *przypisywany*, bo według Łowmiańskiego nie ma pewnych historycznych dowodów jego istnienia. W interpretacji tego uczonego tzw. święte gaje i miejsca im podobne nie były same w sobie obiektem boskiego kultu. Były one miejscami kultowymi, pełniły więc funkcję świątyni i z tego tytułu były czczone i szanowane.

2. Do polidoksji nie religii należy też magia czyli przypisywanie nadprzyrodzonych możliwości określonym ludziom i przedmiotom. Jest to w pierwszym rzędzie bogaty zestaw magicznych obrzędów, jak np. wspomniany już „vlasov den” i wiele, wiele innych, które, jak wynika z zachowanych źródeł historycznych, sprawiały duchownym chrześcijańskim wiele kłopotu jako najtrudniejsze do wytępienia. Wiele z nich bez wątplenia w nieco unowocześnionej formie przetrwało do czasów nowożytnych, niektóre w wyniku świadomej lub nieświadomej inkulturacji straciwszy pierwotną motywację stały się elementem tradycyjnych obchodów różnych świąt chrześcijańskich. Tu należy też problem wróżb i czarów, zahaczający miejscami o ukrywaną przed ogółem rzeczywistą wiedzę, np. w zakresie leczniczych właściwości określonych ziół.

3. Wbrew stanowisku Łowmiańskiego nie zaliczam do polidoksji wiary w nieśmiertelność duszy. Jest ona *ex definitione* elementem religii. Niewątpliwie problem jest trudny i złożony. Wiąże się z nim bowiem i magiczne obrzędy pogrzebowe i zaduszne, bliskie innym typom magii, i wiara w różnorodne formy życia pozagrobowego. Samo pojęcie nagrody lub kary za dobre lub złe życie należy do religii. Wiara w różnego rodzaju strzygi, wampiry, upiory i zmory, a więc w istoty duchowe, w które przeobraziły się dusze osób zasługujących na pośmiertną karę, należy raczej do demonologii.

4. Demonologia. Nazwa pochodzi od greckiego wyrazu *δαίμων* oznaczającego istotę duchową o różnych cechach, niekoniecznie złych. Badacze życia duchowego Prasłowian zgodni są co do tego, że w świecie istot nadprzyrodzonych odróżniali oni istotę najwyższą — Boga (może bogów, tu zdania są podzielone) i trudną do ustalenia liczbę duchów niższego rzędu, nazywaną przez nas demonami. Demony mogły być dobre lub złe. Ten świat istot niewidzialnych z pozoru przypomina chrześcijański świat aniołów i szatanów. Różnica jest jednak zasadniczą. Katolicką interpre-

tację świata duchów przypomniał nam niedawno Ojciec Święty Jan Paweł II w katechezach wygłaszanych podczas środowych audiencji generalnych. Zwrócę uwagę tylko na te sprawy, które są w mych rozważaniach istotne. A więc, po pierwsze, świat duchów został stworzony przez Boga. A po wtóre, „Aniołowie (...) są wysłannikami Boga w stosunku do stworzenia”, „biorą udział w trosce Boga o stworzenie”. Obdarzone zostały wolną wolą, a „użycie wolnej woli przeciwko Bogu zdecydowało o istnieniu świata złych duchów”, szatan więc „całe swoje istnienie, a także całe swoje działanie w świecie stworzonym, przede wszystkim w świecie człowieka, skierowuje do tego, ażeby był odrzucony Bóg, ażeby był odrzucony Boży plan zbawienia.”⁸⁶

Geneza prasłowiańskich demonów jest zróżnicowana. Część z nich rozwinęła się z dusz zmarłych, geneza części nie jest jasna, ale nie są to duchy stworzone bezpośrednio przez Boga. To różnica pierwsza. I druga — prasłowiańskie demony pomagały lub szkodziły ludziom, ale nie stały na drodze między człowiekiem i Bogiem.

Nie było jednego wspólnego określenia demonów dobrych. Może używane były tylko imiona indywidualne. Niektórzy sądzą, że należy tu wymieniona w Powieści dorocznej strus. Mokosz uważana dziś za opiekunkę wilgotności gleby (**mok-ošb* jak np. **pust-ošb*), ale są i liczne inne interpretacje i genezy i funkcji Mokoszy. Demony złe określane były wyrazem prsł. *běsъ* ≤ **běd-sъ* (rdzeń ten sam, co w wyrazie *běda* ≤ **bhoidh-*; sufiks *-sъ* jak np. w *kłos* ≤ prsł. **kol-sъ* 'to, co kłuje'; prsł. *běsъ* to 'ten, co sprowadza biedę'). Niektórzy próbują zestawiać prsł. *biesa* z chrześcijańskim szatanem. Jest to jednak nieporozumienie. Biesy nigdy nie stawały między człowiekiem i Bogiem i nigdy nie kusily do złego. Dlatego w tekstach cyrylometodejskich mogły być użyte w znaczeniu tylko ducha szkodzącego człowiekowi. *Běsъ* może więc być tym złym duchem, który wchodzi w człowieka i powoduje choroby (np. Mt. XVII 15-18), opętanie (np. Mr. I 34; Łk. VIII 27-33) lub przynajmniej zakłócenie trzeźwości umysłu (np. Jn VII 20; Mt. XI 18), nie może jednak być tym, który włożył w serce Judasza zdradę (Jn XIII 2). Mógł to zrobić tylko *dijavolъ*. I nie mógł kusić na pustyni Chrystusa. Mógł to zrobić tylko *neprijaznъ*, *dijavolъ*, *sotona* (Mt. IV 1-11; Mr. I 12-13; Łk. IV 1-13), przy czym relacja *neprijaznъ* — 'o *διαβολος* dowodzi, że wprowadzenie odpowiednika słowiańskiego było całkiem możliwe. Tylko *sotona*, nigdy *běsъ*, może nie myśleć o tym, co Boże, a tylko o tym co ludzkie (Mr. VIII 33). Wreszcie niemożliwe było wprowadzenie *biesa* do zakończenia Modlitwy

⁸⁶ Cytuję za *Tygodnikiem Powszechnym* Nr 31 z dn. 3.VIII.1986, Nr 32 z dn. 10.VIII.1986 i Nr 34 z dn. 24.VIII.1986. Są to relacje ze środowych audiencji generalnych z dni 23 i 30 lipca oraz 13 sierpnia 1986 r.

Pańskiej. W przekładzie cyrylometodejskim gr. ἀπο τοῦ πονηροῦ (Mt. VI 13; Łk. XI 4) oddaje scs. (nie prasłowiańska!) nazwa szatana: *otr neprijazni* albo *otr lokavaago* (Ass.), co utrzymało się do dziś np. w tekście rosyjskim (*избаеъ нас от лукавого*). Tekst polski, jak i inne tłumaczenia z łaciny, są w tym miejscu dwuznaczne. Tak jak łac. *a malo* może kojarzyć się z rzeczownikiem osobowym *malus* (por. np. Mt. XIII 19 *malus* — ο πονηρος, Biblia Tysiąclecia *Zły*; w tłumaczeniu ks. Kowalskiego, również z greki, *zły duch*; tekst analogiczny Łk. VIII 12 ma tu 'o διαβολος) lub z rzeczownikiem abstrakcyjnym *malum*, tak i polskie *ode złego*, stśłown. *od zlega*, podobnie stwn. *fone demo ubile*⁸⁷.

Przykłady scs. mają dla nas szczególną wartość. Pierwsi tłumacze Ewangelii, św. Cyryl i Metody, mistrzowie słowa i mistrzowie przekładu unikali wyrazów obcych. Jeżeli dla wyrażenia pojęcia złego ducha, który wprowadzie człowiekowi szkodzi, ale nie odwodzi od Boga, używali prśł. wyrazu *běsъ*, a dla wyrażenia szatana-kusiciela bądź to wyrazów zapożyczonych (*dijavolъ*, *sotona*) bądź też słowiańskich neologizmów: *lokavъjъ* (misja cyrylometodejska) i *neprijaznъ* (misja salzburska; kalka stwn. *unholda*⁸⁸), to znaczy, że dostrzegli istotną różnicę między prasłowiańską demonologią należącą do polidoksji, a chrześcijańską nauką o aniołach i szatanach związaną z religią.

Oczyściwszy przedpole religii z tego, co do niej nie należy, a więc z mitologii i polidoksji, możemy wreszcie zająć się nią samą. Zanim jednak przystąpię do własnej jej charakterystyki, chciałbym w paru słowach przedstawić najważniejsze poglądy ostatniego ćwierćwiecza. Przyniosło ono bowiem nie tylko wznowienie pionierskich prac Aleksandra Brücknera i syntezę dotychczasowej wiedzy szczegółowej zawartą w licznych artykułach hasłowych Słownika Starożytności Słowiańskich, ale też ciekawe próby ujęcia całościowego.

W opublikowanej w r. 1961 pracy działający w Holandii czeski uczony Zdeněk R. Dittrich⁸⁹ za główny czynnik zmian zachodzących przez wieki w religii Słowian uważał wpływy obce. Okazuje się jednak, że udowodnić wpływów religijnych etnicznego substratu nie sposób, zaś kontakty

⁸⁷ Nieco szerzej piszę o tym w artykule pt. *Osobliwości leksykalne (słowenizmy?) słowiańskiego przekładu „Modlitwy św. Emmerama” zawartej w Euchologium Siniticum*, mającym się ukazać w Lublanie w księdze ku czci prof. T. Logara.

⁸⁸ Wyrazy te szczegółowo analizuje A. S. Lwow (A. C. Лвов, *Очерки по лексике памятников старославянской письменности*, Москва 1966, s. 191—202). Zob. też P. Skok, *op. cit.*, III, 40.

⁸⁹ Z. R. Dittrich, *Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven*, Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Neue Folge, 9, (München) Wiesbaden 1961, s. 481—510. Według autora dopatrzeć się można w kulturze duchowej Słowian śladów wierzeń nawet przedindoeuropejskiej ludności okresu mezolitu.

religijne Prasłowian z sąsiadami pozostawiły śladów niewiele i, jak się zdaje, tylko powierzchownych.

Najczęściej w slawistyce mówi się o wpływach irańskich. Podstawę do tych dociekań stanowią zmiany w zakresie podstawowego słownictwa religijnego, przede wszystkim określenie samego Boga. Przyjmuje się powszechnie, że pierwotnym pie. wyrazem określającym Boga była formacja **deiuos* utworzona od rdzenia pie. **dei-* o znaczeniu 'świecić, błyszczeć'. Punktem wyjścia miał tu być kult jasnego nieba. Wyraz ten przetrwał w swym pierwotnym znaczeniu u Rzymian (łac. *Deus*) i Bałtów (lit. *dievas*, stprus. *deywis*, *deiwias*, łot. *dievs*), zachował się też jako imię głównego boga nieba u Greków ($\text{Ζεύς} \leq *dieus$, gen. $\text{Διός} \leq *diuos$) i u Germanów (**Tiwaz* \leq **Teiwas*). Przejście apelatywu w imię własne spowodowało w tych językach pojawienie się nowych apelatywów: gr. $\text{θεός} \leq *θ \text{ εος} \leq$ pie. **dhues-* o znaczeniu etymologicznym 'duch'⁴⁰ i germ. **ghu-to-m* (dzis. niem. *Gott*) o znaczeniu etymologicznym 'das angerufene Wesen'⁴¹, były to więc zapewne zmiany od siebie niezależne.

Inaczej było u Irańczyków. W VII/VI w. przed Chr. wprowadzona tu została istotna reforma religijna. Twórcą jej był Zarathustra. Nowa religia, tzw. zoroastryzm, wprowadzała pojęcie walki dobra ze złem, a więc boga dobra i boga zła. Dla pierwszego używali Irańczycy wyrazu o rdzeniu pie. **bhag-* 'bogactwo', dla drugiego zachowali wyraz pierwotny. A więc nowy bóg *baga-* (awest. *baγa-*) 'dawca bogactwa' był bogiem dobrym, stary *daiva-* (awest. *daeua-*) złym, demonem zła. Niewątpliwie pod irańskim wpływem i Prasłowianie zastąpili wyraz pierwotny nowym. Jest nim prsl. *Bogъ*. Zmiana ta datowana jest na w. IV przed Chr.⁴² Kontynuantem zaś pie. **deiuos* jest prsl. *divъ*. Zwolennicy wpływu zoroastryzmu na religię Prasłowian przypisują wyrazowi słowiańskiemu irański kierunek zmian semantycznych: 'bóg' → 'stary bóg' → 'bóg zła, demon zła'. Ale *divъ* to przede wszystkim 'rzecz niezwykła, rzecz dziwna' i w tym znaczeniu wyraz trafił do tekstów scs. (por. też vb. *diviti sę*). Dlatego też współcześni etymolodzy wyrażają bądź to powątpiewanie (Sławski⁴³), bądź wręcz negują tu rozwój typu irańskiego (Trubaczow⁴⁴). Na drugą trudność zwrócił uwagę najlepszy dziś polski znawca najstarszych

⁴⁰ Zob. J. Safarewicz, *Język starogrecki*, w: *Języki indoeuropejskie* pod red. L. Bednarczuka, t. I, Warszawa 1986, s. 397—447; zwł. s. 434—435. Zob. też M. Vasmer, *op. cit.*, I 383 (hasło *δυα*).

⁴¹F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. von W. Mitzka, 17. Aufl., Berlin 1957, s. 265.

⁴² J. Reczek, *Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe*, Kraków 1985, s. 56.

⁴³ *Słownik prasłowiański* pod red. F. Sławskiego, t. III, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1979, s. 225—226. Hasło *divъ* I opracowali W. Boryś i F. Sławski.

⁴⁴ *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, под ред. О. Н. Трубачева, вып. 5, Москва 1978, s. 35.

słowiańsko-irańskich stosunków językowych, Józef Reczek. Otóż zauważył on, że plemiona irańskie, z którymi sąsiadowali Słowianie, zoroastryzmu nie przyjęły, że szerzył się on na terenach na tyle od Słowian oddalonych, iż o rzeczywistych wpływach religijnych nie można mówić, zwłaszcza że nikt realnych dających się udowodnić wpływów zoroastryzmu u Słowian nie zauważył. Według Reczka można jedynie mówić o pożyczkach leksykalnych i semantycznych, przy czym w niektórych wypadkach nie wyklucza on i możliwości rozwoju paralelnego. Niewątpliwie godny uwagi jest fakt istnienia wielu zbieżności słowiańsko-irańskich w słownictwie dotyczącym kultury duchowej (tu należą takie wyrazy jak *bogъ*, *svętrъ*, *nebo*, *slovo*, *rajъ*), ale wydaje się, że ogólne wnioski Reczka dotyczące religii są trafne. Cytuję: „Dlatego też, przyjmując wpływ irański na język prasłowiański, nie widzę potrzeby doszukiwania się specjalnych wpływów religijnych, choć nie można ich wykluczyć.”⁴⁵

Sąsiedztwo Bałtów pozostawiło ślad w postaci znanego z terenu Rusi demona Welesa, o którym była już mowa.

Znamienny jest zupełny brak wpływów religii germańskiej, pomimo że istnieją bardzo stare pożyczki leksykalne dowodzące istnienia pradawnych kontaktów językowych słowiańsko-germańskich, pomimo że germańscy Waregowie stworzyli organizację państwa ruskiego, pomimo że germańscy Goci przewędrowali przez ziemie słowiańskie od Bałtyku po Morze Czarne, a zachodni Słowianie też jeszcze zetknęli się z Germanami przed ich chrystianizacją. Albo więc Germanie nie usiłowali swojej religii propagować, albo też ona zupełnie Słowianom nie odpowiadała.

Nic też konkretnego nie wiemy na temat ewentualnych wpływów religijnych Celtów, z którymi przecież zachodni Słowianie po przybyciu do swych historycznych siedzib przez kilka wieków sąsiadowali. To samo można powiedzieć o północnowschodnich sąsiadach Rusi. Na półwyspie Bałkańskim zetknęli się Słowianie bułgarscy z religią turko-tatarskich Protobułgarów, organizatorów pierwszego państwa bułgarskiego (681), ale i tu można jedynie mówić o drobnych śladach w języku (np. *kumirъ* ‘posąg’, *kapъ* podobnie, stąd *kapište* ‘świątynia pogańska’⁴⁶).

W rozważaniach tych pomijam problem młodszych wpływów sąsiadujących ze Słowianami chrześcijan.

Tak więc wydaje się, że ościenne religie przedchrześcijańskie nie wywarły na religię Słowian jakiegoś istotnego wpływu.

⁴⁵ J. Reczek, *op. cit.*, s. 58.

⁴⁶ Zob. A. C. ЛВВОВ, *Иноязычные влияния в лексике памятников старославянской письменности (тюркизмы)*, Славянскон языкознание. VII Международный съезд славистов, Варшава, август 1973 г. Доклады советской делегации, Москва 1973, s. 211—228, zwł. s. 216—218.

Inną teorię rozwoju religii Prasłowian stworzył uczony radziecki B. A. Rybakow w r. 1974⁴⁷. W jego ujęciu motorem przemian religijnych były stosunki gospodarcze i powstawanie społeczeństwa klasowego. Zastosowanie metody materializmu historycznego umożliwiło Rybakowowi stworzenie pięknej teorii. Rzecz w tym, że tylko teorii tchnącej, podobnie jak i teoria o prasłowiańskiej mitologii, trudną do udowodnienia fantazją. Przypuszczenie, że rozwój gospodarczo-cywilizacyjny mógł rzutować na rozwój polidoksji, a więc na powstawanie nowych metod magii oraz powoływanie do życia nowych opiekuńczych demonów, jest słuszne, nie można jednak wpływu tego absolutyzować i mechanicznie przenosić na religię, której natura jest przecież inna. A. Gieysztor tak pisał o tej teorii: „interesująca próba Rybakowa w niejednej ze swych przesłanek wydaje się mało zasadna”. I dalej: „Sugerowanie zaś zbyt ścisłego związku wierzeń z przemianami społeczno-gospodarczymi nierzadko przestaje być naukowo płodne, bo musi opierać się na wybranych obserwacjach odpowiadających schematowi myślenia, inne pozostawiając nie uwzględnione.”⁴⁸

W r. 1979 ukazało się pierwsze wydanie cytowanej już wielokrotnie, wznowionej w r. 1986 pracy Henryka Łowmiańskiego. Studium swe oparł Łowmiański wyłącznie na analizie źródeł historycznych, zostawiając na boku osiągnięcia archeologii i etnografii. Jego zdaniem konserwatyzm religijny Prasłowian zarysowywał się z chwilą powstawania struktur państwowych. Przyjmował, że punktem wyjścia religii prasłowiańskiej był pie. prototeizm, tj. ubóstwianie bezosobowego jasnego nieba (**deiuos*). Rozwój pie. prototeizmu był dwukierunkowy. Poprzez rozszerzenie boskiego kultu na inne ciała niebieskie i zjawiska atmosferyczne prowadził do politeizmu, poprzez uosobienie bóstwa zmierzał ku monoteizmowi. Politeizm rozwinęły ludy irańskie, greckie, łacińskie, germańskie. Religia Bałtów i Słowian nosiła raczej znamiona monoteizmu, którego ewentualnym rywalem mógł być henoteizm (gr. *μονος* 'jedyńy', *εις, μια*, *év* 'jeden'; henoteizm to system uznający prymat jednego Boga nad podporządkowanymi mu istotami boskimi niższego rzędu). Nie ma historycznych dowodów pojawienia się politeizmu w centrum Słowiańszczyzny tzn. na ziemiach polskich łącznie z nadbałtyckim Pomorzem od Wisły do Odry. Szczegółowo omawia Łowmiański różne typy rzeczywistego i rzekomego politeizmu u Słowian południowych, wschodnich i połabskich.

Uważa on, że Słowianie, którzy przybyli w w. VI na półwysep Bał-

⁴⁷ B. A. Рыбаков, *Языческое мировоззрение русского средневековья*, Вопросы истории, Москва 1974, № I, s. 3—30. Zob. tegoż autora *Язычество древних славян*, Москва 1981.

⁴⁸ A. Gieysztor, *op. cit.*, s. 249.

kański, przynieśli ze sobą starą prasłowiańską wiarę w jednego Boga, którego na Rusi nazywano Perunem a na zachodzie Swarogiem. Zderzenie się dwóch fal migracyjnych, wschodniej i zachodniej, a w konsekwencji zderzenie się dwóch imion tego samego bóstwa prowadziło do diteizmu i mogło dać początek południowosłowiańskiemu politeizmowi. Szczupłość źródeł uniemożliwia jednak bliższą ocenę przedchrześcijańskiej religii Słowian południowych.⁴⁹

Podstawowym źródłem dla poznania panteonu ruskiego jest Kronika Nestora, ściślej wzmianka o próbie uregulowania sytuacji religijnej Rusi podjętej przez Włodzimierza Wielkiego w okresie przedchrześcijańskim, opisaną przez kronikarza staroruskiego pod rokiem 980⁵⁰. Wymienieni tam są: *Perunъ*, *Chorъsbъ*, *Daźьbogъ*, *Stribogъ*, *Sěmaręglъ* i *Mokošъ*. Według Łowmiańskiego rzeczywistym Bogiem Rusi był tylko Perun. Daźbog to dawca pomyślności — słońce. Mokosz, jak już wspomniałem, należała do świata demonów, zaś Chors, Stribog i Siemargł o trudnych do zetymologizowania i od dawna podejrzanych o genezę irańską imionach byli obcym wtrętem, mającym na celu literackie wzbogacenie zestawu bóstw ruskich. Łowmiański uważa, że wprowadził je do Kroniki pierwszy jej redaktor igumen peczerski Nikon⁵¹, piszący zwod w latach 1069—73, który przebywał jakiś czas (1062—1067) w Tmutarakanie i rekonstruując staroruskie pogaństwo wzbogacił je o trzy obce teonimy. Łowmiański zwraca też uwagę na to, że w panteonie Włodzimierza nie ma ani Swaroga, związanego ze Słowiańszczyzną zachodnią, ani Wołosa znanego z innych źródeł ruskich.

O genezie politeizmu połabskiego już wspominałem. Tworzyli go bogowie plemienni powoływani do życia dopiero od w. X w celu czuwania nad swym ludem. Obcy był Połabianom system bogów resortowych. W miarę strat terytorialnych przenosili się bogowie plemienni na teren sąsiadów, co prowadziło do lokalnego politeizmu.

Ostatnią próbę syntezy dał A. Gieysztor w r. 1982 w pracy również wielokrotnie tu cytowanej. Pomimo dostrzegania pewnych niedostatków metody Dumézila, opracował swoją „Mitologię Słowian” tą właśnie metodą, dając, jak już mówiłem, obraz barwny, ciekawy, ale więcej w nim hipotez i etnografii niż faktów historycznych.

⁴⁹ Podstawowym źródłem jest opis Prokopiusza z Cezarei (Procopii Caesariensis *Opera omnia* 2. Lipsiae 1905, s. 357: de bello Gothico III, cap. 14 23—24) szczegółowo przeanalizowany przez Łowmiańskiego (*Religia Słowian...*, s. 81—87), króciutkie wzmianki w źródłach arabskich i glosy w Kronice Malali.

⁵⁰ *Полное собрание русских летописей*, II, s. 67.

⁵¹ Szczegółowy jego życiorys podał A. Poppe w *SSS* III 398—399. Nikon zmarł w r. 1088/89.

W ostatniej części mego referatu chciałbym spojrzeć na religię dawnych Słowian własnymi oczyma. Będą to oczy filologa i językoznawcy.

Z pomocy językoznawstwa korzystano dotychczas zbyt mało. Argumenty językoznawcze wykorzystywane były głównie do ustalenia etymologii teonimów i zakresu wpływów obcych, zwłaszcza irańskich. Wydaje mi się jednak, że dla charakterystyki przedchrześcijańskiej religii Słowian kapitalne znaczenie ma odpowiedź na pytanie, które pojęcia chrześcijańskie można było wyrazić językiem Prasłowian, dla których zaś trzeba było tworzyć wyrazy nowe lub wręcz korzystać z wyrazów zapożyczonych. Próbkę takiej analizy pokazałem już w związku z opozycją: prsł. *běsъ* — chrześc. *dijavolъ*, *sotona*, *neprijaznъ*, *lokavъjъ*. Takie zróżnicowanie znaków dowodzi nie tylko istotnej różnicy merytorycznej, lecz także geograficznej. Zanim słowiańska terminologia chrześcijańska zaczęła przekraczać granice etniczne i polityczne, rozwijała się spontanicznie w zasięgu poszczególnych misji. Dla w. VIII—IX będą to dwie misje zachodnie: akwilejska i salzburska, oraz jedna wschodnia — bizantyjska. Zróżnicowanie widoczne jest i w sposobie przyswajania imion biblijnych i w sposobie tworzenia apelatywów. Grupa pierwsza związana jest z podłożem łacińskim lub greckim. Przykładowo można przypomnieć opozycję: zach. np. pol. *Jezus*, *Betlejem*, *Herod* z łac. *Iesus*, *Bethleem*, *Herodes*; wsch. np. scs. *Isus*, *Vitъlejemъ*, *Irodъ* z gr. Ἰησοῦς, Βηθλεεμ, Ἡρώδης w wymowie późnego średniowiecza.

Jako przykład grupy drugiej przytoczę dwa wyrazy związane z nieznaną wcześniej Słowianom prawdą o Odkupieniu. I tak dla pojęcia o Σωτηρ — *Salvator* kształtują się dwa różne wyrazy, choć oba zbudowane z elementów prasłowiańskich. Np. Łk. II 11 na wschodzie scs. *спасъ*, ros. *Спаситель*, na zachodzie pol. *Zbawiciel*. Jeszcze wyraźniej widać to na przykładzie wyrazów o znaczeniu 'krzyż' (gr. ὁ σταυρός, łac. *crux*)⁵². Cyryl i Metody wprowadzili początkowo do swoich tekstów przejrzysty pod względem etymologicznym czasownik *raspęti* w znaczeniu 'ukrzyżować' i regularny rzeczownik z apofoniczną postacią rdzenia *rasponъ* (jak np. *opęti* — *opona*). Czasownik utrzymał się w kręgu wpływów bizantyjskich do dziś, z rzeczownika zrezygnował po przybyciu na Morawy sam arcybiskup Metody. Przybył bowiem do kraju już ponad 30 lat chrześcijańskiego, w którym 'krzyż' określany był wyrazem *krъstъ*, przyniesionym tu przez misję salzburską. Był to wyraz zapożyczony ze stwn. *Krist*, co z kolei było germańską adaptacją greckiego Χριστός. Na terenie misji akwilejskiej zadomowił się jeszcze inny wyraz, pożyczka z łac.

⁵² Szczegółowo omawiam ten problem w artykule: 'Krzyż' (ὁ σταυρός) w języku Cyryla i Metodego, w druku w materiałach z sesji cyrylometodejskiej w Kielcach.

cruх, acc. *crucem* fonetycznie zmieniona na gruncie nowszych dialektów romańskich i przyswojona ostatecznie jako *križь*. Był to pierwotnie wyraz chrześcijaństwa chorwackiego i słoweńskiego. Gdy tylko cyrylometodejski przekład Ewangelii dotarł do Chorwacji, tamtejsi duchowni konsekwentnie wprowadzili swój *križь* w miejsce morawskiego *krъstь*.⁵³ Z kolei po wypędzeniu uczniów Cyryla i Metodego z Moraw *krъstь* przeniesiony do Bułgarii zapanował w Kościele Wschodnim, zaś chorwacki i słoweński *križь* opanował najpierw tereny czeskie a później i całą Słowiańszczyznę zachodnią.

Przykłady te pozwalają przypuszczać, że tam, gdzie najstarsze ośrodki misyjne niezależnie od siebie dla wyrażenia pojęć chrześcijańskich używały tych samych wyrazów prasłowiańskich, ich znaczenie przedchrześcijańskie i chrześcijańskie było podobne. Brak wyrazu prasłowiańskiego dowodzi istotnej różnicy pojęć religijnych.

Zacznijmy naszą analizę od wyrazu podstawowego *Bóg* i jego głównego epitetu — *święty*. Wiemy już, że był to wyraz prasłowiański, że pierwotnie oznaczał 'dawcę bogactwa' (**bogъ* ≤ **bhagos*) i że znaczenie 'Boga osobowego' rozwinęło się pod wpływem irańskim, wg Reczka w w. IV przed Chr. Wiemy też już, że na tym wpływ irański się kończy. Zoroastryzm nie przeniknął na teren słowiański: irański bóg dobra (*baga-*) stanął w opozycji do boga zła (*daiva-*), słowiańskie *Bogъ* i *divъ* nie stały się antonimami. Wprowadzenie pojęcia Boga osobowego (bo tak chyba rozumieć trzeba tę innowację) nie wiązało się u Słowian z wprowadzeniem di- a w konsekwencji politeizmu. Pie. **deiuos* ≅ *divъ*, wyraz określający obóstwiane świetliste niebo, tracąc swój sem boskości rozszerzył swój zakres znaczeniowy pierwotnie zapewne na różne osobliwe zjawiska atmosferyczne, później w ogóle na rzeczy niezwykle, dziwne. W ten sposób na zawsze wypadł ze słownictwa religijnego wchodząc z czasem wtórnie do demonologii. *Bogъ* natomiast ulegając leksykalizacji zatracił swoje pierwotne znaczenie 'dawcy bogactwa' i dotrwał do końca epoki prasłowiańskiej w znaczeniu 'Boga'. Niewątpliwie przedchrześcijańscy Słowianie inaczej sobie wyobrażali Boga niż chrześcijanie, ale jednak żadna z trzech najstarszych misji nie próbowała zastąpić go czymś innym. Dlatego jako bezpodstawny odrzucić należy pogląd, przyjęty np. przez Łowmiańskiego, że prsł. wyraz *bogъ* oznaczał pierwotnie demona. Przecież nawet demona *běsa* nie utożsamiali misjonarze z szatanem, nie utożsamiliby więc demona *boga* z Bogiem chrześcijan.

Z budowy słowotwórczej wyrazu *bogъ* nie można wyciągać żadnych

⁵³ Problem ten poruszam w artykule: *Wpływ Wulgaty na kształt starochorwackiego Ewangeliarza z Omišlja*, w druku w czasopiśmie *Slovo* w Zagrzebiu.

wniosek na temat mono- czy politeizmu Prasłowian. Jest to typowy rzeczownik *-o- tematowy tworzący wszystkie trzy liczby. Zresztą pluralis bodzi znany jest i z tekstu Ewangelii (Jn X 34).

Zwraca uwagę brak formacji żeńskiej. Pierwiastkowe wyrazy *-o- tematowe tworzyły w epoce najdawniejszej bezsufiksalne formacje feminiatywne według tematów na *-a-, jak np. scs. *rabъ* — *raba*; *drugъ* — *druga*; *sosědъ* — *sośěda* (Jan Egzarcha Bułgarski) też *gospodъ* — **gospodja* = *gospoźda*. Nigdzie w świecie słowiańskim nie natrafiono na formację **boga*, typu łacińskiej i greckiej relacji *deus* — *dea*, *θεος* — *θεα*. Formacja *bogyńi* jest niewątpliwie młodsza. Porównajmy relacje: *rabъ* — starsze *raba* — młodsze *rabyńi*; *sosědъ* — starsze *sośěda* — młodsze *sośědyńi*; *gospodъ* — starsze **gospodja* — młodsze *gospodyńi*. Dla *bogъ* brak starszego **boga*, jest tylko młodsza *bogyńi*. Pojawia się ona w języku scs. pod naporem tekstu Dziejów Apostolskich, gdzie wspomniana jest bogini grecka Artemida (XIX 27, 35, 37)⁵⁴. Materiał scs. dotyczy tylko tej sytuacji (tłumaczenia i komentarze). Myślę, że scs. *bogyńi* jest neologizmem, może niekoniecznie cyrylometodejskim, ale powstałym wśród

⁵⁴ Np. Dz. Ap. XIX 35: *kto bo jestъ ot čelověkъ . iže ne vēstъ efesъska grada ukrašnika sušta crъkъ ъ ve velikyja bogy nja Artemidija i diopetovy* (Sl. j. stsl. I 483); po grecku *τις γαρ εστιν ανθρωπων ος ου γνωσκει την Εφεσιων πολιν νεωκωρον ουσαν της μεγαλης* (w niektórych rękopisach greckich dodany jest tu wyraz *θεος*) *Αρτεμιδος και του διοπετους*; po łacinie: *quis enim est hominum, qui nesciat Ephesiorum civitatem cultricem esse magnae Dianae Iovisque prolis? Wreszcie w Biblii Tysiąclecia: „czyż istnieje człowiek, który by nie wiedział, że miasto Efez oddaje cześć wielkiej Artemidzie i posagowi, który spadł z nieba?”* Przykład ten ukazuje mechanizm tłumaczenia i rozbudowywania kontekstów dotyczących mitologii: skoro św. Hieronim mógł sobie pozwolić na zastąpienie greckiej Artemidy przez rzymską Dianę, to dla czegoż by Długosz nie miał prawa nazwać ją *Ziewanną*? I dalej: grecki przymiotnik *διοπετης*, ες tłumaczony przez Z. Abramowiczównę (*Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1958, s. 582) jako *spadły z nieba, od Zeusa*, podobnie w słowniku do Nowego Testamentu W. Bauera (*Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin—New York 1971, s. 394) jako *‘vom Himmel gefallen’* a rzeczownik *το διοπετες* jako *‘das vom Himmel gefallene Bild’* pozostał w tekście scs. nie przetłumaczony, chociaż przerobiony na przymiotnik dzierżawczy *diopetovъ*. We współczesnym tekście rosyjskim pojawia się już osobne bóstwo *Diopet*: „*город Ефес есть служитель великой богини Артемиды и Дионета*” (*Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, капопические*, wydane przez Виблейские общества bez miejsca i roku). *Biblia Tysiąclecia* wiernie tłumaczy pierwotny tekst grecki. Wierny pierwotnemu tekstowi łacińskiemu jest przekład ks. E. Dąbrowskiego (wyd. 8 z r. 1959): „*miasto Efez oddane jest czci Wielkiej Diany, córki Jowiszowej*”. Kontaminację tekstu greckiego z łacińskim odnajdujemy w przekładzie czeskim: „*město Efezské slouží veliké bohyni Diáné a od Jupitera spadlé podobizně*” (*Bibli Svatá aneb všěcka Svatá Pisma Starého i Nového Zákona*, Podle posledního vydání Králického z roku 1613, bez daty i roku wydania). W pozostałych dwóch wypadkach wyraz *’η θεο* albo *’η θεός* jest w tekście podstawowym: *το της μεγαλης θεης Αρτεμιδος ιερον*; w Wulgacie tylko w wariacie: *magnae Dianae templum* (var. *magnae deae Dianae*); scs. *velikyja b(ogy)nja Artemidija crъ ky* Dz. Ap. XIX 27 oraz *βλασφημοντας την θεον υμων*; *blasphemantes deam vestram*; scs. *chulešta b(ogy)nja vašeja* Dz. Ap. XIX 37.

Słowian bałkańskich pod wpływem kontaktów ze środowiskiem greckim i poprzez język scs. zawędrowała na Ruś⁵⁵.

Z analizy tej wynika, że teorię o prasłowiańskich bóstwach żeńskich, różnych boginiach i boginkach należy porzucić.

Wróćmy teraz do prsl. Boga. Wiemy już, że wpływ irański polegający na wyparciu pierwotnego **deiuos* \cong *divъ* 'bóstwo jasnego nieba' przez *bogъ* 'dawca bogactwa' był powierzchowny, tzn. że wnosić można, iż wprowadzenie pojęcia Boga osobowego nie przekreślało jego podstawowej cechy wyrażanej przez dawne **deiuos*. Inaczej mówiąc, *Bogъ* 'dawca bogactwa' był nadal Bogiem jasności. W nowej sytuacji językowej cechę tę można było wyrazić tylko w sposób analityczny poprzez przydawkę. Jeden więc z przymiotników o pierwotnym znaczeniu 'jasny, błyszczący' związał się na stałe z rzeczownikiem *bogъ* tworząc już w okresie prsl. trwałe frazeologizm. Przyjmuje się, że pod wpływem irańskim, ale wobec wyraźnej różnicy systemów religijnych budzą się tu wątpliwości. Jest to przymiotnik *svęťъ* \leq **kuen-to-*. Jego etymologiczne znaczenie szybko się zatarło, stał się on przymiotnikiem oznaczającym główny atrybut Boga, dlatego też bez trudu wyrażenie *svęťъ Bogъ* mogło z chwilą chrystianizacji przyjąć znaczenie 'Deus sanctus, o αγιος Θεος. Żadna z trzech najstarszych misji nie wykazywała tu wahań. W materiale starosłowiańskim pierwotne znaczenie nie jest notowane. Zapisany przez Thietmara połabski *Święty Bór* (*lucumque Zutibure dictum*)⁵⁶ jest typowym przykładem metonimii: *Święty Bór* zamiast *Bór Świętego Boga*, a więc 'miejsce oddawania czci Bogu'. Jedynie w prsl. imionach złożonych *Świętopełk*, *Świętosław*, *Świętobor* zachowały się resztki pierwotnego znaczenia. Wątpliwości natomiast budzi arkoński *Świętowit*. Niektórzy sądzą, że jest to połabska adaptacja praskiego kultu świętego Wita, który przenikł tu za pośrednictwem chrześcijańskich Stodoran⁵⁷. Stanowisko to reprezen-

⁵⁵ Zob. I. I. Srezniewski, *op. cit.*, I 140; *Словарь русского языка XI—XVII вв.*, I 259—260. Do Słowian zachodnich wyraz dociera później. Najstarszy znany zapis polski pochodzi z r. ok. 1500 z tzw. Rozmyślenia Przemyskiego: *Nadzieję sie, iże nowy bog wszedł w naszą ziemię, iże nasze bogi wypędził i bogini(e) wygnał*. Tekst łaciński: *qui deos nostros expulit et deas effugavit* (*Słownik staropolski*, t. I, Warszawa 1953—1955, s. XXVI i 121). Jest to niewątpliwie echo fantastycznych pomysłów Długosza. W tekstach staroczeskich *bohyni* pojawia się nieco wcześniej (przełom XIV/XV w.) i nieco częściej (J. Gebauer, *Słownik staroczeský*, t. I, Praha 1903, reprint 1970, s. 79). Nie można wykluczyć wpływu tekstów scs.

⁵⁶ Cytuję za Łowmiańskim, *op. cit.*, s. 168.

⁵⁷ Stodoranie, plemię południowoweleckie, zetknęli się z chrześcijaństwem w I poł. w. X. Stąd pochodziła Drahomira, żona księcia czeskiego Wratysława a matka św. Wacława, również księcia czeskiego, fundatora praskiego kościoła św. Wita (zm. 929). Łowmiański, *op. cit.*, s. 194. Stolicą Stodoran była Brenna (Branibor; Brandenburg). Zob. też Łowmiański, *Początki Polski*, V 236—290; SSS V 420—423. Także do Obodrytów chrześcijaństwo dotarło w I poł. w. X (931).

tuje np. Łowmiański⁵⁸. Punktem wyjścia jest tu brak w materiale słowiańskim rdzenia *-vit-⁵⁹, podczas gdy wyrazy takie jak *plkъ, scs. plъkъ 'lud, wojsko', *slava*, *boriti* 'walczyć', por. ros. борьба 'walka' są dobrze poświadczone.

Neosemantyzmem chrześcijańskim jest *święty* w znaczeniu 'człowiek kanonizowany'. W najstarszych tekstach scs. używa się częściej określeń *prěpodobъnъ*, *blaženъ*.

Wydaje się, że już w czasach prsł. wyrażenie *svęťъ Bogъ* odnosiło się do jednego tylko desygnatu (typowa cecha frazeologizmów), co zdaje się wykluczać teorię pierwotnego prasłowiańskiego politeizmu, nie rozstrzyga jednak kwestii drugiej, czy *svęťъ Bogъ* był Bogiem jedynym (monoteizm) czy najwyższym (henoteizm). Za przechyleniem szali na korzyść monoteizmu przemawia według niektórych badaczy zdanie zapisane przez Prokopiusza z Cezarei⁶⁰: θεον μεν γαρ ενα, τον τῆς αστραπῆς δημιουργον απαντων κυριον μονον αυτον νομιζουσιν ειναι 'Boga bowiem jednego twórcę błyskawicy uważają za jedynego pana wszechrzeczy'⁶¹. Inni mają wątpliwości ze względu na występowanie w jednym zdaniu dwóch greckich wyrażen: εις Θεος 'jeden Bóg' i μονος κυριος 'jedyny pan'. Nie rozstrzygając tej kwestii przypomnę początek naszego nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary: po grecku πιστευω εις μονον Θεον, po łacinie *credo in unum Deum*, po polsku *wierzę w jednego Boga*. Ktoś, kto nie zna naszych prawd wiary mógłby zapytać: w jednego? (henoteizm) czy jedyne? (monoteizm).

Bóg Prasłowian był święty, ale nie był wszechmocny. Słownictwo z tego zakresu jest młodszą kalką formacji obcych. W tekstach cyrylometo-dejskich jest to kalka gr. παντοκρατωρ — *vsedrъžitelъ*, w zachodnich łac.

⁵⁸ H. Łowmiański, *Religia...*, s. 191—202 oraz 400: „Najstarsze bóstwo antropomorficzne powstać musiało w Brennie przed jej upadkiem w roku 940, będąc zapewne kalką św. Wita praskiego; po upadku Brenny nastąpiła translacja tego bóstwa pod nazwą Świętowita do Arkony na wyspie Rugii.”

⁵⁹ Rozwadowski rekonstruował *vitъ 'dominus, potens', co przyjął Skok, *op. cit.*, III 599 dla wyjaśnienia drugiego członu imion typu *Ljudevit*. F. Miklosich (*Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen*, Heidelberg 1927; praca wykonana w latach 1860—1874) wiązał z rdzeniem czasownika *vitati* 'mieszkać' (s. 40—41). Nieprawdopodobna jest rekonstrukcja M. Rudnickiego (*op. cit.*, s. 120—121), który pisał: „Naczelnym bóstwem Słowian lechickich był *Vitъ, który wcześniej przybrał określenie *Svęto-* i *Jaro-*.” Od tego rekonstruowanego imienia wywodzi Rudnicki wyraz *vitędzъ* (skąd i pol. *zwycięzać*), przez innych uważany za pożyczkę germańską (M. Vasmer, *op. cit.*, I 206—207).

⁶⁰ Był to żyjący w VI w. historyk bizantyjski, sekretarz wodza bizantyjskiego Belizariusza z czasów cesarza Justyniana Wielkiego (527—565). Uczestniczył w wojnach z Gotami. Zetknął się wówczas ze służącymi w armii cesarskiej najemnikami słowiańskimi. W swym dziele *Υπερ των πολεμων λογοι* (*De bellis*) zawarł sporo informacji o ich wierzeniach i obyczajach.

⁶¹ Cytuję za Łowmiańskim, *op. cit.*, s. 82—83.

omnipotens, najprawdopodobniej poprzez medium stwn. *al-mahtig* tłumaczone jest jako *všemogy*, -*gošta*, pol. późniejsze *wszechmocny*⁶².

Kolejny problem to sprawa życia i odpowiedzialności po śmierci. Wyrazy *duch* i *dusza* są niewątpliwie pochodzenia prasłowiańskiego, ale ich przejrzysta etymologia: rdzeń *du-* ≤ **dhou-* jak w czasowniku *du-ti*, *dujo* 'wiał, dąć' i sufiks *-chъ* (o którym jeszcze za chwilę) umożliwia szeroką interpretację semantyczną: od oddechu do życia, od tchnienia do istoty duchowej⁶³. Stąd łatwa chrystianizacja znaczenia. Zresztą podobną relację mamy po grecku (*πνεω* 'wiał, dąć', to *πνευμα*, -*τος* 'wiew, wiatr' → 'duch') i po łacinie (*spiro* — *spiritus*; stosunki semantyczne podobne). Po chrystianizacji możliwe gr. to *αγιον Πνευμα*, łac. *Spiritus Sanctus*, scs. *Duchъ Svętyjъ* (np. Mt. XXVIII 19). Czasownik scs. *izdъchnoti* 'oddać ostatnie tchnienie (dziś po polsku *zdechnąć* odnosi się tylko do zwierząt) w przekładzie św. Cyryla i Metodego odnosi się do Chrystusa (Łk. XXIII 46): *izdъše*, co jest wiernym tłumaczeniem gr. *εξεπνευοεν*, łac. *expiravit*, wyrazów dwuznacznych: 'wydał ostatnie tchnienie' lub 'oddał ducha'. Biblia Tysiąclecia tłumaczy to 'wyzionął ducha'. Jest mało prawdopodobne, by wyrazy te wiązały się w okresie prasłowiańskim z religią.

Intrygującym faktem jest przyjęcie przez wszystkie najstarsze misje prsł. wyrazu *grěchъ* w znaczeniu chrześcijańskim⁶⁴. Jego etymologia ciągle jeszcze jest sporna. Niektórzy widzą tu derywat z sufiksem *-chъ* od czasownika *grěti* 'grzać' jak *směchъ* od *smějo sę*, *duchъ* od *dujo*. Według tej teorii *grěchъ* byłoby to 'to co pali, doskwiera'. Pierwotne znaczenie byłoby w takim ujęciu 'wyrzuty sumienia'. Wydaje się jednak, że trafniejsza jest etymologia inna, rekonstruująca pie. **ghroi-so-* i łącząca ten wyraz z lit. *graižas* 'krzywy'⁶⁵. Prasłowianie, jak się chyba słusznie przyjmuje, nie ujmowali złych uczynków w relacji człowiek — Bóg. Były one albo zboczeniem ze słusznej drogi postępowania (*grěchъ* — 'skrzywienie'), albo przyczyną jakichś dalszych niepożądanych następstw (*vina* o pierwotnym znaczeniu 'przyczyny') lub powodowały zobowiązania wobec innych osób (*dlъgy*), stąd wahania w słowiańskim przekładzie Ojciec nasz: scs. *otъpusti namъ dlъgy našę* i podobnie u Słowian południowych i wschodnich, także w staroczeskim (niewątpliwym wpływem przekładu cyrylometodejskiego), w nowoczesnym jak i w innych językach zachodniosło-

⁶² Parę uwag na ten temat zamieszczam też w artykule cytowanym w przypisie 37.

⁶³ Zob. *Sl. j. stsl.*, I 527—528; W. Bauer, *op. cit.*, s. 1765—1767.

⁶⁴ Zob. *Sl. j. stsl.*, I 442.

⁶⁵ P. Skok, *op. cit.*, I 617. Też F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1955, t. I, s. 368—369.

wiańskich jest podobnie jak po polsku: *odpuść nam nasze winy*. Jedyne u Połabian mamy *vütdój nom nōse gréχ*⁶⁶.

Wiemy już, że Słowianie nie znali duchów stojących między człowiekiem i Bogiem, nie znali też pojęcia piekła. Występujący w tekście ewangelijnym a sięgający greckiego słownictwa przedchrześcijańskiego wyraz o *ἄδης* pozostawiali Cyryl i Metody bez tłumaczenia. Posługiwali się wyrazem zapożyczonym *adъ*, który żyje do dziś np. w rosyjskim, bułgarskim, macedońskim, znany jest i na terenie serbskim, wszędzie tam jest pozostałością liturgii cerkiewnosłowiańskiej. Szczególnie znamienna jest pod tym względem przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk. XVI 23). Celem przypowieści jest przecież obrazowe przedstawienie jakiejś prawdy ogólnej. Gdyby Słowianie przedchrześcijańscy mieli wyraz określający miejsce wiecznej męki, Nauczyciele Słowian zgodnie z właściwą im techniką przekładu użyliby bez wątpienia zrozumiałego dla wszystkich wyrazu rodzimego. Tymczasem w ich wspaniałym a unikającym wyrazów zapożyczonych⁶⁷ przekładzie i tu jest *adъ* (*въ adě* (...) *sy въ mokachъ*; gr. *ἐν τῷ ἄδῃ*, łac. *in inferno*). Na terenie misji salzburskiej a później w kręgu wpływów zachodnich pojawi się przekalkowany ze stwn. neosemantyzm *piekło*. Prsł. wyraz *рѣкъль* (rodzaju męskiego) oznaczał pierwotnie 'smołę'. Do słownictwa religijnego wszedł pod wpływem staro-wysoko-niemieckim. Tu bowiem zapożyczony z łac. *pix*, *picis* 'smoła' wyraz *pēh* rozszerzył swoje znaczenie i na 'piekło'⁶⁸. Stąd płynie i nowe znaczenie wyrazu słowiańskiego, np. pol. *piekło*, czes. *peklo*, słown. *pekël*, chorw. *pàkao*, gen. *pàkla*.

Analiza słownictwa pokazuje, że Prasłowianie nie znali pojęcia miejsca wiecznej kary. Zapewne więc rację mają ci, którzy uważają, że według wierzeń Prasłowian zmarli zasługujący na ukaranie żyli nadal w postaci różnych strzyg, zmór, wampirów i upiorów, wzbogacając w ten sposób świat demonów.

Jak sobie wyobrażali pierwotni Słowianie pośmiertne życie ludzi dobrych, nie wiemy. Znamienne jest jednak, że św. Cyryl, który tak bardzo dbał o zachowanie czystości idei ewangelijnej, włożył w usta ukrzyżowanego Chrystusa prsł. wyraz *rajъ* (Łk. XXIII 43), będący, jak się zgodnie przyjmuje pożyczką z irańskiego (wg Reczka nie wcześniej niż w IV w. przed Chr.) *ray* 'bogactwo, szczęście': *дѣньсѣ съ тѣноjo bodeši въ raji* (*ἐν τῷ παραδεισῳ*, *in paradiso*). Jakimi cechami charakteryzowało się to

⁶⁶ Zob. T. Lehr-Splawiński (red.), *Chrestomatia słowiańska*, cz. II. *Teksty zachodniosłowiańskie*, Kraków 1950, s. 229.

⁶⁷ Szerzej na ten temat piszę w artykule: *Kryteria stosowane przez Konstantego-Cyryla przy wprowadzaniu wyrazów obcego pochodzenia do tekstów słowiańskich*, *Slavia XXXVIII*, Praha 1969, s. 552—564.

⁶⁸ F. Kluge, *op. cit.*, s. 536.

miejsce w pojęciu Prasłowian, pozostanie chyba jeszcze długo przedmiotem domysłów. Faktem jest jednak, że *raj* wszedł na stałe do języka chrześcijan, ukierunkowany i na ziemski raj Adama i Ewy (por. scs. *nasadi Bogъ rajъ* Gen. 2,8; w Septuagincie εφυτευσεν κυριος ο Θεος παραδεισων) i na wieczny raj dusz odkupionych przez Chrystusa. Niebo jako miejsce przebywania Boga to oczywiście dopiero kalka z tekstu Ojciec nasz: ο ἐν τοις ουρανοις — *jbže jesi na nebesъchъ*.

Swój stosunek do Boga wyrażali Słowianie w aktach prywatnych lub publicznych. Kontakt indywidualny z Bogiem odbywał się poprzez modlitwę. W języku scs. wyraz ten ma dwa podstawowe znaczenia: 'prośba, petycja' i 'modlitwa'. Czasownik **modliti* bez zwrotnego sę do dziś u Słowian południowych znaczy 'prosić'. Zwrotne sę wiązało się z czasownikami wyrażającymi przeżycia i stany duchowe człowieka. Pierwotna modlitwa prywatna miała więc charakter wewnętrznie przeżywanej prośby. Ciekawie opisał to we wspomnianym już tekście Prokopiusz z Cezarei: „gdy śmierć im grozi już to w chorobie, już to podczas wojny, przyrzekają Bogu złożenie ofiary w razie swego ocalenia, a po uniknięciu niebezpieczeństwa spełniają przyrzeczenie i wierzą, że tej ofierze zawdzięczają ocalenie sobie życia.”⁶⁹ Jak widać, postawa „jak trwoga to do Boga” ma u Słowian wielowiekową tradycję.

Nie znali Słowianie postu, dlatego jego określenie zapożyczyli z języka misji salzburskiej: prsł. *postъ* ≡ stwn. *fasto*. Uczniowie Cyryla i Metodego roznieśli ten wyraz po całym świecie słowiańskim.

Kult publiczny wyrażany był słowem **žrti* mającym nawiązania w innych językach indoeuropejskich, a zwłaszcza w litewskim (*girti, giriu* 'chwalić').⁷⁰ Jego pierwotne znaczenie 'chwalić' przesunęło się na 'składać ofiarę' zapewne w związku z ewolucją formy publicznego kultu i wprowadzeniem do niego ofiar krwawych. Wynika stąd i ewolucja znaczenia rzeczownika odczasownikowego utworzonego przy pomocy sufiksu *-tva* (por. np. *bić* — *bitwa*). Dziś modlitwa może być nie tylko błagalna lecz i dziękczynna (w okresie starsłowiańskim dziękczynienie wyrażał też czasownik *chvaliti* i deverbativum *chvaljenije*; por. dziś. chorw. *hvala* 'dziękuję'), natomiast kontynuant prsł. **žrtva* ma dzisiaj w tych językach, w których wyraz ten się utrzymał, znaczenie 'ofiara'. W języku scs. jest też *žrtvъnikъ* wypierany u Słowian zachodnich przez zapożyczony z łaciny *ołtarz* (łac. *altare* przez stwn. *altari*). Ofiary składał *žrvъcbъ* 'kapłan'. Jest to regularne nomen agentis od czasownika **žrti*. Wyraz ten przejęli

⁶⁹ H. Łowmiański, *Religia...*, s. 82—83.

⁷⁰ Zob. W. Smoczyński, *op. cit.*, s. 237; P. Skok, *op. cit.*, III 685. Nie należy tego czasownika mylić z prsł. **žer-ti* ≡ pol. *żreć* z pie. **guer-* (lit. *gerti, geriu* 'pić', łac. *voro* 'pożerać'), zob. P. Skok, *op. cit.*, III 673—674.

wprawdzie chrześcijanie (por. scs. *žьръць*, stpol. *žyrzec*), ale chętnie zastępowali go zapożyczeniami takimi jak w misji cyrylometodejskiej *ijerejb* z gr. *ιερευς*, w misji salzburskiej *popъ* ze stwn. *pfaffo* ≤ **papo*, a to dopiero z gr. *παπ(π)ῆς*. Wyraz ten przyswoiła sobie w okresie wielkomorawskim misja cyrylometodejska i rozpowszechniła na całym obszarze Kościoła Wschodniego.

Podejrzenia, że funkcję kapłańską mogli pełnić też znani z tekstów staroruskich *wołchowie* należy po konfrontacji z językiem przekładów cyrylometodejskich odrzucić. Scs. *vlъsvi* (liczba mnoga od *vlъchvъ*) w tekście ewangelijnym (Mt. II 1) to tylko Trzej Królowie, mędrcy ze wschodu. Relacja: gr. *μαγοι* (*μαγος* 'mędzrec perski, wykładacz snów'), łac. *magi*, scs. *vlъsvi* dowodzi, że był to wyraz związany z wiedzą tajemną i magią, nie religią.

Być może dopiero u schyłku epoki prastłowiańskiej pojawiły się posągi, których szczegółowe opisy znamy zarówno z terenów połabskich jak i ruskich. Brak prsł. apelatywu o ogólnym znaczeniu 'posąg' pozwala przypuszczać, że określane one były bezpośrednio imionami postaci, które reprezentowały. Ogólne apelatywy docierały do Słowian z zewnątrz. Są to takie wyrazy jak pol. *bałwan*, prastara pożyczka ze wschodu o niejasnym (perskim?) źródle⁷¹, scs. *idolъ* z gr. *το εἶδωλον* lub *kumirъ* z protobułg. **kumeri*.

Nie budowali też Słowianie świątyń. Miejscem kultu był zwykle jakiś znany nam już z relacji Thietmara świąty bór. Budowle sakralne pojawiły się, jak świadczą ich nazwy, pod wpływem obcym. Wyglądający pozornie na wyraz słowiański apelatyw *kapište* jest słowotwórczą adaptacją wyrazu protobułgarskiego (por. pld.-tur., czuwaskie *kap* 'podobizna, obraz'⁷²). Zawędrował on wraz z piśmiennictwem cerk.-słow. i na Ruś, wprowadzając w ten sposób w błąd niektórych etymologów⁷³. W tekstach starosłowiańskich *kapište* to tylko świątynia pogańska. Dla świątyni Boga prawdziwego przyjął się genetycznie grecki wyraz *cerkiew* (por. 'ο κυρι(α)κος οικος 'dom pański'). Do Słowian przenikał on dwoma drogami: przez stbawar. *kirkó* na zachodzie lub za pośrednictwem goc. **kyriko* na

⁷¹ *Słownik prastłowiański*, t. I, s. 187—188. Robiący wrażenie wyrazu prsł. scs. i cerk.-rus. *istukanъ* jest stosunkowo późną substantywizacją imiesłowu, jak świadczy szereg: *istukanъnъjъ* *idolъ* — *istukanъnъjъ* — *istukanъ*. Scs. imiesłów tłumaczy tu grecki regularny przymiotnik odczasownikowy *γλυπτός* od *γλυφω* 'rzeźbić', stąd i gr. *το γλυπτόν* 'rzeźba, posąg' (*Sl. j. stsl.*, I 823).

⁷² Zob. A. S. Lwow, przypis 46; P. Skok, *op. cit.*, t. II, s. 38; *Bułgarski słownik etymologiczny* (przypis 12), t. II, s. 219—220.

⁷³ A. Gieysztor, *op. cit.*, s. 183 podaje całkowicie fantastyczną etymologię: „Inną nazwą ruską miejsca kultowego było *kapišće* (z *kop-*, *kopotъ* — „*kopec*”), osmolone od dymów ofiarnych pomieszczenie (lub krąg słupów).” Tymczasem *Sl. j. stsl.* II 14 zna z tekstów kanonu scs. *kapъ* 'obraz', *kapište* 'posąg' i 'świątynia', *kapištъnica* 'świątynia', *crъkъvište kapištъnoje* 'świątynia pogańska'.

wschodzie⁷⁴. Scs. *crьky* to tylko 'świątynia jerozolimska' lub 'kościół chrześcijański'. Synagogi określane były wyrazami *сѣнѣмиште* lub *сѣборѣ*, co było semantyczną a może i słowotwórczą kalką gr. η συναγωγή. *Světýňi* jako 'budowla sakralna' jest późniejsza⁷⁵. Pierwotnie wyraz ten miał znaczenie abstrakcyjne, jak dziś pol. *świętość*. Związanie wyrazu *cerkiew* z Kościołem Wschodnim jest (podobnie jak i wyrazu *pop*) charakterystyczną cechą polszczyzny.

Pałabska *kęcina* jest, jak już wiemy, też późna i wyraźnie związana z tym regionem. Jest to formacja nacechowana, utworzona przy pomocy suf. *-ina* od prsł. wyrazu **kotja* 'dom'. Para **kotja* — *kotina* ma analogie w parach bliskoznacznych **chyzja* = *chyża* — *chyzina*; *chlěvь* — *chlěvina*; *chramь* — *chramina*. Nie każda połabska *kęcina* pełniła funkcję świątyni. Zachowały się jeszcze ślady jej pierwotnego znaczenia. Łowmiański analizując opis Herborda podaje, że spośród czterech szczecińskich *kęcín* właściwą świątynią była jedna, trzy dalsze służyły jako miejsce narad, posiłków, zabaw⁷⁶. Słownik staropolski⁷⁷ nie notuje tego wyrazu, ale prsł. **kotja* w znaczeniu 'domu mieszkalnego' żyje do dziś u Słowian południowych: serb.-chorw. *kuća* skąd i mac. lit. *кyка* obok dial. *kašča*; słown. *kóca*; bułg. *кѣца* i scs. *košta*.

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na szczególony dotychczas nie zauważony. Muszę więc na chwilę wrócić do sygnalizowanego w pierwszej części rzekomego teonimu *Dažьbogь*. Użyłem tu świadomie określenia rzekomego, nie dlatego jednak, że, jak stwierdzają historycy, nie było to imię, lecz jedynie przydomek najwyższego (może jedynego) Boga Słowian. Przydomki przecież również są przedmiotem badań onomastycznych⁷⁸. Użyłem go dlatego, że (jak za chwilę postaram się udowodnić) określenie to stało się przydomkiem przedchrześcijańskiego bóstwa dopiero w świadomości chrześcijan zwalczających starą przedchrześcijańską religię i stare przedchrześcijańskie obyczaje.

Większość etymologów odrzuca, i słusznie, irańską genezę tej formacji. Widzi się tu dziś prasłowiańskie złożenie dwóch rdzeni: czasownika *dati* i rzeczownika *bogь*. Ale interpretowanie całości jako 'dawca bogactwa' czy 'Bóg dawca' jest poważnym nieporozumieniem. Nie liczy się ono zupełnie z tym, co w językoznawstwie nazywa się uzusem językowym, a w

⁷⁴ Zob. L. Moszyński, *Najstarsze zasięgi słowiańskich form obocznych *crky* // **cír(ь)ky*, w: *Nahtigalov zbornik*, Ljubljana 1977, s. 281—292.

⁷⁵ O ewolucji znaczenia 'świętość' → 'świątynia' piszę nieco więcej w artykule pt. *Modlitwa nad chorym duchownym w Euchologium Sinaiticum*, w druku w księdze ku czci prof. J. Marvana, Marburg.

⁷⁶ H. Łowmiański, *Religia...*, s. 175.

⁷⁷ *Słownik staropolski*, t. III (1961), s. 262.

⁷⁸ Zob. np. E. Breza, *Pochodzenie przydomków szlachty Pomorza Gdańskiego*, Gdańsk 1978. O przydomkach ruskich zob. przypis 80.

produkcji technologią. Samo wykrycie pierwiastków nie wystarcza. Struktury językowe powstają według ściśle określonych zasad systemu językowego, tak jak struktury chemiczne według ściśle określonych zasad systemu naturalnego.

Formacja pol. *Dadzbog*, rus. *Daźbog*, scs. *daždьbogъ* ≤ **dadjь bogъ* ma w pierwszym członie regularny imperativus czasownika *dati*. Była to prsl. forma 2. lub 3. osoby sg. Forma osoby drugiej łączyła się z wołaczem i był to właściwy tryb rozkazujący. Forma osoby trzeciej łączyła się z mianownikiem i miała charakter optatywny. Do dziś mówimy *święć się Imię Twoje, przyjdź królestwo Twoje, bądź wola Twoja* za gr. imperativus osoby trzeciej: *αγιασθητω, ελθετω, γεννηθητω* a łac. coniunctivus optativus: *sanctificetur, adveniat, fiat*. Prsl. **dadjь Bogъ* jest typowym zdaniem optatywnym i znaczy 'niech Bóg da; niech Bóg sprzyja'. Na gruncie polskim życzenie to funkcjonowało jako typowe imię dwuczłonowe aż do w. XVII⁷⁹. Natomiast religijne pozdrowienie zmieniało się wraz z rozwojem języka. Stpol. **dadz* zastąpił imp. *daj*: obok starszego optatywnego *daj Bog!* pojawi się i nowsze imperatywne *daj Boże!* Odwrotny szyk *Bog daj* zleksykalizuje się z czasem w notowaną od w. XV partykułę *bodaj*. Na Rusi antroponimu *Daźbog* nie było⁸⁰. Nie było też takiego teonimu. Zdanie o znaczeniu 'niech Bóg sprzyja' nie mogło się stać imieniem Boga. Było międzyludzkim pozdrowieniem i dotrwało jako pozdrowienie do czasów chrześcijańskich. W odczuciu duchowieństwa zwalczającego wszelkie objawy staroruskiej religii tradycyjnej było to pozdrowienie pogańskie. Zastępowali je więc typowo chrześcijańskim, bo nawiązującym do prawdy o Odkupieniu, pozdrowieniem *спаси Богъ!* Utożsamianie czy odróżnianie zespołów ludzkich według zawołań było w średniowieczu rzeczą naturalną. Według proklamacji zwoływały się rody należące do jednego etnosu⁸¹. Według zawołań identyfikowały się

⁷⁹ Najstarszy materiał zestawiał W. Taszycki, *Słownik staropolskich nazw osobowych*, t. I, z. 3 (Wrocław—Warszawa—Kraków 1967), s. 448—450 (do r. 1500). O późniejszym używaniu tego imienia informuje A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1974 (przedruk wydania pierwszego, Kraków 1927), s. 37: „Prawdziwe nazwy bóstw pogańskich ocalały jedynie w imiennictwie osobowym i miejscowym, a więc *Dadźbóg* ('słońce') u szlachty polskiej do 17. wieku dotrwał.” Ale skąd wobec tego wiadomo, że to było nazwą bóstwa?

⁸⁰ T. Skulina w pracy *Staroruskie imiennictwo osobowe*, I—II, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1973—1974, II 155 i odsyła na s. 157 wynotował tylko jeden zapis patronimiku *Daźbogovičь*, co po bliższej analizie okazuje się być polonizmem. Zapis pochodzi wprawdzie z gramoty ukraińskiej z r. 1394, ale dotyczy Małopolanina, któremu w r. 1371 nadana została wieś ruska Zaderewiec, o czym informuje Kodeks Dyplomatyczny Małopolski a przypomina W. Taszycki, *op. cit.*, t. VI, z. 2 (1982), s. 252. Przytoczona tu praca T. Skuliny zawiera rozdział o staroruskich przezwiskach, w którym (II 125) zwraca uwagę na „powstawanie przezwisk w oparciu o używane przez nosiciela wyrażenia”.

⁸¹ Por. L. Moszyński, *Staropolskie odimperatywne nazwy heraldyczne*, w: *Nazwy własne a wyrazy pospolite w języku i tekście*, Opole 1986, s. 175—195.

walczące armie. Austriacki sławista Franz Zagiba w książce o rozwoju życia duchowego Słowian w średniowieczu przypomina, że w czasie starcia bitewnego Niemców z pogańskimi Madziarami pod Merseburgiem w r. 933 walczące strony poznawały się po wznoszonych okrzykach. Chrześcijanie wołali *Kyrie eleison!*, poganie *húi-húi!*⁸² Zresztą i dzisiaj prawdziwego Austriaka czy Bawarczyka pozna się od razu po tradycyjnym pozdrowieniu *Grüss Gott!* zamiast stereotypowego *Guten Morgen!* Można też mniemać, że turysta rzucający pod adresem napotkanego zniwiarza pozdrowienie *Szczęść Boże!* nie okaże się wojującym ateistą.

Jest wielce prawdopodobne, że szczerze gorliwi duchowni staroruscy utożsamiali ludzi używających starego pozdrowienia z poganami, chrześcijan poznawali po pozdrowieniu *svpasi Bogv!* Z czasem oba pozdrowienia uległy procesowi leksykalizacji. Stare pozdrowienie stało się symbolem pogaństwa a w konsekwencji imieniem pogańskiego boga, na tej samej zasadzie, na jakiej w średniowieczu proklamacje rodowe stawały się antroponimami. Nowe pozdrowienie leksykalizując się uległo normalnemu w takich wypadkach nieregularnemu skróceniu (por. np. pol. *Bog daj* \cong *bodaj*) i funkcjonuje do dziś jako partykuła podziękowania (ros. *спасибо*)⁸³.

Pora na podsumowanie.

Jak łatwo było zauważyć, nie używałem dla określenia religii przedchrześcijańskich Słowian przymiotnika *pogański*. Robiłem to celowo. Przymiotnik ten był w przeszłości i jest obecnie mocno semantycznie obciążony. Używanie go mogłoby narzucić pewne schematy, których starałem się unikać. Jego zakres znaczeniowy jest bardzo szeroki. Słownik języka polskiego pod redakcją Doroszewskiego tak definiuje hasło *poganin*: „wyznawca kultu religijnego wielu bogów; daw. także: człowiek wyznania niechrześcijańskiego”⁸⁴. Z kolei wydawany w latach 1930—1938 katolicki *Lexikon für Theologie und Kirche* podaje następującą informację: „Pogaństwo oznacza wszystkie poza prawdziwym Objawieniem (tj. poza judaizmem i chrześcijaństwem) stojące religie albo też wszystkie religie niemonoteistyczne. W Starym Testamencie *goim* jako wyraz określający wszystkie nieizraelskie narody jest wyrażeniem podkreślają-

⁸² F. Zagiba, *Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter*, Wien—Köln—Graz 1971, s. 210 cytuje za źródłem germańskim: „Haud mora, bellum incipitur, atque ex christianorum parte sancta et mirabilis vox Kyrie eleison, ex eorum turpis et diabolica húi, húi frequenter auditur.”

⁸³ Por. W. Mańczak, *Słowiańska fonetyka historyczna a frekwencja*, Kraków 1977, s. 55—57. Nowsze poglądy na genezę formacji **dadǫbbogv* i przegląd dawniejszych znajdujemy w słownikach etymologicznych: M. Vasmer., *op. cit.*, I (1953), s. 326—327; *Słownik prasłowiański*, t. II (1976), s. 327; O. N. Trubaczow, *op. cit.*, 4 (1977), 182—183.

⁸⁴ W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, t. VI, Warszawa 1964, s. 783.

cym różnice nie etnologiczne lub nacjonalne, lecz religijne. Podobnie Nowy Testament określa wyrazem ἔθνη wszystkie narody bez Objawienia”⁸⁵. W tekstach biblijnych mamy więc regularne odpowiedniości: hebr. *goim*, gr. ἔθνη, lac. *gentes*, goc. *thiudós*, scs. *języci*. Starsza łacińska opozycja *Romani* — *gentes* zastąpiona została w okresie młodszym opozycją *urbani* — *pagani*. Nowe określenie łacińskie Germanie przekalkowali (łac. *paganus* ‘wiejski’ od *pagus* ‘wies’, stwn. *heidan* od *haithi* o takimże znaczeniu), Słowianie natomiast zapożyczyli. W najstarszych przekładach słowiańskich wyrazy *języci* i *pogane* używane są wymiennie w podanym wyżej znaczeniu biblijnym. Zastosowane do Słowian nie tracą, w moim przekonaniu, nic ze znaczenia pierwotnego. A więc wymieniony w Żywocie Metodego pogański książę Wiślan to po prostu książę niechrześcijański⁸⁶. Tak samo rozumieć należy opozycję *poganie* — *chrześcijanie* w Rozprawie Mnicha Chrabra⁸⁷. A więc poganie to tylko ‘niechrześcijanie’, objętnie jacy.. Dlatego też rezygnuję z określenia „religia pogańskich Słowian” na rzecz „przedchrześcijańska religia Słowian.”

Mimo wielu cech wspólnych dają się zauważyć różnice między szeroko rozumianymi okrainami świata słowiańskiego tj. Słowiańszczyzną wschodnią, południową i Połabiem a centrum pomorsko-polskim, które, jak się zdaje zachowało w najczystszej formie pierwotną przedchrześcijańską religię Słowian.

Na tę religię, której charakter najlepiej chyba przebija poprzez język, nawarstwiło się chrześcijaństwo. Zderzenie starego z nowym przebiegało różnie, inaczej w sferze mitologii, inaczej polidoksji, inaczej religii.

1. Słowianie własnej mitologii nie mieli. Duchowni słowiańscy zetknęli się z elementami mitologii greckiej i rzymskiej poprzez kontakty z elementami tamtych kultur, z tradycją wymiennosci postaci mitologicznych widoczną nawet w Nowym Testamencie (we wspomnianym już fragmencie Dziejów Apostolskich (XIX 27) grecka Artemida zastąpiona jest w Wulgacie przez rzymską Dianę) i czując się w obowiązku zwalczania przeżytków pogaństwa sami powoływali niekiedy do życia rzekome postaci słowiańskiej mitologii (np. igumen Nikon na Rusi, Długosz w Polsce). Z takim nastawieniem podchodzili też do tej sprawy badacze (przypomnę

⁸⁵ M. Buchberger (wyd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, wyd. II, t. IV, Freiburg im Breisgau 1932, s. 877. Stanowiący podstawę tego szeregu różnojęzycznych odpowiedników hebrajski wyraz *goi* (, w Biblii plur. *goim* —) znaczy ‘naród; nie-Żyd; niewierzący Żyd’ (M. Szir /Wolman-Sieraczkowa/ i D. Szir, *Słownik hebrajsko-polski*, t. I, Tel-Aviv 1958, s. 89).

⁸⁶ Zob. T. Lehr-Spławiński, *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, Poznań 1959, s. 114—115.

⁸⁷ Fragment ten przytaczam wraz z odesłaniem do dalszej literatury w książce *Wstęp do filologii słowiańskiej*, Warszawa 1984, s. 7 i 317.

sposób interpretacji glos w Kronice Malali). Generalnie rzecz biorąc był to problem bardziej teoretyczny niż praktyczny.

Zamiłowanie Słowian do zabarwionych elementami nadprzyrodzonymi opowieści o bohaterach narodowych znalazło natomiast możliwości uewnętrznienia się w żywotach świętych, tzw. *žitijach* i *pochwałach*. Pierwszym niezrównanym mistrzem w tym zakresie był św. Klemens Ochrydzki, i, najwybitniejszy uczeń św. Metodego (zm. 916), pierwszy biskup Słowianin.

2. Najwięcej kłopotu sprawiało duchownym chrześcijańskim zwalczanie polidoksji. Zamiłowania Słowian do magii i demonologii nie dało się wykorzystać przez wiele wieków. W dodatku chrześcijaństwo wraz ze swą nauką o wszechmocy Bożej, cudach działanych przez Chrystusa a później niektórych świętych (scs. *čudotvorcb*) wreszcie ze swą nauką o aniołach i szatanach włączało niejako całą słowiańską polidoksję w ramy religii. Stare przeplatało się z nowym, uporządkowanie tych spraw w duchu nauki chrześcijańskiej wymagało długotrwałego, zbiorowego wysiłku. Bogate materiały etnograficzne zebrane w XIX i XX w. pokazują, że proces chrystianizacji prasłowiańskiej polidoksji nie został jeszcze ukończony.

3. Wydaje się, że w tradycyjnej religii Słowian nie było elementów uniemożliwiających stosunkowo łatwą adaptację chrześcijaństwa. Religia Słowian była prosta, nieskomplikowana. Chrześcijaństwo nie burzyło ich wiary w „świętego Boga”, nie wprowadzało w ich wierzenia rewolucji, niczego nie likwidowało. Uzupełniało jedynie o najistotniejsze elementy, o nieznaną Słowianom historię Zbawienia, o prawdę o Odkupieniu a więc i o prawdę o odpowiedzialności człowieka wobec Boga. Wydaje się, że Słowianie, którzy, jak widzieliśmy, byli ludźmi religijnymi, stosunkowo łatwo uzupełnili swoje religijne wyobrażenia o te właśnie elementy.

Historia chrystianizacji Słowian a więc między innymi i Pomorza i całej Polski nie wchodzi w zakres tych rozważań. Mimo woli jednak nasuwa się pytanie, czy to nie w odrębności systemu religijnego szukać należy przyczyn oporu, jaki chrystianizacji stawiało zachodnie Pomorze. Otóż nie ma żadnych podstaw do przypuszczeń, by religia Słowian nadbałtyckich od Wisły do Odry różniła się w swej istocie od religii pozostałych plemion wschodniolechickich. Była to ta sama prastara religia Słowian. Istnieje jedynie bogatsza, ze względu na geograficzny charakter regionu, archeologiczna jej dokumentacja⁸⁸ a także lepiej znane są jej echa w języku dzięki zgromadzeniu bogatego materiału leksykograficz-

⁸⁸ Np. L. J. Łuka, *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1973; B. Gierlach, *Sanktuaria słowiańskie*, Warszawa 1980.

nego i frazeologicznego dialektu kaszubskiego⁸⁹. Bogatsza niż dla innych rejonów Polski dokumentacja naukowa sugeruje pewną odrębność systemu religijnego. Odrębności tej nie da się jednak udowodnić. Innowacjami objęte zostało natomiast Pomorze zachodnie od Szczecina po Łabę z centrum na Rugii, ale, jak stwierdza Henryk Łowmiański, zrodziły się one dopiero w wieku X jako akt samoobrony nie tyle przed chrześcijaństwem, co przed następującą w ślad za nim germanizacją. Wydaje się więc, że problemy związane z chrystianizacją Pomorzan nie z istoty ich religii wynikały, lecz miały przyczyny pozasystemowe, zewnętrzne. Ich analizę i ocenę pozostawiam historykom.

⁸⁹ Przede wszystkim B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. I—VII, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1967—1976.

Gerard Labuda

CHRYSZTIANIZACJA POMORZA (X—XIII STULECIE)

1. Wstęp (pojęcia podstawowe)

Na chrystianizację pewnej grupy społecznej, lub szerzej, całego społeczeństwa w obrębie kraju, składają się z reguły dwa odrębne działania, mianowicie: z jednej strony, jest to przyjęcie chrztu jako widomy znak wyrzeczenia się kultu poprzedzającego, najczęściej pogańskiego, co uzewnętrznia się przepisaniem w Kościele obrzędem chrztu, oraz z drugiej strony, łączy się z przyswojeniem sobie zasad wiary, wyrażającej się zmianą sposobu myślenia (mentalności) i przybraniem nowych form zachowania w ramach kultu, co możemy nazwać chrystianizacją we właściwym tego słowa znaczeniu. Chrzt jest więc, inaczej mówiąc, w y d a r z e n i e m j e d n o r a z o w y m o charakterze kulturowym i politycznym, natomiast chrystianizacja jest d ł u g o t r w a ł y m p r o c e s e m ś w i a t o p o g l ą d o w y m (ideologicznym), który ze względu na ewolucję zachodzącą w samym Kościele jest nadal wciąż żywy. Przerwać go może tylko akt apostazji, nazywany w oficjalnej nomenklaturze kościelnej lub politycznej reakcją pogańską, albo odszczepieniem (dysydencją), herezją, w łagodniejszej postaci reformacją itp.

Chrzt może być skutkiem „nawrócenia się”, czyli osobistego przekonania się w wyniku działalności misyjnej o wyższości jednej formy i treści kultu nad drugą. Nawrócenia zaś, mające charakter decyzji jednostkowych, dopiero razem wzięte zapoczątkowują proces chrystianizacji określonej grupy społecznej lub całego plemienia, czy też narodu. Ale chrzt może też być wynikiem decyzji odgórnych, władczych, podjętych albo przez przywódcę lub starszyznę plemienia lub grupy społecznej w jej imieniu, albo w ogóle narzuconych z zewnątrz po dokonaniu podboju przez państwo, którego ludność już była schryszianizowana. I wtedy spotykamy się z aktami nawróceń gromadnych, dokonywanych częstokroć pod naciskiem społecznym lub zgoła administracyjnym. W podobny sposób dokonywał się proces islamizacji, buddyźacji itd.

Skutki społeczne nawróceń dobrowolnych lub wymuszonych i idącej w ślad za tym zmiany kultu, są bardzo doniosłe. Najogólniej mówiąc nawrócenie dobrowolne przyspiesza, natomiast nawrócenie przymusowe z reguły opóźnia proces chrystianizacji, a nawet wywołuje próby nawrotu do starego kultu¹.

2. Chrzest Pomorza i jego skutki organizacyjne

Referaty o dawnych religiach Słowian nadbałtyckich i o działalności misyjnej św. Wojciecha z Pragi i św. Ottona z Bambergu przedstawione na niniejszej sesji zapoznały nas z podłożem kultowym na Pomorzu i z okolicznościami i skutkami akcji nawracania Pomorzan na wiarę chrześcijańską. Postacie dwu najgłośniejszych misjonarzy, św. Wojciecha i św. Ottona, przybierają z czasem znamiona symbolu odmiennych losów organizacyjnych Kościoła na Pomorzu. Biskupstwo zachodniopomorskie, najpierw z siedzibą w Wolinie, a następnie w Kamieniu, od samego początku było potraktowane jako diecezja „*immediate subiecta*” Stolicy Apostolskiej. Papież wziął to biskupstwo pod swą bezpośrednią protekcję w roku 1140 i 1188.. Wyjęte spod jurysdykcji sąsiednich metropoli-tów, to jest Gniezna, Magdeburga i Lundu, zostało administracyjnie podporządkowane bezpośrednio Rzymowi². Do przecinania związków Kościoła zachodniopomorskiego z metropolią gnieźnieńską przyczyniła się też dynastia. Książęta pomorscy uznawali w latach 1120—1181 zwierzchnictwo polityczne książąt polskich, potem zostali uzależnieni od króla niemieckiego (1181), następnie duńskiego (1184), ostatecznie zaś orzeczeniem cesarza Fryderyka II podporządkowani bezpośrednio zwierzchnic-

¹ Ogólne wyobrażenie o kierunku przemian scharakteryzował A. Gieysztor, *Przemiany ideologiczne w państwie pierwszych Piastów*, w: *Początki państwa polskiego, Księga Tysiąclecia*, pod red. K. Tymienieckiego, Poznań 1962, s. 155—170; w szerszym kontekście: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. I: *Sredniowiecze*, pod red. ks. M. Rechowicza, Lublin 1975. O metodach nawracania zwięźle, najtrafniej pisał A. Hauck, *Altkirchliche und mittelalterliche Missionsmethode*, w: *Allgemeine Missionszeitschrift*, 28 (1901), s. 305—316, 375—383. Cały cykl studiów na ten temat zawiera tom: *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters*, wyd. H. Beumann, Darmstadt 1973, a w tym tomiku zwłaszcza rozprawa H. D. Kahl, *Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts*. Pogląd ogólny na to zagadnienie przekazuje praca zbiorowa: *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian, 966—1945*, pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1980; *Cyryllo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven, 863—1963*, Köln-Graz 1964; F. Zagiba, *Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter*, Wien-Köln-Graz 1971. O przyjmowaniu chrztu A. Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abend-ländischen Missionsgeschichte*, Berlin—New York 1984.

² Na ten temat wypowiadam się obszerniej w monografii: *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. II, Poznań 1987; ob. też G. Labuda, *O najstarszej organizacji Kościoła w Polsce*, w: *Przegląd Powszechny*, 1984, nr 6, s. 373—396.

twu margrabiów brandenburskich (1231, 1250), pośrednio wiec królów niemieckich. Patronem ideowym diecezji wolińsko-kamieńskiej został św. Otton z Bambergu³.

Inaczej potoczyły się losy Kościoła wschodniopomorskiego. Przypuszczamy, że Pomorze nadwiślańskie znalazło się w granicach państwa piastowskiego już koło roku 960. Koło roku 967 Mieszko I zajął pozostałą część Pomorza aż po ujście Odry i wyspę Wolin. W roku 990/1, gdy ten sam książę oddawał swe gnieźnieńskie państwo pod opiekę Stolicy Apostolskiej, cały brzeg morza Bałtyckiego (*longum mare*) znajdował się w jego władaniu. Na tej podstawie zostało też w roku 1000 powołane do życia biskupstwo kołobrzeskie jako jedna z diecezji świeżo powstałej metropolii gnieźnieńskiej. Jak wiemy, pierwszy biskup kołobrzeski Reinbern, niedługo rezydował w Kołobrzegu. W toku wojen polsko-niemieckich (1003—1018), w których pogańscy Wieleci z za Odry wspierali króla Henryka II przeciw Bolesławowi Chrobremu, Pomorze zachodnie zostało zapewne ogarnięte falą reakcji pogańskiej. Biskupstwo kołobrzeskie nie odrodziło się już nigdy w swoim pierwotnym kształcie; dziś jest tylko jednym spośród kilku biskupstw pomorskich. Naturalnym patronem Kościoła Wschodniopomorskiego jest więc święty Wojciech⁴.

Należy przypuszczać, że chrześcijaństwo rozwijało się pierwotnie na Pomorzu na takich samych zasadach organizacyjnych jak w całej Polsce Mieszka I (960—992). Chrzest przyjęła przede wszystkim ówczesna górna warstwa społeczeństwa, to jest sam książę Mieszko, podbici przez niego książęta plemienni, starszyzna plemienna, dostojnicy państwowi; za nimi szedł lud. Jeden na cały kraj biskup misyjny, najpierw Jordan (968—984), a następnie Unger (984—1000—1012), nie mógł prowadzić chrystianizacji kraju zgodnie z potrzebami. Na Pomorzu wschodnim sytuacja była o tyle pomyślniejsza, że rezydujący w Gdańsku książę pojął za żonę jedną z córek księcia Mieszka I i dał początek dynastii, której

³ Ogólnie: H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, t. I, Köln 1957; bardziej szczegółowo: B. Zientara, *Polityczne i kościelne związki Pomorza z Polską za Bolesława Krzywoustego*, w: *Przegląd Historyczny*, 61 (1970), s. 192—232; tenże, *Stosunki polityczne Pomorza Zachodniego z Polską w drugiej połowie XII wieku*, tamże, 61 (1970), s. 546—576; por. też K. Myśliński, *Polska a Pomorze Zachodnie po śmierci Krzywoustego*, w: *Roczniki Historyczne*, 17 (1946), s. 1—69; tenże, *Bogusław I., książę Pomorza Zachodniego*, Bydgoszcz 1948.

⁴ O świętym Wojciechu i jego działalności ob. L. Koczy, *Misje polskie w Prusiech i na Pomorzu za czasów Bolesławów*, w: *Annales Misiologicae*, 6 (1934), s. 52 i n.; S. Mielczarski, *Misja pruska św. Wojciecha*, Gdańsk 1967; zob. też G. Labuda, *Droga biskupa praskiego Wojciecha do Prus*, w: *Zapiski Historyczne*, 34 (1969), s. 361—379; J. Powierski, *Św. Wojciech w Polsce i w Prusach*, w: *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, r. 1966 nr 4, s. 559—584.

przedstawicieli w osobie Świętobora i Świętopelka spotykamy jeszcze za czasów Bolesława Krzywoustego na początku XII stulecia⁵.

Jeden z nich Siemomysł, pojawił się razem z księciem polskim, Kazimierzem Odnowicielem (1038—1058), na dworze cesarza Henryka III w Merseburgu w r. 1046. Cesarz Henryk III przyjmował obu skłóconych z sobą książąt na równych prawach⁶. Toteż mimo wstrząsu spowodowanego przewrotami politycznymi i reakcją pogańską w latach trzydziestych XI stulecia, w całej Polsce, nie należy wątpić, że dynastia wschodniopomorska, a wraz z nią zależna od niej ludność pozostawała wierna kultowi chrześcijańskiemu.

Do niedawno tułało się w naszej historiografii oparte na stosunkowo późnym przekazie źródłowym mniemanie, iż zanikłe biskupstwo kołobrzesckie zostało przeniesione i odbudowane przez króla Mieszka II (1025—1034) na Kujawach, to jest w Kruszwicy. Obecnie istnieje ogólna zgoda, że biskupstwo to powstało dopiero w roku 1123/4 podczas drugiej wielkiej reorganizacji Kościoła polskiego przy osobistym udziale legata papieskiego Idziego z Tuskulum. Według bardzo wiarygodnego źródła przystąpiono wówczas do powołania dużej sieci biskupstw o charakterze misyjnym, a mianowicie w Lubuszu, w Szczecinie, następnie w Kruszwicy i we Włocławku. Biskupstwo kruszwickie miało obejmować swymi granicami Kujawy właściwe i całe Pomorze nadwiślańskie, natomiast biskupstwo we Włocławku było zapewne tworzone z myślą o misji na terenie Prus. Biskupstwo szczecińskie, które ostatecznie kreowano w Wolinie, sięgało swymi wschodnimi krańcami aż po rzekę Łebę, obejmując więc tym samym ziemię kołobrzescką, sławieńską i słupską. Gdy podjęte w roku 1140/1 próby ogarnięcia misją chrześcijańską Prus nie powiodły się, doszło w połowie XII stulecia do scalenia obu biskupstw: kruszwickiego i włocławskiego. Niektórzy historycy wyrażają wątpliwość, czy w roku 1123/4 powstało osobne biskupstwo misyjne we Włocławku; niestety, słaba podstawa źródłowa nie pozwala tej kwestii rozstrzygnąć w sposób jednoznaczny⁷.

W każdym razie faktem jest, że po upadku biskupstwa kołobrzesckiego całe Pomorze przeszło pod bezpośrednią jurysdykcję sąsiedniej archidie-

⁵ Ob. O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895, s. 59—61; należy dodać, że odnośne informacje są już to kwestionowane już to inaczej interpretowane, ale wykładnia Balzera wydaje się najlepsza, z tą poprawką, że ową księżniczką polańską zaślubioną księciu pomorskiemu była zapewne córka Mieszka I.

⁶ Więcej szczegółów o tym księciu: G. Labuda, *Siemomysł (potowa XI w.), książę pomorski*, w: *Ludzie pomorskiego średniowiecza, szkice biograficzne*, pod red. J. Borzyszkowskiego, Gdańsk 1981, s. 119—125.

⁷ Obszerniej o tym G. Labuda, *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i na Kujawach w XI i XII wieku*, *Zapiski Historyczne*, 33 (1968), s. 361—402.

cezji gnieźnieńskiej i utrzymało się pod nią aż do roku 1124, względnie 1140. O żywotności tej tradycji świadczy fakt, że gdy na początku XIII wieku księstwo słupskie i sławieńskie zostało opanowane przez księcia gdańskiego Świętopełka, Gniezno znowu rozciągnęło na te ziemie swoją jurysdykcję, tworząc z nich osobny archidiaconat z siedzibą w Słupsku, który utrzymał się aż do roku 1317, to jest do daty przejęcia tych księstw przez książąt wołogojskich, kiedy oni ponownie podporządkowali je jurysdykcji biskupa kamieńskiego⁸.

Nie wiele wiemy o żywotności kultu chrześcijańskiego na Pomorzu wschodnim przed utworzeniem biskupstwa kruszwickiego. Nie wiele szczegółów przynoszą też skąpe źródła z XII wieku. Jedno jest pewne, że biskupi kujawscy bardzo rychło doszli do wniosku, że jurysdykcja pomorskiej części ich diecezji wymaga dodatkowego wzmocnienia w postaci archidiaconatu. O pierwszych archidiaconach pomorskich słyszymy na samym schyłku XII wieku⁹. Dopiero po zorganizowaniu wyższych ogniw hierarchii kościelnej mogła się rozpocząć właściwa działalność chrystianizacyjna poprzez parafie.

3. Początki uchrześcijania Pomorza

Władza państwowa, to jest książę i jego urzędnicy, mogli nakłonić zależną od nich ludność do przyjęcia chrztu, jednakże przyswojenie jej prawd wiary chrześcijańskiej było zadaniem kleru, początkowo świeckiego, z czasem również zakonnego. Działalność ta skupiała się w parafiach.

Zrazu była na Pomorzu tylko jedna parafia parrochia, mianowicie biskupia. To biskup wraz z kapelanami objeżdżał całą swą diecezję i nauczał lud. Tak postępował biskup Reinbern w Kołobrzegu. Innym przykładem może być misja św. Ottona na Pomorzu zachodnim i na ziemiach wileckich na zachód od Odry. Bardzo rychło wytworzyła się druga obok biskupa grupa kapelanów, znajdująca się na dworze książęcym, a z cza-

⁸ Ob. G. Labuda, *Fragmety dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, t. III, Poznań 1975, s. 321 i in.; ob. też J. Spors, *Dzieje polityczne ziemi sławieńskiej, słupskiej i białogardzkiej, XII—XIV w.*, Poznań—Słupsk 1973; J. Spors, *W kwestii autentyczności dokumentu Świętopełka z 1180 r.*, w: *Rocznik Słupski*, r. 1981, Słupsk 1983, s. 5—29.

⁹ Organizację archidiaconalną i parafialną diecezji kujawsko-pomorskiej przedstawił ks. S. Librowski, *Wizytacje diecezji wrocławskiej, cz. 1: Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej, t. I—II*, Lublin 1964—1965.

sem również w siedzibach jego urzędników grodowych, będących ośrodkami władzy administracyjnej księstwa¹⁰.

Od początku zarysowały się więzy ścisłej współpracy między ówczesnym wczesnofeudalnym państwem i Kościołem. Ówczesne państwa bowiem, przewyciężające z dużym wysiłkiem ustrój wiecowy plemiennej demokracji otrzymywały w hierarchicznie urządzonych strukturach Kościoła zarówno wzór dla budowy własnej monarchicznej władzy, jak i pomoc walną w budowie nowego ustroju feudalnego. Łączyła też obie te instytucje walka z pogańskimi związkami kultowymi, które nie tylko organizowały opór przeciw nowym formom wiary, lecz także wspierały dążności separatystyczne usuwanej w cień starszyny plemiennej. Cała egzystencja materialna i organizacyjna Kościoła była zależna od księcia, mianowicie w takich sprawach, jak zaspokojenie osobistych potrzeb kleru, budownictwo sakralne, wyposażenie świątyń w księgi i sprzęt liturgiczny, opieka osobista podczas misji, rozmaite posługi komunikacyjne — wszystko to było zależne od dobroczynności i szczodroblowości księcia. Z czasem koszt utrzymania duchowieństwa przerzucono na barki ludności, która została zobowiązana do uiszczania dziesięciny. Zbyt wczesne usiłowania idące w tym kierunku spotykały się z dużą niechęcią ludności i niejednokrotnie sprzyjały rodzeniu się nastrojów oporu, a nawet reakcji pogańskiej¹¹. To też w najwcześniejszej fazie rozbudowy struktur organizacyjnych Kościoła cały ciężar utrzymania księży, jak i też ich działalności misyjnej i inwestycyjnej brał książę na siebie. Na ogół działo się to w ten sposób, że 1/10 dochodów skarbu książęcego w postaci rozmaitych rent i świadczeń osobistych i rzeczowych, pobieranych od ludności zależnej, oddawano do dyspozycji kleru. Gromadzono te daniny i świadczenia w grodach książęcych, które zastąpiły dawniejsze grody plemienne. Sieć ich była mniej liczna, ale za to były one lepiej wyposażone i sprawniej administrowane.

W tej sytuacji zrozumiałe są dwie rzeczy, że, po pierwsze, wszystkie najstarsze kościoły pomorskie znajdujemy w grodach książęcych, i po drugie, że fundatorem ich, a także patronem, mającym wpływ na obsadę stanowisk kościelnych, był książę. Dopiero w XIII i XIV wieku pojawia-

¹⁰ O działalności organizacyjnej Ottona z Bambergi na Pomorzu ob. prace cytowane w przyp. 3—4 (zwłaszcza L. Koczy); ob. też M. Wehrmann, *Die Lehr — und Predigtätigkeit des Bischofs Otto von Bamberg in Pommern*, w: *Baltische Studien*, NF. 26 (1924), s. 157—186. W odniesieniu do całej Polski ob. W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII wieku*, wyd. 3, Poznań 1962 i *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, t. I, Poznań—Warszawa 1974.

¹¹ Wspomniał o tym już Alkuin za czasów cesarza Karola Wielkiego, z czasu nawracania Sasów, a pełne tych zarzutów wobec książąt i margrabiów niemieckich są kroniki Thietmara, Adama z Bremy i Helmolda. Ob. G. Labuda, *Fragmenty*, t. III, s. 176 i n.

ją się pierwsze kościoły wiejskie, których fundatorami, a także patronami są rycerze, sami biskupi, klasztory, a także miasta. Koło kościołów grodowych tworzyły się parafie, rozciągające swoją jurysdykcję na cały okręg grodowy, czyli późniejsze kasztelanie¹².

Ks. Władysław Łęga, idąc przeważnie po linii ustaleń ks. Stanisława Kujota, wyróżnił trzy fazy zakładania parafii na Pomorzu Gdańskim: a) 966—1025, b) 1050—1138 oraz c) 1178?—1294. W fazie I sytuuje on powstanie aż 28 parafii, w fazie następnej do roku 1138 44 parafie, wreszcie w fazie III dalszych 76 parafii. W sumie $28 + 44 + 76 = 148$. Bardziej umiarkowane liczby podał ks. Stanisław Librowski, który dla X—XI stulecia przyjmuje istnienie tylko 22 kościołów (Gdańsk, Starogard, Świecie, które uważa widocznie za centra władzy, oraz dalej: Białogarda, Bytów, Drzycim, Garcz, Garczegórze, Garczyn, Gniew, Goręczyn, Gorzędziej, Gruczno, Kościerzyna, Lubiszewo, Nowe, Puck, Salino, Serock, Tymawa, Św. Wojciech pod Gdańskiem i Wyszogród). Opuścił jednak trzy ważne ośrodki, które z pewnością miały kościoły, to jest Raciąż oraz, być może Chojnice i Nakło. Ogólnie jednak rzecz biorąc, wśród tych dwudziestukilku kościołów jest sporo takich, których fundację należy przesunąć na czasy późniejsze¹³.

Należy dla tego okresu zarzucić samą nazwę parafie, gdyż te w terytorialnym znaczeniu tego słowa zaczęły się tworzyć dopiero w XII stuleciu. Dla okresu poprzedzającego musi nam wystarczyć nazwa: kościół grodowy. A takich grodów na Pomorzu Gdańskim było niewiele. Do ta-

¹² Warto tutaj przypomnieć doskonałą charakterystykę tych czynności u W. A b r a h a m a, *Organizacja*, s. 190: „Kościołem parafialnym w obrębie diecezji była katedra biskupia; tam winni byli wierni udawać się dla przyjmowania sakramentów i słuchania Słowa Bożego. Lecz jeśli ów stan mógł wystarczyć potrzebom ludności w początkach XI w., to później ze zwiększeniem się liczby wyznawców wiary Chrystusowej, a i z przyrostem ludności, tym bardziej że diecezje były dość obszerne, nie odpowiadał już celom i interesom Kościoła. A więc najpierw sami biskupi musieli się starać o budowanie kościołów poza siedzibą biskupią po grodach znaczniejszych, klasztory były im w części również w tym względzie pomocne; najwięcej zaś do powstania w różnych stronach kraju kościołów, oratoriów i kaplic przyczyniła się ofiarność prywatna tak książąt, jak i możnych... O ile z kronik i dokumentów możemy stwierdzić, istniały w Polsce w XII w. obok kościołów biskupich i klasztornych wyłącznie same podobne prywatne kościoły i kapelanie, które były związkiem tworzenia się z masy majątkowej na użytek Kościoła przeznaczonej odrębnych, osobno dotowanych beneficjów, a następnie kościołów parafialnych”. Aktualny stan badań nad organizacją parafialną z dużą znajomością rzeczy nakreślił E. Wiśniewski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów Reformacji*, w: *Kościół w Polsce. Średniowiecze*, pod red. J. Kłoczowskiego, t. I, Kraków 1966, s. 237 i n.

¹³ Ob. ks. S. Kujot, *O majątkach biskupich na Pomorzu*, *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, 2 (1880), s. 1—97; tenże, *Kto założył parafie w dzisiejszej diecezji chełmińskiej*, t. I—II, Toruń 1902—1905 (*Roczniki Tow. Nauk. Toruń*, t. IX—XII); ks. Wł. Łęga, *Spółczesność i państwo gdańsko-pomorskie w XII i XIII wieku*, Poznań 1956, s. 218 i n. Dalsze informacje podał ks. S. Librowski, *Wizytacje* t. I, cz. 1 (jak wyżej w przyp. 9).

kich należały z pewnością tylko Gdańsk, Świecie, Nakło, dalej Czarnków, Raciąż, być może Chojnice i Tuchola, następnie Szczytno, Starogard, Gniew, Słupsk i Sławno, może jeszcze Chmielno i Białogard, w sumie około 14 grodów, rozmieszczonych dość równomiernie na całym terytorium od Wisły aż po Gwdę i Bałtyk¹⁴.

Data przełomową dla organizacji sieci parafialnej było powstanie w roku 1123/4 biskupstwa kujawsko-pomorskiego. Od tej chwili zaczęła się właściwa akcja fundacji kościołów parafialnych. W tym okresie Pomorze Gdańskie i Słupsko-Sławieńskie przechodziło dość duże wstrząsy polityczne, które ustały dopiero po ustabilizowaniu się dwu nowych dynastii: gdańskiej i słupsko-sławieńskiej. Główna działalność fundacyjna przypada na schyłek XII wieku i na pierwszą połowę XIII wieku, tj. na czasy rządów książąt Sambora I, Mściwoja I i Świętopelka¹⁵. Istotnym elementem tej działalności było uzyskanie przez biskupstwa polskie o s o b o w o ś c i p r a w n e j, co pociągnęło za sobą reucję dziesięciny pobieranej ze skarbu książęcego na uposażenie w ziemię oraz wreszcie zaprowadzenie dziesięciny z płodów rolniczych i hodowlanych w postaci „*dwu miar zboża i 5 denarów od każdego radła*”, tj. pola uprawianego przy pomocy jednego radła i jednej pary wołów¹⁶.

Dość podobnie kształtowała się sytuacja na Pomorzu Zachodnim, gdzie w roku 1140 kościoły grodowe założono w Wolinie, Dyminie, Trzeboszu, Chockowie (Gockowie), Wołogoszczu (Ołogoszczu), Uznoimiu, Grozwinie,

¹⁴ Zestawienie to zostało zrobione w oparciu o wykaz grodów pomorskich według danych zaczerpniętych z pracy ks. W. Łęgi, *Obruz gospodarczy Pomorza Gdańskiego w XII i XIII wieku*, Poznań 1949; K. Ślaski, *Podziały administracyjne Pomorza Gdańskiego i Sławieńsko-Słupskiego od XII do początku XIV wieku*, Słupsk 1983.

¹⁵ Jest to wynik przestudiowania prac wymienionych w przyp. 13, które przeczyły podstawowy fakt, że dopiero na przełomie XII i XIII wieku doszło do takiego umocnienia władzy miejscowych książąt, a także samego biskupa, iż mogli uruchomić odpowiednie środki materialne dla rozbudowy sieci parafialnej. Samo zagadnienie wymaga oczywiście szczegółowego rozpatrzenia z źródłami w rękę.

¹⁶ Cytat pochodzi z bulli papieża Innocentego II z dn. 14. X. 1140 r. dla biskupa wolińskiego Wojciecha, w której potwierdza on wszystkie posiadłości biskupstwa: „*de tota Pomerania usque ad Lebam fluvium de unoquoque arante duas mensuras annone et quinque denarios...*” Trzeba zaznaczyć, że bulla ta nie zachowała się w oryginale, wobec tego może zachodzić podejrzenie, iż słowa: *usque ad Lebam fluvium* są dodatkiem z pierwszej połowy XIII wieku, daty sporządzenia kopii naśladowniczej bulli. Nie zmienia to nic w samej treści rzeczowej daniny. Uzyskanie osobowości prawnej biskupstw polskich ustalił W. Abraham, *Osobowość prawna biskupstw a statut łączący z roku 1180*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Leona Ponińskiego*, t. I, Lwów 1936, s. 1—22; dopiero od tego momentu mogły one swobodnie przyjmować i dysponować swoim majątkiem ziemskim. Na czasy panowania Bolesława Śmiałego, koło roku 1075, kładzie uposażenie biskupstw w majątki ziemskie, H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. VI, cz. 1, Poznań 1985, s. 336 i n. Sądzę, że był to proces dłuższy i przeciągnął się aż do czasów panowania Bolesława Krzywoustego.

Pyrzycach, Starogardzie, Szczecinie i Kołobrzegu. Sieć parafii i tutaj tworzyła się dopiero w drugiej połowie XII i przez cały wiek XIII¹⁷.

Dopiero w tym czasie zaczęły się też na całym Pomorzu pojawiać pierwsze rodziny zakonne: benedyktynów, premonstratensów, augustianów, kanoników regularnych, cystersów, a także zakonów rycerskich tj. joanitów, templariuszy i krzyżaków, ale były to albo zakony kontemplacyjne, których zasadniczym powołaniem było służyć ludowi modlitwą i przykładem życia, albo zakony rycerskie, których zadaniem było wspieranie misji zewnętrznej mieczem lub, jak w Palestynie, obrona Ziemi świętej przed najazdami Saracenów. Benedyktyni, mimo swej reguły nakazujące im kontemplacyjny tryb życia, odgrywali dużą rolę w dziejach misji, jednakże w XI wieku na ogół ustępowali miejsca na tym polu klerowi świeckiemu. Również cystersi, którzy wyszli ze wspólnoty zakonnej benedyktyńskiej, zrazu przebywali w murach klasztorów, zamykając nawet swe kościoły przed świeckimi. Jednakże już w połowie XII wieku pod wpływem wypraw krzyżowych i w obliczu znacznych jeszcze terenów w Europie tkwiących w pogaństwie zaczęli i oni przełamywać srogie zakazy reguły i włączać się do misji wśród pogan.

Najpierw pojawili się cystersi w tym charakterze na Łotwie. Ściągnął ich tam biskup ryski Meinhard w latach czterdziestych XII stulecia. Po śmierci Meinharda stanął na czele tamtego Kościoła opat cysterski z Lokkum, Bertold. Gdy kapituła generalna zakonu zaczęła objawiać zaniepokojenie coraz silniejszym angażowaniem się mnichów cysterskich do misji, sam papież Innocenty III zwrócił się do niej w roku 1200 z następującym apelem: „*A ponieważ w zakonie waszym dzięki łasce Bożej jest wielu, którzy nadają się do tego rodzaju pracy, prosimy wspólnotę waszą i powtórnie z usilnym nakazem wzywamy, polecając apostołskim rozkazem, abyście mnichów waszych i konwersów, których czcigodny brat wasz biskup... od was zażąda, tam do dzieła tego nie tylko zechcieli dopuścić, lecz także wyznaczyć...*”¹⁸

Niektórzy badacze zajmujący się dziejami cystersów w Polsce utrzymują, że i nasze klasztory cysterskie były od samego początku zakładane zarówno z myślą o misji wewnętrznej, jak i zewnętrznej.

Gdy jednak trzymamy się przekazanych świadectw, to widać, że

¹⁷ Dane ustalone na podstawie wzmiankowanej bulli pap. Innocentego II (ob. przyp. 16); co do szczegółów ob. Heyden (jak w przyp. 3).

¹⁸ O misji bałtyckiej cystersów obszernie pisał T. Mantuffel, *Papiestwo i cystersi, ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w Polsce na przełomie XII i XIII wieku*, Warszawa 1955, s. 87 i n.; por. też W. Seegrün, *Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation* (1164), Neumünster 1967, a także J. Petersohn, *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert*, Köln—Wien 1979.

w misję wśród pogan angażowały się jedynie te klasztory cysterskie, które leżały w pobliżu Prus wraz z Jaćwiężą, jedyne pozostałego jeszcze na obrzeżu Polski kraju pogańskiego. Konkretnie można tu wskazać na północno-wielkopolskie Łekno, dalej Sulejów, Szpetal, Koronowo i Oliwę; pozostałe klasztory cysterskie mogły w niej uczestniczyć tylko pośrednio, wysyłając swoich mnichów na teren misji.

Na dowód tego stanu rzeczy można się powołać na znaną bullę papieża Innocentego III z roku 1206, skierowaną do opata cysterskiego Gotfryda-Boguchwała z Łekna. Pisał w niej papież tak:

„Zaiste, ponieważ żniwo jest wielkie a pracownik jeden do żniwa tego nie wystarczy, zezwalamy mu (tj. Gotfrydowi) władzę naszą apostolską aby przybrał sobie braci zakonu cysterskiego, i innych także, którzy zechcą z nim razem przystąpić do tego dzieła postugi zbawienia, aby z nim razem zwiastowali nowinę i chrzcili tych, którzy przyjmą słowo Boże, grzebali także zmarłych i odprawiali msze ochrzczonym w miejscach, które uznają za stosowne”¹⁹.

Jest rzeczą znamionną, że kapituła generalna cystersów znowu zaprotestowała przeciw wciąganiu zakonników, a imiennie wezwała opata z Łekna, który fałszywie mieni się biskupem, wraz z innymi jego towarzyszami do powrotu do swoich klasztorów. I faktycznie nie słyszymy już potem o bezpośrednim udziale Łekna w misji pruskiej. Na miejsce Łekna weszła Oliwa.

W odniesieniu do tego klasztoru bardziej uzasadnione wydawałoby się mniemanie, iż tworzono go z myślą o misji pruskiej. Nie potwierdza jednak tego faktu przywilej fundacyjny księcia Sambora z roku 1188, który na czoło wysuwa motywy i zadania dewocyjne. Jeżeli słuszny jest pogląd, że pierwszy biskup misyjny Prus, Chrystian (1215—1244), faktycznie był mnichem oliwskim, to w takim razie należałoby sądzić, że Chrystian został do misji pruskiej wciągnięty przez opata Gotfryda-Boguchwała z Łekna i że on przejął po nim ster tej misji w latach 1212—1215 aż do momentu swej konsekracji na biskupa Prus.

Wszystko wskazuje na to, że tak właśnie było. Na dowód silnych związków Oliwy z misją pruską może świadczyć napad, jakiego na klasztor dokonali Prusowie w roku 1226 i zniszczyli go doszczętnie, mordując znajdujących się w nim mnichów. Widocznie upatrywali w nim źródło misji chrześcijańskiej w Prusach.

Misja pruska na pograniczu pomorsko-pruskim trwała zaledwie trzy-

¹⁹ Tekst łaciński ob. *Preussisches Urkundenbuch*, B. I, ed. Philippi u. Wölky Königsberg 1882, nr 4 s. 3. Na temat misji pruskiej ob. obszerniej G. Labuda, *Polska i krzyżacka misja w Prusach do połowy XIII wieku*, *Annales Missiologicae*, 8 (1937), s. 292 i n.; ob. też M. Biskup — G. Labuda, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, Gdańsk 1986, s. 85 i n.

dzieści lat. Miejsce cystersów zajęli dominikanie i franciszkanie, popierani zarówno przez legata papieskiego Wilhelma z Modeny, jak i przez Zakon Krzyżacki, który w roku 1230 osiedlił się w Ziemi Chełmińskiej, w Chełmnie, w Kamieniu Pomorskim. Postacią symboliczną dla tej misji jest św. Jacek Odrowąż, który zjawił się w Gdańsku i Elblągu w roku 1238, idąc śladami swego wielkiego poprzednika, św. Wojciecha. Nic nie ujmując zakonom kontemplacyjnym, których służba, jak sam ten przymiotnik wskazuje, ku innym kierowała się celom, dominikanie i franciszkanie w swej posłudze kaznodziejskiej potrafili nawiązać bezpośredni dialog z ludem i odegrali szczególną rolę w jego chrystianizacji. Wspomogli oni w sposób istotny kler świecki, który łączył czynności nauczające z wielu rozmaitymi innymi posługami koło żywych i umarłych²⁰.

Koło roku 1230 można więc zakończyć pierwotny etap chrystianizacji Pomorza²¹. Należy teraz pokusić się o wydobycie i oświetlenie jej osiągnięć i niepowodzeń.

4. Misja wewnętrzna w chrystianizacji

Patrząc na dzieje chrystianizacji z perspektywy przeżyć religijnego człowieka, można powiedzieć, iż chrzest był dlań tylko formą zewnętrzną zerwania ze światopoglądem pogańskim, natomiast przyswojenie zasad nowej wiary miało mu dopomóc do wytworzenia w własnej świadomości światopoglądu lepiej ujmującego rolę człowieka w otaczającym go świecie i lepiej tłumaczącego sens egzystencjalny jego własnego życia. Istota religii, jak krótko ujmuje to znawczyni przedmiotu, s. Zofia J. Z d y b i c k a, wyraża się w tym, że jest ona „realną i dynamiczną relacją osobową człowieka do rzeczywistości, w stosunku do człowieka, transcendentnej — w naszej kulturze do osobowego Boga, od którego człowiek czuje się zależny w istnieniu oraz działaniu i który stanowi ostateczny cel nadający sens życiu ludzkiemu”²².

Do tak wszechstronnego, a zarazem abstrakcyjnego pojmowania reli-

²⁰ Ob. J. K ł o c z o w s k i, *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII—XIV wieku*, Lublin 1956; tenże, *Dominikanie polscy nad Bałtykiem w XIII wieku*, w: *Nasza Przeszłość*, 6 (1957), s. 83—126. O zakonach żebraczych w ogóle ob. J. K ł o c z o w s k i, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: *Kościół w Polsce*, t. I, s. 375 i n., 458 i n.

²¹ Dwa czynniki nadają zupełnie nową dynamikę procesom chrystianizacyjnym na Pomorzu: z jednej strony jest to ogólny rozwój sił gospodarczych kraju, szczególnie w dziedzinie urbanizacji i osadnictwa wiejskiego, z drugiej zaś nasilenie wpływów Kościoła niemieckiego pod wpływem Brandenburgii od zachodu i Zakonu Krzyżackiego od wschodu.

²² Ob. Z. J. Z d y b i c k a, *Filozofia i definicja religii*, w: *Przegląd Katolicki*, nr 35 z dn. 31, 08, 1986 r.

gii ludzie zbliżali się powoli i z oporami. Życie religijne u człowieka zaczyna się w tym momencie, gdy uświadamia on sobie, że istnieje coś poza nim, co wpływa na jego życie i na jego sposób myślenia. Następuje to najpierw przez oddzielenie siebie od świata natury, a następnie stwierdzenie pośredniej zależności od natury, w rezultacie przypisanie jej samej właściwości nadprzyrodzonych. Ale, jak wiemy, oblicze natury jest zawsze obojnakie, jest zarówno życiodajne jak i śmiertcionośne (słońce grzeje i pali, wiatr osusza, ale i przynosi burzę; woda ożywia rośliny i zwierzęta, ale też zalewa je i topi itd.); natura jest równocześnie zła i dobra. To samo zjawisko występuje w człowieku samym; problem zła i dobra towarzyszył i zawsze będzie towarzyszyć człowiekowi na drodze jego własnego i cudzego życia. Na tym tle tworzy się kult sił przyrody i kult człowieka. Przybiera on różne formy i treści.

Gdy w dowolnie obranym momencie czasowym spojrzymy na mapę świata, łatwo dostrzeżemy nie tylko fakt różnorodności religii, lecz także i nierównomierności pojmowania przez nie same stosunku do sił nadprzyrodzonych, najogólniej mówiąc, do Boga. Obraz ten ulega w czasie nieustannym zmianom nie tylko poprzez ewolucję myśli religijnej w obrębie własnego kręgu kultowego, lecz także w wyniku ekspansji jednego kręgu na drugi.

Drogą ewolucji tworzy się z reguły nowy system wartości religijnych polegający na odrzuceniu lub poniechaniu form przeżytych, natomiast wskutek ekspansji i konfrontacji dwu kręgów kultowych dochodzi najczęściej już to do zupełnego unicestwienia jednego z nich, już to do wzajemnego przeniknięcia, czyli synkretyzmu ich obu²³.

Każde zaś zderzenie dwu odrębnych systemów wartości jest przede wszystkim zjawiskiem kulturowym, a każda kultura ludzka jest zbiorem wielu dóbr, wartości i zachowań społecznych i duchowych. Ale jak nie można siać na polu nieuprawionym, tak najlepszy system wartości nie osadzi się i nie rozwinie tam, gdzie przed tym była pustka. Gdyby więc chrześcijaństwo przyszło na Pomorze nie uprawnione poprzednio przez kult pogański, nie mógłby się tam tak szybko przyjąć i rozkwitnąć nowy kult, chrześcijański.

Nie znamy w szczegółach systemu dóbr i wartości kultowych wyznaczanych przez Pomorzan z X i XI wieku, ale z badań nad religią Słowian wynika, że był on zbliżony do tego, z którym stykamy się na tere-

²³ Pełniej te zagadnienia przedstawili: H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982; L. J. Łuka, *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i wczesnym średniowieczu*, Gdańsk 1973. Od strony procesów chrystianizacyjnych zaś W. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław 1964.

nie Słowiańszczyzny połabskiej, a także u Słowian wschodnich i południowych.

Wyjaśnienia wobec tego wymaga fakt, dlaczego ze wszystkich ziem polskich pogaństwo utrzymywało się najdłużej na Pomorzu, przede wszystkim na Pomorzu Zachodnim; również na Pomorzu Wschodnim akcja misyjna rozwijała się dość powoli. Jedyne z terenu Gdańska, mamy pośrednie i bezpośrednie informacje z przełomu X/XI wieku o utrwalaniu się chrześcijaństwa²⁴. Z innych ziem pomorskich brak takich danych. Jakie były przyczyny tego opóźnienia?

Sporo światła na to pytanie rzucają okoliczności, w jakich rozwijało się chrześcijaństwo między dolną Odrą i dolną Łabą, wśród plemion wieleckich i obodryckich. Tutaj misja chrześcijańska szła w ślad za podbojem politycznym, tutaj, obrazowo mówiąc, miecz wyprzedzał krzyż. Obrona wolności była więc dla tamtejszych plemion równoznaczna z podtrzymywaniem własnego ustroju politycznego i społecznego, w tym również kultu starych wierzeń²⁵. Narzucanie nowej wiary siłą wzmagało tam tylko opór.

Dość podobnie ukształtowała się sytuacja na Pomorzu. W początkowej fazie tak tutaj, jak i w pozostałych ziemiach polskich chrześcijaństwo zostało narzucone decyzją odgórną. Gdy jednak po roku 1000 w całej Polsce dalszy jego rozwój wszedł na drogę ewolucji, na Pomorzu wskutek utrzymania się własnej państwowości plemiennej, a także własnych dynastii, nastąpił wyraźny regres do starego obyczaju. W rezultacie przez cały wiek XI dochodziło do stałych napięć między państwem piastowskim, a księstwami pomorskimi. Albowiem, jak się obrazowo wyraził nasz najstarszy kronikarz, Anonim Gall, „*gdy Polacy sięgali po sławę, ..., Pomorzanie bronili wolności*”²⁶.

Ale były również inne przyczyny. Stan umysłów ludzi postawionych przed decyzją przyjęcia chrztu, najlepiej wyrażają słowa Prusa, który na widok św. Wojciecha i jego towarzyszy, wstępujących na jego ziemię, miał powiedzieć: „*Przez takich ludzi ziemia nasza nie da plonu,*

²⁴ Ob. A. Zbierski, *Rozwój przestrzenny Gdańska w IX—XIII wieku*, w: *Historia Gdańska*, t. I, pod red. Edmunda Cieślaka, Gdańsk 1978, s. 119—120.

²⁵ Ob. K. Wachowski, *Słowiańszczyzna zachodnia*, Warszawa 1903; G. Labuda, *Fragmenty*, t. III, s. 176 i n.

²⁶ Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przel. R. Grodecki, oprac. M. Plezia, Wrocław 1982, ks. I rodz. 48, s. 112. Słowa te mają znaczenie przenośne. Bolesław Krzywousty sięgając po sławę zmierzał do podboju Pomorza, natomiast Pomorzanie bronili jego niepodległości. Na temat tych walk ob. T. Tyc, *Pomorze za Bolesławów*, *Roczniki Historyczne*, 2 (1926), s. 3 i n.

drzewa nie obrodzą, nie urodzą się nowe zwierzęta, a stare wyzdychają. Wynoście się z naszych granic”²⁷.

Poganie bali się więc nowej wiary, nowych obrządków i nowych zachowań. Ten stan umysłów nowoczesna socjologia opisała jako zderzenie „podłoża historycznego” (to jest tradycji), z innowacjami wszelkiego rodzaju. Mianowicie, „im głębszy, im większy jest... dystans między ogólnym poziomem kultury, uwarunkowanym w dużej mierze podłożami historycznymi, a innowacjami, wprowadzonymi na podstawie zarządzeń odgórných, tym silniejszy jest odpór podłożu historycznych, tym większa jest trudność przystosowania się do wzorów życia i myślenia niesionych przez innowacje”²⁸.

Co gorzej, ówczesni chrześcijanie, pewni wyższości swej religii, z pogardą odnosili się nie tylko do samych wierzeń pogańskich, lecz także tę pogardę przenosili na samych pogan. Nie siadali z nimi razem do jednego stołu i przyrównywali ich status społeczny do psów²⁹. Napotykać na opór w przyjmowaniu nowej wiary przez pogan, uciekali się do przemocy, stosując i uzasadniając w stosunku do pogan doktrynę przymusu (*compellere intrare*)³⁰.

W dziedzinie ideologii wszelki przymus jest wyjątkowo niebezpieczny i obosieczny, gdyż po pierwsze dochodzi stale do konfliktu między światopoglądem nowym, narzuconym, a światopoglądem wprawdzie starym, ale własnym, a po drugie, ten kto szybko zmienia swój pogląd, jest gotów zmienić go znowu przy każdej nadarzającej się okazji. Tym właśnie tłumaczą się gromadne akty apostazji i reakcji pogańskiej, jawnej i ukrytej. Trzeba nieraz wielu wieków wytrwałej pracy misyjnej, aby wyprzeć z świadomości ludzkiej residua starego światopoglądu.

Najlepszym przykładem takich zachowań są ludy bałtyjskie, którym narzucono w XIII wieku chrześcijaństwo siłą i wśród których przeżytki aktywne pogaństwa przetrwały aż do wieku XVI. Na Pomorzu Słowiańskim nie znalazły one wyraźniejszego odbicia w źródłach narracyjnych, ale odnajdujemy ich sporo w źródłach etnograficznych, a zwłaszcza

²⁷ Ob. *Żywot drugi św. Wojciecha Brunona z Kwerfurtu, Monumenta Poloniae Historia*, ser. II, t. IV, cz. 2, Warszawa 1969, s. 32: *Propter tales, inquit, homines terra nostra non dabit fructum, arbores non parturiunt, nova non nascuntur animalia, vetera moriuntur. Exeuntes, exite de finibus nostris; si citius non retro pedem ponitis, crudelibus penis afflicti mala morte peribitis.*

²⁸ Ob. K. Dobrowolski, *Studia z pogranicza historii i socjologii*, Wrocław 1967, s. 45.

²⁹ Ob. pracę Angenandta (jak w przyp. 1).

³⁰ Ob. prace cytowane w przyp. 1. W piśmiennictwie polskim najbardziej znaczącym w tej sprawie był głos Pawła Włodkowica z Bridzenia, kanonisty z XV wieku, w związku z wyprawami zbrojnymi krzyżaków na Litwę i Zmudź; ob. L. Ehrlich, *Pisma Wybrane Pawła Włodkowica*, t. I, Warszawa 1968, s. XLIX—L.

w folklorze. W przeciwieństwie do Prus właściwych doszło u nas do daleko posuniętego synkretyzmu obyczajowości pogańskiej i nowej, chrześcijańskiej. Nie ludźmy się, wiele z tamtych podkładów naszej świadomości jest nadal żywotnych aż po dzień dzisiejszy³¹.

Wybiegliśmy jednak zbyt daleko naprzód, wchodząc na teren przez nas nie analizowany. Spróbujmy więc raczej spojrzeć na to, co do życia Pomorzan wniosła chrystianizacja w swym pierwszym, najbardziej przełomowym etapie.

5. Wnioski ogólne

Nasuują się w związku z tym następujące wnioski:

1) Patrząc na całokształt rozwoju życia duchowego ludzkości, trzeba bardziej pozytywnie oceniać wczesne formy życia religijnego człowieka, które przybierając różne formy, w końcowych swych fazach poczęły posługiwać się pojęciem już to bóstwa, już to wielobóstwa, wpływającego na losy człowieka niezależnie od sił przyrody — poprzez siły przyrody, jako ważne ogniwo w ewolucji świadomości ludzkiej.

2) Wprowadzenie na teren Polski religii chrześcijańskiej, będącej wytworem wysoko kulturalnie i duchowo zaawansowanego śródziemnomorskiego kręgu kulturowego, i to na drodze odgórnie zarządzanego aktu chrztu miało dla miejscowego społeczeństwa znamiona rewolucji, co w połączeniu z naciskiem politycznym w sposób wyraźny opóźniło proces chrystianizacji, szczególnie na Pomorzu Zachodnim i na Połabiu.

3) W okresie pierwszym (X—XI w.) chrystianizację społeczeństwa promowała władza polityczna, reprezentowana przede wszystkim przez księcia i jego możnowładcze otoczenie, znajdując w instytucji Kościoła, mocnego sojusznika w umacnianiu struktur prawnych i ideologicznych państwa. Władza ta zapewniała też klerowi wszystkie potrzebne środki materialne, najpierw w postaci dziesięciny od dochodów książęcych, później — ziemi. Wyposażenie Kościoła we własny majątek ziemski i przerzucenie poboru dziesięcin ze skarbu książęcego na ogół ludności, stanowiło ważny krok na drodze w oswobodzeniu się Kościoła od państwa, umożliwiając mu sprawniejsze realizowanie programu chrystianizacji zgodnie z założeniami religii chrześcijańskiej. Dla Pomorza Wschodniego takim momentem przełomowym chrystianizacji było utworzenie bis-

³¹ O utrzymywaniu się przeżytków pogańskich w Polsce ob. gruntowną monografię S. Kwiatkowskiego, *Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII wieku*, Warszawa—Toruń 1980. Na terenach bałtyjskich opisał to zjawisko M. Kosman, *Drogi zaniku pogaństwa u Bałtów*, Wrocław 1976; tenże, *Zmierzył Perikuna czyli ostatni poganie nad Bałtykiem*, Warszawa 1981.

kupstwa kruszwicko-włocławskiego w roku 1123, dla Pomorza Zachodniego — biskupstwa wolińsko-kamińskiego w roku 1140. Ciężar chrystianizacji zrazu spoczywał w rękach kleru świeckiego, dopiero z czasem do akcji włączyły się klasztory kontemplacyjne, ale wyraźny przełom w tej akcji pomocniczej spowodowało powołanie do życia zakonów tzw. żebraczych, czyli kaznodziejskich, które wyszły z misją uchrześcijania z murów klasztornych do ludu. Drugim ważnym krokiem było wyjście z kościołów grodowych na podgrodzia, do miast i wsi i utworzenie tam sieci parafii, fundowanych już nie tylko przez księstwa, lecz także przez biskupów, zakony, rycerstwo i mieszczan (XII—XIII w.).

4) Nowe wartości wniesione przez Kościół, instytucję bezpośrednio odpowiedzialną za chrystianizację społeczeństwa, miały zakres bardzo szeroki. Dotyczyły one zarówno warstwy życia społeczno-gospodarczego, jak i duchowego. Na pierwszym miejscu należy wymienić ogólny awans kulturowy całego społeczeństwa, umożliwiający nawiązanie bezpośredniego i partnerskiego stosunku z wyżej kulturalnie i cywilizacyjnie zaawansowanymi ludami kręgu śródziemnomorskiego. Bezpośrednio ujawniło się to w opanowaniu sztuki pisania, czytania, a także intelektualnego przyswajania myśli filozoficznej, prawnej i technicznej tamtego kręgu. Najbardziej wzrokowo widoczny był ten postęp w zakresie budownictwa sakralnego, pałacowego i mieszkaniowego. Zostały też położone podwaliny pod własne szkolnictwo i oświatę. W dziedzinie życia duchowego chrześcijaństwo przyniosło poglądy tłumaczące każdemu sens i wartość jego własnego życia, tworzyło nową obyczajowość w stosunkach rodzinnych i społecznych (sakralizacja instytucji małżeństwa, instytucji władzy i samego kapłaństwa), poszerzyło i przetworzyło pojęcie prawa i norm społecznego zachowania się. Nadało głębszy sens pojęciu bóstwa, nadając mu realny kształt kultu jednego w troistej postaci Boga, wyjaśniało sens i rolę dobra i zła w życiu indywidualnym człowieka. Poprzez uznanie i praktykowanie zasad dekalogu podniosło wartość i godność samego człowieka.

5) Najogólniej można powiedzieć, że chrześcijaństwo było innowacją o trwałym znaczeniu kulturotwórczym. Patrząc więc z historycznej perspektywy na moment chrztu i proces chrystianizacji, można obrazowo powiedzieć, iż poprzedzający tę fazę rozwojową kult pogański zostawił w spadku ugór, co prawda już zaorany, ale jeszcze ugór, natomiast chrześcijaństwo zasiało ten ugór nowym, plennym ziarnem. Co na tym ugorze każdy uprawia i co na nim wyhoduje podlega ciągłej ewolucji, jest to też w dużej mierze sfera jego osobistej odpowiedzialności za własne życie.

Stanisław Mielczarski

DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA WOJCIECHA I OTTONA

I

Za dziesięć lat będziemy uroczystie obchodzili tysiącletnią rocznicę śmierci św. Wojciecha, apostoła Pomorzan i Prusów oraz patrona Polski. Jego śmierć męczeńska na ziemi pruskiej ciągle budzi zainteresowanie i pogłębioną refleksję.

Szczególnym problemem, budzącym ciągle kontrowersje jest jego ostatnia podróż misyjna zakończona śmiercią, a specjalnie przyczyny tego niepowodzenia. Bo przecież w czasie tej podróży do Prus nikogo nie nawrócił, co więcej, nie chciano go słuchać, został wypędzony i w końcu zabity.

Wprawdzie pośmiertne dzieje kultu świętego Wojciecha i rozkwit polskiej prowincji kościelnej ufundowanej na jego relikwiach mogą wynagradzać zawód jakiego doznali jego zwolennicy w momencie śmierci, ale problem wyjaśnienia niepowodzenia pozostaje nadal aktualny.

Historycy, rozpatrujący okoliczności śmierci i nieudanej misji św. Wojciecha, dzielą się na tych, którzy upatrują przyczyn obiektywnych w warunkach zewnętrznych i tych, którzy są skłonni widzieć w osobie samego Wojciecha istotne przyczyny niepowodzenia.

Są wreszcie i tacy, którzy sądzą, że nie można mówić o żadnych przyczynach, bo fakt śmierci miał charakter przypadkowy i dlatego nie poddaje się żadnej procedurze wyjaśniającej. Istotnie, gdy chcemy wyjaśnić przyczynę jakiegoś wydarzenia powinniśmy odwołać się do właściwych praw naukowych, które odpowiadają naturze tego wydarzenia i określają relacje przyczynowe w tym zakresie.

Niestety, nauka historyczna nie dopracowała się dotychczas takich praw, a wielu nawet kwestionuje możliwość formułowania jakichkolwiek praw historycznych.

Niemniej, historycy nie rezygnują z procedur wyjaśniających, ale w tym celu posługują się metodą porównawczą. Analizując podobne

wydarzenia zachodzące w tych samych warunkach starają się określić to, co prawidłowe i to, co przypadkowe i dopiero to, co prawidłowe starają się wyjaśnić przy pomocy praw naukowych wziętych z innych nauk: socjologii, ekonomii, psychologii i.t.p.

Dla misji świętego Wojciecha możemy się powołać w celu porównawczym na misję pruską świętego Brunona-Bonifacego z Querfurtu, który również zginął śmiercią męczennika wśród Prusów. Wprawdzie dokumentacja źródłowa tej misji jest znacznie uboższa niż misji Wojciechowej, ale niektóre elementy dają się porównać.

Najbogatszy materiał źródłowy posiadamy dla misji św. Ottona z Bambergu, prowadzonej w latach 1124 i 1128 wśród Pomorzan. Zachowały się bowiem trzy żywoty spisane przez współczesnych i bogate w szczegóły. Dodatkowym argumentem przemawiającym za takim zestawieniem jest fakt, że obie misje wyszły z polskiego ośrodka władzy i mogą być określone jako „polskie misje”.

Obydwie misje działały na peryferiach państwa polskiego, obydwie wykazują wiele podobieństw sytuacyjnych, a różnią się i to w sposób zasadniczy, końcowym efektem. Jak wiadomo misja Ottona przyniosła wymierny sukces w postaci ochrzczonych Pomorzan i powstaniu organizacji kościelnej z biskupstwem w Wolinie.

Ta okoliczność jest niezwykle istotna, bo jeśli udałoby się rozpatrzyć wszystkie istotne okoliczności to możemy wykryć również i tę, która jest odpowiedzialna za klęskę Wojciecha i sukces Ottona.

Celem więc niniejszego wystąpienia jest analiza porównawcza dwóch podobnych wydarzeń dla wydobycia tych różnic, które spowodowały odmienny skutek. Oczywiście, należy sobie zdawać sprawę z tego, że ujawniona zostanie nie jedna ale kilka istotnych różnic, z których tylko jedna może mieć charakter przyczyny sprawczej. Mimo to, wydaje się, że taką próbę warto podjąć.

Podstawą analizy porównawczej są żywoty obydwu misjonarzy. O misji świętego Wojciecha informują nas dwa żywoty spisane przez współczesnych na podstawie relacji naocznych świadków. Pierwszy z nich przypisywany Janowi Kanapariuszowi opisuje przebieg misji według świadectwa Gaudentego, drugi, spisany przez świętego Brunona ma charakter wtórny i bardziej literacki. Dodatkowe znaczenie ma Pasja nieznanego autora, ale bogata w szczegóły, chociaż różniąca się nieco od obydwu żywotów¹.

O misji świętego Ottona z Bambergu czerpiemy informacje z trzech

¹ Cytaty z żywotów św. Wojciecha pochodzą z dzieła pt. *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*. Przetłumaczył Kazimierz Abgarowicz. Wstęp i komentarze Jadwiga Karwasińska, Warszawa 1966.

żywołów spisanych przez współczesnych: mnicha z Prüfening, Ebona i Herborda². Wartość tych źródeł jest na ogół wysoko oceniana, chociaż można spotkać głosy ostrzegające przed wykorzystywaniem zbyt dosłownych zapisów żywociarzy³.

2

Wojciech Sławnikowicz urodził się ok. r. 956, czyli w czasie podejmowania misji miał ok. 40 lat. Był biskupem Pragi, ale ze względu na konflikt z księciem czeskim nie mógł sprawować swej funkcji i kilka ostatnich lat spędził na podróżach, w czasie których spotykał się z papieżem, z cesarzem i innymi osobistościami ówczesnej Europy. W każdym razie Polska była dla niego nowym krajem, a Prusowie już zupełnie egzotycznym ludem.

O jego przygotowaniu do misji nie wiele możemy powiedzieć, gdyż sama idea zrodziła się stosunkowo późno. Wcześniej zamierzał osiąść w klasztorze lub odbyć pielgrzymkę do Ziemi Świętej. Z żywotów wynika jasno, że pragnął ponieść śmierć za wiarę i to był istotny rys jego osobowości⁴. Na pewno nie znał języka i obyczaju Prusów i musiał porozumiewać się przez tłumacza. Nie znał również sytuacji politycznej w tym regionie Europy, ale najistotniejsze były w tym wypadku niektóre cechy jego osobowości. Biografowie podkreślają jego konfliktowy charakter owocuujący licznymi zatargami z księciem, z mieszkańcami Pragi, nawet ze swoim zwierzchnikiem arcybiskupem mogunckim Willigisem. W tej ostatniej sprawie odbył się sąd w Rzymie, po którym papież zobowiązał Wojciecha do powrotu do Pragi. Trudno rozstrzygać jakie były racje po obydwu stronach, faktem jest, że Wojciech nie potrafił znaleźć wspólnego języka ze swoimi rodakami i dlatego trudno było się spodziewać, że znajdzie możliwość porozumienia z obcym, pogańskim plemieniem. W tej sytuacji można powiedzieć, że jego kwalifikacje jako kierownika misji nie mogą być zbyt wysoko oceniane.

Drugi bohater, Otton biskup bamburski, pochodzący również z arystokratycznego rodu przedstawia zupełnie odmienną osobowość. W czasie misji pomorskiej był człowiekiem doświadczonym w wieku około 60 lat, z których większą część spędził na działalności publicznej. Kilka lat spę-

² Cytaty z żywotów św. Ottona pochodzą z dzieła pt. *Pomorze zachodnie w żywotach Ottona*. Przetłumaczył, wstęp i komentarz opracował Jan Wikarjak. Przedmową opatrzył Gerard Labuda, Warszawa 1979.

³ Por. H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI—XII)*, Warszawa 1979, s. 174.

⁴ Por. S. Mielczarski, *Przyczyny śmierci św. Wojciecha, Studia Warmińskie*, t. 19 1982, s. 27.

dził w Polsce pełniąc różne funkcje na dworze Władysława Hermana, a od roku 1102 objął diecezję bamberską, gdzie fundował kościoły i klasztory, oraz zabiegał o powiększenie majątku i znaczenia biskupstwa bamberskiego. Z podróży i pobytu w Polsce znał język i obyczaje Słowian i to chyba zadecydowało, że do niego właśnie zwrócił się Bolesław Krzywousty gdy szukał kogoś kto podjąłby się chrystianizacji zdobytego właśnie Pomorza Zachodniego. Odpowiadając na to wezwanie Otton, po uzyskaniu zezwolenia papieża Kaliksta II, został misjonarzem i podjął podróże na Pomorze w r. 1124 i 1128. Podejmując pierwszą podróż misyjną był już starym człowiekiem z wielkim doświadczeniem organizacyjnym i pełną znajomością uwarunkowań politycznych jakie określały działalność Kościoła.

Gdybyśmy chcieli porównać obydwu biskupów to okazałoby się, że są to dwie zupełnie różne osobowości, co musiało niewątpliwie rzutować na efektywność działalności misyjnej. Trzeba też powiedzieć, że już na początku misji Otton dysponował atutami, których nie posiadał Wojciech.

3

Drugim czynnikiem, który musi być brany pod uwagę to sposób planowania i przygotowania do misji.

Nie ulega wątpliwości, że inicjatorami i promotorami obydwu misji byli władcy polscy: Bolesław Chrobry i Bolesław Krzywousty. Na nich też spada część odpowiedzialności i zasług za ostateczne efekty. W pierwszej kolejności za wybór terenu misji.

Jeśli chodzi o Wojciecha, to Bolesław Chrobry wskazał mu Prusów jako lud pogański, który miał być chrystianizowany. Wchodziła również w rachubę możliwość nawracania Wieleców, ale ze względów politycznych została odrzucona⁵.

Bolesław Krzywousty, po prostu wezwał Ottona do podjęcia dzieła nawracania podbitych Pomorzan, po nieudanej próbie misji prowadzonej w r. 1122 przez hiszpańskiego mnicha Bernarda. Wybór terenu misji był określony względami politycznymi. Po dokonaniu podboju Pomorza Zachodniego i zhołdowaniu księcia Warcisława, Bolesław zabiegał o chrystianizację tego kraju dla bliższego związania go z Polską. Względem polityczne zadecydowały o tym, że w czasie pierwszej podróży misyjnej Otton nie przekraczał granic państwa i nie podejmował prób nawracania plemion Wieleckich⁶.

⁵ Por. S. Mielczarski, *Misja pruska świętego Wojciecha*, Gdańsk 1967, s. 48 i n.

⁶ Zwraca na to uwagę G. Labuda (w:) *Pomorze ...* s. 15.

Jak widać, misja Wojciecha była prowadzona podobnie jak misja Ottona w interesie władcy polskiego, ale istotną różnicą było to, że Otton działał po dokonanych podboju, a Wojciech przed ewentualnym podbojem Prus, o którym nawet nie wiemy czy doszedł do skutku, chociaż niektórzy badacze tak uważają⁷.

Rola władców inspiratorów zaznaczyła się również podczas przygotowań, gdyż obydwaj władcy wyposażyli misjonarzy w zbrojną eskortę. Wojciech otrzymał orszak złożony z 30 zbrojnych, którzy towarzyszyli mu do Gdańska, lub nawet do ziemi pruskiej⁸.

Zbrojna eskorta biskupa Ottona liczyła conajmniej 60 zbrojnych, a w granicach Pomorza towarzyszyło mu jeszcze 300 zbrojnych księcia pomorskiego Warcisława. Czy ta eskorta towarzyszyła misjonarzom w ciągu całej wyprawy — trudno odpowiedzieć, bo żywoty tego nie podkreślają, ale jest charakterystyczne, że gdy Otton napotkał zdecydowany opór w Szczecinie, wówczas wysłał poselstwo do Bolesława z prośbą o pomoc. W odpowiedzi, Bolesław nakazał szczecinianom przyjęcie chrztu grożąc wyprawą zbrojną dla ukarania opornych⁹. Jak widać, opieka Bolesława Krzywoustego szła dalej niż jego wielkiego poprzednika, który dopuścił do tragicznego zakończenia misji, chociaż później wykupił zwłoki i uczcił je godnie w kościele gnieźnieńskim.

Warto zwrócić uwagę jednak na to, że misja Wojciecha była pierwszą polską inicjatywą misyjną i nie było wiadomo jakie mogą być jej konsekwencje. Po Wojciechu, misję w Prusach podjął Brunon z Querfurtu w podobnym stylu, ale z gorszym wynikiem — zginął bowiem nie tylko Brunon ale również jego towarzysze.

Widać z tego, że władca Polski nie wyciągał prawidłowych wniosków z praktyki. Inaczej Bolesław Krzywousty, który po niepowodzeniach misjonarza Bernarda (został wyśmiany przez Pomorzan dla swego ubóstwa) wyposażył Ottona w godny orszak i polecił aby we wszystkich miejscowościach był traktowany jako książęcy wysłannik ze wszystkimi przysługującymi księciu przywilejami. Ta pragmatyczna postawa Bolesława świadczy o jego realizmie i szczerzej chęci doprowadzenia do pełnej chrystianizacji kraju.

⁷ Jediną źródłową przesłanką jest *Żywot św. Ottona* pióra Ebona gdzie wspomnienie o represjach jakich doznali Prusowie po śmierci świętego Wojciecha, *Pomorze...* s. 148.

⁸ G. Labuda, *Droga biskupa praskiego Wojciecha do Prus, Zapiski Historyczne*, t. 34, 1969, z. 3, s. 9—28 twierdzi, że w drodze z Gdańska do Prus towarzyszył misjonarzom jeden zbrojny, natomiast asysta 30 zbrojnych dotyczyła jedynie drogi do Gdańska, ale jest to pogląd odosobniony.

⁹ *Pomorze...* s. 97.

Kolejnym elementem godnym porównania jest teren misji a szczególnie ludzie, do których jest ona skierowana. Chodzi tu o odpowiedź na pytanie, która z misji miała trudniejsze zadanie? Czy plemiona pogańskie były w równym stopniu podatne lub odporne na przyjęcie Ewangelii?

Misja świętego Wojciecha była adresowana do pogańskich plemion pruskich, ale trzeba też pamiętać, że i Pomorze Gdańskie mu coś zawdzięcza. Autor Żywota I pisze, że Wojciech ochrzcił liczne gromady ludzi, a późniejsza legenda dopisuje do tego informację o nawróceniu przez Wojciecha księcia gdańskiego¹⁰.

Gdybyśmy zatem rozpatrywali faktyczną działalność misyjną Wojciecha w r. 997 to trzeba by powiedzieć, że działał wśród Pomorzan podległych władzy Bolesława i tam odnosił sukcesy, oraz wśród Prusów gdzie poniósł porażkę. To rozróżnienie jest bardzo istotne, gdyż pozwala wykazać, że i Wojciech odnosił sukcesy w działalności misyjnej i nie był z góry skazany na porażkę.

Podobnie wyglądał teren misji świętego Ottona, który działał na terenie Pomorza Zachodniego podległego Bolesławowi Krzywoustemu (na wschód od Odry) i na terenach zaodrzańskich, które nie podlegały jego władzy. Rzecz ciekawa, że w pierwszym wypadku odnosił spektakularne sukcesy chrzcząc w Pyrzycach, Kamieniu, Kołobrzegu, Kłodnie i Białogardzie liczne gromady pogan, podczas gdy jego wystąpienia w Szczecinie i Wolinie napotykały zdecydowany opór, a gdy nawet tam chrześcijaństwo zostało zaszczerpione, to w krótkim czasie okazało się, że trzeba ponownie rozpocząć pracę misyjną¹¹. Tereny leżące na prawym brzegu Odry były dawno zdobyte, a władza Bolesława na nich ugruntowana, natomiast świeże nabytki leżące na lewym brzegu Odry były słabo związane z państwem polskim i dlatego były nieprzygotowane do misji.

Pojawił się w historiografii pogląd o zasadniczych różnicach między religią pogańską Słowian Połabskich, w tym również Wioletów, a Pomorzem Zachodnim. H. Łowmiański twierdzi, że na obszarze Związku Wieleckiego rozwinął się politeizm i z nim związany jest kult bóstw wielogłowych, budowa świątyń i powstanie kasty kapłańskiej. „*Politeizacja Połabia, wywołana określonymi dla natury regionalnej przyczynami politycznymi, nie przekroczyła granic tej ziemi, nie rozwinęła się na Po-*

¹⁰ *Piśmiennictwo...* s. 78.

¹¹ *Pomorze...* s. 121.

morzu, a tym bardziej na jego polskim zapleczu”¹². Co więcej, ten sam autor twierdzi, że „politeizacja czerpała impulsy z kontaktów z chrześcijaństwem, którego sacrum, względnie sacrum wtórne, dostarczało wzorców słowiańskim bóstwom antropomorficznym”¹³.

Jest rzeczą oczywistą, że misja na terenach zaodrzańskich musiała przebiegać zupełnie inaczej niż na Pomorzu prawobrzeżnym. I rzeczywiście taki obraz dają żywoty św. Ottona, który tam właśnie napotkał największe trudności. Według relacji mnicha z Prüfening wolinianie „słyszac że wielu spośród mieszkańców Kamienia przyjęło naukę wiary i nie mogąc tego znieść spokojnie, przychodzili wzburzeni i zaczęli nie tylko wyśmiewać nawróconych, lecz nawet poniżać świętego biskupa i jego towarzyszy. Biskupa mianowicie nazywali czarownikiem i oszustem, mieszkańców Kamienia zaś głupimi zdrajcami ojczyzny, którzy wyrzekłszy się praw ojczystych, usiłują popaść w błędy obcego plemienia”¹⁴. W relacji tej zwraca uwagę akcent położony na obronie „praw ojczystych”, który sugeruje, że w opinii wolinian zmiana religii pociągała za sobą znacznie głębsze skutki.

Rzecz ciekawa, że podobny akcent znajdujemy w Żywocie I św. Wojciecha, gdzie zostały zapisane zarzuty stawiane przez Prusów misjonarzom na wiecu. Mówili oni: „nas i cały ten kraj, na którego krańcach my mieszkamy, obowiązuje wspólne prawo i jeden sposób życia; wy zaś, którzy rządzicie się innym i nieznanym prawem, jeśli tej nocy nie pójdziecie precz, jutro zostaniecie ścięci”¹⁵. Nie wiadomo jak dalece ściśle została przekazana myśl przeciwników misji, ale trzeba przyjąć, że sama obserwacja procesów zachodzących w krajach już schryścianizowanych musiała nasuwać myśl, że w akcie chrztu nie chodzi tylko o zmianę religii, ale o zmianę całego sposobu życia, o inne obyczaje, inne prawa i wreszcie o zmianę ustroju społecznego.

Rzecz znamienita, że obydwie wypowiedzi pochodzą ze skrajnych terenów misji, nie wiemy natomiast, czy podobna świadomość towarzyszyła ludom pogańskim schryścianizowanym w ramach istniejącej struktury państwowej, a więc na Pomorzu Gdańskim i Pomorzu Zachodnim.

Niekiedy w historiografii pojawiały się zarzuty i epitety pod adresem pogańskich Prusów oskarżające ich o dzikość, barbarzyństwo i nieludzkie traktowanie misjonarzy. Na przykład, sama śmierć Wojciecha, a szczególnie odcięcie głowy, nazywane bywa aktem barbarzyńskim świadczącym o wrodzonym okrucieństwie.

¹² H. Łowmiański, o.c. s. 400.

¹³ Tamże, s. 399.

¹⁴ Pomorze... s. 90.

¹⁵ Piśmiennictwo... s. 81.

Jest to pogląd z gruntu fałszywy. Właśnie śmierć Wojciecha dowodzi jakich tu dokonujemy uproszczeń. W opinii znawców zagadnienia śmierć Wojciecha była egzekucją wyroku sądowego jaki zapadł na wiecu, a odcięcie głowy było powszechnym, średniowiecznym zwyczajem znany również w krajach chrześcijańskich¹⁶.

Zresztą mamy zupełnie przeciwne opinie zanotowane w źródłach odnośnie charakteru Prusów, skoro Adam Bremeński nazywa ich „*ludźmi najbardziej ludzkimi*”¹⁷.

Przyjmujemy więc, że opinie o barbarzyństwie pogan były podyktowane manierą hagiograficzną autorów opisujących życie świętych. Ogólna ocena terenu misji w jednym i drugim przypadku jest podobna: teren podbity z ugruntowaną władzą państwową daje szanse pozytywnej misji, na terenach niepodbitych, lub słabo zależnych opór pogan jest zdecydowany, a głównym motywem obawa przed zmianą stosunków społecznych i ustroju.

5

Mimo stu dwudziestu siedmiu lat dzielących obydwie misje, ich przebieg wykazuje wiele podobieństw, nawet w szczegółach.

Jak wiadomo, pierwsze spotkanie Wojciecha z Prusami, na małej wyspie, zakończyło się pobiciem misjonarzy, a sam Wojciech został tak silnie uderzony wiosłem, że upadł na ziemię¹⁸. Epizod ten był tak często wykorzystywany przez hagiografię, że wiosło stało się atrybutem postaci świętego Wojciecha.

Podobny przypadek zdarzył się również biskupowi Ottonowi w Wolinie gdy przemawiał do ludu, wówczas „*jakiś szaleniec... pełen wściekłości, rzucił się na świętego kapłana i świeżo ułamanym drzewem, które właśnie miał w ręce, tak silnie uderzył, że ten padł na ziemię i zdawało się, iż leży bez duszy*”¹⁹.

Jest i drugi incydent, który zachodzi w obydwu przypadkach. Oto po nieudanym wystąpieniu na wiecu, gdy misjonarze zostali oskarżeni i zagrożono im śmiercią, wówczas Wojciech wraz z towarzyszami wsiedli do łodzi i popłynęli „*z powrotem i wylądowawszy pozostali pięć dni w pewnej wiosce*”²⁰.

Zacytowane zdanie jest najbardziej zagadkowym tekstem w Żywocie

¹⁶ Por. W. Maisel, *Prawo karne Prusów na tle porównawczym* (w:) *Słowianie w dziejach Europy*, Poznań 1974, s. 129.

¹⁷ Por. S. Mielczarski, *Misja...* s. 95.

¹⁸ *Piśmiennictwo...* s. 79.

¹⁹ *Pomorze...* s. 92.

²⁰ *Piśmiennictwo...* s. 81.

świętego Wojciecha. Nie wiadomo bowiem kto i dokąd przewiózł łodzią misjonarzy? Jaka to miejscowość gdzie podróżnicy znaleźli spokój i odpoczynek na okres pięciu dni? Różne dawano odpowiedzi, ale najczęściej przemilczano ten epizod z braku sensownego wyjaśnienia. Swego czasu postawiłem hipotezę, że Wojciech znalazł schronienie na terytorium państwa Bolesława Chrobrego, gdyż działał na pograniczu i można było w ciągu nocy powrócić opuszczając niegościnną ziemię²¹.

Ale w opisie misji świętego Ottona znajdujemy podobny fragment gdy Otton wypędzony z Wolina „postanowił na przeciąg mniej więcej jednego tygodnia zatrzymać się ze swoimi towarzyszami na drugim brzegu wymienionej rzeki, aby w tym czasie mógł poznać, jaki będzie wynik tej sprawy”²².

Możemy przypuszczać, że zatrzymał się w Kamieniu, gdzie poprzednio nawrócił 3585 osób. Stąd udał się do Szczecina licząc na to, że sukces w Szczecinie skłoni opornych Wolinian do przyjęcia chrztu.

Jak widać, w obydwu wypadkach misja była przerywana i misjonarze chronili się w bezpiecznym miejscu, a takim było terytorium podlegające władcy, który patronował misji. W obydwu wypadkach dalszy ciąg podróży misyjnej kierował się nieco w innym kierunku, ale misja była kontynuowana. Tak też interpretujemy, zgodnie z analogią misji ottonskiej, ostatnie etapy podróży Wojciecha, który ponownie przepłynął się przez granicę, po moście w pobliżu grodu Cholin, aby oddalić się od Truso.

Niestety, zaraz po przekroczeniu rzeki Dzierżoń misjonarze zostali schwytani przez oddział straży granicznej i zgodnie z wydanym poprzednio wyrokiem Wojciech został stracony.

Miejscem śmierci świętego Wojciecha jest zatem dzisiejsza wieś Święty Gaj należąca do diecezji warmińskiej.

Omawiany epizod przerwy w podróży misyjnej jest wspólny dla obydwu misji, ale dalsze konsekwencje były różne. Wojciech podjął samodzielnie decyzję o dalszej podróży z pełną świadomością ryzyka, na które się narażał.

Otton podejmując dalszą podróż do grodów zaodrzańskich korzystał jednak z opieki księcia jak pisze Ebo „Był zaś zwyczaj w owej krainie, że władca kraju w poszczególnych grodach miał swoją siedzibę i mieszkanie; i ktokolwiek tam wszedł znajdował bezpieczne schronienie przed nieprzyjaciółmi. Tam więc pobożny Otto wszedł i wśród łez zanosił modły o nawrócenie szczepu pomorskiego”²³. Pomoc księcia miała więc

²¹ S. Mielczarski, *Misja...* s. 105.

²² *Pomorze...* s. 93.

²³ *Pomorze...* s. 154.

istotne znaczenie dla bezpieczeństwa misjonarzy, a jak się okaże dalej, również dla ostatecznych efektów.

6

Najbardziej interesująca jest sprawa metody pracy misyjnej, bo w tym zakresie już na pierwszy rzut oka widać różnice.

Problem metod nawracania pogan, a szczególnie problem dopuszczalności stosowania przymusu był kontrowersyjny już w okresie średniowiecza, że przypomnimy wystąpienie Pawła Włodkowica na soborze w Konstancji, ale i w historiografii znalazł swoje odbicie.

W polskiej hagiografii, a następnie historiografii, pojawił się pogląd o specyficznym charakterze polskich misji, które jakoby nie korzystały z pomocy orężnej i były pokojowe. Przeciwstawiano niekiedy „niemiecką” metodę nawracania przy pomocy miecza. Przyjrzyjmy się więc jak to wyglądała w omawianych misjach Wojciecha i Ottona.

Nie ulega wątpliwości, że Święty Wojciech wkroczył na ziemię pruską bez zbrojnej eskorty. Wprawdzie Bolesław Chrobry wyposażył go w eskortę 30 zbrojnych, ale towarzyszyła ona misjonarzom w czasie podróży po kraju Bolesława i, być może, stanowili ci zbrojni załogę statku płynącego do Prus. W każdym razie Wojciech odprawił ich z powrotem. Nie wiemy czy było to zgodne z intencją Bolesława czy wynikało z własnej inicjatywy Wojciecha, ale na pewno zaważyło na końcowym wyniku misji.

Nie tak postępował Otton, który wkroczył na Pomorze w licznej asyście zbrojnej, a gdy przeprowadził się do Wolinian czy Szczecinian korzystał z opieki książęcej również w tych grodach. Czy Otton używał siły dla nawracania pogan? — trudno odpowiedzieć wprost. Żywoty Ottona nie wspominają o żadnych działaniach zbrojnej asysty i można przypuszczać, że nie brała ona żadnego udziału w pracach misyjnych.

Kiedy jednak Otton napotkał na zdecydowany opór mieszkańców Szczecina, wówczas wysłał poselstwo do Bolesława ze skargą na pogan. Odpowiedź księcia pozwoliła przełamać impas i skłoniła Szczecinian do nawrócenia. Oto posłowie przynieśli przesłanie do pogan tej treści: *„Powiadają mianowicie, że pan ich uniósł się słusznym oburzeniem, ponieważ dowiedział się, iż biskup doznał od nich pewnych krzywd, poleca jednak, aby w przyszłości nie spotkała go żadna przykrość. W przeciwnym razie sam jak najspieszniej przybędzie z wojskiem i zwyczajem zwycięzców surowo ich ukarze. Jeśli zaś zgodzą się słuchać biskupa i przyjąć słowo boże, nie doznają od niego... niczego złego... Kiedy im dano taki wybór, poganie ze wsi i miast zwołują lud niezliczony, dokładnie się naradzają nad tym, którą z tych możliwości mają wybrać...*

przyrzekli spełnić wszystkie rozkazy, byleby na przyszłość zapewnili sobie bezpieczeństwo od rzezi, pożarów i innych okropności wojny, jakich już nieraz od tego księcia niewątpliwie poznali”²⁴.

Ten przydługi cytat był konieczny dla zrozumienia metody misyjnej Ottona, który wprawdzie nie posługiwał się bezpośrednio siłą, ale ta siła za nim stała i poganie o tym doskonale wiedzieli. Że pogróżki księcia nie były gołosłowne może świadczyć również inny fragment z Żywotów Ottona. Herbord pisze, że książę „warowne i silne miasto Nakiel skruszył i podpalił, całą jego okolicę ogniem i żelazem spustoszył, że pokazywali nam mieszkańcy w różnych miejscach ruiny, zgliszcza i stosy trupów jeszcze w trzy lata po tym, jakby po świeżej klęsce. Po zdobyciu owych miast tak bardzo się ugięli, iż ci, którym książę pozwolił ująć śmierci i niewoli wraz ze swoim władcą złożyli przysięgę, iż przyjmą chrześcijaństwo i płacić będą daninę; i to za wielki swój zysk poczytali”²⁵.

W tej sytuacji przyjęcie chrześcijaństwa chroniło przed represjami i nie trzeba się już dziwić, że Otton osiągał takie sukcesy w swej działalności misyjnej, skoro stała za nim wielka ale i brutalna siła polskiego władcy.

Powyższe stwierdzenie odnosi się nie tylko do nawracania Szczecinian i Wolinian, ale może być rozciągnięte również na tereny Pomorza Zachodniego, bo przecież zacytowana miejscowość Nakiel leży w okolicy Kołobrzegu.

W tym miejscu należałoby wrócić do sprawy misji świętego Wojciecha, który na terenie pruskim nie korzystał z pomocy zbrojnej. Powstaje jednak pytanie, czy działalność chrystianizacyjna Wojciecha prowadzona na Pomorzu Gdańskim, w samym Gdańsku była również pozbawiona tego elementu szantażu. Przecież działo się to na terenie państwa Bolesława Chrobrego, który popierał działalność misyjną i prawdopodobnie karał opornych, którzy nie chcieli przyjąć nowej wiary. Wiemy jak surowo karał za łamanie przykazań kościelnych i trudno sobie wyobrazić aby tolerował opór przeciwko chrystianizacji. A więc i ta misja, misja wewnętrzna musiała posługiwać się przymusem niezależnie od tego, kto chrzczył i wygłaszał kazania.

Nie chcemy przez to powiedzieć, że chrystianizacja kraju prowadzona przez pierwszych Piastów była szczególnie okrutna czy dolegliwa. Metody przymusu były nie tylko powszechnie stosowane ale i uzasadniane teoretycznie z powołaniem się na Pismo Święte. Między innymi, takie myśli znajdujemy w pismach świętego Brunona z Querfurtu, następcy

²⁴ Pomorze... s. 97/98.

²⁵ Pomorze..., s. 162.

świętego Wojciecha w nawracaniu Prusów²⁶. Była to zasada zgodna z ówczesnymi poglądami i nie związana z żadną narodową czy polityczną strukturą.

7

W zakończeniu wypada wrócić do pytania postawionego na początku o przyczyny klęski Wojciecha w Prusach. Rozpatrując różne elementy misji Wojciecha i Ottona doszliśmy do przekonania, że przy wielu, nawet uderzających podobieństwach w dwóch sprawach różnią się one w sposób istotny.

Po pierwsze, różniła je osobowość kierownika misji, gdyż biskup bamberski Ottona, starszy i bardziej doświadczony dyplomata, miał znacznie lepsze kwalifikacje do kierowania misją i organizowania kościoła na Pomorzu. Biskup praski, Wojciech, młodszy, porywczy, nie zwracający uwagi na uwarunkowania, przepojony żarliwością religijną i pragnieniem śmierci męczeńskiej był zgoła odmienną osobowością i te właśnie cechy pozwalają postawić znak zapytania nad jego kwalifikacjami organizatora misji wśród pogan.

Po drugie, misje te różniła stosowana metoda, a szczególnie sposób korzystania z pomocy księcia, z siły zbrojnej, jaką odbydwie misje miały do dyspozycji. Misja świętego Wojciecha wśród Prusów była pozbawiona tej pomocy, prawdopodobnie z woli samego Wojciecha, który odprawił zbrojną eskortę i pozostał wraz z dwoma towarzyszami misji bez broni. Pomijamy w tym miejscu etap misji wewnętrznej na Pomorzu Gdańskim, gdzie Wojciech, jeśli nawracał pogan, to działał z polecenia i pod ochroną zbrojnego ramienia władcy.

Misja ottońska w całości była uzależniona od pomocy Bolesława Krzywoustego. Zarówno na terenach prawobrzeżnych jak i na lewym brzegu Odry, strach przed księciem torował drogę misjonarzom, czego dowody dają nam żywoty świętego Ottona.

Stwierdzenie dwóch istotnych różnic nie pozwala jeszcze na wyodrębnienie jednej przyczyny sprawczej i dlatego trzeba nasze rozumowanie wzbogacić o inne przykłady.

Trzeba postawić pytanie czy osobowość misjonarza mogła być czynnikiem decydującym o sukcesie lub klęsce w poczynaniach misyjnych. Poruszając się w tym samym kręgu chronologicznym i geograficznym

²⁶ *Piśmiennictwo...* s. 101, 259, por. też H. D. Kahl, *Compellere intrare. Die Wendepolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions — und Völkerrecht*, *Zeitschrift f. Ostforschung* 1955, 2—3.

chciałbym wskazać na jeszcze dwie inicjatywy misyjne wychodzące z tego samego ośrodka dyspozycyjnego.

Dwanaście lat po śmierci Wojciecha, wybrał się z misją do plemion pruskich święty Brunon z Querfurtu (Bonifacy), który tam zginął śmiercią męczeńską wraz z towarzyszami. Przebieg tej misji jest nie tak dobrze znany jak misji Wojciechowej ale zachował się list Brunona do cesarza Henryka II, w którym to liście skarży się, że Bolesław Chrobry uwikłany w wojnę z cesarstwem nie może dać mu dostatecznej pomocy²⁷. Jak widać, Brunon bynajmniej nie rezygnował z ochrony zbrojnej Bolesława, ale ten po prostu nie mógł jej udzielić.

Drugim epizodem, który chciałbym przypomnieć była próba misji na Pomorzu Zachodnim w r. 1122 hiszpańskiego misjonarza Bernarda, który z polecenia Bolesława Krzywoustego udał się na teren misyjny wyposażony jedynie w przewodnika i tłumacza, który również doznał niepowodzenia²⁸. Wprawdzie nie zginął jak Wojciech i Bruno, ale został wypędzony i żadnego sukcesu nie osiągnął. Według opinii kronikarzy zraził Pomorzanie swoim ubóstwem i pokorą, a życie zachował tylko dlatego, że Pomorzanie wspominali na represje jakie spadły na Prusów po śmierci świętego Wojciecha i wydalili go ze swej ziemi zamiast zabić.

Dwa dodatkowe przykłady misji prowadzone przez różne osoby o zupełnie różnych predyspozycjach wskazują na to, że osobowość misjonarza, aczkolwiek ważna nie odgrywała roli decydującej. W trzech nieudanych misjach brakowało zbrojnego poparcia władcy, natomiast w czwartej, już udanej, takie poparcie było udzielone i co więcej, relacje źródłowe niedwuznacznie wskazują, że był to czynnik decydujący w przekonywaniu pogan o potrzebie chrystianizacji. Misjonarz pozbawiony poparcia zbrojnego nie mógł liczyć na trwały sukces swej działalności, a przeciwnie narażał się na śmierć męczeńską. To poparcie władcy mogło być realizowane w różny sposób, czasem wystarczała tylko groźba użycia siły aby nakłonić opornych do przyjmowania chrztu.

Misja świętego Wojciecha na terenie Pomorza korzystała z takiego poparcia i dlatego przyniosła pozytywne skutki. Ten sam misjonarz wyprawiając się do Prus bez zbrojnego poparcia nie miał wielkich szans na sukces misyjny; ryzykował życiem i rzeczywiście uzyskał tam palmę męczeństwa.

Powyższe wnioski, mam nadzieję, nie będą dla nikogo powodem zgorznienia, gdyż takie były czasy, tacy ludzie i takie obyczaje, a strach uważano za najlepszy środek prowadzący do zbawienia.

²⁷ *Piśmiennictwo...* s. 258.

²⁸ *Pomorze...* s. 147.

Z drugiej strony trzeba przyznać, że chrystianizacja prowadzona w tym trybie była bardzo powierzchowna, stąd częste odstępstwa od nowej wiary, szczególnie wówczas gdy władza ulegała osłabieniu. Pogłębienie i rzeczywiste nawrócenie pogan dokonało się w znacznie późniejszych czasach dzięki pracy duszpasterskiej kapłanów i zakonników. Musiały upłynąć stulecia pracy Kościoła, aby pozostałości pogaństwa zostały wytępione, a nawet można powiedzieć, że praca ta trwa do dzisiaj.

Zygmunt Szultka

KAPLICA PW. NAJSWIĘTSZEJ MARII PANNY NA GÓRZE CHEŁMSKIEJ JAKO MIEJSCE KULTOWE W ŚREDNIOWIECZU

Historia pielgrzymek jest prawie tak stara jak dzieje Kościoła katolickiego. Już bowiem w początkach chrześcijaństwa wierni odbywali pielgrzymki do miejsc związanych z życiem i działalnością Chrystusa, jego Matki i Uczniów. Ich cele były wielorakie. Najważniejszą rolę odgrywały motywy poznawcze, błagalne i dziękczynne. W dobie wieków średnich na Pomorzu Zachodnim, podobnie jak w całej Europie, coraz ważniejszą rolę odgrywał cel pokutny. Ogólnie można powiedzieć, że w średniowieczu „*Kościół ich (tzn. pielgrzymek — Z.Sz.) nie nakazywał, ale pochwalał, o ile nie zachodziły zaniedbania obowiązków i nadużycia*”¹.

Ruch pątniczy na Pomorzu Zachodnim, analogicznie jak w Polsce i całej środkowej Europie², przybierał na sile w miarę umacniania się i pogłębiania wiary. Największe jego, zdaje się, na Pomorzu nasilenie miało miejsce w drugiej połowie XIV i w pierwszej połowie XV w. Został on gwałtownie przerwany z chwilą zaprowadzenia Reformacji. Uczestniczyli w nim przedstawiciele wszystkich warstw i grup ówczesnego społeczeństwa, od książąt zachodniopomorskich (Barnim VI, Warcisław VII, Eryk II, Bogusław X) poczynając, a na prostym ludzie kończąc. Przybierał różne formy organizacyjne. Najpowszechniejsze były zapewne indywidualne i kilkuosobowe wyprawy pątnicze, zawsze związane z dużymi wydatkami i niebezpieczeństwem. Pomorzanie organizowali wszak i uczestniczyli też w pielgrzymkach grupowych, liczących niekiedy kilkaset osób. Pierwsza znana pielgrzymka około 90 mieszkańców Pomorza Zachodniego do Rzymu miała miejsce w 1372 r. Najbardziej znana jest

¹ A. Mańkowski, *Pielgrzymki Pomorzan w wiekach średnich*, Pelplin 1936, s. 3.

² A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. I, Kraków 1930, s. 239—241, 248—250 i n.

jednak wyprawa ks. Bogusława X do Ziemi Świętej, w czasie której został on przyjęty przez papieża i cesarza. W ruchu pątniczym brali udział mężczyźni i kobiety. Były też organizowane pielgrzymki stanowe. Wiadomo, że w 1508 r. ponad 150 niewiast z Pomorza odbyło pielgrzymkę do Santiago di Compostela w odległej Hiszpanii. Nie wszystkie niestety wróciły do swych rodzin³.

W wiekach średnich najliczniej nawiedzane były przez pielgrzymów: Jerozolima (Ziemia Święta), Rzym, Santiago di Compostela (Hiszpania), Tuluza, St. Gilles, St. Anthoine (Francja), Akwizgran, S. Loreto, Einsiedeln (Szwajcaria), Wilsnack (Brandenburgia), Sterberg (Meklemburgia). Prawie ze wszystkich zachowały się przekazy o obecności w nich wiernych z Pomorza Zachodniego. Nie ulega jednak wątpliwości, że Pomorzanie najczęściej nawiedzali miejsca z łask słynące najbliższej położone, zwłaszcza że Góra Chełmska cieszyła się nie mniejszą sławą od niektórych wyżej wymienionych.

Podjętą niżej próbę zarysowania przeszłości kaplicy pw. Najświętszej Marii Panny na Górze Chełmskiej warunkują w znacznym zakresie stany zachowania źródeł i badań. Te pierwsze są skromne i bardzo rozproszone, po części opublikowane w zachodniopomorskim kodeksie dyplomatycznym. Inne zachowały się w formie oryginałów i są przechowywane w Staatsarchiv Greifswald⁴, lub w postaci odpisów i regestrów w Archiwum Państwowym w Szczecinie⁵.

Świątynia na Górze Chełmskiej weszła do historii zachodniopomorskiego Kościoła partykularnego przede wszystkim jako kaplica pielgrzymkowa. I jako taka była przedmiotem zainteresowań licznych grona badaczy, m. in. dziejopisów Koszalina Ch. W. Hakena, J. E. Bennego i F. Treichela⁶, historyka Kościoła zachodniopomorskiego H. Heydena⁷,

³ H. Heyden, *Das Wallfahrtswesen in Pommern, Blätter für Kirchengeschichte Pommerns* H. 22—23: 1940, s. 12—13, 18; R. Decker, *Des Herzogs Boguslavs X. von Pommern Pilgerreise nach dem gelobten Lande*, Berlin 1859; Kesker, *Eberhard Faber, Bürgermeister von Danzig, Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins* H. 2: Z. Boras, *Księżęta Pomorza Zachodniego*, Poznań 1968, s. 123 i n.

⁴ Staatsarchiv Greifswald (dalej SA Greifswald), Rep. 1. Nonnenkloster Köslin (dalej Rep. 1).

⁵ Archiwum Państwowe w Szczecinie (dalej AP Sz.), Zbiór starych inwentarzy archiwalnych — Rep. 1, nr 10 (dalej Rep. 1, 10).

⁶ Ch. W. Haken, *Versuch einer diplomatischen Geschichte der Königlichen Preussischen Hinterpommerschem Immediat — und vormaligen Fürst-Bischöflichen Residenzstadt Cösslín, Lemgo 1765*; J. E. Benno, *Geschichte der Stadt Cöslin von ihrer Gründung bis auf gegenwärtige Zeit*, Köslin 1840; F. Treichel, *Die Geschichte der Stadt Köslin*, Köslin 1939.

⁷ H. Heyden, *Das Wallfahrtswesen...*; Tenże, *St. Maria in Pommern*, Bl. f. Kirchengesch. Pom. H. 22—23: 1940; Tenże, *Kirchengeschichte Pommerns*, Bd I—II, Köln-Braunsfeld 1957.

a także M. Wehrmanna, H. Hoogewega, H. Krügera, N. Buskego⁸ i innych. To sprawia, że jej dzieje są dość dobrze zbadane. Wiele jednak problemów budzi wciąż kontrowersje i czeka na wyjaśnienie. Niniejszy artykuł nie rości pretensji do ich wyczerpania. Pełniejsze przedstawienie historii kaplicy Maryjnej na Górze Chełmskiej będzie możliwe dopiero po przeprowadzeniu pełnej kwerendy archiwalnej⁹.

Okolo 970 r. Pomorze Zachodnie znalazło się pod zwierzchnictwem księcia polskiego. Podbój polityczny starano się wzmocnić m. in. przez stworzenie z resztą ziem Polski wspólnoty kulturalnej i ideologicznej. Dlatego też z polskiej inicjatywy podjęto próbę zaprowadzenia na Pomorzu Zachodnim chrześcijaństwa i budowy organizacji kościelnej¹⁰. Dla ziem Pomorza rozciągających się między Wisłą i Odrą w 1000 r. utworzone zostało biskupstwo w Kołobrzegu, podległe arcybiskupstwu gnieźnieńskiemu. Pierwszym biskupem był Reinbern. Istniało ono jednak tylko do początków XI w.¹¹ Pierwszy więc etap chrystianizacji Pomorza, w tym obszarze obejmującego Górę Chełmską, nie był wystarczająco długi by mógł doprowadzić do zaniku pogaństwa i utrwalenia się nowej religii. Toteż badania archeologiczne na Górze Chełmskiej potwierdziły istnienie tam przynajmniej od XI do XII w., pogańskiej kąciny¹². Górę Chełmską, wznoszącą się 137 m n.p.m., położoną w pasie moreny czołowej w odległości 8 km od brzegu Bałtyku należy wtedy uznać za ważne miejsce kultu pogańskiego.

Nową, zakończoną sukcesem, próbę schrystianizowania i zaprowadzenia organizacji kościelnej na Pomorzu Zachodnim podjął Bolesław Krzywousty. Dzieła tego dokonał w trakcie dwóch wypraw misyjnych biskup Otton z Bambergu. Podczas pierwszej, prowadzonej w latach 1124—1125 Otton w drodze powrotnej do Polski przebywał w grodach kołobrzeskim i białugardzkim¹³. Przypuszczalnie tereny na wschód od nich

⁸ M. Wehrmann, *Vom Gollen*, *Monatsblätter* Jg 1915, Nr 10; Tenze, *Von einigen Wallfahrtsorten in Pommern*, *Monatsblätter* Jg 1918, Nr 4; H. Hogeweg, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, Bd I, Stettin 1924; H. Krüger, *Der Wallfahrtsort Sankt Marien auf dem Gollenberg. Eine itinere — und kartenkundliche Studie*, *Baltische Studien* (dalej B. St.) NF Bd 47: 1960; N. Buske, *Die Marienkapellen auf den Gollen, dem Revekol und dem Heiligen Berg bei Pollnow. Ein Beitrag zur Geschichte der Wallfahrtsorte in Pommern*, B. St. NF Bd 56: 1970.

⁹ Przypuszczamy, że wiele nowego materiału mogłaby dostarczyć kwerenda w Archiwum Państwowym w Gdańsku.

¹⁰ G. Labuda, *Przedmowa. Pomorze Zachodnie w dobie Bolesława Krzywoustego*, w: *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, Warszawa 1979, s. 5 i n.

¹¹ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962, s. 126.

¹² H. Janocha, *Ośrodek kultowy na Górze Chełmskiej*, w: *Dzieje Koszalina*. Pod red. B. Drewniaka i H. Lesińskiego, Poznań 1967, s. 37—39.

¹³ G. Labuda, *Przedmowa...*, s. 15; *Żywot Mnicha z Prüfening Ottona biskupa bamberskiego*. Tłum. J. Wikarjak, w: *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona...*, s. 109—111.

objęte były działalnością misyjnych biskupstw polskich, przede wszystkim kujawskiego¹⁴. Ale granica utworzonego w 1140 r. biskupstwa wołyńskiego (od 1176 r. kamieńskiego) sięgała na wschodzie po rzekę Łebę¹⁵.

W źródłach pisanych pierwszą wzmiankę o Górze Chełmskiej mamy z 1214 r., kiedy to książę Bogusław II nadał premonstratensom z Białoboków, koło Trzebiatowa, wieś Koszalin. W nadaniu odnotowano, że jest ona położona w pobliżu (obok) Góry Chełmskiej (*iuxta Cholin*)¹⁶. Świadczy to, że była ona ważnym punktem orientacyjnym dla najbliższej okolicy. Nadanie konwentowi z Białoboków jako jednemu z pierwszych na terenie kasztelanii kołobrzesckiej prawa założenia wsi koszalińskiej na prawie niemieckim w sąsiedztwie Góry Chełmskiej miało na celu wzmocnienie chrześcijaństwa na jej najbliższym zapleczu oraz było próbą wykorzystania dawnego miejsca kultu pogańskiego dla utworzenia ważnego ośrodka kultu chrześcijańskiego, rozwijanego pod kierownictwem oraz patronatem klasztoru norbertanów¹⁷.

Najwcześniejsze potwierdzenie źródłowe świątyni chrześcijańskiej na Górze Chełmskiej pochodzi z 1263 r., kiedy wymieniony został „*Nicolaus, plebanus in Golme*”¹⁸. Jednak kwestia jej początków budzi znaczne kontrowersje¹⁹. Ostatnio N. Buske wysunął hipotezę, że mogła ona powstać już przed 1180 r. z inicjatywy premonstratensów z Białoboków i pierwotnie spełniała funkcję stacji misyjnej, a potem kościoła parafialnego, najpierw dla wsi Koszalin, a potem przez pewien okres również dla lokowanego w 1266 r. na prawie lubeckim miasta Koszalina²⁰. Hipotezę tę oparł on na: 1. analogiach między funkcjami podobnych wzniesień w czasach pogańskich na Rugii i grodu w Trzebiatowie nad Regą, gdzie miejsca kultu pogańskiego bardzo wcześnie zajęły świątynie chrześcijańskie, 2. podobieństwie między kościołami na Górze Chełmskiej i w Trzebiatowie, wynikające z dokumentu confirmacyjnego dla norbertanów z 1269 r. Ponieważ w Trzebiatowie zakonnicy wzniesli kościół przed 1180 r., więc Buske przypuszcza, że podobnie mogło być w przypadku Góry Chełmskiej, 3. starą metrykę kościoła na Górze Chełmskiej po-

¹⁴ T. Silnicki, *Początki chrześcijaństwa i organizacji kościelnej na Pomorzu*, w: T. Silnicki, *Z dziejów kościoła w Polsce*, Warszawa 1960, s. 133.

¹⁵ G. Labuda w: *Historia Pomorza*. T. I. cz. 1. Pod red. G. Labudy. Wyd. 2, Poznań 1972, s. 394.

¹⁶ *Pommersches Urkundenbuch* (dalej PUB), Bd I, oprac. K. Conrad, Köln—Wien 1970, nr 163.

¹⁷ K. Ślaski, *Bogusław II*, w: *Z dziejów Koszalina*, Poznań 1960, s. 69.

¹⁸ PUB, Bd. VI, 3958.

¹⁹ H. Heyden, *Das Wallfahrtswesen...*, s. 7 i n. uważa, że od początków na Górze Chełmskiej była tylko kaplica.

²⁰ N. Buske, *Die Marienkapellen...*, s. 18—19.

twierdzać miała znajdująca się tu dawniej chrzcielnica oraz parafialne funkcje kościoła wobec wsi Koszalin²¹.

Ponieważ istnienie grodu wczesnośredniowiecznego na Górze Chełmskiej nie jest potwierdzone źródłami archeologicznymi, a informacje dotyczące kościoła na Górze Chełmskiej, zawarte w konfirmacji z 1269 r. nie potwierdzają już jego funkcji parafialnej²², wtedy hipotezę N. Buskego należy traktować z nadzwyczajną ostrożnością. Większość badaczy, zdaje się, nie bez racji wiąże początki kościoła na Górze Chełmskiej z lokacją wsi na prawie niemieckim i działalnością chrystianizacyjną zakonników z Białoboków oraz datuje jego powstanie po 1214 r.²³ Prawdopodobnie od początków swego istnienia był on kościołem parafialnym, tak jak dowodnie miało to miejsce w 1263 r.

Nowy etap w rozwoju świątyni na Górze Chełmskiej zapoczątkowała lokacja miasta Koszalina na prawie lubeckim, przeprowadzona w 1266 r. przez biskupa kamieńskiego Hermana von Gleichena jako właściciela (od 1248 r.) wschodniej części ziemi kołobrzeskiej. Kościół miejski w Koszalinie pierwszy raz w źródłach pisanych występuje już w rok po lokacji miasta, czyli w 1267 r.²⁴ Jego proboszczem był „*dominus Nicolaus Cussalinensis plebanus*”. Dokument z 1278 r. wymienia *domini Nicholai plebani in Cussalin*²⁵. Proboszcz kościoła koszalińskiego, Mikołaj, występuje aż w siedmiu dalszych dyplomach z lat 1278—280²⁶. N. Buske słusznie zidentyfikował Mikołaja, proboszcza kościoła na Górze Chełmskiej z 1263 r. z proboszczem kościoła miejskiego w Koszalinie w latach 1267—80. Oznacza to, że po założeniu miasta Koszalina dotychczasowy proboszcz na Górze Chełmskiej został przeniesiony na stanowisko proboszcza kościoła parafialnego w Koszalinie. To z kolei pociągnęło za sobą spadek rangi i znaczenia kościoła na Górze Chełmskiej, który już w 1278 r. określony jest mianem kaplicy (*capella in Choime*)²⁷.

²¹ K. F. Kohlhoff w: *Neue Heimatkunde von Pommern auf geologischer Grund lage...*, Köslin 1918, s. 364 pisze (bez podania źródła), że kaplica istniała już w 1188 r. Natomiast K. Ślaski, *Geneza Koszalina na tle osadnictwa w okresie wczesnośredniowiecznym*, w: *Dzieje Koszalina...*, s. 31 przypuszcza, że istniała ona już w drugiej połowie XII w.

²² Już w 1267 r. kościół utracił najprawdopodobniej funkcję parafialną. M. Wehrmann, *Vom Gollen*, s. 75—76 utrzymuje, że dokumenty z 1263 oraz 1269 r. nie dotyczą kościoła na Górze Chełmskiej. Uważa, że kaplica ta mogła powstać dopiero po lokacji miasta Koszalina.

²³ J. E. Benno, *Geschichte...*, s. 22; H. Hoogeweg, *Die Stifter...*, Bd I, s. 78, 411; K. Ślaski, *Bogusław II*, s. 69; W. Kowalenko, *Koszalin średniowieczny*, w: *Z dziejów Koszalina*, s. 34; J. Spors, *Początki Koszalina*, *Rocznik Koszaliński* nr 19: 1985, s. 51.

²⁴ PUB, Bd II, 853; Ch. W. Haken, *Versuch...*, s. 191—192. Opinię tę podzielał J. E. Benno, *Geschichte...*, s. 108, 129.

²⁵ PUB, Bd II, 1097.

²⁶ PUB, Bd II, 1098, 1103, 1104, 1108, 1146, 1152, 1153.

²⁷ PUB, Bd II, 1097.

Utrata przez kościół na Górze Chełmskiej funkcji parafialnej powodowała, że został on przejęty przez biskupa kamińskiego. Prawdopodobnie premonstratensi z Białoboków utracili też nad kaplicą prawo patronatu. Biskup kamiński natomiast w 1278 r. przekazał kaplicę na Górze w posiadanie założonemu przez siebie klasztorowi cysterek koszalińskich²⁸. Odtąd aż do Reformacji świątynia ta, jako kaplica, znajdowała się, jak wynika to z dokumentów confirmacyjnych biskupa kamińskiego Magnusa z 1420 r. i papieża Leona X z 1513 r. pod patronatem klasztoru cysterek, w imieniu którego bezpośredni nad nią zarząd i opiekę sprawował kapelan klasztoru i proboszcz kościoła Mariackiego w Koszalinie w jednej osobie²⁹. On, względnie wikariusze fary koszalińskiej, sprawował opiekę duszpasterską nad kaplicą³⁰. Dodać należy, że klasztor posiadał tytuł własności jedynie w odniesieniu do samej kaplicy i przylegającego do niej cmentarza. Natomiast teren samej Góry Chełmskiej był własnością miasta Koszalina, bez którego zgody nie można było w 1431 r. przeprowadzić nawet ogrodzenia cmentarza³¹.

Położenie oraz wysokość Góry Chełmskiej powodowały, że od dawna była ona bardzo ważnym punktem orientacyjnym żeglarzy południowego pobrzeża Bałtyku oraz kupców i podróżników traktu lądowego łączącego Szczecin z Gdańskiem³². Z tą jej funkcją N. Buske³³ wiąże wezwanie kaplicy na jej szczycie. Podkreśla, że Najświętsza Maryja Panna od dawna była patronką żeglarzy i dlatego m. in. kaplica ta, podobnie jak dwie dalsze świątynie pielgrzymkowe usytuowane na najwyższych wzniesieniach Pomorza Zachodniego — Rowokole i Górze Polanowskiej oraz cztery inne zachodniopomorskie kościoły pielgrzymkowe³⁴, posiadała wezwanie Maryjne.

Najwcześniejsze źródłowe jego potwierdzenie, które przypuszczalnie

²⁸ Ch. W. Haken, *Versuch...*, s. 34 i n.; N. Buske, *Die Marienkapellen...*, s. 20. Zagadnienie funkcji parafialnej kościoła na Górze Chełmskiej rozpatrywał ostatnio J. Spors w: *Początki...*, s. 51—52, ale nie powołał się na wcześniejsze ustalenia N. Buskego.

²⁹ J. E. Benno, *Geschichte...*, s. 110.

³⁰ J. E. Benno, *Geschichte...*, s. 108 pisał, że na Górze Chełmskiej nabożeństwa odprawiał wyłącznie kapelan klasztoru. Innego zdania był H. Hoogeweg, *Die Stifter...*, Bd I, s. 412 utrzymujący, że opiekę duszpasterską nad kaplicą sprawowali wikariusze kościoła farnego w Koszalinie. Pogląd ten podziela N. Buske (s. 25).

³¹ PUB, Bd III, 1572; Ch. W. Haken, *Versuch...*, s. 33; J. E. Benno, *Geschichte...*, s. 28—29, *Beilage VI*.

³² N. Buske, *Die Marienkapellen...*, s. 20; H. Heyden, *Die Hospitäler „St. Georg“ und „St. Gertrud“ in Pommern*, Bl. f. Kirchengesch. H. 20—21: 1933, s. 5.

³³ N. Buske, *Die Marienkapellen...*, s. 24.

³⁴ M. Wehrmann, *Von einigen...*, s. 15—16; K. Richter, *Pommersche Wallfahrtsorte, Ostpommersche Heimat* 1938, Nr 24; M. Esch, *Pommersche Wallfahrtsorte, Unsere Heimat* 1926, Nr 18.

odnieść można również na okres wcześniejszy³⁵, to jest, gdy świątynia ta spełniała funkcje parafialne, stanowi tzw. itinerarium brugijskie z około 1380 r., czyli zbiór map, na których zaznaczono miejsca pielgrzymkowe w środkowej i zachodniej Europie. Źródło to wymienia m. in. kaplicę Maryjną na Górze Chełmskiej³⁶. Wezwanie kaplicy kilkanaście lat później zawierał list odpustowy biskupa kamieńskiego Jana z dnia 17 maja 1395 r., dla kaplicy na Górze Chełmskiej, konfirmowany przez tegoż biskupa w roku następnym. Świątynię na Górze określono w nich jako „*capella beate Marie virginis*”³⁷. Wezwanie to zachowała kaplica do końca swego istnienia.

Pierwsza wiadomość o Górze Chełmskiej jako miejscu pielgrzymkowym pochodzi z 1352 r. i jest zawarta w testamencie obywatela miasta Strzałowa³⁸. Drugą zaś stanowi list papieża Grzegorza XI z 1378 r., który skierował z Rzymu na Górę Chełmską w celu uzyskania absolucji „*licznych skruszonych grzeszników*”³⁹. Prawdopodobnie dwa lata późniejsze jest itinerarium brugijskie, które wymienia kaplicę Maryjną na Górze Chełmskiej wśród najbardziej znanych w Europie północnej świątyń pielgrzymkowych⁴⁰. Wynika więc, że najpóźniej w latach siedemdziesiątych XIV w. kaplica pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny na Górze Chełmskiej słynęła z łask daleko poza granicami Pomorza Zachodniego i jako taka cieszyła się wielkim uznaniem Stolicy Apostolskiej. Uwzględniając czas potrzebny na wykształtowanie się kultu oraz jego rozprzestrzenienie przypuszczamy, że początki ruchu pielgrzymkowego do interesującej nas świątyni sięgają pierwszej połowy XIV stulecia.

W tym kontekście niezmiernie interesującym jest list odpustowy dla kaplicy Ducha św. w Koszalinie wystawiony przez 16 biskupów 6 maja 1335 r. w Avignonie⁴¹, mocą którego pielgrzymi nawiedzający tę kaplicę dostępowali 40 dni odpustu, tzn. darowania kar doczesnych za odpuszczone już grzechy, które to kary należało odpokutować przez 40 dni zgodnie z praktyką pokutną pierwszych wieków chrześcijaństwa. Charakterystyczne, że wśród wystawców tego dokumentu zabrakło biskupa kamieńskiego, który zatwierdzić go miał w roku następnym⁴² dodając dal-

³⁵ H. Heyden, *St. Maria...*, s. 29 przypuszcza, że takie wezwanie kaplica posiadała od 1214 r. Podobnie N. Buske, *Die Marienkapellen...*, s. 24.

³⁶ H. Krüger, *Der Wallfahrtsort...*, s. 65—66. „*Cosselin unser Vrauve*”.

³⁷ SA Greifswald, Rep. 1, nr 92; M. Wehrmann, *Vom Gollen*, s. 76; J. E. Benno, *Geschichte...*, Beilage Nr XXIII; N. Buske, *Die Marienkapellen...*, s. 21, 24.

³⁸ N. Buske, *Die Marienkapellen...*, s. 22.

³⁹ H. Heyden, *Das Wallfahrtswesen...*, s. 8.

⁴⁰ H. Krüger, *Der Wallfahrtsort...*, s. 66.

⁴¹ PUB, Bd VIII, 5273.

⁴² Ch. W. Haken, *Versuch...*, s. 192; J. E. Benno, *Geschichte...*, s. 130; H. Hoogeweg, *Die Stifter...*, Bd I, s. 411.

szych 40 dni odpustowych. Wydaje się, że listy te świadczą o próbie skierowania wzrastającego ruchu pielgrzymkowego na Górę Chełmską do samego miasta Koszalina i jego wykorzystania jako czynnika miastotwórczego. Zwraca bowiem uwagę, że w tym czasie (od 1319 r.) kaplica Ducha św. znajdowała się pod patronatem bogatego kupiectwa koszalińskiego. Chociaż jego inicjatywę prawdopodobnie w roku następnym pobłogosławił biskup kamiński Fryderyk, to jednak zapisy testamentowe Strzałowa świadczą dobitnie, że nie zdołała ona powstrzymać dalszego napływu pielgrzymów na Górę Chełmską.

M. Wehrmann⁴³ genezę ruchu pielgrzymkowego na Górę Chełmską wiąże z jej funkcją jako znaku orientacyjnego żeglarzy, którzy dzięki stojącej na szczycie góry wieży kaplicy Maryjnej mogli właściwie obrać kierunek ruchu na morzu, co uratowało ich niekiedy przed katastrofą i zatonięciem. Z wdzięczności więc za uratowane życie i towary podążali składać do kaplicy swe dziękczynienie. Z biegiem czasu praktyki te stawały się coraz powszechniejsze i obejmowały coraz szersze kręgi społeczeństwa. Pogląd ten podzielił N. Buske i dodał, że znajduje on potwierdzenie w żywych jeszcze w początkach XIX stulecia legendach oraz, iż w podobnych okolicznościach doszło do wykształtowania się pielgrzymek do kaplic nad wybrzeżem francuskim, portugalskim czy brytyjskim. Badacz ten jest zdania, że dzięki żeglarzom doszło nie tylko do rozwinięcia ruchu pielgrzymkowego do kaplicy Maryjnej na Górze Chełmskiej, ale iż oni w pierwszym rzędzie upowszechnili kult NM Panny, jako swej patronki, w całej strefie wpływów hanzeatyckich⁴⁴.

Tezę tę potwierdzają bardzo liczne zapisy testamentowe miasta Strzałowa, jednego z największych ośrodków handlu morskiego Związku Miast Hanzeatyckich. Według ustaleń H. Heydena aż w 31 testamentach obywateli strzałowskich z lat 1383—1510 mowa jest o pielgrzymkach na Górę Chełmską⁴⁵. Pod tym względem Strzałów nie był zapewne wyjątkiem w rzędzie miast hanzeatyckich. Z testamentu zamożnej mieszczki Lubeki z 28 lutego 1383 r. wynika, że dla zbawienia swej duszy poleciła ona odbyć trzy pielgrzymki. Jedna z nich prowadzić miała na Górę Chełmską⁴⁶. Po odbyciu piegrzymek do Akwizgranu i Einsiedeln,

⁴³ M. Wehrmann, *Vom Gollen*, s. 75—76.

⁴⁴ N. Buske, *Die Marienkapellen...*, s. 22—24.

⁴⁵ H. Heyden, *Das Wallfahrtswesen...*, s. 8.

⁴⁶ *Mecklenburgisches Urkundenbuch* Bd XX, Schwerin 1900, s. 189. M. Wehrmann, *Vom Gollen*, s. 76 zidentyfikował „in Gholme” jako Górę Chełmską i wykazał, że nie może tu chodzić o Golmberg, koło Stülpe. Interpretację tą przyjął H. Heyden, *Das Wallfahrtswesen...*, s. 8.

a przed wyprawą do Rzymu (1390) z Gdańska na Górę Chełmską jako pątniczka przybyła błogosławiona Dorota Monteńska⁴⁷.

Z przeprowadzonych wywodów wynika, że geneza i rozwój ruchu pielgrzymkowego do kaplicy Maryjnej, na Górę Chełmską, ściśle wiąże się z rozwojem handlu i żeglugi w ośrodkach portowych południowego wybrzeża Morza Bałtyckiego oraz pogłębiającą się pobożnością ówczesnego społeczeństwa. Kupiectwo hanzeatyckie i żeglarze pływający wzdłuż wybrzeża zachodniopomorskiego nie tylko oddawali hołd NM Pannie w jej kaplicy na Górze Chełmskiej, ale jako swą patronkę rozsławili po całej północnej Europie. Związek ruchu pielgrzymkowego do interesującej nas kaplicy z żegluga i ludźmi morza zdaje się potwierdzać przekazanie jej w darze przez pielgrzyma ze Strzałowa w 1396 r. czterech funtów wosku⁴⁸.

Drugim bardzo ważnym czynnikiem rozwoju kultu Maryjnego na Górze Chełmskiej oraz próbą włączenia w jego nurt możliwie jak najszerszego kręgu ówczesnego społeczeństwa była świadoma działalność Kościoła a biskupów kamińskich w szczególności, którzy udzielali nawiedzającym ją pątnikom odpustów. Za najwcześniejszy przyjmuje się list biskupa kamińskiego Jana z 1395 r. Następne znane listy odpustowe biskupów kamińskich wystawione były w latach 1396, 1399, 1400, 1401, 1419, 1420 i 1427⁴⁹.

W listach z 1395 i 1396 r. biskup kamiński stwierdził, że ich celem jest umocnienie i pogłębienie wiary i pobożności wśród wiernych, którzy winni w szczególny sposób czcić i sławić Maryję w jej kaplicy na Górze Chełmskiej. Stanowił, iż wszyscy pielgrzymi którzy: wypowiadają się i w czasie Mszy św. przystąpią do komunii św., uczestniczyć będą w innych nabożeństwach i złożą ofiarę oraz ci, co złożą większą ofiarę w formie bezpośredniej lub pośredniej (testamentowej) na rzecz kaplicy lub jałmużnę dla biednych, albo w czasie bicia dzwonów na Anioł Pański trzykrotnie na kolanach oddadzą pozdrowienie, względnie też odbędą procesję dookoła cmentarza usytuowanego koło kaplicy modląc się za dusze zmarłych na nim spoczywających, dostąpią 40 dni odpustu⁵⁰. W późniejszych listach warunki uzyskania odpustu uległy częściowej zmianie. List biskupa Magnusa z 17 września 1419 r. kładł główny nacisk na udział w stanie łaski we Mszy św. oraz w nabożeństwach w czasie wystawienia Najświętszego Sakramentu⁵¹.

⁴⁷ A. Mańkowski, *Pielgrzymki...*, s. 14; *Martyrologium*. Zredagował H. Fros, Warszawa 1984, s. 132.

⁴⁸ M. Wehrmann, *Vom Gollen*, s. 76.

⁴⁹ H. Heyden, *Das Wallfahrtswesen...*, s. 8.

⁵⁰ SA Greifswald, Rep. a, Nr 92; J. E. Benno, *Geschichte...*, Beilage Nr XXIII.

⁵¹ SA Greifswald, Rep. 1, Nr 124.

Jeszcze większe znaczenie dla rozkwitu kultu Maryjnego na Górze Chełmskiej miały prawdopodobnie łaski kościelne udzielane jej przez papieży. W 1399 r. papież Bonifacy IX zezwolił, na wypadek nałożenia interdyktu na kościół parafialny w Koszalinie, na odprawianie w niej nabożeństw przy zamkniętych drzwiach. Ograniczenie to nie miało obowiązywać w czasie czterech głównych świąt maryjnych⁵². Ten sam papież w bulli z 29 grudnia roku następnego, udzielając pielgrzymom odpustu, zezwolił klasztorowi na angażowanie w okresie dwóch dni przed i osiem po święcie Wniebowstąpienia NM Panny, w celu słuchania spowiedzi pątników 12 lub więcej księży⁵³.

Ostatnie postanowienie zostało jednak po paru dniach zmienione, gdyż bulla z 7 stycznia 1401 r. stanowiła, że spowiedzi w omawianej kaplicy miał prawo słuchać wyłącznie proboszcz koszaliński (kapelan cysterek), względnie jego pełnomocnik⁵⁴. Liczba pątników musiała być jednak tak duża, że proboszcz, Jan Molner, nie był w stanie sam udzielić wszystkim absencji. Dlatego na jego prośbę biskup kamieński, Mikołaj, 26 czerwca 1401 r. transumował bullę z 29 grudnia 1400 r. ustanawiającą liczbę 12 spowiedników⁵⁵.

Częstotliwość wydawania buli i listów odpustowych przez biskupów kamieńskich oraz odbywania pielgrzymek przez obywateli i kupców strzałowskich, a zapewne i innych miast i wsi świadczą, że szczególne nasilenie ruchu pielgrzymkowego na Górę Chełmską miało miejsce pod koniec XIV i na początku XV w., kiedy to z okazji święta Wniebowstąpienia Najświętszej Maryi Panny spowiedzi musiało słuchać aż 12 kapłanów. W literaturze zjawisko to tłumaczy się przede wszystkim likwidacją rozbójnictwa morskiego na Bałtyku, pokonaniem tzw. braci witalijskich. Po ich rozbiciu na Górę Chełmską spieszyli zwycięzcy, by podziękować za odniesioną wiktoryę i przywrócenie spokoju oraz zwyciężeni, by prosić o przebaczenie za popełnione grzechy.

Ten szeroki strumień pielgrzymów na Górę Chełmską utrzymał się do drugiego dziesięciolecia XV w., bowiem w styczniu 1419 r. biskup kamieński, Magnus, w związku z mniejszym niż w przeszłości napływem pielgrzymów i spadkiem dochodów kaplicy, postanowił ograniczyć liczbę sióstr klasztoru cysterek koszalińskich do 50 oraz wydał nowy list odpustowy, odnowiony w roku następnym. Te ostatnie miały najprawdopodobniej na celu ponowne ożywienie ruchu pielgrzymkowego, przede wszystkim na terenie diecezji kamieńskiej. Prawdopodobnie z owoców

⁵² H. Hoogeweg, *Die Stifter...*, Bd I, s. 412.

⁵³ SA Greifswald, Rep. 1, Nr 101.

⁵⁴ Ibidem, Nr 106. M. Wehrmann, *Vom Gollen*, s. 76; H. Heyden, *Das Wallfahrtswesen...*, s. 8.

⁵⁵ SA Greifswald, Rep. 1, Nr 108.

listów biskup nie był w pełni zadowolony, skoro siedem lat później wyśtosował kolejny list⁵⁶.

Ten ostatni, opieczętowany przez biskupa Zygfrйда w dniu 2 maja 1427 r.⁵⁷ zasługuje na szczególną uwagę m.in. dlatego, że warunkiem uzyskania odpustu przez pielgrzymów było odbycie w czasie świąt Maryjnych procesji prowadzącej od kaplicy Św. Gertrudy, stojącej przed Bramą Wysoką Koszalina, do kaplicy Św. Jerzego, przed Bramą Nową i kaplicy Św. Mikołaja, przed Bramą Młyńską. Stąd procesja prowadziła do kaplicy Maryjnej na Górze Chełmskiej. W ten sposób w nurt ruchu pielgrzymkowego włączone zostało miasto Koszalin.

Z powyższego wnioskujemy, że w drugim i w trzecim dziesięcioleciu XV w. ilość pątników nawiedzających co roku Górę Chełmską była mniejsza niż dwadzieścia i więcej lat temu. W tym kontekście zwraca uwagę fakt, że po 1427 r. biskupi kamięńscy nie wydali więcej listów odpustowych. Być może dlatego, że ostatnie trzy, wydane za ledwie w ciągu 9 lat (1419—1427), nie odniosły pożądanego skutku. Hipotezę tę zdaje się potwierdzać następny list odpustowy z 27 czerwca 1458 r., wystawiony w Rzymie przez 10 dostojników kościelnych, mocą którego pielgrzymi nawiedzający kaplicę Maryjną na Górze Chełmskiej i klasztor cysterek w Koszalinie, albo ci co przekażą na ich rzecz znaczne dary, dostąpią 100-dniowego odpustu. Na uwagę zasługuje tu zwiększenie dni odpustowych do 100, skierowanie ruchu pielgrzymkowego nie tylko na Górę Chełmską, ale też do kościoła klasztornego, (czyli prawdopodobnie obecnej katedry) oraz możliwość uzyskania odpustu za wysokie dary⁵⁸.

Coraz mniejsze zainteresowanie kaplicą NM Panny na Górze Chełmskiej ze strony biskupów kamięńskich i słabnący do niej napływ pielgrzymów potwierdza ostatni znany list odpustowy, wystawiony na prośbę proboszcza kościoła klasztornego w Koszalinie, Henninga Bulgrina, 7 kwietnia 1490 r. w Rzymie m.in. przez czterech kardynałów. Na jego podstawie 100 dni odpustu dostępowali pielgrzymi, którzy w główne święta ku czci NM Panny nawiedzili kaplicę na Górze Chełmskiej⁵⁹. List ten znacznie różnił się od poprzedniego.

Z analizy listów odpustowych dla kaplicy Maryjnej na Górze Chełmskiej wynika, że w XV stuleciu zainteresowanie ze strony ówczesnego społeczeństwa pielgrzymkami było mniejsze niż w poprzednim stuleciu. Początkowo starali się temu zapobiec biskupi kamięńscy, ale w drugiej

⁵⁶ Ibidem, Nr 121, 124; H. Hoogeweg, *Die Stifter...*, Bd I, s. 413.

⁵⁷ SA Greifswald, Rep. 1, Nr 149.

⁵⁸ AP Sz., Rep. 1, 10, reg. 209.

⁵⁹ Ibidem, reg. 246.

połowie tego wieku zrezygnowali z prób ponownego ożywienia ruchu pielgrzymkowego. Przejawem narastającej wobec niego obojętności ze strony wiernych diecezji kamińskiej były poszukiwania coraz to nowych form i uczynienia go bardziej atrakcyjnym. Działania te nie mogły w skali długofalowej przynieść znaczącej poprawy, gdyż zawierały w sobie elementy zdradzające jego chorobę — możliwość kupowania odpustów.

Nie oznacza to jednak, że kaplicę na Górze Chełmskiej pielgrzymi przestali nawiedzać. Chodzi o to, że od połowy XV w. było ich najprawdopodobniej mniej. Znani są jednak niektórzy z nich z 1412 i 1414 r.⁶⁰ Wiadomo, że na Górę pokutną pielgrzymkę za zabójstwo parobka w 1435 r. musiał odbyć rycerz Jan Schwerin⁶¹. Tegoż roku pielgrzymkę pokutną odbył obywatel Kołobrzegu⁶². Motyw dewocyjny (zbawienie duszy) skłonił członka kapituły kamińskiej, ks. Jana Starke, do zobowiązania w testamencie swego bratanka M. Heyse do odbycia pielgrzymki ad montis Cholmis⁶³. Wiemy również o pielgrzymkach w latach 1485 oraz 1490⁶⁴. Do drugiego dziesięciolecia XVI w. na Górę Chełmską przybywali również pątnicy ze Strzałowa. Ostatnie znane zapisy testamentowe obywateli tego miasta stanowiące o pielgrzymkach do tej kaplicy pochodzą z lat 1501, 1508 i 1510⁶⁵. Nie ma podstaw wątpić, że na Górę Chełmską przybywali pątnicy z innych miast i wsi zachodniopomorskich.

Na szczególną uwagę zasługuje układ między ks. zachodniopomorskim Bogusławem X, który sam odbył pielgrzymkę do Ziemi Świętej, a opatem z Białoboków z 1485 r., który zobowiązał miasto Sławno do odbycia zbiorowej pielgrzymki pokutnej na Górę Chełmską za skazanie przez miasto na śmierć przez ścięcie lennika książęcego, rycerza Winterfelda⁶⁶.

Kaplica Maryjna na Górze Chełmskiej w XV i w początkach XVI w., analogicznie jak w okresie wcześniejszym, służyła łaskami nie tylko w Rzymie, gdzie wystawiano dla niej listy odpustowe, ale też w zachodnich Niemczech i dalekiej Hiszpanii. W 1500 r. została bowiem naniesiona na najstarszej mapie Europy, wykonanej przez norymberskiego zegarmistrza⁶⁷. Paweł Bulgrin z Osiek koło Koszalina, odbywający piel-

⁶⁰ H. Hoogeweg, *Die Stifter...*, Bd II, s. 293; M. Wehrmann, *Vom Gollen*, s. 77; E. Zietlow, *Die Prämonstratenser Kloster Usedom, Anklam 1858*, s. 231.

⁶¹ M. Wehrmann, *Vom Gollen*, s. 76.

⁶² M. Wehrmann, *Von einigen...*, s. 15.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ H. Heyden, *Das Wallfahrtswesen...*, s. 8.

⁶⁶ H. Hoogeweg, *Die Stifter...*, Bd I, s. 41; Gadebusch, *Pommersche Sammlungen*, Bd I, H. I, Greifswald 1782, s. 267—269.

⁶⁷ H. Krüger, *Der Wallfahrtsort...*, s. 67—68.

grzymkę pokutną do Hiszpanii, gdyż zamordował swego brata (1506 r.), z Compostela został skierowany właśnie na Górę Chełmską⁶⁸.

Zachowane źródła nie pozwalają na jednoznaczne przedstawienie likwidacji kaplicy Maryjnej na Górze Chełmskiej. Starsza literatura przyjmowała, że borykająca się już przed Reformacją z trudnościami finansowymi świątynia, została w 1533 r. spalona i zburzona⁶⁹. Bardziej przekonująca jest argumentacja N. Buskego, który zwracając uwagę na uratowanie niektórych drewnianych elementów jej wyposażenia i wystroju oraz, że w 1555 r. w czasie pierwszej wizytacji kościelnej w Koszalinie po uchwałach sejmu trzebiatowskiego mowa była o odbudowie kaplicy, a w szczególności wymianie „starego drewna”, co wyklucza możliwość dużego pożaru, uważa, iż po 1531 r., prawdopodobnie w 1533 r., pod wpływem wystąpień sprzyjających Reformacji niektórych przedstawicieli kleru oraz mieszczaństwa koszalińskiego, wśród którego byli też dwaj pielgrzymi, kaplica pw. NM Panny została zamknięta, usunięto z niej łaskami słynący obraz oraz zabrano najważniejsze elementy kultowe, jak krzyże, tabernakulum, chrzcielnicę i prawdopodobnie inne. Te ostatnie niektórzy mieszkańcy Koszalina pieczołowicie chronili i w późniejszym czasie przekazali kościołowi Mariackiemu⁷⁰.

Prawdopodobne zniszczenie obrazu NM Panny oraz zamknięcie kaplicy nie przekreśliło zapewne całkowicie ruchu pielgrzymkowego na Górę Chełmską, zwłaszcza że proces rozwoju i umacniania się nowych stosunków kościelnych, głównie na obszarze władztwa biskupów kamieńskich za życia biskupa Erazma von Manteuffla, który do śmierci w styczniu 1544 r. pozostał wierny Kościołowi i Stolicy Apostolskiej, był szczególnie powolny. Poza tym utrwalona przez wieki w świadomości Pomorzan wiara w cudowne działanie obrazu i kaplicy na Górze Chełmskiej nie od razu zanikła. Toteż chociaż biskup luterański E. Weiher i rada miasta Koszalina w 1555 r. zgodnie uznali potrzebę odbudowy wieży kaplicy, by tak jak w przeszłości służyła żeglarzom, to jednak biskup nie wyraził zgody na odbudowę samej kaplicy, gdyż bał się ożywienia i odbudowy ruchu pielgrzymkowego. Zaproponował wtedy odbudowę samej wieży. Ostatecznie jednak i z tego zrezygnowano w obawie przed nawrotem pielgrzymek⁷¹.

⁶⁸ D. Cramer, *Das Grosse Pommerische Kirchen-Chronicon*, Alt-Stettin 1628, T. III, s. 5; N. Buske, *Die Marienkapellen...*, s. 26.

⁶⁹ J. E. Benno, *Geschichte...*, s. 112 i n.; H. Hoogeweg, *Die Stifter...*, Bd I, s. 413; M. Wehrmann, *Vom Gollen*, s. 77.

⁷⁰ N. Buske, *Die Marienkapellen...*, s. 27—28. Porównaj Ch. W. Haken, *Versuch...*, s. 155; H. Heyden, *Kirchengeschichte...*, Bd I, s. 217.

⁷¹ H. Heyden, *Protokolle der Pommerschen Kirchenvisitationen 1540—1555*, Bd II, Köln-Graz 1963, s. 338.

Chylącą się coraz bardziej ku upadkowi kaplicę kazał na początku lat dziewięćdziesiątych XVI w. rozebrać biskup kamieński, ks. Kazimierz i uzyskane w ten sposób materiały przeznaczył na budowę swego zamku w Kazimierzu koło Koszalina⁷².

Informacje dotyczące budowy kaplicy, jej wyposażenia i wystroju są nadzwyczaj skąpe. Z ugody między klasztorem i radą miasta Koszalina z 1431 r. wynika, że była ona zbudowana na podstawie prostokąta, a do jednego z jej boków przylegał cmentarz. Na kamiennym fundamencie wzniesione były ceglane mury, a strop opierał się na czterech takichż filarach, które przetrwały aż do połowy XVIII w.⁷³ Cmentarz zaś początkami sięgał prawdopodobnie XIII stulecia, kiedy kościół na Górze pełnił funkcje parafialne. Po ich utraceniu i rozwinięciu się kultu Maryjnego grzebano na nim zmarłych pielgrzymów, a także prawdopodobnie niektórych ofiarodawców i dobrodziejów klasztoru cysterek lub samej kaplicy, którzy dość licznie dokonywali w niej zapisów *in memoriam*⁷⁴. Dość należy, że w pobliżu kaplicy wypływała woda źródłana.

Centralnym miejscem kaplicy był ołtarz główny, który zdobił słynący łaskami obraz NM Panny⁷⁵. Nad ołtarzem wisiał krzyż, obecnie znajdujący się w koszalińskiej katedrze. W tym kościele w połowie XIX w. przechowywane było pochodzące z kaplicy tabernakulum. W połowie XVIII stulecia w pobliżu kaplicy zostały odnalezione dwa pozłacane kielichy, które, oraz inny mniejszy krzyż zostały później przekazane kościołowi w Jamnie. Kaplica posiadała dwa boczne ołtarze, jeden pod wezwaniem Św. Barbary, a drugi — Św. Apolonii⁷⁶. Do czasów Reformacji znajdowała się w niej chrzcielnica, która uległa później zniszczeniu⁷⁷.

⁷² H. Berghaus, *Landbuch des Herzogthums Pommern*, T. III, Bd I, Berlin 1867, s. 242.

⁷³ J. C. L. Haken, *Vorläufige Nachricht von dem Entwurf eines Denkmals auf dem Gollenberge...*, *Pommersche Provinzial-Blätter* Bd 2: 1821, s. 1 i n.; J. E. Benno, *Geschichte...*, s. 111.

⁷⁴ SA Greifswald, Rep. 1, Nr 166—167, 179, 194; H. Hoogeweg, *Die Stifter...*, Bd I, s. 412.

⁷⁵ Ch. W. Haken, *Versuch...*, s. 180; Gadebusch, *Pommersche...*, s. 83; H. Berghaus, *Landbuch...*, T. III, Bd I, s. 220.

⁷⁶ Ch. W. Haken, *Versuch...*, s. 34; J. C. L. Haken, *Vorläufige...*, s. 7; J. E. Benno *Geschichte...*, s. 114, 119; N. Buske, *Die Marienkapellen...*, s. 27.

⁷⁷ G. Köhfeldt, *Eine akademische Ferienreise von Rostock bis Königsberg im Jahre 1694*, B. St. NF, Bd 9: 1905, s. 10.

Wenta Jarosław (Toruń)

WSCHODNIOPOMORSKA TRADYCJA HISTORYCZNA¹

W połowie XII w. król Francji mieczem, w sposób właściwy epoce zlikwidował katarską herezję w Prowansji i podporządkował tę prowincję swojej władzy. Taki był początek stawania się Francuzami dla mieszkańców tej ziemi. Niewiele wcześniej Bolesław Krzywousty w ten sam sposób, to znaczy mieczem, podporządkował Polsce Pomorze. Atmosferę epoki podboju znamy. Wiedzę i to szczegółową na ten temat zawdzięczamy Kronice Galla. Najlepiej ową atmosferę można ukazać przytaczając opis oblężenia i zdobycia Wielunia nad Notecią przez armię Bolesława Krzywoustego: „[Bolesław] wkroczywszy zatem na ziemię wrogów, nie zapędzał się za łupami i trzodami, lecz oblegał gród Wieluń, budując maszyny i innego rodzaju narzędzia [oblężnicze]. Z drugiej strony grodzianie nie licząc na ocalenie życia i w samym tylko orężu pokładając ufność, podnoszą wały [...]. Polacy mężnie przypuścili zewsząd atak na gród a Pomorzanie niemniej dzielnie się bronili. Polacy nacierali tak zawzięcie dla sprawiedliwości i zwycięstwa, Pomorzanie zaś stawiali opór z wrodzonej przewrotności i w obronie własnego życia [...]. [Pomorzanie] doszedłszy do przekonania, że nie mogą oprzeć się takim siłom, spuścili nieco z pierwotnej pysznej wyniosłości i poddali siebie oraz gród otrzymawszy w zakład rękawice Bolesława. Atoli Polacy, pomni na tyle trudów, tyle śmierci, tyle srogich zim, tyle zdrad i zasadzek wszystkich pozabijali nikogo nie oszczędzając ani nie słuchając nawet samego Bolesława, który tego zakazywał. Tak to powoli wytepił Bolesław opornych i krnąbrnych Pomorzan jak [zresztą] słusznie powinni być

¹ Niniejszy artykuł został oparty na odczycie wygłoszonym w Katedrze w Oliwie 16. 10. 1986 r.

tepieni przeniewiercy”². Tyle cytat z Kroniki Galla Anonima. Na jego poparcie przytoczmy jeszcze fragment z innego zabytku zawierającego informacje do dziejów Pomorza okresu podboju. Jest to żywot św. Ottona pióra Herborda: „Także warowne i silne miasto Nakiel Bolesław skruszył i podpalił, całą jego okolicę ogniem i żelazem spustoszył tak, że pokazywali nam mieszkańcy w różnych miejscach ruiny i zgłiszcza i stosy trupów jeszcze w trzy lata potem jakby po świeżej kłęsce. Po zdobyciu owych miast tak bardzo się ugięli, iż ci, którym książę pozwolił ujsć śmierci i niewoli wraz ze swym władcą złożyli przysięgę, iż przyjmą chrześcijaństwo i płacić będą daninę i to za wielki swój zysk poczytali”³.

Ekspansję militarną usprawiedliwiło pogaństwo Pomorzan oczywiście tylko w oczach Polaków. Późne wejście Pomorza w skład państwa polskiego, sposób w jaki to się dokonało czy wreszcie sprawowanie władzy za pośrednictwem miejscowych książąt spowodowały, iż ani w średniowieczu ani w czasach nowożytnych nie doszło do pełnej unifikacji tych ziem z Polską. To zadecydowało także o stosunkach wewnętrznych i silnym poczuciu własnej odrębności. Tu właśnie należy szukać przyczyn uformowania się własnej, odrębnej, pomorskiej tradycji historycznej tak wyraźnie widocznej w powstałych na Pomorzu Gdańskim w średniowieczu i czasach nowożytnych zabytkach dziejopisarstwa. Najwcześniej od-

² Anonima tzw. Galla Kronika czyli dzieje książąt i władców polskich, wyd. K. Maleczyński, *Monumenta Poloniae Historica*, s. II, t. II, Kraków 1952, s. 117: *Iterum aliquantulum equis et militibus recreatis in Pomoraniam redire parat Boleslaus iterum ad bellum cohortibus instauratis. Hostium ergo terram ingrediens, non predas sequitur vel armenta, sed castrum Velun obsidens, machinas preparat ac diversi generis instrumenta. At contra castellani vite diffidentes, solummodo in armis confidentes, propugnacula relevant, destructa reparant, sudes praecutatas et lapides sursum elevant, obstruere portas festinant. Machinis itaque preparatis et universis adarmatis Poloni castrum ubique virilliter in vadunt, Pomorani vero non minus defendunt. Poloni pro iustitia et victoria sic acriter insistebant, Pomorani pro naturali perfidia et pro salute defendenda resistebant. At extremum tamen Pomorani continuis laboribus et vigillis fatigati, se non posse tantis resistere viribus meditati, de primo fastu superbie descendentes, sese castellumque, recepta Boleslauri ciroteca pro pignore, reddiderunt. At Poloni tot labores, tot mortes, tot asperas hemes, tot traditiones et insidias memorantes, omnes occidunt, nulli paracentes, nec ipsum etiam Boleslaum hoc prohibentem audient. Sicque paulatim rebelles et contumaces Pomorani per Boleslaum destruuntur, sicut iure perfidi destrui debent. Castellum vero Boleslauri melius ad retinendum affirmavit, eoque munitio necessarius, suos ibi milites collocavit.* Tłumaczenie za: Anonima tzw. Galla Kronika Polska, wyd. R. Grodecki i M. Plezia, Wrocław—Warszawa—Kraków 1965, s. 124—125.

³ Herbord, *Dialog o życiu św. Ottona biskupa Bamberskiego*, wyd. J. Wikariak, *Monumenta Poloniae Historica*, s. II, t. VII, cz. 3, s. 70—71: *Naclam quoque civitatem et fortem valde fregit et succendit et omnem in circuitu regionem eius igni et ferro vastavit, adeo ut ruinas et adustiones et acervos cadavrum interfectorum incole nobis per diversa loca monstrarent post annos tres acsi de strage recenti. Tam gravissime autem in illarum civitatum expugnacione subacti sunt, ut quos neci et captivitati dux superesse passus est, cum suo principe christianos se atque tributarios fore, quod iurare licuit pro lucro ingenti ducerent.* Tłumaczenie za: J. Wikariak, *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, Warszawa 1979, s. 162—163.

najdujemy ją w Kronice oliwskiej, powstałej w połowie XIV wieku w cysterskim klasztorze w Oliwie⁴. Oliwski klasztor był rodową fundacją dynastii wschodniopomorskich książąt. Co więcej był miejscem pochówków przedstawicieli tego rodu. Mnisi oliwscy pielęgnowali pamięć o fundatorach i dobrodziejach w klasztorze nawet wtedy gdy dynastia wygasła i gdy po tragicznych wydarzeniach całe Pomorze Gdańskie dostało się pod panowanie Zakonu Krzyżackiego. Genealogiczna struktura średniowiecznych społeczeństw spowodowała iż w wydaniu oliwskiego kronikarza tradycja historyczna Pomorza oparła się o losy rodzimych książąt. Ich dzieje stały się osią wschodniopomorskiej tradycji historycznej. Specjalne miejsce w tej tradycji znalazło się dla księcia Świętopełka Wielkiego, niezawisłego władcy Pomorza Gdańskiego. Jego bohaterska legenda stała się w średniowieczu wyznacznikiem odrębności Pomorza. Przyjrzyjmy się relacji kronikarza oliwskiego, który ową legendę sformułował i zapisał. Przedstawiając dzieje dynastii kronikarz przypominał osobę księcia Mściwoja po czym napisał: „*Ten pozostawił po sobie trzech synów: Świętopełka, Sambora i Raciborza. Między nimi najbardziej potężny był Świętopełk. Był to bowiem mąż wojenny i przeciwko wszystkim swoim wrogom był zwycięski, tych swoją ręką odpedził i od jarzma książąt Polski siebie i swoich mężnie obronił*”⁵. Jest bardzo interesujące, że w tym czasie, w którym kronikarz pisał te słowa i tworzył legendę Świętopełka, w połowie XIV w., Oliwa leżała już od półwiecza w Państwie Zakonu Krzyżackiego.

Zakon Krzyżacki miał własną tradycję historyczną. Znalazło się w niej miejsce dla Świętopełka. Było to miejsce szczególnie eksponowane. W wydaniu kronikarza Zakonu Krzyżackiego legenda Świętopełka przybrała negatywne zabarwienie. Miało to swoje uzasadnienie w konkretnych wydarzeniach historycznych. Ten władca Pomorza Gdańskiego był bowiem najgroźniejszym przeciwnikiem Zakonu w czasie podboju Prus. Negatywną tradycję historyczną o Świętopełku stworzył pierwszy krzyżacki kronikarz Piotr z Dusburga. Dla Piotra z Dusburga był ten książę uosobieniem „*niegodziwości i zła*”⁶. Na szczyty nienawiści wspiął się anonimowy autor tzw. Translacji św. Barbary, dzieła hagiograficznego pow-

⁴ *Die Chroniken von Oliva und Bruchstücke älteren Chroniken*, hrsg. v. Th. Hirsch, *Scriptores rerum Prussicarum* (cyt. SRP), Bd V, Leipzig 1874, s. 591—624.

⁵ *Ibidem*, s. 595: *Hic reliquit post se tres filios Suantopolcum, Zamborium et Radzborium. Inter hos magis illustris Suantopolcus fuit. Erat enim vir bellicosus et aduersus omnes infestos sibi victoriosus, qui se victrici manu excussit a iugo principum Poloniae, se et sua viriliter defendendo.*

⁶ *Petri de Dusburg Chronicon Terrae Prusiae*, ed. M. Toeppen, SRP Bd I, Leipzig 1863, s. 67.

stałego w Państwie Zakonu Krzyżackiego⁷. Powstało ono w końcu XIV wieku. Wypada z tego powodu przypomnieć w tym miejscu (oczywiście w dużym skrócie) treść legendy o relikwiach św. Barbary zawartej w tym zabytku. Legendę znamy także z późniejszych przekazów i możemy w związku z tym obserwować zmiany zachodzące w ciągu dłuższego okresu czasu w jej treści. Przyjmijmy, że owe zmiany w treści ukazują nam przemiany zachodzące w sposobie myślenia społeczeństwa pomorskiego na temat własnej przeszłości. Legenda opowiada w jaki sposób relikwie świętej dostały się na Pomorze a następnie w posiadanie Zakonu Krzyżackiego. Autor Translacji opowiada w trzech wersjach dzieje relikwii przed znalezieniem się w rękach Zakonu. My ograniczymy się do dwóch wersji. Pierwsza z nich informuje, że statek wiozący relikwie został z powodu niesprzyjającej pogody wyrzucony na brzeg a następnie złupiony. Książę Pomorzan nieokreślony z imienia miał następnie zdobyć gródek w którym rabusie ukryli relikwie i zabrać głowę św. Barbary do swojego grodu w Sartawicach. Według drugiej z wersji relikwie miał wieźć legat papieski w upominku dla króla Danii. Tak samo jak w pierwszej wersji statek wiozący dar i legata miał ulec katastrofie. Legat został przez rabusiów uwięziony i obrabowany. Uwolnienie swoje legat miał zawdzięczać przejeżdżającemu biskupowi kamieńskiemu. Biskup miał być z kolei krewnym księcia Pomorzan. Legat powodowany wdzięcznością postarał się o uwolnienie biskupstwa kamieńskiego spod zwierzchnictwa arcybiskupa gnieźnieńskiego. W czasie wojny toczony przez Zakon Krzyżacki z księciem Świętopełkiem krzyżacy zdobyli gród w Sartawicach i zabrali głowę św. Barbary do Starogrodu Chełmińskiego. Starogród stał się w ten sposób miejscem kultu tej świętej w krzyżackich Prusach a sam wielki mistrz Zakonu, Luder z Bruszwiku napisał poemat o tej świętej. Autor Translacji określił księcia Świętopełka jako pseudochrześcijanina oraz tyrana i odmówił mu także książęcego pochodzenia określając jego przodków jako prostych rycerzy z ziemi sieradzkiej, uzurpatorów na wschodniopomorskim tronie książęcym. Przodków Świętopełka obciążył także zabójstwem ich pana pod Gąsawą⁸. My wiemy, że autor Translacji pomieszał tutaj wydarzenia. My wiemy, że udział w zabójstwie Leszka Białego, bo prawdopodobnie o to wydarzenie tutaj chodzi, wziął sam Świętopełk we współpracy z księciem Władysławem Odonicem.

Wyżej cytowany fragment Kroniki oliwskiej ze zdaniem o „obronie-

⁷ *Translacio et miracula sanctae Barbare*, bearb. v. M. Toeppen, SRP Bd II, Leipzig 1863, s. 397—411. Por. J. Dworzaczkowa, *Podanie o głowie św. Barbary w dziejopisarstwie pomorskim w: Studia Historica w 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, Warszawa 1958, s. 155—167.

⁸ *Translacio*, s. 404.

niu siebie i swoich od jarzma książąt Polski” sugeruje nam, że we wschodniopomorskiej tradycji historycznej akcja Świętopełka pod Gąsawą znalazła pozytywną ocenę. Śmierć Leszka Białego pozwoliła gdańskiemu księciu wystąpić z programem pełnej niezależności politycznej⁹. Tradycja krzyżacka, którą odnajdujemy w Translacji św. Barbary nie jest pod względem informacyjnym niezależna. Ta zniekształcona wersja wydarzeń ma wiele wspólnego z jednym z fragmentów Kroniki wielkopolskiej. W Kronice znajdujemy bowiem identyczny przekaz o rzekomych związkach gdańskiej dynastii z rodem Gryfów. Podobny jest także przekaz o udziale Świętopełka w wydarzeniach gąsawskich z 24. XI. 1227 r. Kronikarz obciążył przy tym winą bezpośrednio naszego księcia¹⁰. Identycznie jak w Translacji św. Barbary przemilczano udział w wydarzeniach Władysława Odonica. Sugeruje to, że obydwa przekazy mają identyczny wielkopolski rodowód. Jest także możliwe, że prócz tradycji ustnej jako źródło Translacji w grę może wchodzić sam przekaz Kroniki wielkopolskiej. W każdym jednak przypadku źródeł tej krzyżackiej tradycji należy szukać w Wielkopolsce. Kronikarz oliwski ocenił pozytywnie akcję Świętopełka biorąc za punkt wyjścia interesy dynastii gdańskiej. Była ona, co wydaje się zupełnie naturalne, zainteresowana uzyskaniem jak największej niezależności dla swego księstwa. Interes polityczny Świętopełka był tutaj w sposób oczywisty sprzeczny z dążeniami piastowskiego princepsa mającego na celu uzyskanie zwierzchnictwa nad Pomorzem Gdańskim. Ocena wydarzeń zawarta w Kronice wielkopolskiej jest wyrazem wielkopolskiej racji stanu. Pomniejszono najwyraźniej udział Odonica w wydarzeniach celowo. Świętopełka określono w Kronice wielkopolskiej jako „niecnego zdrajcę i uzurpatora”¹¹. Sprzeczność dynastycznych interesów stron uczestniczących w konflikcie (w przypadku piastowskich książąt i gdańskiej dynastii) dała w efekcie dwie różne oceny wydarzeń oraz dwie różne tradycje historyczne, wyraźnie ze sobą sprzeczne. Dla dziejów stosunków Polski i Pomorza brak jest z tego tytułu jakichś poważniejszych konsekwencji. Inaczej się ma rzecz jeżeli chodzi o Państwo Zakonu Krzyżackiego. Konsekwencje z tytułu takiej a nie innej oceny wydarzeń historycznych były dla tego

⁹ *Die Chroniken von Oliva*, s. 595. Por. B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy*, Warszawa 1975, s. 237.

¹⁰ *Kronika Wielkopolska*, wyd. B. Kürbis, *Monumenta Poloniae Historica*, s. II, t. VIII, s. 81. O kronice ostatnio: J. Bieniak, *Fragment 1333—1341 w twórczości dziejopisarskiej Janka z Czarnkowa*, cz. I, *Zapiski Historyczne* t. 48: 1983 z. 4, s. 5—31, cz. 2 *ibidem* t. 49: 1986 z. 1, s. 5—31; M. Derwich, *Janko z Czarnkowa a Kronika Wielkopolska*, *Acta Universitatis Wratislaviensis, Historia* t. L, Wrocław 1985, s. 127 nn.; J. Banaszekiewicz, *Kronika Dzierzwy. XIV-wieczne kompendium historii ojczyzny*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1979, s. 87—107.

¹¹ *Kronika Wielkopolska*, s. 81. Por. B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy*, s. 235—238.

państwa jak można sądzić znaczne. Nie było w Państwie Zakonu Krzyżackiego jednej wspólnej dla całego społeczeństwa tradycji historycznej. Pierwsza, którą wyznacza negatywna w wydźwięku legenda Księcia Świętopełka i antypomorska wymowa treści Translacji św. Barbary była własnością krzyżacką. Na terytorium dawnego księstwa wschodniopomorskiego funkcjonowała inna nawiązująca do czasów świetności księstwa i potęgi jego władców, oliwskich fundatorów i dobrodziejów. Sprawie gąsawskiej kronikarz oliwski poświęcił zaledwie jedno zdanie. Dużo więcej natomiast miejsca poświęcił wojnom Świętopełka z Zakonem Krzyżackim. Za źródło służyła mu przy tym Kronika Piotra z Dusburga. Ten konflikt pomorsko-krzyżacki to następny element charakterystyczny dla pomorskiej tradycji. Nie należy tutaj zapominać, że sojusznikami Zakonu w wojnie ze Świętopełkiem oraz protektorami w czasie podboju Prus byli piastowscy książęta z Konradem Mazowieckim i jego potomkami na czele. Dla tych książąt Zakon był bardzo długo rodową fundacją kościelną osadzoną przez Konrada w Ziemi chełmińskiej. Negatywna, emocjonalna ocena Zakonu Krzyżackiego pojawiła się w polskim dziejopisarstwie stosunkowo późno. Zdecydował o tym zabór przez Zakon Krzyżacki Pomorza Gdańskiego. Do tego okresu polskie źródła wypowiadały się na temat tej instytucji w sposób bardzo pozytywny. Podbój pogańskich Prus w oczach ówczesnego chrześcijańskiego świata usprawiedliwiała pogaństwo mieszkańców tego kraju. Tego typu ocenę bardzo pozytywną możemy zauważyć na przykładzie zapiski Rocznika Krasieńskich¹². Także i później polskie oceny Zakonu i jego działalności nie miały stałego charakteru. Przeważające po 1309 r. negatywne widzenie Zakonu nie miało monopolu nawet w okresach konfliktów między Polską a nim. Pozytywne akcenty spotyka się nawet w połowie XV wieku. Bronisław Geremek zauważył je w dziele Jakuba z Paradyża z lat czterdziestych XV w. „*De malis huius saeculi per omnes aetates*”. Krzyżackie Prusy Jakub z Paradyża określił jako „*kraj wielce szlachetny i pokojowy*”¹³. Nie miejsce tutaj jednak na wykreślenie zmiennej ocen Zakonu w polskiej literaturze średniowiecznej. Jest natomiast bardzo ważne, że w formułującej się tradycji historycznej Pomorza Gdańskiego, znajdującego się już pod panowaniem Zakonu trwałe miejsce znalazła sobie pamięć o konfliktach księcia Świętopełka z tą instytucją. Błędem byłoby jednak sądzić, że klasztor cysterski w Oliwie był ośrod-

¹² *Rocznik Krasieńskich do r. 1351*, wyd. A. Bielowski, *Monumenta Poloniae Historica*, t. III, Lwów 1884, s. 132. Por. K. Górski, *Studia i szkice z dziejów Państwa Zakonu Krzyżackiego*, Olsztyn 1986, s. 86.

¹³ B. Geremek, *Geografia i Apokalipsa: pojęcie Europy u Jakuba z Paradyża*, w: *Mente et Litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, Poznań 1984, s. 253—258. Por. M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, Gdańsk 1986, s. 8 nn.

kiem opozycji wobec Zakonu. W okresie powstawania Kroniki oliwskiej klasztor miał za sobą zarówno okres konfliktów z krzyżakami na tle majątkowym jak i okres ściślejszej z nimi politycznej współpracy. Owa współpraca przejawiała się pomocą ze strony Oliwy w przejściu przez nich cysterskiego opactwa koło Rygi. Dźwinoujście, tak nazywało się to opactwo, miało ze względu na swoje położenie znaczenie strategiczne. Wśród wymienionych w Kronice oliwskiej dobrodziejów klasztoru pozytywną ocenę uzyskał wielki mistrz Henryk Dusemer, który to dopomógł w odbudowie klasztoru po pożarze. Znajdziemy tam także innych krzyżackich dostojników. Znalazło się miejsce wśród oliwskich dobrodziejów także dla ówczesnego wielkiego komtura Winricha v. Kniprode i pruskich biskupów¹⁴. W jaki jednak sposób pogodziła ze sobą Oliwa pamięć o gdańskiej dynastii, jej konfliktach z Zakonem z terażniejszością i pamięcią o krzyżackich dobrodziejach? Wydaje się, że dla oliwskiego kronikarza konflikty w przeszłości miały dużo mniejsze znaczenie niż pamięć o dobrodziejach. Oliwa otaczała więc swoją pamięcią dobrodziejów i fundatorów klasztoru niezależnie od danej rzeczywistości politycznej. Nie emocje polityczne zadecydowały więc o kształcie wschodniopomorskiej tradycji historycznej. Należy zwrócić dodatkowo uwagę, że w Kronice znalazło się również miejsce dla odnowiciela Królestwa Polskiego Przemysława II oraz dla Władysława Łokietka. O tym ostatnim kronikarz napisał, że to rycerstwo pomorskie wezwało go do objęcia gdańskiego tronu książęcego. Z wydarzeń politycznych w Kronice utrwalono rzeź Gdańska i podbój przez Zakon Krzyżacki Pomorza. Znał nasz kronikarz także tradycję krzyżacką i wiedział o kupnie praw do niego od margrabiów brandenburskich.

Innym problemem jest kwestia upowszechnienia wśród pomorskiego społeczeństwa oliwskiej tradycji. Na to pytanie w odniesieniu do XIV wieku trudno jest znaleźć odpowiedź. Decyduje o tym brak źródeł, które by o tym informowały. Możemy natomiast śledząc XV i XVI-wieczną tradycję postarać się znaleźć odpowiedź przy pomocy metody retrospektywnej. Pierwszym faktem, który możemy tutaj wykorzystać jako znajomość Kroniki oliwskiej wśród elity rządzącej w Państwie Zakonu Krzyżackiego. Znał ją i korzystał z niej przy pisaniu swojej Kroniki krzyżacki kronikarz i herold Wigand z Marburga¹⁵. W XV wieku znajomość Kroniki oliwskiej była już znaczna skoro znał ją i z niej korzystał Jan Długosz. Było to dzieło jak się wydaje popularne. W XV-wiecznej gdańskiej historiografii miejskiej tradycja historyczna wywodząca się z Oliwy odgrywała bardzo ważną rolę. W wielu rękopisach tzw. Kroniki

¹⁴ *Die Chroniken ovn Oliva*, s. 624.

¹⁵ *Die Chronik Wigands von Marburg*, hrsg. v. Th. Hirsch, SRP Bd II, s. 429.

Ferbera, pierwszej nam znanej gdańskiej kompilacji kronikarskiej, znajdujemy informacje pochodzące z Oliwy i jej bezpośrednio dotyczące. Są tam także przejątki z oliwskiej tradycji dotyczące księcia Świętopełka¹⁶. Tak więc w początkach XVI w. niemieckojęzyczny gdański patrycjat w dużym stopniu identyfikował się z wschodniopomorską tradycją historyczną rodem z Oliwy. Jeszcze bardziej jest to widoczne w XVII i XVIII-wiecznych źródłach, gdzie nie tylko początki miasta ale także fundacje wszystkich prawie gdańskich kościołów, łącznie z parafialnym św. Katarzyny, przypisywali gdańszczanie działalności książąt ze wschodniopomorskiej dynastii. Wiele szczególnie miejsca znalazło się tam dla Subisława, przodka książąt gdańskich. Subisław według tej tradycji miał ufundować kościół św. Katarzyny, kościół św. Mikołaja oraz miał założyć także samo miasto¹⁷. W ten sposób gdański patrycjat konstruował tradycję mającą utwierdzać „starożytność” miasta. Szukania przez patrycjat wielkich miast pruskich oparcia we wschodniopomorskiej przeszłości najlepiej tłumaczy zdanie jednego z gdańskich rękopisów gdzie przy dacie 1185 (oczywiście fałszywej) jako roku założenia Gdańska zapisano, iż w Prusach za najstarsze są uważane Toruń i Elbląg, ale w rzeczywistości najstarszy i największy jest jednak Gdańsk¹⁸. To nawiązywanie do wschodniopomorskiej tradycji historycznej było w XVI-wiecznej historiografii powszechne. Spotykamy się z tym zjawiskiem także w Elblągu. W tym wieku elbląski dominikanin Szymon Grunau pisząc kronikę będącą popisem renesansowej erudycji obficie czerpał z oliwskiej tradycji. Znał także dorobek krzyżackich dziejopisów. W kronice pióra Grunaua znalazło się miejsce także dla legendy o relikwiach św. Barbary. Zdążyła ona od czasów zanotowania przez anonimowego autora *Translacji* zmienić nastawienie polityczne oraz niektóre ze szczegółów w swojej treści. Według wersji zanotowanej przez Szymona Grunaua (pamiętamy poprzednio cytowaną krzyżacką) legat wiozący w darze królowi Danii relikwie św. Barbary wraz ze swoim statkiem został wyrzucony na brzeg morza. Identycznie jak w treści *Translacji* św. Barbary legat został obrabowany i uwięziony. Identycznie też jak w *Translacji* legata odnalazł biskup kamiński, z tym, że w kronice pióra Szymona Grunaua stał się biskup siostrzeńcem księcia Świętopełka. Sam Świętopełk stał się tym, który uwolnił legata. Ten ostatni z kolei powodowany wdzięcznością wstawił się u papieża za biskupem w jego sporze z arcybiskupem magdeburskim. Pamiętamy czarną i białą

¹⁶ J. Dworzaczkowa, *Dziejopisarstwo Gdańskie do połowy XVI w.*, Gdańsk 1962, s. 53 nn.

¹⁷ J. Wenta, *Datacje kościołów św. Katarzyny i NM Panny w historiografii gdańskiej XVI—XVIII w.*, *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, t. 37, Toruń 1985, s. 85—88.

¹⁸ WAP Gdańsk, rękopis 300 R/LI 88.

legendę Świętopełka. W kronice elbląskiego dominikanina zwyciężyła pozytywna ocena księcia. Negatywna tradycja o nim stała się wyłączną własnością Zakonu Krzyżackiego. Ważne jest także, że legenda zmieniła swoją orientację polityczną. Z antypomorskiej i zarazem antypolskiej (spór z arcybiskupem gnieźnieńskim) zmieniła swoje nastawienie na antyniemieckie (spór z arcybiskupem magdeburskim). Jest to zwrot o sto osiemdziesiąt stopni¹⁹. Możemy tu zauważyć, że nadal tak jak wcześniej wyznacznikiem odrębnej tradycji historycznej w Prusach w XVI w. była bohatera legenda Świętopełka. Nie zapominajmy przy tym, że w ziemi chełmińskiej i na Pomorzu Gdańskim władza w wielkich miastach należała do niemieckojęzycznego patrycjatu. W końcu XIV w. na tym terenie ludność nie niemiecka stanowiła 59—67%²⁰. Przejęcie przez niemieckojęzyczny patrycjat Gdańska czy Elbląga wschodniopomorskiej tradycji historycznej jest bardzo ciekawym zjawiskiem. Nastąpiła tu bowiem identyfikacja własnej przeszłości z przeszłością kraju niezależnie od kryteriów etnicznych. Nastąpiło najprawdopodobniej przenikanie się obu tradycji historycznych, wschodniopomorskiej i krzyżackiej. Pojęcie Prus rozszerzyło bowiem zarazem swój zasięg na cały obszar Państwa Zakonu Krzyżackiego. Wiemy, że w XVI w., w jego początkach identyfikacja społeczeństwa Prus Królewskich ze wschodniopomorską tradycją była już rzeczą dokonaną. Zjawisko to musiało się dokonać w pierwszej połowie XV w. W Oliwie w końcu XIV w. powstał rocznik poświęcony wielkiemu mistrzowi Winrichowi v. Kniprode²¹. Po wojnie 13-letniej zarzucono w klasztorze oliwskim pamięć o krzyżackich dobrodziejach. W tzw. *Secunda tabula benefactorum* brak jest jakichkolwiek śladów pamięci o krzyżackim panowaniu. Wśród dobrodziejów klasztoru bezpośrednio po Władysławie Łokietku wymieniono Kazimierza Jagiellończyka²². Należy tutaj zadać pytanie czy owe odejście od pamięci o krzyżackich dobrodziejach dokonało się już po wojnie stanów i Polski z Zakonem czy też był to proces długotrwały a stan znany z *Secunda tabula* jego ostatecznym efektem. Wydaje się, że to zjawisko możemy osadzić w atmosferze konfliktów między Stanami Prus a Zakonem Krzyżackim. Konflikty te stopniowo narastały w pierwszej połowie XV wieku.

Nauka szukając zwrotu społeczeństwa Prus do Królestwa Polskiego zwraca uwagę w pierwszej kolejności na przyczyny natury ekonomicz-

¹⁹ J. Dworzaczkowa, *Podanie o głowie św. Barbary*, s. 163.

²⁰ J. Powierski, *Struktura etniczna społeczeństwa Prus Krzyżackich, Rola Zakonu Krzyżackiego w podręcznikach szkolnych Republiki Federalnej Niemiec i Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Wrocław—Warszawa—Kraków, 1976, s. 42.

²¹ J. Wenta, *Kierunki rozwoju Rocznikarstwa w Państwie Zakonu Niemieckiego w XIII—XIV w., Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu* (w druku).

²² *Tabulae fundatorum et benefactorum*, wyd. W. Kętrzyński, *Monumenta Poloniae Historica*, t. VI, Kraków 1893, s. 351—358.

nej. Za punkt wyjścia bierze się zazwyczaj klęskę grunwaldzką wojsk Zakonu i związany z tym kryzys jego państwa w Prusach. Zwiększenie się po klęsce grunwaldzkiej świadczeń społeczeństwa na rzecz Zakonu, zanik siły atrakcyjnej tego tworu państwowego z racji większego udziału w zarządzaniu państwem społeczeństwa w sąsiedniej Polsce, konkutowanie na polu handlowym krzyżaków z własnymi poddanymi, upadek moralny członków tej zakonnej korporacji po 1410 r., gospodarcze zrastanie się Pomorza Gdańskiego z Królestwem Polskim z racji zwiększającego się polskiego eksportu, to najczęściej wymieniane przyczyny zwrócenia się Stanów Prus do Kazimierza Jagiellończyka w 1454 r. Ze strony Królestwa Polskiego zainteresowanie kontaktami ze Stanami Prus przejawiała średnia i bogata szlachta Wielkopolski i Kujaw²³. Jako element składający się na poddanie Prus Kazimierzowi Jagiellończykowi wymienia się wzrost świadomości językowej i etnicznej w Prusach. Przy znanej dominującej roli niemieckiego patrycjatu w wielkich miastach nie może to być traktowane jako poważny argument²⁴. Propolskie akcenty w XVI-wiecznym Elblągu zamieszkałym przez ludność niemieckojęzyczną przeczą temu wyraźnie.

Należy przyjąć, że obserwacja problemów Prus z punktu widzenia polskiej racji stanu niczego nie wyjaśnia. Zwrócenie uwagi na problem z punktu widzenia Pomorzan jest jedyną szansą na rozwiązanie problemu. Prócz problemów natury ekonomicznej i konfliktów politycznych wewnątrz Prus trzeba pamiętać także o fakcie istnienia dwóch sprzecznych ze sobą tradycji historycznych. Tradycja krzyżacka w sposób negatywny informowała o przeszłości Pomorza Gdańskiego. Nie trudno tutaj domyśleć się reakcji społeczeństwa. Tradycja wschodniopomorska w okresie konfliktów z Zakonem znalazła dla siebie bardzo podatny grunt. Wywodząca się z oliwskiego klasztoru rozprzestrzeniła się w zachodniej części Państwa Zakonu Krzyżackiego szczególnie w pierwszej połowie XV wieku. Zwycięstwo w wojnie 13-letniej dało jej monopol. Tradycja Zakonu, jak się wydaje, nie była przyswojona przez wschodniopomorskie społeczeństwo. Brak wspólnej tradycji historycznej dla rządzących i rządzonych, a co za tym idzie i poczucia wspólnoty, rozszedł Państwo Zakonu od wewnątrz. Szukanie oparcia Stanów Prus w sąsiedniej Polsce znajduje wytłumaczenie w oliwskiej tradycji gdzie możemy znaleźć wśród władców Pomorza Przemysława II i Władysława Łokietka.

²³ M. Biskup, *Zjednoczenie Pomorza Wschodniego z Polską w połowie XV w.*, Warszawa 1969, s. 330—368, także M. Małowist, *Podstawy gospodarcze przywrócenia jedności państwowej Pomorza Gdańskiego z Polską w XV w.*, *Przegląd Historyczny*, t. 45: 1954, s. 141.

²⁴ J. Powierski, *Struktura etniczna*, s. 43.

II COLLOQUIUM GDAŃSKIE (17—18 X 1987 R.)

Andrzej Sakson

STOSUNKI NARODOWOŚCIOWE I WYZNANIOWE
NA MAZURACH PRZED I PO 1945 ROKU

Mazurzy żyli przez wieki we własnym, ograniczonym świecie, w odrębnym klimacie duchowym, który pod wpływem zorganizowanego i systematycznego nacisku asymilacyjnego zamykał się we własnym kręgu. Z niemieckiego, czy też po niemiecku ukształtowanego otoczenia przemawiane były mniej lub bardziej świadomie różne wzory życia, gospodarowania, itd., lecz najważniejsze wartości: obyczaj, wiara, język, piśmiennictwo chronione były właśnie przez utworzenie odrębnego środowiska mazurskiego, zdolnego wytworzyć własną opinię, niezależną i przeciwstawną względem niemieckiego otoczenia¹. Mazurzy przez długi okres czasu tworzyli społeczność peryferyjną zarówno w państwie pruskim, jak również w polskich rachubach narodowościowych. Następstwem owej peryferyjności jest kształtowanie się charakterystycznej dla społeczności pogranicza jaką byli Mazurzy² swoistej świadomości.

Cechuje ją niespotykana gdzie indziej amplituda postaw i zachowań społecznych: od nierefleksyjnego indyferentyzmu narodowego do programowego, świadomego uniwersalizmu z jednej strony, a z drugiej od zdeklarowanego patriotyzmu do najdrastyczniejszych przejawów nacjonalistycznego zaciętrzewienia, fanatyzmu oraz szowinizmu³.

Wśród Mazurów zaobserwować można całą gamę powyższych postaw i zachowań społecznych. Na przełomie XIX i XX wieku dominuje jed-

¹ J. Kmiecik. *Badania nad wyjazdami ludności rodzimej Mazur i Warmii do Niemiec* (przeprowadzono w roku 1950 i 1959). Maszynopis w Archiwum Zakładu Badań nad Współczesnością Warmii i Mazur, s. 26.

² A. Sakson. *Mazurzy jako społeczność pogranicza*. Olsztyńskie Studia Socjologiczno-Etnograficzne. Olsztyn 1985.

³ J. Chlebowczyk, *Obszary pogranicza językowo-narodowościowego we wschodniej Europie Środkowej w XVIII—XX wieku — problemy ich specyfiki rozwojowej*, w: *Z problemów integracji społeczno-politycznej na Górnym Śląsku przed II wojną światową*, pod red. W. Zielińskiego, Katowice 1980, s. 14—18.

nak postawa indyferentyzmu narodowego, czego przejawem jest w pełni niewykształcona lub też pośrednia świadomość narodowa. Wynikało to głównie z faktu, iż na obszarach pogranicza społecznego intensywniej przebiegają procesy promieniowania i krzyżowania się różnorodnych wpływów kulturowo-cywilizacyjnych, językowych, gospodarczych, demograficznych i politycznych. Przeważają okresowo lub na stałe te kręgi cywilizacyjno-kulturowe i układy stosunków społeczno-politycznych, które z różnych względów dla miejscowej ludności okazują się bardziej atrakcyjne oraz realne. Siła oraz zakres oddziaływania owych procesów, których obszary jednorodne raczej nie znają, zależy od różnych okoliczności danego kręgu rozwojowego⁴. W efekcie, obok społeczności o jasnym, wyklarowanym obliczu narodowym, postawa niemałej części mieszkańców pogranicza pozostaje nieskrystalizowana i labilna. W jej subiektywnym odczuciu, wytwarzająca się na gruncie historycznie ukształtowanej wspólnoty językowo-etnicznej (autochtonicznej, rdzennej), więź narodowa nie odgrywa większej roli⁵. Jest to naturalny i obiektywny proces socjologiczny niezależny w dużym stopniu od świadomości poszczególnych jednostek i grup społecznych. Zależy on od wielu, różnorodnych czynników, takich jak: liczebność, struktura klasowa, zwartość wewnętrzna, siła ekonomiczna i kulturalna, stopień zorganizowania grup etnicznych i narodowych, stosunek do istniejącej na danym terenie władzy państwowej (grupa uciskana lub uciskająca), charakteru ustroju politycznego państwa, czy wreszcie charakteru prowadzonej przez aparat państwowy, kościół i szkołę polityki narodowościowej⁶.

Tak rozumiane pogranicze językowo-etniczne pomiędzy żywiołem polskim i niemieckim w Prusach posiadało charakter pogranicza stykowego⁷. Przez pojęcie to rozumiemy obszar współżycia różnych grup społecznych o wyraźnie wykształconej odrębności etnicznej, językowej, kulturowej, świadomościowej i częściowo narodowościowej.

Pierwsze dziesięciolecia XX wieku w istotny sposób wpłynęły na ukształtowaną przez wieki społeczność mazurską. W okresie tym wzrosła siła procesów asymilacyjnych wynikających z prawidłowości i po-

⁴ J. Chlebowczyk, *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu*, Warszawa 1975, s. 24.

⁵ Z. Staszczak, *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, Poznań 1979, s. 45.

⁶ M. Orzechowski, *Problemy świadomości narodowej ludności polskiej w międzywojennych Niemczech*, w: *Polacy w Republice Weimarskiej i w III Rzeszy*. Olsztyn 1965, s. 12. Por. także: W. Wrzesiński, *Tradycje pogranicza polsko-niemieckiego i ich znaczenie dla kształtowania stosunków polsko-niemieckich*, w: *Stosunki polsko-niemieckie. Integracja i rozwój ziem zachodnich i północnych*, pod red. B. Jajłowieckiego i J. Przewłockiego, Katowice 1980.

⁷ J. Chlebowczyk, *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu*.

trzeb nowych stosunków społeczno-politycznych i ekonomicznych. Postępująca industrializacja i urbanizacja oraz coraz intensywniejsze i pełniejsze przenikanie stosunków kapitalistycznych na wieś oraz liczne ruchy migracyjne powodowały niwelowanie na terenach pogranicza społecznego różnic językowych na korzyść języka państwowego, zmieniały się stosunki kulturalne, obyczajowe i cywilizacyjne⁸. Lata dwudzieste a szczególnie dekada lat trzydziestych powodowały zmniejszanie się i stopniowy zanik odrębnych grup, które chciałyby i mogłyby zachować własną odrębność etniczną. Przyspieszony został proces likwidacji grup indyferentnych narodowo. Również przed społecznością mazurską jako marginalną grupą etniczną wyłonił się w tym czasie z całą ostrością dylemat utrzymania własnej odrębności i tożsamości grupowej⁹. Postępująca asymilacja na gruncie niemieczyny łączyła się z utratą własnej specyfiki i oznaczała wtopienie się w jednolite państwo narodowe co było zresztą stosunkowo pociągającą alternatywą dla znacznych odłamów ludności mazurskiej a szczególnie ich młodych pokoleń. Również propozycje ruchu polskiego działającego w tym czasie na Mazurach były w wyniku splotu określonych okoliczności dla ogromnej masy ludności mazurskiej czymś jeszcze bardziej obcym. Z punktu widzenia interesu tej grupy społecznej, jej trwania i rozwoju, decydującym miała się okazać w tej złożonej sytuacji, możliwość działań autonomicznych, niezależnych zarówno od coraz bardziej agresywnej niemieckiej polityki asymilacyjnej oraz od tendencji ruchu polskiego, rozumianych najczęściej jako dążność do katolicyzacji ewangelickich Mazurów. Nurt autonomiczny bazował na obronie swojscie pojmowanej mazurskości („*Masurenschutz*” w działalności Mazurenbundu Kurta Obitza)¹⁰, która opierała się głównie na konserwatyźmie warstw chłopskich żyjących w izolowanych, tradycyjnych społecznościach lokalnych o silnych więzach społecznych (etnicznych, rodzinnych, religijnych, sąsiedzkich, itd.) z rozbudowaną więzią lokalną i regionalną¹¹ odwołującą się w znacznej mierze od rojalistycznej tradycji pruskiej.

Utrzymanie i rozwój mazurskiej tożsamości grupowej, pomimo stale postępującego procesu asymilacji na gruncie niemieczyny, możliwe było na kilku wzajemnie się warunkujących i przenikających się płaszczyznach:

⁸ M. Orzechowski, *Problemy świadomości narodowej*, s. 12—13.

⁹ S. Orsini-Rosenberg, *Procesy rozpadowe w grupach etnicznych niezorganizowanych, Sprawy Narodowościowe*, nr 4—5, 1932.

¹⁰ *Denkschrift. Betreffend die Masurenfrage, herausgegeben von Zentralstelle des Masurenbundes. Beilage zum „Cech”, nr 1—2, 1932.*

¹¹ A. Sakson, *Przemiany więzi społecznej na Warmii i Mazurach, Przegląd Zachodni* (w druku).

- kulturowo-językowej,
- wyznaniowej,
- instytucjonalnej,
- ekonomicznej,
- demograficznej,
- świadomościowej.

1. Ostoją mazurskości były wiejskie społeczności lokalne, co wynikało z faktu, iż zdecydowaną większość ludności mazurskiej stanowili drobni rolnicy, którzy pomimo często dużego areалу ziemi uprawnej, gospodarowali jednak na lichej ziemi, co w połączeniu z liczną rodziną zmuszało ich do szukania dodatkowych zarobków. Mazurzy należąc do najniższych warstw społecznych ówczesnych Prus Wschodnich pracowali z reguły jako robotnicy rolni, rybacy, rzemieślnicy, drobni kupcy lub robotnicy miejscy. Niewielka była liczba drobnomieszczan (Biała, Orzysz). Mazurzy zajmowali też najniższe stanowiska w administracji, policji (woźni, tłumacze, niżsi kanceliści, policjanci), na kolejach (robotnicy kolejowi, tragarze, dróżnicy, konduktorzy) itp.¹².

Reakcją obronną części lokalnych społeczności chłopskich przed postępującą zmianą stosunków społeczno-ekonomicznych w wyniku postępującej industrializacji i urbanizacji towarzyszył wzrost poczucia odrębności, obcości i niechęci wobec wszelkich przybyszów i wszystkiego co przychodziło z zewnątrz. Stanowiło to oparcie dla tych działaczy mazurskich, którzy opowiadali się za autonomią Mazur w myśl hasła: „Mazury dla Mazurów”.

Zarówno jednak w XIX jak i na początku XX wieku nie udało się Mazurom stworzyć silnej mazurskiej świadomości etnicznej lub narodowej. Głównych przyczyn tego stanu rzeczy upatrywać należy przede wszystkim w fakcie braku przywódców dużego formatu w tym także charyzmatycznych liderów ruchów religijnych czy też wybitnych pisarzy lub poetów. Istotny był również brak większego oparcia w Polsce, która nie przejawiała większego zainteresowania sprawami Mazur oraz splotem wydarzeń historycznych ułatwiających związek psychiczny i emocjonalny ludności mazurskiej z państwem pruskim, jego dążeniami i kulturą¹³. Na Mazurach nie odczuwano tej obcości wobec Prus, jaką odczuwał wobec nich Śląsk.

Gdyby wytworzyła się mazurska samoświadomość narodowa, bazująca na silnej lokalnej kulturze mazurskiej, wówczas mogłaby nastąpić walka

¹² W. Pohorecki, *Mazurzy w Prusach Wschodnich, Sprawy Narodowościowe*, nr 2—3, 1932, s. 177—178.

¹³ J. Giertych, *Oblicze religijno-narodowe Warmii i Mazur, ziem etnicznie polskich na podłożu pruskim*, Rzym 1957, s. 89.

o polityczną odrębność, być może o dzielnicowy parlament, o własny uniwersytet, o samodzielny zarząd sprawami kościelnymi, o język polski nie tylko w szkolnictwie i kościele, lecz w administracji, w sądach, na kolei, może nawet w miejscowych formacjach wojskowych. Aby to mogło nastąpić Mazurzy musieli by być, jak zauważa Jędrzej Giertych, zwartą, prężną i zorganizowaną społecznością regionalną, umiejącą bronić się przed germanizacją, wytworzyć sobie własną warstwę przywódców, zapewnić polskiemu językowi dominujące miejsce w swym życiu kulturalnym i politycznym, w swej prasie i literaturze, stać się siłą samoświadomą, solidarną, umiejącą walczyć o swoje prawa, zdobywać nowe pozycje i nie ustępować z miejsc posiadanych¹⁴.

Mazurzy jednak zarówno w XIX i XX wieku byli z reguły uśpioną masą ludu, żyjącą odosobnionym życiem poszczególnych wiosek i parafii, złączonych z sobą instynktownym poczuciem łączności, opartym na wspólnocie języka i religii. Mazurzy w swej walce o utrzymanie własnej tożsamości, wiedząc o przewadze i sile niemieckiej oraz o tym, że otwartym buntem niewiele się wskóra, walczyli więc bronią słabych: pozorną uległością, podstępem, chytrą i sprytem¹⁵. Zdecydowana większość inteligencji mazurskiej uległa szybkiej asymilacji na gruncie niemieczyny, odcinając się z reguły od swych mazurskich korzeni, które w świadomości społecznej były czymś gorszym, balastem, którego należy się możliwie szybko pozbyć.

W tej trudnej sytuacji nieliczna grupa działaczy mazurskich skupionych wokół Związku Mazurów i pisma „Cech” podejmując hasła „Mazury dla Mazurów” uznawała Mazurów za odrębny naród¹⁶, posługujący

¹⁴ *Ibidem*, s. 93.

¹⁵ A. Sakson, *Stereotyp Mazura w świadomości społecznej, Kultura i Społeczeństwo* (w druku).

¹⁶ W 5 numerze „Cechu” z maja 1931 roku zamieszczony był znamienity wiersz autorstwa „Fryca z Płowców”, pt. „Mazuri, ojczyzno moja”:

*Mazuri, ojczyzno moja, płakący kwiatuśzku
Dusi cie śmiertelna trwoga, dusi cie bez przestanku*

*Mazuri, ten biedny naród, na zagłada skazany:
Prec od lasów, prec i od wod, opuszczaj twoje strony.*

*A choć sie ci serce kraje, wypieraj się mowy twej
I w kościele, moj Ty Panie, nie wstydze sie hańby tej.*

*Każdy obłok, każda zorza, świadkiem so nasej męki,
Każdy pacierz: o mój Boże, usłysz naszych menk jęki.*

*Darmo błagające słowa, postuchu nie znajdziemy
Od Olecka do Działdowa do walki wstać musimy!*

W innym artykule tenże sam felietonista pisze m. in.: „Nasz naród mazurski powinien śladem tego wielkiego i stawnego cteka iść (Hindenburga — A.S.), a to tem więcej, jak tem wybawiciel Prus Wschodnich sie do tych ludzi należy, które i po polsku mogo”. „Cech”, nr 1—2, 1932,

się wprawdzie językiem polskim, ale różniący się od Polaków wiarą, gwarą i kulturą. Niemcy uznawano za swoją „wielką ojczyznę”, w której obrębie Mazurzy powinni zachować swoją odrębność regionalną¹⁷. Stojąc na gruncie lojalności wobec Rzeszy¹⁸ domagali się „ochrony Mazurów”, autonomii, wprowadzenia języka polskiego do kościoła i szkoły oraz zaprzestania eksterminacji gospodarczej¹⁹. Pomimo stosunkowo ograniczonego zasięgu propagowanych założeń ruchu, Masurenbund spotkał się z licznymi represjami ze strony niemieckiej, co w konsekwencji doprowadziło do znacznego osłabienia a później w okresie hitlerowskim do jego zaniku.

Na podobnych przesłankach, acz z nieco odmiennych pozycji polityczno-narodowych, opierały się propagowane w końcu lat trzydziestych przez pismo „Mazur” — „Mazurskie przykazania narodowe”, które służyć miały podtrzymywaniu mazurskiej odrębności. Głosiły one:

„1. *Celem mego życia jest służba Bogu i Ludowi Mazurskiemu. Służąc Bogu i Ludowi Mazurskiemu tym samym służę dobrze pojętemu dobru własnemu.*

2. *Wiem dobrze, że jestem obywatelem Rzeszy Niemieckiej i daję państwu (Staat), co mu się sprawiedliwie należy. Szanuję naród niemiecki i mowę niemiecką, lecz żądam wzajemnej czci i szacunku dla Ludu Mazurskiego i jego mowy ojczystej.*

3. *Chlubię się tym, i mam sobie za szczęście, iż Bóg stworzył mnie Mazurem.*

4. *Rozumiem świadomie, iż ponad wszystko ziemskie drogim i świętym musi być mój Lud Mazurski i jego miła ojczysta mowa i ziemia.*

5. *Świadom jestem wielkiej odpowiedzialności, jaka ciąży na mnie wobec Ludu Mazurskiego. Wiem, że jak wszyscy Mazurzy i Mazurki ponoszę odpowiedzialność za przyszłość Ojczyzny.*

6. *Twardo i nieugięcie bronię swojej mowy, ziemi i czci po przodkach w dziedzictwie otrzymanej.*

7. *Mam mocną wolę, by ten swój bój obronny sprawiedliwie do końca dobrego prowadzić.*

8. *Wierzę mocno w swój Lud Mazurski, w jego szczęśliwą przyszłość, w jego wyższe przeznaczenie i posłannictwo.*

9. *W życiu codziennym świecę dobrym przykładem innym Mazurom i Mazurkom.*

¹⁷ „Demokratie in Masuren”, „Cech”, nr 2, 1930 oraz „Wir sind Masuren”, „Cech”, nr 11, 1930.

¹⁸ „Loyalität”, Cech, August 1929.

¹⁹ „Zur Lage”, Cech, nr 3, 1930 oraz „Macht Schluss mit der Idiotisierung der Masuren”, Cech, nr 3—4, 1932

10. *Nie boję się przeciwności i trudności. Bóg w zły czas nie opuści nas, większy on ratownik, niż najcięższy raz*²⁰.

Zasięg oddziaływania „Mazurskich przykazań narodowych” był jednak w okresie faszystowskiej dyktatury bardzo ograniczony. Wynikało to głównie z silnej intensyfikacji procesów asymilacyjnych prowadzonych przez ogół instytucji państwa totalnego, które szczególną troską obejmowało młode pokolenie ludności mazurskiej dążąc do całkowitego wyrugowania mazurskiej odrębności.

W tej sytuacji, ostoją mazurskiej odrębności etnicznej był w dalszym ciągu język polski, który pomimo różnych działań administracyjnych ze strony państwowości pruskiej i niemieckiej okazał się głównym czynnikiem integrującym obok własnej tradycji i zwyczajów, szczególnie wiejską społeczność mazurską oddaloną od ośrodków miejskich z ich instytucjami mającymi za zadanie szybką asymilację ludności mazurskiej.

2. Innym doniosłym elementem wzmacniającym i podtrzymującym mazurską odrębność i samoświadomość jest obok języka polskiego, specyficzny typ religijności mazurskiej. Opierał się on na własnych, odrębnych formach religii, wzorującej się na katolicyzmie i na luteranizmie²⁰.

Kiedy w XIX wieku przeprowadzano w Prusach reformę, która miała na celu unię wyznań protestanckich, Mazurzy nie przyjęli tej reformy w pełni, pozostając przy dawnych praktykach i zwyczajach. Mazurski luteranizm uległ swoistemu rozczłonkowaniu na szereg odłamów, dla których elementem wspólnym pozostał polski kancjonał drukowany krakowskim szryftem. Był on przez pokolenia doniosłym nośnikiem języka polskiego i polskich tradycji. Rozwój pietyzmu — jak pisze Ryszard Otelle — spowodował na przełomie XVIII i XIX wieku w Kościele ewangelickim w Prusach Wschodnich powstanie trzech kierunków społecznościowych:

1. Ruch społecznościowy kierowany przez księży, będący często narzędziem w poczynaniach germanizacyjnych Kościoła. Taki cel przyświecał np. powstaniu w Królewcu w 1849 roku *Evangelischer Verein*, który miał m. in. przeciwdziałać separatyzmowi kościelnemu i narodowemu.
2. Ruch gromadkarski, którego członkowie brali aktywny udział w pracy kościelnej, ale niezależnie od tego uczestniczyli w swoich zgromadzeniach (stąd nazwa „gromadki”) kierowanych przez laików, a nie księży.

²⁰ Mazur, nr 94 z 23 XI 1938.

²⁰ M. Töppen, *Geschichte Masurens. Ein Beitrag zur preussischen Landes- und Kulturgeschichte*, Danzig 1970; J. Giertych, *Oblicze religijno-narodowe Warmii i Mazur*, oraz W. Nowak, *Kult maryjny wśród polskich protestantów na Mazurach, Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, nr 3, 1983.

Ruch ten narodził się na początku XIX wieku na bazie prądów społecznościowych, które ogarnęły Kościół ewangelicki i był pewną odmianą biernego oporu ludności mazurskiej wobec germanizacji. Skupiał on w swoich szeregach około jednej czwartej Mazurów a najsilniejsze wpływy posiadał w powiecie szczycieńskim i nidzickim. Liczbę gromadkarzy w rejencji olsztyńskiej w roku 1932 przedstawia tabela 1.

T a b e l a 1

Liczba gromadkarzy w rejencji olsztyńskiej w roku 1932.

Nazwa	Liczba	% ogółu gromadkarzy	% ewangelików w rejencji
Wschodniopruskie	10 900	29,71	2,77
Ew. Zrzeszenie Modlitwy			
Ewang.-Luter.	14 300	38,98	3,66
Zrzeszenie Modlitwy			
Chiliaści	430	1,17	0,11
Zrzeszenie Müdera	960	2,81	0,34
Spółeczność	10 100	27,53	2,56
Chrześcijańska			
Razem:	36 690	—	9,2

Źródło: R. Otelle, *Problemy narodowościowe w Kościele ewangelickim na Mazurach*. Warszawa 1978. (Maszynopis w zbiorach specjalnych OBN), s. 153.

Ruch gromadkarski przyczynił się wydatnie do zachowania mowy polskiej a to głównie za sprawą nabożeństw, które z reguły odbywały się w domach prywatnych i odprawiane były w języku polskim. W tym samym języku rozpowszechniano pisma religijne takie jak „Głos Ewangelijny” (ukazujący się w dużym jak na stosunki mazurskie nakładzie 2 tys. egzemplarzy) oraz „Trąba Ewangelijna” (dodatek do pisma „Mazur”). Przywódcy ruchu gromadkarskiego, a szczególnie Reinhold Barcz prowadząc działalność misyjną opowiadali się za podtrzymaniem i kultywowaniem tradycji mazurskiej, szukając w tym oparcia u polskich ewangelików.

3. Ruch sekciarski (pozakościelny) odcinał się całkowicie od Kościoła ewangelickiego i tworzył nowe związki wyznaniowe i ich podstawę dogmatyczną²¹. Rodził się on z reguły na tle niechętnego stosunku Mazurów

²¹ A. Otelle, *Problemy narodowościowe w Kościele ewangelickim na Mazurach*. Warszawa 1978 (Maszynopis w zbiorach specjalnych OBN), s. 27—28.

do narzucania im języka niemieckiego oraz woli zachowania własnych tradycji. W okresie pomiędzy dwoma wojnami światowymi rozwijało się na Mazurach około trzydziestu odłamów religijnych, co było rzeczą wyjątkową na terenie ówczesnego państwa niemieckiego. Związki te różniły się między sobą liczebnością, zasięgiem oddziaływania (niektóre obejmowały swym zasięgiem jedynie kilka wsi). Nie wszystkie związki wyznaniowe posiadały swoje kościoły czy kaplice, z reguły nabożeństwa odprawiano w domach prywatnych. Do najważniejszych związków wyznaniowych działających na terenie Mazur zaliczyć należy.

- | | |
|--|---------------------------|
| 1. Baptystów | (Baptiston) |
| 2. Adwentystów | (Adventisten) |
| 3. Apostołów | (Apostoler) |
| 4. Tunski | (Tunski) |
| 5. M.E. | (M.E.) |
| 6. Nowych Apostołów | (Neu Apostoler) |
| 7. Kukol | (Kukol) |
| 8. Chrześcijański Związek
Pacierza | (Chr. Gebetsverein) |
| 9. Wolną Społeczność
Ewangelicką | (Freie Gemeinschaft) |
| 10. Gminę Boską | (Gemeinde Gottes) |
| 11. Gminę Zijońską | (Zionsgemeinde) |
| 12. Abstynentów | (Blankreutzer) |
| 13. E.C. | (E.C.) |
| 14. Gminę Zielonych Świątek | (Pfingstgemeinschaft) |
| 15. Mazurski Związek Pacierza | (Mas. Gebetverein) |
| 16. Sabatanów | (Sabathaner) |
| 17. Gminę Kościelną | (Kirchliche Gemeinschaft) |
| 18. Świadków Jehowy | (Bibelforscher) |
| 20. Związek Pacierza | (Gebetsverein) |
| 21. Staro-luteran | (Alt Luteraner) |
| 22. Ludzi Związku Pacierza | (Gebetsvereinsleute) |
| 23. Chrześcijańską Wspólnotę
Pacierza | (Chr. Betgemeinschaft) |

- | | |
|------------------------------|--------------------------|
| 24. Wolny Kościół Luteranski | (Lutherische Freikirche) |
| 25. Umywaczy Nóg | (Fusswascher) |
| 26. Menonitów | (Menoniten) |
| 27. Wspólnotę Prawdy | (Wahrheitsgemeinde) |
| 28. Mormonów ²² | (Mormonen) |

Oprócz powyższych związków wyznaniowych istniały jeszcze luźne grupy bez wyraźnego kierunku organizacyjnego, kultywujące pacierze i śpiewy religijne, których liczba wiernych, podobnie jak i powyżej wymienionych związków wyznaniowych jest trudna do ustalenia.

Przejawem siły tendencji autonomicznych wśród ludności mazurskiej okazała się podjęta w niezwykle trudnym czasie, bo w 1935 roku, próba stworzenia niezależnego, ludowego „*Mazurskiego Kościoła Ewangelickiego*” z polskim językiem liturgicznym. Postulowano także powołanie polsko-mazurskiego Synodu i takiegoż superintendenta generalnego, druku polskich Biblii, katechizmów i śpiewników. Ku zaskoczeniu strony niemieckiej inicjatywa powołania własnego narodowego kościoła mazurskiego spotkała się z szerokim poparciem na Mazurach, gdzie zebrano 18 tys. podpisów za jego powstaniem. Na czele tej akcji stał gromadkarz Otton Skok z Turowa koło Pisz. Władze niemieckie podjęły aktywną kontrakcję wydalając O. Skoka z terenu Prus Wschodnich do Polski, tłumiąc jednocześnie w zarodku idee powstania autonomicznego kościoła. Akcja ta świadczyła dowodnie o zasięgu i głębokości procesów asymilacyjnych na gruncie państwa niemieckiego²³.

Istotnym elementem w utrzymywaniu odrębności mazurskiej były także nabożeństwa odprawiane w języku polskim, zwane „mazurskimi”, które odbywały się w Kościele unijnym na Mazurach. Miały one swą długą tradycję historyczną, co nie ustrzegło ich od faktu, iż od dłuższego czasu, jeszcze przed objęciem władzy przez Hitlera, władze niemieckie czyniły starania w celu likwidacji nabożeństw polskich zarówno na Mazurach jak i na Warmii. W wyniku tej akcji w latach od 1933 do 1936 roku zmniejszono liczbę polskich nabożeństw na Mazurach z 2540 do 1480. Jeszcze w 1938 roku nabożeństwa „mazurskie” odbywały się w 112 kościołach ewangelickich w ośmiu powiatach. Tak np. w Superintendturze Pasyń liczba nabożeństw „mazurskich” w 1937 i 1938 roku przedstawiała się następująco:

²³ *Ibidem*, s. 111—114 oraz R. Otelle, *Problemy narodowościowe w Kościele ewangelickim*, s. 176—184.

²² P. Sowa, *Cena polskości*, Warszawa 1976, s. 108—109.

Tabela 2

Liczba nabożeństw „mazurskich” w superintendenturze Pasyw w 1937 i 1938 roku.

Parafia	1937		1958	
	Nabożeństw „mazurskich” rocznie	Liczba wiernych	Nabożeństw „mazurskich” rocznie	Liczba wiernych
Trelkowo	52	2 000	24	32
Jerutki	w święta	2 700	24	30
Kobułty	24	2 300	15	15
Dzwierzuty	w święta	3 300	30	20
Pasyw	w święta	5 315		
Pupy	w święta	700		
Rańsk	24	2 650	12	30
Świątajno	w święta	3 400	40	40
Targowo	12	1 900		

Zródło: P. Sowa, *Cena polskości*. Warszawa 1976, s. 122.

Zgodnie z poleceniem władz z dnia 24 listopada 1939 roku wydano zakaz odprawiania nabożeństw w języku polskim na terenie całych Mazur (w parafii pasymskiej zrezygnowano z nich dopiero w czerwcu 1940 roku). Pomimo tych zakazów ludność mazurska nadal posługiwała się językiem polskim zarówno podczas nabożeństw domowych jak również w życiu codziennym²⁴. Używano go także w kontaktach z polskimi jeńcami wojennymi i robotnikami przymusowymi, do których Mazurzy w okresie trwania drugiej wojny światowej odnosili się z reguły przychylnie i ze zrozumieniem²⁵. Może to być wyznacznikiem siły tradycji mazurskiej i chęci kultywowania własnego języka, szczególnie wśród starszych pokoleń Mazurów. Wymownym świadectwem tych tendencji może być opinia pewnego wyższego oficera SS z 1943 roku, który w związku z zamiarem osiedlenia Mazurów na terenie nowo powstałej rejencji ciechanowskiej tak pisał w zakończeniu swego poufnego memoriału:

„Pominąwszy częściowo dziś jeszcze po polsku nastrojony mały katolicki obszar ludnościowy w pow. olsztyńskim, u Mazura-ewangelika, odpowiednio do jego charakteru i natury, istnieje w każdym razie więk-

²⁴ P. Sowa, *Cena polskości*, s. 114—131.

²⁵ B. Koziełło-Poklewski, *Zagraniczni robotnicy przymusowi w Prusach Wschodnich w latach drugiej wojny światowej*, Warszawa 1977 oraz A. Sakson, *Mazurzy a Polacy ze znakiem „P”*, *Gazeta Olsztyńska*, 3—5 VIII 1982.

sze niebezpieczeństwo przejścia do polskości niż u innych wschodnio-łabskich Niemców. Często też można było zauważyć w obecnej wojnie, że Mazur z wielką radością i sprawnością językową wygrzebywał z pamięci i używał w Polsce swego dialektu mazurskiego, który na ogół bardzo dobrze może być zrozumiany przez Polaków. Wprawdzie każdy Mazur opanowuje język niemiecki bez zarzutu, ale właśnie wśród robotników rolnych, rybaków, małorolnych, drobnych rzemieślników rozmawia się w kole rodzinnym częstokroć po mazursku. Po mazursku mówią do siebie co najmniej rodzice, dziadkowie, często mówi się po mazursku i do dzieci, a napewno zawsze do bydła. Także i podejście do pracy, stan podwórza, rodzaj rozrywek i wiele innych zjawisk życia codziennego, wiążących się zwłaszcza z pracą zawodową i zabawami, ma charakter odcinający się tam wciąż jeszcze bardzo wyraźnie od ogólnych cech niemieckich. Pod względem narodowo-politycznym brak im (tj. Mazurom) jednak niekiedy absolutnie pewnego instynktu, absolutnie jasnego wyuczucia, że Mazowszanin lub Polak to coś obcego, co należy traktować z rezerwą. Z tego powodu ostrzegamy z całym naciskiem przed osiedleniem Mazurów jako kolonistów w rejencji ciechanowskiej”²⁶.

4. Narastanie procesów asymilacyjnych, które uległy szybkiemu przyspieszeniu w okresie hitlerowskim powodowało, iż systematycznie malał dominujący wśród Mazurów indyferentyzm narodowy, bazujący na swościę pojmowanej mazurskości. Szczególnie młode pokolenia postrzegały identyfikację z niemczyzną jako określony awans społeczny osiągnąć często poprzez odcięcie się od upośledzonej i marginalnej społeczności mazurskiej. Hasła i formy służące pozyskaniu młodych mas mazurskich dla niemieckości w okresie hitlerowskim były atrakcyjne m. in. dlatego, że sprawiały wrażenie równych szans w ramach nowego narodowo-socjalistycznego ładu społecznego. Zjawisko to zilustrować można fragmentem zbeletryzowanych wspomnień Romualda Bahra, urodzonego w 1929 roku w Pustnikach koło Sorkwit. Ich główny bohater Wilhelm po zakończeniu I wojny światowej powraca do rodzinnej wsi, gdzie zakłada rodzinę. Młode małżeństwo zerwało z pracą w majątku, opuściło czworaki i przeniosło się na wieś, gdzie Wilim pracował u bogatych gburów. Oboje spokojnie przeżyli burzę plebiscytową. Czas przemijał, dorastały kolejne dzieci, których ojciec, sympatyk socjaldemokratów uzyskał posiadłość dróżnika. Czasy jednak się zmieniały:

„Minął rok 1933. Załopotwały inne, jaskrawe chorągwie, zabrzmiały nowe, głośnie pieśni. Znowu kazano baczenie pilnować szosy. (...)”

²⁶ W. Chojnacki, *Sprawy Mazur i Warmii w korespondencji Wojciecha Kętrzyńskiego*, Wrocław 1952, s. XXVII.

Dokoła na widnokręgu politycznym ściemniały kłęby chmur. Grały fanfary, nawoływały, porywały, ich dźwięki dotarły aż do malutkiej wioski nad jednym z modrych jezior mazurskich...

Zdziwił się ojciec, kiedy zobaczył swego Waldka już w szeregach: Szedł śmiało, wypiął pierś i dął się jak cały ten oddział młodych jeszcze a już butnych chłopczków:

— „Wir folgen der schwarzen Fahne

Mit dem heiligen Zeichen darin...”

„Skąd mu się to wzięło? Kiedy to wszystko się stało? Jak to nie zauważyłem, że ma przecież już 10 lat?”.

* * *

Odłożył tyżkę, zapalił papierosa i ruszył do małego „Volksempfängera”. Kręcił, kręcił i coś pilnie podstuchiwał...

— Nic tam nie usłyszysz. Tło Königsberg najlepiej gra.

— Cicho. Daj bacność, cy kłó nie idzie.

Mały odbiornik piszczał i skowyczał jak prosię, lekliwe oczy lustrowały przez okienko wiejską uliczkę...

Gawlikowa zamykając szczelnie okno z ulicy burknęła do męża:

— Przestań, Wilimie, to nic dobrego! Esce cie ktoś podstucha. I tak nic nie usłyszysz.

— Cicho bądź! co ty tam ziesz! Patrz — tu na tym strysku...

— Idź mi tło z tym prec! Nie słuchaj! Ja ci mówię Wilimie...

— Ale nak...

— Nie! Zakręć! Chcesz naju zgubzić?

Na czas przekręcił kóteczo... bo wpadł Waldek. Już od progu zawołał głośno — Hunger. Ich will was zu fressen haben!

— Jak ty się odżywas? Fressen?! A gdzie to się włócuteś znowuj?

— Wir hatten Dienst.

— Dienst! Tło Dienst! A kiedy będzieta zagować, co?

— Morgen, Papa. Wir sagen alles kaputt.

-- Na, dobrze. A kiedy zrobisz swojo roboto?

— Was für Arbeit? Ach so, Schularbeiten! Mensch, Mama, red' doch deutsch zu mir! Von dem verdammten Polnisch tut mir schon der ganze Schädel weh.

— Wej, mas go!

— Na ja, mas go! Der Herr Lehrer sagte, wir dürfen nicht polnisch sprechen, denn die Banditen-Pollacken morden die Deutschen in Polen. Und ihr — ihr redet doch nur polnisch miteinander. Dazu noch zu mir.

Man muss sich bis schämen!

— *Aha. To już tak daleko jest*²⁷.

Młode pokolenie Mazurów posługiwało się z reguły językiem niemieckim, o mazurskości wyrażając się często z niechęcią. Polska spostrzegana była z reguły przez pryzmat negatywnych stereotypów w rodzaju „Pol-lacken” czy „Polnische Wirtschaft”, które z dużą intensywnością kształtowane były przez ogół instytucji państwowych i cały, perfekcyjnie funkcjonujący aparat propagandy nazistowskiej. Niesłuchanie duża prężność szowinistyczna młodego pokolenia powodowała, iż izolowanym do niedawna społecznościom lokalnym, coraz trudniej było zachować poczucie własnej tożsamości i odrębności.

Wśród czterech grup ludności wyróżnionej w 1926 roku przez Emilię Sukertową-Biedrawinę, a mianowicie:

- „1. mówiących po polsku i narodowo uświadomionych;
2. używających, w domu języka polskiego, lecz nieuświadomionych, obojętnych, lękających się pięści pruskiej;
3. Mazurów mowy niemieckiej, jak ich nazywa senator Limanowski, wychowanych w szkole niemieckiej, odczuwających jednak swoją odrębność rasową, używających hasła Mazury dla Mazurów;
4. zdeklarowanych Niemców patriotów, zwalczających wszystko co polskie, rodzime, będących na usługach nacjonalistycznych organizacji niemieckich; dewizą tych ostatnich jest *mazurisch heisst deutsch*”²⁸.

Kierunek przemian w latach trzydziestych zmierzał do stopniowej eliminacji trzech pierwszych grup. Powyższy podział nakładał się na poszczególne pokolenia ludności mazurskiej. W ostatnich latach przed wybuchem drugiej wojny światowej możemy wyróżnić, za Wojciechem Wrzesińskim, istnienie trzech głównych grup wśród ludności etnicznie polskiej:

1. pokolenie ludzi starszych, w wieku powyżej 50 lat, które wykazało się największym przywiązaniem do języka polskiego i wszystkiego co polskie, choć w niewielkim stopniu związane było z organizacyjnymi formami ruchu polskiego;
2. pokolenie średnie, w wieku 30 do 50 lat, które do przejawów działalności ruchu polskiego odnosiło się nie wrogo, lecz obojętnie i nie wiązało się z polskością w sposób emocjonalny. Ci Mazurzy mieli umiejętność mówienia po polsku, lecz trudno im było czytać, nie mówiąc już o pisanii w języku polskim;

²⁷ R. Bahr, *Wspomnienia*. Maszynopis w zbiorach autora.

²⁸ E. Sukertowa-Biedrawina, *Dawno a niedawno. Wspomnienia*. Olsztyn 1965, s. 147.

3. pokolenie najmłodsze, poniżej 30 lat, wychowane już w duchu hitlerowskim, które wręcz wrogo odnosiło się do wszystkich przejawów życia polskiego²⁹.

5. Sytuacja protestanckich kościołów i związków wyznaniowych na Mazurach w pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej.

Rok 1945 przyniósł zasadnicze zmiany w stosunkach państwowych, narodowych, politycznych, gospodarczo-społecznych i wyznaniowych na Mazurach. Rozpadowi uległ Kościół unijny, zniszczeniu uległo wiele budynków kościelnych i obiektów sakralnych. W wyniku działań wojennych w granicach państwa polskiego pozostało około 80 tys. ludności mazurskiej, w tym około 75 tys. protestantów i około 5 tys. wyznania katolickiego³⁰. Wojna oraz powszechna ewakuacja, która była przyczyną wielu tragedii i powszechnego chaosu, spowodowała prawie całkowity rozpad protestanckiego Kościoła unijnego oraz szeregu związków wyznaniowych na Mazurach. Fakt ten spowodował powstanie na Mazurach swoistej instytucjonalnej próżni wyznaniowej. W tych nowych warunkach działalność religijną podejmowało stopniowo dwanaście protestanckich Kościołów i związków wyznaniowych.

5.1. Kościół Ewangelicko-Augsburski

Zasadniczą masę wiernych byłego Kościoła unijnego na Mazurach przejął w 1945 roku polski Kościół Ewangelicko-Augsburski. W wyniku wojny Kościół ten przechodzi wówczas głęboki kryzys wewnętrzny³¹. Organizował się od podstaw i nie od razu był w stanie posłać swoich księży na Mazury. W końcu 1945 roku na Mazurach przebywało jedynie ośmiu duchownych³², którzy w dziewięciu powiatach, najgęściej zaludnionych przez Mazurów organizowali z pełnym poświęceniem życie kościelne, tworząc 53 parafie wraz z 12 filiałami, z których każda miała niegdyś jednego względnie kilku księży. Na każdego duchownego przypadało wówczas przeciętnie 8 parafii lub filiałów i około 12 tys. wiernych (jeżeli zaliczyć całe Mazury) jako teren ich działalności³³. Sytuacja taka

²⁹ W. Wrzesiński, *Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920/1939*, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, nr 1/1962, s. 137.

³⁰ F. M. Leyk, *Ocena dotycząca położenia i nastroju ludności miejscowego pochodzenia na terenie mazurskim*. Szczytno 1954 (Maszynopis w zbiorach autora).

³¹ W. Gaspary, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych*, cz. 2, 1939—1945, Warszawa 1981.

³² Byli to księża: Emil Dawid (Łuczany—Giżycko), Edmund Frischke (Olsztyn), Alfred Jagucki (Serkwity), Edward Ledwich (Działdowo), Jerzy Sachs (Szczytno), Jan Szczech (Zędbork—Mragowo), Otton Wittenberg (Pasym) oraz Edward Szandul, który pełnił funkcję dziekana (Stara Ukta). „Strażnica Ewangeliczna”, 1946, nr 1.

³³ „Strażnica Ewangeliczna”, 1946, nr 6, s. 15.

trwała do początku lat pięćdziesiątych³⁴ i pomimo podejmowanych przez władze kościelne szeregu działań zdążających do zmiany tego stanu rzeczy m. in. w formie apelu do duchownych pozostałych diecezji o okresową pomoc w opiece duszpasterskiej (tzw. „*Ochotnicza Służba Mazurska*”) czy też poprzez pracę diakonów pochodzenia miejscowego³⁵. Również w latach późniejszych nie udało się rozwiązać tego istotnego problemu.

W 1950 roku wierni Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Diecezji Mazurskiej, po zakończeniu masowych procesów migracyjnych, liczyli 68 500 osób, skupionych w 89 parafiach i 14 filiałach. Działalność duszpasterską prowadziło wówczas 9 księży i 3 diakonów. Najliczniejsze skupiska wiernych tego Kościoła według spisu z marca 1952 roku znajdowały się w następujących parafiach: Mrągowo — 4250 osób, Ukta — 2660, Mikołajki — 2456, Nawiady — 1900, Ryn — 1550, Giżycko — 1450, Nidzica — 1300, Baranowo — 1290, Szestno — 1200, Warpuny — 1200, Piecki — 1 120, Sorkwity — 1160, Pasym — 1120, Nakomiady — 1070, Rybno — 1020, Jedwabno — 880, Dźwierzuty — 820, Szczytno — 800, Olsztyn — 750, Rozogi — 750, Kętrzyn — 770, Małe Jeruty — 700, Szymonki — 753, Wejsuny — 660, Spychowo (Pupy) — 600, Rańsk — 630, Wielbark — 640, Kobyły — 610, Pisz — 550³⁶.

5.2. Kościół Metodystyczny

Kościół Metodystyczny był obok Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego najprężniej działającym nurtem polskiego protestantyzmu na Mazurach. Pomędzy tymi Kościołami w okresie powojennym miała miejsce ożywiona rywalizacja o wpływy wśród wiernych. Metodysci stali wówczas na stanowisku, iż Kościół Ewangelicko-Augsburski nie jest właściwym następcą Kościoła unijnego na Mazurach³⁷.

W przeciwieństwie do innych wyznań protestanckich działających na Mazurach do 1945 roku metodyści byli nowym elementem w mozaice wyznaniowej na tym terenie. W wyniku porozumienia z władzami państwowymi oraz mając na uwadze fakt, iż Kościół Ewangelicko-Augsburski nie dysponował wystarczającą liczbą księży, metodyści podjęli

³⁴ W. Niemczyk, *Kościół nowa rzeczywistość historyczna*, „*Strażnica Ewangeliczna*”, 1950, nr 1.

³⁵ „*Strażnica Ewangeliczna*”, 1952, nr 20, s. 275 oraz „*Strażnica Ewangeliczna*”, 1953, nr 1, s. 11—12.

³⁶ Dokumentacja Wydziału do spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie (dalej: DWdSW — UWWO). Stan organizacyjny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Teczka nr 18.

³⁷ Referat ks. J. Naumiuka, superintendenta naczelnego Kościoła Metodystycznego przygotowany na konferencję pastorów na Mazurach w dniu 24 marca 1954 roku. DWdSW—UWWO, Teczka Spraw Ogólnych Kościoła Metodystycznego, nr 40. Dokument nr 28.

w okresie powojennym ożywioną działalność misyjną na Mazurach. Jesienią 1945 roku przybyli tutaj pierwsi duchowni tego Kościoła, którzy wywodzili się głównie z byłych terenów II Rzeczypospolitej³⁸.

W wyniku energicznej działalności misyjnej na Mazurach liczba wiernych tego Kościoła systematycznie rosła. W 1946 roku liczył on 2 581 wiernych, a w 1950 roku już 4 191. Szczytowym okresem jego działalności był rok 1952, kiedy to liczył on 9 tys. wiernych (7133 w województwie olsztyńskim o około 2 tys. w powiecie Ełk — woj. białostockie). Najliczniejsze skupiska wiernych znajdowały się w parafiach lub filiach: Ostróda — 1207 osób, Kroplewo — 806, Mrągowo — 581, Gietrzwałd — 550, Łukta — 466, Olsztynek — 463, Glaznoty — 415 i Dąbrówno — 307³⁹. Działalność Kościoła Metodystycznego skupiała się wówczas głównie na terenie powiatów: Ostróda i Ełk (w 1949 roku na terenie tego ostatniego powiatu mieszkało około 2 tys. wiernych. Skupieni byli oni w następujących parafiach: Kalinowo — 377 wiernych, Kłusy — 256, Nowa Jucha — 213, Ełk — 937⁴⁰).

5.3. Polski Kościół Chrześcijan Baptystów

W 1945 roku wierni wyznania baptystycznego na Mazurach ulegli dużemu rozproszeniu i zmniejszeniu. W 1937 roku baptyści na terenie całych ówczesnych Prus Wschodnich liczyli 17 590 wiernych skupionych w 184 miejscowościach. Posiadali 80 kaplic, w których obowiązki kaznodziejskie pełniło 53 kaznodziej i 54 przełożonych. Najliczniejsze skupiska wiernych na terenie historycznych Mazur znajdowały się w takich miejscowościach jak: Świętajno — 579 wiernych, Rумы — 540, Szczytno — 535, Ostróda — 505 oraz Giżycko — 373⁴¹. Po zakończeniu wojny liczba baptystów na Mazurach wynosiła około 600 osób⁴². Skupieni byli oni głównie w następujących miejscowościach: Giżycko, Szczytno, Świętajno, Rумы, Kętrzyn, Ostróda, Olsztynek, Bartoszyce, Ełk, Rustkowo oraz Zimna Woda, Szymany Duże, Dźwierzuty oraz Olszewka. Duchowni wy-

³⁸ Pierwszymi duchownymi, którzy przybyli na teren Mazur byli m. in. W. Benedyktynowicz, J. Madzia i J. Araszkievicz, którzy zamieszkali w Olsztynie. Por. Wystąpienie ks. Edwarda Puśleckiego na konferencji pt. *Organizacja i działalność Kościołów zrzeszonych w PRE na terenie Warmii i Mazur*. Olsztyn 23 czerwca 1985 roku.

³⁹ DWdsW—UWWO, *Teczka nr 40*.

⁴⁰ Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Suwałkach, Oddział w Ełku. *Starostwo Powiatowe w Ełku. Referat Ogólno-Organizacyjny. Sprawy Wyznaniowe. 1948—1955*. Sygnatura Akt nr 25, s. 45 i 76.

⁴¹ *Jahrbuch 1938 des Bundes der Baptistengemeinden in Deutschland*. Berlin 1939.

⁴² DWdsW—UWWO. *Sprawy Ogólne Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów, Teczka nr 6*.

wodzili się głównie z byłych terenów wschodnich Polski. Braki kadrowe uzupełniano poprzez organizację kursów biblijnych wg zasady powszechnego kapłaństwa, które cieszyły się sporym zainteresowaniem wiernych. Z inicjatywy kaznodziei Stanisława Wojciechowskiego powstała w Giżycku Spółdzielnia krawiecka, której głównym celem była pomoc wiernym, którzy podobnie jak większość ludności rodzimej Mazur znalazła się w okresie powojennym w bardzo trudnej sytuacji materialnej. Przystąpiono także systemem gospodarczym do remontu kościołów i kaplic. Uzyskana później pomoc z Państwowego Funduszu Kościelnego pozwoliła na remont kaplicy w Szczytnie⁴³.

5.4. Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych Wyznania Ewangelickiego w Polsce, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej

Po odzyskaniu niepodległości w 1945 roku Kościół Chrystusowy stanowił ugrupowanie Polskiego Kościoła Ewangelicznych Baptystów, utrzymując z nim tylko luźne stosunki w obawie przed wchłonięciem. Z dniem 13 listopada 1945 roku Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych usamodzielnia się tworząc osobny Kościół z własną administracją⁴⁴. Pierwszym organizatorem Kościołów Chrystusowych w okresie powojennym na Mazurach był ks. dr Jerzy Sacewicz, który w 1944 roku przebywał na robotach przymusowych w rejonie Szczytna. W 1945 roku jako pełnomocnik ds. zabezpieczania obiektów przemysłowych z ramienia władz olsztyńskich, jako duchowny jeżdżąc po Mazurach zabezpieczał szereg obiektów sakralnych (głównie Baptystów i Społeczności Chrześcijańskiej) w 24 miejscowościach, rozpoczynając w niektórych z nich działalność duszpasterską (Rumy, Dźwierzuty, Szczytno). Działania te prowadzone były początkowo w imieniu baptystów⁴⁵. Po usamodzielnieniu się Zjednoczenia Kościołów Chrystusowych Wyznania Ewangelickiego głównymi jego ośrodkami działalności religijnej były w 1948 roku następujące miejscowości: Olsztyn — 120 wiernych, Mrągowo — 135, Świętajno — 90, Lidzbark Warmiński — 85, Dźwierzuty — 45. W 1953 roku liczba wiernych wynosiła 355 osób. Nabożeństwa odbywały się w domach modlitwy, które przed 1945 rokiem należały do Wolno Kościelnego Zboru Ewangelicznego (Olsztyn, Dźwierzuty, Świętajno) oraz do Społec-

⁴³ Wystąpienie ks. Józefa Paszkowskiego na konferencji w Olsztynie w dniu 23 VI 1985.

⁴⁴ Ministerstwo Administracji Publicznej w dniu 14 listopada 1946 roku wyraziło zgodę na wznowienie działalności Zjednoczenia Kościołów Chrystusowych Wyznania Ewangelickiego w Polsce jako zrzeszenia religijnego.

⁴⁵ Wystąpienie ks. Jerzego Sacewicza na konferencji w Olsztynie w dniu 23 VI 1985.

czności Chrześcijańskiej (Lidzbark Warm.)⁴⁶. W 1946 roku działalność religijną na Mazurach prowadziło 9 duszpasterzy⁴⁷. Z ich inicjatywy utworzono dom dziecka w Lidzbarku Warm. oraz wydano własny śpiewnik kościelny.

W okresie powojennym na Mazurach prowadził także działalność Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej (zielonoświątkowcy), który przejął kaplice po wyznaniu Nowo-Apostolskim w Kętrzynie, Szczytnie i Olsztynku oraz po Chrześcijanach Wiary Ewangelicznej w Ostródzie. W Berławkach znajdowała się kaplica w mieszkaniu prywatnym⁴⁸.

W dniu 4 czerwca 1954 roku oba te wyznania wraz z trzema innymi (Związkiem Wolnych Chrześcijan, Związkiem Ewangelicznych Chrześcijan oraz Związkiem Samodzielnych Chrześcijan) połączyły się tworząc jeden związek religijny pod nazwą Zjednoczony Kościół Ewangeliczny⁴⁹.

5.5. Kościół Adwentystów Dnia Siódmego

Kościół Adwentystów Dnia Siódmego rozpoczął działalność na Mazurach już w 1880 roku na terenie powiatu Giżycko (kaznodziejami byli Mazurzy: Majewski i Kounradej). W 1950 roku liczył on 118 wiernych skupionych w następujących zborach: Mrągowo (założony w 1915 roku, odnowiony w 1945 roku — 149 wiernych), Trelkowo (od 1948 roku — 96 osób), Giżycko (od 1913, ponownie od 1945 roku — 70 wiernych) oraz Kętrzyn — 47 osób, Woryny — 32. Duże Piły — 21 i Srokowo — 18 wiernych. Czynne kaplice znajdowały się w Giżycku, Mrągowie i Trelkowie. Pracę kaznodziejską prowadziło wówczas na terenie woj. olsztyńskiego 6 duchownych w tym trzech Mazurów⁵⁰.

5.6. Świecki Ruch Misyjny „Epifania”, Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego, Świadkowie Jehowy

Te trzy związki wyznaniowe wywodzące się z grupy badaczy Pisma Świętego⁵¹ posiadają swoją długą tradycję na Mazurach (z wyjątkiem Ruchu „Epifania”, który rozpoczął działalność na Mazurach w 1955 roku i skupiał w swych szeregach około 70 osób, głównie ludności ukraińskiej, która zamieszkiwała w powiecie morąskim w wyniku akcji „Wisła”).

⁴⁶ DWdsW—UWwO. *Sprawy ogólne ZKE, Teczka nr 64.*

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ T. Langer, *Państwo a nierzymskokatolickie związki wyznaniowe w Polsce Ludowej*, Poznań 1967, s. 137.

⁵⁰ DWdsW—WwO. *Sprawy Ogólne Kościoła Adwentystów, Teczka nr 1.*

⁵¹ T. Langer, *Państwo a nierzymskokatolickie...*, s. 162.

W 1956 roku w związku tym działalność religijną prowadziło 5 osób a w Zrzeszeniu Wolnych Badaczy Pisma Świętego — 3 osoby. Wierni tego ostatniego związku wyznaniowego wywodzili się w większości z repatriantów zza Bugu. Mieszkali oni głównie w Olsztynie oraz w Bniewie i liczyli około 200 osób⁵². Po delegalizacji w 1945 roku związku Świadków Jehowy ich liczba oraz przejawy aktywności są trudne do ustalenia. Wyznanie to prowadzi jednak nieprzerwaną działalność misyjną i na tle innych, mniejszych związków wyznaniowych na Mazurach, charakteryzuje się różnorodnymi formami działania oraz przyrostem liczby wiernych.

5.7. Stowarzyszenie Nowoapostolskie

Związek Nowoapostolski działał na Mazurach przed rokiem 1945 nosząc nazwę Gminy Nowoapostolskiej (Neu Apostolische Gemeinde) posiadając własne kaplice m. in. w Giżycku, Szczytnie oraz Targowie. W 1950 roku Stowarzyszenie Nowoapostolskie liczyło 321 członków skupionych w następujących parafiach: Kosewo, Ostróda, Arzyny, Giżycko oraz Pisz. Pracę duszpasterską prowadziło 6 kaznodziei⁵³. Do 1983 roku nie posiadało ono statusu prawnego stowarzyszenia zarejestrowanego⁵⁴.

5.8. Kościół Jezusa Chrystusa Wszystkich Świętych Ostatnich Dni (Mormoni)

Historia mormonów na Mazurach sięga roku 1922, kiedy to do swej rodzinnej wsi Zełwagi koło Mikołajek powrócił po kilku latach nieobecności Fritz Fischer. Mormonem został on w Berlinie, a w Zełwagach stał się gorliwym misjonarzem nowej wiary wśród miejscowych Mazurów. W stosunkowo krótkim czasie udało mu się zgromadzić około 200 wyznawców. Dzięki amerykańskiej pomocy mormoni wybudowali w Zełwagach w roku 1929 swój dom modlitwy⁵⁵.

Zawierucha wojenna znacznie uszczupliła liczebność gminy mormońskiej. W końcu lat pięćdziesiątych na Mazurach mieszkało około 30 wiernych (17 w Zełwagach, 6 w Mikołajkach oraz pojedyncze osoby we wsi Prawdowo i Jura) w 1947 roku było ich jeszcze 130⁵⁶. Przełożonym gmi-

⁵² DWdśW—uWwO. *Teczka nr 13.*

⁵³ *Ibidem*, *Teczka nr 51.*

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ S. Włodarski, W. Tarowski, *Kościół chrześcijański*, Warszawa 1968, s. 183—185.

⁵⁶ L. M. Szwegrub, *Mormoni w województwie olsztyńskim*, „*Euhemer*”, 1962, nr 3, s. 62—69,

ny mormońskiej po wojnie był Adolf Kruska (szwagier F. Fischera) a później po jego wyjeździe do RFN — Erich Konietz⁵⁷. Nabożeństwa mormońskie odbywały się w języku niemieckim, natomiast dyskusje na tematy społeczne i religijne prowadzone były z reguły po polsku. Działalność prowadziła także szkoła niedzielna, w której uczestniczyła zarówno młodzież jak i dorośli. Mormoni znani byli w okolicy ze swego stylu życia — nie pili żadnego alkoholu, kawy ani herbaty. Nie palili papierosów. Stanowili oni względnie izolowaną ale nie zaborczą grupę wyznawców nie prowadząc już działalności misyjnej.

5.9. Ewangeliczne Stowarzyszenie Modlitwy, Chrześcijaństwo bez Wyznania, Gromadkarze

Do bogatych tradycji gromadkarskich nawiązywało w swej działalności Ewangeliczne Stowarzyszenie Modlitwy w Giżycku, które skupiało w swych szeregach około 130 wiernych. Byli to wyłącznie Mazurzy, podobnie jak u mormonów, nowoapostolców czy Chrześcijan bez Wyznania, którego duchownym był Mazur — Wilim Garstka ze wsi Kierwik w powiecie Szczytno. Kaznodzieją Ewangelicznego Stowarzyszenia Modlitwy był inny Mazur — Otto Komorowski. Oba te stowarzyszenia skupiały ewangelików, którzy dążyli do zachowania odrębności organizacyjnej i doktrynalnej. Główny kaznodzieja zboru wybierany był w drodze głosowania. Pod względem prawnym związku te należały do stowarzyszeń zgłoszonych do rejestracji⁵⁸. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych działalność religijną prowadzili także kaznodzieje gromadkarscy. Skupieni byli oni głównie w powiecie szczycieńskim. Tak np. w 1952 roku z okazji prowadzonego przez parafię Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Szczytnie Tygodnia Ewangelizacyjnego nabożeństwa odprawiali mazurscy gromadkarze, bracia Kompa i Tański⁵⁹.

6. Konflikty wyznaniowe na Mazurach

Przyłączenie Warmii i Mazur do Polski nastąpiło w niezwykle trudnych dla nas warunkach. Pierwsze lata powojenne charakteryzowały się brakiem bezpieczeństwa, słabością nowych polskich władz oraz silnym poczuciem tymczasowości. Żywiołowa fala osadnictwa przegradzająca się z reguły w osławiony szaber w szczególny sposób dotknęła ludność ro-

⁵⁷ W pracy duszpasterskiej pomagało mu dwu tzw. doradców — Waldemar i Manfred Skrotzki.

⁵⁸ DWdsW-UWwO. Teczka nr 18, dokument nr 19.

⁵⁹ A. Jagucki, *Stare i nowe*, „Strażnica Ewangeliczna”, 1952, nr 23, s. 31,

dzimą. Traktowana była ona przez ludność napływową jako ludność niemiecka, ze wszelkimi tego konsekwencjami. Liczne były działające z całą bezwzględnością bandy rabunkowe, powszechne były choroby, nędza i głód. Elementami, które przez długi okres czasu ciążyły na stosunkach społecznych na terenie Mazur był sposób przeprowadzania repolonizacji ludności miejscowej, niezwykle drażliwa sprawa gospodarstw spornych oraz ostre konflikty na tle wyznaniowym⁶⁰.

W wyniku procesów migracyjnych nastąpił po 1945 roku duży napływ na Mazury ludności katolickiej, głównie z Polski centralnej i wschodniej. Rola Kościoła Katolickiego na tradycyjnie protestanckim terenie Mazur uległa znacznemu zwiększeniu. Spowodowało to istotną zmianę w dotychczasowych stosunkach między protestantami a katolikami, którzy wraz z upływem czasu stawali się siłą dominującą i stale wzmacniającą swój stan posiadania w przeciwieństwie do wyznawców protestantyzmu.

Powyższa sytuacja spowodowała szereg konfliktów i zadrażnień na tle religijnym. Utrudniało to w znacznym stopniu procesy adaptacyjne i stabilizacyjne oraz osłabiało działalność repolonizacyjną prowadzoną wśród mazurskiej ludności rodzimej.

Linie konfliktów przebiegały zarówno pomiędzy poszczególnymi wyznaniem protestanckimi, a szczególnie pomiędzy Kościołem ewangelicko-augsburskim a metodystycznym⁶¹ i baptystycznym oraz pomiędzy Kościołami protestanckimi a Kościołem katolickim⁶². O ile te pierwsze charakterystyczne były głównie dla początkowych lat powojennych, by w późniejszym okresie osiągnąć stan harmonii (m. in. współpraca na forum Polskiej Rady Ekumenicznej), o tyle relacje pomiędzy protestantami, w tym szczególnie wyznawcami Kościoła Ewangelicko-augsburskiego a Kościołem katolickim, nie okazały się elementem przejściowym i z różnym natężeniem występują do dnia dzisiejszego.

Bezpośrednio po zakończeniu wojny doszło do szeregu sporów na tle zajętych przez katolików protestanckich budynków kościelnych. Tak np. w 1945 roku duchowni katoliccy wyświęcili na katolickie wszystkie kościoły w powiecie Nidzica i Giżycko⁶³. Podobna sytuacja panowała na całych Mazurach. Akcje rewindykacyjne w stosunku do Kościoła katolickiego prowadzone przez szereg kościołów i wyznań protestanckich tylko

⁶⁰ A. Sakson, *Przemiany więzi społecznych na Warmii i Mazurach*, *Przegląd Zachodni*, 1985, nr 3.

⁶¹ A. Sakson, *Wpływ stosunków wyznaniowych na kształtowanie się procesów społecznych na Mazurach po 1945 roku*, *Olsztyńskie Studia Socjologiczno-Etnograficzne*, Olsztyn 1985, s. 56—73.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ J. Otelle, *Z dziejów kościelnych ziemi nidzickiej*, „*Kalendarz Ewangelicki na 1971 rok*”.

w nielicznych przypadkach okazały się skuteczne⁶⁴. Wiele zadrażnień wywoływały także próby katolicyzacji Mazurów, którym z reguły towarzyszył brak tolerancji religijnej oraz swoisty szowinizm wśród ludności napływowej, która nagminnie utożsamiała wyznanie protestanckie z „niemiecką wiarą”. Z całą mocą uzewnętrzniał się stereotyp „Polaka — katolika” i „Niemca — ewangelika”⁶⁵.

Spory i konflikty na tle wyznaniowym powodowały zamęt i destabilizację wśród ludności rodzimej Mazur, która stanowiła wówczas podstawową masę wiernych wszystkich kościołów i wyznań protestanckich. Sytuację utrudniały także charakterystyczne dla pierwszej połowy lat pięćdziesiątych zatargi pomiędzy władzami państwowymi a duchownymi poszczególnych wyznań protestanckich co powodowało zawieszenie w pracy lub usunięcie szeregu duchownych z terenu Mazur. Często jako pretekst służył zarzut używania języka niemieckiego podczas nabożeństw⁶⁶. W skrajnych przypadkach powodowało to, iż ludność mazurska nie wiedziała właściwie jakiego jest wyznania i do jakiego kościoła winna przynależeć⁶⁷. Często zdarzało się, iż w poszczególnych rodzinach było 3—4 wyznawców różnych religii a czymś naturalnym był fakt, iż w poszczególnych społecznościach lokalnych, ich mieszkańcy reprezentowali wiele wyznań (np. w Żelwongach, wsi liczącej 600 osób, mieszkali wierni Kościoła ewangelicko-augsburskiego (luteranie), baptyści, mormoni, nowoapostolcy, świadkowie Jehowy, zieloświątkowcy oraz katolicy i prawosławni) Sytuację dodatkowo komplikowały rozliczne akcje misyjne przez szereg kościołów, które swą działalność wspierały akcją charytatywnej pomocy, uzyskiwaną z reguły od zagranicznych współwyznawców (m. in. metodyści, kwakrowie, baptyści, itp.)⁶⁸.

Na tym tle niezmiernie utrudniona była działalność repolonizacyjna

⁶⁴ L. Koyoré, *Mazury odbrażowane. Kraina dysyduentów polskich*, „Kalendarz Ewangelicki na 1957 rok”.

⁶⁵ Piszę o tym obszernie w opracowaniu pt. *Stereotypy a obraz drugiego kraju i narodu*, w: *Socjologia zachowań politycznych* pod red. A. Saksona, Olsztyn 1984, s. 21—45.

⁶⁶ K. Urban, *Mniejszości wyznaniowe a procesy repolonizacyjno-integracyjne ludności mazurskiej po II wojnie światowej*. *Zapiski Historyczne*, tom XLVIII, 1983, Zeszyt 4, s. 103—122.

⁶⁷ Pismo Referatu do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie z dnia 16 XII 1953 roku (Wz/129/53). *DWdsW-UWwO*, *Teczka nr 40*, *Dokument nr 17*.

⁶⁸ Por. *Archiwum Akt Nowych*, Warszawa, Zespół Ministerstwa Ziem Odzyskanych. *Teczka 515. Sprawy Wyznaniowe na Ziemiach Odzyskanych* (Departament Administracji Publicznej Wydziału Społeczno-Politycznego); *Teczka 516, Akcja „Pomoc Kościoła szwedzkiego dla Polski”*. *Korespondencja*. Sygnatura Akt 511-524. Mikrofilm B 5621-B 5634 oraz „*Wiadomości Mazurskie*”, 1947, nr 20 z 27 stycznia i „*Życie Olsztyńskie*”, 1947, nr 200 z 18 listopada.

prowadzona przez poszczególne kościoły protestanckie⁶⁹. Głównie Kościół Ewangelicko-Augsburski i Metodystyczny aktywnie włączył się w okresie powojennym w pracę na rzecz pozyskania ludności rodzimej na rzecz polskości⁷⁰. Inne związki wyznaniowe popadały często w konflikt z władzami państwowymi na tle używania języka niemieckiego podczas nabożeństw (dotyczyło to głównie baptystów, nowoapostolców i mormonów)⁷¹. Brak widocznych rezultatów na tym polu wynikał głównie ze słabości organizacyjnej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, rywalizacji misyjnej Kościoła Metodystycznego, braku zainteresowania dla tej działalności wśród innych wyznań protestanckich oraz ogólnej polityki władz w kwestii repolonizacyjnej, która charakteryzowała się brakiem konsekwencji oraz dominacją metod administracyjnych (szczególnie uwydatniło się to w latach 1945—1955)⁷².

7. Ewolucja działalności protestantyzmu na Mazurach

Dominującym czynnikiem wpływającym na aktywność protestantyzmu na Mazurach w drugiej połowie lat pięćdziesiątych oraz w dekadach lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych było systematyczne zmniejszanie się liczby wiernych w wyniku procesu emigracji ludności mazurskiej do NRD i RFN⁷³. Proces ten ilustruje tabela.

Tabela 2

Liczebność głównych Kościołów protestanckich na Mazurach w latach 1955—1976

Nazwa związku wyznaniowego	1955	1958	1961	1964	1967	1970	1972	1974	1976
Kościół Ewangelicko-Augsburski	46144	24822	21174	16368	12674	7043	6696	6693	4790
Kościół Metodystyczny	7133	4059	2935	2700	2676	2067	1762	1745	1748

⁶⁹ Por. *Postawa i działalność kleru* (Notatka informacyjna z 1948 roku). Archiwum Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Olsztynie. Zespół: Sekretariat I-go Sekretarza KW PZPR. Materiały dotyczące kleru. Sygnatura akt: 1/V/12.

⁷⁰ DWdsW-UWwO, Teczka nr 18 i 40.

⁷¹ Por. przypis nr 48.

⁷² Por. *Pismo Starosty Powiatowego Mrągowskiego — Czesława Krzewińskiego do Wice-wojewody Olsztyńskiego Korolowicza-Wilamowskiego Bohdana w sprawie problemu niezwyfikowanych Mazurów z dnia 31 maja 1947 roku* (L. dz. społ. 17/93). *Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Olsztynie 1945—1950, Akta v-ce wojewody Wilamowskiego*, Sygnatura akt: 65, nr 110. oraz K. Urban, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 112.

⁷³ Por. A. Sakson, *Przemiany więzi rodzinnej ludności rodzimej Mazur w związku z procesem migracji do RFN*, *Olsztyńskie Studia Demograficzne*, Olsztyn 1986.

Nazwa związku wyznaniowego	1955	1958	1961	1964	1967	1970	1972	1974	1976
Polski Kościół Chrześcijan Baptystów Zjednoczony Kościół Ewangeliczny Stowarzyszenie Nowoapostolskie Kościół Adwentystów Dnia Siódmego	654	529	624	272	471	529	494	443	327
	355*	478	413	416	326	342	243	243	236
	388	253	302	269	261	267	233	245	246
	270	267	210	234	220	219	205	207	117
Suma	55730	30008	25660	20253	16591	10467	9633	9576	7458

*) Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych.

Źródło: Obliczenia własne na podstawie dokumentacji kierowanej do Urzędu do Spraw Wyznań przy Urzędzie Wojewódzkim w Olsztynie. Numery teczek: 18, 40, 6, 64, 51, 1.

Największa fala emigracji przypada na lata 1956—1959, kiedy to największe straty wśród wyznawców poniósł Kościół Ewangelicko-Augsburski oraz Kościół Metodystyczny. Po okresie pewnej stabilizacji wiernych w latach 1961—1964 (z wyjątkiem Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów, który zmniejszył swój stan posiadania z 624 wiernych w 1961 roku do 272 w 1964 roku, tj. o około 60 procent), nastąpił kolejny, duży odpływ ludności mazurskiej w latach 1965—1970 (w okresie tym ubyło około 9 tys. luteran oraz około 600 metodystów). Lata siedemdziesiąte przynoszą dalsze zmniejszenia się liczby wiernych trzech najliczniejszych Kościołów protestanckich na Mazurach (luteranie, metodyści i baptyści) przy pewnej stabilizacji w latach 1971—1975. Po wstrząsie z połowy lat pięćdziesiątych, względną stabilizację (na niskim jednak poziomie) zachowały Zjednoczony Kościół Ewangeliczny (spadek z około 400 do 250 wiernych), Stowarzyszenie Nowoapostolskie (spadek z 300 do 200 wiernych) oraz Kościół Adwentystów (200—100). Ogółem na przestrzeni lat 1955—1976 liczba wiernych zarejestrowanych w sześciu głównych Kościołach protestanckich na Mazurach zmniejszyła się z około 55 tys. (w 1955 roku) do 7,5 tys. (w 1976 r.), ubyło więc około 48 tys. wiernych.

Mazurski syndrom emigracji spowodował w latach siedemdziesiątych całkowity zanik takich związków wyznaniowych jak Kościół Jezusa Chrystusa Wszystkich Świętych (Mormoni)⁷⁴ oraz Ewangelickiego Sto-

⁷⁴ Własne badania terenowe przeprowadzone w Żelwągach w dniu 27 października 1984 roku.

warzyszenia Modlitwy w Giżycku czy też Chrześcijaństwo bez Wyznania), które skupiały wyłącznie ludność rodzimą.

Równoległe ze zmniejszeniem się wpływów protestanckich na Mazurach wzrasta na tym terenie pozycja Kościoła rzymsko-katolickiego. Nadal miały miejsce zatargi i konflikty pomiędzy katolikami a protestantami. Posiadały jednak charakter lokalny i dotyczyły głównie zabezpieczenia miejsc kultu religijnego⁷⁵, cmentarzy protestanckich⁷⁶ czy też malowania obelżywych napisów⁷⁷. Innym przejawem nietolerancji religijnej były konflikty na tle nauki religii w szkołach. Częstsze były sprzeczności na tle wyznaniowym w małżeństwach mieszanych. Pod presją księży i środowiska społecznego katolików, brano drugi raz ślub w kościele katolickim, namawiano do porzucenia nauki religii w kościele protestanckim, itd. Swoistym potwierdzeniem tego stanu rzeczy był artykuł J. Karcza w 12 numerze tygodnika „Za i przeciw” z 1970 roku, który daje w nim wyraz radości, że został w Prusach Wschodnich zlikwidowany „bastion protestantyzmu”⁷⁸.

Sporadycznie odzywają ponownie sprzeczności pomiędzy luteranami a metodystami, głównie na tle użytkowania i administrowania obiektów sakralnych⁷⁹, działalności ewangelizacyjnej⁸⁰, wspólnych nabożeństw⁸¹ oraz przynależności wiernych do poszczególnych Kościołów⁸².

Pomimo szeregu niesprzyjających okoliczności władze poszczególnych Kościołów protestanckich oraz stosunkowo nieliczni duchowni podejmowali szereg starań by ustabilizować i zintegrować społeczność mazur-

⁷⁵ Por. „Zwiastun”, 1966, nr 11, s. 173 oraz „Zwiastun”, 1973, nr 24, s. 376.

⁷⁶ Por. F. M. Loyk, *Chuliżańskie zniszczenia na cmentarzu ewangelickim w Szczytnie*, Szczytno 1955. (Maszynopis w zbiorach autora).

⁷⁷ Por. W. M. Leyk, *Instrumentalne traktowanie, Sprawa mazurska. Dodatek specjalny do biuletynu „W lewo”*, Olsztyn 1981 oraz A. Sakson, *Kajkowe dole i niedole*, „Tygodnik Kulturowy”, 1983, nr 21.

⁷⁸ Za: J. Oteffe, *Ewangelickie dokumenty z okresu plebiscytu na Mazowszu Pruskim*, „Zwiastun”, 1970, nr 13, s. 190. Ks. dr Alfred Jagucki w swych wspomnieniach pt. *Fale rozmywiają ślady* a dotyczących pracy duszpasterskiej na Mazurach przytacza inny znamieny przypadek: „W roku 1959 rozeszła się po Mazurach wieść, że dostojnik Kościoła katolickiego powiedział w Świętej Lipce: „Na mapie Mazur była kiedyś jedna wielka czarna plama luterska. Teraz one już się zmniejszyły, a muszą zniknąć zupełnie. Tak się też bez mała stało”, „Kalendarz ewangelicki na 1986 rok”, s. 269.

⁷⁹ Konflikty tego rodzaju wystąpiły w 1959 roku w Ostródzie oraz w Dąbrównie.

⁸⁰ W 1961 roku do konfliktu na tym tle doszło w Ostródzie, Dąbrównie, Lipowie i Glaznotach.

⁸¹ Por. korespondencję w tej sprawie pomiędzy ks. seniorem A. Loguckim a ks. T. Dziarko z listopada—grudnia 1961 roku oraz z lutego 1962 roku. DWdśW—UWwO, *Teczka nr 40, dokumenty nr 53, 56—62*.

⁸² Parafia luterska w Nidzicy na przełomie 1961—1962 roku przyjęła w poczet swoich członków ponad 200 współwyznawców (mieszkańców Osiokowa i Jabłonki), którzy przynależeli do Kościoła Metodystycznego. Por. „Zwiastun”, 1962, nr 6, s. 95.

skich protestantów z resztą mieszkańców regionu⁸³. Po wstrząsie z końca lat pięćdziesiątych związanym z masową emigracją, początek lat sześćdziesiątych przynosi pewne ożywienie aktywności religijnej i społecznej, szczególnie w Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego⁸⁴. W 1961 roku po wieloletniej odbudowie poświęcono kościół w Mrągowie⁸⁵. Wydatnie wzrosła liczba księży, osiągając liczbę 25 duchownych, których część wprowadzała nowe formy pracy duszpasterskiej⁸⁶. W tym czasie oraz w latach późniejszych odbywały się systematycznie organizowane zjazdy chórów parafialnych oraz spotkania młodzieży ewangelickiej⁸⁷, spotkania młodej inteligencji mazurskiej⁸⁸ oraz dni ludzi starych i samotnych⁸⁹. Dla młodzieży organizowano obozy wypoczynkowe początkowo w Jerutkach a później w Sorkwicach. Częste były wycieczki ewangelików z Mazur do swych współwyznawców w Warszawie i na Śląsku Cieszyńskim. W okresie wakacyjnym prowadzono akcję ewangelizacyjną, szczególnie w głębokiej diasporze, propagowano poranki pieśni religijnej oraz w okresie świąt Bożego Narodzenia nawiązywano do dawnych tradycji mazurskich organizując „Jutrznie na Gody”⁹⁰. Prowadzono także dom starców w Sorkwicach. Aktywowano pracę Rad Parafialnych oraz Kół niewiast i młodzieży oraz chórów i zespołów muzycznych. Bardziej energicznie przystąpiono do remontów obiektów sakralnych. Podobne objawy stabilizacji i intensyfikacji działalności występowały w innych Kościołach protestanckich a szczególnie u baptystów oraz u metodystów⁹¹.

Lata siedemdziesiąte a głównie ich druga połowa, w wyniku intensyfikacji procesu migracji do RFN, powodują kolejny kryzys protestanctyz-

⁸³ Działalność ta napotykała jednak na szereg trudności. W sprawozdaniu z posiedzenia Zgromadzenia Diecezjalnego mazurskich luteran w 1961 roku czytamy m. in. „...wielu, jeżeli nie większość parafian mazurskich czuje się tylko tymczasowo związana z naszym Kościołem”. „Zwiastun”, 1962, nr 11, s. 176—177.

⁸⁴ Ks. Jerzy Otelle z Nidzicy tak wspomina ten okres: „Wytworzyła się też szczególna „rywalizacja” na polu pracy duszpasterskiej, ks. Jagucki bowiem i jego mocno zaangażowana w pracę parafialnej małżonka, popularna „Agusia”, wprowadzili całą szereg nowych form pracy, a my w innych parafiach nie chcieliśmy być gorsi. Takie ożywienie życia religijnego można było zaobserwować na całych Mazurach. Był to zresztą okres, kiedy liczba duchownych różnego stopnia osiągnęła najwyższy w dziejach powojennych stan”. „To dobrzy ludzie...”. *Fragmety wspomnień mazurskiego duchownego* (część IV), „Kalendarz ewangelicki na 1978 rok”, s. 234.

⁸⁵ Por. „Zwiastun”, 1961, nr 18, s. 295.

⁸⁶ Por. „Zwiastun”, 1961, nr 10, s. 158.

⁸⁷ Por. następujące numery „Zwiastuna”: 1961, nr 19, s. 295; 1969, nr 13, s. 194; 1973, nr 16, s. 247; 1974, nr 24, s. 383; 1976, nr 19, 304.

⁸⁸ „Zwiastun”, 1973, nr 19, s. 296 oraz „Zwiastun”, 1974, nr 21, s. 336.

⁸⁹ „Zwiastun”, 1974, nr. 2, s. 31—32 oraz 1977, nr 5, s. 79.

⁹⁰ Por. następujące numery „Zwiastuna”: 1961, nr 24, s. 383; 1964, nr 15—16, s. 189; 1966, nr 4, s. 55; 1973, nr 13, s. 207; 1974, nr 5, s. 79; 1976, nr 9, s. 143; 1976, nr 24, s. 383.

⁹¹ Por. DWdsW-UWwO, *Teczki nr 40, 6, 1.*

mu na Mazurach. Wynikał on przede wszystkim z destabilizacji wielu społeczności lokalnych i parafii, których członkowie wyjeżdżali za granicę lub nosili się z takim zamiarem. Powodowało to atmosferę tymczasowości i dezorganizowało pracę religijno-misyjną. Sytuacja ta w równym stopniu dotyczyła najliczniejszego Kościoła jakim byli luteranie, jak również innych mniejszych wyznań protestanckich. Zmalała liczba księży a warunki ich pracy były nadal ciężkie, co powodowało, iż nie było zbyt wielu chętnych do pracy w mazurskiej diasporze⁹². Brak było również dostatecznych środków na utrzymanie stosunkowo licznych jeszcze wówczas obiektów sakralnych⁹³.

8. Współczesna sytuacja Kościołów i wyznań protestanckich na Mazurach

Koniec lat siedemdziesiątych oraz pierwsza połowa lat osiemdziesiątych charakteryzuje się stabilizacją i pewną aktywizacją Kościołów protestanckich na Mazurach. Nie uległa zmianie liczba wiernych a na fali ogólnego wzrostu zainteresowania życiem religijnym w Polsce w latach 1980—1983 nastąpił nawet nieznaczny wzrost wiernych poszczególnych wyznań protestanckich (Tabela 3). Sytuacja ta miała również swój istotny związek z szeroką akcją charytatywnej pomocy z jaką w tych latach pospieszyli zagraniczni współwyznawcy. Nowych wiernych określano często mianem „paczkowych ewangelików”⁹⁴.

Na fali burzliwych wydarzeń z początku lat osiemdziesiątych w 1981 roku odżył ponownie ze wzmoczoną siłą problem konfliktów na tle użytkowania obiektów sakralnych. Doszło wówczas do bezprecedensowego, bezprawnego zaboru przez katolików trzech ewangelickich kościołów: w Ukcie (5 kwietnia), Nawiadach (1 maja) i w Szestnie (10 października). Fakty te miały miejsce, pomimo iż 26 marca 1981 roku osiągnięto, w toku długich pertraktacji między władzami Kościoła ewangelicko-angsburskiego a Kurią Warmińską, porozumienie w sprawie przejęcia ośmiu innych kościołów zabranych bezprawnie w poprzednich latach (m. in. w Baranowie). Pertraktacje te określane były mianem „sprawy mazurskiej”⁹⁵.

⁹² Ks. J. Otelle we wspomnieniach pt. „Znów na rodzinnych Mazurach” zauważa, iż: „Wprawdzie wielu księży uważało — a niektórzy trwają w tym przekonaniu do dziś — że przejście na Mazury to coś jak zesłanie”. „Kalendarz ewangelicki na 1977 rok”, s. 256.

⁹³ Por. „Zwiastun”, 1971, nr 5, s. 79.

⁹⁴ Por. list ks. B. Trandy do „Zwiastuna”, 1984, nr 3, s. 44—45.

⁹⁵ Piszę o tym obszernie w artykule pt. „Wpływ stosunków wyznaniowych na kształtowanie się procesów społecznych na Mazurach”.

Tabela 3

Liczebność głównych Kościołów protestanckich na Mazurach w latach 1978—1983.

Nazwa związku wyznaniowego	1978	1979	1980	1981	1982	1983
Kościół Ewangelicko- -Augsburski	3600	3534	3337	3546	4179	4300
Kościół Metodystyczny	1470	1422	1408	1546	1414	1386
Polski Kościół Chrześcijan Baptystów	279	279	280	297	300	302
Zjednoczony Kościół Ewangeliczny	244	244	244	294	417	541
Nowoapostolski Kościół w Polsce	218	211	230	208	215	251
Kościół Adwentystów Dnia Siódmego	107	115	90	86	90	91
Suma	5918	5814	5500	5977	6760	6871

Źródło: jak w tabeli 2.

Na podstawie własnych, terenowych badań socjologicznych prowadzonych w około 40 miejscowościach na Mazurach w latach 1980—1985, należy stwierdzić, iż zagadnienie nielegalnego zaboru kościołów w 1981 roku odbiło się szerokim echem wśród nielicznej już społeczności Mazurów-ewangelików. Mechanizm społeczny i sposób dokonania zaboru kościołów jest znamienym świadectwem braku tolerancji ze strony katolików mieszkających na Mazurach⁹⁶. W wyniku tych wydarzeń w prasie toczyła się ożywiona dyskusja nad rolą czynnika wyznaniowego w procesie emigracji ludności mazurskiej⁹⁷.

Obecnie nadal najliczniejszym i wykazującym największą aktywność wśród wyznawców protestantyzmu na Mazurach jest Kościół ewangelicko-augsburski. Diecezja Mazurska tego Kościoła liczyła w 1983 roku 4300 wiernych a działalność duszpasterską w 1985 roku prowadziło dziewięciu księży⁹⁸. Obsługiwali oni 14 parafii: Kętrzyn (400 wiernych), Mrągowo (202), Nidzica (578), Olsztyn (673), Ostróda (227), Pasym (190), Sorokwity (111), Szczytno (400), Ełk (150), Giżycko (355), Mikołajki (250),

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Por. A. Sakson, *Nietolerancja?*, „Fakty”, 1982, nr 15; E. Tryniszewski, „Na przykład — Tadajowie”, „Słowo na Warmii i Mazurach”, 1982, nr 7; J. Otello, *Faktów wymazać nie można... W odpowiedzi red. E. Tryniszewskiemu*, „Zwiastun”, 1983, nr 3.

⁹⁸ „Kalendarz ewangelicki na 1986 rok”, s. 306—307.

Pisz (150), Ryn (210 wiernych), które posiadały 23 czynne kościoły, 22 kaplice, 10 kaplic w domach prywatnych⁹⁹. Pokażna jest także liczba cmentarzy będących własnością Kościoła. Luteranie mazurscy kontynuowali dotychczasowe formy pracy, często wzbogacając je o nowe elementy (Tygodnie Dobrej Nowiny, spotkania ewangelizacyjne, szkółki niedzielne, itp.)¹⁰⁰. Od szeregu lat prowadzone są starania o powołanie w Mikołajkach Ośrodka Badań nad Reformacją¹⁰¹. Z okazji 500 rocznicy urodzin Marcina Lutera w 1983 roku odbyło się szereg uroczystości zarówno kościelnych jak i świeckich¹⁰². Rocznica ta stała się okazją do aktywizacji pracy szeregu rad parafialnych i poszczególnych ewangelickich społeczności lokalnych. Po wielu niepowodzeniach i załamaniach w działalności tego Kościoła na Mazurach jego przyszłość wydaje się względnie ustabilizowana¹⁰³. Poczynając od 1982 roku nie obserwuje się większych konfliktów z katolikami¹⁰⁴.

Okręg Mazurski Kościoła Metodystycznego liczył w 1983 roku około 1500 wiernych, skupionych w 11 parafiach: Dąbrówno (42 osoby), Gierzwałd (169), Glaznoty (7), Kroplewo (165), Lipowo (120), Łukta (53), Olsztynek (97), Ostróda (604), Biemiany (26), Słonecznik (55), Smykowo (48 osób) oraz około 500 wiernych na terenie województwa suwalskiego. Na terenie woj. olsztyńskiego znajdowało się 7 kościołów, 5 kaplic oraz 2 kaplice w pomieszczeniach prywatnych. Pracę duszpasterską prowadziło 5 pastorów¹⁰⁵.

Wierni Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów skupieni byli w 8 zborach (parafiach): Ostróda (677 osób), Kętrzyn (88), Bartoszyce (657), Szczytno (52), Dźwierzuty (17), Olsztynek (16), Świętajno (10), Puchałowo (10) i liczyli ogółem 322 osoby, wśród których działalność religijną prowadziło w 7 domach zborowych i 4 kaplicach 6 kaznodziej¹⁰⁶.

Stan organizacyjny Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego na terenie woj. olsztyńskiego w 1983 roku był następujący: 541 wiernych skupionych było w 7 zborach: I Olsztyn (filia Dźwierzuty) — 129 wiernych

⁹⁹ *Ibidem* oraz DWdSW-UWwO, *Teczka nr 18*.

¹⁰⁰ Por. następujące numery „Zwiastuna”: 1984, nr 15—16, s. 253; 1985, nr 9, s. 143; 1985, nr 12, s. 192; 1985, nr 13—14, s. 222.

¹⁰¹ Por. E. Kurzawa, *Wykładnik sprawy*, „Przegląd Tygodniowy”, 1985, nr 13; W. Radziwinowicz, „Tu było wszystko polskie. Muzeum Reformacji w Mikołajkach potrzebuje pomocy”, „Dziennik Pojezierza” z 28—30 IX 1984.

¹⁰² Por. „Zwiastun”, 1984, nr 9, s. 144.

¹⁰³ Por. referat ks. seniora Pawła Kubiczka pt. *Specyfika pobożności religijnej na Mazurach i jej znaczenie dla aktywności religijnej chrześcijanina* przedstawiony na II sesji VIII Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Ustroń 9—10 listopada 1985 roku.

¹⁰⁴ Por. wywiad z ks. J. Otello pt. *Reformacja na Mazurach*, „Dziennik Pojezierza” z 21—23 X 1983 roku.

¹⁰⁵ DWdSW-UWwO, *Teczka nr 40*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, *Teczka nr 6*.

(oraz dzieci i sympatycy), II Olsztyn (filia w Biskupcu) — 99 osób, Iława — 16, Kętrzyn (filia w Kandydach, Korszach i Węgorzewie) — 103, Szczytno — 67, Ostróda — 75, Lidzbark Warmiński — 52 osoby¹⁰⁷.

Nowoapostolski Kościół w Polsce liczył na Mazurach 251 wiernych, zamieszkałych na terenie trzech parafii: Ostróda (159 osób), Kosowo (54) oraz Kętrzyn (38). W 1984 roku utworzono nową placówkę w Mrągowie. Działalność duszpasterską prowadziło 3 duchownych w 4 kaplicach (2 w mieszkaniach prywatnych)¹⁰⁸.

W 1983 roku Kościół Adwentystów Dnia Siódmego liczył na terenie woj. olsztyńskiego 91 wiernych skupionych w trzech zborach: Olsztyn (44 osoby w tym: dorośli ochrzczeni, dzieci i młodzież oraz stali sympatycy), Mrągowo (21), Trelkowo (13), Nidzica (9) oraz 4 osoby w diasporze. Pracę duszpasterską prowadziło 4 duchownych¹⁰⁹.

Świecki Ruch Misyjny „Epifania” liczył 47 wiernych zamieszkałych w trzech miejscowościach: Grzęda (10 osób), Lichtajny (16) i Lidzbark Warmiński (21) a Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego posiadało 16 wiernych skupionych wokół zboru w Olsztynie¹¹⁰.

Powyższe Kościoły i związki wyznaniowe wykazywały także na początku lat osiemdziesiątych ożywioną działalność, wzrastała liczba ich wiernych, modernizowano i budowano nowe obiekty sakralne i świeckie, wprowadzano nowe formy pracy¹¹¹. Uwagi te dotyczą także Świadków Jehowy, którzy prowadzili nadal wzmożoną działalność misyjną.

9. Zakończenie

Sytuacja protestantyzmu na Mazurach w okresie ostatniego czterdziestolecia charakteryzowała się wieloma sprzecznościami i załamaniem. Istotny wpływ na działalność Kościołów protestanckich wywarły spory o sukcesję po dawnym Kościele unijnym. Dominującym jednak czynnikiem wpływającym na obraz mazurskiego protestantyzmu były kolejne, masowe fale emigracji ludności rodzimej, które destabilizowały życie kościelne i społeczne na Mazurach. Ten stan rzeczy spowodował doniosłą zmianę na mapie wyznaniowej w tym regionie kraju. Wraz ze zmniejszaniem się liczby protestantów, którzy w okresie powojennym liczyli około 75 tys. osób, rosła rola Kościoła rzymsko-katolickiego, który zdominował stosunki wyznaniowe na Mazurach. Procesowi temu towarzyszyły ostre konflikty wyznaniowe, które z różnym nasileniem występują

¹⁰⁷ *Ibidem*, Teczka nr 64.

¹⁰⁸ *Ibidem*, Teczka nr 51.

¹⁰⁹ *Ibidem*, Teczka nr 1.

¹¹⁰ *Ibidem*, Teczka nr 13.

¹¹¹ Por. „*Chrześcijanin*”, 1983, nr 12, s. 21—22.

do dnia dzisiejszego¹¹², skutecznie utrudniając proces stabilizacji i integracji społecznej ludności rodzimej.

Działalność Kościołów Protestantckich nie była w stanie skutecznie przeciwstawić się rozpadowi lokalnych społeczności mazurskich ewangelików¹¹³. Wśród wiernych Kościołów i wyznań protestanckich nadal dominującą rolę odgrywa mazurska ludność rodzima licząca około 10—15 tys. osób oraz ewangelicy pochodzący ze Śląska Cieszyńskiego, terenów zabużańskich oraz innych regionów kraju. Protestanci na Mazurach stanowią niewielką, żyjącą w głębokiej diasporze grupę, są znacznie rozproszeni i nie stanowią już zwartych społeczności lokalnych. Narażeni są nadal na różnego rodzaju przejawy nietolerancji i nieufności¹¹⁴.

Przyszłość protestantyzmu na Mazurach, pomimo wielu załamań i konfliktów wydaje się względnie ustabilizowana. Stanowi on doniosły pomost pomiędzy bogatą tradycją mazurskiej polskości silnie związanej z protestantyzmem a naszą obecnością na tych ziemiach.

¹¹² Por. Wywiad z ks. Zbigniewem Reicheltem pt. *O wyznawcach metodyzmu*, „Dziennik Pojezierza” z 27—29 I 1984 roku.

¹¹³ Por. wywiad z ks. sen. P. Kubiczkiem pt. „Więcej nas łączy niż dzieli”, „Posłaniec Warmiński”, 1984, nr 2, s. 6.

¹¹⁴ Ks. H. Czernberk w artykule pt. *Miejsce ewangelików w społeczeństwie polskim formułuje następującą opinię: „Nie ma sensu ukrywać, że w polskim społeczeństwie wciąż tkwią jeszcze ogromne zasoby fanatyzmu wyznaniowego. Tolerancja, która kiedyś była chlubą Polski, jest dzisiaj raczej chwalebna szesnastowieczną przeszłością niż stanem obecnym. Fanatyzm i nietolerancja, co jest bardzo ważne do zrozumienia naszej sytuacji, dotyczy nie tylko stosunku wielu katolików do ewangelików, ale także do tych wszystkich, którzy pod względem religijnym odróżniają się od katolickiej masy, a więc prawosławnych i żydów, mahometan i bezwyznaniowców. Jest w tym jakaś ogólna niechęć do obcości, zakładanie z góry, że to inne musi być złe.”*, „Zwiastun”, 1983, nr 22, s. 347.

Leszek Belzyt (Toruń)

STOSUNKI NARODOWOŚCIOWE I WYZNANIOWE NA WARMII PRZED I PO 1945 ROKU

Wstęp

Staropruska nazwa Warmia w okresie panowania krzyżackiego przylgnęła do 1/3 części diecezji warmińskiej należącej do posiadłości biskupa. Ten właśnie teren w 1466 r. przyłączony został do Polski¹. Jego granicą zachodnią była rzeka Pasłęka. Największe ośrodki miejskie tej prowincji to: Braniewo, Frombork, Lidzbark Warmiński, Olsztyn, Orneta, Pieniężno i Reszel. W okresie międzywojennym w skład Warmii wchodziły powiaty: braniewski, lidzbarski, olsztyński i reszelski. W porównaniu z innymi powiatami Prus Wschodnich odróżniały się one przewagą ludności o wyznaniu katolickim — na południu głównie narodowości polskiej, na północy — narodowości niemieckiej. W literaturze zwraca się uwagę, że społeczeństwo warmińskie, jako jedyne na obszarze dawnych, pogańskich Prus, ukształtowało się na poważnym liczbowo podłożu ludności pierwotnej — warmińskiej, przemieszanej z osadnikami niemieckimi i polskimi².

Stosunki narodowościowe i wyznaniowe na Warmii w okresie przed i powojennym zostały już w dużym stopniu opracowane³. Nowością natomiast jest wyodrębnienie samej Warmii (z całych Prus Wschodnich) i połączenie dwóch tak różnych okresów: przed 1945 rokiem i po tej dacie w jednej rozprawie. Na tym polega główna trudność, którą stara się przezwyciężyć niniejszy artykuł.

¹ Zob. A. Rogalski, *Kościół katolicki na Warmii i Mazurach*, Warszawa 1956, s. 49 oraz A. Sołoma, *Za wszelką cenę*, Warszawa 1976, ss. 13—15.

² Por. J. Giertych, *Oblicze religijno-narodowe Warmii i Mazur, ziem etnicznie polskich na podłożu pruskim*, Sacrum Poloniae Millennium, 1957, ss. 289—459 (np. s. 443).

³ Zob. przede wszystkim opracowania W. Wrzesińskiego, E. Wojnowskiego oraz bpa J. Obłąka. Szczegółowa bibliografia w: *Dzieje Warmii i Mazur w zarysie*, t. 2, Warszawa 1983, ss. 295—317.

OKRES PRZED 1945 ROKIEM

2. Stosunki wyznaniowe

Ludność polska stanowiła mniejszość narodowościową na Warmii. W powiatach północnych: braniewskim i lidzbarskim występowały jedynie pojedyncze rodziny polskie. Znaczące skupiska tej ludności zamieszkiwały w powiatach południowych: olsztyńskim i reszelskim, a tylko w pierwszym z nich posiadała liczbową przewagę nad ludnością niemiecką. Szczegółowe dane według niemieckich spisów ludnościowych przedstawia Tabela nr 1. Polscy badacze zwracali uwagę na liczne fał-

Tabela nr 1
Ludność polska na Warmii 1905—1925 r.

Powiat	1905 r.		1910 r.		1925 r.	
	Liczba	% ogółu	Liczba	% ogółu	Liczba	% ogółu
olsztyński	36 998	63,7	35 067	60,1	21 592	38,8
Olsztyn miasto	2 844	10,5	3 674	11,3	1 540	4,2
reszelski	7 795	15,5	7 276	14,5	3 077	6,5
Razem	47 637		46 017		26 209	

Źródło: J. Giertych, *Za północnym kordonem (Prusy Wschodnie)*, Warszawa 1934, ss. 232—233.

szerstwa stosowane przez pruską administrację podczas spisów, aby maksymalnie pomniejszyć — na papierze — liczbę ludności polskiej. Wykazane np. w Tabeli nr 1 liczby powstały z podsumowania trzech liczb z rubryk spisowych zatytułowanych: Polacy, „Mazurzy” oraz oby tzw. dwujęzyczne. Naukowej krytyki spisu z 1910 r. dokonał już w 1919 r. Eugeniusz Romer. W powiecie olsztyńskim według niego mieszkało o 3,5% więcej Polaków, a w powiecie reszelskim — o 4,7%⁴. Współcześni historycy opowiadają się nawet za wyższymi liczbami, zwłaszcza dla powiatu olsztyńskiego⁵. Należy stwierdzić, że spis z 1925 r. już wyraźnie został sfalszowany. Podobnie było także ze spisem ludności w 1933 r. oraz szacunkiem władz administracyjnych z 1939 r. Naciski na Warmiaków były coraz silniejsze; spisy przestały być w kwestii narodowościowej jakimkolwiek źródłem informacji.

⁴ Por. E. Romer, *Polacy na kresach pomorskich i pojeziernych*, Lwów 1919, s. 157, Tabela 36 oraz J. Giertych, *Za północnym kordonem (Prusy Wschodnie)*, Warszawa 1934, s. 232.

⁵ Zob. np. J. Jasiński, K. Wajda, *Na przełomie stuleci, Dzieje Warmii i Mazur w zarysie*, t. 2, s. 8 — powołując się na ocenę landrata olsztyńskiego podali oni, że w powiecie mieszkało 80% ludności polskiej.

Jednocześnie trzeba przyznać, że następowało coraz szybciej niemieczenie ludności polskiej. Rozbudowany mechanizm akcji germanizacyjnej oddziaływał na wszystkie dziedziny życia. W okresie hitlerowskim tysiące młodych Warmiaków, po przejściu obowiązkowej edukacji w szkole i organizacjach młodzieżowych, stało się fanatycznymi zwolennikami fašyzmu. Ocenia się, że liczba etnicznej ludności polskiej w 1939 r. wynosiła na Warmii ok. 40 tys., to jednak co najwyżej kilkanaście tysięcy uważało się za Polaków, a członków polskich organizacji mniejszościowych było nie więcej niż tysiąc⁶.

Polski ruch mimo pewnych sukcesów na Warmii, zwłaszcza w porównaniu z Mazurami, a niekiedy i Powiślem, był przez cały okres międzywojenny elitarny. Wydarzeniem, które miało ogromny wpływ na działalność narodową w Prusach Wschodnich (także ze strony niemieckiej) był plebiscyt z 11 lipca 1920 r. Na Warmii za Polską głosowały w sumie 6 002 osoby z czego w powiecie olsztyńskim prawie 5 tysięcy (13,5% głosujących)⁷. Katastrofalne wyniki i terror niemiecki nie złamały ruchu polskiego⁸. Jesienią 1920 r. z nowymi inicjatywami wystąpili m. in. działacze warmińscy Jan Baczewski i ks. Wacław Osiński. Utworzono Związek Polaków w Prusach Wschodnich, a w listopadzie 1921 r. powołano Towarzystwo Szkolne na Warmię. W tym samym roku w wyniku wyborów (także uzupełniających w 1922 r.) z listy Polskiej Partii Ludowej do sejmiku pruskiego weszło 2 posłów, w tym Jan Baczewski⁹. W 1922 r. utworzono Związek Polaków w Niemczech. Wraz z przybudówkami stworzył on sieć organizacji polskich, która przetrwała do 1939 r.

Warmia, a przede wszystkim Olsztyn i powiat olsztyński, była znaczącym ośrodkiem ruchu polskiego w Niemczech. W Olsztynie Pieniężni wydawali „Gazetę Olsztyńską”. Po rozporządzeniu rządu pruskiego w sprawie zakładania prywatnych szkół mniejszościowych z 31 grudnia 1928 roku, na Warmii uruchomiono pierwsze cztery szkoły już w kwiet-

⁶ S. Srokowski, *Prusy Wschodnie*, Gdańsk—Bydgoszcz—Toruń 1945, s. 147 — podał, że w 1933 r. miało być na Warmii 38 729 ludności polskiej. Zob. też W. Wrześniński, *Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920—1939*, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* (cyt. dalej KM-W), 1962, ss. 96—98 oraz J. Giertych, *Za północnym kordonem*, s. 60.

⁷ W. Wrześniński, *Plebiscyty na Warmii i Mazurach oraz na Powiślu*, Olsztyn 1974, ss. 271—272.

⁸ O terrorze na Warmii już w marcu 1919 r. zob. interesujący, nie przytaczany jeszcze w opracowaniach dokument — Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, zespół Podkomisariatu Naczelnej Rady Ludowej w Gdańsku, sygn. 58, ss. 147—150, Pismo Rady Ludowej w Olsztynie z 23 marca 1919 r. podpisane przez Stanisława Nowakowskiego do Wydziału Politycznego Podkomisariatu w Gdańsku: „Wierców polskich urządać ani zebrań towarzystw polskich (mamy ich już pół tuzina) odbywać nie możemy. Wobec stanu obłężenia jesteśmy bezwładni!”.

⁹ W. Ogrodziński, 35-ta rocznica założenia Związku Polaków w Prusach Wschodnich, KM-W, 1957, nr 2, s. 108 i n. Zob. też W. Wrześniński, *Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920—1939*, Olsztyn 1973, s. 43.

niu 1929 r. (na Powiślu 3 pierwsze szkoły otwarto 3 czerwca)¹⁰. W latach późniejszych na Warmii działało 14 szkół, w których 15 nauczycieli uczyło prawie 200 dzieci, z tego w powiecie olsztyńskim — 13 szkół i 1 — w powiecie reszelskim¹¹. W stosunku do możliwości materialnych Związku Polaków oraz biorąc pod uwagę przeciwdziałania ze strony władz i społeczeństwa niemieckiego było to duże osiągnięcie. Jednakże w porównaniu z potrzebami polskie szkolnictwo mniejszościowe było przysłowiową „kroplą w morzu”. Nie udało się objąć nauczaniem nawet wszystkich dzieci członków Związku. W wyniku nacisków niemieckich wciąż zmniejszała się liczba uczniów w prywatnych szkołach mniejszościowych. W roku szkolnym 1938/1939 na Warmii w 12 szkołach polskich uczyło się już tylko około 120 uczniów¹².

Innym dowodem na stosunkowo dużą prężność ruchu polskiego na Warmii, w porównaniu nawet z Powiślem, gdzie tradycje i świadomość narodowa ludności polskiej były trwalsze i powszechniejsze, jest statystyka z działalności polskich bibliotek. W okresie 1934/1935 r. na Warmii działało 27 bibliotek, z których korzystało 485 czytelników. Na Powiślu liczby te były o wiele mniejsze — 11 bibliotek i 189 czytelników¹³.

Aktywność Warmiaków uwidaczniała się również poza granicami Prus Wschodnich. Dnia 15 lipca 1928 r. w Bydgoszczy Stanisław Nowakowski i Paweł Sowa utworzyli Zrzeszenie Rodaków z Warmii, Mazur i Ziemi Malborskiej. Była to organizacja niewielka i rozpadła się w 1933 r.¹⁴

1. Stosunki wyznaniowe

Warmia jako księstwo biskupie w okresie I Rzeczypospolitej stała się bastionem katolicyzmu. Sytuacja nie uległa zasadniczym zmianom w czasie rządów pruskich. Mimo napływu rzeszy osadników, a przede wszystkim urzędników niemieckich wyznania ewangelickiego, w 1933 roku ponad 70% mieszkańców całej Warmii było wyznania rzymsko-katolickiego¹⁵. Najwięcej ludności protestanckiej mieszkało w Olsztynie. W 1905 r.

¹⁰ B. Koziello-Poklewski, W. Wrzesiński, *Szkolnictwo polskie na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1919—1939*, Olsztyn 1980, ss. 120—121.

¹¹ *Ibidem*, s. 125: w całych Prusach w roku szkolnym 1929/1930 działało 36 szkół polskich, później w sumie 63 szkoły — W. Gębik, *Sprawy i ludzie spod znaku „Rodła”*, Olsztyn 1959, s. 10 i n.

¹² B. Koziello-Poklewski, W. Wrzesiński, op. cit., s. 232.

¹³ Zob. J. Wróblewski, *Materiały z działalności Centralnej Biblioteki Polskiej w Niemczech — Oddział: Prusy Wschodnie, KM-W*, 1962, nr 2, s. 461.

¹⁴ Zob. AP w Bydgoszczy, zespół Urzędu Wojewódzkiego Pomorskiego, sygn. 62, teczka pt. *Organizacje Mazurskie 1936*, ss. 1—2 oraz E. Sukertowa-Biedrawina, *Dawno a niedawno*, Olsztyn 1965, s. 201; P. Sowa, *Po obu stronach kordonu*, Olsztyn 1969, ss. 97—106 — ten ostatni pisze o dużych wpływach tej organizacji.

¹⁵ W. Wrzesiński, *Polityka kleru katolickiego wobec ludności etnicznie polskiej na Warmii i Powiślu w latach 1920—1939*, *Studia z Dziejów Kościoła Katolickiego*, R. II, nr 1, s. 70.

stanowili około 40% społeczności miasta — 10 tysięcy osób¹⁶. Na Warmii południowej ewangelików w 1895 r. było odpowiednio: w powiecie olsztyńskim 13,8% ogółu mieszkańców (ponad 11 tysięcy), w powiecie reszelskim 8,9% (4,5 tysiąca)¹⁷. Prawie bez wyjątku byli oni narodowości niemieckiej i stanowili w większości element napływowy. Na całej Warmii w 1896 r. protestanci liczyli 21,5 tysiąca osób¹⁸, katolicy natomiast prawie 200 tysięcy¹⁹.

Kuria biskupia we Fromborku pod koniec XIX wieku prowadziła, zgodnie z życzeniem władz, politykę germanizacyjną w stosunku do ludności polskiej. Biskup Andrzej Thiel wydał w grudniu 1886 r. dekret w sprawie kazań niemieckich, w wyniku którego w parafiach polskich, nawet gdy liczba wiernych niemieckich była znikoma, zaczęto ograniczać kazania i nabożeństwa w języku polskim. Biskup udzielał nagan kapłanom, którzy uczyli dzieci religii tylko po polsku²⁰.

Następny biskup warmiński Augustyn Bludau (1909—1930), według opinii bpa Jana Obląka, miał być bardziej umiarkowany: „Sprzeciwiał się wszystkiemu, co mogłoby pogłębić antagonizm polsko-niemiecki, ale też nie myślał o jakichś koncesjach językowych w kościołach i szkołach na rzecz ludności polskiej”²¹. Inne opracowania działalność bpa Bludaua oceniają bardziej surowo. Nasilał on rugowanie języka polskiego z kościołów. Podczas plebiscytu działacze polskich uważał nieomal za zdrajców²². Po plebiscycie zaprzestał tłumaczeń listów pasterskich na język polski²³. Wojciech Wrzesiński przytoczył wiele przykładów działań germanizacyjnych kurii biskupiej. W 1922 r. polski konsul generalny z Królewca oceniał, że Kościół katolicki w Prusach Wschodnich był skuteczniejszym narzędziem germanizacji niż szkoła, ze względu na swój autorytet oraz mniej widoczne metody. Liczbę polskich nabożeństw ograniczano stopniowo. W pierwszych latach po plebiscycie na Warmii wprowadzono tzw. nowy porządek nabożeństw. Co charakterystyczne nie stosowano go na Mazurach ani na Powiślu. Protesty polskie nie przynosiły rezultatów. Doszło do tego, że działacze warmińscy opracowali skargę

¹⁶ J. Obląk, *Sprawa polska ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870—1914*, *Nasza Przeszłość*, t. 17, 1963, s. 39; A. Rogalski, op. cit., s. 334 — podaje, że w Olsztynie w 1896 r. było 8400 protestantów, co stanowiło prawie połowę ludności miasta.

¹⁷ J. Obląk, *Sprawa polska...*, s. 39.

¹⁸ A. Rogalski, op. cit., s. 334.

¹⁹ Por statystykę z lat późniejszych — A. Sołoma, op. cit., s. 52 i 54 — dotyczy to 4 powiatów Warmii.

²⁰ J. Obląk, *Sprawa polska...*, s. 61.

²¹ *Ibidem*, s. 63.

²² Por. A. Sołoma, op. cit., ss. 24—28; A. Rogalski, op. cit., s. 337 i n. oraz W. Wrzesiński, *Polityka kleru ...*, ss. 76—78, 85—89.

²³ W. Wrzesiński, *Polityka kleru ...*, s. 77.

na bpa Bludaua i doręczyli ją papieżowi. Jedynym jej skutkiem było zerwanie przez biskupa wszelkich kontaktów z polskimi konsulatami. Biskup Bludau nie obsadzał parafii polskimi kapłanami pomimo próśb parafian; przeniósł księży: Sochaczewskiego i Bogaczewskiego do parafii niemieckich. Powodem była ich aktywność w organizacjach polskich. W 1927 r. nasiliło się wypieranie języka polskiego z kościołów, przy czym główny nacisk położono na pieśni kościelne²⁴.

W listopadzie 1930 r. nowym biskupem warmińskim został Maksymilian Kaller. Będąc poprzednio prałatem w Pile doprowadził do tego, że polscy działacze z Pogranicza bojkotowali go, ze względu na wyraźnie antypolską działalność. M. Kaller został jednakże pozytywnie oceniony przez prymasa Polski Augusta Hlonda i bpa Okoniewskiego. Dlatego też w pierwszym okresie po intronizacji we Fromborku strona polska, a głównie konsul generalny z Królewca Kazimierz Papeé, unikała drażnień w stosunkach z nowym ordynariuszem²⁵.

W marcu 1931 r. w pierwszym publicznym oświadczeniu bp Kaller wezwał wszystkich katolików do popierania niemieckiej partii Centrum. Nadal wypierano z kościołów język polski. W Dywitach na przykład zamieszkałych w 75% przez Polaków w 1931 r. wprowadzono 2 nabożeństwa niemieckie i jedno polskie. Nowy proboszcz w ogóle nie mówił po polsku²⁶. Biskup Kaller był jednak bardziej elastycznym politykiem niż jego poprzednik. Uczynił wiele gestów w stronę polskich wiernych. W Sztumie w 1931 r. miał jedno kazanie w języku polskim. Po objęciu przez A. Hitlera urzędu kanclerskiego i rozwiązaniu partii Centrum Kościół katolicki znalazł się w umiarkowanej opozycji w stosunku do nowych władz. W takiej sytuacji jesienią 1934 r. bp Kaller dokonał objazdu kilku polskich parafii. W Gietrzwałdzie przemawiał po polsku w duchu pomocy dla Mazurów — katolików (uznał ich za Polaków), którzy żyli w diasporze. Co charakterystyczne — do młodzieży polskiej w Gietrzwałdzie mówił już po niemiecku. Z powodu takiej oceny Mazurów Kaller miał zatarg z gauleiterem NSDAP Erichem Kochem²⁷. W 1935 r. konsul polski w Olsztynie pisał w swoich raportach o ostrej walce hitlerowców z klerem katolickim. Rozbito organizacje katolickie z wyjątkiem ściśle religijnych, zawieszono prasę. Wielu księży znalazło się w więzieniach. Wydarzenia te, w ocenie konsula, nie spowodowały większej zmia-

²⁴ *Ibidem*, ss. 74—75, 77, 85—86.

²⁵ *Ibidem*, ss. 92—94.

²⁶ *Ibidem*, s. 101.

²⁷ *Ibidem*, s. 111; zob. też A. Sołoma, op. cit., s. 299.

ny kursu antypolskiego. Nadal kasowano lub ograniczano nabożeństwa w języku polskim²⁸.

Po encyklice papieskiej Piusa XI z 14 marca 1937 r. krytykującej działania władz hitlerowskich skierowane przeciwko Kościołowi katolickiemu w Niemczech, wzrosła opozycja hierarchii. Jednakże szereg drastycznych posunięć odwetowych władz zmniejszyło chęć oporu ze strony Watykanu i Kościoła niemieckiego²⁹. Biskup Kaller w tym czasie również w swoich listach pasterskich zawarł kilka ostrych akcentów skierowanych przeciwko polityce hitlerowców³⁰. Kuria biskupia we Fromborku do 1945 r. pozostała w umiarkowanej opozycji do władz nazistowskich.

Skutkiem takiej postawy były represje wobec kapłanów. W roku 1937 pięciu księży diecezji zostało aresztowanych. Przez cały okres hitlerowski w więzieniach przebywało w sumie 52 księży świeckich i zakonnych z diecezji warmińskiej, w tym sześciu narodowości polskiej. W obozie koncentracyjnym w Dachau więziono 10 księży z tej diecezji; wśród nich byli także Polacy: Waclaw Osinski, Mieczysław Szudziński oraz Stanisław Zuske w gimnazjum w Kwidzynie³¹. Jednakże polityka kurii nie uległa (w ówczesnej sytuacji nie było prawdopodobnie nawet teoretycznie takiej możliwości) zasadniczej zmianie w stosunku do ludności polskiej. Pod naciskiem wystąpień antypolskich w 1939 r. biskup przeprowadził dalsze ograniczenia liczby nabożeństw w języku polskim. Usuwno polskie napisy z kościołów i kaplic. Dnia 20 sierpnia 1939 r. bp Kaller zakazał całkowicie używania języka polskiego podczas nabożeństw na terenie diecezji warmińskiej³².

Działacze polscy na terenie Warmii doceniali znaczenie spraw wyznaniowych i postawy kleru katolickiego dla ruchu narodowego. Polska ludność katolicka była głęboko wierząca. Prowadzenie przez kapłanów nabożeństw w języku polskim pogłębiało ich poczucie narodowe. Stąd też zarządzenia kurii biskupiej ograniczające liczbę polskich nabożeństw budziły sprzeciw świadomych Polaków. Protestowała „Gazeta Olsztyńska”³³.

²⁸ Raporty konsulów polskich (opr. T. Cieślak), KM-W, 1957, nr 3, ss. 164—168 — raporty z Olsztyna z 9 maja, 9 września i 10 października 1935 r. oraz z Kwidzyna z 8 marca 1935 r.

²⁹ A. Sołoma, op. cit., s. 303.

³⁰ W. Wrzesiński, *Polityka kleru ...*, s. 115; A. Sołoma, op. cit., s. 308 i 311 — list pasterski ze stycznia 1937r. był konfiskowany przez policję, wydano zakaz jego odczytywania.

³¹ A. Sołoma, op. cit., s. 307, 316, 317.

³² W. Wrzesiński, *Polityka kleru ...*, s. 121.

³³ Por. *Gazeta Olsztyńska* nr 92 z 1932 r. — 4 postulaty w sprawie duszpasterstwa oraz *Gazeta Olsztyńska* nr 261 z 1934 r. — 3 postulaty. Domagano się zaprzestania ograniczeń polskich nabożeństw, nauki religii w języku polskim oraz obśadzania polskich parafii polskimi kapłanami — por. W. Wrzesiński, *Polityka kleru...*, s. 103 i 111.

Wiele zależało od postawy księży pochodzenia polskiego. Niestety duża część z nich przechodziła na stronę niemiecką. Konsulat w Olsztynie w 1930 r. ocenił, że na 26 kapłanów pochodzenia polskiego na Warmii i Mazurach, pięciu otwarcie przyznawało się do polskości — ks. Osiński, Sochaczewski, Langwald, Potsch i Kensbock, dziesięciu sprzyjało ludności polskiej, natomiast jedenastu poddało się germanizacji i pozostawało pod wpływem Centrum³⁴. W działalności ruchu polskiego czynnie zaangażowany był tylko ks. Osiński. Został on jednak, pod naciskiem nazistów, zmuszony przez kurię do przejścia na emeryturę w 1933 r.³⁵ Obok niego należy wymienić jeszcze, bardzo aktywnego w okresie wcześniejszym ks. Walentego Barczewskiego, proboszcza w Brąszwałdzie, który zmarł w 1928 r.³⁶ Na wyróżnienie zasługuje ponadto ks. Jan Hanowski, proboszcz w Gietrzwałdzie (1913—1924), a następnie parafii św. Jakuba w Olsztynie. Według Aleksandra Rogalskiego prowadził on nabożeństwa w języku polskim nawet po 1939 r. — dla robotników przymusowych z Polski oraz przy okazji dla miejscowych Warmiaków. Bp Kaller w 1939 r. nadał J. Hanowskiemu tytuł honorowego kanonika kapituły³⁷.

Owe pozytywne fakty nie były w stanie zmienić ogólnie negatywnej sytuacji dla strony polskiej. Przed wybuchem wojny w 1939 roku ludność polska była sterroryzowana. Związek Polaków w Niemczech miał ograniczony zasięg oddziaływania i był wszechstronnie szykanowany. Młodzież warmińska pod wpływem organizacji hitlerowskich w ogromnej większości uległa faszyzacji. Kościół katolicki uczestniczył w germanizacji ludności polskiej. Jego sprzeciw wobec totalnej faszyzacji młodzieży miał w praktyce niewielkie znaczenie.

3. Okres wojny (1939—1945)

W czasie wojny zwiększył się nacisk władz hitlerowskich na Kościół katolicki. Zażądano od Episkopatu niemieckiego pomocy w mobilizacji społeczeństwa, zwłaszcza po napaści na ZSRR. W walce z „bolszewizmem” Kościół uznał się za sojusznika władz, „na którym zawsze można polegać”³⁸. W 1941 r. w służbie wojskowej znajdowało się 38 księży z diecezji warmińskiej. W późniejszych latach liczba ta wzrosła do 90 osób, z czego znaczną część stanowili księża — ochotnicy³⁹. Wzmogło się

³⁴ W. Wrzesiński, *Polityka kleru...*, s. 97 i n.

³⁵ *Ibidem*, s. 104.

³⁶ Zob. np. A. Rogalski, *op. cit.*, s. 341 i n. Dokładniej o sylwetce ks. W. Barczewskiego pisze M. Zientara-Malewska, *Śladami twardej drogi*, Warszawa 1966.

³⁷ A. Rogalski, *op. cit.*, s. 343.

³⁸ A. Sołoma, *op. cit.*, s. 339.

³⁹ *Ibidem*, s. 335.

jeszcze antypolskie nastawienie kurii warmińskiej. W Braniewie kształcono kadry niemieckiego kleru do germanizacji okupowanych obszarów Polski⁴⁰. Na terenie diecezji zapewniono, co prawda opiekę duszpasterską, często w języku polskim, dla 150—200 tysięcznej zbiorowości polskich robotników przymusowych, jednakże zgodnie z zaleceniem władz zastosowano ścisły rozdział tej ludności od Niemców⁴¹.

Ruch polski poniósł w tym okresie wielkie straty. W ciągu września 1939 r. aresztowano prawie wszystkich aktywistów polskich organizacji, nauczycieli i dziennikarzy. Uwięziono m. in. cały personel redakcji „Gazety Olsztyńskiej”. Dom Polski w Olsztynie zburzono i postawiono na jego miejscu szalet publiczny. Wielu Warmiaków zginęło śmiercią męczeńską. Prawie wszyscy z aresztowanych przeszli przez katorgę w obozach koncentracyjnych⁴². Zamordowani zostali m. in. redaktorzy „Gazety Olsztyńskiej” Seweryn Pieniężny i Stanisław Nowakowski; nauczyciele z Warmii — Wiktor Bina, Robert Gransicki, Józef Groth, Ryszard Knosała, Tadeusz Pezała i Jan Maza. Obozy natomiast zdołali przeżyć: nauczyciele — Otylia Groth, Jan Hedrych, Paweł Jasiek, Leon Kauczor, Franciszek Piotrowski, Edward Turowski i Maria Zientara oraz Jan Boenigk⁴³.

Ludność polska pozostała bez przywódców. Język polski jednakże nie przestał rozbrzmiewać na Warmii. W raportach niemieckich z niepokojem wspominało o brataniu się Warmiaków z polskimi jeńcami i robotnikami przymusowymi. Wraz z klęskami wojsk III Rzeszy zauważano wzrost liczby ludności używającej języka polskiego⁴⁴.

Działania wojenne rozpoczęły się na Warmii w styczniu 1945 r. Oddziały 2 Frontu Białoruskiego 22 stycznia wieczorem zdobyły Olsztyn. Północna część Warmii stała się miejscem długotrwałych i zaciętych walk. Zamknięta w kotle lidzbarskim część niemieckiej armii „Środek” 26 stycznia rozpoczęła kontruderzenie w kierunku zachodnim. 31 stycznia wojska niemieckie zostały zatrzymane. Likwidacja lidzbarskiego rejonu umocnionego przeprowadzana przez oddziały 3 Frontu Białoruskiego przeciągnęła się do końca marca 1945 r. Zacięte walki toczyły się zwłaszcza o zdobycie Ornety i Pieniężna. Pod tym ostatnim miastem zgi-

⁴⁰ *Ibidem*, s. 344.

⁴¹ *Ibidem*, s. 348.

⁴² Por. W. Gębik, *Sprawy i ludzie...*, s. 27; *Dzieje Warmii i Mazur w zarysie*, t. 2, ss. 172—174, 179 i n.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Zob. B. Koziello-Poklewski, *Zagraniczni robotnicy przymusowi w Prusach Wschodnich w latach drugiej wojny światowej*, Warszawa 1977, ss. 187, 190—193; idem, *Memoriał Bund Deutscher Osten z 1940 roku w sprawie polskiej w Prusach Wschodnich*, KM-W, 1976, ss. 407—422; *Dzieje Warmii i Mazur w zarysie*, t. 2, s. 183, 186 i n.; E. Wojnowski, *Warmia i Mazury w latach 1945—1947*, Olsztyn 1970, s. 14 i n.

nął 18 lutego dowódca 3 Frontu gen. Iwan Czerniachowski. Dopiero 20 marca zdobyto Braniewo, a do końca marca złamano opór resztek wojsk niemieckich w powiecie braniewskim⁴⁵.

Charakter działań, ich długotrwałość, odbił się na ludności Warmii W styczniu 1945 r. władze hitlerowskie wezwały mieszkańców do ucieczki przed nadciągającą Armią Czerwoną. Zorganizowana ewakuacja zamieniła się w bezładną ucieczkę. Tylko niewielkim grupom, głównie drogą morską, udało się przedostać na zachód — do Niemiec i Danii. Część uciekinierów ogarnęły oddziały radzieckie na Pomorzu, część jeszcze w Prusach Wschodnich. Wiele tysięcy Warmiaków, tak narodowości niemieckiej jak i polskiej, poniosło śmierć na skutek działań wojennych lub dotkliwego mrozu⁴⁶. Wojskowe władze radzieckie nie dokonywały rozdziału narodowościowego ludności. Traktowały ją w sposób surowy. Większość mieszkańców zmuszono do uciążliwej pracy. Dochodziło do zabójstw i gwałtów dokonywanych głównie przez zdemoralizowanych maruderów. Wiele tysięcy osób wywieziono w głąb ZSRR na przymusowe roboty⁴⁷.

Był to bardzo tragiczny okres dla ludności warmińskiej. Należy o tym pamiętać, oceniając późniejszą postawę tej ludności już pod polską administracją.

OKRES PO 1945 ROKU

1. Sytuacja w pierwszych latach powojennych

Po wojnie na Warmii zaszły zasadnicze zmiany. W całości włączona została do Polski. Pierwsi przedstawiciele władz polskich zaczęli przybywać do Olsztyna już w lutym 1945 r. Pod koniec marca przyjechał do stolicy Warmii pełnomocnik rządu płk dr Jakub Prawin. Pełnię władzy z rąk radzieckich przejęto oficjalnie 23 maja, a praktycznie w terenie do lipca 1945 r.

Sytuacja była bardzo trudna, zniszczenia — ogromne. Braniewo, Pięniężno i Dobre Miasto np. w 80% leżały w gruzach. Rosjanie wywieźli wiele urządzeń przemysłowych, płodów rolnych i inwentarza żywego na

⁴⁵ Por. S. Łaniec, *Operacja wschodniopruska Armii Czerwonej, Dzieje Warmii i Mazur w zarysach*, t. 2, s. 233 i nn., oraz K. Sobczak, *Wyzwolenie Warmii i Mazur w 1945 roku*, KM-W, 1961, ss. 14—19.

⁴⁶ Zob. K. Golczewski, *Przymusowa ewakuacja z nadbaltyckich prowincji III Rzeszy (1944—1945)*, Poznań 1971, ss. 120—125, 190—193.

⁴⁷ Zob. np. J. Giertych, *Oblicze religijno-narodowe...*, s. 448 oraz Zyciorysy 37 słuchaczy Mazurskiego Uniwersytetu Ludowego w Rudziskach, Biblioteka Główna UMK w Toruniu, Dział rękopisów, Rkps 1426/III.

wschód⁴⁸. Spośród mieszkańców Warmii pozostała na miejscu tylko niewielka część. Trwały ogromne przemieszczenia ludności niemieckiej, polskiej i wojsk radzieckich.

Prawdziwą plagą na badanym terenie, podobnie jak na innych obszarach Ziemi Odzyskanych, był tak zwany szaber. W pierwszym okresie po zakończeniu działań wojennych dochodziło do organizowania przez przedsiębiorczych Polaków z powiatów leżących przy dawnej granicy wypraw łupieżczych na Warmię i Mazury. Grabiono ludność niemiecką oraz polską autochtoniczną. Działo się to często pod hasłami patriotycznymi — odwetu na Niemcach. Początkowo taka działalność spotykała się z tolerancją niższych władz administracyjnych. Zjawisko szabru występowało jeszcze w 1947 roku. Spowodowało powiększenie zniszczeń Ziemi Odzyskanych i doprowadziło do kompletnej pauperyzacji ludności rodzimej, w tym również Warmiaków. Fakt ten postawił młodą władzę polską przed problemami nie do pokonania. Przyczynił się również do negatywnej postawy Warmiaków wobec nowej rzeczywistości.

W takich niesprzyjających warunkach rozpoczęto realizację polityki narodowościowej na Warmii. Ludność pochodzenia polskiego już w kwietniu 1945 r. wezwano do rejestrowania się, co miało uchronić ją przed represjami zastosowanymi wobec ludności niemieckiej⁴⁹. Tą ostatnią w myśl międzynarodowych porozumień wysiedlano za Odrę. Warunkiem rejestracji autochtonów była minimalna znajomość języka polskiego oraz działalność na rzecz polskości w okresie wcześniejszym. Takie liberalne kryteria okazały się jednak za trudne do spełnienia dla wielu osób pochodzenia polskiego. Spowodowało to wydanie przez Jerzego Burskiego, zastępcę J. Prawina, instrukcji z 26 maja 1945 r., w której nakazywał starostom rejestrować nawet tych „...którzy oświadczają tylko, że są Warmiakami względnie Mazurami”⁵⁰.

Rejestracja w takiej postaci z pewnością nie prowadziła do ścisłego rozdziału ludności polskiej i niemieckiej. Jednakże nie było to wtedy już w ogóle możliwe. Na Warmii, podobnie do innych terenów pogranicza narodowościowego, proces przemieszania ludności obu narodowości posunął się za daleko, aby zastosować ścisły rozdział. Rozwiązaniem tej

⁴⁸ Zob. Archiwum Akt Nowych, zespół Ministerstwa Administracji Publicznej, sygn. 2460, s. 17, Raport Pełnomocnika Rządu Tymczasowego przy 3 Białoruskim Froncie pik Prawina do Prezesa RM Ob. Osóbki-Morawskiego z 23 marca 1945 r. oraz AAN, MAP, sygn. 2457, ss. 8—9, Sprawozdanie Pełnomocnika Rządu RP na Okręg Mazurski za okres 23. V.—10. VI. 1945 r.

⁴⁹ Zob. W. Wach, *Weryfikacja ludności miejscowej na Warmii i Mazurach*, Strażnica Zachodnia, 1946, nr 4—5, s. 221.

⁵⁰ AP w Olsztynie, zespół Urzędu Pełnomocnika Rządu na Okręg Mazurski, sygn. 83, s. 2, Instrukcja w sprawie rejestracji miejscowej ludności polskiej w Okręgu Mazurskim z 26 maja 1945 r.

kwestii była liberalna polityka władz, a więc taka jaką początkowo zastosowano w Olsztynie, oraz uruchomienie atrakcyjnych i długotrwałych procesów asymilacyjnych, aby osoby zgermanizowane zrepolonizować.

Należy w tym miejscu zastanowić się, czy takie rozwiązanie miało szansę realizacji. Konieczna była, przynajmniej w pierwszym okresie, pewna tolerancja w stosunku do przejawów niemieckości wśród autochtonów. Po przejściach wojny i okupacji społeczeństwo polskie nie było w stanie zaakceptować takich rozwiązań. Nienawidzono powszechnie wszystko, co miało związek z Niemcami (podobne uczucia w większości w stosunku do Polaków żywiła także strona niemiecka). Nowe władze Polski, dążące do umocnienia swoich wpływów, nie miały zamiaru w tej sprawie przeciwstawiać się opinii publicznej. Z drugiej strony taka postawa, po ogromie zbrodni dokonanych przez hitlerowców, była oczywista i zrozumiała. Zaciążyło to jednak na długofalowych procesach dokonujących się m. in. wśród ludności autochtonicznej na Warmii.

Zasadnicze zmiany dokonały się również w stosunkach wyznaniowych na tym terenie. Na miejsce Niemców napływali osadnicy polscy, którzy prawie w stu procentach byli wyznania katolickiego. Przybywali wraz z ludnością księża katolicy, m. in. z archidiecezji wileńskiej i diecezji łuckiej. Od maja 1945 roku działał na terenie diecezji warmińskiej ks. ppłk Franciszek Borowiec, delegowany przez byłe duszpasterstwo Armii Krajowej. Księża polscy nie posiadali początkowo jurysdykcji kościelnej. Biskup M. Kaller został zmuszony przez Gestapo do wyjazdu w głąb Niemiec. Wikariusz generalny ks. Aloys Marquard znalazł się natomiast w więzieniu radzieckim. Zwolniony w czerwcu 1945 r. ksiądz A. Marquard ustanowił swoim współpracownikiem ks. Jana Hanowskiego i upoważnił go do udzielania jurysdykcji księżom polskim⁵¹.

Problem ten wymagał jednakże bardziej radykalnych rozwiązań. W lipcu 1945 r. powrócił do kraju prymas kard. August Hlond. Został on obdarzony przez papieża nadzwyczajnymi pełnomocnictwami, dla stworzenia polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych. Wobec braku ordynariusza diecezji warmińskiej kard. Hlond wezwał ks. A. Marquarda do Pelplina, aby uzyskać od niego zrzeczenie się jurysdykcji. Jednakże ks. Marquard został w tym czasie wydalony przez władze polskie do stref okupacyjnych Niemiec, a nowym wikariuszem generalnym wybrano ks. J. Hanowskiego. Sytuację zmieniło nagle przybycie w sierpniu 1945 r. do Olsztyna bpa M. Kallera. Uzyskał on wcześniej zaświadczenie weryfikacyjne o przynależności do narodu polskiego (pochodził z Górnego Śląska i znał język polski). Miał zamiar pozostać

⁵¹ J. Pietrzak, *Działalność kard. Augusta Hlonda jako wysłannika papieskiego na Ziemiach Odzyskanych w 1945 r.*, *Nasza Przeszłość*, 1974, s. 207.

w Polsce. Rozpoczął reorganizację diecezji w duchu współpracy polsko-niemieckiej. Mianował ks. F. Borowca wikariuszem generalnym. Przewidywał obsadę połowy stanowisk kapituły przez Polaków. Postulował złagodzenie i zlikwidowanie antagonizmów narodowych. Jak stwierdza Jerzy Pietrzak: „Był to jedyny bodaj wówczas przykład pewnej koncepcji rozwiązania problemu kościelnego na Ziemiach Odzyskanych wyrażony przez niemieckiego rządzącego diecezjalnego”⁵².

Działalność M. Kallera przerwał kard. A. Hlond, który po długiej rozmowie skłonił go do zrzeczenia się jurysdykcji. Ponadto władze polskie nie uznały jego zaświadczenia weryfikacyjnego. Ks. M. Kaller na stałe, tym razem, wyjechał na zachód. Dnia 14 sierpnia 1945 r. prymas Polski mianował pięciu administratorów apostolskich dla terenów Ziem Odzyskanych. Administratorem w Olsztynie, dokąd przeniesiono siedzibę kurii został ks. dr Teodor Bensch⁵³.

Nowy rządcą kościelny borykał się z wieloma trudnościami. Znaczna część kościołów była zburzona, brakowało środków materialnych, w tym także żywności dla prowadzenia normalnej działalności. Przede wszystkim brakowało jednak kapłanów. Diecezja obejmująca cały obszar Prus Wschodnich, który przypadł Polsce, należała do największych w kraju. Pod koniec 1945 r. zamieszkiwało ją około 300 tysięcy ludności, w tym ponad 200 tysięcy narodowości polskiej. Liczba Polaków, a tym samym katolików, szybko rosła. Tymczasem w diecezji w 1946 r. znajdowało się 176 księży polskich, wśród których ks. Edmund Nowicki doliczył się 57 zweryfikowanych autochtonów. W porównaniu z danymi przedwojennymi, wcześniej już przedstawionymi, wydaje się, że powinno być ich znacznie mniej⁵⁴. Liczba wiernych przypadających na 1 księdza była w tym czasie prawie trzykrotnie wyższa niż w okresie międzywojennym⁵⁵. W latach 1947—1948 proporcje te stały się jeszcze bardziej niekorzystne. Taka sytuacja powodowała, że praca duszpasterska kapłanów była trudna i wyczerpująca.

⁵² *Ibidem*, s. 223.

⁵³ Z. Waszkiewicz, *Watykan wobec powstania Polski Ludowej (1945—1951)*, Z dziejów XIX i XX wieku, Księga pamiątkowa ku czci Witolda Łukaszewicza, Toruń 1978, s. 194, 195 i n.; L. Belzyt, *Kościół na Pomorzu Gdańskim po 1945 r.*, Życie Katolickie, 1984, nr 11, s. 57.

⁵⁴ E. Nowicki, *Zagadnienia organizacyjne Kościoła katolickiego na ziemiach odzyskanych*, IV Sesja Rady Naukowej dla Zagadnień Ziem Odzyskanych, z. 2, Kraków 1947, s. 106.

⁵⁵ E. Wojnowski, op. cit., s. 186 — 1. XII. 1946 r. mieszkało na tym terenie 452 tys. ludzi, z czego co najmniej 350 tys. katolików (na 170 księży); w okresie przed 1939 r. w diecezji pracowało prawie 400 księży — w stosunku do ponad 300 tys. katolików.

2. Problemy narodowościowe

Przemiany narodowościowe na Warmii dokonywały się pod wpływem prowadzonej w latach 1945—1949 weryfikacji narodowościowej. Dotyczyła ona ludności tubylczej, która posiadała obywatelstwo niemieckie. Ostateczny kształt temu procesowi połączonemu, co najważniejsze, z przyznawaniem obywatelstwa polskiego, nadały dopiero w kwietniu 1946 roku zarządzenie Ministerstwa Ziem Odzyskanych i ustawa Krajowej Rady Narodowej. Przed tą datą prowadzono tzw. rejestrację, w wyniku której ludności autochtonicznej uznanej za polską przez specjalne komitety narodowościowe wydawano jedynie tymczasowe zaświadczenia, często nie honorowane przez sądy i przedstawiciele niższej administracji. Ta wstępna faza weryfikacji miała na Warmii znaczące osiągnięcia. Rezultaty przedstawia Tabela nr 2. Liczba 2 550 osób zarejestrowanych w Olsztynie do 1 lutego 1946 r. jest zbyt duża, co zostało skorygowane już w następnych sprawozdaniach.

Tabela nr 2
Przebieg rejestracji na Warmii

Powiat	1. VIII. 1945 r.	1. XII. 1945 r.	1. II. 1946 r.	1. V. 1946 r.
Braniewo	40	55	64	218
Lidzbark	465	577	609	1 023
Olsztyn	8 574	20 786	20 786	20 666
Olsztyn miasto	697	752	2 550	1 723
Reszel	112	4 587	4 562	4 581
Razem	9 888	26 757	28 671	28 011

Źródło: Archiwum Akt Nowych, zespół Ministerstwa Administracji Publicznej, sygn. 2457; AAN, zespół Ministerstwa Ziem Odzyskanych, sygn. 182, s. 11, 44, 66; sygn. 666, s. 58; sygn. 669, s. 4, 12, 18; sygn. 1666, s. 187, Sprawozdania Pełnomocnika Rządu RP na Okręg Mazurski (J. Prawina i Z. Ro-bia) za poszczególne miesiące 1945 i 1946 r.

Dziwić może, w porównaniu z okresem międzywojennym, że w powiatach północnych Warmii również zarejestrowano ludność polskiego pochodzenia. W wyniku ogromnych przemieszczeń ludności znaleźć się tam mogły osoby z innych powiatów. Ponadto liberalne początkowo kryteria sprawiały, że nawet rodzeni Niemcy, jeżeli pragnęli pozostać w Polsce i podali się za osoby polskiego pochodzenia, mogli niekiedy przedostać się przez sito weryfikacyjne.

Przepisy, które weszły w życie w maju 1946 r. zaostrzyły kryteria weryfikacyjne. Utworzono komisje weryfikacyjne, które miały orzekać o przynależności narodowej autochtonów. Procedura stała się bardziej

uciażliwa. Osoby, które wcześniej poddały się rejestracji uznano już za zweryfikowanych, wymagano od nich jedynie złożenia deklaracji wierności narodowi i państwu polskiemu oraz podania o nadanie obywatelstwa polskiego. Komisje, w odróżnieniu od wcześniejszych komitetów narodowościowych, opanowane były przez ludność napływową.

Położenie materialne ludności rodzimej nie uległo w tym czasie większym zmianom. Przedstawiciele niższych władz terenowych posuwali się nawet do sabotowania zarządzeń wojewody i starostów. Nadal wyraźnie dyskryminowali Warmiaków, uznając ich po prostu za Niemców. Współpracowali niekiedy z szabrownikami. Zjawiska te miały mniejsze rozmiary niż na Mazurach, jednakże i na Warmii, w wyniku powstałej sytuacji, wzmożona akcja weryfikacyjna prowadzona od końca maja do II połowy września 1946 r. dała nikłe rezultaty (780 osób):

Tabela nr 3
Przebieg weryfikacji na Warmii (VI—X 1946 r.)

Powiat	1. VI.	1. VIII.	15. X. 1946 r.	
	1946 r.	1946 r.	zweryfik.	nie zweryfik.
Braniewo	196	181	224	217
Lidzbark	1 023	1 350	1 350	344
Olsztyn	20 666	20 666	20 666	72
Olsztyn miasto	1 723	1 785	2 067	12
Reszel	6 190	6 271	6 271	1 341
Razem	29 798	30 253	30 578	1 986

Źródło: AAN, MZO, sygn. 174, s. 139, 180; sygn. 183, s. 18—19; sygn. 189, s. 25, 44, 48; sygn. 666, s. 148, 200, 220, Sprawozdanie wojewody olsztyńskiego za poszczególne miesiące.

W rubryce „nie zweryfikowani” podana została liczba autochtonów, którzy spełniali warunki weryfikacji, ale uporczywie odmawiali złożenia wniosków. Z powodu doznanych krzywd pragnęli wyjechać wraz z Niemcami za Odrę. Położenie tej grupy było ciężkie. Podobnie jak sytuacja warmińskiej ludności niemieckiej, która oczekiwała na wysiedlenie⁵⁶. W województwie olsztyńskim akcja wysiedlania trwała bardzo długo. W marcu 1947 r. było jeszcze 41 857 zarejestrowanych Niemców, z któ-

⁵⁶ Zob. Centralne Archiwum Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, zespół MZO, sygn. 1251/30/6, s. 19, Pismo Wydziału Opieki Społecznej Urzędu Wojewódzkiego Olsztyńskiego do Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej z 7 października 1946 r.; pisano w nim o narastających wypadkach śmierci głodowej wśród ludności niemieckiej. Ludność ta prosiła o pomoc lub o wysiedlenie; zaznaczano, że wśród Niemców znajdowało się wiele zgermanizowanych autochtonów polskiego pochodzenia, których można by zasymilować.

rych część próbowała kilkakrotnie samowolnie wyjechać. Władze nie zezwalały na takie wyprawy i oczekiwały na wyznaczenie terminów przez Ministerstwo Ziem Odzyskanych⁵⁷. Wyjeżdżać samowolnie za Odrę próbowali również polscy autochtoni, nawet już zweryfikowani z polskim obywatelstwem. Dyskryminacja ich ze strony ludności napływowej bowiem nadal występowała. Dla wielu brak oznak wyraźnej poprawy położenia w 2—3 lata po wojnie sprawiał, że jedyne wyjście widzieli w wyjeździe.

W ciągu 1948 r. nie zdołano jeszcze rozwiązać problemów narodowościowych na Warmii. Stan liczbowy ludności niemieckiej i polskiej nie zweryfikowanej przedstawia Tabela nr 4. Były to już liczby niewielkie, znacznie niższe niż na Mazurach. Dla uzupełnienia obrazu narodowościowego należy dodać, że w ciągu 1947 r. w powiecie braniewskim osiedlono około 7 tysięcy ludności ukraińskiej⁵⁸.

Weryfikacja na Warmii wygasła w ciągu 1949 r. W związku z prowadzoną na Mazurach w lutym i marcu 1949 r. tzw. wielką weryfikacją przeprowadzono aktualizację list osób jeszcze nie zweryfikowanych w całym województwie olsztyńskim. Okazało się, że na Warmii stan tych osób zwiększył się. Najprawdopodobniej do tej grupy wliczono również Niemców.

Tabela nr 4

Liczba ludności niemieckiej i nie zweryfikowanej na Warmii w 1948 r.

Powiat	31. V. 1948 r.		31. VIII. 1948 r.		31. XI. 1948 r.	
	Niemcy	nie zwer.	Niemcy	nie zwer.	Niemcy	nie zwer.
Braniewo	180	37	58	8	18	8
Lidzbark	80	73	27	14	16	9
Olsztyn	107	14	48	14	103	14
Olsztyn miasto	18	—	16	13	14	7
Reszel	146	19	147	18	136	—
Razem	537	143	296	67	287	38

Źródło: Centralne Archiwum Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, zespół MZO, sygn. 1251/13/3, s. 27, 57, 85, Sprawozdania sytuacyjne Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego Olsztyńskiego za maj, sierpień i listopad 1948 r.

⁵⁷ AAN, MZO, sygn. 186, s. 4, Sprawozdanie sytuacyjne wojewody olsztyńskiego za marzec 1947 r.

⁵⁸ Por. A. Kwilecki, *Liczebność i rozmieszczenie grup mniejszości narodowych na Ziemiach Zachodnich*, Przegląd Zachodni, 1964, s. 381.

Tabela nr 5

Stan polskiej ludności autochtonicznej na Warmii w dniu 1 lipca 1949 r.

Powiat	zweryfik.	nie zweryfik.
Braniewo	242	17
Lidzbark	1 476	15
Olsztyn	26 858	76
Olsztyn miasto	3 303	8
Reszel	9 185	131
Razem	41 064	247

Źródło: Centralne Archiwum Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, zespół PZPR, sygn. 237/VII-2619, s. 121. Stan ilościowy ludności miejscowego pochodzenia.

Oceniając przebieg weryfikacji na Warmii trzeba przyznać, że rezultaty w 1949 r. (Tabela nr 5) odpowiadały szacunkowi stanu ludności polskiego pochodzenia sprzed II wojny światowej. Liczba osób nie zweryfikowanych i Niemców była stosunkowo niewielka, chociaż należy przypuszczać, że wśród osób zweryfikowanych znajdowało się kilka tysięcy rdzennej ludności niemieckiej. Jednakże fakt, że proces ów ciągnął się przez 4 lata przy zastosowaniu w 1948 i 1949 r. metod represyjnych nie wpłynął pozytywnie na integrację ludności Warmii. Ponadto repolonizację zgermanizowanych Warmiaków prowadzono za pomocą nikłych środków i przerwano ją po 1950 r. Swoje funkcje repolonizacyjne spełniała w stosunku do młodzieży nadal jedynie szkoła. Realizowana w tym okresie przez władzę polityka wobec ludności autochtonicznej (czasy stalinowskie) także wpłynęła negatywnie na postawy polskich autochtonów.

Zaczęto dostrzegać coraz powszechniejsze zjawisko używania przez nich języka niemieckiego. Był to swoisty protest przeciwko wciąż bardzo niskiemu poziomowi życia oraz nadal występującym wypadkom dyskryminacji. Represjonowani i szykanowani byli działacze miejscowi, m. in. Maria Zientara-Malewska, Paweł Sowa, Wanda Pieniężna, Kazimierz Pietrzak-Pawłowski⁵⁹.

Podczas tzw. akcji ankietyzacji w 1952 r. w związku z wydawaniem dowodów osobistych kilkanaście tysięcy Warmiaków uznało się za Niemców — wpisało w ankiecie obywatelstwo lub narodowość niemiecką. W całym województwie olsztyńskim w maju 1952 r. było takich osób

⁵⁹ Zob. W. Gębik, *Dziesięciolecie starań o upowszechnienie wiedzy o historii i kulturze Ziemi Warmińsko-Mazurskiej*, Przegląd Zachodni, 1957, nr 3—4, s. 463; M. Zientara-Malewska, *Działacze spod znaku „Rodła”*, Olsztyn 1974, s. 123.

wśród ludności autochtonicznej prawie 50 tysięcy wraz z tymi, co odmówili wypełnienia ankiet (5700 osób)⁶⁰.

Komitet Wojewódzki PZPR w Olsztynie w sierpniu 1952 r., po kampanii mającej na celu skłonienie „opornych” autochtonów do zmiany wpisu w ankiecie, przyznawał, że tylko w trzech powiatach województwa było takich osób 32 761. W powiecie olsztyńskim liczba ta była największa — 13 616 osób. Przy czym pod wpływem różnorodnych nacisków 6 257 autochtonów z tego powiatu dokonało już wtedy poprawek. W maju 1952 r. liczba ta wynosiła więc 19 873 Warmiaków⁶¹. Duża część tej ludności otrzymała wcześniej z Republiki Federalnej Niemiec, w wyniku własnych starań, paszporty lub zaświadczenia o posiadaniu obywatelstwa niemieckiego. Według oceny KW PZPR w powiecie olsztyńskim takie dokumenty posiadało około 10 tysięcy osób⁶².

Wniosek może być tylko jeden. Z powodu niewłaściwej polityki wobec ludności autochtonicznej na Warmii i Mazurach oraz splotu wielu negatywnych wydarzeń i zjawisk większa część tej ludności uznała się za Niemców i pragnęła wyjechać z kraju, widząc w wyjeździe jedyną możliwość polepszenia swojej sytuacji moralnej i materialnej. Udowodniła to tzw. akcja łączenia rodzin w latach 1956—1958. Z województwa olsztyńskiego do końca września 1958 r. wyjechały do państw niemieckich 31 933 osoby⁶³. Ogromna większość z nich należała do ludności autochtonicznej — w tym również niemieckiej. Z samej Warmii do 1960 r. wyjechało ponad 8 tysięcy osób⁶⁴. Dalsze wyjazdy uniemożliwiła zmiana polityki władz. W październiku 1958 r. rozwiązano w województwie olsztyńskim komisje, które w trybie przyspieszonym wydawały zezwolenia na wyjazd. Towarzystwo Rozwoju Ziem Zachodnich oceniało, że fakt ten zapobiegł całkowitej emigracji Mazurów i Warmiaków z Polski do państw niemieckich, głównie RFN⁶⁵.

W październiku 1962 r. ekipa z Sekretariatu Rady Naczelnej TRZZ przebywała m. in. w powiecie olsztyńskim i reszelskim — wtedy bisku-

⁶⁰ CA KC PZPR, zespół PZPR, sygn. 237/V/75, s. 85 i n., Notatka o wynikach prowadzonej wśród autochtonów akcji w związku z paszportyzacją Komendy Głównej MO, Centralnego Biura Ewidencji Ludności i Dowodów Osobistych.

⁶¹ Zob. Archiwum Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Olsztynie, zespół KW PZPR, sygn. 70/VI/23, s. 122, Sprawozdanie z przebiegu akcji wśród ludności autochtonicznej powiatu Mrągowo, Szczytno i Barczewo z dn. 18 sierpnia 1952 r.

⁶² *Ibidem*, s. 107, Informacja o przebiegu akcji ankietyzacji w województwie olsztyńskim z uwzględnieniem sytuacji wśród ludności autochtonicznej.

⁶³ AAN, zespół Towarzystwa Rozwoju Ziem Zachodnich, sygn. 965b, J. Kmiecik, *Wyjazdy ludności rodzimej z Warmii i Mazur do Niemiec*.

⁶⁴ Zob. A. Szyfer, *Przemiany społeczno-kulturowe na wsi warmińskiej w latach 1945—1970*, Olsztyn 1971, s. 37.

⁶⁵ AAN, TRZZ, sygn. 967b, s. VI, *Wstęp, Badania nad wyjazdami ludności rodzimej z Mazur i Warmii do Niemiec*, oprac. Komisja Społeczno-Kulturalna Rady Naczelnej TRZZ.

pieckim i stwierdziła, że sprawa wyjazdów była wciąż aktualna wśród ludności autochtonicznej. Zauważono, że prawie wszyscy Warmiacy „z bardzo nielicznymi wyjątkami” złożyli podania o wyjazd. Niektórzy składali je kilkakrotnie⁶⁶. W latach późniejszych akcja łączenia rodzin była wznowiana. O ile w okresie 1956—1958 r. w wyjazdach do RFN z województwa olsztyńskiego przeważali Mazurzy, to w latach 1976—1983, zdaniem Andrzeja Saksona, najczęściej wyjechało autochtonów z Warmii. Z liczby ponad 40 tysięcy w 1949 r. po 36 latach pozostało w Polsce zaledwie około 10 tysięcy Warmiaków⁶⁷.

3. Kwestia wyznaniowa

Warmia w wyniku wysiedlenia ludności niemieckiej, z której część była wyznania ewangelickiego oraz napływu osadników polskich, prawie w całości — katolików, pogłębiła swój jednolity charakter religijny. Spory o kościoły ewangelickie zajmowane przez polskich osadników i księży katolickich, które miały miejsce na Mazurach, na Warmii właściwie nie występowały. Nie znaczy to jednak, że nie było na tym terenie osób innych wyznań. Z niepełnych danych zawartych w sprawozdaniach wojewody olsztyńskiego wynika, że Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych miało w 1948 r. dwa kościoły na Warmii — Lidzbarku i Olsztynie, natomiast baptyści od listopada 1947 r. — jeden w Olsztynku⁶⁸. W maju 1947 r. kaplicę w Olsztynie otrzymali metodyści⁶⁹. W czerwcu 1947 r. w powiecie reszelskim przydzielono kościoły ewangelikom-augsburskim oraz baptystom. W powiecie braniewskim o przydział świątyni starali się wyznawcy prawosławia⁷⁰.

Kościół katolicki odgrywał w okresie powojennym ogromną rolę w procesie repolonizacji ludności warmińskiej. Po wielu latach przerwy prowadzono dla niej nabożeństwa w języku polskim. Patriotyczna postawa księży powodowała opowiadanie się za polsnością nawet Warmiaków w dużym stopniu zgermanizowanych. Decydował w takich przypadkach

⁶⁶ AAN, TRZZ, sygn. 965a, Sprawozdanie z wyjazdu pracowników Sekretariatu RN TRZZ do województwa olsztyńskiego w dn. 3—5 października 1962 r.

⁶⁷ A. Sakson, *Kształtowanie się nowych więzi społecznych na wsi Warmii i Mazur, 40-lecie powrotu ziem zachodnich i północnych do Polski*, cz. II, Warszawa 1986, s. 186 (Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej odbytej w dniach 25—26 czerwca 1985 r.).

⁶⁸ AAN, MZO, sygn. 188, s. 96, Sprawozdanie sytuacyjne wojewody olsztyńskiego za III kwartał 1948 r., oraz AAN, MZO, sygn. 187, s. 205, Sprawozdanie sytuacyjne wojewody olsztyńskiego za IV kwartał 1947 r.

⁶⁹ B. Łukaszewicz, *Kronika lat 1945—1980, Warmia i Mazury w Polsce Ludowej*, Olsztyn 1985, s. 138.

⁷⁰ AAN, MZO, sygn. 187, s. 181 i n. oraz 205, Sprawozdanie sytuacyjne wojewody olsztyńskiego za czerwiec 1947 r. oraz za IV kwartał 1947 r.

fakt, że byli oni w większości gorliwymi katolikami i opinie hierarchii kościelnej znajdowały u nich największe uznanie. Można sądzić, że był to jeden z decydujących czynników, które wpłynęły na powszechny udział warmińskiej ludności autochtonicznej w akcji weryfikacyjnej. Działalność Kościoła wpływała na przyspieszenie procesów integracyjnych nie tylko na Warmii. Łagodziła antagonizmy międzygrupowe. Ks. Edmund Nowicki w 1946 r. pisał m. in.: „Świątynia katolicka jest często jedynym miejscem, gdzie autochton skłócony z przybyszem łączy się w zgodnym akcie religijnym w postaci polskiego słowa i polskiej pieśni”⁷¹.

Zmiany polityczne w kraju spowodowały, że od 1948 r. wzmożła się walka władz z Kościołem katolickim. Należy przypuszczać, że w świadomości Warmiaków — gorliwych katolików, fakt ten wpływał negatywnie na ich ocenę państwowości polskiej, a w ten sposób praktycznie również samej polskości.

Batalie toczone na linii Państwo—Kościół znajdowały oddźwięk także w Olsztynie. W październiku 1948 r. w sprawozdaniu Komitetu Wojewódzkiego Polskiej Partii Robotniczej pisano, że kler katolicki wykorzystuje świątynie w Świętej Lipce i Gietrzwałdzie dla celów propagandowych. „W każdej niemal diecezji — donoszono dalej — znajdują się księża, których działalność przynosi szkodę naszemu ustrojowi. Wykorzystując stanowiska prefektów oddziałują na młodzież, czuwają nad rozwojem względnie dążą do zorganizowania kółek Różańcowych, Eucharystycznych i K.S.M. W ten sposób usiłują wpłynąć hamująco na młodzież garnącą się do S.P. lub Z.M.P.”⁷².

W latach późniejszych administracja kościelna na Ziemiach Odzyskanych była często atakowana w prasie i oficjalnych wypowiedziach kierownictwa PZPR i rządu. Kościołowi zarzucano brak patriotyzmu, czego dowodem miało być utrzymywanie tymczasowości w zarządzie tych terenów. Domagano się utworzenia stałych diecezji i całkowitej stabilizacji stanowisk. W porozumieniu z 14 kwietnia 1950 r. Episkopat zobowiązał się zwrócić do papieża z prośbą o erygowanie stałych ordynariatów biskupich na Ziemiach Odzyskanych⁷³. Ponieważ postawa papieża była jednoznaczna (oczekiwanie na układ pokojowy), rząd polski zdecydował się na drastyczną ingerencję w wewnętrzne sprawy Kościoła. Uznano, że podpisanie umowy z NRD zamyka problem granicy zachodniej. W dniu wyjazdu polskiej komisji delimitacyjnej do NRD 26 stycznia 1951 r. wy-

⁷¹ E. Nowicki, op. cit., s. 106, 110 i n.

⁷² CA KC PZPR, zespół PPR, sygn. 295/IX/246, s. 105, Sprawozdanie o działalności kleru na terenie województwa olsztyńskiego z 18 października 1948 r.

⁷³ Por. np. Orędownik Diecezji Chełmińskiej, t. 88, ss. 248—250 oraz K. Kąkol, *Kościół w PRL*, Warszawa 1985, ss. 260—262 (są tam pełne teksty porozumienia).

ślannicy rządowi zmusili do ustąpienia ze stanowisk pięciu administratorów apostołskich na Ziemiach Odzyskanych i ich wikariuszy generalnych⁷⁴. Zlecono wybór wskazanych przez władze nowych rządców. W Olsztynie wikariuszem kapitulnym został ks. Wojciech Zink. W takiej sytuacji mogło dojść nawet do schizmy w Kościele polskim. Prymas Stefan Wyszyński uznał wybory za nieważne kanonicznie, jednak aby nie zaostrzać sytuacji, mianował nowych rządców swoimi wikariuszami generalnymi i przyznał im jurysdykcję.

W kwietniu 1951 r. arcybiskup S. Wyszyński przebywał w Watykanie. W czasie wizyty papież mianował 4 księży biskupami tytularnymi z przeznaczeniem do pracy na Ziemiach Odzyskanych. Mieli oni podnieść rangę polskiej administracji kościelnej na tych terenach. Do Olsztyna kierowano tytularnego biskupa Poliboto ks. Tomasza Wilczyńskiego. Władze polskie nie dopuściły jednak do objęcia stanowisk przez nowych biskupów. Ks. T. Wilczyński objął tymczasowo funkcję sufragana lubelskiego⁷⁵. Do Olsztyna przybył dopiero po porozumieniu między rządem a Episkopatem w grudniu 1956 r.

Ks. Zink jako wikariusz generalny prymasa w 1951 r. przeprowadził pewne działania stabilizacyjne w diecezji. Dokonał m. in. stabilizacji proboszczów. Prymas S. Wyszyński ponadto 1 sierpnia 1951 r. reaktywował Warmińską Kapitułę Katedralną⁷⁶.

Po roku 1956 wraz ze zmianą polityki rządu nastąpiło wzmocnienie organizacji kościelnej w diecezji warmińskiej. Decyzją papieża do pracy w diecezji skierowano jako biskupa pomocniczego ks. Józefa Drzazgę. Ostatecznej stabilizacji diecezji warmińskiej dokonał papież Paweł VI w dniu 28 czerwca 1972 r. Podporządkował ją jednocześnie metropolii warszawskiej. Biskupem ordynariuszem został ks. Józef Drzazga, a jego sufraganem ks. Jan Obłąk⁷⁷.

Po zmianach październikowych Kościół katolicki miał większe możliwości oddziaływania na społeczeństwo. Na Warmii m. in. próbował przeciwdziałać masowemu wyjazdowi ludności autochtonicznej do państw niemieckich. W sprawę tą zaangażował swój autorytet także kard. Stefan Wyszyński. Wykorzystując przywiązanie Warmiaków do stron rodzinnych i religii, w świętym miejscu katolików warmińskich — Gietrzwałdzie mówił w kazaniu 29 kwietnia 1958 r. m. in.: „Więcej nas łączy niż dzieli (...) Porzucanie świętej Warmii przez jej dzieci jest waszym bó-

⁷⁴ Zob. R. Marek, *Kościół rzymsko-katolicki wobec ziem zachodnich i północnych*, Warszawa 1976, s. 41 i nn. oraz L. Belzyt, op. cit., s. 59.

⁷⁵ R. Marek, op. cit., s. 80 i n.

⁷⁶ J. Obłąk, *Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945—1965)*, Nasza Przeszłość, XXII, 1965, s. 201 i n.

⁷⁷ R. Marek, op. cit., s. 153 i n.

lem. (...) Ale to nie tylko wasz, ale i nasz ból. Ból Ojczyzny. Niekiedy z daleka dochodzą nas wieści, że tym ludziom jest tam lepiej. Lepiej być jednak pochowanym na miedzy pod gruszą polną, niż na cmentarzu, w obcych włościach. Zapomnijcie krzywd. To nie Polska was krzywdziła! Krzywdzili was ludzie słabi, nieudolni, nierozważni, często ludzie źli. Jeżeli wolno was prosić, a chyba wolno mi, pokornie was proszę — nie porzucajcie swej ziemi! Nie opuszczajcie ziemi okupionej krwią, w której spoczywają kości ojców waszych. Nie porzucajcie Matki Najświętszej!”⁷⁸.

Apele te przyniosły jedynie taki skutek, że, jak wcześniej ustaliliśmy, wyjazdy Warmiaków w latach 1956—1958 miały mniejsze rozmiary niż w przypadku Mazurów. Nie powstrzymano jednak tendencji wyjazdowych. W latach siedemdziesiątych wiele tysięcy Warmiaków „porzuciło swą ziemię”.

Podsumowanie

Warmia w okresie ostatnich kilkudziesięciu lat była miejscem zasadniczych zmian zwłaszcza narodowościowych. Jej charakter wyznaniowy nie uległ tak radykalnym przemianom. Bohaterem zbiorowym przedstawionego artykułu była przede wszystkim polska ludność autochtoniczna Warmii. Po okresie intensywnej germanizacji prowadzonej również przez niemiecką hierarchię katolicką, przyszedł dla niej czas repolonizacji. W tym ostatnim procesie uczestniczyli także księża polscy. Jak widać więc sprawy narodowe i wyznaniowe w przypadku tej grupy ludności trudno jest rozdzielić.

Z rozważań przedstawionych powyżej wynika, że losy ludności warmińskiej były tragiczne. Nie zdołała ona znaleźć dla siebie właściwego miejsca i w wyniku kilkakrotnych migracji przestała stanowić zwartą grupę etniczną. Przyczyn tego stanu rzeczy było kilka: 1) daleko posunięta germanizacja przeważającej grupy Warmiaków, 2) niewłaściwa polityka władz polskich w okresie powojennym w stosunku do ludności autochtonicznej, 3) dyskryminacja przez polskie społeczeństwo napływowe. Kwestia poszukiwania innych powodów, ich klasyfikacja jest sprawą otwartą. Rozwiązać ją mogą tylko dalsze badania i dyskusje historyków oraz socjologów.

⁷⁸ Za Słowo na Warmii i Mazurach nr 20 z 1958 r., s. 1 — artykuł E. German, *Nie porzucajcie swej ziemi...*

Zygmunt Szultka

**ROLA KOŚCIOŁA EWANGELICKIEGO W PROCESIE
GERMANIZACJI LUDNOŚCI KASZUBSKIEJ WSCHODNIEJ CZĘŚCI
POMORZA ZACHODNIEGO W XIX WIEKU**

I

Dla przedstawienia roli Kościoła ewangelickiego (unijnego) w procesie germanizacji ludności kaszubskiej wschodniej części Pomorza Zachodniego, w jego zmiennych historycznie granicach, ważne znaczenie posiada stwierdzenie, że zasadniczy etap walki o język polski w zborach i szkołach synodu słupskiego rozegrał się po wojnie siedmioletniej, a ściślej w latach 1775—1810. W tym okresie język polski w mniej lub bardziej brutalnej formie zlikwidowano w 10 zborach parafialnych i 4 filialnych. Po 1810 r. przetrwał on już tylko w 6 parafiach północno-wschodniej części synodu słupskiego. Tak poważne straty były skutkiem unifikacyjnej i integracyjnej polityki państwa pruskiego, rozwoju szkolnictwa elementarnego, zmian w strukturze własności ziemskiej, przemian świadomościowych szlachty słupskiej jako skutku jej powiązania z pruskim korpusem oficerskim oraz pogłębiającej się militaryzacji całego społeczeństwa, planowej działalności wynarodowieniowej Kościoła ewangelickiego, który był głównym realizatorem polityki państwa wobec mniejszości kaszubskiej na Pomorzu Zachodnim. Głównym celem polityki Prus wobec mniejszości narodowych po wojnie siedmioletniej była dążność do ich jak najszybszej integracji z ludnością niemiecką. Cel ten starano się osiągnąć m. in. przez likwidację języków mniejszości narodowych w zborach i szkołach oraz zastąpienie ich językiem niemieckim. Dlatego w 1763 r. w szkołach elementarnych wprowadzono jako obowiązkowy język nauczania język niemiecki, a kilkanaście lat później zarządzono obsadzanie parafii zamieszkałych przez ludność kaszubską pastoraми, którzy nie znali języka polskiego. Tych z kolei zadaniem była troska, by nauczycielami w szkołach elementarnych były osoby mówiące wyłącznie po niemiecku. Była to więc świadoma działalność zmierzająca

do likwidacji języka polskiego i wynarodowienia miejscowej ludności kaszubskiej. Do realizacji tych celów państwo zobowiązało Kościół ewangelicki. Ten na terenie synodu słupskiego w drugiej połowie XVIII w. i w początkach XIX starał się wykorzystać wszystkie stojące do jego dyspozycji środki (w tym pomoc wojskową), by z powierzonego zadania wywiązać się jak najlepiej. Jego działalność była więc funkcją usytuowania prawnego w monarchii Hohenzollernów oraz głębokich schorzeń wewnętrznych. Wydaje się, że kler z większym zaangażowaniem wykonywał zadania wyznaczone mu przez państwo niż prowadził działalność duszpasterską. Nie ma wątpliwości, że dla Konsystorza zachodniopomorskich, prepozytów słupskich i większości proboszczów parafii kaszubskich synodu słupskiego, chociaż nie wszystkich, od tej ostatniej ważniejszą była likwidacja języka polskiego. Język ten znoszono w zborach, gdy tylko połowa parafian w subiektywnej ocenie prepozyta Hakena, który nie znał języka polskiego i nienawidził wszystko co polskie i kaszubskie, rozumiała język niemiecki. Odnosi się wrażenie, że część kleru uważała, iż warunkiem niezbędnym i koniecznym zbawienia była znajomość języka niemieckiego. Skutkiem tych działań na początku XIX w. kaszubszczyzna pozostała językiem potocznym na wschód od linii: Objazda, Słupsk, Dębica Kaszubska, Trzebielino, Wałdowo. Zrozumiałe, że po obu jej stronach występowały zapewne mniejsze lub większe enklawy — wschodniej niemieckie, a zachodniej kaszubskie¹.

Inaczej proces kształtowania się stosunków językowych w zborach ewangelickich i szkolnictwie elementarnym przebiegał w tym czasie na terenie ziemi lęborskiej i bytowskiej. Nowy etap w ich przemianach językowych i narodowościowych zapoczątkowały rządy Fryderyka II (1740—86). Po 1740 r. miał miejsce wielopłaszczyznowy, dynamiczny proces unifikacji ustrojowo-prawnej, gospodarczej i politycznej polskiego lenna z resztą ziem państwa pruskiego, głównie szlachty, przez jej wiązanie z pruskim korpusem oficerskim. Procesy te uległy przyspieszeniu po 1772 r., chociaż na początku XIX w. doprowadziły do całkowitego ich zrównania z powiatem wzorca zachodniopomorskiego. Podwójne podporządkowanie powiatu lęborsko-bytowskiego w latach 1773—1804 dla trwania języka polskiego i kaszubszczyzny wśród miejscowej ludności słowiańskiej miało korzystne znaczenie, większe za sprawą Jana Behnki, inspektora zborów szlacheckich synodu lęborskiego w latach 1775—1791 dla ziemi lęborskiej niż bytowskiej. Przejęcie w 1804 r. spraw kościelnych, szkolnych i sądownictwa przez władze w Koszalinie, a następnie antypolskie działania po 1808 r., proces wypierania języka polskiego

¹ Z. Szulka, *Język polski w Kościele ewangelicko-augsburskim na Pomorzu Zachodnim od XVI do XIX wieku*, maszynopis w druku.

i obumierania koszubszczyzny gwałtownie przyspieszyły. Antypolskie działania pozostawały w związku z działaniami wojsk polskich generała Henryka Dąbrowskiego na Pomorzu Nadwiślańskim, a w zachodniej jego części — generała Michała Sokolnickiego.

Antypolskie działania władz pruskich przejawiały się m. in. w wycofaniu polskich ksiązek religijnych i zastąpieniu ich niemieckimi, „*urzędowym zabronieniu*” języka polskiego w szkołach, kościołach i instytucjach publicznych (1811). Osoby, które się im nie podporządkowały, jak np. proboszcz pomyski Samuel Tomaszczyk (Tomasius), były represjonowane. Skutkiem tego w synodzie lęborskim, w którym już w 1775 r. zniesiono w parafii garczegorskiej polskie ceremonie kościelne, w 1810—1811 r. zlikwidowano język polski w zborze filialnym w Bożepolu Wielkim, zniesiono diakonat w Lęborku, w wielu parafiach zniesiono polskie katechezy kościelne i konfirmacje (Brzeźno, Charbowo, Lębork, Łeba i inne), położono większy nacisk na obsadzanie parafii klerem niechętnie lub wrogo ustosunkowanym wobec języka polskiego jako języka kościelnego. W ziemi bytowskiej zlikwidowano język polski w kościele parafialnym w Pomysku Wielkim oraz filialnych w Jasieniu i Sominach. Likwidacja diakonatu w Bytowie spowodowała zmniejszenie lub okresową przerwę w głoszeniu kazań po polsku w tym mieście.

W sumie lata wojny francusko-pruskiej miały bardzo ważne znaczenie dla dalszego przebiegu procesów językowych i narodowościowych w ziemi lęborsko-bytowskiej. Ludność kaszubska poniosła w nich dotkliwe straty. Ewangeliccy Kaszubi całej północno-wschodniej części i południowego skrawka ziemi bytowskiej oraz centralnej części ziemi lęborskiej zostali nie tylko pozbawieni stałego źródła wzbogacania i podtrzymywania jej języka macierzystego jakim były kościoły, ale co ważniejsze — odtąd zaczęły one emanować niemczyzną. Zmiana funkcji językowej kościołów miała ogromne znaczenie dla dynamiki przemian językowych i narodowościowych, zwłaszcza że ich oddziaływaniu poddani byli również parafianie, którzy dotąd z językiem niemieckim mieli bardzo rzadki kontakt².

W procesie przemian językowych powiatu słupskiego i ziemi lęborsko-bytowskiej po wojnie siedmioletniej doniosłą rolę odgrywało też, pozostające pod nadzorem Kościoła ewangelickiego, szkolnictwo elementarne. Wprowadzeniu cechującej się nietolerancją językową wobec mniejszości narodowych państwa pruskiego ordynacji szkolnej z 1763 r. na terenie ziemi lęborsko-bytowskiej towarzyszyły rozliczne trudności. Mimo tego spowodowała ona wzrost liczby szkół i ogólne ożywienie szkolnictwa,

² Ibidem.

stojącego dotąd na niższym poziomie niż na Pomorzu pruskim. Dla trwania języka polskiego w szkołach i kościołach oraz przebiegu procesów narodowościowych w ogólnym bilansie wywarła ona więcej niekorzystny niż pozytywny wpływ. W największym stopniu i najszybciej osłabiła kaszubszczyznę we wsiach domonialnych, szybko upowszechniając znajomość języka niemieckiego wśród najmłodszego pokolenia Kaszubów. We wsiach szlacheckich w większym stopniu spowodowała ona upowszechnienie języka niemieckiego na terenie ziemi bytowskiej niż lęborskiej. Było to w pierwszym rzędzie zasługą J. Behnki, który nie tylko ochraniał kaszubskie dzieci przed nazbyt dynamicznym przenikaniem niemieczyny, ale podjął działania mające na celu je przed nią uodpornić³.

II

Proces kształtowania przemian językowych i narodowościowych na terenie wschodniej części Pomorza Zachodniego (Provinz Pommern) po 1815 r. warunkował szeroki wachlarz czynników gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych, w tym kościelnych. Nie chodzi o ich szerszą charakterystykę, a jedynie zasygnalizowanie, by w tym kontekście łatwiej i trafniej określić funkcję wynarodowieniową Kościoła ewangelickiego (unijnego) po 1815 r. wobec ewangelickiej ludności kaszubskiej.

W świetle źródeł i dotychczasowych badań duży wpływ na trwanie kaszubszczyzny wywarły naturalne warunki glebowo-klimatyczne. Najdłużej przetrwała ona w wąskim, nadmorskim, jeziornym pasie pobrzeża Bałtyku od Łupawy do Piaśnicy, będącym „*rezervatem osobliwym i refugium, w którym człowiek mógł czuć się stosunkowo izolowany od wpływów ówczesnego cywilizowanego świata*”⁴.

Podstawowe kierunki i dynamikę rozwoju społeczno-gospodarczego Pomorza Zachodniego i Prus po 1815 r. określała zapoczątkowana w 1807 roku reforma uwłaszczeniowa. W jej wyniku poddana ludność wiejska w dobrach szlacheckich uzyskała wolność osobistą. Wydaje się, że dla ludności kaszubskiej duże znaczenie miał jej przebieg dopiero w drugiej ćwierci XIX w., kiedy objęła ona gospodarstwa małorolne, powodując rozwarstwienie majątkowe wsi, koncentrację ziemi w rękach niemieckich obszarników i jej kurczenie w posiadaniu Kaszubów. Przemiany te, paralelnie ze zmianami w rzemiośle i rozwojem przemysłu maszynowe-

³ Z. Szulotka, *Pastor charbrowski Jan Behnka — życie i działalność*, maszynopis w druku w: *Studia do Dziejów Wielkopolski i Pomorza*.

⁴ B. Stelmachowska, *Słowińcy i ich kultura*. Opr. T. Wróblewski, Poznań—Słupsk 1963, s. 16.

go, niekorzystnie wpłynęły na sytuację gospodarczą ludności kaszubskiej⁵.

Na obecnym etapie badań trudno jednoznacznie określić wpływ reform uwłaszczeniowych na zmiany stosunków językowych i narodowościowych na terenie wschodniej części Pomorza Zachodniego. Lęborski inspektor szkolny w 1835 r. oceniał, że właśnie zniesienie poddaństwa i rozwój szkolnictwa odegrały najważniejszą rolę w procesie wypierania mowy kaszubskiej w jego powiecie⁶. Duże znaczenie czynnika gospodarczego w przemianach językowych i etnicznych dostrzegał też pastor G. L. Lorek⁷. Uwłaszczenie było czynnikiem stymulującym wynarodowienie Kaszubów północnej części powiatu bytowskiego⁸.

Skutkiem uwłaszczenia było też nasilenie się ruchu migracyjnego; początkowo głównie ze wsi do miast, potem do zachodnich prowincji Prus, a w drugiej połowie XIX w. również do krajów zamorskich. W ruchach tych jednak w większym stopniu brała udział ludność niemiecka niż kaszubska (relatywnie). Z tego względu i innych powodów w ostatniej ćwierci XIX i w początkach XX w. w powiatach lęborskim i bytowskim nastąpił wzrost ludności kaszubskiej oraz ziemi w jej posiadaniu⁹. Nie oznacza to, że emigracja w niektórych miejscowościach nie osłabiła żywiołu kaszubskiego¹⁰.

Przez uzyskanie wolności osobistej Kaszubi, stanowiący najbiedniejszą część mieszkańców wschodniej części Pomorza Zachodniego, nie zdołali wyzwolić się od zależności ekonomicznej od niemieckich dworu, karczmy, kupca itd. Przejęcie wielkiej własności ziemskiej przez napływowych Niemców oraz szybsze niż poddanej ludności kaszubskiej wynarod-

⁵ A. Wielopolski, *Gospodarka Pomorza Zachodniego w latach 1800—1918*, Szczecin 1959, s. 45 i n.; Tenże, *Zagadnienie sit wytwórczych i rozwoju stosunków społecznych w rolnictwie Pomorza Zachodniego w pierwszej połowie XIX w.*, *Kwartalnik Historyczny* 61: 1954, 4, s. 137 i n.; J. Lindmajer, *Przemiany gospodarcze na terenie rejencji koszalińskiej w latach 1850—1914*, Koszalin—Słupsk 1981, s. 19—29; Tenże, *Z problematyki uwłaszczenia chłopów w Koszalińskim 1807—1848*, *Rocznik Koszaliński* (dalej RK) 11: 1975, s. 80 i n.

⁶ Universitätsbibliothek Greifswald (dalej U B Greifswald), 2° Ms 1273, f. 17.

⁷ G. L. Lorek, *Zur Charakteristik der Kassuben, Pommersche Provinzial-Blätter für Stadt und Land* 2: 1821, s. 335.

⁸ S. Gierszewski, *Walka o polskość ziemi bytowskiej w XIX—XX wieku*, Szczecin 1957, 3, s. 81.

⁹ B. Drewniak, *Emigracja z Pomorza Zachodniego 1816—1914*, Poznań 1966, s. 17 i n.; S. Gierszewski, *Walka*, s. 83; I. Szuciżyńska, *Ludność i gospodarka pod rządami Prus (1772—1918)*, w: *Dzieje ziemi bytowskiej*. Praca zbiorowa pod red. S. Gierszewskiego, Poznań 1972, s. 232 i n.; F. Schultz, *Geschichte des Kreises Lauenburg in Pommern*, Lauenburg 1912, s. 294; J. Lindmajer, *W państwie prusko-niemieckim (1772—1918)*, w: *Dzieje Lęborka*. Pod red. J. Lindmajera i T. Machury, Poznań 1982, s. 98 i n.; Tenże, *Z problematyki emigracji ludności powiatu słupskiego w XIX w.*, RK 10: 1974, s. 73 i n.

¹⁰ A. J. Parczewski, *Szczątki kaszubskie w prowincji pomorskiej*. Szkic historyczno-etnograficzny, *Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego* 22: 1896, s. 197—198; *Das Dorf Giesebitz im Jahre 1896*, *Ostpommersche Heimat* 1935, 19.

dowienie się szlachty powodowało, iż ta nie bez racji patrzyła na właścicieli folwarków przez pryzmat jej ucisku gospodarczego i narodowego. W praktyce ludność kaszubska powiatu lęborskiego w latach trzydziestych XIX w. żyła w najgłębszym przeświadczeniu, że „*jest przypisana do ziemi na której się urodziła*”¹¹. Stąd w opinii H. Dollena Kaszuba nienawisć do Niemców, jako swych odwiecznych ciemiężycieli, ssał z mlekiem matki. Jego zdaniem było to po części usprawiedliwione, bo uzależnienie ludności kaszubskiej od obszarników było wciąż prawie tak silne jak w Rosji¹². W świadomości Kaszubów junkrzy pomorscy byli ucieleśnieniem ucisku narodowego, a językowego w szczególności, gdyż nie chcieli z nimi rozmawiać po kaszubsku oraz zabraniali im posługiwania się kaszubszczyzną w życiu codziennym¹³.

Działania junkierstwa korespondowały i były wynikiem polityki państwa pruskiego. Jej najkrótszą wykładnią były słowa prezydenta rejencji koszalińskiej: „*Należy skończyć z polszczyzną na Pomorzu; tego chcemy*”¹⁴. Cel ten zamierzano osiągnąć m. in. przez „*prawne zabronienie*”¹⁵ w 1811 r. języka polskiego w powiecie lęborskim, a najpewniej też bytowskim. Chociaż aktu tego po 1815 r. nie przestrzegano tak rygorystycznie jak w czasie wojny to jego skutki dla kaszubszczyzny były katastrofalne. Spowodował on, że „*wszystko co polskie musiało być zarzucone i wszystko być po niemiecku. Musiano przestać mówić po polsku, (bo) to było zakazane*”¹⁶. Polityka państwa pruskiego, dążącego do pełnej integracji i asymilacji swych obywateli, była najważniejszym czynnikiem wypierania języka polskiego i wynaradawiania ludności kaszubskiej. Z niej wypływały prusyfikacyjne i germanizacyjne działania innych władz i instytucji, w tym Kościoła. Od końca XVIII w. w odczuciu Kaszubów ich język macierzysty ze szkół i kościołów rugowano w imieniu króla pruskiego, jego reskryptów, rozkazów, ordynacji itd. Ten moment miał w praktyce ogromne znaczenie dla dynamiki tego procesu. Kaszubi zdobyli się na opór wobec junkra, pastora, nawet landrata i superintendenta, ale nie wobec króla. Miało to uzasadnienie historyczne, głównie u mężczyzn, którzy przysięgali królowi wierność i posłuszeństwo oraz przez dziesiątki lat służyli w jego regimentach. Dlatego już na początku

¹¹ U. B. Greifswald, 2°Ms 1273, f. 16.

¹² H. Dollen, *Streifzüge durch Pommern*. Bd IV. *Hinterpommern*. H. 12, Anklam 1885, s. 100—101.

¹³ A. Hilferding, *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza*. Przełożył O. Kolberg, w: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* t. XXXIX, Wrocław—Poznań 1965, s. 331, 335.

¹⁴ *Ibidem*, s. 332—333.

¹⁵ *Ibidem*, s. 339; F. Lorentz, *Wygaśnięcie kaszubszczyzny na niemieckim Pomorzu*, *Pomorze* 3: 1923, s. 217.

¹⁶ A. Hilferding, *Ostatki*, s. 328.

XIX w. ciężar walki o język polski — jak zobaczymy — przejęły na siebie kaszubskie kobiety. Zapewne wielu Kaszubów uważało podobnie jak sołtys z Janowiczek, który powiedział: „*Król może żądać mojego płaszcza i ja powinien mu go dać i mojego syna — i ja powinien mu pozwolić go zacięgnąć (do wojska); ale języka, w którym ja moją wiarę w swym sercu noszę i mojego Boga wzywam — te powinien on mi przecież pozostawić*”¹⁷. Rzecz w tym, że królowie pruscy nie uszanowali woli Kaszubów i rozkazywali im w domu, kościele i w wojsku modlić się wyłącznie po niemiecku. W bólu i złości, niekiedy w nienawiści, jedni stosowali bierny opór, inni poddawali się rozkazom króla.

Polityka państwa i gorliwość jego urzędników stymulowały proces obumierania kaszubszczyzny i wynaradawiania się miejscowej ludności słowiańskiej. Zwracał na to uwagę wielokrotnie A. Hilferding. F. Ceynowa stwierdził, że na Pomorzu Zachodnim i Nadwiślańskim „*niemieccy urzędnicy za wszelką cenę dążą do tego, aby starzy mieszkańcy jak najniżej podupadli kulturalnie, by przez to następnie łatwiej móc zgermanizować biedny duchowo i materialnie lud*”¹⁸. W nurt germanizacji wprzęgnięto sądy, które orzekały kary, a nieznający języka niemieckiego Kaszubi nie wiedzieli za co. W sądach rejencji koszalińskiej w latach czterdziestych XIX w. nie było ani jednego tłumacza języka polskiego¹⁹. Na początku XX w. M. Rudnicki doszedł do wniosku, że w wyniku wielopokoleniowego nacisku germanizacyjnego władz i instytucji niemieckich w stosunku do kaszubszczyzny wytworzono atmosferę „*moralnego terroru*”, który miał wymusić na Kaszubach rezygnację z ich mowy macierzystej. Terror ten „*szerzono w szkole, kościele, wojsku, Kriegsvereinie*”²⁰, policjant na ulicy, junkier na folwarku itd. tworząc wokół niej zwarty pierścień nacisku.

Trudną do precyzyjnego określenia, ale bardzo ważną, ważniejszą niż wynikałoby to z dotychczasowych badań, rolę w procesie wynaradawiania ludności kaszubskiej Pomorza Zachodniego już od ostatniej ćwierci XVIII w. odgrywała służba wojskowa²¹. Była tego świadoma ludność kaszubska powiatu lęborskiego i podejmowała próby jej uniknięcia m. in. przez fałszowanie kościelnych ksiąg metrykalnych²². Pruskie władze pań-

¹⁷ W. Chojnacki, *Polska kwestia językowa w Prusach. Die polnische Sprachfrage in Preussen*, Poznań 1961, s. 243.

¹⁸ Ibidem, s. 286.

¹⁹ Ibidem, s. 288.

²⁰ M. Rudnicki, *Przyczynki do gramatyki i słownika narzecza słowiańskiego, Materiały i Prace Komisji Językowej Akademii Umiejętności w Krakowie* 6: 1913, s. 6.

²¹ *Archiwum Państwowe w Koszalinie (dalej AP K.), Akta parafii ewangelickiej w Smołdzinie*, 33, f. 1 i n.

²² A. Haas, *Die Kassuben, Blätter für Pommersche Volkskunde* 6: 1898, s. 155.

stwowe żadną miarą nie chciały jednak zrezygnować z silnych i odpornych na przeciwności Kaszubów, którzy wtłoczeni w pruskie regimenty okazywali się dobrymi żołnierzami. Wieloletnia służba wojskowa powodowała, że wszyscy Kaszubi w czasie jej trwania opanowali język niemiecki, gdyż „*król nie chce, żeby w zoldatach mówili po słowińsku*”²³. Służba wojskowa wpływała też na germanizację imion kaszubskich dzieci. Szczególnie duże wyrwy w świadomości Kaszubów powodowały zwycięskie dla Prus wojny, m. in. lat 1860—1871. W podtrzymywaniu atmosfery tych wydarzeń i zaniku języka polskiego, a w dalszej kolejności wynarodowienia pod koniec XIX w. wielką rolę odgrywały lokalne organizacje kombatanckie²⁴.

Ogromną rolę w procesie germanizacji ludności kaszubskiej wschodniej części Pomorza Zachodniego odegrało szkolnictwo elementarne, zwłaszcza że w 1815 r. wprowadzono przymus szkolny. Po 1815 r. nastąpił dalszy rozwój sieci szkolnej, wzrósł poziom nauczania i wychowania. Kler ewangelicki pod nazwą lokalnych (parafialnych) i powiatowych inspektorów szkolnych w pierwszej połowie XIX w. (formalnie do 1872) sprawował nadzór i kontrolę nad szkolnictwem, ingerował w treści, metody nauczania i wychowania. W praktyce opinie i oceny pastorów miały dla władz oświatowych wiążący charakter²⁵.

Chociaż po 1815 r. główne linie rozwoju szkolnictwa elementarnego były jednolite w całym państwie pruskim, a tym więcej w rejencji, to jednak w kwestii języka polskiego występowały znaczne różnice nawet w skali powiatu. W powiecie słupskim po 1815 r. język polski pozostał już tylko w kościołach 6 parafii, a szkołach— 3 (głównicyckiej, cecenowskiej i smołdzińskiej) oraz w powiatach lęborskim i bytowskim. Dlatego Rejencja w Koszalinie jego wyeliminowanie i zastąpienie językiem niemieckim przekazała powiatowym i parafialnym inspektorom szkolnym, czyli superintendentom i proboszczom. Ponieważ dla Kościoła ewangelickiego (unijnego) w powiecie słupskim po 1817 r. nieporównanie ważniejsze problemy rodziły ruchy przebudzenia religijnego, gromadkowy i staroluterański, dlatego do końca lat dwudziestych sprawy walki z językiem polskim zostały przekazane na najniższy szczebel — parafii. Od stosunku poszczególnych proboszczów wobec języka polskiego i kaszubszczyzny do około 1830 r. w poważnym stopniu zależały losy języka polskiego w szkołach i kościołach. W powiecie słupskim nacisk germanizacyjny na szkolnictwo uległ nasileniu w latach trzydziestych przez powo-

²³ A. Hilferding, *Ostatki*, s. 332.

²⁴ M. Rudnicki, *Przyczynki*, s. 8.

²⁵ A P K., *Rejencja Koszalińska* (Regierung Köslin, dalej Rej Kosz), 6462, vol. I, f. 1 i n.; K. Trzebiatowski, *Oświata i szkolnictwo polskie na Pomorzu Zachodnim w pierwszej połowie XX wieku*. 1900—1939, Poznań 1961, s. 20 i n.

ływanie na proboszczów w kaszubskich parafiach osób, niechętnie lub wrogo ustosunkowanych do języka polskiego, angażowanie w szkołach nauczycieli o podobnym nastawieniu, położenie większego nacisku na upowszechnienie języka niemieckiego również poza szkołą, wprowadzenie zakazów nauczania po polsku w szkołach i inne działania. W zwalczaniu języka macierzystego kaszubskiego dzieci coraz częściej uciekano się do zastraszenia i bicia. W nurt walki z kaszubszczyzną włączono też inne instytucje. Nauczyciel i proboszcz sprawowali najczęściej rolę przewodnią i koordynacyjną²⁶.

Dla likwidacji języka polskiego w szkołach powiatu bytowskiego decydujące znaczenie posiadały ordynacja szkolna z 1763 r. oraz antypolskie działania władz pruskich w czasie wojny francusko-pruskiej. Można z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, że w 1815 r. we wszystkich szkołach elementarnych tegoż powiatu wyłącznym językiem nauczania był język niemiecki. Język z konieczności spełniał funkcję pomocniczą w niższych klasach²⁷.

W ziemi lęborskiej na początku XIX w. szczególnie ważną rolę w likwidacji języka polskiego w szkołach odegrał były wychowawca słupskich kadetów, pastor E. F. Doehling, proboszcz janowicki w latach 1809—1852, od 1818 r. powiatowy inspektor szkolny. W szkołach swej parafii naukę po polsku najpierw przeniósł on na godziny popołudniowe, potem zlikwidował je całkowicie. Przekonywał Kaszubów o niekorzystnych dla nich skutkach braku znajomości języka niemieckiego przed sądem, komisją regulacyjną, w wojsku, w kontaktach z junkrem, policjantem itd. Podobną działalność prowadzili nauczyciele. Początkowo napotymano duże trudności, bo w dalszym ciągu „w domu mówiono i modlono się po polsku”. Jednak po 25 latach jego „napomnień tak w (janowickiej) parafii, jak i w stosunku do całego powiatu jako powiatowego inspektora szkolnego” kaszubszczyzna zamarła wśród dzieci szkolnych²⁸. Istotnym czynnikiem likwidacji języka polskiego w szkołach była polityka personalna — angażowanie nauczycieli, którzy nie znali języka polskiego lub byli do niego niechętnie ustosunkowani.

W 1811 r. nauczanie po polsku zniesiono w większości szkół powiatu lęborskiego. W innych zlikwidowano go później w trybie administracyjnym. Chodzi o zarządzenie rządu pruskiego z 1834 r. w sprawie wyłączności nauczania po niemiecku niezależnie od języka macierzystego dzieci oraz zarządzenie pruskiego Kolegium Szkolnego z 1837 r. Mocą tych aktów prawnych zniesiono język polski w ostatnich trzech szkołach powia-

²⁶ Z. Szultka, *Język*.

²⁷ Ibidem.

²⁸ U. B. Greifswald, 2^o Ms 1273, f. 16—17.

tu łęborskiego — Charbrowie, Osiekach i Salinie, oraz powiatu słupskiego — Głównyczach i Cecenowie. Spowodowało to protesty rodziców. Nie zdołały one zmienić biegu sprawy, mimo że K. C. Mrongowiusz interweniował w tej sprawie u pruskiego ministra oświaty²⁹. Polityka władz pruskich spotkała się też z ostrą krytyką F. Ceynowy³⁰. Bardzo ważne jest, że język polski w niektórych szkołach powiatu łęborskiego zlikwidowano przedwcześnie, bo w 1846 r. w niektórych z nich były dzieci, które nie rozumiały po niemiecku³¹. Po 1837 r. jedyną szkołą na Pomorzu Zachodnim w której uczono z konieczności po polsku była szkoła w Klukach. Język polski zlikwidowano w niej najpewniej w 1868 r.³²

III

Zmiany społeczno-gospodarcze, polityczne, kontrowersje wokół unii Kościołów ewangelickich i inne powody wpłynęły na to, iż po 1815 r. sprawy języka polskiego dla władz państwowych i kościelnych miały znaczenie uboczne. W konsekwencji dynamika jego wypierania z kościołów wykazywała pewne zróżnicowanie.

Pastor S. Tomaszczyk, pozbawiony w 1810 r. probostwa w Pomysku Wielkim, bo nie chciał się włączyć w nurt antypolskiej działalności władz pruskich, został „zesłany” na stanowisko adiunkta do Smołdzina. 19 lipca 1815 r. został powołany na proboszcza w Salinie, ale parafię mógł objąć dopiero 31 maja 1818 r. Przeciwstawiał się germanizacyjnej działalności powiatowego inspektora szkolnego i superintendenta synodu łęborskiego. Umilowaniu języka polskiego dał wyraz w gromadzeniu jego pomników. Wielokrotnie protestował przeciwko dyskryminacji języka polskiego i germanizacji Kaszubów przez władze państwowe, kościelne i oświatowe. Jako duszpasterz robił wszystko, by nie dopuścić do wyparcia języka polskiego z kościołów synodu łęborskiego i przez to pozbawić miejscowej ludności kaszubskiej wyznania ewangelickiego należytej opieki religijnej. W 1835 r. głosił polskie kazania w trzech parafiach: gniewińskiej, osiekkiej i salińskiej³³. Nie było na Pomorzu Zachodnim w XIX w.

²⁹ W. Chojnacki, *Polska kwestia*, s. 314—315; A. Wojtkowski, *Z powodu przedruku książki Gustawa Gizewiusza pt. „Die polnische Sprachfrage in Preussen”*, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1(75): 1962, s. 178.

³⁰ F. Ceynowa, *Die Germanisierung der Kaschuben*, *Jahrbücher für Slawische Literatur, Kunst und Wissenschaft* 1: 1843, s. 246.

³¹ AP K., *Rej Kosz*, 5462, vol I, s. 112.

³² Z. Szultka, *Język*.

³³ Staatsarchiv Greifswald (dalej SA Greifswald), Rep. 40 III, 165a, Bd IX, s. 27; UB Greifswald, 2^oMs 1273, f. 16—17, 30; E. Müller, *Die evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis zur Gegenwart*. T. II. *Der Regierungsbezirk Köslin, Stettin* 1912, s. 76, 261, 512.

tak ofiarnego obrońcy języka polskiego jak pastor Tomaszczyk. Jako taki był znany w kręgu polskich działaczy walczących o zachowanie języka polskiego. W 1840 r. zwrócił się do niego o informacje o stanie żywołu kaszubskiego G. Gizewiusz³⁴. Trzy lata później F. Ceynowa pisał: „*Sławna jest ofiara Mrongowiusza dla swej parafii w Gdańsku, chwalebna miłość Tomaszczyka w Salinie... do jego kościoła*”³⁵. Obecnie niepodobna właściwie ocenić jego zasług w obronie języka polskiego i kultury, bo wszystkie jego prace spłonęły, a archiwalia zaginęły w ostatniej wojnie światowej. 1 kwietnia 1845 r., w wieku 80 lat i 55 roku posługi duszpasterskiej pastor Tomaszczyk przeszedł na emeryturę.

Jego następcą został gdańszczanin K. T. Schneider (1845—52), wybitny teolog, który po 7 latach został proboszczem kościoła Mariackiego w Słupsku i superintendentem synodu słupskiego. Znał język polski i głosił w nim kazania w Salinie, Zwartowie i Osiekach. Z tego powodu przeciwko jego powołaniu na słupskiego proboszcza protestowało 836 słupszczan, gdyż „*nie miało do niego żadnego zaufania*”³⁶. Dzieło poprzedników kontynuował pastor K. F. R. Berg, który po polsku udzielał absencji i komunii najstarszym Kaszubom parafii salińskiej i sąsiednich³⁷. Głosił też po polsku kazania w Salinie i Osiekach. Najprawdopodobniej był ostatnim salińskim pastorem sprawującym ceremonie kościelne po polsku. W 1863 r. przeszedł do Dąbia koło Szczecina. Przyjmujemy że język polski w Salinie obumarł w 1863 r. a w zborze filialnym w Zwartowie w 1852 r.

Dla trwania języka polskiego i germanizacji parafii osieckiej wielkim ciosem było zniesienie w 1811 r. polskich katechez kościelnych i konfirmacji, bowiem konfirmowani do tego roku po 45 latach „*uchodzili jeszcze za czystych Kaszubów; dalsi uważani są już za Niemców, a ich dzieci innego jak niemiecki nie znają języka*”³⁸. Dalszym osłabieniem była śmierć pastora Rosoła (1822), który głosił do tego czasu kazania po polsku w każdą niedzielę. Patron kościoła, Niemiec Bülow, rzekomo z braku kandydatów ze znajomością języka polskiego, powołał następcę dopiero po trzech latach. Był nim diakon bytowski E. J. H. Häfner, który po polsku mówił bardzo słabo i po 6 latach wrócił do Bytowa. Jego miejsce zajął proboszcz z Gniewina, J. T. Zuther. Przeciwno jego powołaniu bezskutecznie protestowali kaszubszy parafianie, bo nie znał on języka pol-

³⁴ G. Gizewiusz, *Die polnische Sprachfrage in Preussen. Eine Zusammenstellung von dahin einschlagenden Aktenstücken und Journalartikeln*, Leipzig 1845, s. 273.

³⁵ F. Ceynowa, *Die Germanisirung*, s. 245.

³⁶ W. Bartholdy, „*O Stolpa, du bist ehrenreich...*”, *Stolp* 1910, s. 393—394.

³⁷ Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej AP Gd.), 1537, 22, f. 25; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 261.

³⁸ A. Hilferding, *Ostatki*, s. 339.

skiego. Podobnie jego następcą³⁹. Zdeklarowani germanizatorzy osieckiej parafii, Biilowie — musieli w pewnym stopniu respektować potrzeby religijne kaszubskich parafian, bo w 1835 r. w nabożeństwach w języku polskim brało udział około 800 Kaszubów, a po dwudziestu latach — 200, którzy nie znali języka niemieckiego. Dlatego musieli wyrazić zgodę na sprawowanie nad nimi opieki duszpasterskiej przez salińskich proboszczów⁴⁰.

Parafia charbrowska od początku XIX w. była miejscem intensywnej germanizacji ze strony pastorów, nauczycieli i junkrów. W latach 1810—1811 zlikwidowano polskie katechezy i konfirmacje. Działania zmierzające do jak najszybszego zniesienia polskich ceremonii kościelnych oraz nauki po polsku w szkołach kontynuował proboszcz D. F. H. Suhle (1818—1831)⁴¹. Tak gorliwym germanizatorem nie był jego następca Stanisław Boryszewski (1832—1866). Jego stosunek do języka polskiego, a pośrednio też do ludności kaszubskiej trafnie ujął A. J. Parczewski pisząc: „Polskim językiem jako ojczystym władał dobrze, ale przywiązania do mowy rodzinnej wśród parafian swoich zbudzić nie zdołał i nie chciał, od wynarodowienia ich nie obronił”⁴². W 1859 r. w parafii miało być około 50 Kaszubów, a w 1867 r. — 40, korzystających ze spowiedzi w swym języku macierzystym. Dwa lata później liczba ta miała rzekomo spaść do 8. Ostatnia osoba zmarła w 1873 r.⁴³

Równolegle ze zmniejszającą się liczbą parafian nie znających języka niemieckiego malała ilość i częstotliwość polskich ceremonii kościelnych. Pastor Boryszewski liczbę kazań po polsku zmniejszył najpierw do 12 w ciągu roku, potem 10, a przed emeryturą do 4. Parafię przejął zięć H. A. T. Bechtold, który nie znał języka polskiego i nie chciał się go nauczyć. Dlatego do 1870 r. nabożeństwa po polsku odprawiał tu pastor Boryszewski lub proboszcz główczycki Lohmann⁴⁴.

Przypuszczalnie około 1810 r. zlikwidowano polskie konfirmacje w Łebie. Miasteczko to długo jeszcze posiadało w znacznym stopniu kaszubski

³⁹ F. Schultz, *Geschichte*, s. 409; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 259.

⁴⁰ UB Greifswald, 2^oMs 1273, f. 16; F. Schultz, *Geschichte*, s. 409; E. Winguth, *Kaschubisch als Kirchensprache, Blätter für Kirchengeschichte Pommerns* 12: 1934, s. 10.

⁴¹ SA Greifswald, Rep. 40 III, 165 a, Bd IX, s. 10; O. Knoop, *Die Abnahme der kassubischen Bevölkerung im Kirchspiel Charbrow, Baltische Studien* 33: 1883, s. 369; F. Tetzner, *Die Slowinzen und Lebakaschuben*, Berlin 1899, s. 97; A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 190.

⁴² A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 196; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 249.

⁴³ *Aus der Pfarrchronik zu Charbrow, Illustrierter Lauenburger Kreiskalender* 1909, s. 84; A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 196; O. Knoop, *Die Abnahme*, s. 370; F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 97—98.

⁴⁴ H. Derdowski, *O Kaszubach, Przegląd Polski* 17: 1883, 9, s. 371—372; K. Słaski, *Przemiany etniczne na Pomorzu Zachodnim w rozwoju dziejowym*, Poznań 1954, s. 241.

charakter. Toteż pastor M. J. Ch. W. Magunna (1784—1831) stopniowo zmniejszał zakres języka polskiego w miejscowym zborze. Najpewniej był on ostatnim miejscowym kaznodzieją głoszącym w Łebie polskie kazania. Prawdopodobnie ustały one wraz ze śmiercią tegoż proboszcza. Z uwagi jednak na Kaszubów z Żarnowskiej raz w roku odprawiali je do około 1850 r. zamiejscowi pastory⁴⁵.

Inaczej przedstawiała się sytuacja w zborze filialnym w Sarbsku. Po odejściu proboszcza Häfnera (1837) dojeżdżał tu pastor Boryszewski; w 1842 r. 3—4 razy w roku. Przyjmujemy za Tetznerem, że do około 1850 r.⁴⁶

Parafia gniewińska posiadała podobną jak osiecka i salińska strukturę językową i etniczną. Patroni kościoła, niemieckie rody Rexin i Woedke, usilnie dążyli do jak najszybszego wyparcia języka polskiego ze zboru i wynarodowienia ludności kaszubskiej. W 1824 r., mimo protestów kaszubskich parafian, powołali na proboszcza J. T. Zuthera, który nie znał języka polskiego. Po jego odejściu, w latach 1832—1837, opiekę nad parafią sprawował proboszcz saliński S. Tomaszczyk. Głosił kazania po polsku. Nie odpowiadało to patronom, którzy w 1837 r. powołali na proboszcza K. A. T. Bodina, który również nie znał języka polskiego. Musieli jednak wyrazić zgodę na dalsze przejazdy pastora Tomaszczyka. Po przejściu tegoż na emeryturę w 1845 r. najpewniej zlikwidowano tu polskie ceremonie kościelne, gdyż pastor Schneider do Gniewina już nie jeździł⁴⁷.

W Brzeźnie już w 1784 r. nabożeństwa po polsku nie odbywały się w każdą niedzielę. Jednak za proboszcza J. Ch. Luttermanna (1784—1800), nieobojętnego na sprawy opieki duszpasterskiej nad ludnością kaszubską w jej języku macierzystym w swojej parafii i w sąsiednich, język polski wzmocnił się w kościele i szkołach⁴⁸. Linii tej nie kontynuował jego następca, pastor S. T. Hertzberg, chociaż parafianie wybrali J. G. Fleischera, który znał język polski. Zarząd (Regierung) Prus Zachodnich powołał jednak Hertzberga, który mimo iż był już 3 lata proboszczem w Bukowinie „języka polskiego prawie nie znał”⁴⁹. Początkowo musiał jednak „głosić” kazania po polsku co 2—3 niedziele, a od 1810 r.

⁴⁵ UB Greifswald, 2^oMs 1273, f. 17; F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 99; F. Lorentz, *Wygaśnięcie*, s. 227.

⁴⁶ A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 207; E. Winguth, *Kaschubisch*, s. 10; F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 29, 99; F. Lorentz, *Obszar mowy kaszubskiej*, *Gryf* 1: 1909, s. 99; K. Ślaski, *Przemiany etniczne*, s. 230.

⁴⁷ UB Greifswald, 2^oMs 1273, f. 16; F. Schultz, *Geschichte*, s. 363; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 253; E. Winguth, *Kaschubisch*, s. 10.

⁴⁸ *Archiwum Państwowe w Szczecinie* (dalej AP Sz.), *Konsystorz Ewangelicki w Szczecinie (Evangelisches Konsistorium in Stettin, dalej Konsystorz)*, 10498, f. 1, 7, 9, 13, 21, 22, 25; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 237.

⁴⁹ AP Gd., 1537, 22, f. 4.

coraz rzadziej. W 1821 r. jego miejsce zajął Saksończyk J. J. A. Pohl, który nie znał języka polskiego nawet biernie. Ten „w swoich pierwszych latach sprawowania funkcji proboszcza czasem przeczytał jeszcze liturgię po polsku”⁵⁰, ale kazań nigdy nie głosił.

Język polski w Łebuni zlikwidował pastor A. D. B. Schwartze, od 1796 r. wychowawca słujskich kadetów, który w 1804 r. został powołany na tutejszego proboszcza. W chwili objęcia parafii przez Schwartzego, który najpewniej nie znał języka polskiego, względnie znał go bardzo słabo, miała ona wybitnie kaszubski charakter. Tymczasem w 1835 r. w łebuńskim zborze nie odbywały się już ceremonie po polsku⁵¹. Schwartze, jak przytłaczająca większość wychowawców w słujskiej szkole kadetów powołanych na pastorów na Pomorzu zachodnim, był wrogo ustosunkowany do języka polskiego. Najpewniej wykorzystał zarządzenie z 1811 r. w celu maksymalnego ograniczenia ilości i częstotliwości polskich ceremonii kościelnych. W 1811 r. całkowita ich likwidacja nie była możliwa. Przypuszczalnie miała ona miejsce około 1830 r.

Pastor Schwartze zlikwidował też polskie nabożeństwa w sąsiedniej parafii — bukowińskiej. Język polski poważnie osłabił tu już proboszcz S. T. Hertzberg (1797—1800). Jego następcy, G. F. Fleischer (1800—1813) i J. Ch. A. Agricola (1813—1817) znali język polski i nie prowadzili, zdaje się, tak zdecydowanej z nim walki w kościele i szkołach jak Hertzberg. W latach 1817—1821 proboszczem był Ch. L. Wegner, który przeszedł na parafię w Bolszewie koło Wejherowa, gdzie zapewne głosił kazania po polsku⁵². Częste zmiany proboszczów wskazują, że atmosfera w parafii nie była zdrowa, a jednym z tego powodów były tarcia na tle językowym. Powierzenie nad parafią opieki proboszczowi łebuńskiemu (1821—1823) oraz powołanie na nowego jej duszpasterza Niemca J. Ch. Winkelmana, mającego za sobą bardzo niesławną przeszłość, który nie znał języka polskiego, dowodzi, iż patron kościoła J. von Żelewski usilnie dążył do jak najszybszej likwidacji polskich ceremonii kościelnych. Z całą pewnością nie odbywały się one już w 1835 r. Wydaje się, że uległy one likwidacji po odejściu Wegnera, gdy opiekę nad kościołem sprawował Schwartze.

Nieporównanie większą rolę w germanizacji ziemi łęborskiej odegrał inny wychowawca słujskich kadetów, pastor E. F. Doehling. Kiedy w 1809 r. objął probostwo w Janowicach wszędzie rozbrzmiewała kaszubszczyzna. W szkole uczono po polsku i po niemiecku. Nowy pro-

⁵⁰ Ibidem, f. 25.

⁵¹ UB Greifswald, 2^oMs 1273, f. 16; E. Winguth, *Kaschubisch*, s. 10; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 240; F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 98.

⁵² AP Sz., *Konsystorz*, 10728, b. f.; 10729, f. 5; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 500.

boszcz wręcz zabronił nauki języka polskiego w szkole i zaniechał polskich konfirmacji. Nakłaniał dorosłych do pilnej nauki języka niemieckiego⁵³. Podobną działalność prowadzili nauczyciele, a mimo tego zakrystian w 1835 r. napotykał na trudności w nauczaniu dzieci, „które w domu tylko mówią i modlą się po polsku”⁵⁴.

Jego germanizatorskie działania w parafii janowickiej spotkały się z wysoką oceną władz oświatowych, które w 1818 r. powołały go na powiatowego inspektora szkolnego. W 1826 r. został wicesuperintendentem synodu lęborskiego. Z tytułu sprawowanych funkcji wywierał duży wpływ na procesy językowe i narodowościowe w całym powiecie. W parafii janowickiej nabożeństwa po polsku w 1835 r. odprawiał tylko raz w miesiącu. Tegoż roku sam dokonał oceny swej działalności pisząc: „Przed 25 laty na ulicy i w drodze do szkoły słyszałem dzieci mówiące tylko po polsku; obecnie już nie. Wpłynęły na to również moje napomnienia tak w mojej parafii, jak i w stosunku do całego powiatu jako powiatowego inspektora szkolnego. Poglądu niektórych pastorów, że dobrze byłoby zachować mowę kaszubską, ja nie podzielam”⁵⁵. Prawdopodobnie w ostatnich latach sprawowania funkcji proboszcza udzielał tylko polskich komunii. Zmarł w 1852 r. Datę tę przyjmujemy za końcową polskich ceremonii kościelnych w Janowicach.

Proboszczem w Dzieścielecu w latach 1757—1803 był pastor M. Magunna, który wywarł duży wpływ na życie religijne i szkolnictwo parafii. Był zwolennikiem upowszechniania języka niemieckiego wśród Kaszubów, głównie za pośrednictwem szkoły. Opowiadał się jednak przeciwko narzucaniu im przez władze państwowe i kościelne oraz patronów pastorów, którzy nie znali języka polskiego. Jego następcą przez 6 lat był pastor E. J. Ch. Lächelin, który głosił kazania po polsku w kościele macierzystym i filialnym w Bożepolu Wielkim. W 1810 r. parafię objął pastor J. H. Kolbe, który mimo protestów miejscowej ludności kaszubskiej w 1810 r. nie podjął się trudu głoszenia po polsku kazań w Bożepolu oraz bardzo poważnie zmniejszył ich ilość w Dzieścielecu. W zborze macierzystym ustały one prawdopodobnie w latach 1824—1825⁵⁶.

W okresie przynależności ziemi lęborsko-bytowskiej do Polski (1637—1657) w Lęborku nie nastąpiła przerwa w głoszeniu polskich kazań dla miejscowej gminy ewangelickiej. Opiekę duszpasterską nad miejscowymi Kaszubami w XVII—XVIII w. sprawowali diakoni, później najczę-

⁵³ UB Greifswald, 2^oMs 1273, f. 16—17; AP Sz., *Konsystorz*, 10494, f. 1—7; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 251.

⁵⁴ UB Greifswald, 2^oMs 1273, f. 17.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem, f. 16—17; AP Sz., *Konsystorz*, 10498, f. 9, 13, 21, 22; AP Gd., 1537, 22, f. 4; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 243.

ściej powoływani na proboszczów. Skutkiem tego zazwyczaj obaj lęborscy kaznodzieje znali język polski⁵⁷. Trudno dokładnie określić datę zniesienia ceremonii kościelnych w języku polskim w Lęborku. Z całą pewnością nauczał w tym języku diakon G. Fleischer (1757—1771), sprawujący funkcję proboszcza w latach 1771—1808. Wiele wskazuje na to, że jego działalność kontynuowali J. Weichbrod z Gdańska i J. G. Finek ze Śląska. Finek był ostatnim diakonem lęborskim, bo stanowisko to w 1809 r. zostało zniesione. Ponieważ w 1811 r. zlikwidowano tu polskie konfirmacje⁵⁸ można przyjąć za pewne, że do tego czasu odbywały się też polskie katechezy i kazania. Całkowita ich likwidacja nie była od razu możliwa. Przyjmujemy, że język polski w zborze Św. Salwatora w Lęborku zniesiono około 1820 r.

Chronologia likwidacji języka polskiego w zborach ewangelickich ziemi lęborskiej przedstawiałaby się następująco: 1775 — Garczegorze, Nowa wieś Lęborska, 1809 — Bożepole Wielkie, 1820 — Lębork, 1821 — Bukowina, 1825 — Brzeźno, Dziecielec, 1830 — Łebunia, 1845 — Gniewino, 1850 — Łeba, Sarbsko, 1852 — Janowice, Zwartowo, 1863 — Salino, 1865 — Osieki, 1870 — Charbrowo. Najszybciej język polski zamarł w domenach, które klinem opartym o zachodnią granicę powiatu przecinały go w środkowej części. Likwidacja języka polskiego w parafiach: garczegorskiej, lęborskiej i brzeźnińskiej spowodowała odcięcie kaszubszczyzny północnej od południowej. Pierwszą ofiarą naporu niemczyzny padła część południowa — parafie: bukowińska, dziecielska i łebuńska. Najdłużej język polski przetrwał w nadmorskich parafiach powiatu lęborskiego.

Nieporównanie szybciej zlikwidowano język polski w zborach ewangelickich powiatu bytowskiego. Było to w dużej mierze skutkiem sprawowania nad nimi patronatu przez królów pruskich oraz germanizacyjnej postawy superintendentów bytowskich. W 1818 r. reaktywowano w Bytowie stanowisko diakona. Rada miejska powołała na nie E. J. H. Häfnera, dotychczasowego diakona w Miastku. Wybór okazał się nadzwyczaj nieszczęśliwy, bo Häfner do gorliwych duszpasterzy nie należał, a ponadto nie znał języka polskiego i do końca życia nie chciał się go nauczyć. Toteż w Bytowie w 1821 r. nabożeństwa po polsku odbywały się nieregularnie⁵⁹.

⁵⁷ SA Greifswald, Rep. 40 III, 165 a, Bd IX, s. 3—4; F. Schultz, *Geschichte*, s. 173.

⁵⁸ SA Greifswald, Rep. 40 III, 165 a, Bd IX, s. 1, 4; AP Sz., *Konsystorz*, 10491, f. 1—5, 12; A. H. T. Thym, *Die erste evangelische Kirche Neuendorffs. Ein Beitrag zur Kirchen — und Reformationsgeschichte der Lande Lauenburg, Cöslin* 1850, s. 60; A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 190.

⁵⁹ F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 11; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 498.

Rada miejska Bytowa przez całą pierwszą połowę XIX w. usilnie dążyła do jak najszybszego wyparcia języka polskiego z cmentarnej kaplicy Św. Jerzego. Na diakonów powoływała osoby, które języka polskiego nie znały lub znały go słabo. To rodziło konflikty z kaszubskimi parafianami, których skutkiem były częste zmiany diakonów. Ostatnim z nich był K. G. Thrun, którego powołaniu w 1847 r. towarzyszyły ostre spory między radą i parafianami. Jeśli zaufać A. Hilferdingowi, to jeszcze w 1855 r. odbywały się w Bytowie polskie nabożeństwa⁶⁰. Przypuszczamy, że ustały one w 1859 r.

Najwcześniej w powiecie bytowskim język polski zlikwidowano w parafii pomyskiej, której proboszcz, S. Tomaszczyk, nie chciał zapewne ograniczyć lub zlikwidować języka polskiego w zborach w Pomysku Wielkim i Jasieniu i z tego powodu w 1810 r. został „przeniesiony” na stanowisko adiunkta do Smołdzina. Jego następcą pastor P. W. Enderwitz (1810—1855), który nie znał języka polskiego, nie zezwolił zamiejscowym pastorom na odprawianie ceremonii kościelnych w zborach podległej mu parafii⁶¹. Powyższe, a przede wszystkim odwołanie Tomaszczyka spowodowało protesty miejscowych Kaszubów. Po upływie 45 lat pastor pomyski przyznał, że sprawa ta wywołała „wiele hałasu” i przez długi czas Kaszubi walczyli o przywrócenie swego języka macierzystego w kościele. Likwidacja języka polskiego w 1810 r. w tej parafii w praktyce pozbawiła opieki religijnej większości parafian skoro jeszcze w połowie XIX w. były miejscowości, w których „prawie wszyscy mówili jeszcze po kaszubsku”⁶².

W Tuchomiu liczbę polskich ceremonii kościelnych poważnie ograniczył pastor D. F. T. Starckow (1787—1828). W latach 1810—1815 kazania po polsku głosił co trzecią niedzielę, a pod koniec lat dwudziestych raz na dwa miesiące. Jego następcą, Niemiec F. A. T. Müller, powiedział Hilferdingowi, że on je „zadusił”⁶³, najpewniej w 1844 r.

W Borzytuchomiu ostatnim pastorem głoszącym po polsku kazania w każdą niedzielę był M. Fleischer (1790—1811). Jego miejsce zajął Niemiec D. J. A. G. Arndt (1812—1846), który język polski znał bardzo słabo. Pierwsze jego kazanie wywołało śmiech wiernych, gdyż nie rozumieli oni jego treści. Nowy proboszcz poczuł się dotknięty i postanowił, iż więcej polskich kazań nie będzie głosił. Słowa dotrzymał, ale odsetek

⁶⁰ A. Hilferding, *Ostatki*, s. 325; K. Meyer, *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Bütow seit Einführung der Reformation bis zur Gegenwart*, Bütow (1929), s. 103—104; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 52.

⁶¹ E. Müller, *Die evangelischen*, s. 77; E. Winguth, *Kaschubisch*, s. 9.

⁶² A. Hilferding, *Ostatki*, s. 328.

⁶³ Ibidem, s. 332; E. Müller, *Die evangelischen*, s. 79; E. Winguth, *Kaschubisch*, s. 9.

parafian nie rozumiejących języka niemieckiego był tak duży, że musiał wyrazić zgodę na ich głoszenie raz w miesiącu przez proboszcza z Tuchomia, który zmarł w 1828 r.⁶⁴ Jego śmierć pociągnęła też za sobą likwidację polskich ceremonii kościelnych.

W powiecie bytowskim język polski zlikwidowano więc: 1810 — Pomysk Wielki, Jasień, Sominy, 1828 — Borzytuchom, 1844 — Tuchomie, 1859 — Bytów. Najdłużej kaszubszczyzna utrzymywała się wśród ewangelickiej ludności Bytowa i okolic oraz w południowo-zachodniej części powiatu. Południowo-wschodnią jego część zamieszkiwali w znacznej mierze katolicy, którzy zachowali swój język macierzysty aż do 1945 r.

Do 1815 r. język polski przetrwał w 6 parafiach północno-wschodniej części powiatu słupskiego: cecenowskiej, główczyckiej, rowieńskiej, gardneńskiej, smółdzińskiej i stowięcińskiej. Już w 1816 r. został on wyparty z tej ostatniej⁶⁵.

W 1808 r. proboszczem w Gardnie Wielkiej został pastor A. T. Kummer, który bardzo dobrze znał dialekt kaszubski, ale jego obrońcą nie był. Szybko zlikwidował naukę języka polskiego w szkołach. W 1827 r. przyszła kolej na katechezy i konfirmacje, przy czym „*zniesienie konfirmacji polskiej... nie było wywołane brakiem potrzeby, lecz owszem nastąpiło wbrew istotnemu położeniu rzeczy*”⁶⁶. Najważniejsze było, że po trzydziestu latach ci, „*którzy konfirmację odebrali przed rokiem 1827 jeszcze w pełni byli Słowianami, gdy tymczasem ci, co ją odebrali później, mniej lub więcej zostali poniemczeni*”⁶⁷.

Pięć miesięcy przed śmiercią pastor Kummer w krótkiej charakterystyce swej parafii starał się pomniejszyć żywotność Kaszubów, w wyradawianiu których najważniejszą rolę przypisał Kościołowi⁶⁸. Ponieważ był ostatnim miejscowym proboszczem głoszącym kazania po polsku w każdą niedzielę, zachował wdzięczną pamięć swych kaszubskich parafian.

Jego następcą został pastor E. J. H. Häfner. Była to już piąta lub szósta jego parafia. Chociaż od 20 lat winien był głosić polskie kazania, to w praktyce mówił tym językiem tak słabo, że parafianie jego nauk nie rozumieli. Nadto zmniejszał ich liczbę z roku na rok. W 1842 r. odbywały się one już tylko raz na dwa miesiące. W opinii F. Tetznera w cią-

⁶⁴ E. Müller, *Die evangelischen*, s. 79; E. Winguth, *Kaschubisch*, s. 9; A. Hilferding, *Ostatki*, s. 327.

⁶⁵ F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 26, 29, 146; F. Lorentz, *Wygaśnięcie*, s. 227; G. L. Lorek, *Zur Charakteristik*, s. 335, przypis 1; E. Johannes, *Aus dem Leben eines Landpastors vor 100. Jahren, Ostpommersche Heimat* 1936, 14.

⁶⁶ A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 202.

⁶⁷ A. Hilferding, *Ostatki*, s. 330.

⁶⁸ UB Greifswald, 2^oMs 1273, f. 14.

gu 7 lat całkowicie zgermanizował parafie⁶⁹. Jest w tym wiele przesady, ale nie ulega wątpliwości, że robił w tym zakresie wszystko, by tak się stało.

Dzieło jego kontynuował Niemiec G. A. T. Müller, dotychczasowy proboszcz tuchomski (1845—58), który stwierdził, że z polecenia prezydenta rejencji koszalińskiej zlikwidował język polski w obu parafiach⁷⁰. W tej ostatniej „udzielił tylko kilka razy kaszubskiej komunii”⁷¹. Całkowita likwidacja języka polskiego w Gardnie W. nastąpiła około 1850 r. wbrew woli znacznej części parafian, którzy odtąd musieli chodzić do zboru w Głównycach⁷². Tych ostatnich musiało być sporo, bo w 1856 r. w Wysockiej, Retowie, Czystej i innych osadach „między tamtejszymi rybakami znajdowało się jeszcze wiele ludzi wcale niestarych, którzy języka niemieckiego zupełnie nie znali”⁷³.

W 1806 r. proboszczem w Cecenowie został G. L. Lorek, który język polski znał wyśmienicie. W 1821 r. opublikował głęboką analizę warunków życia, zwyczajów i obyczajów oraz stosunków językowych swej parafii⁷⁴. 21 września 1835 r. dokonał podsumowania swej działalności. Nawiązując do charakterystyki z 1820 r. napisał, że po tamtych „ciemnych” Kaszubach nie pozostało już prawie żadnych śladów. Jedynie język odróżnia ich jeszcze od Niemców. Właśnie język i strój kaszubski byli głównym przedmiotem walki Lorka, który był parafialnym koordynatorem germanizacji ludności kaszubskiej. W jej wyniku w 1835 r. „kaszubska gmina kościelna jest tutaj tak skurczona, że nie może być w ogóle porównywana z tutejszą gminą niemiecką. Za tę zmianę ja ponoszę z pewnością największą winę”⁷⁵. Słowa te zwalniają nas od oceny jego postępowania.

Następca Lorka, pastor E. G. A. Ziegler nie był tak zagorzałym przeciwnikiem języka polskiego i germanizatorem Kaszubów. W miarę spadku ilości parafian nie znających języka niemieckiego zmniejszał liczbę i częstotliwość polskich ceremonii kościelnych. Od 1842 r. kazania po polsku głosił co drugą, a w 1856 r. — trzecią niedzielę. Potem raz na kwartał, zaś od 1875 r. dwa razy w roku. Ostatnie kazanie i komunie po polsku odbyły się w 1876 r.⁷⁶ Pastor Ziegler wszedł do historii Ka-

⁶⁹ SA Greifswald, Rep. 40 III, 165 a, Bd XVII, s. 10; F. Tatzner, *Die Slowinzen*, s. 103; A. Hilferding, *Ostatki*, s. 332; A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 203; E. Winguth, *Kaschubisch*, s. 10.

⁷⁰ A. Hilferding, *Ostatki*, s. 332—333.

⁷¹ F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 103.

⁷² A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 204; H. Derdowski, *O Kaszubach*, s. 371.

⁷³ A. Hilferding, *Ostatki*, s. 330.

⁷⁴ G. L. Lorek, *Zur Charakteristik*, s. 334 i n.

⁷⁵ UB Greifswald, 2^oMs 1273, f. 2.

⁷⁶ A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 198; F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 29, 123, 124; F. Lorentz, *Obszar*, s. 98; O. Knoop, *Volkssagen, Erzählungen, Aberglauben, Gebräuche und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern*, Posen 1885, s. V.

szub Pomorza Zachodniego jako ostatni kaznodzieja ewangelicki dobrze znający język polski. Udostępniał swe kazania kolegom, którzy nie znali tegoż języka. Do germanizatorów nie należał. W zastanej w 1837 r. sytuacji językowej początkowo nie wprowadzał żadnych zmian. Był świadom, że język polski prędzej czy później w parafii obumrze. Sprawę tę pozostawił biegowi czasu.

Proboszczem parafii roweńskiej w 1799 r. został dotychczasowy wychowawca szkoły kadetów w Słupsku J. Fleischer, posiadający „*biegłość w języku polskim*” i bardzo dobre wyniki w szkoleniu kadetów⁷⁷. Był jednak słabym kaznodzieją i nie cieszył się zaufaniem parafian. Prawdopodobnie po objęciu parafii zmniejszył zakres języka polskiego w obu zborach — roweńskim i w Objeździe. Całkowita likwidacja języka polskiego od razu nie była możliwą. Dlatego w większych odstępach czasu głosił po polsku kazania jeszcze w 1820 r.⁷⁸ W oparciu o późniejsze przekazy wnioskujemy, że język polski w Objeździe został przez niego zniesiony około 1810 r., a w Rowach obumarł on wraz ze śmiercią Fleischera, czyli w 1830 r.

Inny wychowawca szkoły kadetów w Słupsku H. A. Kypke wprawdzie nie zdołał zlikwidować polskich kazań w Smołdzinie, ale robił wszystko by tak się jak najszybciej stało. Nie udało się wyjaśnić okoliczności jego przejścia ze szkoły na proboszcza w Baszewicach koło Gryfic, a stąd w 1817 r. na pomocnika proboszcza do Smołdzina, gdzie jeszcze tegoż roku objął stanowisko proboszcza⁷⁹.

Kypke swe „rządy” w parafii zaczął od zmniejszania zakresu języka polskiego w miejscowym zborze. W 1820 r. nabożeństwa po polsku nie odbywały się już w każdą niedzielę. To i inne powody wywołały niezadowolone kaszubskich parafian. Na tle kazań w języku polskim w 1824 roku powstały między nimi i proboszczem poważne kontrowersje. Nie znamy bliżej ich tła, przebiegu i skutków. Pewnym jest, że pogłębiły one rozgoryczenie Kaszubów do Kypkego.

Zgodnie z poleceniem władz oświatowych Kypke, jako lokalny inspektor szkolny, założył kasę szkolną, a następnie bezwzględnie egzekwował od miejscowej ludności opłaty na cel szkolne. Podobnie jak pastory Lorek i Kummer uczynił ze szkoły narzędzie germanizacji miejscowej ludności, która odmówiła świadczeń na jej rzecz. Na tym tle doszło 28 czerwca 1830 r. do takiego wzburzenia parafian, że Kypke musiał się ratować ucieczką na majątek. W najbliższą niedzielę kobiety nie pozwoliły

⁷⁷ AP Sz., *Konsystorz*, 107, f. 93—99.

⁷⁸ G. L. Lorek, *Zur Charakteristik*, s. 335.

⁷⁹ Stacja Naukowa Polskiego Towarzystwa Historycznego w Słupsku (dalej SN PTH Sł.), *Zbiory Specjalne* (dalej ZS), 329, s. 165—166; SA Greifswald, Rep. 40 III, 165 t, Bd XVIII, s. 18.

proboszczowi wejść do kościoła. Ten o wszystkim powiadomił słupeckiego superintendenta, który przybył do Smołdzina w następną niedzielę i pod jego osłoną proboszcz wszedł do zboru. Po siedmiu dniach parafianie znowu zamknęli mu drzwi kościelne. Skutkiem tego 24 lipca aresztowano przywódców zająć, a następnego dnia słupeccy: landrat, superintendent i czterej żandarmii wprowadzili Kypkego do kościoła. Na przykościelnym cmentarzu zostali jednak obrzuceni kamieniami. Winnych zająć aresztowano. Wniesiono akt oskarżenia do sądu. W czasie rozprawy sądowej przez salę przewinęła się połowa mieszkańców Smołdzina. 31 osób ukarano. W czasie procesu sądowego smołdzinianie postawili swemu proboszczowi 110 zarzutów, które podsumował superintendent w słowach skierowanych do Kypkego: „*Panie bracie, Pan zdaje się, więcej pokochał to co ziemskie niż duchowe*”⁸⁰.

Wypowiedź superintendenta doskonale oddaje stosunek wielu ówczesnych pastorów wschodniej części Pomorza Zachodniego, a wywodzących się spośród wychowawców słupeckich kadetów w szczególności, wobec swych parafian. Sprawa kasy szkolnej była tylko bezpośrednim powodem gwałtownych zaburzeń. Konflikt narastał jednak od wielu lat, skoro parafianie wysunęli przeciw proboszczowi 110 zarzutów. Kypke stosował wobec nich podobne metody jak w stosunku do kadetów. Traktował ich instrumentalnie. Do końca sprawowania funkcji proboszcza odprawiał jednak nabożeństwa również po polsku. Na uwagę zasługuje wielka solidarność mieszkańców Smołdzina w walce z znieprawdowanym proboszczem oraz ich uznanie dla przywódcy buntu — chłopca Schimma, którego jeszcze pod koniec XIX w. nazywali „*generałem*”⁸¹.

W wyniku procesu sądowego Kypke został odwołany z zajmowanej funkcji. Przed opuszczeniem Smołdzina w kronice kościelnej odnotował: „*27 października 1830 r. zostałem suspendowany, ponieważ chciałem założyć porządną kasę szkolną w celu poprawienia tam szkoły i z tego powodu niektóre baby nie dopuściły mnie do szkoły i kościoła*”⁸². Kypke czuł się pokrzywdzony i cały problem sprowadzał do szkoły. Nie rozumiał, że nie spełniał oczekiwań stawianych duszpasterzom, gdyż więcej czuł się urzędnikiem państwowym niż powiernikiem spraw duchowych.

Po odejściu Kypkego i zakrystiana przez dwa lata parafia nie miała proboszcza. Władze państwowe nie chciały dopuścić do jej zajęcia przez pastora, który znałby język polski. W 1832 r. zdecydowały się na H. F. Edelbittela, zdemobilizowanego ochotnika wojennego, człowieka

⁸⁰ F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 138—139.

⁸¹ Ibidem, s. 139.

⁸² SN PTH Śl., SZ, 329, s. 166.

bardzo energicznego i niesympatycznego⁸³. Przy jego pomocy władze rencyjne w Koszalinie chciały poskromić miejscowych Kaszubów. Dla realizacji tego zadania nowy proboszcz był najodpowiedniejszym kandydatem. W jego akcie powołania na proboszcza podkreślili, „*że mają do niego zaufanie, iż także bez znajomości języka polskiego, właściwie potrzebnego, zdobędzie (on) miłość i zaufanie gminy*”⁸⁴. Parafianie smółdzińscy zaprotestowali przeciwko jego nominacji. Władze w Koszalinie obłudnie zapewniły ich, że nowy proboszcz będzie musiał w przeciągu roku przystąpić do egzaminu z języka polskiego. Edelbüttel oświadczył jednak stanowczo, że nie podporządkuje się decyzjom kaszubskiego egzaminatora i do egzaminu nie przystąpi. W odpowiedzi władze pospiesznie mu wyjaśniły, że w gruncie rzeczy chodzi tylko o pozory wobec parafian i chętnie przedłużą mu termin egzaminu, do którego nigdy nie przystąpił.

Edelbüttel swój pierwszy kontakt z parafianami przedstawił następująco: „*Skończywszy kazanie niemieckie, chciałem wyjść po ostatniej pieśni. Wtedy zadzwoniono powtórnie i zauważyłem, że wiele ludzi siedziało spokojnie w ławkach: chcą polskiego kazania. Kaząłem mu (zakrystianowi) powiedzieć, że kazanie wygłoszę, kiedy regencja nakaze, nie wcześniej. Zaledwie przyszedłem do domu, gdy gromada mężczyzn i kobiet wtargnęła do mnie (na plebanię) i zaczęła po kaszubsku krzyczeć. Powiedziałem im spokojnie to samo, com wcześniej kazał powiedzieć kantorowi, zapytałem kilku o nazwiska; powiedziałem, że jeśli się nie uspokoją natychmiast poślę po rentmistrza. Plując i wrzeszcząc zaraz odeszli. Ale jeszcze tego samego dnia wysłali przedstawiciela do pana superintendenta, który miał tę słabość napisać mi, żebym zrobił co chcą, byle tylko zapanował spokój. Na przyszłą niedzielę pod koniec niemieckiego kazania ogłosiłem, jakie polecenie otrzymałem z regencji odnośnie do kaszubszczyzny oraz, że superintendent ani nikt inny nie mają prawa mi rozkazywać. Jeśli jednak gmina kaszubska okaże miłość, to ja również odplacę miłością i może już na Boże Narodzenie wygłoszę polskie kazanie. Wtedy pojechałem do Głównyc, aby od tamtejszego kościelnego nauczyć się wymowy polszczyzny według tutejszego dialektu i aby pożyczyc sobie polskie kazanie od Pana pastora Küssella. ...Więc w pierwsze święto Bożego Narodzenia przeczytałem ewangelię po kaszubsku, a na Nowy Rok przeczytałem polskie kazanie, z czego starzy byli zadowoleni*”⁸⁵. Było to pierwsze i ostatnie kazanie pastora Edelbüttela po polsku (1 stycznia 1833 r.).

⁸³ E. Müller. *Die evangelischen*, s. 512.

⁸⁴ F. Lorentz, *Wygaśnięcie*, s. 227.

⁸⁵ F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 143—144.

Na podstawie tego zapisu F. Tetzner, a za nim inni badacze przyjęli, że język polski został tu zlikwidowany w 1830 (1832) roku mimo, iż A. Hilferding pisał, że fakt ten miał miejsce dopiero w 1855 r.⁸⁶ Tetzner działalność Edelbüttela określił jako „błogosławioną”, gdyż nauczył się on dialektu kaszubskiego, a kazań w nim nie głosił. Ponadto parafią „rządził twardą ręką”⁸⁷. W rzeczywistości od 1833 r. kazania po polsku w Smołdzinie kilka razy w roku głosili zamiejscowi pastory. Działalność Kypkego doprowadziła do tumultów, a w ich konsekwencji szybkiego ograniczenia języka polskiego w kościele. Głównym powodem tarć między Kypkem, mającym poparcie ze strony miejscowych urzędników domeny, a kaszubskimi parafianami były kwestie językowe. Kaszubi domagali się zachowania ich języka macierzystego w szkole i w kościele, natomiast proboszcz dążył do jego wyparcia. Cel ten realizował za pośrednictwem szkoły i kościoła jednocześnie.

Najdłużej język polski na Pomorzu Zachodnim przetrwał w kościele w Głównicy i we wsi Kluki, należącej do parafii smołdzińskiej. Gdy chodzi o Głównicę to zasługa to przede wszystkim pastorów Jana K. Kobersteina rodem z Czarnkowa i Nadreńcyka Lohmanna oraz właścicieli wsi — Puttkamerów. Koberstein do śmierci głosił po polsku kazanie w każdą niedzielę⁸⁸. Proboszcz, stanowiący chlubny wyjątek w grupie 49 wychowawców słupskich kadetów, którzy zostali pastorami na Pomorzu Zachodnim, do swych kaszubskich parafian i ich języka macierzystego odnosił się z szacunkiem i powagą. Traktował ich na równi z Niemcami. Interesował się kaszubszczyzną, służył radą i pomocą K. C. Mrongowiuszowi w jego badaniach nad dialektem kaszubskim w powiecie słupskim⁸⁹. Parafia główncycka za życia Kobersteina miała wybitnie kaszubski charakter. Do 1827 r. odbywały się tu polskie konfirmacje⁹⁰.

Zgon pastora Kobersteina (14 luty 1828) zapoczątkował nowy okres w przemianach językowych i narodowościowych główncyckiej parafii. O ile w drugim dziesięcioleciu XIX w. około 85% parafian przystępowało do komunii udzielanych po polsku, to w latach trzydziestych wskaźnik ten wynosił około 50%, czterdziestych — 32%, pięćdziesiątych — 19%, sześćdziesiątych — 10%, a siedemdziesiątych — 4%. Dziesięć lat po zniesieniu polskich konfirmacji liczba polskich komunikantów spadła o około 35%. Wskaźniki te dowodzą ogromnej, większej niż szkoły roli Kościoła

⁸⁶ A. Hilferding, *Ostatki*, s. 333.

⁸⁷ F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 144.

⁸⁸ G. L. Lorek, *Zur Charakteristik*, s. 335.

⁸⁹ W. Bieńkowski, *Krzysztof Celestyn Mrongowiusz. 1764—1855. W służbie umiłowanego języka*, Olsztyn 1983, s. 84—86.

⁹⁰ A. Hilferding, *Ostatki*, s. 330; A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 199.

w przemianach językowych i narodowościowych nie tylko główczyckiej parafii, ale całej wschodniej części Pomorza Zachodniego.

W 1829 r. główczycką parafię objął pastor H. A. Küsell⁹¹. Słaba znajomość języka polskiego i niechęć wobec niego powodowały, że od razu zlikwidował on polskie katechezy kościelne i konfirmacje. Miało to miejsce w warunkach nieznamośności przez poważną część dzieci języka niemieckiego. Dlatego równolegle dążył do zaniechania nauczania po polsku w szkołach. Prowadził energiczną i przemyślaną działalność germanizacyjną.

Linii tej nie kontynuował jego następca, pastor E. E. K. K. Lohmann, człowiek sumienny, wymagający i mający pełne zrozumienie dla językowych potrzeb Kaszubów swej parafii. Chociaż z opanowaniem języka polskiego miał wielkie trudności, to w 1855 r. udzielał „*kaszubskich chrztów*”⁹². W parafii mieszkali więc rodzice, którzy nie znali języka niemieckiego. A. Hilferding zauważył, że pastor Lohmann stanowił wyjątek wśród kleru ewangelickiego Pomorza Zachodniego, bo z równą życzliwością odnosił się do Niemców i Kaszubów. Książki w języku polskim dla siebie i parafian poszukiwał aż na Śląsku⁹³. Z tego powodu po 25 latach od śmierci był przez Kaszubów „*w całej okolicy z wdzięcznością i uszanowaniem i z pewną dumą zarazem wspominany*”⁹⁴.

Skutkiem tego proces germanizacji Kaszubów w główczyckiej parafii nie przebiegał tak szybko, chociaż w 1880 r. „*Kaszubski żywioł utrzymał się tylko w starszym pokoleniu*”. Podobna sytuacja była w innych wsiach parafii. Wyjątek stanowiła Izbica, gdzie kaszubszczyzna była „*potoczną mową mieszkańców — młodych i starych, zaś sołtys K. Hassekow z dumą mówił, iż jest „kamiennym Kaszubą*”. Tu mieszkało wiele rodzin, które nie umiały się wysłowić po niemiecku. Pod koniec XIX w. mówiły po kaszubsku jeszcze niektóre dzieci, chociaż starały się to ukryć⁹⁵.

Procesu obumierania języka polskiego i germanizacji nie dało się powstrzymać. W 1880 r. nabożeństwa w języku polskim, w których uczestniczyło około 30 osób, odbywały się co szóstą niedzielę, a komunie trzy razy w roku. Kaszuba w nich uczestniczący, J. Bok uważał, że „*polska spowiedź jest lepsza*” oraz iż „*polske leste wjele lepsze jak te niemieckie lubo mog nawet „drobke” czytać po polsku, bo się tego od „macierze” nauczył*”⁹⁶. Matka nauczyła więc syna umiejętności czytania po polsku, gdy nie miał możliwości opanowania go w szkole.

⁹¹ E. Müller, *Die evangelischen*, s. 500.

⁹² AP K., Rej Kosz, 6412, f. 24.

⁹³ J. Oleckowski, *Bracia nasi na Pomorzu, Nowiny Szląskie* 2: 1885, 44, s. 174.

⁹⁴ M. Rudnicki, *Przyczynki*, s. 4.

⁹⁵ A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 200, 205; O. Knoop, *Volkssagen*, s. VI.

⁹⁶ A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 200.

W świetle badań F. Tetznera język polski w główczyckim kościele zamarł w 1886 r.⁹⁷ Jeśli tak było (nie mamy pewności), to pewnym jest, iż było to aktem złej woli ze strony proboszcza Wegeliego, który „w ograniczonym zakresie z najstarszymi ludźmi” mówił po polsku, ale nie w Głowczycach a w Klukach, dokąd dojeżdżał w dużych odstępach czasu z posługą duszpasterską, gdyż liczni mieszkańcy tej wsi nie rozumieli języka niemieckiego⁹⁸. Język polski jako język kościelny w smołdzińskiej parafii nie został więc zlikwidowany w 1830 (1832) roku, jak powszechnie przyjmuje się w literaturze. W 1835 r. w Smołdzinie kazania po polsku głoszone 4 razy w roku. Podobnie w 1842 r. Ustały one około 1855 r. Z uwagi jednak na mieszkańców Kluk, którzy nie znali języka niemieckiego, opiekę nad nimi sprawował pastor Lohmann, który odprawiał nabożeństwa w szkole. Jego działalność kontynuował pastor Wegeli jeszcze na początku lat dziewięćdziesiątych XIX w.⁹⁹ Nie udało się ustalić do kiedy. Przyjmujemy, że do koło 1890 r. Wtedy ostatnim kaznodzieją ewangelickim posługującym się w pracy duszpasterskiej językiem polskim był proboszcz główczycki Johannes Wegeli, a język ten, jako język kościelny, najdłużej przetrwał we wsi Kluki.

Główne linie działania w stosunku do ludności kaszubskiej na terenie wschodniej części Pomorza Zachodniego w XIX w. określały władze w Koszalinie. W procesie wypierania języka polskiego i upowszechniania języka niemieckiego w praktyce w pierwszej połowie tegoż stulecia najważniejszą rolę odgrywał Kościół, gdyż kler sprawował też kontrolę nad szkolnictwem, koordynował działalność germanizacyjną w poszczególnych powiatach i parafiach, a przez z reguły przedwczesną i nieuzasadnianą względami językowymi i religijnymi likwidację polskich katechez kościelnych i konfirmacji, a następnie kazań i innych ceremonii kościelnych w największym stopniu wpłynął na obumarcie języka macierzystego Kaszubów i upowszechnienie wśród nich niemieckiego. Likwidacja polskich konfirmacji w każdej parafii zapoczątkowała nowy etap w rozwoju jej stosunków językowych i narodowościowych. Powodowała gwałtowne przyspieszenie zaniku języka polskiego.

W XIX w. dynamika wypierania kaszubszczyzny w poszczególnych parafiach i powiatach była zróżnicowana; największa w powiecie bytowskim, a najmniejsza — słupskim. Decydowało o tym wiele czynników. Nie dotarliśmy do aktów normatywnych określających politykę władz w Koszalinie wobec Kaszubów zachodniopomorskich. Z przeprowadzo-

⁹⁷ F. Tetzner, *Die Slowinzen*, s. 29, 162, 164.

⁹⁸ F. Tetzner, *Die Kaschuben am Lebasee*, Globus 70: 1896, 15, s. 252.

⁹⁹ J. Wegeli, J. Bartelt, *Glowitzer Denkmittel am zehnjährigen Kirchweihfest*, Stolp (1938), s. 1 i n.

nych wywodów wynika jednak, że zaraz po wojnie francusko-pruskiej było nimi mniejsze zainteresowanie i pewne złagodzenie antypolskich działań w porównaniu do lat wojennych. Po 1815 r., w zmieniających się warunkach społeczno-gospodarczych i politycznych sprawy języka polskiego zeszyły zrazu na dalszy plan. Wówczas najważniejszą kwestią dla Kościoła ewangelickiego w powiatach słupskim, sławieńskim i miasteczkim była sprawa unii Kościołów protestanckich i zrodzony na jej tle ruch pogłębienia religijnego (gromadkowy) oraz nawrotu do początków luteranizmu. Dla władz państwowych i kościelnych ważniejszą niż kwestia języka polskiego w 4—5 parafiach była walka z przeciwnikami Kościoła unijnego w samym Kościele i poza nim, w tym w parafiach zamieszkałych przez ludność kaszubską. Stąd wynikała też pewna elastyczność w zakresie obsady personalnej parafii. Inaczej rzecz wyglądała w powiatach lęborskim i bytowskim, które nie były objęte tymi ruchami. W nich zasadniczo kontynuowano bez większych zmian antypolski kurs wojenny.

Tym tłumaczyć też należy pewne różnice w podejściu do kwestii języka polskiego w kościołach między władzami administracyjnymi w Koszalinie i kościelnymi w Słupsku. Te drugie nie występowały tak ostro w sprawie likwidacji języka polskiego jak pierwsze. Pewną rolę odgrywały tu też zapewne względy duszpasterskie. Władze państwowe, szczególnie od początku lat trzydziestych XIX w. wszelkimi środkami chciały doprowadzić do jak najszybszego wyparcia języka polskiego ze szkół i kościołów oraz kaszubszczyzny z życia codziennego. Cel ten chciały osiągnąć m. in. przez zaangażowanie w jego realizację Kościoła. Różnice te bardzo dobrze naświetla wypowiedź pastora Edelbüttela, który odmowę wygłoszenia kazania w języku polskim uzasadnił nakazem władz rejencyjnych w Koszalinie, których zdanie było ważniejsze niż jego bezpośredniego przełożonego — superintendenta słupskiego.

Osiągnięciu tych celów podporządkowana była polityka personalna w Kościele. Władze rejencyjne, wykorzystując swe statutowe uprawnienia starały się obsadzać kaszubskie parafie pastorami, którzy dawali gwarancje pełnej realizacji ich polityki. W tym celu bardzo starannie dobierano kandydatów na pastorów, prowadzono z nimi indywidualne rozmowy; niekiedy prezydent osobiście. Preferowano osoby, które język polski znały biernie i były jego przeciwnikami. Kandydatów ze znajomością języka polskiego nie było zbyt wiele. Dlatego po zlikwidowaniu języka polskiego w powiecie bytowskim, proboszczów którzy mogli się poszczycić sukcesami germanizacyjnymi przenoszono na probostwa w powiecie słupskim.

Należy podkreślić, że zdecydowana większość pastorów nie sprawiła władzom zawodu. Lista pastorów — germanizatorów jest nieporównanie

dłuższa niż tych duszpasterzy, którzy uszanowali prawo Kaszubów do praktyk kościelnych w ich języku macierzystym (Boryszewski, Koberstein, Lohmann, Ziegler) lub aktywnie włączyli się do walki o zachowanie języka polskiego w kościołach i szkołach (Tomaszczyk). Ponadto ci pierwsi, ciesząc się poparciem władz państwowych i kościelnych, sprawowali kierownicze funkcje i przez to nadawali koloryt i tętno życiu kościelnemu wszystkich bez mała parafii omawianych synodów. Niektórzy byli wręcz dumni ze swych germanizacyjnych osiągnięć i przy poparciu „wysokich władz” świadomie stymulowali proces wynaradawiania Kaszubów, w pierwszej kolejności przez wyparcie ich języka macierzystego.

Wielką rolę kleru ewangelickiego w procesie wypierania języka polskiego i germanizacji kaszubskiej ludności ewangelickiej dostrzegali wszyscy bez wyjątku badacze. A. Hilferding pisał, że „wśród duchowieństwa protestanckiego Pomeranii Zachodniej, które w większej części żywi dla narodowości słowiańskiej nie tylko uprzedzenia, ale i nienawiść i używa całego swego wpływu na parafian, by takową wykorzeńić, Lohmann zaszczytny stanowi wyjątek”¹⁰⁰. A. J. Parczewski stwierdził, że najdonioślejszym warsztatem germanizacji były kościoły ewangelickie. Pastory z podniety rządowej, bądź z własnej inicjatywy ograniczali, a w końcu usuwali zupełnie język polski z obrzędów religijnych... zamienili kościół w kuźnię etnograficznych przeróbek. Niektórzy sięgali nawet w zakres prywatnego życia swych parafian zakazując Kaszubom rozmawiać w języku ojczystym”¹⁰¹. M. Rudnicki czynił Kościół ewangelicki współodpowiedzialnym stosowania wobec Kaszubów „moralnego terroru”¹⁰². Opinie te podzielamy, chociaż pospiesznie dorzucić trzeba, że nie można ich odnosić do całego kleru. Ponadto trzeba mieć na uwadze, że głównym decydującym w sprawach ludności kaszubskiej w XIX w. były władze państwowe, a gorliwością w zwalczaniu języka polskiego proboszczom nie ustępowali nauczyciele i szlacheccy patroni.

Z drugiej strony należy pamiętać, że w upowszechnianiu języka niemieckiego, zwalczaniu języka polskiego i kaszubszczyzny kler nie ograniczał się bynajmniej do kościołów i szkół, ale przejmował na siebie funkcje koordynatorów powiatowych lub parafialnych działań wynaradowieniowych. Wykorzystując poparcie władz państwowych, szlachty i innych instytucji wytworzył atmosferę lekceważenia, dyskryminacji i pogardy nie tylko języka polskiego, ale też ludzi nim się posługujących. Dlatego tak szerokim strumieniem płynęły skargi, że „ksandzowe

¹⁰⁰ A. Hilferding, *Ostatki*, s. 335.

¹⁰¹ A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 190.

¹⁰² M. Rudnicki, *Przyczynki*, s. 8.

nic po polsku nie uczą, chcą polską wiara zatampic”¹⁰³. Kler ponosi główną odpowiedzialność, że dzieci i młodzież niemiecka i kaszubska drwiła i szydziła z rodziców i dziadków mówiących po kaszubsku i chodzących na nabożeństwa w języku polskim¹⁰¹. W tej atmosferze wprowadzie część ewangelickiej ludności kaszubskiej Pomorza Zachodniego w połowie XIX w. przed germanizacją „pokornie skłoniła głowę, jako przed nieuniknioną koniecznością”¹⁰⁵, większość jednak do tego czasu prowadziła walkę w obronie swego języka macierzystego i kultury w ogóle. Na początku XIX w. w walce tej, w skrajnych przypadkach, uciekano się do aktywnych form oporu, w którym z podziwu godnym zaangażowaniem uczestniczyły kaszubskie matki. W tej nierównej walce Kaszubi musieli przegrać. Ich język macierzysty powoli schodził w zacisze pól i samotności. Starsze pokolenie posługiwało się nim między sobą, z dala od sąsiadów, dzieci i wnuków. Unikano osób, które nie umiały się wysłowić po niemiecku. Nikt nie chciał się przyznać, że mówi czy rozumie po kaszubsku, a tym więcej — że jest Kaszubą z pochodzenia. W tym stanie rzeczy zasięg kaszubszczyzny kurczył się z dnia na dzień. A. Hilferding po badaniach w powiecie bytowskim doszedł do wniosku, że tu „germanizować już nikogo nie potrzeba, dosyć tylko poczekać z jakie lat 20, dopóki nie wymrze tych kilkast starców, którzy w Niemców jeszcze się nie obrócili”¹⁰⁰. Stwierdzenie to odnosi się tylko do ludności kaszubskiej wyznania ewangelickiego. Na ile jest ono trafne i co i kiedy spowodowało tak głęboką depresję?

Wydaje się, że momentem przełomowym była wojna francusko-pruska, która spowodowała gwałtowne odwrócenie się kleru od ewangelickich Kaszubów. Wywołało to u nich szok i zastraszenie, które przerodziły się w poczucie uległości i bezsilności. Inaczej zareagowali, zdaje się, katolicy, bardziej niż ewangelicy zahartowani w walce o swój język macierzysty, wiarę i kulturę w ogóle.

Porównanie ustaleń A. Hilferdinga odnośnie powiatu bytowskiego z memoriałem bytowskiego landrata, von Puttkamera z 1854 r.¹⁰⁷ stawia wiarygodność wyników badawczych rosyjskiego sławisty pod wielkim znakiem zapytania oraz czyni je wręcz bezwartościowymi (w odniesieniu do południowej części powiatu bytowskiego oraz południowo-wschodniej części powiatu lęborskiego). Z danych landrata wynika, że zasadniczo

¹⁰³ A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 207.

¹⁰⁴ H. Derdowski, *O Kaszubach*, s. 371.

¹⁰⁵ A. Hilferding, *Ostatki*, s. 325.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ A. Wielopolski, *Memoriał landrata z Bytowa o położeniu ludności polskiej w powiecie bytowskim w roku 1854*, *Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza* 4: 1958, 1, s. 420, tab. po s. 416. Porównaj też H. Gribel, *Statistik des Bütower Kreises*, Bütow 1858, zał. 2.

tylko ci Kaszubi wyznania ewangelickiego nie zatracili swego języka macierzystego, którzy mieszkali w zwartej grupie z rodakami wyznania katolickiego. Ustaleń landrata nie można traktować jako w pełni wiarygodnych, bo ewangelicka ludność kaszubska mówiąca swym językiem macierzystym mieszkała dowodnie jeszcze w Bytowie i okolicy. Stanowiła ona jednak znikomy odsetek wśród mieszkańców mówiących po niemiecku i dlatego landrat prawdopodobnie nie brał jej pod uwagę, gdyż uważał, że niebawem ulegnie ona całkowitej germanizacji. Tak zresztą się stało. Inaczej stosunki kształtowały się w południowo-wschodniej części powiatu, zamieszkałej w przewadze przez kaszubskich katolików. Tutaj ewangelicy, chociaż w mniejszości, w dalszym ciągu posługiwali się kaszubszczyzną.

Memoriał landrata jest potwierdzeniem szczególnie ważnej w pierwszej połowie XIX w. roli Kościoła ewangelickiego w procesie wypierania języka polskiego i germanizacji ewangelickiej ludności kaszubskiej. Wynika z niego, że w połowie tegoż stulecia walka o język niemiecki wśród ewangelickich Kaszubów ziemi bytowskiej, z wyjątkiem jej południowej części, była zasadniczo rozstrzygnięta i zakończona. Chociaż Kościół katolicki nie zawsze był nośnikiem i obrońcą języka polskiego, przeciwnie — niekiedy otwarcie lekceważył głosy swych kaszubskich wyznawców i starał się ich zmusić do posługiwania się niemieczyzną¹⁰⁸, to jednak jego nurt germanizacyjny w ziemi bytowskiej i lęborskiej do połowy XIX w. nie był w stanie zmienić w świadomości społecznej przekonania o germanizacyjnej roli Kościoła ewangelickiego. Prowadziło to do kształtowania się synonimów „katolik — Polak” i „ewangelik — Niemiec”, mimo że nigdy nie osiągnęły one pełnej adekwatności. Kościół katolicki w ziemi lęborsko-bytowskiej (w stosunku do swych wyznawców) spełniał więcej rolę obrońcy języka polskiego niż jego przeciwnika i jego działania już od połowy XVIII w. hamowały też tempo wypierania języka macierzystego u ewangelickich Kaszubów.

¹⁰⁸ A. J. Parczewski, *Szczątki*, s. 267—268.

Lech Bończa-Bystrzycki (Koszalin)

PROBLEMY ODBUDOWY ŚWIĄTYŃ I ORGANIZACJI SIECI PARAFIALNEJ NA POMORZU ZACHODNIM PO 1945 ROKU

Zaprezentowany temat dotyczy struktury organizacyjnej Kościoła Rzymskokatolickiego. Problematyka odbudowy świątyń oraz organizacji sieci parafialnej stanowią właściwie dwa odrębne zagadnienia badawcze. Ale skoro połączono je w jednym temacie niniejszego referatu, obydwie kwestie z oczywistych powodów zostaną przedstawione w zawężonym zakresie. Przy czym w pierwszej kolejności będzie omówiona organizacja sieci parafialnej, a dopiero w drugiej części — odbudowa świątyń. Taki porządek rzeczowy podyktowany jest zwykłym następstwem przedstawionego tematu tego referatu: najpierw utworzono parafie, które następnie przystąpiły do odbudowy zniszczonych świątyń.

Ramy terytorialne tej monografii obejmują obszary położone w granicach trzech województw Polski Północno-Zachodniej powstałych w 1974 r.: szczecińskiego, koszalińskiego i słupskiego. Natomiast pod względem podziału administracji kościelnej tereny te należały od 1945 r. do Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej, następnie zwanej Diecezją Gorzowską, a od 1972 r., kiedy to nastąpił nowy podział diecezji Ziem Północnych i Zachodnich do dwóch nowo powstałych diecezji: Szczecińsko-Kamieńskiej oraz Koszalińsko-Kołobrzeskiej.

Cezura chronologiczna dotyczy pierwszych lat powojennych od zakończenia drugiej wojny światowej. Wówczas to powstała nowa sieć parafialna dostosowana do potrzeb Kościoła Rzymskokatolickiego i jednocześnie rozpoczęto odbudowę budynków sakralnych zniszczonych wskutek działań wojennych.

W związku z osiedlaniem się ludności polskiej na Ziemiach Zachodnich po 1945 r., która w przytłaczającej większości wyznawała wiarę rzymskokatolicką powstała konieczność utworzenia nowej organizacji kościelnej w postaci stopniowego pokrywania tych ziem nową siecią parafialną. Proces budowy terytorialnej organizacji Kościoła Rzymskoka-

tolickiego, której podstawową komórkę stanowiła parafia, przebiegał w poszczególnych rejonach tego obszaru w różny sposób. Na ogół przyjmuje się, że struktura organizacyjna powstania parafii Kościoła Rzymskokatolickiego na Pomorzu Zachodnim po 1945 r. kształtowała się zasadniczo w potrójny sposób: największa liczba parafii powstała na tych terenach, gdzie przed 1945 r. funkcjonowały protestanckie ośrodki parafialne. Przy czym pewną ich ilość rewindykowano z rąk protestantów które to parafie należały jeszcze przed wprowadzeniem reformacji do katolików; drugi sposób tworzenia nowych parafii polegał na bezpośrednim przyjmowaniu już wykształconej struktury parafialnej funkcjonującej do 1945 r. przez Kościół Rzymskokatolicki; wreszcie spotykamy się także z budowaniem katolickiej sieci parafialnej na terytoriach, gdzie nie wykształciły się dotychczas żadne organizmy parafialne. Niejako wspólną płaszczyznę dla rozwoju tych wszystkich nowych struktur parafialnych był ścisły związek z osadnictwem oraz społeczno-gospodarczym rozwojem Ziemi Zachodnich po 1945 r. Stanowił on podstawowy czynnik w rozbudowie nowej katolickiej sieci parafialnej.

Liczebność uformowania się katolickiej sieci parafialnej z protestanckich gmin wyznaniowych podyktowana była przede wszystkim liczbą duchowieństwa katolickiego, które było w stanie zaspokoić duszpasterskie potrzeby swoich wyznawców. Z uwagi na stosunkowo ograniczoną liczebność duchowieństwa parafialnego po drugiej wojnie światowej nie wszystkie dotychczasowe parafie protestanckie zostały należycie obsadzone przez księży katolickich, a tym samym nie wszędzie powstawały parafie katolickie. Z tych powodów ogólnie można powiedzieć, że z około jednej trzeciej parafii protestanckich nie wykształciły się katolickie organizmy parafialne. Tam gdzie powstanie parafii katolickiej było niemożliwe przyłączano tę dawną parafię protestancką do najbliższej powstałej parafii katolickiej. Tak że z dotychczasowego protestanckiego kościoła parafialnego właściwie uczyniono kościół filialny. Np. z protestanckiego kościoła w Łeknie k/Koszaliny utworzono kościół filialny należący kanonicznie do parafii katolickiej p.w. św. Józefa w Koszalinie. Jednakże pierwszy powojenny schematyzm Administracji Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Piłskiej z 1949 r. wymienia parafię Łekno (s. 112), lecz była ona wówczas obsługiwana przez ks. Adolfa Waluka franciszkanina konwentualnego z Koszaliny, który tam sprawował funkcję administratora parafii św. Józefa. Na tym przykładzie widzimy, że w wielu wypadkach jedynie nominalnie zakładano parafie, które były administrowane przez duchownych zamieszkujących i administrujących sąsiednimi parafiami. Wprawdzie parafia Łekno nie posiadała swego proboszcza i kanonicznie należała do parafii św. Józefa w Koszalinie, to jednak erygowano ją, bowiem przed wprowadzeniem reformacji na Pomorzu

Zachodnim w XVI w. w Łeknie funkcjonowała parafia katolicka. Podobnie postępowano z innymi parafiami katolickimi założonymi przed XVI w., a następnie przejętymi przez protestantów, by znowu po 1945 r. rewindykować je z rąk protestantów. Czyli z parafii protestanckich utworzono parafie katolickie przede wszystkim tam, gdzie funkcjonowały tzw. „stare parafie katolickie” erygowane jeszcze przed zalewem protestantyzmu na Pomorzu Zachodnim. Proces tworzenia parafii katolickich z protestanckich podyktowany był również tym, że w siedzibach tych parafii znajdowały się tzw. „pastorówki”, które łatwo zamieniano na katolickie plebanie. Skoro już wspomniano, że około jedna trzecia parafii protestanckich nie została zamieniona na parafie katolickie, wobec tego Administracja Apostolska Kamieńska, Lubuska i Prałatura Pilska utraciła po 1945 r. około jedną trzecią budynków, które mogły być zamieszkałe przez duchownych katolickich, czyli zamienione na tzw. „plebanie”. Np. w nadmienionym już Łeknie pastorówkę, początkowo po 1945 r. nie zamieszkałą przez nikogo, przejął jeden z rolników. Jednakże pierwszy Administrator Apostolski Edmund Nowicki nie był w stanie temu zjawisku zapobiec, ponieważ dysponował tylko niewielką liczbą kapłanów, dlatego tworzył on początkowo parafie w większych ośrodkach zamieszkałych przez ludność osadniczą. Z uwagi na niewystarczającą liczbę duchowieństwa katolickiego przejęcie parafii protestanckich przez katolików po 1945 r. spowodowało, że sieć tych parafii nie była tak gęsta jak w czasach niemieckich, a po wtóre wielkość terytorialna każdej takiej parafii przekraczała nieraz kilkakrotnie obszar parafii protestanckiej, gdyż w jej skład wchodziło nieraz kilka dawnych parafii protestanckich. Przeciętnie na Pomorzu Zachodnim po 1945 r. do jednej parafii katolickiej należało od pięciu do sześciu protestanckich gmin wyznaniowych.

Organizacja parafialna na Pomorzu Zachodnim po 1945 r. wykształciła się nie tylko z parafii protestanckich, ale również z parafii katolickich funkcjonujących w czasach niemieckich do 1945 r. Tego rodzaju parafie pod względem administracji kościelnej należały na Pomorzu Zachodnim do dwóch diecezji: biskupstwa berlińskiego oraz Prałatury Pilskiej. Urzędowy przewodnik po biskupstwie berlińskim z 1938 r. podaje, że Pomorze zostało podzielone na cztery archiprezbiteraty: strzałowski, szczeciński, stargardzki i koszaliński, w których znajdowało się łącznie 39 urzędów parafialnych (Pfarrämter Pommern, s. 234—235), nie wliczając w nie mniejszych ośrodków sprawowania służby Bożej. Na Pomorzu Zachodnim po 1945 r. w tych parafiach w dalszym ciągu urządzono ośrodki parafialne. Jednakże w związku z brakiem księży i zmienionym osadnictwem ludnościowym a również odmiennym rozwojem społeczno-gospodarczym Ziemi Zachodnich nie wszędzie przy tych ośrodkach pa-

rafialnych mieściła się siedziba parafii. Niekiedy przenoszono ją do miejscowości, gdzie znajdował się kościół filialny. Np. w Kozinie, pow. Bytów, jeszcze po wojnie duszpasterzował tam dawny proboszcz ks. Albert Heidrich. Jednakże po jego ustąpieniu wprawdzie nominalnie figurowała parafia Kozin, jednak jej siedzibę przeniesiono do większego ośrodka osadniczego jakim była Czarna Dąbrówka, a więc do miejscowości gdzie dotychczas znajdował się kościół filialny.

W drugim okręgu kościelnym jakim była Prałatura Pilska, według jej schematyzmu z 1928 r. w jej dwóch północnych dekanatach znajdowało się 16 parafii (człuchowskim — 11 i lęborskim — 5). Ponadto jedna parafia, Czaplinek, należała do Pomorza, ale pod względem kościelnym do archidiecezji poznańskiej. Również i w tym regionie Pomorza Zachodniego po 1945 r. powstawały parafie z istniejących już w czasach niemieckich, a nawet z okresu przedrozbiorowego.

Wreszcie ostatnią formą powstania nowych parafii na Pomorzu Zachodnim po 1945 r. było formowanie się nowej struktury parafialnej w miejscowościach, które dotychczas w ogóle jej nie posiadały. W tym wypadku kierowano się nowymi potrzebami duszpasterskimi związanymi przede wszystkim z nowym rodzajem osadnictwa. W pierwszym rzędzie należało założyć tam nowe parafie, gdzie znajdowały się największe skupiska ludzkie. Szacuje się, że takich parafii utworzono około jedną piątą. Np. w dekanacie koszalińskim powstała taka parafia w Rymaniu. W miejscowości tej w czasach niemieckich znajdował się protestancki kościół filialny, który należał do parafii w Rzesznikowie. W niektórych latach XX w. do Rzesznikowa przynależało więcej ludności jak do Rymania. Np. w 1937 r. do Rzesznikowa należało 880 osób, a do Rymania — 750. Po 1945 r. ta ostatnia miejscowość liczyła już 691 katolików, a Rzesznikowo tylko 436. Wobec takiego układu ludnościowego założono parafię katolicką nie w Rzesznikowie, lecz właśnie w Rymaniu, a kościół w Rzesznikowie stał się kościołem filialnym.

Bardzo ważnym dla społecznej funkcji parafii czynnikiem jest jej struktura terytorialna. Rozmieszczenie kościołów parafialnych w terenie, wielkość obszaru parafii, liczba należących do niej miejscowości, jak też odległość tych miejscowości od kościoła parafialnego, drogi łączące ten kościół z poszczególnymi wsiami oraz liczba ludności w parafii niejednokrotnie decydująco wpływały na praktyki religijne parafian. Nieprzypadkowo też elementy te występują jako motywy utworzenia parafii. Dogłębne badania tych zagadnień przekraczają ramy niniejszego referatu. Dlatego też zasygnalizuję jedynie niektóre aspekty tych problemów. Kościół Rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim po 1945 r. przejął dość gęsto zorganizowaną strukturę parafialną po Kościele Protestanckim. W wielu miejscowościach znajdowały się kościoły parafialne oraz filial-

ne. Z powodu braków kadrowych Kościół Rzymskokatolicki nie był w stanie założyć wszędzie parafie, dlatego w porównaniu z okresem przed 1945 r. rozmieszczenie kościołów parafialnych było bardzo rzadkie. Np. według schematyzmu Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej z 1949 r. dekanat koszaliński rozciągał się na północnym wschodzie od Sianowa — Koszalina aż po Świdwin — Połczyn na południowym-zachodzie licząc 34 parafie z których 18 nie posiadało własnego proboszcza, a jedynie były obsługiwane przez innych proboszczów z tego dekanatu. Z tego widać, że właściwie praktycznie była jeszcze mniejsza liczba parafii niż to podaje schematyzm z 1949 r., bowiem w 18-tu nie rezydowali proboszczowie. Stosunkowo najgęstsza sieć parafialną spotykamy w dawnym przedwojennym dekanacie człuchowskim, w którym przed wojną funkcjonowało katolickich 11 parafii i 2 wikariaty lokalne. Natomiast w 1949 r. dekanat ten liczył już 17 parafii, bowiem po 1945 r. na tym obszarze utworzono jeszcze niektóre parafie powstałe z parafii protestanckich. Ale ten dekanat stanowił jedynie małą enklawę z dobrze ustabilizowaną siecią parafialną i to jeszcze zasadniczo powstałą przed wojną. BOWIEM na tym terenie w większości zamieszkiwała ludność polska a tym samym i katolicka. Mówiąc ogólnie, na starych ziemiach polskich o starym i gęstym osadnictwie utworzono parafie o większym zagęszczeniu. Ogólnie jednak można powiedzieć, że poza dekanatem człuchowskim na Pomorzu Zachodnim po 1945 r. zagęszczenie parafii katolickich było bardzo rzadkie. Wprawdzie starano się tworzyć niektóre nowe parafie, ale w wielu wypadkach miało to charakter jedynie nominalny, bowiem były one obsługiwane przez duchownych z innych parafii dekanatu. Struktura parafialna nie wykazywała stabilizacji z powodu licznych przemian ludnościowych oraz zróżnicowania życia gospodarczego. Można zauważyć ścisły związek zachodzący między charakterem osadnictwa a gęstością sieci parafialnej. Analiza przestrzennego rozwoju organizacji parafialnej na Pomorzu Zachodnim po 1945 r. wykazała, że z powodu niedoboru kadr kapłańskich sieć parafialna nie tylko że była bardzo rzadka, ale poszczególne parafie były na ogół wielkie tak pod względem terytorialnym jak i ludnościowym.

Kończąc rozważania na temat rozwoju sieci parafialnej na Pomorzu Zachodnim po 1945 r. należy stwierdzić, że według schematyzmu Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej z 1949 r. ogółem kanonicznie erygowano 310 parafii katolickich. W porównaniu z krajami Europy Zachodniej sieć parafialna w Polsce, a tym samym i na Pomorzu Zachodnim była bardzo rzadka. Dlatego nie dziwimy się, że we władaniu niemieckim diecezja kamieńska, która wchodziła w skład obecnego Pomorza Zachodniego liczyła w roku 1500 aż 700 parafii. Ponadto na słabe nasycenie placówkami duszpasterskimi Pomo-

rza Zachodniego wpłynęły także decyzje prawno-administracyjne polskiego systemu politycznego w okresie powojennym.

Wskutek działań wojennych pod koniec drugiej wojny światowej na Pomorzu Zachodnim wiele budynków kultu religijnego uległo zniszczeniu. Np. w samym województwie szczecińskim w granicach powojennych zostało zniszczonych w różnym stopniu aż 480 obiektów kultu religijnego. Jeśli do tej liczby dodamy zniszczenia z województwa koszalińskiego również w granicach przed regulacją w 1974 r. okazuje się, że stan zniszczonych świątyń był niemały. Stopień zniszczenia był bardzo zróżnicowany, przy czym całkowite obejmowało jedynie niektóre kościoły.

Erygowane parafie katolickie na Pomorzu Zachodnim po 1945 r. przystąpiły do odbudowy świątyń w różnym zakresie. Najtrudniej było odbudować kościoły całkowicie zniszczone i to o dużej wartości artystycznej, ale i znacznej wielkości budowlanej. Do tej kategorii obiektów zaliczamy zniszczone kościoły w Kołobrzegu — NMP, Szczecinie — św. Jakuba i w Chojnie — NMP. Wszystkie te świątynie należą do najwartościowszych budowli sakralnych na Pomorzu Zachodnim wybudowanych w stylu gotyckim. Obydwa kościoły w Szczecinie i Chojnie zaprojektował znany architekt z Braniewa Henryk, tzw. „Henryk z Brunsbergu”. Z uwagi na wielki ogrom tych zniszczonych obiektów parafie nie były w stanie ich odbudować. Nadto w Szczecinie kościół św. Jakuba uznano jako pamiątkę wojny. Tenże kościół oraz NMP w Kołobrzegu odbudowywano dopiero w latach 70-tych i 80-tych obecnego stulecia. Natomiast kościół NMP w Chojnie jeszcze czeka na swą odbudowę. Poza tymi obiektami sakralnymi m. in. odbudowano jeszcze kościół Niepokalanego Poczęcia NMP w Choszcznie, kościół św. Jana Chrzciciela w Szczecinie, a w latach 60-tych kościół poaugustiański w Chojnie. Niektóre kościoły zburzone pod koniec II wojny światowej w ogóle nie odbudowano. Np. spalony kościół św. Marcina w Kołobrzegu czy św. Rodziny w Szczecinie.

Ogólnie można powiedzieć, że na terenie Pomorza Zachodniego po 1945 r. sytuacja gospodarcza poszczególnych parafii była bardzo trudna. Dlatego też odbudowa zniszczonych świątyń przebiegała bardzo powoli. O wiele łatwiej przychodziło parafiom odbudować świątynie, które uległy niewielkim zniszczeniom. W tych przypadkach parafie uporały się dość szybko z odbudową, ponieważ powojenne zaangażowanie parafian i duchowieństwa na nowych Ziemiach Odzyskanych było bardzo duże. Trudno było oczekiwać odbudowywania świątyń doszczętnie zniszczonych. Tym bardziej że w ich miejsce katolicy zajmowali dotychczasowe kościoły protestanckie adaptując je do kultu katolickiego, które nie uległy zburzeniu. Np. w Szczecinie nie odbudowano dotychczasowego kościoła katolickiego p.w. św. Rodziny, ale w jego miejsce zajęto dotychcza-

sowy kościół protestancki p.w. św. Krzyża położony na terenie tej samej parafii katolickiej. Podobnie postąpiono w Kołobrzegu, gdzie nie odbudowano spalonego kościoła katolickiego p.w. św. Marcina, a zajęto neogotycki kościół p.w. Niepokalanego Poczęcia NMP.

Kończąc generalnie można stwierdzić, iż na ogół odbudowano po wojnie stopniowo większość świątyń zniszczonych wskutek działań wojennych.

MATERIAŁY, ARTYKUŁY, RECENZJE,

Władysław Szulist

MATERIAŁY DO HISTORIOGRAFII KOŚCIELNEJ
PÓŁNOCNEJ CZĘŚCI POMORZA NADWIŚLAŃSKIEGO 1976—1990

Uwagi wstępne

Prezentowany materiał jest dalszym ciągiem publikacji, który został zamieszczony w Studiach Gdańskich¹ i Studiach Pelplińskich². Obejmował on 2 oddzielne diecezje. Poniższa publikacja odnosi się do północnej części Pomorza Nadwiślańskiego w zakresie kultury religijnej. Przyjęto tu umowną linię miast Malbork, Tczew, Kościerzyna i Bytów. Ten geograficzny obszar odnosi się do czasów historycznych jak i współczesnych.

Najpełniej jak dotychczas bibliografię omawianego terenu podają Zapiski Historyczne. Pomocna może być tu bibliografia E. Wermkego³ prezentująca niemiecki punkt widzenia. Interesujące omówienie źródła, stanu badań wraz z wykazem literatury zawiera Historia Gdańska⁴.

1. Okres ksiąząt pomorskich

Do problematyki kościelnej tego okresu mogą być przydatne badania archeologiczne B. Lepówny⁵ i W. Stępień⁶.

² W. Szulist, *Historiografia diecezji chełmińskiej (1945—1976)*, Studia Pelplińskie 1977, s. 395—437.

³ E. Wermke, *Bibliographie der Geschichte von Ost- und Westpreussen für die Jahre 1971—1974*, Marburg/Lahn 1978, rec. Zapiski Historyczne (Z.H.) 1980 s. 4, s. 130. Por. także: M. Andrzejewski, *Erich Keyser — badacz historii Gdańska i Pomorza Gdańskiego*, Rocznik Gdański (R.Gd.) 1982, z. 2, s. 197—206.

⁴ *Historia Gdańska*, t. I do roku 1454 pod red. E. Cieślaka, Gdańsk 1978, s. 629—673, t. II 1454—1655, Gdańsk 1982, s. 769—819.

⁵ B. Lepówna, *Gdańskie nekropolie we wczesnym średniowieczu*, Pomorania Antiqua, t. 13, 1988, s. 143—159; też: *Krótką charakterystyką wyników prac wykopaliskowych przeprowadzonych na grodzisku wczesnośredniowiecznym w Chmielnie w latach 1971—1974*, Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej, Architektura 1980, z. 18, s. 161—171; też: *Materialne przejawy wierzeń ludności Gdańska w. X—XII*, Pomorania Antiqua 1981, t. X, s. 169—199.

⁶ W. Stępień, *Puck przed grodziskiem*, Z Otchłani Wieków 1983, z. 1—2, s. 49—57.

W związku z 800-leciem klasztoru oliwskiego przybrały na sile badania z tego zakresu na gruncie krajowym i zagranicznym. Wymianę własnych stanowisk na temat najstarszych dziejów tego klasztoru na łamach Zapisek Historycznych zaprezentowali K. Dąbrowski⁷ i A. Sikora⁸. Kilka pozycji temu zagadnieniu poświęcił H. Lingenberg, w tym także książkowe⁹. „Choć punkt widzenia autora jest niewątpliwie niemiecki i niektóre stwierdzenia mogą wywołać dyskusję, nie można mu jednak odmówić rzetelności warsztatowej i dążenia do obiektywizmu”¹⁰. Metodologiczną polemikę z nim podjął w cennym studium pomorski mediewista K. Jasiński¹¹. Dalszą U. Arnold¹². Do oliwskiej tematyki odnoszą się jeszcze artykuły J. Sporsa¹³, K. Dąbrowskiego¹⁴, H. Neumeyera¹⁵, K. Bruskiego¹⁶ i J. Wenty¹⁷.

Zbliżająca się rocznica 1000-lecia pobytu św. Wojciecha w Gdańsku i jego śmierci w Prusach coraz częściej nurtuje umysły badaczy. Przyczynami śmierci tego świętego zajął się S. Mielczarski¹⁸. Popularny cha-

⁷ K. Dąbrowski, *W sprawie najstarszych dziejów klasztoru oliwskiego*, ZH 1982, z. 1, s. 101—116. Por. także: *Przeniesienie sarkofagu ksiąząt pomorskich*, Gwiazda Morza 9/16.12.1984.

⁸ F. Sikora, *Jeszcze raz w sprawie pracy o opactwie oliwskim w XII—XVI w.*, tamże, s. 117—122. Por. także: F. Sikora, *Początki klasztoru cysterek w Żarnowcu*, ZH 1983, z. 1—2, s. 7—30.

⁹ H. Lingenberg, *Die Anfänge des Klosters Oliwa und die Entstehung der deutschen Stadt Danzig*, Stuttgart 1982. Rec. Archeion 1984, t. 78, s. 352—355. Tenże: *Oliwa: ältestes Kloster Pommerrellens, schon 800 Jahre alt?* Westpreussen Jahrbuch 1981 Bd 31, s. 36—48; tenże: *Oliwa — 800 Jahre. Von der Zistercienserabtei zur Bischofskathedrale. Abriss der Geschichte des Klosters und Ortes Oliwa 1186—1986* Lübeck 1986, tenże: *Die Gründung des Klosters Oliwa und die Entstehung der deutschrechtlichen Stadt Danzig im Lichte der neuesten Forschungen*, Zeitschrift für Ostforschung 1987, t. 36, H. 3, s. 321—282.

¹⁰ J. Borzyszkowski, *Między 800-leciem Oliwy a 1000-leciem Gdańska*, Pomorania 1990, nr 4, s. 23—24.

¹¹ K. Jasiński, *Chronologia kościołów gdańskich w XII i XIII wieku*. Uwagi metodyczne ZH 1985, s. 1, s. 55—77, z. 2, s. 69—89.

¹² U. Arnold, *Die Gründungsgeschichte des Klosters Oliwa und der deutschrechtlichen Stadt Danzig zu einem Buch von Heinz Lingenberg*, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 1983, Bd. 42., s. 147—156.

¹³ J. Spors, *Dokument fundacyjny Sambora I dla Oliwy z roku 1178*, Studia Źródłoznawcze 1977, s. 22, s. 111—124.

¹⁴ K. Dąbrowski, *Działalność społeczna cystersów w Oliwie XII—XVI wieku*, Summarium KUL 1974, nr 3 (druk) 1978, s. 131—138.

¹⁵ H. Neumeyer, *Das Kloster Oliwa zu seiner Begründung vor 800 Jahren*, Westpreussen Jahrbuch 1978, Bd 28, s. 5—12.

¹⁶ K. Bruski, *Sprawa autentyczności dokumentów Sambora II dla cystersów oliwskich*. Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego UG, Historia 1985, nr 15(1987), s. 5—20.

¹⁷ J. Wenta, *Zaginiony rocznik oliwski z XIII/XIV wieku*, ZH 1980, z. 3, s. 7—24. Rec. G. Labuda, Studia Źródłoznawcze 1983, t. 27, s. 229—230.

¹⁸ S. Mielczarski, *Przyczyny śmierci św. Wojciecha*, Studia Warmińskie 1982, t. 19, s. 19—30.

rakter ma broszura T. Zychewicza¹⁹. Tej problematyki dotyczy również artykuł A. Trillera²⁰.

Do cenniejszych publikacji należą pozycje J. Sporsa²¹ i J. Pomierskiego²². Wyostrzyli oni krytycyzm i wprowadzili nowe rozwiązania oraz wysunęli szereg sugestii w stosunku do dotychczasowych opracowań S. Kujoty, S. Librowskiego i W. Łęgi²³.

Z niecierpliwością trzeba czekać na słownik historyczno-geograficzny dla Pomorza Gdańskiego tak potrzebny dla wielu dyscyplin historycznych, czego dowodem może być opublikowany dla Ziemi Chełmińskiej²⁴.

Szereg publikacji różnych autorów odnoszących się do tego okresu można określić jako przydatne dla uzyskania szerszego tła dziejów kościelnych²⁵.

2. Czasy krzyżackie

W zakresie wydawnictw źródłowych dla interesującego nas terenu bardzo przydatna jest księga komturstwa gdańskiego uwzględniająca

¹⁹ T. Zychewicz, *Święty Wojciech Biskup i Męczennik*, Olsztyn 1987; A. Zbierski, *Biskup z Pragi — męczennik z Polski*, *Gwiazda Morza* 28/9 i 5/5 1985.

²⁰ A. Triller, *Das Martyrium des hl. Adalbert von Prag*, *Westpreussen Jahrbuch* 1980, Bd 30, s. 21—26.

²¹ J. Spors, *Podziały administracyjne Pomorza Gdańskiego i sławieńsko-słupskiego od XII do początku XIV w.*, Słupsk 1983.

²² J. Powierski, *Podziały terytorialne Pomorza Gdańskiego i ziem na prawym brzegu dolnej Wisły w średniowieczu (w) Konferencja Pomorska (1987)*, Ossolineum 1979, s. 87—110.

²³ B. Sliwiński, *Urzednicy Pomorza Wschodniego do 1309 r.*, Ossolineum 1989, s. 15; J. Powierski, *Podziały...*, s. 99. Rec. książki J. Sporsa, *Podziały...* napisana przez M. Grzegorza ZH 1987, s. 3, s. 169—175.

²⁴ M. Grzegorz, *Ein Historisch — geographisches Lexikon von Pommerellen im Mittelalter als Grundlage für zukünftigen Forschungen Beiträge zur Geschichte Westpreussens*, Münster (West. 1985 nr 9, s. 169—178.

²⁵ R. Bodański, *Początki hierarchii kościelnej w Prusach (1206—1255)*, cz. I Studia Warmińskie, 16: 1979, cz. II tamże 18: 1981; *Osadnictwo nad dolną Wisłą w średniowieczu*, pr. zb. pod red. S. Gierszewskiego, Warszawa 1989; G. Labuda, *Znaczenie prawne i polityczne dokumentu Dagome iudex*, *Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza* nr 25, z. 1, 1979, s. 83—100; tenże: *Chryścianizacja Pomorza, Pomerania 1987*, nr 2, s. 1—5; tenże: *Z badań nad genealogią książąt Pomorza Gdańskiego w XII i XIII w.*, *R. Gd.* 1981, z. 1, s. 5—35; tenże: *Geneza miasta na prawie lubeckim w Gdańsku*, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 1981, z. 1, s. 63—73; E. Rozenkranz, *Dzieje polityczne Gdańska w XII stuleciu*, *Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza (SMDWP)* 26: 1980, s. 5—34; *Oryginalne dokumenty samoistne z XIII wieku*, opr. S. Librowski, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne (ABMK) 47: 1985; J. Spors, *Lokalizacja miasta lokacyjnego na prawie lubeckim w Gdańsku w drugiej połowie XIII i początkach XIV w.*, *R. Gd.* 42: 1982, z. 1, s. 17—81; E. Rymar, *Walka o Pomorze Gdańskie w latach 1269—1272*, *R. Gd.* 1987, z. 1, s. 5—33; E. Choinska-Bohdan, *Początki chrześcijaństwa na Pomorzu Gdańskim w X—XIII wieku*, *Katalog wystawy Muzeum Archeologicznego w Gdańsku*, Gdańsk 1989.

także problematykę kościelną²⁶. Do źródeł odnoszą się również dwa artykuły J. Wenty²⁷.

Najlepszą jak dotychczas polską syntezę dziejów Zakonu Krzyżackiego udostępnili nam M. Biskup i G. Labuda²⁸. Przeszłość tego zakonu na szerszym tle omawiają także K. Górski²⁹ i H. Boockmann³⁰.

Cenną pozycję wydał M. Grzegorz. Zawiera ona oprócz osad z tego okresu także wykaz przynależności kościelnej (parafialnej i dekanalnej) poszczególnych miejscowości. Jest to jak dotychczas najpełniejsze i jedyne opracowanie z tego zakresu, chociaż autor zdaje sobie sprawę z niektórych hipotetycznych ustaleń i rozwiązań³¹.

Druga jego pozycja znacząco posunęła badania nad strukturą administracyjną i własnościową Pomorza Gdańskiego w czasach krzyżackich. Jest to książka nowatorska korygująca szereg dotychczasowych ustaleń K. Kasiskiego³².

Kilkunastu pozycji drukowanych doczekała się bł. Dorota z Mątów.

²⁶ *Księga komturstwa gdańskiego*, wyd. K. Ciesielska, I. Janosz-Biskupowa, Warszawa—Poznań—Toruń 1985. J. Wenta, *O scriptores rerum prusicarum i konieczności nowego wydania źródeł dziejopisarskich z państwa Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, *Kwartalnik Historyczny*, 1990, nr 1—2, s. 133—139.

²⁷ J. Wenta, *Kronika Piotra z Dusburga a dzieje Zakonu Krzyżackiego zawarte w kronice oliwskiej*, *Studia Zróżdżawcze* 25: 1980, s. 121—132; tenże: *Über die Notwendigkeit einer Neuausgabe der Annalen für das Gebiet des Deutschen Ordenslandes* (w) *Werkstatt des Historikers der mittelalterischen Ritterorden. Quellenkundliche Probleme und Forschungsmethoden* hrsg. Z. Nowak, Toruń 1987, s. 185—192.

²⁸ M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, Gdańsk 1986. Por. rec. A. Nadolskiego *Z.H.* 1989, z. 4, s. 143—147.

²⁹ K. Górski, *Zakon Krzyżacki a powstanie państwa pruskiego*, Wrocław 1977. Rec. J. Powierskiego, *Przegląd Zachodni* 1978, s. 4, s. 81—102.

³⁰ H. Boockmann, *Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte*, 1981.

³¹ M. Grzegorz, *Osady Pomorza Gdańskiego w latach 1309—1454*, Warszawa—Łódź 1990.

³² M. Grzegorz, *Struktura administracyjna i własnościowa Pomorza Gdańskiego pod rządami Zakonu Krzyżackiego w latach 1309—1454*, Warszawa—Poznań—Toruń 1987. Por. także: *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu* 1983, nr 37, s. 58—62; tenże: *Rola szpitalnictwa w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach w XIII—XV w.* (w) *Wkład starożytności, średniowiecza i renesansu w rozwój nauk medycznych*, Toruń 1983, s. 55—66.

³³ R. Stachnik, *Zum Schrifttum über die heilige Dorothea von Montau* (w) *Dorothea von Montau*, Münster 1976, s. 59—105; *Dorothea von Montau. Eine preussische Heilige des 14. Jahrhunderts*. Anlässlich ihrer Heiligsprechung im Antr. d. Hist. Vereins f. Ermland e. v. R. Stachnik u. Anneliese Triller, Münster 1976; R. Stachnik, *Wie wurde der Kanonisationsprozess der seligen Dorothea in den ersten Jahren nach ihren Tode geführt?* *D. Dorotheebote* 1972—1973 H. 30, s. 216—222, H. 31, s. 239—248; A. Triller, *Das Wahlfahrtwesen in Westpreussen um die Wende des 14. u. 15. Jahrhunderts auf Grund des Processus Dorotheae Montoviensis 1404—1405* (w) *Festschrift f. B. Stasiewski*, Köln 1975, s. 24—33; taż: *Wer war Dorothea von Montau?* *Westpreussen Jahrbuch* 1978 Bd 28, s. 92—98; taż: *Aussagen über Dorothea von Montau*. *Westpreussen Zeugen im Kanonisationsprozesses anno 1404*, *Westpreussen Jahrbuch* 1982 Bd 32, s. 38—42; taż: *Der Stand der Dorotheeforschung*, *Preussenland* 1982 Jg 20 nr 3, s. 37—40; H. Westphal, *Nicolaus Hohenstein der Beichtvater Dorotheas in Danzig*, *D. Dorotheebote* 1974 H. 33, s. 288—292; M. Bo-

Odnoszą się one m. in. do bibliografii o niej, życiorysu i kultu³³. Jedną pozycję poświęcono św. Brygidzie³⁴.

Z zakresu życia religijnego kilka artykułów odnosi się do kultu maryjnego³⁵, hymnów³⁶, odpustu jubileuszowego³⁷, źródeł wiedzy oraz autorytetu religijnego³⁸ i Miłosierdzia Bożego³⁹.

Oryginalny i interesujący artykuł M. Biskupa o problematyce osadniczej i sieci parafialnej w Prusach Krzyżackich ukazał się w Komunikatach Mazursko-Warmińskich⁴⁰. Autor wziął w nim pod uwagę parafie w trójkącie Wisła — Nogat.

Pozostałe publikacje dotyczą tematyki dość różnorodnej. Wśród auto-

rzyszkowski, *Frombork ośrodkiem kultu bł. Doroty z Mątówów i starań o jej wyniesienie na ołtarze Pańskie*, Warmińskie Wiadomości Diecezjalne 1977 nr 4, s. 201—211; tenże: *Błogosławiona Dorota z Mątówów*, Tygodnik Powszechny 6. 3. 1977, nr 10; tenże: *Błogosławiona Dorota z Mątówów*, Olsztyn 1984; tenże: *Błogosławiona Dorota z Mątówów i jej droga na ołtarze Pańskie*, Studia Warmińskie 1977, t. 14, s. 517—537; tenże: *Wystawa o bł. Dorocie z Mątówów (+1394) w Olsztynie*, Warmińskie Wiadomości Diecezjalne 1977 nr 3, s. 147—150; R. Kotowski, *Poznanie i natura Boga w wypowiedziach bł. Doroty z Mątówów (1347—1394)*, Studia Warmińskie 21: 1984, s. 170—188; *Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521* hrsg R. Stachnik, Köln/Böhlau 1978; E. Laws, *Dorothea und unser Marienwunder*, *Dorotheebote* 1972 H. 30, s. 225—230, 1973 H. 31, s. 253—256; H. Misztal, *Błog. Dorota z Mątówów (w) Polscy święci*, t. 1, Warszawa 1983, s. 27—62; J. Ratzinger, *Drogi ku wnętrzu. Święta Dorota z Mątówów*, *Kazanie w Monachium*, Monachium 1979; *Błogosławiona Dorota z Mątówów*, *Przewodnik Katolicki* 12. 6. 1977; R. Stachnik, *Zur bevorstehenden Kanonisierung Dorotheas von Montau*, *Unser Ermlandbuch* 1978, s. 25—33; S. Scholz, *Die hl. Dorothee von Montau*, *Unser Ermlandbuch* 1978, s. 58—66; O bł. Dorocie por. także: K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.

³⁴ S. Holböck, *Gottes Nordlicht. Die hl. Brigitta von Schweden und ihre Offenbarungen*, Stein am Rhein 1983.

³⁵ M. Dygo, *O kulcie maryjnym w Prusach Krzyżackich w XIV—XV*, *Z. H.* 1987, z. 2, s. 5—38.

³⁶ H. Piwoński, *Hymny w zabytkach liturgiczno-muzycznych Krzyżaków w Polsce*, ABMK 1985, s. 285—346; tenże: *Kult świętych w zabytkach liturgicznych Krzyżaków w Polsce*, ABMK 1983, s. 313—362.

³⁷ S. Kwiatkowski, *Odpust jubileuszowy roku 1450 w państwie zakonnym w Prusach*, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1987, nr 3—4, s. 407—429.

³⁸ Tenże: *O metodzie interpretacji źródeł wiedzy religijnej na procesie kanonizacyjnym Doroty z Mątówów*, *Sprawozdanie Tow. Nauk. Toruńskiego* 1986 nr 40 (1987), s. 52—55; tenże: *Źródła wiedzy i autorytety religijne wśród ludności i duchowieństwa pogranicza pomezzańsko-pomorskiego na przełomie XIV i XV w.* (w) *Prace z dziejów Państwa i zakonu krzyżackiego* pod red. A. Czacharowskiego, Toruń 1984.

³⁹ Z. Kropidłowski, *Z dziejów Miłosierdzia Bożego w średniowiecznej Polsce*. *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 1986, nr 10—12, s. 445—466.

⁴⁰ M. Biskup, *Uwaga o problemie osadnictwa i sieci parafialnej w Prusach Krzyżackich w wiekach XIV—XV*, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1983, nr 2—3, s. 199—216; to samo: *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung der Ostseegebietes*, Toruń 1983.

rów należy wymienić Z. Nowaka⁴¹, D. Dekkańskiego⁴², B. Jähninga⁴³ i jedną pracę zbiorową⁴⁴.

3. Okres Rzeczypospolitej Szlacheckiej

Cenne źródła do dziejów kartuskiego klasztoru w Salzburgu wydał J. Hoog⁴⁵. W tym wydawnictwie jedną pozycję wydrukowano również A. Kowalkowskiemu⁴⁶ zaś w Gdańsku W. Odyniec dzieje kartuskiej osady przyklasztornej⁴⁷.

Kolejny blok wydawnictw odnosi się do tematyki wejherowskiej. Dotyczą one rodziny Wejherów, miasta, kroniki franciszkanów i patrona zakonu franciszkanów⁴⁸. Oprócz tego ostatniego zakonu do innych klasztorów odnoszą się publikacje R. Stachnika, Z. Kruszelnickiego i M. Borkowskiej⁴⁹. Te dwie ostatnie pozycje można określić jako przydatne.

Stosunek Jana Sobieskiego do katolików w II połowie XVII w. zainteresował E. Cieślaka⁵⁰, zaś wyznania a zagadnienia etniczne Gdańska

⁴¹ Z. Nowak, *Początki sztuki drukarskiej na Pomorzu w XV wieku*, Ossolineum 1976.

⁴² D. Dekkański, *W sprawie narodowości i chronologii opatów oliwskich w pierwszej połowie XIV w.* Komunikaty Mazursko-Warmińskie 1987, nr 1, s. 109—117. Por. także: G. Labuda, *O opacie Stanisławie autorze „Kroniki Oliwskiej” z połowy XIV wieku*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie 1980, nr 1, s. 3—16.

⁴³ B. Jähning, *Der Danziger Deutschordenskonvent in der Mitte des 15. Jahrhunderts (w) Danzig in acht Jahrhunderten* hrsg. v. B. Jähning u. P. Letkemann, Münster 1985.

⁴⁴ *Verkstatt der Historikers der Mittelalterischen Ritterorden*, pr. zb. pod red. Z. Nowaka, Toruń 1987.

⁴⁵ *Analecta Cartusiana* ed. J. Hoog. *Apparatus ad annales Cartusiae paradisi* BMV, kilka tomów, Salzburg 1982—1984.

⁴⁶ A. Kowalkowski, *Aus der Vergangenheit von Karthaus. 600 Jahrfeier aber wann?*, Salzburg 1984.

⁴⁷ W. Odyniec, *Dzieje osady przyklasztornej*, Kartuzy 1986.

⁴⁸ G. Labuda, *Kronika franciszkanów wejherowskich. Zapomniany zabytek historiografii klasztornej z połowy XVIII wieku*, *Studia Polonistyczne* 1977, t. 5, s. 49—65; J. Samp, *Padewskie ślady Wejherów*, *Pomerania* 1978 nr 6, s. 8—10; E. Kotarski, *Portrety Wejherów w literaturze staropolskiej*, *Pomerania* 1978, nr 5, s. 17—21; S. Ciara, *Kariera rodu Wejherów 1560—1657*, Warszawa 1980, rec. R. Gd. 1982, z. 1, s. 276—279 i Z.H. 1983, z. 1—2, s. 281—285; J. Więckowiak, *Jakub Wejher (1609—1657), fundator i magnat pomorski*, *Pomerania* 1981 nr 1, s. 45—48; G. Kustos, *Ogłoszenie św. Franciszka z Asyżu patronem Pobrzeża Kaszubskiego w 1663 roku*, *Studia Pelplińskie* 1978, t. 8, s. 19—33; *Najstarsze dzieje Wejherowa. Materiały z sesji naukowej*, Wejherowo 1988.

⁴⁹ *Historia residentiae Gedanensis Societatis Jesu ab anno 1585. Geschichte der Jesuitenresidenz in Danzig von 1585 bis 1642*, wyd. R. Stachnik i A. Triller, Köln 1986; Z. Kruszelnicki, *Historyzm i kult przeszłości w sztuce pomorskiej XVI—XVIII w.*, Warszawa 1984, rec. *Przegląd Historyczny* 1985, z. 4, s. 875—878; M. Borkowska, *Mniszki*, Kraków 1980; teje: *Liczebność i skład osobowy klasztoru benedyktynek kongregacji chełmińskiej*. *Nasza Przeszłość* 1978, s. 245—269.

⁵⁰ E. Cieślak, *Jan III Sobieski wobec spraw katolików w czasie walk społeczno-politycznych 1674—1680*, *Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego UG. Prace Historyczno-Literackie* 1986, nr 10/11, s. 185—203.

w XVII i XVIII w. skupiły uwagę J. Baszanowskiego⁵¹. Artykuł o szkołach jezuickich a gimnazjach akademickich w Prusach Królewskich w Roczniku Gdańskim zamieścił S. Salmonowicz⁵². A. Drygas poświęciła krótki przyczynek szpitalowi przy kościele św. Elżbiety w Gdańsku⁵³. J. Wenta skupił swoją uwagę na datacji gdańskich kościołów⁵⁴. Sukcesy reformacji w Gdańsku podjęła M. Bogucka⁵⁵, zaś Z. Szultka napisał artykuł o uchodźcach religijnych z Francji, którzy znaleźli schronienie nad Motławą⁵⁶. Problem organizacji bractw zainteresował Z. Guldoną⁵⁷.

4. Czasy pruskie

Na czoło wysuwają się tu pozycje dotyczące polskiego ruchu narodowego. Oddzielną monografię temu zagadnieniu poświęcił S. Wierchosławski⁵⁸. Spotkała się ona z dość żywym odzewem w postaci recenzji a nawet polemik⁵⁹. Tego zagadnienia dotyczą również artykuły W. Thimma⁶⁰, E. Myczki⁶¹ i J. Borzyszkowskiego⁶².

⁵¹ J. Baszanowski, *Wyznania a zagadnienia etniczne Gdańska w XVII—XVIII w.*, Z.H. 1989, z. 1, s. 57—81.

⁵² S. Salmonowicz, *Szkoły jezuickie a gimnazja akademickie w Prusach Królewskich w XVII—XVIII wieku. Próba porównania*. R. Gd. 1987, z. 1, s. 151—166.

⁵³ A. Drygas, *Krótki przyczynek do dawnych dziejów kościoła i szpitala pod wezwaniem św. Elżbiety w Gdańsku*. Arch. Hist. i Fil. Med. 1987, t. 50, z. 4, s. 513—526.

⁵⁴ J. Wenta, *Datacje kościołów św. Katarzyny i NMP w historiografii gdańskiej XVI—XVIII wieku*, Sprawozdanie Tow. Nauk. Tor. 1983, nr 37, s. 85—88.

⁵⁵ M. Bogucka, *Luter a Gdańsk. Spotekane przestanki zwycięstwa luteranizmu w Gdańsku w XVI w.*, R. Gd. 1983, z. 1, s. 55—63; P. Kielar, *Początki reformacji w Gdańsku*, *Summariem*. Spraw. TN KUL 1972/74, s. 29—33, nr 1.

⁵⁶ Z. Szultka, *W sprawie obecności uchodźców religijnych z Francji w Gdańsku w XVII—XVIII wieku*, R. Gd. 1987, z. 1, s. 251—260.

⁵⁷ Z. Guldon, *Organizacja bractw szyprów, sterników i mierników zbożowych w Polsce północnej w XVI—XVII w.*, Z. H. 1976, z. 3, s. 67—85.

⁵⁸ S. Wierchosławski, *Polski ruch narodowy w Prusach Zachodnich w latach 1860—1914*, Wrocław—Warszawa 1980. Por. także: *Akten zur preussischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1885—1914 aus dem politischen Archiv des Auswartigen Amtes*, hrsg v. E. Gatz, Mainz 1977, rec. Z.H. 1980, z. 3, s. 168—171.

⁵⁹ M. in. A. Galos, *Śląski Kwartalnik Historyczny*, Sobótka 1981, nr 4, s. 609—614; A. Staniszewski, *Kwartalnik Historyczny* 1982, nr 2/3, s. 501—503; T. Cieślak, *Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza* 1983, t. 15, z. 1, s. 194—195; J. Borzyszkowski, Z.H. 1983, z. 1—2, s. 207—224. Tamże odpowiedź autora s. 225—231.

⁶⁰ W. Thimm, *Die katholische Arbeiterbewegung in den Bistümern Ermland, Kulm und Danzig*, *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 1980, Bd. 40, s. 20—63.

⁶¹ E. Myczka, *Z dziejów walki o wiarę i polskość pod zaborem pruskim*, cz. II, *Studia Gdańskie* 1976, s. 7—39, rec. Z.H. 1979, z. 4, s. 166—168.

⁶² J. Borzyszkowski, *Materiały z 1849 r. dotyczące problematyki narodowościowej na Pomorzu Gdańskim i działalność biskupa chełmińskiego Anastazego Sedlaga*, Z.H. 1984, z. 4, s. 95—125; tenże: *Polski ruch narodowy w powiecie kartuskim w II połowie XIX i w początkach XX wieku*, *Kartuzy* 1986; tenże: *Pelplin jako ośrodek życia kulturalnego na Pomorzu w XIX i XX wieku*, *Pomorze Gdańskie* nr 17, Kociewie II, Ossolineum 1987, s. 97—141.

W polski ruch narodowy na Pomorzu aktywnie włączyło się wielu duchownych polskiej narodowości. Piszą o tym tacy autorzy jak J. Szews⁶³, H. Mross⁶⁴, K. Wajda⁶⁵ i J. Borzyszkowski⁶⁶.

Rodowód społeczny duchowieństwa polskiego diecezji chełmińskiej zainteresował J. Borzyszkowskiego⁶⁷ zaś kasata zakonów P. Gacha⁶⁸.

Do spraw kaszubskich, które mają związek z życiem religijnym Kaszub mogą być przydatne pozycje J. Borzyszkowskiego⁶⁹, H. Lingenberga⁷⁰, F. Neureitera⁷¹, G. Labudy⁷², H. Galusa⁷³, T. Bolduana⁷⁴ i J. Karnowskiego⁷⁵.

Pamiętnikarstwo tego okresu, które jest godne odnotowania reprezentują 2 pozycje J. Dembieńskiego⁷⁶ i S. Wachowiaka⁷⁷. Ich wartość podkreślono w interesujących recenzjach⁷⁸.

⁶³ J. Szews, *Udział duchowieństwa katolickiego w obronie języka polskiego w okresie strajku szkolnego na Pomorzu w latach 1906—1907*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1981, nr 9—11, s. 253—269; Por. także: W. Frąckowiak, *Walka postów polskich o język ojczysty w nauczaniu elementarnym na Pomorzu w okresie Hakaty (1894—1914)*, R. Gd. 1980, z. 2, s. 87—117; M. Wojciechowski, *Akt oskarżenia przeciw ks. J. Wryczy i lekarzowi Stanisławowi Pilatowskiemu z Chełmży wystawiony przez naczelnego prokuratora w Lipsku w dniu 6. 06. 1919 r.* Z.H. 1982, z. 4, s. 279—299.

⁶⁴ H. Mross, *Pochodzenie narodowościowe duchowieństwa diecezji chełmińskiej (1821—1920)*, Studia Pelplińskie 1985, t. 16, s. 75—97.

⁶⁵ K. Wajda, *Spółczesność polskie i Kościół katolicki na Pomorzu a państwo pruskie w latach 1860—1914*, Studia Pelplińskie 1985, t. 16, s. 99—123.

⁶⁶ J. Borzyszkowski, *Inteligencja polska w Prusach Zachodnich 1848—1920*, Gdańsk 1986. Ważniejsze rec. Przegląd Historyczny 1988, z. 1, s. 190—195, Kwartalnik Historyczny 1987 nr 4, s. 208—211, Z.H. 1989, z. 4, s. 152—156.

⁶⁷ J. Borzyszkowski, *Rodowód społeczny duchowieństwa polskiego diecezji chełmińskiej drugiej połowy XIX w. (w) Inteligencja polska XIX i XX w.*, Warszawa 1981.

⁶⁸ P. Gach, *Kasata zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773—1914*, Lublin 1984; tenże: *Mienie polskich zakonów i jego losy w XIX w.*, Rzym 1979.

⁶⁹ J. Borzyszkowski, *Istota ruchu kaszubskiego i jego przemiany od połowy XIX w., po współczesność*, Gdańsk 1982; tenże: *Kaszubi a Gdańsk. Gdańsk stolica Kaszub?, Pomerania 1988*, nr 5, s. 4—6.

⁷⁰ H. Lingenberg, *Die Kaschuben, Kultur, Geschichte und Volkstum einer Minderheit*, Westpreussen Jahrbuch 1985, Bd. 35, s. 123—149.

⁷¹ F. Neureiter, *Historia literatury kaszubskiej*, Gdańsk 1982. Por. rec. J. Borzyszkowskiego, Z.H. 1985, z. 1, s. 140—144.

⁷² G. Labuda, *„Sprawa kaszubska” w perspektywie historii. Próba ujęcia zagadnienia „Wid”*, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk 10. 7. 1982.

⁷³ H. Galus, *Kaszubi wobec przyszłości. Refleksje*, Gdańsk 1987.

⁷⁴ T. Bolduan, *Kaszubi dzisiaj*, Gwiazda Morza, 27. 04.—4. 05. 1986.

⁷⁵ J. Karnowski, *Moja droga kaszubska*, wstęp J. Borzyszkowskiego, Gdańsk 1981. Por. także: *Skąd bije źródło przyszłości? Z doc. dr. hab. Józefem Borzyszkowskim rozmawia H. Galus*. Pomerania 1985, nr 10. Por. także: J. Treder, *Pochodzenie Pomorzan oraz chrononimów i etnonimów z obszaru Pomorza Gdańskiego*, Gdańsk 1982.

⁷⁶ J. Dembieński, *Radości mało — goryczy dużo. Pamiętnik Pomorzanina z lat 1879—1920*, opr. A. Bukowski. Warszawa 1985.

⁷⁷ S. Wachowiak, *Czasy, które przeżyłem. Wspomnienia*, Warszawa 1983.

⁷⁸ Rec. E. Brezy, *Zeszyty Naukowe UG Wydziału Humanistycznego. Prace Językoznawcze 1986 nr 12*, s. 128—132; *Pomerania 1986 nr 9*, s. 32—33. Uzupełnienie, Studia Pelplińskie 1985, s. 367—380; Z.H. 1987, z. 1, s. 212—217.

Znaczny niedosyt odczuwa się z dotychczasowych krótkich opracowań, artykułów czy wzmianek o biskupach chełmińskich doby zaboru. Są one często pelplino- czy pomorzocentryczne, pozbawione szerszego spojrzenia. Ich oceny są bardziej obiektywne, gdy są poddawane analizie ze strony innych ośrodków naukowych jak Warszawy, Lublina, Krakowa, Poznania czy Gniezna⁷⁹. Nawet prace wielce zasłużonego dla badań nad tym okresem J. Borzyszkowskiego nie są pozbawione tradycjonalizmu⁸⁰. Interesujące w tym zakresie są wynurzenia K. Wajdy⁸¹, zaś oryginalne i szerokie spojrzenie na biskupów chełmińskich na przykładzie bpa Rosentretera przynosi artykuł J. Walkusza⁸². Na tego typu opracowania czeka historiografia pomorska⁸³.

Problematyki kościelnej dotyczą artykuły P. Letkemanna⁸⁴ i M. Sołtysik⁸⁵.

5. Wolne Miasto Gdańsk

Najliczniejsze pozycje z tego okresu odnoszą się do spraw polonijnych jak organizacji polskich, szkolnictwa i oświaty, prasy, polskich nabożeństw i niektórych osób⁸⁶.

⁷⁹ Por. Z. Zieliński, *Metropolici gnieźnieńscy i poznańscy w XIX w.*, Studia Gnesnensia 2: 1976, s. 176; Rec. Z. Zielińskiego, *Chrześcijanin w Świecie* 1984, nr 134, listopad, s. 109 (pracy: *Die Bischöfe der deutsschsprachigen Länder 1785—1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, hrsg E. Gatz, Berlin 1983); tenże: *Kościół katolicki w Wielkim Księstwie Poznańskim w latach 1848—1865*, Lublin 1973, s. 186.

⁸⁰ „Przyznaję, że będąc zawołanym, zdeklarowanym tradycjonalistą”... (Skąd bije...), s. 17.

⁸¹ K. Wajda, *Spółeczeństwo...*, s. 99—123.

⁸² Gwiazda Morza 10/17. 09. 1989, J. Walkusz, *Biskup A. Rosentreter w dziećdziesięciolecie objęcia rządów w diecezji chełmińskiej*.

⁸³ Por. także jego praca doktorska. W. Szulist, *Z dziejów duchowieństwa katolickiego diecezji chełmińskiej w II Rzeczypospolitej, Pomerania* 1990, nr 7—8, s. 47.

⁸⁴ P. Letkemann, *Zur Ortsgeschichte von Karthaus Westpreussen im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte Westpreussen* nr 10, 1987, s. 267—286; Por. także: *Beiträge zur Geschichte Westpreussens. Zeitschrift für Copernicus — Vereinigung zur Pflege der Heimatkunde und Geschichte Westpreussens* nr 6, Münster 1980.

⁸⁵ M. Sołtysik, *Szkic do historii układu przestrzennego Gdyni*, Rocznik Gdynski 1978—1979, s. 27—32.

⁸⁶ E. Kleinert, *Obowiązek opanowania języka polskiego przez duchowieństwo gdańskie w latach 1935—1939*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1978, nr 5/6, s. 137—142; P. Toczek, *Działalność polskich organizacji katolickich w Wolnym Mieście Gdańsku 1920—1939*, Studia Gdańskie 1980, t. 4, s. 143—202; A. Drzycimski, *Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1920—1933*, Ossolineum 1978; H. Polak, *Szkolnictwo i Oświata polska w Wolnym Mieście Gdańsku 1920—1939*, Ossolineum 1978; A. Romanow, *Prasa polska w Wolnym Mieście Gdańsku 1920—1939*, Ossolineum 1979; F. Lulkowski, *O nabożeństwach polskich w kościołach parafialnych za czasów Wolnego Miasta Gdańska*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1986, nr 7/9; T. Bolduan, *Syn Ziemi Gdańskiej. Opowieść o Erazmie Czarneckim*, Gdańsk 1989; F. Mamuszka, *Kaszubi Oliwscy, Szkic z dziejów Polonii oliwskiej w latach od ok. 1850 do 1945*, Gdańsk 1980, rec. R. Gd. 1982, z. 2, s. 214—216; B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskie-go bówki*, Gdańsk 1984; G. Daniłowicz, M. Koprowska, M. Walicka, *Polki w Wól-*

Biskupstwem gdańskim oraz konkordatem zajął się M. Clauss⁸⁷. Z kolei kilku pozycji doczekał się biskup E. Rourke⁸⁸. Kwestia nominacji ks. F. Sawickiego na biskupstwo gdańskie zainteresowała M. Plenkiewicza⁸⁹. Tenże napisał również jedną pozycję o Kościele katolickim w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1933—1939⁹⁰. Książka ta jednak oparta jest na ograniczonej bazie literatury⁹¹. Z księży krótkich biogramów doczekali się F. Rogaczewski i R. Stachnik⁹². Na sądzie duchownym w Gdańsku w latach 1922—1945 swoją uwagę skupił E. Kleinert⁹³.

Dwa cenne i krytyczne artykuły odnoszące się do historiografii Wolnego Miasta Gdańska napisali A. Andrzejewski i A. Drzycimski⁹⁴.

6. 20-lecie międzywojenne 1919—1939

Chelmińscy biskupi Stanisław Okoniewski i sufragan Konstantyn Dominik doczekali się oddzielnych publikacji⁹⁵. Z kościołów krótkie dwa

nym Mieście Gdańsku, Gdańsk 1985; A. Chmielewski, *Działalność kulturalna i oświatowa gminy polskiej w Wolnym Mieście Gdańsku*, Summarium KUL 7(27) 1978, s. 231—236; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła katolickiego na Wyżynach Gdańskich*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1985, nr 7/9, s. 265—270; A. Drzycimski, *Polityczne tło powstania diecezji gdańskiej*, Życie i Myśl 1975, nr 25, s. 13—23, nr 5; T. Bolduan, *Trybun Kaszubów. Opowieść o Antonim Abrahamie*, Gdańsk 1987.

⁸⁷ M. Clauss, *Das Bistum Danzig zwischen den Weltkriegen* (w) *Zwischen den Weltkriegen* T. 2, Lüneburg 1987, s. 31—54; tenże: *Die Verhandlungen über ein Konkordat für die Freie Stadt Danzig* (w) *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 1985, Bd 43, s. 119—143.

⁸⁸ G. Reiferscheid, *Der Bischof von Danzig Eduard Graf O'Rourke im Kampf gegen den Nationalsozialismus* (w) *Festschrift für B. Stasiewski*, Köln 1975; Z. Pawłowicz, *Listy pasterskie Biskupa Gdańskiego Edwarda O'Rourke*, *Studia Gdańskie* VI: 1986, s. 85—158; H. Schmauch, *E. O'Rourke, Altpreuussische Biographie III*, Marburg/Lahn 1975, s. 1034; M. Clauss, *O'Rourke, Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, hrsg. E. Gatz, Berlin 1983, s. 547—548. Por. także *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1984, nr 4, s. 432—433.

⁸⁹ M. Plenkiewicz, *Wokół sprawy nominacji ks. Franciszka Sawickiego na biskupstwo gdańskie*, *Studia z Nauk Społecznych*, WSP Bydgoszcz 1976, s. 181—196.

⁹⁰ M. Plenkiewicz, *Kościół katolicki w Wolnym Mieście Gdańsku 1933—1939*, Bydgoszcz 1980.

⁹¹ *Rec. Z.H.* 1982, z. 3, s. 118—120; *Wiadomości Historyczne* 1981, nr 6, s. 392—394.

⁹² A. Makurath, *Ksiądz Franciszek Rogaczewski, budowniczy polskiego kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku*, *Studia Gdańskie* 1978, t. 3, s. 221—226; A. Triller, *Richard Stachnik (1894—1982)*, *Preussenland* 1982, Jg 20, nr 3, s. 42—43. Por. także: *Unsere Ermländische Heimat Sommer* 1982, nr 3.

⁹³ E. Kleinert, *Biskupi Sąd Duchowny w Gdańsku w latach 1922—1945*, *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 1978, nr 1—2, s. 32—38.

⁹⁴ M. Andrzejewski, *Zagadnienie Wolnego Miasta Gdańska w historiografii obcej i polskiej*, *Dzieje Najnowsze* 1979, nr 1; tamże: A. Drzycimski, *O właściwy obraz dziejów Wolnego Miasta Gdańska*, s. 191—201.

⁹⁵ Stanisław Wojciech Okoniewski, *Biskup Chelmiński, Materiały IV Spotkań Pelplińskich 8 maja 1984*, Pelplin 1986; A. Liedtke, *Wojenne losy biskupa chelmińskiego Stanisława Wojciecha Okoniewskiego 1939—1944*, Pelplin 1983; H. Ormiński, *Stuga Boży Ksiądz Biskup Konstantyn Dominik*, Kartuzy 1986, rec. J. Borzyszkowski, *Pomerania* 1987, nr 3, s. 29—31; P. Wilkowski, *Biskup Kazimierz Józef Kowalski promotor kultu MBNP w diecezji chelmińskiej*, *Studia Pelplińskie* 1985, t. 16, s. 341—366; J. Samp, *Ksiądz Biskup Konstantyn Dominik, jego służba w Kościele a kultura rodzima*, *Studia Pelplińskie* 1984, t. 15, s. 65—73.

artykuły dotyczą Kolibek i NMP w Gdyni⁹⁶. Do historii prasy przydatne są pozycje W. Peplińskiego i Z. Szymańskiego⁹⁷. Kilka publikacji odnoszących się do Gdyni zawiera w sobie również materiał z problematyki kościelnej⁹⁸. Pozostałe pozycje o tematyce różnorodnej dla całości okresu mogą wnieść również nieco materiału do kwestii kościelnych⁹⁹.

7. Okupacja hitlerowska 1939—1945

Krytycznie oceniana postać bpa gdańskiego Carla Marii Splettta wciąż czeka na pełną biografię. Nieco materiału do tego zagadnienia przynoszą artykuły B. Stasiewskiego i M. Clausa¹⁰⁰. Bezpośrednie pozycje odnoszące się do martyrologii pomorskiej ludności dostarczyli nam W. Jacewicz i J. Woś oraz B. Bojarska¹⁰¹. Życie religijne omawianego obszaru zainteresowało J. Walkusza, A. Drzycimskiego i J. Doppkego¹⁰². Stosunkiem

⁹⁶ B. Bielecka, *Kościół w Kolibkach*, Rocznik Gdyniński 7: 1986, s. 228—235; J. Morcinek, *Budowa pierwszego gdyńskiego kościoła*, Rocznik Gdyniński 4: 1983, s. 65—71.

⁹⁷ W. Pepliński, *Prasa polska Pomorza Gdańskiego w latach 1920—1939*, Z.H. 1979, z. 4, s. 25—40; tenże: *Prasa pomorska w drugiej Rzeczypospolitej*, Gdańsk 1987; tenże: *Oblicze społeczno-polityczne Słowa Pomorskiego w latach 1920—1939*, Ossolineum 1978; Z. Szymański, *Wejherowska Kleka w latach 1937—1939*, „Pomorze” 1988, nr 3, s. 15—17.

⁹⁸ *Brama na świat. Gdynia 1918—1939*, wybór i wstęp, oprac. M. Rdesiński, Gdańsk 1976; E. Obertyński, *Trzy razy moja Gdynia*, Rocznik Gdyniński 7: 1986, s. 250—254; B. Ostrowski, *Witomino*, Rocznik Gdyniński 4: 1983, s. 73—80; P. Dziański, *Gdyniskie pomniki i tablice pamiątkowe*, Rocznik Gdyniński 4: 1983, s. 151—163, także zyciorys ks. T. Turzyńskiego, s. 274—275; T. Bolduan, *Trybun Kaszubów. Opowieść o Antonim Abrahamie*, Gdańsk 1989.

⁹⁹ H. Voellner, *Erinnerungen an die Kaschubei*, Westpreussen Jahrbuch 40: 1990; S. Wachowiak, *Czasy, które przeżyłem. Wspomnienia z lat 1890—1939*, Warszawa 1983, rec. Z.H. 1987, z. 1, s. 212—217; P. Hauser, *Mniejszość niemiecka w województwie pomorskim w latach 1920—1939*, Ossolineum 1981; M. Wojciechowski, *Powrót Pomorza do Polski 1918—1920*, Warszawa — Poznań — Toruń 1981; Z. Zieliński, *Rolla katolicyzmu w okresie Dwudziestolecia*, *Więź* 1982, nr 9, s. 3—14; *Pomorze Gdańskie nr 18. Kaszuby*, Ossolineum 1988; R. Wapiński, *Życie polityczne Pomorza w latach 1920—1939*, Warszawa — Poznań — Toruń 1983; S. Człapa, *Ks. Kazimierz Bieszk jako liturgista*, *Studia z Dziejów Liturgii w Polsce*, IV, 1982, s. 57—106.

¹⁰⁰ M. Clauss, *Der Danziger Bischof Carl Maria Splett als Apostolischer Administrator des Bistums Kulm*. Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 1978, Bd. 39, s. 129—144; B. Stasiewski, *Carl Maria Splett 1898—1964*, *Altpreuussische Biographie* Bd. 3, Marburg/L. 1975, s. 1063, por. rec. Z.H. 1978, z. 3; M. Clauss, *Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des 2. Weltkrieges*, Köln/Wien 1979.

¹⁰¹ W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską 1939—1945*, z. 4, Warszawa 1978, s. 229—239; B. Bojarska, *Piaśnica, miejsce martyrologii i pamięci*, Wrocław, wyd. II, Gdańsk 1989.

¹⁰² J. Walkusz, *Z zagadnień życia religijno-sakramentalnego w diecezji chełmińskiej w latach 1939—1945*, *Studia Pelplińskie* 1980, t. 11, s. 349—353; tenże: *Kościół katolicki w Kartuskiem (1939—1945)*, *Nasza Przeszłość* 1988, t. 70, s. 149—224; A. Drzycimski, *Diecezja Gdańska (w)*, *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939—1945*, pr. zb. pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1982, s. 98—110; J. Doppke, *Kościół katolicki na terenie powiatu morskiego w latach okupacji hitlerowskiej 1939—1945 (w)* *Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej*, t. 13, Warszawa 1985; Por. także Z. Waszkiewicz, *Germanizacja czy*

Watykanu do Polski w omawianym okresie zajęli się Z. Waszkiewicz i F. Stopniak¹⁰³. Strat materialnych Kościoła katolickiego w Polsce, w tym także diecezji gdańskiej i chełmińskiej dotyczy studium F. Stopniaka¹⁰⁴. Memuarystykę reprezentują L. Bemke, F. Kamiński i W. Mitura¹⁰⁵. Pozostałe publikacje można określić jako przydatne do omawianej tematyki¹⁰⁶.

8. Czasy współczesne 1945—1990

Liczne artykuły dotyczą zmarłego gdańskiego biskupa Lecha Kaczmarka. Dotyczą one jego inicjatyw duszpasterskich, listów pasterskich, jubileuszy, struktur diecezjalnych, jego rządów i uroczystości pogrzebowych¹⁰⁷. Kilku autorów zajęło się osobą bpa A. Wronki¹⁰⁸. Nr 1/2 z 1985 r.

duszpasterstwo. *Duchowienstwo niemieckie z Rzeszy w duszpasterstwie na okupowanym terenie Polski* Z.H. 1987, z. 3, s. 143—162. Moje uwagi na ten temat: R. Gd. 1987, z. 2, s. 198—200.

¹⁰³ Z. Waszkiewicz, *Polityka Watykanu wobec Polski 1939—1945*, Warszawa 1980; F. Stopniak, *Dyplomacja watykańska a Polska podczas II wojny światowej*, *Collectanea Theologica* 1980 fasc. III, s. 183—199. Por. także: *Miscelanea Historiae Ecclesiasticae. IX Congres de Varsovie 1978, Sectio IV Les Eglises Chretiennes dans L'Europe Dominee par Le III Reich*, Ossolineum 1984.

¹⁰⁴ F. Stopniak, *Polskie świątynie katolickie podczas II wojny światowej*, Warszawa 1982, s. 16—46, 66—73. Rec. moja, *Nasza Przeszłość* 1980, t. 72, s. 325—332.

¹⁰⁵ L. Bemke, *Ze wspomnień kapelana obrońców Westerplatte*, W Drodze, 1975, nr 312, s. 83—93; *Wspomnienia ks. F. Kamińskiego (w) Cudem ocaleni. Wspomnienia z kacetów*, pr. zb., London 1981, s. 136—152; W. Mitura, *Za drutami Stutthofu, Wspomnienia więźnia obozu*, Bydgoszcz 1985.

¹⁰⁶ K. Ciechanowski, *Zakaz używania języka polskiego na Pomorzu w latach okupacji hitlerowskiej*, Stutthof. Zeszyty Muzeum 1977, s. 75—101; tenże: *Hitlerowski obóz w Gdańsku-Nowym Porcie 1. 09. 1939—1. 04. 1940*. Stutthof. Zeszyty Muzeum nr 5, 1984, s. 49—102; tenże: *Pomorze pod okupacją hitlerowską*, Gdańsk 1981; *Stutthof. Hitlerowski obóz koncentracyjny*, pr. zb., Warszawa 1988; *Zastąpienie Pomorzanie w latach II wojny światowej*, Seria Pomorze Gdańskie nr 16, Gdańsk Ossolineum 1984; A. Gąsiorowski, *Niemiecka lista narodowa na Pomorzu Gdańskim w świetle publikacji konspiracyjnych*, Z.H. 1984, z. 4, s. 69—92; J. Borzyszkowski, *TOW Gryf Pomorski i jego ludzie znad Jeziora Raduńskiego*, Pomerania 1989, nr 12, s. 20—23.

¹⁰⁷ E. Kleinert, *Biskup Lech Kaczmarek a struktury diecezjalne*, *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 1979, nr 1—2, s. 39—43; A. Rotta, *Inicjatywy duszpasterskie Biskupa Gdańskiego L. Kaczmarka*, *Studia Gdańskie* 6: 1986, s. 43—59; *Kazanie Józefa Kardynała Glempa, Prymasa Polski wygłoszone na Jubileuszu bpa L. Kaczmarka*, M.D.G. 1984, nr 1—3, s. 5—9; *Pogrzeb Biskupa Gdańskiego L. Kaczmarka*, M.D.G. 1984, nr 7—9, s. 142—155; *25 lat na Ziemi Gdańskiej*, *Wywiad z bpem L. Kaczmarkiem*, *Gwiazda Morza* 22/29. 1. 1984; Nr z 19/26. 8. 1984 *Gwiazdy Morza* jest poświęcony uroczystościom pogrzebowym bpa L. Kaczmarka; *25 lat pasterskiej postugi*, Ład 12. 2. 1984; L. Kaczmarek, *Listy Pasterskie 1971—1984*, Gdańsk-Oliwa 1984.

¹⁰⁸ E. Kleinert, *Administrator Apostolski Diecezji Gdańskiej (1945—1951)* M.D.G. 1977, nr 1—4, s. 79—97; W. Urban, *Ksiądz Biskup Andrzej Wronka (1897—1970), sufragan wrocławski*, *Prawo Kanoniczne* 18: 1975, nr 3—4, s. 245—250; J. Pietrzak, *Na polskich szlakach kościelnej wiosny. Andrzej Wronka 1897—1974 (w) Byli wśród nas*, pr. zb. pod red. F. Lenorta, Poznań 1978, s. 415—429. Na s. 429 czytamy charakterystyczne zdanie „Gdzieś na przełomie 1946—1947 r. kard. August Hlond polecił ks. Wronce opracowanie projektu utworzenia metropolii morskiej w Gdańsku. Niestety, rozwój wydarzeń uniemożliwił spełnienie tego projektu”.

Miesięcznika Diecezji Gdańskiej poświęcono objęciu biskupstwa gdańskiego przez T. Gocłowskiego¹⁰⁹. Piętnastolecie sakry biskupiej ks. Mariana Przykuckiego odnotowano w Orędowniku Diecezji Chełmińskiej¹¹⁰. O rządach wikariusza kapitulnego diecezji gdańskiej w latach 1951—1956 pisze E. Kleinert¹¹¹.

Oddzielną publikację książkową, videokasetą i publicystyką, szczególnie w Pomeranii i Gwieździe Morza uczczono pobyt Ojca św. w 1987 r. na Wybrzeżu Gdańskim¹¹².

Problematykę zakonną reprezentuje kilka artykułów¹¹³. Samodzielną grupę tematyczną stanowią sanktuaria, pielgrzymki do nich w diecezjach czy poza tymi ostatnimi. Wśród sanktuariów publikacje dotyczą Gdańska Św. Wojciecha, Trąbek Wielkich, Matemblewa, pielgrzymki rybaków do Pucka, pielgrzymowania na Jasną Górę, wędrówki kopii Obrazu MB Częstochowskiej po Kaszubach i Muzeum kalwaryjskiego w Wejherowie¹¹⁴.

¹⁰⁹ Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1985, nr 1—2. Por. także T. Gocłowski, *Bądźmy współpracownikami prawdy*. Wstęp do tomu St. Gd., 1986, s. 5—7.

¹¹⁰ Orędownik Diecezji Chełmińskiej 1989, nr 1—2.

¹¹¹ E. Kleinert, *Wikariusz Kapitulny diecezji gdańskiej 1951—1956*, St. Gd. 1978, t. 3, s. 137—162.

¹¹² *Zostań z nami. Album z pielgrzymki Jana Pawła II w Trójmieście w 1987 r.*, Gdańsk 1988; *Pomerania 1987*, nr 8; *Gdańsk w oczekiwaniu na Ojca Św. Jana Pawła II*, bp. Z. Pawłowicz, Gdańsk 1987; *Gwiazda Morza 21/28. 6. 1987* — numer poświęcony temu wydarzeniu.

¹¹³ *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. I, *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej* pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1983; *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, Poznań 1987, pod red. J. Strzelczyka; *Klasztory benedyktyńskie w Polsce*, pr. zb. pod red. H. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska 1985.

¹¹⁴ Bp Z. Pawłowicz, *Sanktuaria Maryjne Diecezji Gdańskiej*, Gdańsk 1987, *Sanktuarium Maryjne w Gdańsku Wrzeszczu-Matemblewie. Matka Boska Brzemienna czeka na ciebie*, Gdańsk 1988; J. Borzyszkowski, *Sanktuaria Maryjne Pomorza w diecezji chełmińskiej. Legenda, tradycja i historia*, *Studia Pelplińskie 17*: 1986, s. 31—56; E. Puzdrowski, *Najświętsza Maryja Panna z Pomorza w poezji i pieśni*, *Studia Pelplińskie 17*: 1986, s. 57—69; S. Janke, *Kult Maryjny w kulturze ludowej Kaszub*, *Studia Pelplińskie 17*: 1986, s. 97—98; M. Jaszewska, R. Kensik, *Kaszubska pielgrzymka*, *Pomerania 1989*, nr 10, s. 43; *Z dawna Polski Tyś Królową. Przewodnik po sanktuariach Maryjnych*, Szymanów 1983; W. Zaleski, *Sanktuaria Polskie*, opr. M. J. Lempiccy, Warszawa 1988; K. Górski, *Studia i Materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980; R. Kukier, *Kult św. Barbary w tradycji ludowej Pomorza i Kaszub*, *Studia Pelplińskie 1985*, t. 16, s. 329—339; G. Kustosz, *Wejherowskie modłitewniki kalwaryjskie*, *Studia Pelplińskie 1976*, s. 27—42; W. Szulist, *Sanktuarium Maryjne w Gdańsku-Matemblewie*, *Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1984*, nr 10/12, s. 272—281; J. Domański, *Trąbki Wielkie. Maryjne Sanktuarium Rolników*, *Gwiazda Morza 14/21. 9. 1986*; M. Kostecki, *Gdańskie pielgrzymowanie na Jasną Górę*, *Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1986*, nr 4/6, s. 175—184; E. Berberysz, *Hufiec północny*, *Tygodnik Powszechny 26. 8. 1984* (o pielgrzymce gdańskiej do Częstochowy); *Pomerania 1984*, nr 3, s. 7—9; A. Celarek, *Łódziowa pielgrzymka rybaków*, *Pomerania 1981*, nr 8, nr 116/9, s. 44—46; G. Kustosz, *Muzeum w Podziemiach*, *Pomerania 1983*, nr 1—2, s. 2—3; W. Szulist, *Sanktuarium św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu*, *Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1987*, nr 4/5, s. 169—185.

Na mocy dekretu biskupa powołano Gdański Instytut Teologiczny dla katolików świeckich, o czym informuje Miesięcznik Diecezjalny Gdański z 1986 r.¹¹⁵ Sprawozdanie z jubileuszu 25-lecia gdańskiego seminarium przynoszą Studia Gdańskie¹¹⁶. Dziejów ogólnych diecezji gdańskiej dotyczą artykuły A. Żebrowskiego i L. Belzyta¹¹⁷. Kilka interesujących artykułów, chociaż eon amore o przeszłości diecezji gdańskiej napisał świadek wydarzeń F. Lulkowski¹¹⁸. Jeden z numerów „Przewodnika Katolickiego” w całości odnosi się do tej diecezji¹¹⁹. O granicach diecezji chełmińskiej informuje artykuł A. Nadolnego¹²⁰. Do dziejów administracji kościelnej jak i statystyki odnoszą się schematyzmy i spisy duchowieństwa i kościołów diecezji gdańskiej i chełmińskiej¹²¹. W omawianym okresie ukazało się kilka wydawnictw dotyczących Kościoła katolickiego w Polsce, które są także przydatne do poznania omawianego terenu¹²².

¹¹⁵ *Gdański Instytut Teologiczny dla katolików świeckich*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1986, nr 7—9, s. 309—310.

¹¹⁶ G. Gólski, *Sprawozdanie z uroczystości jubileuszu 25-lecia Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku-Oliwie* 28. 10. 1982 r., Studia Gdańskie 1983, t. 5, s. 259—263.

¹¹⁷ A. Żebrowski, *Z historii diecezji gdańskiej*, Chrześcijanin w Świecie, 1976, nr 1, s. 64—72; L. Belzyt, *Kościół na Pomorzu Gdańskim po 1945 r.*, Życie Katolickie 1984, nr 11, s. 54—74.

¹¹⁸ A. Triller, *Richard Stachnik (1894—1928)*, Preussenland 1982, Jg 20, s. 42—43, nr 3; F. Lulkowski, *Z historii Kościoła katolickiego na Mierzei Gdańskiej*, MDG 1986, nr 4/6, s. 173—175; tenże: *Z historii Kościoła katolickiego na Wyżynach Gdańskich*, M.D.G. 1985, s. 265—270; tenże: *Z historii Kościoła katolickiego na Żutawach Gdańskich*, M.D.G. 1986, nr 1—3, s. 53—57.

¹¹⁹ *Przewodnik Katolicki*, 5. 6. 1983.

¹²⁰ A. Nadolny, *Granice diecezji chełmińskiej*, Studia Pelplińskie 16: 1985, s. 15—25.

¹²¹ *Schematyzm diecezji gdańskiej*, Gdańsk 1980; *Spis duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego w Polsce 1985*, Poznań—Warszawa 1985; *Schematyzm diecezji gdańskiej*, Gdańsk 1986, rec. MDG 1987, nr 7/9, s. 348—350; *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji chełmińskiej na rok 1987*, Pelplin 1987. Do danych zawartych w tym spisie jak i poprzednim należy podchodzić bardzo ostrożnie, bo np. tylko w dekanacie żukowskim, s. 117—119, jest kilkanaście błędów.

¹²² E. Kleinert, *Organizacja Kościoła na Ziemiach Odzyskanych*, Gwiazda Morza 7/14. 7. 1985; J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Paryż 1937; tenże: *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys problematyki 966—1945*, Lublin 1980; L. Müllero-wa, *Sieć parafialna kościoła katolickiego w Polsce w 1980 roku*, Lublin 1982; też: *Sieć parafialna Kościoła katolickiego w Polsce w 1985 r.*, Lublin 1989; *Historia Kościoła 600—1500*, t. 2, Warszawa 1988, tamże: Z. Wiśniowski, *Kościół na ziemiach polskich w średniowieczu*, s. 417—469, t. 3, 1500—1715, Warszawa 1986, s. 347—411, tamże: *Kościół w Polsce w okresie reformacji i odnowy potrydenckiej*; S. Litak, *Struktura terytorialna Kościoła łacińskiego w Polsce w 1772 roku*, Lublin 1980; F. Stopniak, *Kościół na ziemiach polskich w latach 1848—1978 (w) Historia Kościoła*, t. 5, 1848 — do czasów współczesnych, Warszawa 1985; Z. Pawłowicz, *Kościół a państwo w PRL w latach 1944—1986 (w) Bp Zygmunt Pawłowicz, Człowiek a religia*, Gdańsk 1986, s. 354—408. W. Ciechorski, *Diecezja Gdańska. Wspomnienia w jej 50-lecie 1924—1975*, MDG 1975, nr 7/9, s. 207—224; A. Drzycimski, *Miasto Gdańsk niegdyś, znowu będzie nasze*, W Drodze 1985, nr 7, s. 53—64.

Niektórzy duchowni doczekali się wspomnień względnie krótkich opracowań¹²³.

Szereg parafii i kościołów diecezji chełmińskiej i gdańskiej zyskało oddzielne artykuły¹²¹. A. Jarmakowski i A. Rybicki są autorami oddzielnej monografii poświęconej parafii NSPJ w Gdyni¹²⁵, zaś K. Wójcicki Obłuża¹²⁶. Różnorodnej problematyki religijno-kościelnej dotyczą artykuły kilku autorów¹²⁷. Szereg wątków kościelnych zawierają w sobie prace odnoszące się do historii powiatów, miast, ich dzielnic, obiektów miejskich i wsi¹²⁸. Powojenną memuarystykę reprezentują Z. Próczyński

¹²³ J. Wałkus, *25 lat pracy dla regionu. Jubileusz twórczości naukowo-publicystycznej ks. Władysława Szulista*, Studia Pelplińskie 13: 1982, s. 317—325; F. Stopniak, *Szosta rocznica śmierci ks. prałata dra Józefa Zator-Przytockiego*, M.D.G. 1984, nr 10/12, s. 296—301; Z. Milczewski, *Proboszcz Antoni Łosiński*, Pomerania 1985, nr 2, s. 27—29; Por. także J. Borzyszkowski, *Udział duchowieństwa diecezji chełmińskiej w rozwoju ruchu kaszubsko-pomorskiego*, Studia Pelplińskie 1983, t. 14, s. 27—42.

¹²⁴ J. Domaśłowski, *Sw. Wojciech. Kościoły gdańskie*, Gwiazda Morza 28/4 i 5/5 1985; Z. Kropidłowski, *Kościoły gdańskie. Sw. Barbara*, Gwiazda Morza 4/11. 2. 1988; *Kościoły gdańskie, Brętowo*, Gwiazda Morza 8/15. 5. 1988; J. Domaśłowski, *Kościoły gdańskie. Sw. Jakub w Gdańsku*, Gwiazda Morza 11/18. 10. 1987; *Jak w Prokowie zbudowano kościół*, Pomerania 1988, nr 9, s. 48; Z. Pawłowicz, *Historia Parafii św. Antoniego w Gdańsku-Brzeźnie*, Gdańsk 1985.

¹²⁵ A. Jarmakowski, A. Rybicki, *1949—1979. 30 lat Parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni*, Gdynia 1979.

¹²⁶ K. Wójcicki, *50 lat Parafii św. Andrzeja Boboli w Gdyni-Obłużu*, Gdynia 1988.

¹²⁷ *Karthaus und sein Kloster. Marienparadies ein Bild-Band zum Heimatbuch des Kreises Karthaus*, hrsg. W. Brauer, Münster 1980; J. Samp, *Mariacki kołos*, Pomerania 1981, nr 6, s. 13—15; S. Podgórczyk, *Zniszczenia i odbudowa Bazyliki NMP w Gdańsku*, Jantarowe Szlaki 1985, nr 4, s. 40—47; A. Piwek, *Biskup Krzysztof. Nowe źródło wiadomości do dziejów katedry oliwskiej*, Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej, Architektura 1980, z. 19, s. 191—197; J. Samp, *Katedra oliwska w jej literackich wizerunkach*, Studia Gdańskie 6: 1986, s. 71—84; H. Skórowski, *Religijne aspekty etosu Kaszubów*, Studia Gdańskie 6: 1986, s. 225—280; Z. Kropidłowski, *Próba oceny Biblii Gdańskiej*, Studia Gdańskie 5: 1983, s. 41—78; B. Lepówna, *Z historii Oliwy*, Gwiazda Morza 9/16. 11. 1986; E. Klamen, *Zarys dziejów Zakonu Dominikańskiego w Gdańsku*, Jantarowe Szlaki 1989, nr 2, s. 3—11; P. Nowina-Konopka, *Galeon „Boża Opatrzność” w budowie*, Tygodnik Powszechny, 2. 8. 1987; J. Lipuski, *Święta wędrówka (O nawiedzeniu Obrazu MB Częstochowskiej na Kaszubach w 1989 r.)*, Pomerania 1989, nr 11, s. 8—9. G. Labuda, *Historia Kaszubów na tle historii Pomorza*, Pomerania 1989, nr 2, s. 1—7; H. Skorowski, *Niektóre aspekty etosu Kaszubów*. Studium etologiczne na podstawie twórczości literackiej Augustyna Necla, Studia Theologica Varsaviensia 1984, cz. 1, s. 22, s. 121—148.

¹²⁸ W. Janke, *50 lat Gimnazjum i liceum w Kartuzach*, Pomerania 1977, nr 4, s. 12—13; J. Borzyszkowski, *Nadole. Przeszłość wsi w pamięci jej mieszkańców*, Gdańsk 1977; M. Lemańczyk, *Lipusz. Przeszłość wsi w pamięci jej mieszkańców*, Gdańsk 1989 (por. moją rec. Pomerania 1990 nr 5/6, s. 40—41); B. Ostrowski, *Monografia gdyńskich dzielnic. Ortowo Morskie, Mały Kack, Ortowo, Kolibki*, R. Gdyński 1980/82, s. 39—51; M. Sołtysik, *Historyczne układy przestrzenne Oksywno*, Rocznik Gdyński 1980/82, s. 35—38; B. Suchocka, *Współpraca, współzawodnictwo i konflikt międzygrupowy w społeczeństwie lokalnej Jastarni*, Rocznik Gdański 1980, z. 2, s. 201—225; J. Borzyszkowski, *Sopot i jego Gwiazda Morza*, Gwiazda Morza 13/20. 4. 1986; M. Sołtysik, *Rekonstrukcja lokacyjnego układu działek niwy siedliskowej wsi kmiecych na terenie objętym granicami miasta Gdyni*, Rocznik Gdyński 1982, z. 2, s. 115—131; B. Grzędzicki, *Chmielno*, Gdańsk 1980; R. Klim, *Drewnica i jej otoczenie*, Jantarowe Szlaki 1987, nr 2, s. 37—43; *Der Kreis Karthaus. Ein westpreussisches Heimatbuch*, hrsg. W. Brauer, Lübeck—Stockelsdorf 1978; W. Brauer,

i S. A. Doleccy¹²⁹.

Bardzo znaczącym osiągnięciem polskiej nauki po 1945 r. stało się wydanie dwóch tomów historii miasta Gdańska. Było to możliwe dzięki odpowiedniej rozbudowie środowiska historycznego nie tylko Gdańska i Torunia ale także innych uniwersyteckich jak Poznań i Warszawa. Recenzenci zgłosili więcej zastrzeżeń do ustaleń A. Zbierskiego, zaś mniej do K. Jasińskiego i M. Biskupa. W drugim tomie zbyt skromnie opracowano reformację¹³⁰.

9. Sztuka sakralna — opracowania ogólne

Z pozycji bibliograficznych należy wymienić takich autorów jak H. Piwońskiego, Z. Kruszelnickiego, Czasopismo Biuletyn Historii Sztuki i Kwartalnik Architektury i Urbanistyki¹³¹. Poszczególnymi kościołami czy obiektami zajęli się H. Domańska, R. Klim, A. Piwek i B. Szałyński, W. Szulist, J. Samp, H. Ormiński, M. i A. Szypowscy, S. Bogdanowicz,

Karthaus und sein Kloster Marienparadies, Salzburg 1980; F. Mamuszka, *Oliwa, Okruchy z dziejów, zabytki*, Gdańsk 1985; *Danzig in acht Jahrhunderten. Beiträge zur Geschichte eines hansischen und preussischen Mittelpunktes* hrsg v. B. Jahng und P. Letkemann, Münster 1985, rec. Z.H. 1989, z. 1, s. 123—129; F. Mamuszka, *Sopot, Rys dziejów*, Sopot 1983; *Dzieje Gdyni*, pr. zb. pod red. R. Wapińskiego, Ossolineum 1980; B. Socha-Borzestowski, *Wieś kaszubska Borzestowo*, Londyn 1986; *Ziemia Wejherowska*, pr. zb., Gdańsk 1980; W. Odyniec, *Przeszłość Gdyni do 1920 r.*, Rocznik Gdyni 7: 1986, s. 30—42; F. Samuel, *Geschichte der Kreisstadt Neustadt (Westpr.)*, Kelkheim 1986; B. Breza, *Z dziejów wsi Lipusz pod Kościerzyną*, Jantarowe Szlaki 1987, nr 1, s. 43—47; B. Ostrowski, *Wielki Kack*, Rocznik Gdyni 5: 1984, s. 72—78; E. Obertyński, *Obraz starej Gdyni*, Rocznik Gdyni 7: 1986, s. 119—136; B. Ostrowski, *Grabówek*, Rocznik Gdyni 7: 1986, s. 137—148; J. Borzyszkowski, *Z dziejów Goręczyna, Pomerania* 1989, nr 5, s. 44—47; F. Mamuszka, *Nieco danych o przeszłości Siemirowa*, Rocznik Sopocki 1977, s. 115—116; tenże tamże: *Karlikowo — przejściowa rezydencja królewska*, s. 116—120; *Gdynia. Sylwetki ludzi, oświata i nauka, literatura i kultura*, pod red. A. Bukowskiego, Gdańsk 1979; *Gdynia dawna i nowa, przewodnik po wystawie, spis eksponatów*, Muzeum Miasta Gdyni 1988; M. Walicka, *Gdynia — pejzaż sprzed wojny*, Gdańsk 1982; E. Obertyński, *Gawędy o starej Gdyni*, Gdańsk 1987; M. Filipowicz, *Wspomnienia „Bosego Antka” z Oksywia*, Rocznik Gdyni 6: 1985, s. 197—209; S. Gierszewski, *Wista w dziejach Polski*, Gdańsk 1982; A. Kowalkowski, *Z przeszłości Kartuz. Sześćsetlecie — ale kiedy?*, Studia Pelplińskie 11: 1980, s. 329—338; tenże: *Z przeszłości Kartuz. Koniec „Raju Maryi”*, Studia Pelplińskie 1981, t. 12, s. 373—400; M. Sołtysik, *Historyczne podziały terytorium obszaru leżącego w granicach administracyjnych miasta Gdyni*, Rocznik Gdański 1984, t. 44, z. 2, s. 5—32.

¹²⁹ Z. Prószyński, *Z belferskiego podwórka. Wspomnienia z Kaszub*, Gdańsk 1984; S. I. A. Doleccy, *Wspomnienia Żuławskie*, Olsztyn 1989.

¹³⁰ *Historia Gdańska*, t. I do roku 1454 pod red. E. Cieślaka, Gdańsk 1978 (rec. Z.H. 1980, z. 3, s. 142—150), t. II 1454—1655, Gdańsk 1982, rec. Z.H. 1984, z. 3, s. 127—140, Rocznik Gdański 1984, z. 1, s. 231—234.

¹³¹ Kwartalnik Architektury i Urbanistyki. Spis treści i indeksy za lata 1976—1980, Warszawa 1981; Biuletyn Historii Sztuki. Wykaz zawartości pisma 1932—1981 (BHS) 1982, nr 1—4; Z. Kruszelnicki, *Historiografia sztuki Gdańska i Pomorza*, Wrocław 1980; H. Piwoński, *Indeks sekwencji w zabytkach liturgicznych Krzyżaków w Polsce*, ABMK 1984, t. 49, s. 221—244.

A. Klemp¹³². Katalogi zabytków opracowano dla miast Pucka i Pruszcza Gdańskiego wraz z okolicami¹³³. Kilka pozycji natury ogólniejszej dostarczyli tacy autorzy jak T. Brzała, T. Chrzanowski i A. Januszajtis¹³⁴.

a. Architektura

Badania archeologiczno-architektoniczne i architektoniczne zainteresowały T. Grabarczyka, L. Kajzera, Z. Hołowińską, B. Lepówną i A. Piwkę¹³⁵. O ochronie drewnianych kościołów na Kaszubach pisał T. Sadkowski¹³⁶. Problemy konserwatorskie nurtują W. Deurera i A. Piwkę¹³⁷. Stu-

¹³² S. Bogdanowicz, *Bazylika Mariacka w Gdańsku*, Gdańsk 1987; M. i A. Szy-powscy, *Oliwa. Muzyka wieków*, Warszawa 1988; tychże: *Gdańsk*, album, Warszawa 1978; S. Bogdanowicz, *Konkatedralna Bazylika Mariacka w Gdańsku*, Gdańsk 1988; A. Klemp, *Katedra Oliwska, Fundacja i nekropolia książąt gdańsko-pomorskich*, Gdańsk 1987; A. Piwek, *Katedra Oliwska, jej przeszłość i współczesność*, *Studia Gdańskie* 6: 1986, s. 61—70; R. Klim, *Kościół św. Mikołaja w Lisewie*, *Jantarowe Szlaki* 1988, nr 3, s. 40—42; J. Heidrich, *Gdyńskie zabytki*, *Rocznik Gdyński* 1985, nr 6, s. 38—52; H. Domańska, *Sładami gdańskich zabytków*, Gdańsk 1987; tejeże: *Zarnowiec*, *Ossolineum* 1977; tejeże: *Puck*, *Ossolineum* 1977; J. Samp, *Osiem wieków katedry oliwskiej. Kolebka i mogiła*, *Pomerania* 1985, nr 9, s. 6—9; W. Szulist, *Kościół św. Walentego w Gdańsku-Matarni*, *Pomerania* 1984, nr 2, s. 39—40; tejeże: *Okolice Gdańska-Matarni*, *Jantarowe Szlaki* 1990, nr 2, s. 7—12; A. Piwek i B. Szal-łyński, *Oliwa — bazylika katedralna*, *Oliwa* 1981; R. Klim, *Rybacki kościół*, *Jantarowe Szlaki* 1983, nr 2, s. 26—30; H. Ormiński, *Kościół poklasztorny w Kartuzach*, folder, *Kartuzy* 1985 (rec. K. Raepkego), *Pomeranea* 1986, nr 12, 41—43.

¹³³ *Katalog Zabytków Sztuki, Pruszcza Gdański i okolice*, opr. B. Roli i I. Strzelecka, Warszawa 1986; *Puck, Zarnowiec i okolice*, opr. T. Chrzanowski, M. Kornecki, B. Roli, I. Strzelecka, Warszawa 1989.

¹³⁴ T. Brzała, *Kultura ludowa Pomorza Gdańskiego*, Gdańsk 1988; T. Chrzanowski, *Kultura artystyczna Pomorza. Szkic problematyki*, *Studia Pelplińskie* 1985, t. 16, s. 125—141; tejeże: *Wędrówki po Sarmacji europejskiej*, *Kraków* 1988; A. Januszajtis, *Kunstschätze aus Danzig in der Bundesrepublik*, *Deutsch*, *Poln. Jahr. Bremen* 1989/80 Jg 1, s. 51—71; Por także: *Wspomnienia z odbudowy Głównego Miasta Gdańska*, zebrała i wstępem opatrzyła I. Trojanowska, Gdańsk 1978. Por. także: H. Domańska, *Sładami gdańskich zabytków*, Gdańsk 1987.

¹³⁵ A. Piwek, *Romańszczyzna w Oliwie*, *Spotkania z Zabytkami* 1984, nr 1, s. 32—34; tejeże: *Badania architektoniczne i prace restauratorskie naw bocznych oraz północnej i wschodniej części obojczyka kościoła pocysterskiego w Oliwie w latach 1974 i 1975*, *Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej, Architektura* 1977, z. 14, s. 105—132; Z. Hołowińska, B. Lepówna, *Badania archeologiczno-architektoniczne w obrębie pocysterskiego zespołu klasztorowego w Gdańsku-Oliwie w 1974 r.*, tamże: s. 161—170; T. Grabarczyk, L. Kajzer, *Badania archeologiczno-architektoniczne krypty Judyckich w kościele p.w. św. Piotra i Pawła w Pucku w 1977 r.*, *Studia Pelplińskie* 1978, t. 8, s. 85—107.

¹³⁶ T. Sadkowski, *Ochrona drewnianych kościołów na Kaszubach w obrębie diecezji chełmińskiej*, *Pomerania* 1983, nr 10, s. 48—51; toż: *Studia Pelplińskie* 1983, t. 14, s. 63—73.

¹³⁷ W. Deurer, *Neue Forschungen über die St. Jacobkirche*, *Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej, Architektura* 1981, z. 20, s. 171—184; tejeże: *Historische und konservatorische Probleme einschiffigen Kirchen der Innerstadt Danzigs*, *Sprawozdanie Gdańskiego Tow. Nauk.* 1982, nr 9, s. 47—52; Dwa tomy ksero tejeże pozycji w Bibl. PAN w Gdańsku; tejeże: *Neue Forschungen über die St. Jacobkirche*, *Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej, Architektura* 1979, nr 19; A. Piwek, *Prace konserwatorskie przy fasadzie kościoła pocysterskiego w Oliwie w latach 1971 i 1972*, *Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej, Architektura* 1981, z. 20, s. 147—169.

dium poświęcone przeobrażeniom kościoła w Leszkowach napisała T. Siczek-Iżewska¹³⁸. Kalwaria wejherowska ze szczególnym uwzględnieniem architektury stała się rozprawą doktorską J. Więckowiaka¹³⁹. Dwa artykuły J. Frazika odnoszą się do gotyckich sklepień¹⁴⁰.

b. Sztuki plastyczne

Kilku autorów skupiło swoją uwagę na ołtarzach i tak C. Betlejewska na ołtarzu Koronacji NMP z kościoła Mariackiego w Gdańsku, B. Noworyta-Kuklińska na ołtarzu św. Rodziny w kościele św. Brygidy w Gdańsku, Z. Ławicki na głównym ołtarzu w kościele katedralnym w Oliwie i U. Urban-Massowa na św. Dorocie¹⁴¹. Artykuł o stallach chórowych w katedrze oliwskiej napisał Z. Iwicki¹⁴².

A. Karłowska-Kamazowa, J. Domasłowski i A. S. Labuda obdarzyli nas oddzielną pozycją książkową dotyczącą malarstwa monumentalnego, tablicowego i miniaturowego w okresie gotyku¹⁴³. Z kolei książka T. Grzybowskiej odnosi się do złotego wieku malarstwa gdańskiego na tle kultury artystycznej miasta w latach 1520—1620¹⁴⁴.

Wśród obrazów na czoło wysuwa się Sąd Ostateczny Jana Memlinga,

¹³⁸ T. Siczek-Iżewska, *Przeobrażenia kościoła w Leszkowach na Żuławach Gdańskich*. Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej. Architektura 1981, nr 20.

¹³⁹ J. Więckowiak, *Kalwaria wejherowska. Dzieje, sztuka i architektura*, Wejherowo 1982; tenże: *Kaplica Grobu Chrystusa w Wejherowie*, Studia Pelplińskie 1980, t. 11, s. 271—184; tenże: *Powstanie Kalwarii Wejherowskiej*, Studia Pelplińskie 1981, t. 12, s. 421—432; G. Kustusz, *Święte Góry wejherowskie*, Pomerania 1981, nr 5, s. 23—29, nr 6, s. 25—31.

¹⁴⁰ J. Frazik, *Późnogotyckie sklepienia żebrowe w Gdańsku i jego kręgu*, Teka Komisji Urbanistyki i Architektury 1979, t. 13, s. 133—142; tenże: *Sklepienia gotyckie w Prusach, na Pomorzu Gdańskim i w Ziemi Chełmińskiej*, Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 1985, t. 30, z. 1, s. 3—26.

¹⁴¹ Z. Iwicki, *Tabernakulum ołtarza głównego katedry oliwskiej*, Rocznik Gdański 1984, z. 1, s. 219—222; B. Noworyta-Kuklińska, *Flamandzki ołtarz św. Rodziny z kościoła św. Brygidy w Gdańsku*, Roczniki Historyczne 1982, z. 4, s. 49—71; Z. Iwicki, *Der Hochaltar der Kathedrale in Oliwa*, Freiburg 1980; C. Betlejewska, *Ołtarz koronacji NMP z Kościoła NMP w Gdańsku*, Studia Gdańskie 1980, t. 4, s. 203—221. U. Urban-Massowa, *Monografia ołtarza św. Doroty z około 1436 r. w kościele Mariackim w Gdańsku*, maszynopis UAM, Poznań 1976.

¹⁴² Z. Iwicki, *Der Chorgestühl der Olivaer Katedral — Basilika, Cisterzienser — Chronik (Bregenz) 1978 Jg 85, s. 130—155.*

¹⁴³ A. Karłowska-Kamazowa, J. Domasłowski, A. S. Labuda, *Malarstwo gotyckie na Pomorzu Wschodnim*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Prace Komisji Historii Sztuki, t. XVII, 1990. Por. także: A. Karłowska-Kamazowa, *O systemie dekoracji figuralnej we wnętrzach sakralnej architektury ziemi chełmińskiej i Pomorza Wschodniego w XIV i XV stuleciu (w) Sztuka Pobrzeża Bałtyku*, Warszawa 1978.

¹⁴⁴ T. Grzybkowska, *Złoty wiek malarstwa gdańskiego na tle kultury artystycznej miasta 1520—1620*, Warszawa 1990.

któremu poświęcono kilka artykułów¹⁴⁵. T. Labuda napisał dwa artykuły na temat gdańskiego malarstwa¹⁴⁶. Jeden z obrazów A. Stecha doczekał się oddzielnego studium ze strony Z. Iwickiego¹⁴⁷. Wspomniani już A. Karłowska-Kamazowa i J. Domaśłowski specjalizujący się w malarstwie gotyckim są znani jeszcze z kilku artykułów dotyczących tego okresu¹⁴⁸. Autorstwo obrazu z Wejherowa roztrząsa S. Klein¹⁴⁹. Uwagi na temat obrazu Uczty Baltazara podała E. Iwanoyko¹⁵⁰. Problemy ikonograficzne jednego z obrazów A. Möllera omawia T. Labuda¹⁵¹. Ogólne studia nad malarstwem pomorskim podjęła A. Gosieniecka¹⁵². O malar-

¹⁴⁵ B. Przybyszewski, *Sąd Ostateczny Jana Memlinga*, Nasza Przeszłość 1979, t. 52, s. 107—166; U. Mazurczak, *Struktura czasu przedstawionego w obrazie Jana Memlinga Sąd Ostateczny*, Gdańskie Studia Muzealne 4: 1985, s. 9—36; J. Białostocki, *Bemerkungen zu zwei Werken Memlings im baltischen Raum, Nordelbingen*, t. 47, 1978, s. 39—45; E. Heller, *Das altniederländische Stifterbild*, München 1976; W. Jahn, *Der Maler Hans Memling aus Seligenstadt* (w) *Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde*. Neue Folge 38 Band. Historische Verein für Hessen in Verbindung mit der Technischen Hochschule Darmstadt, Darmstadt 1980, s. 73—77.

¹⁴⁶ A. S. Labuda, *Predella Filipa Bischofa z kościoła NMP w Gdańsku — problemy późnośredniowiecznej ikonografii śmierci* (w) *Sztuka pobrzeży Bałtyku*, Warszawa 1978; tenże: *Ein westfälischer Maler in Danzig und Thorn am Ende des 15. Jahrhunderts*, Westfalen 1986, t. LXIV; T. Labuda, *Dwa obrazy Trójcy św. z kościoła Mariackiego w Gdańsku. Stan i perspektywy badań*. Sprawozdanie PTPN 1977, nr 95, Wydział Nauk o Sztuce, s. 78—81; tenże: *Sąd Ostateczny Antoniego Möllera z Dworu Artusa w Gdańsku, problemy ikonografii*, Gdańskie Studia Muzealne 1985, t. 4, s. 69—78; tenże: *Malarstwo tablicowe w Gdańsku w 2 poł. XV w.*, Warszawa 1979.

¹⁴⁷ Z. Iwicki, *Andrzeja Stecha obraz w ołtarzu głównym katedry oliwskiej i inne przypuszczalne jego malowidła w tej świątyni*, Rocznik Gdański 1981, z. 1, s. 133—147.

¹⁴⁸ A. Karłowska-Kamazowa, *Malarstwo gotyckie Europy środkowo-wschodniej. Zagadnienie odrębności regionu*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział Nauk o Sztuce. Prace Komisji Historii Sztuki, t. 14, Warszawa—Poznań 1982. J. Domosłowski, *Polska północno-wschodnia* (w) *Materiały do katalogu gotyckich malowideł ściennych w Polsce*, Poznań 1981; tenże: *Pomorze Wschodnie* (w) *Gotyckie malarstwo ścienne w Polsce*, Poznań 1984. A. Karłowska-Kamazowa, *Kontakty artystyczne z Czechami w malarstwie gotyckim Śląska, Pomorza Wschodniego, Wielkopolski i Kujaw*, *Folia Historiae Artium*, 1980, t. XVI.

¹⁴⁹ S. Klein, *Sprawa autorstwa łaskami słynącego obrazu Matki Boskiej w Wejherowie*, *Studia Pelplińskie* 1983, t. 14, s. 323—339. Por. także: K. Zalewska, *Wieniec różany Pięknej Madonny Gdańskiej na tle ikonografii różańcowej*, BHS 1983, nr 2, s. 175—182; R. Ciecholewski, *Kult Maryi w sztuce pomorskiej*, *Studia Pelplińskie*, t. 17, 1986, s. 81—85; F. Pabich, *O Maryjnych filigramach na Pomorzu*, tamże s. 99—100.

¹⁵⁰ E. Iwanoyko, *Uczta Baltazara — uwagi na temat obrazu w galerii Muzeum Narodowego w Gdańsku*, *Gdańskie Studia Muzealne* 1985, t. 4, s. 89—101.

¹⁵¹ T. Labuda, *„Tablica jałmużnicza” Antoniego Möllera z kościoła Mariackiego w Gdańsku. Problemy ikonograficzne*, *Gdańskie Studia Muzealne* 1981, t. 3, s. 141—155.

¹⁵² A. Gosieniecka, *Ze studiów nad malarstwem pomorskim, cz. 1. Przełom XVI i XVII wieku w malarstwie gdańskim*, *Gdańskie Studia Muzealne* 1976, t. 1, s. 9—36. Por. także: Z. Iwicki, *Domniemana data śmierci malarza gdańskiego Hermana Hana 23. 1. 1628 i malarza chojnickiego Jana Piotra Hackiego 20. 8. 1656*, *Rocznik Gdański* 1984, z. 1, s. 215—217.

stwie w poszczególnych kościołach pisze kilku autorów¹⁵³. Rzeźbę kamienną do swoich badań włączył J. Pałubicki¹⁵⁴. Do epitafiów odnoszą się trzy artykuły¹⁵⁵. W Gdańskich Studiach Muzealnych T. Guć-Jednaszewska zamieściła artykuł o ślusarstwie w Gdańsku średniowiecznym¹⁵⁶. Na sztuce złotniczej swoją uwagę skupiły A. Chodyński i K. Szczepkowska-Naliwajek¹⁵⁷. Problematyki świeczników maryjnych dotknęła A. Kloskowska¹⁵⁸. Haftami gdańskich brygidek zajęła się M. Zelewska¹⁵⁹. Artykuły o rękopisach iluminowanych i inskrypcje należy odnieść do takich autorów jak A. Karłowska-Kamazowa i J. Krajewski¹⁶⁰. Studium o średniowiecznym traktacie teologicznym w pomorskim malarstwie ściennym obdarzył nas J. Domasłowski¹⁶¹.

10. Muzyka i organy

Dorobek z tego zakresu należy raczej do skromnych i w dziedzinie

¹⁵³ A. Diakowska-Czarnota, *Odstąpienie, konserwacja i restauracja części wystroju malarstwa kaplicy św. Jakuba w kościele NMP w Gdańsku*, *Ochrona Zabytków XXXVI*, 1983; też: *Teoria i praktyka rekonstrukcji na przykładzie malowideł ściennych w kaplicy św. Jakuba w kościele Mariackim w Gdańsku*, *Ochrona Zabytków XVI*, 1988; M. Kozarzewski, *Malowidło ścienne w prezbiterium kościoła OO Dominikanów p.w. św. Mikołaja w Gdańsku*. Dokumentacja prac konserwatorskich, maszynopis UMK Toruń.

¹⁵⁴ J. Pałubicki, *Rzeźba kamienna w Gdańsku w latach 1517—1585*, *Gdańskie Studia Muzealne* 1981, t. 3, s. 175—195.

¹⁵⁵ K. Cieślak, *Luterańskie epitafia obrazowe w kościołach Gdańska (1556—1680)* BHS nr 3/4, s. 293—310; tenże: *Epitafia w Gdańsku odzwierciedleniem przemian życia religijnego miasta*. Sprawozdanie TNT 1985, nr 39, s. 62—64; B. Noworyta-Kuklińska, *Epitafia i tablice dewocyjne w Gdańskim kościele Panny Maryi (w) Chrześcijaństwo a kultura polska* pod red. B. Jaworskiego i A. Kubisia, *Lublin* 1988, s. 225—228. Por. także: T. Bernatowicz, *Uwagi o XVII-wiecznych epitafiach i obrazach z terenu Gdańska*, *Studia Gdańskie* 6: 1986, s. 139—177.

¹⁵⁶ T. Guć-Jednaszewska, *Ślusarstwo w Gdańsku średniowiecznym XIV—XV w.*, *Gdańskie Studia Muzealne* 1976, s. 39—55.

¹⁵⁷ K. Szczepkowska-Naliwajek, *Złotnictwo gotyckie Pomorza Gdańskiego, Ziemi Chełmińskiej i Warmii*, *Ossolineum* 1987; A. Chodyński, *Złotnicy i srebrnicy działający w Gdańsku od poł. XIV do końca XIX w. z uzupełnieniem do 1938 r.*, *Sprawozdanie GTN* 1984, t. 11, s. 62—64.

¹⁵⁸ A. Kloskowska, *Symbolika świeczników maryjnych z terenów Polski północnej XV—XVI i XVII wieku*, *Gdańskie Studia Muzealne* 1981, t. 3, s. 47—63.

¹⁵⁹ M. Zelewska, *Hafty gdańskich brygidek — średniowieczny ornat ze zbiorów Muzeum Narodowego w Gdańsku*, *Gdańskie Studia Muzealne* 1981, t. 3, s. 9—24; też: *Ornat z gdańskiego warsztatu brygidek*, *Gdańskie* 1989.

¹⁶⁰ A. Karłowska-Kamazowa, *Drogi przenikania iluminowanych kodeksów do Polski w XIII, XIV i XV w.* (w) *Symbolae Historiae artium. Studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane*. Warszawa 1986; *Gotyckie rękopisy iluminowane na Pomorzu wschodnim*, *Zeszyty Naukowe KUL* 1984, nr 27, nr 2, s. 37—53; też: *Znaczenie iluminatorstwa cysterskiego dla rozwoju gotyckiej dekoracji rękopisów na ziemiach polskich* (w) *Historia i kultura cystersów w dawnej Polsce i ich europejskie związki*, *Poznań* 1987, s. 367—385; J. Krajewski, *Średniowieczne i nowożytne inskrypcje Pomorza Wschodniego. Stan badań i propozycje programu badań*, *Rocznik Gdański* 1984, s. 5—27.

¹⁶¹ J. Domasłowski, *Dwa przedstawienia średniowiecznego traktatu teologicznego w pomorskim malarstwie ściennym*, *Poznańskie TPN*, *Sprawozdanie nr XCIX* za rok 1981. Wydział Nauk o Sztuce, wyd. 1983.

muzykologii dotyczą muzyki wokalne i kultury muzycznej¹⁶². Gdy chodzi o organy to badania dotyczą bazyliki św. Mikołaja, kościoła św. Trójcy i Bazyliki Mariackiej¹⁶³. Badania akustyczne organów i muzyki organowej w dawnym Gdańsku zamieszczono w dwóch czasopismach¹⁶⁴.

11. Archiwa, Biblioteki, Muzea i Wydawnictwa

Historią archiwów w Prusach Zachodnich zajął się P. Letkemann¹⁶⁵. Swoje uwagi do tego studium wniosła I. Janosz-Biskupowa¹⁶⁶. Historię i stan archiwum miejskiego w Gdańsku omówił C. Biernat¹⁶⁷. Zestaw ksiąg metrykalnych z Pomorza Gdańskiego znajdujących się poza granicami kraju zawiera praca wydana w Salt Lake City¹⁶⁸. Archiwa parafialne badali J. Borzyszkowski i W. Szulist¹⁶⁹. Cenne są informatory o bibliotekach, archiwach i muzeach kościelnych w Polsce¹⁷⁰. Przydatne do historiografii kościelnej mogą być pozycje Biblioteki PAN w Gdańsku¹⁷¹.

¹⁶² *Danziger Kirchen — Musik. Vokalwerke des 16. bis 18. Jahrhunderts*, hrsg v. Franz Kessler Neuhausen Hänssler Verl. 1873; L. Mokrzecki, *Musikkultur in Gdańsk und Elbląg im XVI—XVIII Jh.*, Stud. Marit. 1978, s. 98—107; R. Szyszko, *Kultura muzyczna Gdańska drugiej połowy XVIII wieku w świetle gdańskich zbiorów*, R. Gd. 1987, z. 1, s. 167—179; D. Papinis, *Muzyka w kościele św. Bartłomieja w Gdańsku na przełomie XVI i XVII wieku w świetle rękopisu Ms 4005 Biblioteki Gdańskiej PAN*, Zesz. Nauk. Akad. Muz. Gd. 1983, z. 21/22, s. 255—284.

¹⁶³ E. Klamann, *Organy w Bazylice św. Mikołaja w Gdańsku*, Jantarowe Szlaki 1984, nr 1, s. 38—44; *Organy Bazyliki Mariackiej*, Gdańsk 1985; T. Bolduan, *Mariackie organy*, Pomerania 1985, nr 2, s. 12—14; H. Wieczorkiewicz, *Oprawa zewnętrzna organów z kościoła św. Trójcy w Gdańsku — problem rekonstrukcji*. *Organy i muzyka organowa*, t. 5, Gdańsk 1984, s. 151—156.

¹⁶⁴ G. Budzyński, *Badania akustyczne organów oliwskich*, Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Muzycznej w Gdańsku, 1977, s. 16, s. 151—175; J. Gudel, *Organy i muzyka organowa w dawnym Gdańsku*, Sprawozdanie GTN 1984, t. 11, s. 81—82.

¹⁶⁵ P. Letkemann, *Die Geschichte der westpreussischen Stadtarchive*, Beiträge zur Geschichte Westpreussens nr 5, Münster 1976, s. 5—96.

¹⁶⁶ I. Janosz-Biskupowa, *Uwagi Petera Letkemanna o historii archiwów miejskich w byłych Prusach Zachodnich*, Z.H. 1979, z. 1, s. 91—96.

¹⁶⁷ C. Biernat, *Das Staatsarchiv in Danzig und die Geschichte, seiner Bastände*, Deutsch — poln. Jahrb./Bremen 1981/82, Jg 21, s. 67—84.

¹⁶⁸ *Finding AIDS to the microfilmed Manuscript Collection of the Genealogical Society of Utah* ed. R.M. Haigh Preliminary survey of the German Collection by R. Smelser with T. Dullien and H. Hinrichs University of Utah Press Salt Lake City 1979, s. 555—580.

¹⁶⁹ J. Borzyszkowski, *Archiwum parafialne w Wielu*, Pomerania 1989, nr 7/8, s. 55—56; W. Szulist, *Przydatność archiwów parafialnych do badań nad przeszłością Kaszub*, R. Gdański, t. 36, s. 125—135; tenże: *Archiwum parafialne w Gdańsku-Sw. Wojciechu*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański 1986, nr 1/3, s. 57—59.

¹⁷⁰ R. Nir, *Informator o bibliotekach kościelnych w Polsce*, Chrześcijanin w Świecie 1977, nr 55/57, s. 199—227; tenże: *Informator o archiwach, bibliotekach i muzeach kościelnych w Polsce*, Chrześcijanin w Świecie 1977, nr 54, s. 62—86.

¹⁷¹ *Biblioteka Gdańska PAN*, pr. zb. pod red. M. Babniss i Z. Nowaka, Ossolineum 1986; Z. Nowak, *Biblioteka Gdańska PAN jako warsztat badań księgoznawczych*, *Studia o Książce*, t. 9, s. 137—152, Wrocław 1979; *Katalog rękopisów Biblioteki Gdańskiej PAN*, opr. H. Dzienis, J. Kordel, D. Majkowska, Ossolineum 1978.

¹⁷² E. Jäger, *Die Schroetersche Landesaufnahme von Ost und Westpreussen (1776—1802)*, *Zeitschrift für Ostforschung* 1981, Jg 30, H. 3, rec. A. Tomczaka, Z.H. 1984, z. 1, s. 187—189; Z. Szapowska, *Plany Gdańska, Oliwy, Sopotu i Gdyni w zbiorach kartograficznych Biblioteki Gdańskiej PAN*, Ossolineum 1985.

12. Pozycje pomocnicze

Do nich należy zaliczyć kartografię (w tym także historyczną) i onomastykę. Współczesna historia Kościoła poszczególnych krajów nie może się obejść bez tego rodzaju dorobku. Z kartografii należy uwzględnić 2 pozycje E. Jägera i J. Szukalskiego¹⁷². Z zakresu nazewnictwa pomocne będą studia J. Tredera, H. Górnowicza, H. Popowskiej-Taborskiej, E. Brezy, U. Kęsikowej, H. Bugalskiej, J. Szukalskiego i nazewnictwo miast Pomorza Gdańskiego¹⁷³.

W XX wieku Gdańsk przeżywał sporo ważnych historycznych momentów jak ustanowienie diecezji, wybuch II wojny światowej, narodziny „Solidarności” i przeżywać jeszcze będzie 1000-lecie pobytu św. Wojciecha w tym mieście i z tej racji należy się jemu kościelna nobilitacja.

¹⁷² J. Treder, *Toponimia byłego powiatu puckiego*, Gdańsk 1977; H. Górnowicz, *Toponimia Powiśla Gdańskiego*, Ossolineum 1980; H. Popowska-Taborska, *W sprawie interpretacji pomorskich nazw miejscowych typu Dóbrcz, Drzewicz, Selęczyn. Nazewnictwo obszarów językowych mieszanych*, Wrocław 1981, s. 101—106; E. Breza, *Pochodzenie i pisownia nazwiska Wejher*, R. Gdański 1982, t. 47, z. 1, s. 243—247; U. Kęsikowa, *Nazwy geograficzne Pomorza Gdańskiego z sufiksem OV*, Gdańsk 1976; H. Bugalska, *Toponimia byłych powiatów gdańskiego i tczewskiego*, Wrocław 1985; *Nazwy miast Pomorza Gdańskiego*, pr. zb. pod red. H. Górnowicza i Z. Brockiego, Ossolineum 1978; J. Szukalski, *O nieprawidłowościach w nazewnictwie geograficznym Trójmiasta*, Jantarowe Szlaki 1989, nr 1, s. 56—58.

† *Eugeniusz Myczka*, Gdańsk

BISKUP EDWARD O'ROURKE WOBEC SPOŁECZNOŚCI POLSKIEJ W B. WOLNYM MIEŚCIE GDAŃSKU

Biskup Edward O'Rourke, administrator apostolski w b. Wolnym Mieście Gdańsku od 1922 roku oraz pierwszy biskup gdański od 3 stycznia 1926 roku do 1938 r. — mimo pewnych wahań w postawie wobec społeczeństwa polskiego w pierwszym okresie swych rządów, w bardzo złożonych warunkach ludnościowych tego miasta — zdołał jednak zaszkarbić sobie imię dobrego i szlachetnego człowieka, jak i przyjaciela Polaków. Ludność w b. Wolnym Mieście Gdańsku, później w diecezji gdańskiej, złożona była z nastrojonej nacjonalistycznie, a nawet szowinistycznie, większości niemieckiej, a z drugiej strony — mniejszości polskiej (ok. 10% i więcej w stosunku do ogółu ludności), przeżywającej od kilku zaledwie lat odzyskanie niepodległości Polski oraz dążącej do jej utrwalenia także w owym sztucznym tworze politycznym, jakim było tzw. Wolne Miasto Gdańsk.

Biskup Edward O'Rourke pochodził z irlandzkiego rodu, którego jedna z gałęzi osiedlona była na północnych rubieżach ziemi polskiej. Urodził się 26 października 1876 r. w majątku Basin, w powiecie nowogródzkim¹ w ówczesnej guberni mińskiej², a brat jego, którego Biskup odwiedzał, miał majątek pod Grodnem. Neutralny pod względem narodowym w stosunku do ludności polskiej, jak i niemieckiej, a przy tym odznaczający się wybitnymi wartościami moralnymi, był biskup Edward O'Rourke — rzecz można — optymalnym kandydatem dla obu stron, a jak się okazało najbardziej odpowiednim dla ludności polskiej biskupem gdańskim³.

Toteż z wielkim zdziwieniem przeczytaliśmy zaskakującą i budzącą zasadniczy sprzeciw wypowiedź Andrzeja Chodubskiego w artykule pt.

¹ M. Pelczar, „O'Rourke Edward” w: „Polski Słownik Biograficzny”, PAN, z. 101. Wrocław—Warszawa 1979, s. 248.

² Fr. Steffen, „Die Diözese Danzig ...”, Danzig 1926, s. 71.

³ Bp Zygmunt Pawłowicz, „Listy Pastorskie Biskupa Gdańskiego Edwarda O'Rourke” w: „Studia Gdańskie”, VI (1986), s. 85—138.

„Główne założenia polityki kulturalnej w Wolnym Mieście Gdańsku”, dowodzącego, że „...biskupi gdańscy, do 1938 roku Edward O'Rourke i od 1938 r. Carl Maria Splett, zajmowali zdecydowanie nieprzychylnie stanowisko wobec Polaków. Deklarowali się jako wrogowie polskość⁴”. Taki osąd biskupa Edwarda O'Rourke jest niedopuszczalnym uproszczeniem i zafałszowaniem prawdy historycznej. Autor tej wypowiedzi opiera się m. in. na książce Andrzeja Drzycimskiego pt. „Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1920—1935”⁵ oraz na aktach Wojewódzkiego Archiwum Państwowego w Gdańsku, ale korzysta z tych źródeł nieprecyzyjnie, natomiast pomija inne akta i opracowania, zwłaszcza akta archiwalne z okresu istnienia b. Wolnego Miasta Gdańska, znajdujące się w Archiwum Kurii Biskupiej Gdańskiej⁶, pomija również pracę habilitacyjną ks. Antoniego Bacińskiego pt. „Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku”⁷, zawierający źródłowe dane na te tematy, i inne.

Przykładem informacji prawdziwej, ale podanej nieprecyzyjnie i prowadzącej do błędnych wniosków, jest zdanie: „Urząd administratora powierzono biskupowi Edwardowi O'Rourke, zajmującemu wówczas pod wpływem umiejętnie spreparowanej propagandy nacjonalistycznej pro-niemieckie stanowisko”⁸. To zdanie, wzięte wprost z cytowanej książki A. Drzycimskiego (s. 137), jest prawdziwe, ale odnosi się tylko do roku 1922, gdy biskup O'Rourke obejmował urząd administratora i był pod działaniem „umiejętnie spreparowanej propagandy nacjonalistycznej”. Ale Andrzej Chodubski zaopatruje to zdanie komentarzem uogólniającym: „Senat osiągnął i tym razem zamierzony cel, pierwszy biskup gdański otoczył się samymi Niemcami, unikał kontaktów z Polakami”. Taka informacja, jako dowód antypolskiej postawy biskupa O'Rourke w ogóle, jest nieprawdziwa. Jest to niesłuszne uogólnienie postawy Biskupa w pierwszym roku na cały okres jego rządów w diecezji⁹.

W tym samym tomie zawarte są również dalsze informacje, przemil-

⁴ A. Chodubski, „Główne założenia polityki kulturalnej w Wolnym Mieście Gdańsku” w: „Rocznik Gdański”, GTN, z. 2 (1984), s. 143.

⁵ Wyd. „Ossolineum”, Oddz. Gdański, 1978.

⁶ Zob. „Bp Edward O'Rourke”, Archiwum Kurii Biskupiej Gdańskiej, dalej: AKBGd/II/p 122.

⁷ Ks. A. Baciński, „Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku”, w: „Studia Gdańskie”, Gdańsk 1973, t. I, s. 7—117.

⁸ A. Chodubski, art. cyt., s. 142.

⁹ Archiwum Komisarza Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej, dalej: KGRP 730, bez podania strony akt; „Bp O'Rourke wyraził w rozmowie z dr. Sławskim życzenie otrzymania pisemnego zestawienia życzeń i postulatów polskich w dziedzinie spraw kościelnych w Gdańsku”. Komisarz Generalny Rzeczypospolitej Polskiej, Henryk Strassburger polecił dr. Sławskiemu przedłożyć Biskupowi prywatne Aide-mémoire i przesłał ten tekst 18 VI 1924 r. do MSZ. Tych informacji Andrzej Chodubski nie podaje, jakkolwiek cytuje akta Komisarza Generalnego RP, w których są one zawarte.

czane przez Andrzeja Chodubskiego, a mianowicie: dane o układzie zawartym pomiędzy Komisarzem Generalnym RP a biskupem O'Rourke, w którym czytamy: „Ksiądz Biskup z radością przyjmuje do wiadomości oświadczenie Komisarza Generalnego, że postanawia on oddać tzw. ujeżdżalnię we Wrzeszczu, będącą własnością Skarbu Państwa, Towarzystwu Budowy Kościołów Polskich w Gdańsku, celem przebudowy jej na kościół mający służyć nabożeństwu ludności polskiej w Gdańsku”¹⁰.

W tym samym tomie akt zawarty jest poufny raport Władysława Skrzyńskiego do MSZ z dnia 31 stycznia 1924 r., w którym, w związku z zamierzoną erekcją diecezji gdańskiej i ustanowieniem stałego biskupa gdańskiego w miejsce tymczasowego administratora, czytamy: „nie jest to niebezpieczne wobec biskupa O'Rourke, lecz może się stać niebezpiecznym wobec jego następcy”¹¹. Ks. Bp O'Rourke ... jest obecnie życzliwie usposobiony” (s. 11). Chodziło o to, aby Senat Wolnego Miasta Gdańska nie pertraktował z Rzymem bez udziału Polski. To tyle przemilczeń.

Innym przykładem nieprecyzyjnego korzystania z informacji, zawartych w aktach archiwalnych, przez Andrzeja Chodubskiego, jest zdanie: „Polscy księża (było ich niewielu) i zakonnice byli szykanowani”. Fakt jest prawdziwy, ale nie odnosi się do biskupa O'Rourke, lecz do podległych mu księży niemieckich, nacjonalistycznie usposobionych i posiadających własną, nie zawsze zgodną z wolą biskupa, taktykę. Pełna informacja w świetle akt brzmi dosłownie: „Ludność chce mieć księży Polaków nie tylko dlatego, aby wygłaszali kazania po polsku, ale i dlatego, aby poza kościołem brał udział w polskim życiu społecznym. Obecnie rolę tę do pewnego stopnia spełnia proboszcz kościoła św. Stanisława we Wrzeszczu, ks. Komorowski oraz wikary kościoła SS. Brygitek, ks. Rogaczewski, wreszcie wikary kościoła w Nowym Porcie, ks. Wysocki, oprócz tego są jeszcze księża Polacy: wikary Kamiński w Oliwie, wikary Sikorski w Pręgowie i wikary Raszeja ... pod względem polskości nie zupełnie zdeklarowany. Wszyscy ci księża są w działalności swej skrzępowani przez swe władze przełożone, które do polskości są zdecydowanie nieżyczliwie nastrojone”¹². Nazwisko Biskupa O'Rourke nie jest tu wymienione.

Największą jednak trudność nasuwa znalezienie w wywodach A. Chodubskiego dowodów na przytoczone wyżej twierdzenie, że biskup Edward O'Rourke na równi z biskupem C. M. Splettem był wrogiem polskości. Z całkowitą beztroską, gdy chodzi tu o godność i dobre imię człowieka, powołuje się A. Chodubski na akta: WAP Senat 1265, stron 657

¹⁰ KGRP, 739, s. 69.

¹¹ KGRP, 739, s. 9 i 10.

¹² KGRP, 707, s. 56 i 57.

oraz KGRP 943, stron 177, bez podania odpowiednich stron, jak i bez ustosunkowania się do poszczególnych odnośnych przekazów archiwalnych. Andrzej Drzycimski oświadczył, że przytoczone przez niego w książce pt. „Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1920—1933” dowody odnoszą się do roku 1933, że nie można ich uogólniać, zwłaszcza na okres po objęciu władzy przez partię hitlerowską w Gdańsku, w którym to czasie biskup O'Rourke nie dawał żadnych podstaw do oskarżeń o działanie na szkodę Polaków.

Ale i te dokumenty, na które powołuje się Andrzej Drzycimski, nie mają żadnej siły dowodowej, uzasadniającej, że biskup O'Rourke z rozmysłem i świadomie działał na szkodę Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku przed rokiem 1933. „*Antypolska postawa duchowieństwa — píše A. Drzycimski — przybierała różne formy. I tak biskup Gdański, E. O'Rourke, w czerwcu 1931 r., a więc w okresie wzrastającego napięcia w stosunkach polsko-gdańskich, sam od siebie zaproponował prezydentowi Senatu, E. Ziehmowi, wzmożenie antypolskiej propagandy w Kościele. Nie koniec na tym — zobowiązał się patronować osobiście tej akcji, tak na terytorium gdańskim, jak i poza jego granicami. Zamierzał wykorzystać do tego wszystkie swoje kontakty*”¹³. Otóż zdawkowa notatka E. Ziehma nie może być dokumentem dowodowym, ponieważ ogranicza się tylko do podania faktu wyrwanego z całości, nie wiemy bowiem, jaka była treść rozmowy i jakimi argumentami Ziehm wprowadził w błąd Biskupa. Tych okoliczności nie można pominąć, a szkoda, że ich A. Drzycimski nie zauważył¹⁴.

Biskupa Edward O'Rourke był ponadto pod działaniem silnej propagandy przebywających wtedy w Gdańsku Ukraińców, którzy szukając pomocy u Niemców, żalili się biskupowi na tzw. pacyfikację w Małopolsce Wschodniej, dokonaną przez rząd sanacyjny w Polsce¹⁵. Był to odwet władz polskich za akcje terrorystyczne Ukraińców na tym terenie. Metod tej pacyfikacji społeczeństwo polskie nie pochwalało, nie można więc

¹³ WAP, Senat/1265; nowa sygnatura: Senat/2165, s. 77. Notatka E. Ziehma z rozmowy z Bp. E. O'Rourke, 27 VI 1931, w autentycznym brzmieniu: „*Danzig, den 27. Juni 1931. Vermerk. Ich erödete heute mit dem Bischof Grafen O'Rourke das Danzig-polnische Verhältnis. Er regte von sich aus an, dass mehr für die Gegenpropaganda gegenüber der polnischen Propaganda geschehen müsse, und erklärte sich selbst bereit, auch im Auslande in Kreisen, in denen er Einfluss habe, in diesem Sinne selbst unter seinem Namen tätig zu sein. Ziehm*”.

¹⁴ Można domyślać się, jakie to były argumenty: Wolne Miasto Gdańsk głosiło na cały świat, że przeżywało ostry kryzys gospodarczy we wszystkich dziedzinach: handlu, przemysłu, rzemiosła i rolnictwa i to w wyniku świadomej polityki polskiej, a zwłaszcza budowy konkurencyjnego portu w Gdyni (zob. WAP/Senat 2165, s. 179—187, Ziehm o położeniu gospodarczym Gdańska 1930 r.). Ale to wszystko jednak nie uwzględniało faktu, że Polska miała prawo na swojej własnej ziemi do budowy podstaw swojego bytu po wielu latach niewoli, między innymi także i pruskiej!

¹⁵ WAP, Komisarz/943, s. 18 i 22; raporty J. Żychonia, 16 I i 22 II 1931.

winić Biskupa, że wprowadzony w błąd przez niewłaściwe naświetlenie sprawy, mógł w danej chwili wypowiedzieć mylne opinie o samych Polakach.

Następnie przytoczył A. Drzycimski list biskupa O'Rourke z dnia 15 lutego 1932 r. do kardynała Eugenio Pacelli (późniejszego papieża Piusa XII), w którym to liście zwrócił mu uwagę na trudną sytuację gospodarczą Gdańska, powstałą w wyniku nacisku Polski, a przy tym prosił, aby Kardynał „zreferował stosunki polsko-gdańskie papieżowi Piusowi XI w celu podjęcia działań dla ratowania Wolnego Miasta” s. 335). Informacja ta nie jest dokładna. W rzeczywistości w tym liście chodziło nie tylko o sprawy gospodarcze, ale o to, że w Gdańsku znajdowały się okręty polskiej marynarki wojennej, że Polska jakoby planowała zajęcie Gdańska siłą, co mogłoby zagrozić pokojowi światowemu¹⁶. Nie trzeba być byстрыm politykiem, aby domysleć się w tej sprawie intrygi Senatu gdańskiego, pragnącego zaszkodzić Polsce w opinii światowej. Papież Pius XI nie wystosował żadnego pisma do rządu polskiego, aby go powstrzymać „od wojennych planów”, choć o to prosił biskup O'Rourke. Natomiast później, w roku 1937, wydał encyklikę „Mit brennender Sorge”, w której ostrzegł świat przed niebezpieczeństwem ze strony hitleryzmu. Papież nie dał się zwieść: Gdańsk został siłą wcielony do Rzeszy niemieckiej, a nie do Polski.

Widać stąd, że biskup O'Rourke politykiem nie był, ulegał różnym podszeptom i intrygom Senatu gdańskiego, ale wkrótce się z nich otrząsał. To samo można powiedzieć o pomawianiu Biskupa o sprzyjanie niemieckiemu „Centrum”. Wprawdzie biskup — pisze Andrzej Drzycimski — protestował przeciwko określaniu jego jako „opiekuna Centrum”, niemniej kierownicze koła miejscowej ludności polskiej „nie widziały w nim wówczas przyjaciela Polaków”¹⁷. (Czyżby ci Polacy owego protestu nie dostrzegali? — E. M.).

Umarli nie mogą się bronić, tym więcej pozostałe po nich przekazy trzeba oceniać z należytą ostrożnością. Andrzej Chodubski oparł się na informacji A. Drzycimskiego i uogólnił ją, stwarzając nieprawdziwy i karykaturalny obraz sylwetki duchowej pierwszego biskupa gdańskiego z naruszeniem naukowej metody dochodzenia prawdy.

¹⁶ Zob. WAP, Senat/2165, s. 445 n. Autentyczne brzmienie listu biskupa O'Rourke w wyjątkach: „Wie es zu meinem Wissen gekommen ist, wird aber auch in Polen ganz offen darüber gesprochen, dass man dort nach dem Muster des japanischen Vorgehens in China und des früheren polnischen Vorgehens, in Wilna einen Handstreich gegen Danzig und Ostpreussen plant. ... In Anbetracht alles dieses und da ein Konflikt im Osten die folgenschwersten Konsequenzen für den allgemeinen Frieden haben konnte, bitte ich Ew. Eminenz dringendst und ergebenst, den Heiligen Vater zu bitten, den polnischen Machthabern die ernstesten und nachdrücklichsten Mahnungen zukommen zu lassen”. ...

¹⁷ Por. R. Wodzicki, „Wspomnienia 1928—1939), Warszawa 1972, s. 259.

A że tak jest, świadczą dowody o postawie biskupa O'Rourke wobec Polaków gdańskich i ich religijnych potrzeb po opanowaniu władzy przez hitlerowców, gdy odpadły wszelkie złudzenia, jaka jest istotna postawa tych władz, gdy za głoszenie prawdy trzeba się było narazić i liczyć się z ryzykiem. I to jest dopiero najwłaściwszy probierz istotnych motywów działalności pierwszego biskupa gdańskiego, całkowicie przemilczany przez autora krzywdzącej pamięć Biskupa opinii.

Osobowości biskupa gdańskiego nie można rozpatrywać jako postaci politycznej, ale przede wszystkim jako pasterza wszystkich wiernych bez względu na narodowość. Zwłaszcza pod względem potrzeb religijnych obowiązuje bezstronność i sprawiedliwość. W tym duchu biskup O'Rourke zorganizował pierwszy synod gdański w dniach 10—12 grudnia 1935 r., na którym potrzeby religijne Polaków uwzględnione zostały na równi z potrzebami niemieckich katolików¹⁸. Wśród ośmiu komisji synodalnych powołano osobną komisję „*dla duszpasterstwa polskiej mniejszości*”. Przewodniczącym tej komisji był ze strony duchowieństwa niemieckiego: prałat Maćkowski, członkami księży dr Jastak i proboszcz Lubomski, a ze strony polskiej: księży proboszczowie Komorowski i Rogaczewski. Referat w imieniu 30—40 tysięcy katolików narodowości polskiej: obywateli gdańskich, obywateli państwa polskiego, którzy osiedlili się w Gdańsku jako pracownicy polskich urzędów (generalny komisariat, inspektorat szkolny, zarząd portu, kolej, poczta, szkolnictwo itp.), a także robotników sezonowych¹⁹.

W referacie ks. Rogaczewskiego znalazły wyraz wszelkie rażące bolączki i braki, dyskryminujące wiernych narodowości polskiej w obsłudze duszpasterskiej, jak np. ograniczenia możliwości odprawiania Mszy św. w niedziele i święta z kazaniem i śpiewem polskim. Listę pełnych potrzeb przedstawił ks. Rogaczewski w 7 punktach. Wszystkie żądania zawarte w tych punktach znalazły wyraz w statutach synodalnych²⁰. Biskup Edward O'Rourke ze swej strony, nie licząc się z władzami hitlerowskimi, w końcowym słowie powiedział: „*Polska mniejszość w Gdańsku liczebnie wzrosła, liczymy się z tym faktem. W minionych latach zostało zbudowanych kilka kościołów dla Polaków. Zobowiązaliśmy wszystkich księży, aby opanowali język polski. Także w przyszłości leżeć nam będzie na sercu duszpasterstwo katolików narodowości polskiej*”²¹.

Nie była to gołosłowna zapowiedź. Biskup E. O'Rourke, wychodząc naprzeciw staraniom polskich księży o erekcję polskich parafii personal-

¹⁸ „Diözesansynode des Bistums Danzig”, 10—12. 12. 1935, Danzig 1936, Konsistorium.

¹⁹ Tamże, s. 102—108.

²⁰ Tamże, s. 120.

²¹ Tamże, s. 109.

nych skierował oficjalną prośbę do papieża Piusa XI w tej sprawie i otrzymał z sekretariatu Stanu pismo z dnia 1 czerwca 1937 roku, w którym kardynał E. Pacelli donosi, iż Ojciec św. zgadza się na erekcję czterech polskich parafii personalnych w Gdańsku. W dniu 7 października 1937 roku zawarł ks. biskup O'Rourke z Komisarzem Generalnym RP układ w sprawie działalności czterech rzymsko-katolickich parafii personalnych w Gdańsku, a tego samego dnia Biskup wydał dekryty, ustanawiające tymczasem 2 parafie personalne, w Gdańsku-Wrzeszczu przy kościele św. Stanisława Bpa oraz w Gdańsku przy kościele Chrystusa Króla. W trzy dni później dekryty te ogłoszone zostały z ambon zainteresowanych kościołów.

Wywołało to gwałtowne przeciwdziałanie Senatowi Wolnego Miasta Gdańska. W liście prezydenta Senatowi Greisera, wysłanym wbrew obowiązującym układom wprost do Sekretariatu Stanu, kardynała Pacelli²² bez porozumienia z władzami polskimi — bezpośrednio po telegramie z dnia 13 października 1937 r. — Greiser wyraził „*najostrzejszy protest*” przeciw utworzeniu polskich parafii personalnych w Gdańsku. Wśród mało istotnych motywów, jak ograniczenie praw patronatu, należnych Senatowi nad parafiami gdańskimi (polskie parafie nie naruszały tych praw), czy też zmniejszenie dochodów parafii niemieckich i obciążenie Senatowi dodatkowymi kosztami, Greiser wyraził najgłębsze zaniepokojenie tym, że parafie polskie pod pokrywką duszpasterstwa staną się narzędziem polonizacji ludności Wolnego Miasta Gdańska, że będą zagrożeniem pokoju wyznaniowego, narażą na niebezpieczeństwo niemieckość Gdańska. Zdaniem Greisera dekryty erekcyjne biskupa O'Rourke miałyby więc daleko idące polityczne następstwa dla Gdańska, który na zasadzie „*dyktatu wersalskiego*” odłączony został od Rzeszy, nie jest częścią Polski i stanowi odrębne „Wolne Państwo Gdańsk”. Dziwne wydają się te obawy Greisera skoro, jak twierdził, ludność polska stanowiła według — mylnego — szacunku tylko 3,53% ogółu ludności Gdańska, a Niemcy katolicy posiadali w tym mieście 35 parafii, obsługiwanych przez 35 proboszczów i 31 księży pomocniczych²³. Czyżby taka siła miała być zagrożona przez dwóch, czy czterech polskich proboszczów? Ale niepokój Greisera istotnie mógł być uzasadniony: ujawniona zostałaby stłumiona siła liczebna i moralna polskiej społeczności w Gdańsku, a ponadto gdyby opłaty kościelne były niższe w parafiach polskich, niż w niemieckich (czego się obawiano), to i sami Niemcy z ich usług mogliby skorzystać.

²² „Polskie parafie personalne”, AKBGd II Bp 19, s. 1a—1i.

²³ R. Stachnik, *Die Katholische Kirche in Danzig, München, Westfalen 1959*, s. 140, 143.

Te same jawne i ukryte pobudki wyzwoliły wkrótce zgrany atak niemieckiej prasy gdańskiej na polskie parafie personalne, na ich twórcę, biskupa O'Rourke, a nawet na papieża Piusa XI, np. w artykule pt. „Polonizacyjne dążenia Watykanu w Gdańsku” w „Völkischer Beobachter”²⁴. W tych warunkach biskup O'Rourke zawiesił wykonanie dekretów o utworzeniu polskich parafii personalnych, jakkolwiek zostało to przez niektórych przedstawicieli Polonii gdańskiej, a nawet ze strony Watykanu niemile przyjęte²⁵.

Zapewne nie pochodziło to z obawy o własne bezpieczeństwo. Dwa lata temu w liście wielkopostnym z 22. 02. 1935 r. biskup O'Rourke bez względu na osobiste następstwa potępił neopogaństwo doktryny hitlerowskiej: „potworzono całe organizacje, które wszelkimi sposobami gwałtu i obłudy pracują nad zburzeniem chrześcijaństwa. Są grupy, które otwarcie nazywają się nowopogaństwem, a w istocie nie pragną nic innego, jak przywrócenia starogermańskich bogów. Są i takie, co odrzucając wszystko, co chrześcijańskie, szukają nowej religii, zrodzonej z ducha germańskiego. A cóż za profanacja naszych świętości w ich szeregach!...”²⁶

A to, co istotnie czuł biskup Edward O'Rourke w stosunku do Polaków, wyraził w liście pożegnalnym z dnia 12. 06. 1938, skierowanym do duchowieństwa i wiernych narodowości polskiej (osobny był list w języku niemieckim), w którym m. in. czytamy:

„Szesnaście lat spędziłem wśród Was, dzieliłem z Wami Wasze smutki i radości, moje myśli i modlitwy zawsze były z Wami. Zapewne rozumiecie dobrze, że nie łatwo mi jest Was opuścić, i że długo walczyłem ze sobą, nim doszedłem do tego postanowienia, tym bardziej iż zdawałem sobie sprawę, że winien jestem zdać rachunek Panu Bogu zarówno z tego, czy wśród Was zostanę, czy Was opuszczę. Zdecydowałem się opuścić Gdańsk, gdyż wydaje mi się, że to będzie więcej na chwałę Boga i Wasz pożytek.

Chcę wyrazić Wam wszystkim moje z serca płynące podziękowanie: Wielebnemu duchowieństwu za jego pracę i gorliwość w służbie Bożej, i na tym miejscu wspominam szczególnie śp. Ks. Miszewskiego, który tak wielkie zasługi położył dla polskiej ludności Wolnego Miasta.

Z głęboką wdzięcznością dziękuję Wielebnym Siostrzom Dominikankom za ich ofiarną pracę dla dziatwy i za ich oddanie się sprawie wiary i Kościoła Świętego oraz za tyle dobroci, którą mi zawsze okazywały.

Z całego serca dziękuję całej polskiej ludności katolickiej, która mi

²⁴ „Völkischer Beobachter” nr 290 z 17. 10. 1937 r. AKBGd II Bp 19, s. 53.

²⁵ Ks. A. Baciński, praca cyt., s. 28.

²⁶ Bp Z. Pawłowicz, art. cyt., s. 116—119.

zawsze okazywała tyle zaufania i życzliwości i wśród której czułem się zawsze tak swojsko i dobrze. Szczególniej pozdrawiam moich parafian Oliwskich, wszystkich razem i każdego z osobna, także żegnam serdecznie wszystkich moich penitentów.

Od wielu lat co niedzielę odprawiałem w Oliwie Mszę św. dla dziatwy, a także przez pewien czas szkolną Mszę św. dla dziatwy polskiej, i zawsze byłem wzruszony, gdy dziatwa odmawiała modlitewkę za biskupa. Drogie moje dzieci, pamiętajcie i nadal o Waszym Biskupie Edwardzie, który szczerze Was kocha, a szczególnie, gdy może usłyszycie, że już umarł, poproście Pana Boga, by mu wybaczył wszystko, co zaniedbał albo zapomniał w swojej pracy dla Was i dla Waszej diecezji”...²⁷

W świetle całokształtu rozważań można by postawić pytanie, czy ten list był wiarygodny, przekonywający. Na podstawie niektórych wypowiedzi i działań z okresu przed rokiem 1933 można by podtrzymywać zarzuty Andrzeja Chodubskiego. Natomiast, jak zauważył Andrzej Drzymcowski, żadnych zarzutów co do intencji biskupa O'Rourke podnieść nie można, jeśli chodzi o okres po roku 1933. Obydwie te tezy są niesłuszne, krzywdzące pamięć pierwszego Biskupa Gdańskiego. Przewrotna, kłamliwa propaganda Senatu Wolnego Miasta Gdańska zdołała wprowadzić niekiedy w błąd Biskupa co do istotnego stanu spraw polsko-gdańskich, ale po opanowaniu władzy przez hitleryzm, gdy cała prawda o tych sprawach stała się naoczna, gdy opadły wszelkie złudzenia co do prawdomówności Senatu gdańskiego i jego istotnej polityki, Biskup Gdański na postawie prawidłowego rozeznania działał zgodnie z dobrem społeczeństwa polskiego. I właśnie w tym okresie okazał swą życzliwość i przyjaźń dla „mniejszości polskiej”, nie licząc się z następstwami ze strony władz hitlerowskich. Możemy uwierzyć, że mimo wszystko odczuwał tę przyjaźń, jak powiedział w swym liście pożegnalnym, przez całe szesnaście lat pasterzowania w Gdańsku.

Pragnę na zakończenie wyrazić przekonanie, że pierwszy Biskup Gdański E. O'Rourke zasłużył sobie na dobre imię szlachetnego człowieka i miano prawdziwego przyjaciela społeczeństwa polskiego. Przyłączam się więc do głosów Polonii Gdańskiej²⁸.

²⁷ Bp Z. Pawłowicz, art. cyt., s. 118.

²⁸ Ks. A. Baciński, praca cyt., s. 26.

Henryk Stępnik — Gdańsk

NIEKTÓRE PROBLEMY SPOŁECZNE WOLNEGO MIASTA GDAŃSKA W LATACH 1920—1933

Wśród wielu problemów społecznych, których rozwiązanie podejmowały władze i organizacje społeczne Wolnego Miasta Gdańska w latach 1920—1933, a także w latach późniejszych, na szczególną uwagę zasługują: problem zatrudnienia i wynagrodzenia, strajki, bezrobocie, działalność opiekuńcza władz i organizacji społecznych oraz sytuacja mieszkaniowa.

Celem artykułu nie jest wyczerpujące przedstawienie wskazanych wyżej problemów. Nie pozwala na to dotychczasowy stan badań w tym zakresie. Jednakże podjęcie tych zagadnień wydaje się celowe i pożyteczne, gdyż może przyczynić się do wzbogacenia wiedzy o problemach wewnętrznych Wolnego Miasta Gdańska.

Przy opracowaniu artykułu wykorzystano głównie materiały źródłowe pochodzące z archiwów niemieckich, archiwum gdańskiego oraz informacje zawarte w statystyce gdańskiej.

1. Zatrudnienie i wynagrodzenie. Ogólny poziom życia ludności w Wolnym Mieście Gdańsku.

Na obszarze przyszłego Wolnego Miasta Gdańska zanotowano tak przed pierwszą wojną światową jak i w czasie wojny znaczny przyrost ludności, pochodzący z przewagi urodzeń nad zgonami¹, a także z napływu ludności, głównie z Pomorza, poszukującej zatrudnienia w rozwijającym się przemyśle i porcie gdańskim, a także w charakterze służby domowej u bogatych lub wielodzietnych rodzin. Ilustruje to tabela 1.

¹ Stąd przyjęła się nazwa dla tego obszaru: *bevölkerendesproduzierendes Gebiet* — obszar produkujący ludność.

Tabela 1. Przyrost ludności na obszarze Wolnego Miasta Gdańskiego w latach 1907—1929.

Miasto Powiat	Liczba ludności na obszarze Wolnego Miasta Gdańskiego w/g spisów					
	12 VI 1907	1 XI 1910	8 X 1919	1 XI 1923	31 VIII 1924	18 VIII 1929
Gdańsk	158 075	170 337	194 953	203 164	206 458	256 403
Sopot	.	15 015	18 397	22 950	26 906	30 835
Gd. Wyżyny	.	(58 474)	62 222	63 189	65 827	35 559
Gd. Niziny	.	(31 291)	31 602	30 589	33 031	30 642
Wielkie Żuławy	.	(42 982)	49 560	46 842	51 733	54 078
Razem		318 089	356 740	366 730	383 995	407 517

Źródło: Beiträge zur Danziger Statistik H. 1—3, s. 88; Danziger Statistisches Taschenbuch 1934, s. 18; S. Dziewulski, Ludność Wolnego Miasta Gdańska, „Ekonomista” t. 3: 1924, s. 52. W nawiasach dane na podstawie S. Dziewulskiego.

Z przedstawionych w tabeli danych wynika, że przyrost ludności w mieście Gdańsku w okresie 19 lat (1910—1929) wynosił 86 066 osób, co stanowi 33,56%, natomiast przyrost ludności na obszarze Wolnego Miasta Gdańskiego w tym samym okresie wynosił 89 418 osób (22%). Znaczna część ludności przybyła do Gdańska w latach 1914—1918, a szczególnie w okresie pierwszej wojny światowej (1914—1918), co związane było z dużymi możliwościami zatrudnienia w gdańskich zakładach przemysłu zbrojeniowego, takich jak: Gdańska Fabryka Broni (dawniej Königliche Gewehrfabrik), Stocznia Gdańska (Keiserliche Werft), Warsztaty Artyleryjskie (Königliche Artilleriewerkstatt), Główne Warsztaty Kolejowe (Deutsche Wagenbau), w których stan zatrudnienia w okresie wojny wzrósł trzy- lub czterokrotnie. Ilustruje to tabela 2.

Tabela 2. Stan zatrudnienia w głównych gdańskich zakładach przemysłu zbrojeniowego w latach 1908—1918.

Nazwa zakładu	Stan zatrudnienia w latach			
	1908	VII 1914	1917	VII 1918
Gdańska Fabryka Broni	908	805	5 998	881
Stocznia Gdańska	3056	3334	8 713	3607
Warsztaty Artyleryjskie	477	378	2 708	348
Główne Warsztaty Kolejowe	533	750	2 130	1850
Razem	4974	5267	19 549	6686

Źródło: Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Bonn dalej cyt. PA, Kent II, 1 IV Pol. S 2, Dz. Arbeiterfragen in allgemeinen (1920—1930); Danzig und seine Bauten, Berlin 1908.

Kilkakrotny wzrost zatrudnienia w gdańskim przemyśle zbrojeniowym spowodował określone skutki społeczne po zakończeniu wojny, a szczególnie po przyjęciu traktatu wersalskiego, którego postanowienia likwidowały przemysł zbrojeniowy w Gdańsku. Pozbawieni pracy w tej gałęzi przemysłu robotnicy nie chcieli powracać do miejsc skąd przybyli. W Gdańsku szukali możliwości dalszego zatrudnienia w innych dziedzinach produkcji lub oczekiwali na pomoc socjalną. Ich liczbę powiększali zbiegowie-uciekierzy z ziem odłączonych od Niemiec decyzją traktatu wersalskiego. Przybywali oni do Gdańska, do swoich krewnych, synów i córek. Niektórzy, po pewnym czasie, wyjeżdżali do Rzeszy. Jednak znaczna część pozostawała w Gdańsku. Jedni i drudzy mogli skorzystać z prawa opcji przewidzianego w artykułach 105 i 106 traktatu wersalskiego, w terminie do 10 I 1920 r.

Opiekę nad przybyłą do Gdańska ludnością niemiecką sprawował Komisarz Opieki Społecznej Niemieckiego Czerwonego Krzyża w Gdańsku². Propaganda niemiecka usilnie zachęcała Niemców pochodzących z terenów odłączonych od Niemiec do wytrwania i pozostania w Gdańsku lub na dotychczas zasiedlonych ziemiach. Czasopismo „Der Deutsche Osten” zamieściło artykuł pod jakże znamienne tytułem: „*Powinienem emigrować, czy pozostać?*” Zdaniem pisma, pytanie to powinno dokładnie rozważyć wielu Niemców pozostających w tym czasie w bardzo trudnych warunkach, często bez pracy i bez zapewnionych środków do życia. Po jednej stronie należy zestawić takie argumenty jak: znoszenie psychicznego nacisku polskiej władzy na Niemców — dotychczasowych panów tych ziem, a także nacisku „*znacznie niżej rozwiniętej polskiej kultury i gospodarki na wysoko rozwiniętą niemiecką kulturę i gospodarkę*”. Z drugiej zaś strony pamiętać należy o bardzo trudnej sytuacji ekonomicznej Niemiec, o zrujnowanym przez wojnę przemyśle niemieckim, o wielkich obciążeniach wojennych i kontrybucjach nałożonych na Niemcy przez państwa sprzymierzone i stowarzyszone, zrujnowanym rzemiośle i handlu. Każdy Niemiec z terenów wschodnich powinien także — zdaniem „Der Deutsche Osten” — pamiętać, że odrodzone państwo polskie nie jest zdolne do życia w sąsiedztwie z silnymi w przyszłości Niemcami, Rosją i Ukrainą. Zatem ostateczna decyzja każdego Niemca z terenów odłączonych od Rzeszy powinna go skłaniać do pozostania na dotychczasowym miejscu z przekonaniem, że im większa liczba Niemców

² Archiwum Federalne w Koblencji Oddział w Poczdamie, cyt. dalej: BA Oddz. Pots. Dt. Stift. Nr 104, s. 72—74. Pismo Reichsministerium des Innern do Deutsche Stiftung z dn. 23. 12. 1922 r.

pozostanie w Gdańsku i w Polsce, tym lepiej będzie dla pojedynczych Niemców na tych terenach³.

W następnych latach, po utworzeniu Wolnego Miasta Gdańska, zanotować można tutaj dalszy przyrost ludności, pochodzący głównie z ludności napływowej z Niemiec i Polski. Sprzyjało temu ożywienie ekonomiczne (pomimo likwidacji przemysłu zbrojeniowego). W latach 1920—1921 założono 813 przedsiębiorstw. W szybkim tempie rozwija się w porównaniu ze stanem przedwojennym, przemysł spożywczy. Podczas gdy w 1907 r. liczba zatrudnionych w tej branży osób stanowiła blisko 16% ogółu pracowników, to w 1923 r. przemysł ten zatrudniał ponad 20% ogółu pracowników, a w latach 1929—1933 około 27%. Powstały nowe zakłady tej branży, jak na przykład: fabryki margaryny i tłuszczów jadalnych, zakłady produkujące towary stanowiące w Polsce przedmiot monopolu, jak na przykład: fabryki likierów i wódek, fabryki papierosów. Na uwagę zasługują także fabryki czekolady i cukierków, zakłady przetwórstwa mleka, gorzelnie prywatne i browary. Z przedsiębiorstw przemysłu metalowego i maszynowego wymienić można fabryki drutu i gwoździ, maszyn drukarskich i introligatorskich, gazomierzy, maszyn do liczenia, opakowań blaszanych, naczyń aluminiowych, niektórych maszyn rolniczych i urządzeń elektrotechnicznych; z przemysłu chemicznego: fabryki lakierów i farb, mydła, wyrobów perfumeryjnych, klejów, świec i wyrobów woskowych. Z przemysłu drzewnego na uwagę zasługują: fabryki mebli, tartaki, a odzieżowego: fabryki obuwia, konfekcji ciężkiej i lekkiej. Unowocześniły swoją produkcję dotychczas istniejące przedsiębiorstwa. Wielkie banki niemieckie zakładały w Gdańsku swoje filie dla finansowania niemieckiego przemysłu i handlu⁴.

Pod koniec 1923 r. w pięciu tysiącach przedsiębiorstw przemysłowych, rzemieślniczych i budowlanych, stanowiących główną gałąź gospodarki gdańskiej, zatrudnionych było 49 643 osób, co stanowiło 28,64% ogółu zatrudnionych; w pięciu i pół tysiącach przedsiębiorstw handlowych i komunikacyjnych zatrudnionych było 47 545 osób (27,43%); w ośmiuset pięćdziesięciu gospodarstwach rolnych, hodowlanych i ogrodniczych zatrudnionych było 32 329 osób (18,53%)⁵.

³ Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin—Dahlem, cyt. dalej: GStAPK, XIV. HA Rep. 180 Reg. Dzg. Nachtrag, Nr 20141. Wycinek z czasopisma „Der Deutsche Osten” — *Soll ich auswandern oder im Lande bleiben?*

⁴ Staatshandbuch der Freien Stadt Danzig, Ausgabe 1926, s. 192—193; zob. też W. Borowski, Problemy zatrudnienia i płac zarobkowych robotników Wolnego Miasta Gdańska w latach 1920—1933”, „Rocznik Gdański”, t. XV, s. 161—227; A. Repeczko, Rzeczywiste przyczyny trudności gospodarczych Gdańska, „Polska Gospodarcza” 1930, z. 29, s. 1267—1271.

⁵ Zob. Statistische Mitteilungen der Freien Stadt Danzig 1924, nr 16, s. 66, Statatshandbuch der Freien Stadt Danzig, Danzig 1926, s. 172.

Szczegółowe dane w tym zakresie oraz strukturę zawodową ludności Wolnego Miasta Gdańska przedstawia tabela 3.

Tabela 3. Struktura zawodowa ludności Wolnego Miasta Gdańska na podstawie spisu ludności z dnia 1 XI 1923 r.

Grupa zawodowa	Stanowisko w zawodzie	Zarobkujący ogółem		Służący utrzymujący się z gospodarstw swoich panów	Należący do grupy zawodowej ale bez gł. zawodu	Ogółem należący do zawodu	%
			w tym kobiety				
A. Rolnictwo, ogrodnictwo, hodowla, gospodarka leśna, rybołówstwo	a	6 326	503	3 385	9 838	19 546	
	aH	11 399	8 215	—	—	11 399	
	b	651	49	278	446	1 375	
	c1	952	60	10	1 678	2 640	
	c2	13 004	1 886	1	18 984	31 989	
Razem		32 329	10 713	3 674	30 946	66 949	(20,29)
B. Przemysł, rzemiosło, przemysł budowlany	a	7 427	1 663	1 081	12 505	21 013	
	aH	820	728	—	—	820	
	b	4 478	1 430	236	3 947	8 661	
	c1	25 794	2 797	73	29 886	55 753	
	c2	11 124	2 662	21	15 332	26 477	
Razem		49 643	9 280	1 411	61 670	112 724	(34,16)
C. Handel (łącznie z restauracjami i gospodami), transport i komunikacja	a	9 019	2 748	2 354	12 369	23 742	
	aH	1 578	1 354	—	—	1 578	
	b	20 327	8 605	664	12 197	33 188	
	c1	5 215	237	18	8 385	13 618	
	c2	11 406	1 052	19	18 663	30 088	
Razem		47 545	13 996	3 055	51 614	102 215	(30,98)
D. Służba domowa oraz robotnicy najemni		8 131	3 662	—	8 443	16 574	(5,02)
E. Służba publiczna i wolne zawody		13 608	3 344	1 314	16 587	31 509	(9,55)
Razem A—E		151 256	40 995	9 454	169 260	329 970	(100%)
F. Bez zawodu i bez podania danych		22 063	12 639	528	14 169	36 760	
Razem A—F		173 319	53 634	9 982	183 429	366 730	

a — pracownicy samodzielni i na kierowniczym stanowisku

aH — pomagający członkowie rodziny

b — urzędnicy

c1 — robotnicy wykwalifikowani

c2 — robotnicy niewykwalifikowani

Źródło: Staatshandbuch der Freien Stadt Danzig, Danzig 1926, s. 172.

Z tabeli wynika, iż spośród sześciu grup zawodowych mieszkańców Wolnego Miasta Gdańska, najliczniejsza grupa utrzymywała się z przemysłu fabrycznego, budowlanego i rzemiosła (112 724 osoby, co stanowiło 34,16% ogółu ludności). Drugi dział gospodarki pod względem wielkości zatrudnienia stanowił handel i transport (102 214 osób, co stanowiło 30,98% ogółu ludności). Wreszcie trzecią grupę pod względem wielkości stanowili mieszkańcy zatrudnieni w rolnictwie, ogrodnictwie, leśnictwie, hodowli i rybołówstwie (66 649 osób, to jest 20,29%). W służbie publicznej i wolnych zawodach zatrudnionych było 31-509 osób, czyli 9,33%.

Nieco odmiennie przedstawiał się obraz zatrudnienia kobiet. Na ogólną liczbę zatrudnionych kobiet 53 634 (łącznie z przebywającymi na emeryturze i w zakładach zamkniętych), co stanowiło 27,94% ogółu kobiet, największa ich liczba zatrudniona była w handlu i komunikacji, a następnie w rolnictwie, ogrodnictwie i rybołówstwie.

Dość rozpowszechnionym w Wolnym Mieście był zawód służącej (pomocy domowej), wykonywany głównie w gospodarstwach domowych. Według spisu na dzień 1 XI 1923 r. było na terenie Wolnego Miasta 79 904 gospodarstw domowych, z tego w mieście Gdańsku 46 309, w Oruni 2 646, Oliwie 2 842, Sopocie 5 060, w powiecie Gdańskie Wyżyny 7 309, Gdańskie Niziny 6 464, Wielkie Żuławy 9 274⁶.

W całym Wolnym Mieście Gdańsku zatrudnionych było w tym czasie 9 975 służących kobiet, co stanowiło 16% ogólnej liczby zatrudnionych kobiet i 7 mężczyzn. W poszczególnych dzielnicach stan zatrudnienia pomocy domowej przedstawiał się w sposób następujący:

Tabela 4. Zatrudnienie pomocy domowej w Wolnym Mieście Gdańsku na podstawie spisu ludności z dnia 1 XI 1923 r.

Dzielnica miasta	Powiat	Liczba pomocy domowej	Na każde 100 rodzin przypadało pomocy dom.
Gmina Gdańsk		4 095	8,8
„ Sopot		957	18,9
„ Oliwa		337	12,5
„ Orunia		63	2,1
Powiat Gd. Wyżyny		891	12,2
„ Gd. Niziny		1 152	17,8
„ Wielkie Żuławy		2 480	26,7

Razem 9 975 + 7 m.

Źródło: Danziger Statistische Mitteilungen 1926 nr 5, s. 85.

⁶ Zob. Staatshandbuch der Freien Stadt Danzig, Danzig 1926, s. 171, die Familienhaushaltungen nach Grössenklassen in den Gebietsteilen der Freien Stadt Danzig nach dem Stande vom 1. November 1923.

Z powyższych danych wynika, iż każda co ósma rodzina posiadała pomoc domową. W rzeczywistości jednak liczba zatrudnionych służących przez poszczególne rodziny zależała od wielkości rodziny, a także od ich zamożności. Niektóre rodziny zatrudniały trzy służące (gosposia do kuchni, służąca do opieki nad dziećmi oraz pomoc do sprzątania mieszkania i pracy w ogrodzie)⁷.

O pracę pomocy domowej ubiegały się dziewczęta już w wieku 14—15 lat. Stanowiły one niewielką grupę, liczącą 736 osób, to jest 7% ogólnej liczby służących. Najbardziej liczną grupę stanowiły służące w wieku 20—29 lat (4 268 osób, to jest 42,7%).

Jeśli zaś chodzi o pochodzenie służących, to ponad 50% pochodziło z terenu Wolnego Miasta, następnie z Pomorza, Prus Wschodnich. Z Polski centralnej i z państw Europy Wschodniej pochodziło w tym czasie zaledwie 256 osób (2,56%)⁸.

Postanowienia traktatu wersalskiego (z 28 VI 1919 r.), konwencji paryskiej (z 9 XI 1920 r.), umowy warszawskiej (z 24 X 1921 r.) oraz porozumień polsko-gdańskich z czerwca i lipca 1923 r. zapewniały obywatelom polskim możliwość swobodnego zarobkowania na obszarze Wolnego Miasta Gdańska w każdej branży. Spowodowało to napływ znacznej liczby robotników polskich, którzy stanowili groźną konkurencję dla robotników gdańskich nie tylko z powodu swej ilości, ile z powodu jakości ofiarowanej pracy i skromnych wymagań płacowych. Robotników polskich nęciły w Gdańsku — mieście portowym stosunkowo wysokie zarobki w porównaniu z zarobkami w Polsce, rozbudowane ustawodawstwo socjalne i wysoki kurs waluty gdańskiej — guldena gdańskiego (1 gulden — 1,73 złotego). Wolne Miasto Gdańsk nie będąc członkiem Międzynarodowej organizacji Pracy, wprowadziło na swoim terenie ustawy i zarządzenia tej organizacji w zakresie ochrony pracy i opieki społecznej. Przyjęło międzynarodowe umowy regulujące zatrudnienie kobiet i opiekę nad małoletnimi.

Ze względów politycznych (zachowanie niemieckiego charakteru Wolnego Miasta), a także ekonomicznych — napływała tu ludność niemiecka z Rzeszy oraz w mniejszym zakresie, z innych państw Europy. Zatrudnienie tej ludności (bez obywatelstwa gdańskiego) na terenie Wolnego Miasta Gdańska w 1929 r. ilustruje tabela nr 5.

⁷ Zob. H. Stępniaak, Tadeusz Smulkowski, „Nautologia” nr 4: 1987, s. 105.

⁸ Danziger Statistische Mitteilungen Nr 5 1926, s. 86.

Tabela 5. Czynne zawodowo osoby zamieszkałe w Wolnym Mieście Gdańsku według płci, zawodu i przynależności państwowej, na podstawie spisu ludności z 18 VIII 1929 r.

Grupy zawodowe	Obywatele Rzeszy (Reichsdeutsche)		Obywatele RP		Pozostałe przyn. państwowe		Rezem
	mężczyźni	kobiety	mężczyźni	kobiety	mężczyźni	kobiety	
A. Robotnicy							
Rolnictwo, ogrodnictwo, leśnictwo	418	103	5 568	5 031	117	23	11 260
Górnictwo, przemysł kamienny i ziemny (kamieniołomy)	28	2	6	2	5	—	43
Obróbka metalu, maszyny i aparaty	441	5	350	6	48	—	850
Przemysł chemiczny	30	7	16	5	44	—	66
Przemysł papierniczy, celuloza	6	5	1	4	—	2	19
Przemysł skórzany	29	1	17	1	7	—	55
Przemysł drzewny snycerstwo	129	17	101	7	25	1	280
Przemysł odzieżowy	46	87	234	125	20	16	528
Zdrowie i higiena	52	240	114	121	8	21	556
Murarstwo, ciesielstwo, malarstwo	172	1	83	—	20	1	277
Powielanie	46	10	19	5	4	1	85
Rzemiosło artystyczne	—	—	1	—	—	—	1
Teatr, muzyka, wystawy	127	35	23	8	59	13	265
Gospody i karczmy	127	72	103	256	27	17	602
Komunikacja, żegluga śródlądowa handel	270	6	413	14	66	5	774
Służba domowa	6	682	8	4 447	—	96	5 239
Robotnicy dniówkowi	224	11	198	14	44	2	493
Maszyniści i palacze	34	—	15	—	11	—	60
Razem robotnicy	2 430	1315	7 679	10 100	547	209	22 280
B. Pracownicy zatrudnieni w rolnictwie i leśnictwie							
Pracownicy zatr. w handlu	860	314	877	377	318	47	2 794

Grupy zawodowe	Obywatele Rzeszy (Reichsdeutsche)		Obywatele RP		Pozostałe przyn. państwowe		Rezem
	mężczyźni	kobiety	mężczyźni	kobiety	mężczyźni	kobiety	
Pracownicy biurowi	315	135	188	146	85	28	896
Technicy	400	3	94	—	62	2	561
Razem pracownicy B.	709	518	1 198	636	474	79	4 614
C. Czynni urzędnicy	252	41	547	41	49	11	941
D. Wolne zawody	141	112	45	37	42	10	387
E. Pozostali pracujący samodzielnie	882	196	983	158	322	47	2 588
F. Bez zawodu	412	381	86	95	36	32	1 042
G. Zawód nieznan	20	7	24	4	15	2	72
Razem C—G	1707	337	1 685	335	464	102	5 030
Razem czynni zawodowo w Wolnym Mieście Gdańsku	5 846	2 570	10 562	11 071	1 485	390	31 924
bez obyw. gdańskiego	8 416		21 633		1 875		

Źródło: Archiwum Państwowe Gdańskie, cyt. dalej APGd. 260, 2735, s. 295—299.

Z powyższych danych wynika, że najwięcej obywateli polskich zamieszkałych w Wolnym Mieście Gdańsku zatrudnionych było w charakterze robotników w rolnictwie, ogrodnictwie, leśnictwie i w charakterze pomocy domowej.

Spośród Niemców pochodzących z Rzeszy, najliczniejszą grupę stanowili robotnicy zatrudnieni w różnych gałęziach przemysłu, a także pracownicy biurowi i pracownicy zatrudnieni w handlu.

Wspomnieć należy jeszcze o robotnikach zatrudnionych czasowo (tak zwanych robotnikach sezonowych, zatrudnianych w okresie nasilenia prac rolnych, na przykład podczas żniw, kopania ziemniaków, buraków itp., głównie w powiatach wiejskich, wśród których najliczniejszą grupę stanowili Polacy (około 9 tysięcy osób)⁹.

Jako wspomniano wyżej, jedną z przyczyn napływu pracobiorców do Wolnego Miasta było stosunkowo wysokie wynagrodzenie. Wysokość za-

⁹ APGd. 260, 2735, s. 131 Vermerk.

robotników uzależniona była od branży, w której zatrudniony był robotnik, następnie od posiadanych kwalifikacji i stanu rodzinnego. Robotnik posiadający rodzinę miał wyższą stawkę godzinową na żonę i każde dziecko, jeśli żona nie pracowała zawodowo. Żona miała prawo do podjęcia pracy, jeśli zarobki męża nie przekraczały 240 guldenów miesięcznie przy jednym dziecku w rodzinie, 280 guldenów przy dwojce dzieci itd.¹⁰ Tabela nr 6 ilustruje zarobki godzinowe i miesięczne niektórych kategorii robotników gdańskich będących w stanie wolnym i posiadających rodziny, ale bez dodatków na żony i dzieci.

Tabela 6. Taryfowe stawki godzinowe płac niektórych kategorii robotników gdańskich w latach 1923—1930 w guldenach.

Kategorie robotników	Listopad 1923		Sierpień 1924		Październik 1926		Październik 1929		Styczeń 1930	
	Stawka godz.	Zarobki m-ne	Stawka godz.	Zarobki m-ne	Stawka godz.	Zarobki m-ne	Stawka godz.	Zarobki m-ne	Stawka godz.	Zarobki m-ne
Stocznia Gdańska	0,56	116,48	0,71-0,85	153,36 183,60	0,87-0,90	187,92 216,0	0,95	205,-	1,20	259,20
Port gdański	0,80	172,80	1,25	270,0	0,80-1,29	172,80 278,24	1,39-1,40	300,24 302,40	1,0-1,40	216,- 302,40
Robotnicy budowlani	0,70	145,60	1,13-1,27	244,- 274,32	1,18-1,44	254,88 311,-	1,63	352,-	1,45-1,65	301,60 339,-
Kolej miejska	.	.	0,89-1,04	192,24 224,64	.	.	0,87-1,40	187,92 302,40	0,90-1,40	187,20 302,40
Przemysł fabryczny	.	.	0,74-0,79	153,92 164,32	.	.	0,90-1,48	194,40 319,68	0,65-1,20	135,20 249,60
Handel	.	96,-	.	132,48	.	132,48	.	.	.	160,- 235,20
Tramwaje elektryczne	0,94-1,26	203,40 272,16	0,94-1,26	203,40 272,16

Źródło: PA Bonn, Kent II, 1 Pol. S. 2 Dz. Arbeitsfragen 1920—1930; AP Gd. 260, 2734, s. 555; Danziger Statistische Mitteilungen 1924, Nr 8/9, s. 34; 1927 Nr 2, s. 26—27; 1930 Nr 3 s. 46—48.

Spośród wymienionych w tabeli kategorii robotników najlepiej zarabiali robotnicy portowi i budowlani, a następnie kolei miejskiej i tramwajarze.

¹⁰ Np. robotnik kwalifikowany Stoczni Gdańskiej posiadający stawkę godzinową w 1930 r. 1,20 guldena otrzymywał dodatkowo na żonę i każde dziecko po 0,4 guldena. Przy pięcioosobowej rodzinie otrzymywał 291,48 guldenów, natomiast robotnik w stanie wolnym 259,20 guldenów,

Dla porównania zarobków robotników i rzemieślników gdańskich z zarobkami robotników i rzemieślników w Niemczech i Polsce, podajemy taryfowe stawki godzinowe płac niektórych kategorii robotników w Gdańsku, Bremie, Hamburgu, Warszawie, Poznaniu i Bydgoszczy.

Tabela 7. Taryfowe stawki godzinowe płac niektórych kategorii robotników w 1927 r. (w przeliczeniu na guldeny gdańskie).

Kategorie robotników	Stawki godzinowe					
	Gdańsk	Brema	Hamburg	Warszawa	Poznań	Bydgoszcz
Kowale	I					
	II	1,04	0,85	1,16	0,58	0,34—0,68
	III					.
Ślusarze	I					
	II	1,04	0,85	1,21	0,58	0,68
	III					.
Elektromonterzy	I	0,87	0,95	.	.	0,63
	II					.
	III					.
Blachrze	I	1,13	1,27	.	.	0,63
	II	1,33	1,40	1,57	.	0,53
	III					.
Murarze	I					
	II	1,44	1,40	1,57	0,60	0,61
	III					0,61
Cieśle	I					
	II	1,44	1,40	1,60	0,60	0,61
	III					0,61
Stolarze	I					
	II	1,36	1,16	1,27	0,61	0,61
	III					0,63
Malarze	I					
	II	1,40	1,35	1,54	.	0,63
	III					0,63
Drukarze	I					
	II	1,18	1,21	1,23	31,21 tyg.	0,85
	III	1,35	.	.	64,41 tyg.	0,85
Robotnicy spichrzowi	I	0,93	1,11	1,16	111—200 ⁺	0,31—0,43
	III				m-nie	0,60

I robotnik niewykwalifikowany
 II robotnik wykwalifikowany
 III robotnik wysoko kwalifikowany
 + plus dodatek dla żonatyh bez dzieci 5,55 guld., dla żonatyh z dziećmi 11,11 guld. miesięcznie.

Źródło: Danziger Statistische Mitteilungen Nr 2: 1927, s. 27—29.

Z porównania wynika, że tylko w Hamburgu stawki godzinowe u większości kategorii robotników i rzemieślników były wyższe niż w Gdańsku. Natomiast w Bremie robotnicy otrzymywali na ogół stawki godzinowe niższe aniżeli w Gdańsku. Znacznie niższe zarobki — jak wynika z tabeli — otrzymywali robotnicy i rzemieślnicy polscy. Pamiętać przy tym należy, że koszty utrzymania w Polsce były niższe niż w Gdańsku,

Zupełnie odmiennie kształtowały się zarobki urzędników, których wysokość uzależniona była od kwalifikacji i okresu służby, co ilustruje tabela 8.

Tabela 8. Uposażenie miesięczne urzędników państwowych w/g stanu na dzień 26 luty 1924 r., w guldenach.

Grupa	Uposażenie miesięczne					
I	112—117	122—127	132—137	142—147	152—156	160
II	124—130	136—142	148—156	158—163	168—173	178
III	138—144	156—162	162—168	174—180	186—192	198
IV	155—162	169—176	183—190	197—203	209—215	221
V	179—187	195—203	211—219	227—235	243—250	257
VI	210—220	230—239	248—257	266—275	284—298	302
VII	249—261	273—284	295—306	317—328	339—350	361
VIII	680—740	800—860	920—970	1020		

Źródło: BA Oddz. Pots., Dt. Stif. Nr 124, Bl. 285.

Tabela nie obejmuje wynagrodzenia komendanta policji, generalnego prokuratora i prezydenta sądu najwyższego, które kształtowały się w granicach od 1300 do 1500 guldenów miesięcznie, senatorów urzędujących (1600 guldenów m-nie) i prezydenta senatu (3000 guldenów m-nie).

Na poziom życia społeczeństwa oprócz zarobków, zasadniczy wpływ wywierają ceny na podstawowe artykuły spożywcze i artykuły codziennego użytku.

Tabela 9. Ceny na podstawowe artykuły spożywcze w Gdańsku w latach 1925, 1926, 1927, 1932 (w guldenach).

Przeciętne ceny w roku	Artykuły spożywcze, cena 1 kg											
	Chleb żytni	Chleb pszen.	Płatki ow-siane	ryż	cukier	Kar-tofle	Woło-wina	Wie-przo-wina	Bara-nina	Ma-sło	Sle-dzie (1 szt.)	Jaja (1 szt.)
1925	0,50	1,40	0,75	0,80	1,08	0,10	2,05	2,16	1,90	5,29	0,96	0,16
1926	0,40	1,10	0,70	0,79	1,06	0,08	1,77	1,97	1,65	4,50	0,88	0,14
1927	0,48	1,20	0,71	0,80	1,06	0,13	2,10	2,16	1,98	4,78	0,80	0,14
1932	0,33	0,74	0,60	0,64	1,10	0,06	1,20	1,16	1,44	2,20	.	0,05

Źródło: Danziger Statistische Mitteilungen 1927 Nr 11/12, s. 144—145; Danziger Statistisches Taschenbuch 1934, s. 92.

Tabela 10. Ceny na niektóre artykuły codziennego użytku (w guldenach).

Nazwa towaru	Cena
Materiał ubraniowy	7,00—13,80 za 1 m
Ubranie męskie jesienne	7,00—35,50
Koszula męska nocna	3,85
Pulower męski	3,75—14,50
Pantofle męskie skórzane	19,50
Rękawiczki męskie (imitacja skóry)	2,95
Koszula damska nocna	3,75— 6,75
Pończochy damskie	0,75— 2,75
Biustonosz	1,95— 3,25
Suknia sportowa	32,50
Suknia dwuczęściowa	29,00—48,00
Suknia wieczorowa (wyszukany krój)	98,00
Płaszcz damski jesienny	29,75
Płaszcz damski zimowy z futrzanym kołnierzem	49,50—75,00
Suknia dziewczęca	12,50—26,50
Ubranie chłopięce	14,50
Pantofle damskie skórzane	16,75

Źródło: „Danziger Landes Zeitung” (VIII—XII 1930).

Podane w tabeli nr 9 dane wskazują na stosunkowo dużą stabilność cen w Gdańsku na przestrzeni trzech lat (1925—1927) oraz znaczną obniżkę cen w połowie 1932 r.

Interesujące dane na temat ogólnego poziomu życia ludności Wolnego Miasta zawiera tabela 11, przedstawiająca rozwój kosztów utrzymania pięciosobowej rodziny robotniczej w Gdańsku.

Tabela 11. Rozwój kosztów utrzymania 5-osobowej rodziny robotniczej w gminie gdańskiej w latach 1924—1932.

Miesiąc	Rok	Wskaźnik w guldenach dla:					Razem
		Wyżywienie	Ogrzewanie i ośw.	Mieszkanie	Odzież	Pozostałe potrzeby	
Styczeń	1924	93,01	13,60	16,63	30,79	31,34	185,37
Lipiec	„	109,18	12,01	16,88	35,32	30,01	203,40
Styczeń	1925	123,00	11,53	20,00	31,74	29,51	215,81
Lipiec	„	119,97	11,21	26,25	32,34	29,51	219,58
Styczeń	1926	100,19	11,21	29,38	30,39	30,46	201,63
Lipiec	„	103,94	11,01	32,50	26,00	30,46	203,91
Styczeń	1927	104,27	11,61	32,50	24,36	30,46	203,20
Lipiec	„	119,11	11,21	32,50	24,91	30,46	218,19
Styczeń	1928	108,84	11,21	32,50	24,74	30,21	207,50
Lipiec	„	112,81	10,61	32,50	24,44	30,21	210,57
Styczeń	1929	110,86	11,21	32,50	26,73	30,21	211,51
Lipiec	„	110,34	11,51	32,50	26,73	30,29	211,37
Styczeń	1930	106,28	11,61	32,50	27,19	31,09	208,67
Lipiec	„	101,31	11,76	32,50	27,19	31,76	204,52
Styczeń	1931	91,95	11,76	32,50	26,08	29,81	192,10
Lipiec	„	89,93	11,76	36,00	22,06	29,81	189,56
Styczeń	1932	81,57	11,76	36,00	19,13	27,06	175,52
Lipiec	„	76,61	10,76	36,00	16,13	25,66	165,16

Źródło: Danziger Statistische Mitteilungen 1932 Nr 3, s. 92.

Tabela wykazuje zmienność kosztów utrzymania w latach 1924—1929, szczególnie w pozycji „*wyżywienie*”; wzrost w roku 1925 w stosunku do roku 1924, zmniejszenie w roku 1926 i na początku 1927, następnie wzrost w lipcu 1927 i w roku 1929. Stabilność obserwujemy w pozycji „*ogrzewanie i oświetlenie*” w okresie dziewięciu lat, a także w opłatach za mieszkanie w latach 1926—1931. W latach 1931—1932 widoczna jest wyraźnie tendencja zmniejszania kosztów utrzymania.

Porównanie danych zawartych w tabelach 6, 7, 8, 9, 10 i 11 pozwala stwierdzić, iż ogólny poziom życia w Wolnym Mieście Gdańsku był wyższy niż w Polsce i podobny jak w Niemczech, Francji, Anglii.

2. Strajki jako wyraz protestu robotników przeciwko pogorszeniu warunków życia

Spółeczność robotnicza Wolnego Miasta stanowczo sprzeciwiała się i protstowała przy każdej próbie obniżenia zarobków lub podwyżce cen na artykuły codziennego użytku, a tym samym pogorszenia warunków życia. Wyrazem tych protestów były strajki, z reguły popierane i mocno propagowane przez działające na terenie Wolnego Miasta związki i partie socjalistyczne.

Strajki jako forma protestu były organizowane do 1933 r. Po przejęciu władzy w Wolnym Mieście przez hitlerowców, na skutek panującego terroru, nie była możliwa tego rodzaju forma protestu robotniczego. Poniżej przedstawiamy najbardziej głośne strajki robotników Wolnego Miasta Gdańska.

Powodem do strajku robotników portowych pod koniec kwietnia 1921 roku było wypowiedzenie taryfy stawek godzinowych robotnikom Wolnej Strefy i przy Kanale Portowym. Bezpośrednią przyczyną wybuchu strajku było powiadomienie policji gdańskiej przez polskich pracowników Amerykańskiej Misji Żywnościowej o kradzieży około 4000 par obuwia. Po rozpoczęciu śledztwa i rewizji osobistej u wielu podejrzanych robotników, znaleziono znaczną część obuwia, a pozostali chcąc uniknąć kary, sami zwracali przywłaszczone obuwie. Niektórzy nawoływali do protestu przeciwko rewizji osobistej i domagali się wyciągnięcia konsekwencji służbowej w stosunku do pracowników Misji. Po przerwaniu śledztwa i znalezieniu kompromisu przy ustaleniu taryfy stawek godzinowych dla robotników zatrudnionych w Wolnej Strefie i Kanale Portowym zapanował spokój¹¹, ale nie na długo, bo na początku sierpnia przywódcy trzech socjalistycznych partii (komuniści, niezależni i więk-

¹¹ Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Bonn, cyt. dalej: PA, Kent II, 1 V Pol. S. 3 Dz. Hafenarbeiterstreik 28. 4. 1921.

szość socjalistyczna) zwrócili się do senatu gdańskiego o wyrażenie zgody na zorganizowanie w dniu 4 sierpnia demonstracji na Targu Drzewnym przeciwko drożyznie, w szczególności przeciwko podwyżce cen chleba i przeciwko ustawie podatkowej. Senat wniosek odrzucił i zabronił urządzania publicznych zgromadzeń. W odpowiedzi na to przywódcy partii socjalistycznych zapowiedzieli generalny strajk na dzień 4 sierpnia 1921 r., wyłączając z normalnego funkcjonowania wiele zakładów, w tym szpital miejski. Nie udało się unieruchomić kolejki miejskiej i tramwajów. Czynna była także większość sklepów. Ważne dla życia miejskiego zakłady obsługiwane były częściowo przez robotników, częściowo przez inną pomoc techniczną. W strajku nie wzięły udziału: poczta, handel i banki. Podczas obrad Volkstagu gdańskiego postowie komunistyczni Rahn i Schmidt usiłowali przerwać obrady. Na wniosek senatora Schümera, prezydent Volkstagu wezwał na salę obrad policję i polecił aresztować Rahna i Schmidta, a Volkstag dalej kontynuował swoje obrady. Po kilku dniach niepokoju w Gdańsku, sytuacja zaczęła się stabilizować¹².

W lipcu (14 VII) 1922 r. zastrajkowały niektóre grupy pracowników Stoczni Gdańskiej, między innymi: formiarze i stolarze. Kierownictwo Stoczni zwolniło wszystkich strajkujących, w tym kilku członków Zjednoczenia Zawodowego Polskiego. Związek ZZP wydał odezwę wzywającą wszystkich robotników do solidarności. Na apel kierownictwa Związku ZZP pracę przerwali prawie wszyscy robotnicy Stoczni. Dyrekcja Stoczni poszła na ustępstwo; do pracy przyjęto wszystkich zwolnionych robotników i przyznano niewielką podwyżkę. W dniu 22 VII strajk został zakończony.

Sukcesem zakończyły się trwające w tym czasie strajki w budownictwie, fabryce chemicznej oraz w przemyśle drzewnym.

Znacznie szerszy zasięg miał strajk, który rozpoczął się dwa lata później. W dniu 8 sierpnia pracę przerwali robotnicy portowi i drzewni, domagając się podwyżki płac i przyspieszenia reformy pieniądza (Währungsreform). Dwa dni później partia komunistyczna ogłosiła strajk generalny, wzywając do przerwania pracy także robotników rolnych. Pod przewodnictwem senatora Jewelowskiego rozpoczęła obrady komisja złożona z przedstawicieli pracodawców i pracobiorców. Pracodawcy wyrazili zgodę na 80% żądanej podwyżki, co miało duży wpływ na zmianę nastrojów wśród pracobiorców. Jednak zasadniczy wpływ na dalszy przebieg strajku miało oświadczenie Wysokiego Komisarza Ligi Narodów w Gdańsku, Mac Donnella, na spotkaniu z przedstawicielami praco-

¹² Zob. „*Danziger Neueste Nachrichten*” 1921 z dn. 5. 8.; zob. też „*Danziger Zeitung*” 1921 z dn. 30. 7. — Verbot einer Demonstration der sozialistischen Parteien-

dawców i pracobiorców, iż posiada pełnomocnictwo Rady Ligi do usunięcia zakłóceń porządku publicznego w porcie przy pomocy polskich oddziałów wojskowych. Oświadczenie Wysokiego Komisarza Ligi Narodów wykorzystał w swoim wystąpieniu na posiedzeniu Volkstagu, prezydent senatu gdańskiego, Heinrich Sahm, który przestrzegał strajkujących przed „niebezpieczeństwem zewnętrznym”. Znaczna część robotników kwalifikowanych zadowolili się podwyżką stawki o 0,25 pfenigów na godzinę i 13 sierpnia przystąpiła do pracy. Robotnicy niekwalifikowani żądali wyższej stawki i po przystąpieniu do pracy zapowiedzieli wkrótce nowy strajk w porcie. Do kryzysu doszło ponownie 23 sierpnia, po przybyciu do portu gdańskiego duńskiego parowca „Robert Maersk” z materiałem wybuchowym dla Polski. Ponieważ dokerzy gdańscy odmówili rozładunku parowca, Komisarz Generalny RP zaproponował sprowadzenie do portu gdańskiego polskich robotników z Grudziądza; ofertę w tej sprawie zgłosiło także Warszawskie Towarzystwo Żeglugi. Jednak senat gdański, obawiając się pozostania robotników polskich w Gdańsku na stałe, nie wyraził zgody na ich przybycie do Gdańska. W tej sytuacji Wysoki Komisarz Ligi Narodów pozwolił na rozładowanie duńskiego parowca przez załogi dwóch polskich kutrów torpedowych pod dowództwem komandora Jacynicza i kapitana Schmidta. Wyładunek nadzorował osobiście prezydent policji gdańskiej Frobös. Po przeprowadzeniu rozładunku parowca, polskie kutry torpedowe opuściły tego samego wieczoru (23 IX 1923 r.) port gdański. Cztery dni później strajk w porcie gdańskim został zażegnany¹³.

W sierpniu następnego roku (6 VIII 1924 r.) robotnicy portowi znowu przystąpili do strajku ekonomicznego. Dotychczas otrzymywali oni 10,20 guldenów dziennie, a za nadgodziny otrzymywali 100% dodatek. Żądania robotników szły jednak bardzo daleko — za każdą dodatkową godzinę nadliczbową robotnicy żądali 10 guldenów. Pracodawca nie przyjął żądań, ale postanowił płace robotników portowych dostosować do warunków płacowych obowiązujących w porcie szczecińskim i królewieckim wraz z 15% dodatkiem z uwagi na panującą w Wolnym Mieście drożyznę. Wyliczona w ten sposób dniówka obniżyłaby się do 8 guldenów. Projekt został przez robotników odrzucony. Nie przyjęli oni także propozycji podwyższenia uposażenia dziennego o 7%. Do strajku przystąpiło 11 największych firm malarskich; przyłączyli się także murarze. Pracodawca poszedł na ustępstwa i podwyższył stawkę godzinową z 0,85 guld. na 1,10 guld. Podwyższono też stawki malarzom i murarzom i dzięki temu strajk w porcie i w mieście został przerwany¹⁴.

¹³ PA, Kent II, 1 IV Pol. S. 3 — Verlauf der Krisis in Danzig — 18. 8. 1923; zob. też „Worwärts” 1923 z dn. 22. 8. Nr 395.

¹⁴ Ibid., l.c.

W październiku 1925 r. rozpoczęli strajk robotnicy Stoczni Gdańskiej po oddaleniu ich żądań 20% podwyżki zarobków. Robotnicy spodziewali się, iż po otrzymaniu przez Stocznę nowych zleceń od rządu polskiego, zostaną zaspokojone ich roszczenia płacowe. Na polecenie związków zawodowych pracę przerwali robotnicy wysoko kwalifikowani. Rozmowy ze związkami zawodowymi prowadził w imieniu dyrektora Stoczni profesora Noego, senator dr Runge. W porozumieniu z senatorem Jewelowskim postanowiono wystąpić z prośbą do rządu polskiego, aby rozważył możliwość udzielenia pomocy Stoczni w tej sprawie. Prośba dyrekcji Stoczni Gdańskiej pozostała ze strony rządu polskiego bez odpowiedzi. W toczących się rozmowach ze związkami zawodowymi zwrócono uwagę na to, iż zarobki robotników w sąsiedniej Stoczni Schichau'a są o 15—20% niższe i pomimo tego robotnicy ci nie strajkują. Po kilku dniach sytuacja w Stoczni Gdańskiej uspokoiła się¹⁵.

Dwa lata później zastrajkowali robotnicy i urzędnicy polskiej dyrekcji kolejowej. Zatrudnieni na polskiej kolei w Wolnym Mieście robotnicy i urzędnicy domagali się podniesienia zarobków i dodatków socjalnych. Wyższa Rada Rozjemcza zaproponowała podwyżkę wszystkim grupom robotników o 5 pfenigów na godzinę. Oddalono natomiast wnioski o podwyższenie dodatków socjalnych. Jednakże orzeczenie Wyższej Rady Rozjemczej nie zadowoliło dyrekcji kolejowej. W dniu 9 XI 1927 r. odbyło się burzliwe zgromadzenie niemieckich robotników i urzędników; większość robotników i urzędników polskich w zgromadzeniu tym udziału nie wzięła. Pomimo ostrych wystąpień działaczy komunistycznych przeciwko polskiej dyrekcji i nawoływań do strajku, na polskiej kolei w Wolnym Mieście nie doszło do oficjalnego przerwania pracy. Niemieccy robotnicy i urzędnicy obawiali się masowych zwolnień z pracy i zatrudnienia na ich miejsce robotników i urzędników polskich¹⁶ i zadowolając się zaproponowaną podwyżką, strajk przerwali.

W kwietniu 1928 r. na tle żądań płacowych strajk ogłosili drukarze gdańscy. Poza organem gdańskiej Socjaldemokracji „Die Danziger Volksstimme”, która przyjęła żądania płacowe drukarzy i polską prasą, nie ukazało się w dniach 20—26 kwietnia 1928 r. większość dzienników gdańskich. Po siedmiu dniach, przy pośrednictwie Rady Rozjemczej, sytuacja została załagodzona¹⁷.

Powodem do strajku gdańskich portowców w październiku 1931 r. było skrócenie czasu pracy o 10% i tym samym obniżenie zarobków. Rozmowy wiceprezydenta senatu gdańskiego dr. Wiercińskiego-Keisera

¹⁵ Ibid. — Drohende Stilllegung Danziger Werft —

¹⁶ PA, Kent II, 1 IV Pol. S. 5 Dz — Lohnkampf der Eisenbahner in Danzig mit der hiesigen polnischen Staatsbahndirektion —

¹⁷ PA, Kent II, 1 IV Pol. S. 2 Dz. — Streik der Danziger Buchdrucker —

z przywódcami związków zawodowych gdańskich portowców rozpoczęły się 30 września. Pracodawca zgłosił propozycję, aby na okres od 1 października 1931 r. do 31 marca 1932 r. zarobkiienne robotników portowych ustalić na 10,50 guldenów, natomiast w czasie od 1 kwietnia do 30 września 1932 r. miałyby nastąpić ich obniżka do 10 guldenów dziennie. Pod wpływem swoich przywódców, głównie ze związków socjalistycznych, robotnicy nie przyjęli propozycji i ogłosili strajk. Poparły go załogi kilku niemieckich statków, do których udało się dotrzeć organizatorom strajku. Do rozmów ze strajkującymi marynarzami włączył się Niemiecki Konsul Generalny w Wolnym Mieście Gdańsku. Załogi dwóch niemieckich statków udało się nakłonić do podjęcia pracy, część marynarzy niemieckich przesłana została przez gdańską policję do Rzeszy. Strajk marynarzy przeniósł się do portu w Hamburgu. Natomiast w porcie gdańskim normalną pracę przywrócono w dniu 14 października 1931 roku¹⁸.

W dniach od 1 do 7 kwietnia 1930 r. z inicjatywy partii komunistycznej ogłoszono strajk robotników rolnych w dwóch powiatach wiejskich: Gdańskie Niziny i Wielkie Żuławy. Nie powiodło się zorganizowanie strajku w powiecie Gdańskie Wyżyny, gdzie policja konna i patrole policyjne na rowerach przeszkodziły organizatorom ogłoszenie i przeprowadzenie strajku. Strajkujący zgłosili następujące żądania:

1. Zniesienie wynagrodzenia w naturze na rzecz wynagrodzenia w gotówce oraz zmianę obowiązującego dotychczas systemu przydziału mieszkań.
2. Obniżenie czasu pracy do 8 godzin dziennie.
3. Podniesienie zarobków.
4. Przyznanie 7-dniowego urlopu wypoczynkowego w ciągu roku dla wszystkich zatrudnionych na stałe.
5. Zniesienie wszystkich niekorzystnych postanowień w ustawodawstwie socjalnym. Z charakteru żądań wynika, że były one bardzo trudne i raczej niemożliwe do spełnienia w ówczesnych warunkach (np. punkt 3 i 5 żądań).

Na uwagę zasługuje dobra organizacja strajku. Specjalne robotnicze oddziały szturmowe miały bronić strajkujących przed policją i zwalczać łamistrajków. Centralna Służba Informacyjna miała utrzymywać stały kontakt ze strajkującymi wioskami i kierownictwem strajku, znajdującym się we wsi Lisewo (Liessau) w powiecie Wielkie Żuławy, w mieszkaniu robotnika rolnego Czinkowskiego, skąd odpowiednie informacje

¹⁸ Ibid., Deutsches Generalkonsulat an das Auswärtigen Amts v. 6. Oktober 1931 — Hafenarbeiterstreik — zob. też „*Danziger Neueste Nachrichten*” 1931 z dn. 14 X — Der Streik der Hafenarbeiter beendet.

i meldunki przesyłano do Gdańska. Ulotki o celach i zadaniach strajku wydrukowano w Królewcu. W ulotkach nawoływano do stosowania terroru jako formy walki z łamistrajkami i policją, a także nawoływano do zwalczania na wsi gdańskiej wpływów socjaldemokratów.

W pierwszych dniach kwietnia udało się organizatorom strajku wprowadzić terror w kilku wioskach; oddziały szturmowe składające się z czterosobowych grup pilnowały niepewnych robotników, którzy próbowali podjąć pracę. W mieszkaniach łamistrajków wybijano szyby w oknach, bądź demolowano mieszkania. W ten sposób włączono do strajku w powiecie Gdańskie Niziny 16 wsi, a w powiecie Wielkie Żuławy 14 wsi. Ponieważ kilku robotników, którzy chcieli przystąpić do pracy zostało dotkliwie pobitych przez członków oddziałów szturmowych, do akcji wkroczyła policja. We wsi Stutthof 60-osobowy oddział szturmowy uzbrojony w kije ruszył przeciwko oddziałowi policji. Wielu obezwładniono i aresztowano. Robotnik Edward Brillert próbował ucieczki i utonął w odnodze Wisły. Zorganizowany kondukt żałobny miał doprowadzić do wywołania zamieszek w Gdańsku. Jednak policji gdańskiej udało się przejąć pojazd ze zwłokami E. Brillerta przy wjeździe do miasta i autem policji w asyście około 1000 zgromadzonych przewieźć do krematorium. Kondukt żałobny dotarł do śródmieścia i rozwiązał się na Długim Targu.

Strajk i towarzyszące mu demonstracje kończące się często konfrontacjami robotników rolnych z policją zakończyły się w dniu 7 kwietnia 1930 r. Większość postulatów robotników rolnych zostało przez pracodawców odrzuconych. Zresztą organizatorom strajku zależało głównie na sprawdzeniu skuteczności zastosowanego terroru i sprawności służby informacyjnej komitetu strajkowego. Pod tym względem strajk ten wypadł znacznie korzystniej, aniżeli zorganizowany strajk w sierpniu 1923 r. w powiecie Gdańskie Wyżyny¹⁹.

3. Działalność społeczno-opiekuńcza władz i organizacji społecznych

Do zakresu tej działalności należało między innymi, stworzenie urzędów socjalnego, chroniącego wszystkich mieszkańców Wolnego Miasta i skutecznie pomagającego w przezwyciężeniu głównego problemu społecznego jakim było bezrobocie. Do ważnych zadań w działalności

¹⁹ APGd. 260, 2990 z. 117—157 — Landarbeiterstreik — zob. też „Danziger Volkstimme” 1930 z dn. 9 IV nr 84 — Tumulte bei einer Bestattung — „Danziger Neueste Nachrichten” 1930 z dn. 4 IV; P.M. Puciata, Z urzędowej korespondencji gdańskiego senatu z marca 1930 r. Wybór dokumentów w sprawie strajku gdańskich robotników rolnych, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” Nr 1—2; 1960, Gdańsk, ss. 145—156.

społeczno-opiekuńczej senatu gdańskiego należało także udzielanie pomocy drobnym rentierom, przyznawanie emerytur i wsparcie dla sierot, zapomóg dla spensjonowanych byłych niemieckich urzędników cywilnych i wojskowych w dawnych niemieckich przedsiębiorstwach państwowych, przyznawanie rent poszkodowanym przez wojnę i ich rodzinom, co zagwarantowane było w ustawodawstwie o ubezpieczeniu społecznym.

Problem bezrobocia zaobserwować można w Wolnym Mieście w zasadzie dopiero pod koniec 1923 r. Związany był z przewyciężeniem inflacji. Druga fala bezrobocia przypadła na lata 1925—1926, a trzecia na lata 1931—1933. W latach 1934—1936 obserwujemy znaczny spadek bezrobocia, które w roku 1937 sięgało zaledwie około 3 tysiące. Zagadnienie to ilustruje tabela nr 12.

Tabela 12. Rozwój bezrobocia i zasiłków socjalnych na obszarze Wolnego Miasta Gdańska w latach 1923—1936.

Lata	miesiące	Liczba bezrobotnych*	Liczba otrzymujących zasiłek w gułd.	Stosunek pobierających zasiłek do bezrob. w proc.
1923	XII	5 129 (3 006)	(770)	(25,6)
1924	I	7 195 (4 306)	(973)	(22,6)
1924	XII	5 400 (3 582)	(516)	(14,4)
1925	I	8 490 (5 549)	(856)	(15,4)
1925	XII	17 374 (11 532)	(4 473)	(38,7)
1926	I	20 715 (13 088)	(6 450)	(49,2)
1926	XII	15 946	12 280	77,0
1927	I	17 169	13 597	79,1
1927	XII	13 841	9 988	72,0
1928	I	16 236	13 254	81,6
1928	XII	13 081	8 560	65,4
1929	I	15 778	13 390	84,8
1929	XII	16 198	14 150	87,3
1930	I	21 153 (11 571)	6 380	30,1 (55,1)
1930	XII	24 429 (15 903)	9 227	37,8 (58,0)
1931	I	27 081 (17 596)	10 554	38,9 (59,3)
1931	XII	32 956 (23 053)	12 095+2 124a	43,1 (61,6)
1932	I	34 912 (24 658)	13 122+2 378a	44,4 (62,8)
1932	XII	39 042 (27 141)	14 145	36,2 (52,1)
1933	I	40 726 (28 232)	13 450	33,0 (47,6)
1933	XII	28 368 (22 521)	10 818	38,1 (48,0)
1934	I	27 525 (22 606)	11 367	41,3 (50,0)
1934	XII	22 585 (18 926)	7 873	34,8 (41,0)
1935	I	23 032 (19 432)	9 164	39,8 (47,1)
1935	XII	21 035 (17 687)	8 773	41,7 (49,6)
1936	I	19 946 (17 192)	9 028	45,2 (52,5)
1936	VIII	8 306 (7 157)	3 211	38,6 (44,8)

Źródło: Danziger Statistische Mitteilungen 1926 nr 11 i n. do 1932; Danziger Statistische Taschenbuch, Danzig 1934—1936 APGd. 260, 2735, s. 8, 248—249 i n.; 260, 2736, s. 215 i n.

W nawiasach dane z gminy gdańskiej; a — zasiłki z urzędu opieki społecznej,

* — dane dotyczące tylko bezrobotnych zarejestrowanych.

Do przedstawionych w tabeli danych ilustrujących stan bezrobocia można dodać, iż przeważająca część bezrobotnych rekrutowała się z przemysłu, znacznie mniej było ich w handlu, transporcie i przemyśle gospodnio-szynkarskim.

Zasiłki dla bezrobotnych wypłacane były w 1/6 przez gminę gdańską i w 5/6 przez Wolne Miasto. Na początku 1925 r. dzienna stawka dla mężczyzny powyżej 21 lat i nie mieszkającego z rodziną wynosiła 1,95 guldenów, mieszkającego z rodziną 1,70 guld. Dla osób poniżej 25 lat 1,25 guld., dla małżonka 0,60 guld., dla dzieci i pozostałych osób będących na utrzymaniu 0,45 guld. dziennie. Ponadto dzieci bezrobotnych w liczbie do dwóch otrzymywały bezpłatnie dziennie 3/4 l. mleka na jedno dziecko. Podczas miesięcy zimowych (październik—kwiecień) cała rodzina otrzymywała pomoc zimową (tzw. Winterbeihilfe). Zasiłki dla bezrobotnych stanowiły znaczną część ogólnej sumy wydatków na pomoc socjalną i zdrowotną, co ilustruje tabela 13.

Tabela 13. Dochody i wydatki w/g budżetów i preliminarzy Wolnego Miasta Gdańska za lata 1924—1930 w guldenach.

Rok budżetowy	Dochody	Wydatki	Suma wydatków socjalnych i zdrowotnych	Wydatki na zasiłki dla bezrobotnych
1924/25	81 132 000,—	81 132 000,—	12 800 000,—	2 081 046,—
1925/26	113 709 000,—	111 709 000,—	20 900 000,—	8 012 794,—
1926/27	112 050 000,—	119 145 000,—	33 200 000,—	11 158 479,—
1927/28	113 209 000,—	113 206 000,—	34 100 000,—	9 340 998,—
1928/29	118 654 000,—	118 654 000,—	34 300 000,—	8 828 269,—
1929/30	127 994 000,—	127 994 000,—	36 400 000,—	11 176 660,—

Źródło: APGd. 260, 2735, s. 248—249; A. Repeczko, Rzeczywiste przyczyny trudności gospodarczych Gdańska, „Polska Gospodarcza” 1930, z. 29, s. 1267—1271.

Chcąc ograniczyć wydatki na zasiłki dla bezrobotnych, władze Wolnego Miasta starały się zahamować napływ do Gdańska pracobiorców z Polski, a także z Niemiec. Rozmowy z Polską na ten temat rozpoczęły się z inicjatywy senatu gdańskiego 23 grudnia 1929 r. i trwały pod auspicjami Wysokiego Komisarza LN w Gdańsku i Warszawie do 8 lutego 1930 r. Stronę gdańską reprezentowali senatorowie: dr Wierciński-Keiser, dr Hemmen, dr Erwin Goldberg, Kurt Ziegert (z Wydziału Socjalnego i Opieki Społecznej), dr Bernhardt Kammnitzer (z finansów) i Franz

Arczyński (Wydział Pracy). Ze strony polskiej w rozmowach uczestniczyli: Komisarz Generalny RP, dr Henryk Strasburger, radca Stefan Laliccki, radca Stanisław Maksymowicz oraz Wojanecki i Mikolecki. Rozmowy zakończyły się przyjęciem wspólnego protokołu w dniu 8 II 1930 r.,

w którym między innymi, uzgodniono konieczność uzupełnienia polsko-gdańskiej umowy z czerwca i lipca 1923 r. w sprawie zatrudnienia obywateli RP w Wolnym Mieście, powstrzymanie na okres jednego roku napływu do Gdańska polskich pracobiorców. Strona polska nie wyraziła zgody na usunięcie z Wolnego Miasta części polskich pracobiorców, ale oświadczyła gotowość doraźnego zatrudnienia części polskich i gdańskich bezrobotnych na budowie kolei na odcinku Troyl—Pruszcz Gdański, a także udzielenia pomocy bezrobotnym gdańszczanom w znalezieniu zatrudnienia na polskim rynku pracy lub za granicą. Delegacja polska zgłosiła także propozycję przejęcia przez rząd polski wypłaty części dodatków dla bezrobotnych gdańszczan. Tylko pierwsza propozycja delegacji polskiej — powstrzymanie na okres jednego roku napływu do Gdańska polskich pracobiorców — została przez stronę gdańską przyjęta z zadowoleniem. Pozostałe propozycje strony polskiej ze względów politycznych i propagandowych nie zostały przyjęte²⁰. Senat gdański próbował sam rozwiązać powyższy problem na drodze kontrolowania robotniczego rynku pracy poprzez wprowadzenie kart pracy, na podstawie których mieli być zatrudnieni wszyscy pracobiorcy. Wydział Pracy Senatu Wolnego Miasta Gdańska przedłożył Volkstagowi w marcu 1930 r. projekt ustawy o zatrudnieniu pracobiorców na podstawie karty pracy (Arbeitskartengesetz). Mógł się o nią ubiegać każdy zdolny do pracy mieszkaniec lub mieszkanka posiadający obywatelstwo Wolnego Miasta, jeśli zarobki małżonka nie przekraczały 240 guldenów miesięcznie przy jednym dziecku w rodzinie, 280 guld. przy dwojga dzieciach, 320 guld. przy trojga dzieciach, 360 guld. przy czwórce dzieci i 400 guld. gdy w rodzinie było pięcioro lub więcej dzieci. Nieposiadający obywatelstwa Wolnego Miasta Polacy i Niemcy, a także obywatele innych przynależności państwowych mogli otrzymać karty pracy w ramach „potrzeb gospodarki Wolnego Miasta” i po uwzględnieniu odpowiednich umów dwustronnych. Projekt powyższej ustawy spotkał się z ostrą krytyką posłów frakcji niemiecko-narodowej i nie został uchwalony, aczkolwiek karty pracy wprowadzono już w wielu przedsiębiorstwach gdańskich²¹.

W czerwcu (27 VI) 1930 r. uchwalono ustawę o pośrednictwie pracy, w myśl której Krajowy Urząd Pośrednictwa Pracy (Landesarbeitsamt) wydawał odpowiednie zezwolenia pracobiorcom. Zatrudnienie i podjęcie pracy bez zezwolenia było zagrożone karą 1500 guldenów lub trzymie-

²⁰ PA, Kent II, 1 IV Pol. S. 2 Dz. — Arbeiterfragen. Endgültiges Protokoll aufgenommen in Warschau am 8. Oktober 1930; zob. też APGd. 260, 2735, s. 127—153 — Vermerk —; 2738, s. 123—125; „Baltische Presse” Nr 34 z dn. 11 II 1930.

²¹ AP, Kent II 1, IV Pol. S. 2 Dz. — Arbeiterfragen. Danziger Arbeitskartengesetz.

sięcznym aresztem²². Polska zgłosiła sprzeciw wobec stosowania powyższej ustawy w przedsiębiorstwach polskich i w stosunku do robotników polskich. Senat gdański zobowiązał się uwzględnić polski protest. Praktyka w tym względzie pozostawiała jednak wiele do życzenia. Po kilku latach powrócono do kart pracy, które obowiązywały także obywateli polskich.

Z tabeli 5 wynika, iż na terenie Wolnego Miasta zamieszkiwało 8416 czynnych zawodowo obywateli Rzeszy (tzw. Reichsdeutsche), z których około 4000 przybyło do Gdańska w latach od 1925 do początków 1928 r., natomiast pozostała część przybyła do Wolnego Miasta w okresie od marca 1928 do sierpnia 1929 r.²³ Około 6000 obywateli Rzeszy posiadało w Gdańsku stałe zatrudnienie. Pozostała część zasilala szeregi bezrobotnych, obciążając budżet gdański. Wszyscy bezrobotni obywatele Rzeszy należeli do Związku Niemieckich Obywateli Rzeszy w Gdańsku (Bund Deutscher Staatsbürger zu Danzig), który niejednokrotnie na łamach prasy gdańskiej lub niemieckiej krytykował stanowisko władz gdańskich wobec bezrobotnych obywateli Rzeszy²⁴.

Senat gdański kilkakrotnie zwracał się z prośbą do Niemieckiego Konsula Generalnego w Gdańsku, Ministerstwa Pracy, Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Ministerstwa Finansów Rzeszy o pomoc finansową na zasiłki dla bezrobotnych obywateli Rzeszy zamieszkujących w Wolnym Mieście Gdańsku, a także o zatrudnienie na terenie Rzeszy bezrobotnych gdańszczan. Rozmowy w tej sprawie pomiędzy przedstawicielami senatu gdańskiego i delegatami Ministerstwa Pracy, Spraw Wewnętrznych i Spraw Zagranicznych Rzeszy i Prus odbyły się w styczniu 1926 r., marcu 1927, lipcu i listopadzie 1928 r.

W styczniu (13. I) 1926 r. podpisano porozumienie pomiędzy Niemieckim Konsulem Generalnym w Wolnym Mieście Gdańsku i senatem gdańskim w sprawie przekazywania z Rzeszy do Gdańska pomocy finansowej na zasiłki dla bezrobotnych obywateli Rzeszy w wysokości 2 milionów guldenów rocznie, od 1931 r. 4 milionów rocznie. 75% z przyznanej kwoty miało być przeznaczone na zasiłki dla bezrobotnych obywateli Rzeszy i ich rodzin w Gdańsku, zaś 25% z przyznanych środków finansowych miało być przeznaczone na pomoc dla bezrobotnych gdańszczan przebywających na terenie Rzeszy. Powyższa umowa funkcjonowała do 1939 r.²⁵

²² Zob. Gesetz über Arbeitsvermittlung vom 27. 6. 1930 — Gesetzblatt für die Freie Stadt Danzig Nr 26 v. 1. 7. 1930, s. 147—153.

²³ APGd. 260, 2734, s. 15—19.

²⁴ PA, Kent II, 1 IV Pol. S. 2 Dz. — Arbeiterfragen —; zob. też „Danziger Neueste Nachrichten” 1930 nr 18 z dn. 22 I — Protestkundgebung der Reichsdeutschen in Danzig.

²⁵ PA, Kent I, IV Pol. No. 2 R 31122 Bd. 2, s. 015—204; R 31123 Bd. 3, s. 078—082; Kent II, 1 IV Pol. S. 2 Dz.

Podczas rozmów w 1928 r. strona gdańska domagała się zatrudnienia na terenie Rzeszy większej liczby bezrobotnych gdańszczyzan, szczególnie młodych rzemieślników, w stosunku do liczby zatrudnionych w Wolnym Mieście obywateli Rzeszy. Proponowano przyjęcie zasady, aby za jednego zatrudnionego w Wolnym Mieście obywatela Rzeszy, zatrudnionych było na terenie Rzeszy trzech gdańszczyzan. Miało to zagwarantować dopływ z Rzeszy do Wolnego Miasta sił kwalifikowanych i pomóc Gdańskowi w przezwyciężeniu trudnej sytuacji społeczno-ekonomicznej²⁶.

Trudną sprawą okazało się wykonanie postanowień artykułu 312 traktatu wersalskiego (z 28 VI 1919 r.) w stosunkach pomiędzy Wolnym Miastem Gdańskim i Rzeszą Niemiecką w zakresie przyznawania osobom cywilnym i wojskowym oraz ich rodzinom świadczeń wynikających z ubezpieczeń społecznych i państwowych. Rozmowy w tej sprawie pomiędzy rządem niemieckim i rządem polskim działającym za Wolne Miasto Gdańskie na podstawie artykułu 104 p. 6 traktatu wersalskiego i przedstawicielami senatu gdańskiego rozpoczęły się na początku 1922 r. i trwały z przerwami do 24 stycznia 1927 r., kiedy to podpisano odpowiedni układ o wykonaniu artykułu 312 traktatu wersalskiego²⁷. W rokowaniach nad wielkością kwoty przysługującej Wolnemu Miastu od Rzeszy Niemieckiej z tytułu ubezpieczeń społecznych, wykorzystano jako precedens decyzję Rady Ligi Narodów z 17 lipca 1922 r. i orzeczenie trybunału haskiego z 24 marca 1926 r. w sporze polsko-niemieckim, dotyczącym należności z tytułu ubezpieczeń społecznych na terenie Górnego Śląska. Wspomnianą decyzją Rady LN i orzeczeniem trybunału haskiego przyznano Polsce 26 milionów marek złotych²⁸, co stanowiło 20%

²⁶ APGd. 260, 2734, s. 15—33 — Niederschrift über die Besprechung betreffend Austausch von Arbeitern zwischen Danzig und dem Deutschen Reiche am 5. März 1928.

²⁷ Artykuł 312 traktatu wersalskiego postanawiał: „Z zastrzeżeniem przepisów, zawartych w innych postanowieniach niniejszego Traktatu, rząd niemiecki zobowiązuje się przekazać mocarstwu, któremu zostają ustąpione terytoria niemieckie w Europie, lub mocarstwu, które będzie rządzić na dawnych terytoriach niemieckich jako mandatariusz na mocy art. 22 cz. I (Związek Narodów) część rezerw, zgromadzonych przez Rządy Rzeszy lub państw niemieckich lub przez organy publiczne czy prywatne, działające pod ich kontrolą, a przeznaczone na zapewnienie działalności na tych terytoriach wszystkich ubezpieczonych społecznych i państwowych. Mocarstwa, którym odstąpione zostaną te fundusze, będą miały ścisły obowiązek wprowadzenia w wykonanie zobowiązań wynikających z tych asekuracji. Warunki tego przekazania rezerw zostaną uregulowane przez specjalne konwencje, które zawarte zostaną między rządem niemieckim a zainteresowanymi rządami...”

²⁸ W długich rokowaniach stronę niemiecką reprezentowali między innymi: dyrektor ministerialny w Ministerstwie Pracy Rzeszy, Andreas Grieser, radcowie tego resortu: dr Aurin, Fritz, dr Magister, dyrektor ministerialny w Urzędzie Spraw Zagranicznych Rzeszy, dr Erich Wallroth von Thermann, przedstawiciel Ministerstwa Finansów Rzeszy, radca Selle, przedstawiciel Kasy Emerytalnej Niemieckiej Kolei, radcowie Lorenz i Dittmar, przedstawiciel państwa pruskiego, radca Krause. Stronę polską reprezentowali: członek Komisji Kodyfikacyjnej RP, dr Witold Prądzyński, radca dr Mięczyława Marchlewski, przedstawiciel Departamentu Minister-

ogólnej kwoty, żądanej przez Polskę. Eksperci Wolnego Miasta wyliczyli należności od Rzeszy Niemieckiej z tytułu ubezpieczenia społecznego na 40 milionów marek złotych. W przypadku skierowania niemiecko-gdańskiego sporu do decyzji organów Ligi Narodów, można się było spodziewać przyznania proporcjonalnie takiej samej kwoty, czyli około 8 milionów marek złotych. Rząd Rzeszy Niemieckiej pragnął uniknąć umiędzynarodowienia sporu niemiecko-gdańskiego i po zmniejszeniu ze strony gdańskiej roszczeń do 6 milionów marek niemieckich w złocie, wyraził zgodę na podpisanie 24 I 1927 r. wynegocjowanego układu²⁹. Powyższy układ obejmował: ubezpieczenie pracowników, ubezpieczenie od wypadków, ubezpieczenie na wypadek niezdolności do pracy pracobiorcy i na rzecz członków jego rodziny, a także ustalał zasady współpracy i wzajemnej pomocy instytucji ubezpieczeniowych Rzeszy Niemieckiej i Wolnego Miasta Gdańska przy wykonywaniu postanowień układu. Na Krajowy Zakład Ubezpieczenia Wolnego Miasta Gdańska przeniesiono prawo własności budynku przy ulicy Okopowej (dawniej Karenwall 2) i sanatorium na Polankach pod Oliwą wraz z całym wewnętrznym urządzeniem, wycenionym na kwotę pięćset tysięcy marek złotych.

Celem zaspokojenia wszystkich roszczeń z zakresu ubezpieczenia od wypadków, w razie niezdolności do pracy i ogólnego ubezpieczenia pracowników, Rzesza Niemiecka zobowiązała się wypłacić Wolnemu Miastu dla Krajowego Zakładu Ubezpieczenia, Spółki Wypadkowej i Rolniczej oraz Spółki Zawodowej kwotę pięciu milionów pięćset tysięcy marek złotych³⁰.

W artykule 3 § 22 powyższego układu stwierdzono, iż pomiędzy Rzeczpospolitą Polską i Wolnym Miastem Gdańskiem została zawarta w dniu 13 stycznia 1927 r. umowa w przedmiocie ubezpieczenia społecznego robotników i pracowników, zajętych w służbie Polskich Kolei Państwowych na obszarze Wolnego Miasta Gdańska, w której postanowiono, iż Rzeczypospolita Polska przejmuje na siebie: a) roszczenia nabyte w ubezpieczeniu na wypadek niezdolności do pracy przez robotników i pracowników, b) renty uprawnionych dawnej Kolejowej Kasy Pensyjnej A prusko-heskiego Związku Kolejowego i Kasy Pensyjnej I Oddział A robotników kolei Rzeszy, jeżeli uprawnieni mieszkali na obszarze Wolnego Miasta Gdańska w dniu 1 stycznia 1924 r., c) renty z ubez-

stwa Pracy i Ubezpieczeń Społecznych: Jurkiewicz, Kermenicz, Horowicz, przedstawiciel Ministerstwa Kolei, radca Wróbel. Wolne Miasto Gdańsk reprezentowali w charakterze obserwatorów: dr Wierciński-Keiser, Schwarz i Frank jako senatorowie, prezydent senatu, dr Heinrich Sahn i radca stanu, Kurt Classen; zob. PA, Kent I, IV Pol. No 1 R. 31119 Bd. 1; R. 31120 Bd. 2 — Deutsch-Danziger Abkommen nach Artikel 312 Friedens-Vertrages, betreffend Sozialversicherung.

²⁹ Marka złota oznaczała urzędowo ustaloną cenę 1/2790 kg czystego złota.

³⁰ PA, Kent I, IV Pol. 1 R 31119, Bd. 1 — Sozialversicherung 1920—1926,

pieczenia od wypadków dawnej pruskiej Dyrekcji Kolejowej Gdańsk, jeżeli uprawnieni mieszkali na obszarze Wolnego Miasta Gdańska w dniu 10 grudnia 1921 r. albo na obszarze Polski. Dalej stwierdzono, że Rzesza Niemiecka, Polska i Wolne Miasto Gdańsk są zgodne co do tego, iż Polsce przysługują jeszcze roszczenia do przekazania rezerw, wynikające z wykonania § 22.

Po ponad trzyletnich rokowaniach podpisany został 29 IV 1937 r. układ pomiędzy Wolnym Miastem Gdańskim i Polską o ubezpieczeniu od wypadków, ubezpieczeniu na wypadek inwalidztwa i ubezpieczeniu pracowników umysłowych na starość, na wypadek inwalidztwa i na rzecz pozostałych członków rodziny³¹. Dzięki temu sytuacja społeczno-prawna obywateli polskich, zatrudnionych na terenie Wolnego Miasta i gdańszczyzn zatrudnionych na terenie Polski uległa znacznej poprawie.

W tabeli 13 podano wielkość kwot przeznaczonych na świadczenia z tytułu ubezpieczeń socjalnych w latach 1924—1930, które zajmowały pierwsze miejsce pod względem wielkości wśród wydatków w budżecie Wolnego Miasta. Dla przykładu można podać, iż renty inwalidzkie pobierało w 1913 r. 6 534 osoby, w 1924 — 9 513, a w 1925 — 10 140 osób; renty wdowie w 1913 r. pobierało 67 osób, w 1924 — 1460, w 1925 — 1672 osoby; renty sieroco w 1913 r. — 435 osób, w 1924 — 7 458, w 1925 — 7 950 osób³².

Osoby pobierające rentę inwalidzką, której wysokość ustalono w połowie 1924 r. na 228 guldenów rocznie (bez dodatku na dzieci i żonę), otrzymywały także stałą zapomogę z Wydziału Opieki Społecznej, pomoc zimową, pomoc gospodarczą (Wirtschaftsbeihilfe) i inne. Wydatki na zapomogi wzrastały z każdym rokiem, na przykład: w styczniu 1924 r. wynosiły 7 tysięcy guldenów (6 guldenów na osobę miesięcznie), w styczniu 1926 r. — 125 tysięcy guldenów (21 guldenów na osobę miesięcznie), niezależnie od pomocy zimowej³³.

Na uwagę zasługują także inne formy działalności socjalnej, prowadzonej przez Wydział Opieki Społecznej, związki i towarzystwa społeczne oraz instytucje i organizacje dobroczynne.

W 1922 r. w Wydziale Opieki Społecznej powołano opiekunki, których zadaniem było niesienie pomocy osobom chorym przebywającym w szpitalu lub w domu. Opiekunki społeczne utrzymywały kontakt z kościelnymi organizacjami opiekuńczymi (np. Ewangelicka Służba Opiekuńcza — Evangelischen Wohlfahrtsdienst, Związek Krzyża Diecezji Gdańskiej

³¹ Ibid., art. 2 § 18 układu z dn. 24 I 1927 r.; APGd. 260, 190, s. 697—699 — Abkommen zwischen der Freien Stadt Danzig und der Republik Polen über Sozialversicherung; zob. też Gesetzblatt Nr. 41 z dn. 9 VI 1937.

³² PA, Kent II, 1 S. Dz. — Entwicklung der sozialen Fürsorge in Danzig...

³³ Zob. Danziger Statistische Mitteilungen Nr. 11 1926, s. 174.

— Kreuzbund Diözesanverband Danzig), a także z Centralą Opieki Społecznej w Gdańsku (Fürsorgezentrale zu Danzig) i Komitetem Robotniczej Opieki Społecznej (Ausschuss für Arbeiterwohlfahrt) celem udzielenia niezbędnej i skutecznej pomocy rodzinie osoby chorej (np. zapewnienie opieki dzieciom, zakup lekarstw samotnym rekonwalescentom). Odwiedzały także samotne osoby przebywające w szpitalach³⁴.

Szczególne zasługi w działalności socjalnej na terenie Wolnego Miasta mają organizacje: Związek Caritasu Diecezji Gdańskiej (Caritasverband im Bistum Danzig) i działające pod jego patronatem Katolickie Towarzystwo Opieki Społecznej dla Dziewcząt, Kobiet i Dzieci (Katholischer Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder) oraz Komitet Robotniczy Opieki Społecznej (Ausschuss für Arbeitswohlfahrt), a także Niemiecki Czerwony Krzyż Wolnego Miasta Gdańska (Deutscher Frauenverein vom Roten Kreuz, Danzig Stadt) i kilka stowarzyszeń ewangelickich, działających pod patronatem Domu Diakonisek w Gdańsku.

Uwzględniając postulaty Związku Caritasu i innych organizacji społecznych, powołano na podstawie ustawy z 1928 r. w Gdańsku, Sopocie, Oruni i powiatach wiejskich urzędy do spraw młodzieży współpracujące z odpowiednimi terenowymi oddziałami Gdańskiego Związku do Spraw Młodzieży (Danziger Jugendfürsorgeverband), szczególnie w dziedzinie zapobiegania przestępczości wśród młodzieży. Opiekunki Katolickiego Towarzystwa Opieki Społecznej dla Dziewcząt, Kobiet i Dzieci odwiedzały regularnie areszt i wydział obyczajowy policji gdańskiej, aby otoczyć opieką znajdujące się tam dziewczęta i kobiety, a niektóre umieścić w schronisku Misji Wewnętrznej (Innere Mission zu Danzig), Misji Dworcowej (Bahnhofsmision), Misji Portowej (Hafenmission), lub po udzieleniu pomocy materialnej odesłać do miejsca zamieszkania. Związek Caritasu organizował przy współpracy z innymi miastami w Niemczech (np. Koblencją) kursy dla opiekunek nad chorymi; zbiórki produktów żywnościowych, odzieży i używanych mebli, które następnie przekazywano niezamożnym rodzinom podczas tak zwanych „rodzinnych wieczorów”. Związek Caritasu położył szczególne zasługi przy wznoszeniu katolickich ochronek i przedszkoli dla dzieci niemieckich, co miało być odpowiedzialnością na skuteczną akcję w tej dziedzinie polskiej organizacji oświatowej — Gdańskiej Macierzy Szkolnej. Myśl księdza prałata i senatora Sawatzkiego, aby w każdej parafii katolickiej było co najmniej jedno przedszkole dla dzieci niemieckich, zaczęto realizować z powodzeniem w 1927 r.³⁵

Na uwagę zasługuje działalność społeczna Towarzystwa Fundacji Gu-

³⁴ Ibid., s. 173—174.

³⁵ BA Oddz. Pots., Dt. Stift. Nr 107. Bl. 98—103 — Caritasverband für Freie Stadt Danzig 1929; Nr 108 Bl. 352—359 — Caritas-Arbeit im Bistum Danzig im Jahre 1928.

stawa Adolfa zrzeszającego do powstania Wolnego Miasta Gdańska szereg towarzystw kobiecych prowadzących działalność społeczną na terenie Poznania, Królewca, i innych miast Prus Wschodnich. Po powstaniu Wolnego Miasta Gdańska, Towarzystwo Fundacji Gustawa Adolfa ograniczyło swoją działalność do nowego obszaru, organizując na cele społeczne kolekty kościelne, a także przyjmowało darowizny i zapisy testamentowe.

Akcję społeczną kościoła ewangelickiego wspierały następujące organizacje kościelne: Terenowe Towarzystwo Misji Wewnętrznej (Der Provinzialverein für Innere Mission), Ewangelicko Kościelne Towarzystwo Pomocy (Der Evangelisch-Kirchliche Hilfsverein), Gdańskie Stowarzyszenie Pomocy Kobietom (Der Danziger Kreisverband der Frauenhilfe), Zachodniopruska Konferencja Misyjna (Die Westpreussische Missionkonferenz), przekształcona 26 I 1921 r. w Konferencję Misyjną Wolnego Miasta Gdańska (Freistaats Missionkonferenz), Zachodniopruskie Towarzystwo Niemieckiej Fundacji Lutra (Der Westpreussische Hauptverein der Deutschen Lutherstiftung) i inne³⁶.

Ewangelickie Stowarzyszenie Diakonów prowadziło w Wolnym Mieście szeroką działalność charytatywną. Na szczególną uwagę zasługuje Dom Matki i Szpital Gdański (Diakonissen Mutter — und Krankenhaus Danzig przy ul. Nowe Ogrody (Neugarten), funkcjonujący w Gdańsku od 1876 roku, Dom Wypoczynku „Pomocy Bożej” w Sopocie, Dom Starości i Przytułek Fundacji Augusty Wiktorii (Altenheim und Siehenhauses des Diakonissen — Auguste — Viktoria Stiftung zu Danzig), Seminarium dla wychowawczyń i szkoła ćwiczeń dla 50 dzieci, przedszkola, domy sierot, ochronki dla niemowląt, domy dla upadłych dziewcząt, przytułki dla nieuleczalnie chorych i liczne stacje opieki prywatnej (Privatpflegestation) — stacje dla kobiet (Frauenstation, stacje dla mężczyzn (Männerstation), stacje dla dzieci (Kinderstation) służące pomocą i opieką potrzebującym za umiarkowaną odpłatnością lub bezpłatnie, zależnie od stopnia zamożności osoby potrzebującej pomocy³⁷.

4. Sytuacja mieszkaniowa w Wolnym Mieście Gdańsku

Istotnym miernikiem sytuacji bytowej ludności są warunki mieszkaniowe i komunalne. Ważną rolę w sytuacji mieszkaniowej odgrywają: rozwój budownictwa mieszkaniowego i jego standard. Przyrost mieszkań w Gdańsku, w okresie od 1919 do 1932 r. ilustruje tabela 14.

³⁶ Evangelisches Zentralarchiv in Berlin, cyt. dalej: Evang. Zentralarch. Best. 7, Nr 17593 — Geschäftsbericht des Evangelischen Konsistoriums in Danzig für die Zeit v. Jan. 1920—31. Dez. 1921.

³⁷ Ibid. Best. 5, Nr 852; Jahres-Bericht für die Jahre 1919—1928 über das Diakonissen-Mutterhaus und Krankenhaus zu Danzig.

Tabela 14. Bilans mieszkań gminy miejskiej Gdańsk w okresie od 1 I 1919 do 31 X 1932 r.

Wielkość Mieszkań	Stan 1. I. 1919	Przyrost mieszkań od 1. I. 1919 do 31. X. 1932			Ubytek w okr. 1. I. 1919 do 31. X. 1932 z powodu rozb. i wyburz.	Czysty przyrost w okr. 1. I. 1919 do 31. X. 1932	Stan 31. X. 1932
		Nowe budow- nictwo	Przebu- dowa, odbudowa	Razem			
1 izba	14 539	926	170	1 096	63	1 033	15 572
2 izby	20 360	3 722	469	4 199	51	4 140	24 500
3 izby	8 801	2 372	261	2 633	26	2 607	11 408
4 izby	4 210	462	88	550	10	540	4 705
5 izb	1 529	271	33	304	7	297	1 826
6 izb	774	69	14	83	2	81	855
7 i 8 izb	472	63	15	78	1	77	549
9 i więcej izb	112	34	5	39	2	37	149
Razem	50 797	7 919	1 055	8 974	162	8 812	59 609

Zródło: Danziger Statistische Mitteilungen 1932 nr 4, s. 94.

¹ Kuchnia nie jest wliczona do powierzchni mieszkalnej.

Jeśli wykazany w tabeli 14 przyrost mieszkań w okresie 1919—1932 porównamy z przyrostem mieszkań w okresie przyspieszonego rozwoju gospodarczego w Gdańsku w latach 1901—1910, który wyniósł 8 590 mieszkań³⁸, to wyraźnie widoczny jest wysiłek władz Wolnego Miasta w tym kierunku.

Tabela 15. Budownictwo mieszkań ze środków publicznych w latach 1920—1929 w gminie Gdańsk i wykonawcy.

Lata	Gmina miejska Gdańsk	Spółdzielnie i tow. budowl.	Przedsięb. prywatne	Osoby po- jedyncze	Razem wyb. mieszkań
1920	238	214	—	50	502
1921	232	102	—	36	370
1922	151	36	—	26	213
1923	172	—	—	—	172
1924	213	123	—	7	343
1925	76	320	—	85	481
1926	—	275	530	35	840
1927	98	480	544	28	1 150
1928	—	725	531	33	1 289
1929	134	1 137	210	6	1 487
Razem	1 314	3 412	1 815	308	6 847

Zródło: H. Althoff, Siedlungsarbeit in der Freien Stadt Danzig 1920—1930, „Danziger Schriften für Politik und Wirtschaft” H. 2.

³⁸ Zob. B. Piasecki, Sytuacja mieszkaniowa i komunalna w Wolnym Mieście Gdańsku, „Komunikaty Instytutu Bałtyckiego”, Zeszyt spec, nr 2, Gdańsk 1975, s. 149—160.

W budownictwie mieszkań w Wolnym Mieście uczestniczyło kilku wykonawców: gmina miejska, spółdzielnie i towarzystwa budowlane, przedsiębiorstwa prywatne i osoby pojedyncze. Ilustruje to tabela 15.

Spośród wybudowanych 6 847 mieszkań 95% stanowiły mieszkania 1—3-pokojowe, natomiast 5% (356 mieszkań) stanowiły 4—5-pokojowe mieszkania. Pod budowę mieszkań wykorzystano uprzednio zaplanowane i przygotowane tereny w dzielnicach miasta:

1. Śródmieście 468 mieszkań.
2. Siedlce (głównie Stare Szkoty, Suchanino, Chełm) 1 308 mieszkań.
3. Wrzeszcz (głównie Nowe Szkoty, Zaspą, Letniewo) 3 908 mieszkań.
4. Oliwa (głównie Jelitkowo) 441 mieszkań.
5. Nowy Port (głównie Brzeźno, Wisłoujście) 368 mieszkań.
6. Stogi 359 mieszkań.

Razem 6 847 mieszkań.

Tabela 16. Przeciętne czynsze miesięczne za mieszkania będące w przymusowej gospodarce lokalami i wolnej gospodarce lokalami w gminie miejskiej Gdańsk, na dzień 9 V 1927 r.

Wielkość mieszkań	Czynsze za mieszkania bez pomieszczeń rzemieślniczych				Czynsze za mieszkania z pomieszczeniami rzemieślniczymi			
	Przym. gosp. lok.		Wolna gosp. lok.		Przym. gosp. lok.		Wolna gosp. lok.	
	Liczba mieszkań	Przec. czynsz w guld.	Liczba mieszkań	Przec. czynsz w guld.	Liczba mieszkań	Przec. czynsz w guld.	Liczba mieszkań	Przec. czynsz w guld.
Mieszk. 1-pok. z kuchnią								
a)	9 523	14,80	381	21,18	220	67,16	32	141,27
b)	2 100	16,62	102	20,95	66	70,86	6	90,83
c)	3 830	18,14	104	21,53	38	53,04	3	36,67
Mieszk. 2-pok. z kuchnią								
a)	11 321	27,25	874	41,94	477	78,89	40	175,11
b)	1 579	32,04	126	48,45	111	93,18	13	206,12
c)	624	35,55	45	42,11	22	89,05	1	55,00
Mieszk. 3-pok. z kuchnią								
a)	4 940	47,52	357	67,92	218	133,38	26	209,52
b)	1 443	49,90	98	70,24	62	112,50	8	174,19
Mieszk. 4-pokojowe								
5	2 795	70,39	203	100,39	117	139,18	25	181,64
6	1 067	100,74	53	106,07	100	154,13	10	394,98
7	480	133,19	31	151,18	49	189,34	10	245,89
8	168	173,19	20	223,59	18	263,99	1	225,00
9	49	216,48	5	154,33	11	282,58	2	475,00
10	7	199,72	2	185,00	7	273,45	—	—
11 i więcej	5	167,50	5	234,80	2	290,50	—	—
	5	312,55	3	400,00	—	—	—	—

Źródło: Beiträge zur Danziger Statistik, H. 3, s. 41.

- a) mieszkanie bez toalety i bez dodatkowej izby dla służącej,
- b) mieszkanie z izbą dla służącej,
- c) mieszkanie z toaletą.

W 1927 r. zagęszczenie na jedną izbę wynosiło: w Gdańsku 1,90 osób, w Sopocie 1,40, w powiecie Gdańskie Wyżyny 1,71, Gdańskie Niziny 1,54, Wielkie Żuławy 1,53; przeciętnie w Wolnym Mieście zagęszczenie wynosiło 1,50, a w 1931 r. sytuacja w tym względzie uległa znacznej poprawie, gdyż zagęszczenie na jedną izbę wynosiło 1,20 osoby³⁸.

Na uwagę zasługuje organizacja budownictwa mieszkań. W Wolnym Mieście, podobnie jak w Niemczech i wielu innych krajach Europy, konieczne były szczególne przedsięwzięcia, aby dla złagodzenia trudności mieszkaniowych ruszyć z miejsca z budową mieszkań. Już w następnym roku istnienia Wolnego Miasta — 15 VII 1921 r. uchwalił gdański Volkstag pierwszą własną ustawę o opłatach na budownictwo mieszkań. Ustawa ta przewidywała: a) opłatę na budownictwo mieszkań sięgającą 20% ogólnej wartości rocznego czynszu według stanu na 1 lipca 1914, b) tak zwaną szczególną opłatę (Sonderabgabe), sięgającą do 25% wartości rocznego czynszu jeśli wzrósł on więcej niż 100%, c) podatek od mieszkań dużych (luksusowych). Szerząca się inflacja zmusiła władze gminy miejskiej od podwyższenia powyższych świadczeń, początkowo o 100%, a następnie o 500%. Ustawa z 27 czerwca 1923 r. wprowadziła dodatkową opłatę, a mianowicie 1% od ogólnej kwoty wypłacanych zarobków, odprowadzanej miesięcznie przez pracodawców na cele budownictwa mieszkaniowego. Ze względów gospodarczych powyższy podatek został od 1 X 1926 r. obniżony na 1/2%, a od 1 IV 1928 r. całkowicie zniesiony.

Następna ustawa z 27 III 1925 r. (Gesetz zur Bekämpfung der Wohnungsnot) ustaliła nowy czynsz za powierzchnię mieszkalną i biurową i wprowadziła nowe opłaty na cele budownictwa mieszkaniowego (Wohnungsbauabgabe od 1 IV 1925 r. — 20% a od 1 IV 1926 r. 30%). Z wpływających środków finansowych 10% przeznaczono na pomoc mieszkaniową dla ludności biedniejszej, w tym także na pomoc przy opłaceniu czynszów. W dniu 30 III 1928 r. gdański Volkstag przedłużył ważność ustawy z dnia 27 III 1925 r.³⁹

Przedstawione wyżej ustawy przyczyniły się do zapewnienia finansowych podstaw budownictwa mieszkaniowego, które ukazuje tabela 17.

³⁸ Ibid., s. 38.

Tabela 17. Środki finansowe zgromadzone na budownictwo mieszkaniowe w gminie miejskiej Gdańsk w latach 1925—1930, w guldenach.

Rok budżetowy	Podatek od zarobków	Opłata na budownictwo mieszkaniowe	Odsetki od kapitału	Dopłaty WMGd.	Razem
1925/26	1 500 000,—	2 680 000,—	100 000,—	—	4 280 000,—
1926/27	972 000,—	4 320 000,—	330 000,—	—	5 622 000,—
1927/28	648 000,—	4 454 000,—	515 000,—	—	5 711 000,—
1928/29	—	4 608 000,—	703 000,—	400 000,—	5 711 000,—
1929/30	—	4 761 600,—	867 000,—	400 000,—	6 028 681,—
Razem	3 120 000,—	20 823 000,—	2 515 000,—	800 000,—	27 258 000,—

Źródło: H. Althoff, Siedlungsarbeit in der Freien Stadt Danzig 1920—1930, „Danziger Schriften für Politik und Wirtschaft”, H. 2, s. 10.

W latach 1927—1929 zaciągnięto na cele budownictwa mieszkaniowego pożyczkę w wysokości 6 milionów guldenów. Tak więc na cele budownictwa mieszkaniowego w gminie Gdańsk przeznaczono w okresie sześciu lat (1925—1930) znaczną kwotę 33 258 000,— guldenów⁴⁰.

Do budowy mieszkań w Wolnym Mieście Gdańsku włączyła się także Rzesza Niemiecka. W 1931 r. po długich staraniach Związku Niemieckich Obywateli Rzeszy w Gdańsku, Ministerstwo Finansów Rzeszy podjęło akcję budowy mieszkań w Gdańsku dla ludności niemieckiej, głównie obywateli Rzeszy, którzy z uzasadnionych powodów mieszkań dotychczas nie otrzymali. W tym celu podpisana została umowa pomiędzy Bankiem Budowlano-Ziemiemskim w Berlinie a Bankiem Rolnym w Gdańsku. Berliński bank przekazał bankowi gdańskiemu kwotę jednego miliona marek. Realizację budowy mieszkań powierzono przedsiębiorstwom gdańskim, co stwarzało możliwość dodatkowego zatrudnienia kilkudziesięciu robotników budowlanych. W planie budowlanym przewidziano domy z ośmiu mieszkaniami trzypokojowymi z kuchnią-łazienką i komórką o powierzchni mieszkalnej 52 m², dwupokojowymi z kuchnią, łazienką i komórką o powierzchni 40 m² (w śródmieściu), domy z pięciu mieszkaniami dwupokojowymi z kuchnią, łazienką i ogródkiem (na terenie Oruni, Sopotu, Pruszcza Gdańskiego), domy z dwoma mieszkaniami dwupokojowymi i ogródkiem o powierzchni od 33 do 39 m² (na terenie Wrzeszcza) oraz domy z dwudziestu mieszkaniami dwu- i trzypokojowymi o powierzchni od 42 do 57 m² na terenie Starych Szkotów). W pierwszym półroczu 1931 r. wybudowano 159 mieszkań, natomiast w drugim półro-

⁴⁰ PA, Kent II, 1 IV Pol. S. 10 Dz. — Siedlungs und Wohnungswesen 1922—1936; zob. też H. Althoff, Siedlungsarbeit in der Freien Stadt Danzig..., s. 8—9.

czu tegoż roku wybudowano 94 mieszkania⁴¹. Budowę mieszkań z funduszków niemieckich prowadzono także na terenie wiejskim. W 1934 r. zbudowano osiem domów dwurodzinnych w Nowym Stawie (Neuteich) i tyleż w Nowym Dworze (Tigenhof)⁴².

⁴¹ A. Repeczko, Preliminarz budżetowy Wolnego Miasta Gdańska na rok 1927/1928, „Przegląd Gospodarczy” 1927, z. 10, s. 393—397; Bundesarchiv Koblenz, cyt. dalej: BA Reichsfinanzministerium R 2 19480 — Vermerk.

⁴² APGd. KG, 955, s. 4—5. Opracowany w 1938 r. nowy program budownictwa mieszkaniowego w WMG planowano zrealizować w oparciu o pożyczkę Rzeszy w wysokości 10 milionów marek (po 3 miliony marek rocznie w latach 1939, 1940, 1941) i jeden milion marek w 1942 r. Planowane mieszkania miały być wzniesione w centrum Gdańska, we Wrzeszczu i w Brzeźnie — zob. BA, Reichsfinanzminist. R 2 19480 — Vermerk.

EINIGE SOZIALE PROBLEME DER FREIEN STADT DANZIG IN DEN JAHREN 1920—1933

Zusammenfassung

Dem Versailler Vertrag nach rief man ins Leben die Freie Stadt Danzig in den politischen Beziehungen, die von der Betreuung des Völkerbundes und der weiten politischen-wirtschaftlichen Berechtigungen des polnischen Staats bestimmt wurden.

Die von der Danziger Verwaltung gegründeten Grundlagen des rechtlich-ökonomischen Daseins der Freien Stadt begünstigten die wirtschaftliche Belebung. Dies stellte dann für viele hier Beschäftigung suchende Polen eine große Hoffnung und Zukunft dar. Auch viele Deutsche aus den vom Reich getrennten Gebieten kamen dem Versailler Vertrag nach in die Stadt, um unter den Landsmännern das Schlimmste vorübergehen zu lassen, und später mit Hilfe von vielen deutschen Organisationen und Gesellschaften, auch der Verwaltung der Freien Stadt und des Reiches sich und der Familie angemessene Verhältnisse der Existenz zu sichern. Um Hälfte des Jahres 1929 lebte ständig auf dem Gebiet der Freien Stadt Danzig 8 416 Reichsbürger, 21 633 Bürger der Republik Polen und 1 875 Bürger der anderen Staaten — zusammen 31 924 berufstätige Personen. Hierzu sollte man ca. 13 000 Saisonarbeiter (sog. Wanderarbeiter), die übergehend in den landwirtschaftlichen Kreisen, vor allem zur Zeit der dringenden Arbeiten auf dem Lande beschäftigt wurden, zuzählen. Darunter waren 9 000 Polen.

Die Freie Stadt zog die Arbeiter aus Polen und Deutschland mit den günstigen Verdiensten an, mit der günstigen sozialen Gesetzgebung und

dem hohen Kurs des Danziger Guldens. In dem Kampf mit der Arbeitslosigkeit, die im Jahre 1933 über 40 000 der Berufstätigen betrug, versuchte die Danziger Verwaltung den Zufluß der Arbeitsnebmer aus Polen und Deutschland zu beschränken. Diese Probleme wurden zu wichtigen Fragen in den Beziehungen Polen — Danzig und Danzig — Deutschland.

Viel Platz widmete man in dem Artikel der Betreuungstätigkeit der Danziger Verwaltung, welche die besten Lebensverhältnisse den Einwohnern zu sichern versuchte. Sie bestimmte einen wesentlichen Teil der Budgetmittel für die soziale Tätigkeit; in den Jahren 1924/25 bestimmte man für dieses Ziel 12 800 000 Gulden, und in dem Budgetjahr 1929/30 — 36 400 000 Gulden, das bildete 1/3 aller Ausgaben des Budgets der Freien Stadt Danzig.

An der sozialen Tätigkeit nahmen viele gesellschaftliche und wohltätige Organisationen teil, z.B.: Evangelischen Wohlfahrtsdienst, Kreuzbund Diözesenverband Danzig, Ausschuss für Arbeiterwohlfahrt, Caritasverband im Bistum Danzig, Katholischer Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder, Deutsche Frauenverein vom Roten Kreuz, Danzig Stadt, Der Provinzialverein für Innere Mission, Der Evangelisch-Kirchliche Hilfssverein, Die Westpreussische Missionkonferenz, Der Westpreussische Hauptverein der Deutschen Lutherstiftung u.a.

Grosse Bedeutung spielte für die Verwaltung der Freien Stadt der Wohnungsbau. Man bestimmte zu diesem Ziel nur in den Jahren 1925—1930 über 33 Millionen Gulden. Man benutzte hier auch sehr weitgehende Hilfe des Deutschen Reiches.

Bei der Bearbeitung des Artikels bediente man sich vor allem der Quellen aus deutschen Archiven, dem Danziger Archiv und der Informationen aus der Danziger Statistik.

Kazimierz Kloskowski

CEL I WYJAŚNIANIE CELOWOŚCIOWE EWOLUCJI

1. Wstęp

Problem celu i wyjaśniania celowościowego ewolucji jest jedną z najbardziej kontrowersyjnych kwestii podejmowanych w ramach filozofii biologii. W tej pracy spróbuję wskazać źródła tych kontrowersji w oparciu o poglądy wybranych przedstawicieli syntetycznej teorii ewolucji. Wydaje się, że u podstaw tych kontrowersji leżą nieprecyzyjne określenia zarówno celu, jak i wyjaśniania celowościowego ewolucji. Dlatego też spróbuję przede wszystkim wyprecyzować tego typu definicje. Nie będę jednak koncentrował się ani na warunkach logicznych, jakie musi spełniać wyjaśnianie celowościowe, aby można ją było uznać za procedurę naukową, ani na pokazaniu związków z finalistyczną wizją świata. Te zagadnienia pozostawiam na uboczu. Tu interesuje mnie przede wszystkim odpowiedź na pytanie: na ile akceptacja celowości ewolucji (w określonym znaczeniu) wymusza stosowanie wyjaśniania celowościowego ewolucji.

2. Cel a ewolucja

Przy podejmowaniu badania problemu celu i celowości konieczne wydaje się przede wszystkim uświadomienie sobie, że jedynie człowiek może przypisywać cele osobom, rzeczom i ich działaniom. Ten antropomorficzny punkt widzenia ma istotne znaczenie w próbach wskazania celu, do którego określone zjawisko czy proces zmierza. Tylko bowiem z takiej perspektywy człowiek może stwierdzić, czy ktoś lub coś osiągnęło cel lub nie. Co więcej, może mówić o zdarzeniach, w których cel jest osiągnięty świadomie, i o zdarzeniach, w których cel nie jest świadomie

osiągany¹. M. Beckner uważa, że cele „przystępują” wyłącznie osobom, gdyż tylko im przypisuje się intencje; gdy możliwe jest określenie intencji, możliwe staje się określenie celu². Ale nie wszystkie cele są intencjami. I tak, np. celem życia szczura jest zdobycie pożywienia, przy czym nie kieruje się on intencją; podobnie samoregulujący system, taki jak np. naprowadzalna na cel rakietą, posiada cel, ale nie można jej przypisać intencji. Z kolei E. Nagel wyróżnia trzy interpretacje celu i działań celowo ukierunkowanych (goal-directed)³. Pierwszą z nich określa mianem: interpretacja intencjonalna. Zgodnie z nią cel działania lub procesu G jest zamierzony przez czynnik ludzki. Chodzi tutaj o intencję, która jest „wewnętrznym stanem umysłu” (internal mental state), a tym samym przyczynowym determinantem zachodzącego po niej działania A. Krótko mówiąc, zachowanie celowo ukierunkowane jest więc działaniem A podjętym przez jakiś czynnik (ludzki) po to, aby osiągnąć cel G. W drugiej interpretacji celu Nagel posługuje się pojęciem „zakodowanego programu” (coded program) bądź „programowego punktu widzenia, zapatrywania” (program view). Przykładem tego rodzaju procesów jest łańcuch DNA; łańcuch ten jest zakodowanym programem rozwoju organizmu. Natomiast trzecim typem zachowań celowo ukierunkowanych jest według niego tzw. własność systemowa. Przykładem tego typu zachowań jest utrzymywanie przez organizm stałego poziomu wody we krwi.

Natomiast A. C. Purton wymienia cel użyteczny (use-purposes) oraz cel intencji, dążeń, zamiarów ludzi i zwierząt (aim-purposes)⁴. O pierwszym z nich można mówić, że dana rzecz spełnia use-purpose X właśnie wtedy, gdy zostanie użyta do realizacji X. Drugi rodzaj celu jest rozumiany jako spełnienie intencji.

O jakim rodzaju celu spośród tych wymienionych możemy mówić przy rozpatrywaniu procesów ewolucyjnych? Pomocą w odpowiedzi na to pytanie będą wybrane, a równocześnie charakterystyczne, wypowiedzi przedstawicieli syntetycznej teorii ewolucji.

¹ R. Gruner, *Teleological and functional explanations*, *Mind* 75 (1966) nr 300, s. 516; L. J. Goldstein, *Recurrent structures and teleology*, *Inquiry* 5 (1962), s. 1—11; A. J. Minton, Wright and Taylor: *Empiricist teleology*, *Philosophy of Science* 42 (1975), s. 299—306; S. Uts, *On teleology and organisms*, *Philosophy of Science* 44 (1977), s. 313—320.

² M. Beckner, *Function and teleology*, *Journal of the History of Biology* 2 (1969) 1, s. 151—152.

³ E. Nagel, *Teleology revisited*, *The Journal of Philosophy* 74 (1977) nr 5, s. 264—276; por. L. Nisse, *Nagel's self-regulation analysis of teleology*, *The Philosophical Forum* 12 (1980—1981) 2, s. 128—138; A. W. Collins, *Teleological reasoning*, *The Journal of Philosophy* 75 (1978) 10, s. 540—550; F. Duchesneau, *Teleologie et détermination positive de l'ordre biologique*, *Dialectica* 32 (1978) 2, s. 136—144.

⁴ A. C. Purton, *Biological function*, *The Philosophical Quarterly* 29 (1979) 114, s. 17.

F. Ayala⁵ stwierdza, że generalnie proces ewolucji nie może być określany jako celowościowy w sensie ukierunkowania na wyprodukowanie specyficznego DNA z odpowiednim kodem informacyjnym. Raczej chodzi o cel rozumiany w sensie konieczności istnienia kierunkowego działania DNA, która usprawnia reprodukcyjne fitness populacji w danym środowisku. Z kolei R. A. Fisher stwierdza, że celowe działanie organizmu jako całości jest początkowym stanem procesów ewolucyjnych, podczas których względnie duże masy materii żywej doszły do osiągnięcia współpracy części i poszczególnych struktur, tworzących indywidua⁶. Natomiast dla E. Mayra naturalna selekcja „nagrada” przeszłe zjawiska, tzn. wytwarza skuteczne rekombinacje genów, ale nie czyni tego planowo ze względu na przyszłość. Selekcja naturalna nie jest nigdy celowo ukierunkowana⁷.

Z powyższego wynika, że o celowości ewolucji można mówić 1) w sensie „początkowego stanu procesów ewolucyjnych” (R. A. Fisher), tzn. jako o zakodowanym programie (E. Nagel) ewolucji. Ponadto można mówić 2) o celu use-purpose (A. C. Purton), ale zawsze w łączności z własnością systemową (E. Nagel). Nie wchodzi natomiast w grę rozumienie celu jako realizacji zamierzeń, spełnienia oczekiwań.

Przeanalizujmy te uogólnienia. Dlaczego odrzucamy twierdzenie, że ewolucja jest celowa ze względu na realizację intencji. Podstawowym argumentem jest to, że nie można przewidzieć przyszłości ewolucji. Celową czynią ją ludzkie intencje, sprowadzające się w zasadzie do oceny skuteczności mechanizmów ewolucyjnych. Jest to ocena post factum. Cel mieści się więc w ocenie zjawisk ewolucyjnych, nie zaś w samych mechanizmach. Jeśli więc w ogóle można mówić o celu w ewolucji, to

⁵ F. J. Ayala, *Teleological explanations in evolutionary biology*, *Philosophy of Science* 37 (1970), s. 11; Ayala rozróżnia trzy rodzaje zjawisk celowych: 1) gdy końcowy stan lub cel jest świadomie zamierzony przez dany czynnik, 2) gdy istnieje mechanizm, który umożliwia danemu systemowi osiągnięcie lub zachowanie szczególnych właściwości, pomimo zmieniającego się środowiska, 3) gdy anatomiczne i fizjologiczne struktury mają taką budowę, aby wykonać określoną funkcję. Rozróżnienie to pozwala przyjąć, zgodnie z ujęciem 2 i 3, że organizmy możemy traktować jako pewną klasę systemów posiadających jedynie wewnętrzną, naturalną celowość, zob. F. J. Ayala, *Biology as an autonomous science*, *Boston Studies in the Philosophy of Science* 27 (1976), s. 321—322; tenże, *The autonomy of biology as a natural science*, w: *Biology, history and natural philosophy*, eds. by A. D. Breck, W. Yourgrau, New York 1972, s. 1—16; por A. J. Bahn, *Emergence of purpose*, *The Journal of Philosophy* 44 (1947) 23, s. 633—636; E. Gagnebin, *Essai sur la finalite de la nature*, *Dialectica* 4 (1950) 2, s. 133—134; D. M. Allan, *Towards a natural teleology*, *The Journal of Philosophy* 49 (1952) 13, s. 449—450; J. L. Esposito, *Teleological causation*, *The Philosophical Forum* 12 (1980—81) 2, s. 123—127; F. M. Wuketits, *On the notion of teleology in contemporary life sciences*, *Dialectica* 34 (1980) 4, s. 281—289.

⁶ R. A. Fisher, *Indeterminism and natural selection*, *Philosophy of Science* 1 (1934) 1, s. 103.

⁷ E. Mayr, *Teleological and teleonomic. A new analysis*, *Boston Studies in the Philosophy of Science* 25 (1974), s. 96.

wchodzi tutaj w grę przede wszystkim jeden wymiar. Mianowicie, strukturę i funkcję organizmów, populacji tłumaczy ich przeszłość, „bądź to indywidualna przeszłość osobnika, bądź przeszłość grupy systematycznej ... Organizm jest zbudowany i działa zgodnie z informacją genetyczną otrzymaną od rodziców. Informacja ta wchodziła w skład genotypów nielicznych przodków i zdała tam najsurowszy egzamin przeżycia i pozostawienia potomstwa przez nosiciela. Dostrzegana przez nas sprawność organizmów jest konsekwencją przeszłości szczepu”⁸. Tak więc o celu w ewolucji można mówić w sensie realizacji przez organizm, populację czy agtunek tego wszystkiego, co było zakodowane w ich bliższej i dalszej przeszłości. Drugim rodzajem celu w ewolucji, o którym traktują reprezentanci syntetycznej teorii ewolucji, jest cel użyteczny w łączności z własnością systemową (własnościami samej ewolucji). Chodzi o tzw. cel biologiczny, przez A. C. Purtona określany jako aktywność zachowawcza (maintained activity)⁹. Jest to taka zdolność, która sprawia, że wszelkie odchylenia od celu biologicznego powodują wprawdzie zmiany, ale te z kolei wpływają później na eliminowanie tychże odchyżeń. Zdolność ta przysługuje obiektom, które mają cel użyteczny (use-purposes), oraz tym, których działalność regulowana jest zawsze w ramach całości, tutaj: ewolucji. Z tego też powodu przeżycie nie może być traktowane jako cel organizmu, ale raczej jako konsekwencja celu w drugim znaczeniu (tj. use-purpose oraz maintained activity). Widać zatem, że o celu w ewolucji, parafrazując rozróżnienie M. Becknera¹⁰, będzie się mówić, gdy istnieje cel (w sensie pierwszym i drugim), ewolucja wykazuje „trwałość” w osiąganiu tych celów oraz charakteryzuje się „wrażliwością” na warunki ułatwiające osiąganie tych celów. Ważne wydaje się przy tym odróżnienie celu od działania celowego. Relacje zachodzące pomiędzy celem a działaniem celowym określa M. Beckner jako determinację przyczynową i determinację w sensie epistemologicznym. Determinacja przyczynowa wyraża się w tym, że w zdaniu „*x determinuje y*”, *x* jest przyczyną lub elementem przyczyny działającej. Natomiast w drugim rodzaju determinacji chodzi o podkreślenie tego, że jeśli *x* jest dany, to również *y* jest dany, bądź może być wywnioskowany przez odwołanie się do praw. W tym znaczeniu cel „*determinuje*” uprzednie działania. Inaczej, wiedza na temat celu jest warunkiem koniecznym dla zrozumienia działania celowego.

⁸ H. Szarski, *Mechanizmy ewolucji*, fragmenty wyd. 3 opublikowano w: *Problemy* 472 (1985) 11, s. 45; por. W. Stegmüller, *Einige Beiträge zum Problem der Teleologie und der Analyse von Systemen mit Zielgerichteter Organisation*, *Synthese* 13 (1961), s. 36—38.

⁹ A. C. Purton, *Biological function*, s. 17; por. D. Lowenthal, *The case for teleology*, *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), s. 99—101.

¹⁰ M. Beckner, *The biological way of thought*, New York 1959, s. 143—149.

Na jeszcze inny aspekt celowości ewolucji zwraca uwagę Wł. J. H. Kunicki-Goldfinger. Mianowicie utrzymuje, że ewolucja nie ma celu, gdyż badania biologiczne go nie odkryły. Również organizmy nie są zbudowane celowo, są efektem rozwoju ewolucyjnego, podczas którego zapisywany w genomie program funkcjonowania organizmu podlegał różnorodnym zmianom¹¹. Ewolucji podlegał program oparty na zestawie genów; przy tym organizmy nie funkcjonują dzięki temu zestawowi a jedynie wykorzystują mieszczącą się w DNA informację¹². I właśnie w tym znaczeniu można przyjąć, że „ostateczny skutek procesu rozwojowego określony jest przez program, a więc przez cel w tym programie zapisany. Stąd biologia operuje pojęciem teleonomii, bez którego nie można by wyjaśnić większość zjawisk, nie tylko na poziomie organizminalnym, ale i molekularnym. Teleonomia nie zakłada jednak celu nadrzędnego, pochodzącego spoza organizmu, a jedynie cel — program, będący częścią organizmu i wykształcony w trakcie ewolucji. Ewolucja bowiem nie ma programu...”¹³.

Uogólniając, problem celowości ewolucji daje się sensownie rozwiązać, gdy zmieni się perspektywę badań. Chodzi o badanie przeszłości, antecendentów, kluczowych momentów (informacji genotypów), a nie skutków ewolucji. Cel bowiem „mieści się” w początkowym stanie obiektów podlegających ewolucji, bądź w zachowawczej aktywności tychże obiektów. I tylko w tej płaszczyźnie uzasadnione jest odwoływanie się do determinizmu celowościowego. Ponadto, same mechanizmy ewolucji nie są celowo ukierunkowane ani też nie są zdolne do działań celowych, „lecz zwiększenie prawdopodobieństwa przekazania genów najbliższym pokoleniom zostanie utrwalone przez dobór nawet wówczas, gdyby tkwiły w nim przyczyny przyszłego wymarcia gatunku”¹⁴. Wydaje się, że wniosek ten uwyraźni się, gdy spojrzy się na cel w kontekście wyjaśniania celowościowego.

3. Wyjaśnianie teleologiczne ewolucji

Wyjaśnianie celowościowe to taka procedura badawcza, w której na eksplanans składają się określone warunki konieczne oraz prawa, przy-

¹¹ Wł. J. H. Kunicki-Goldfinger, *Przedmowa do pracy T. Ścibor-Rylska, Tajemnice uorganizowania żywej komórki*, Warszawa 1976, s. 18.

¹² Wł. J. H. Kunicki-Goldfinger, *Szukanie możliwości. Ewolucja jako gra przypadków i ograniczeń*, Warszawa 1989, s. 137.

¹³ Wł. J. H. Kunicki-Goldfinger, *Przedmowa*, s. 19; por. G. A. de Laguna, *The role of teleonomy in evolution*, *Philosophy of Science* 29 (1962) 2, s. 128—131.

¹⁴ H. Szarski, *Mechanizmy ewolucji*, fragmenty wyd. 3 opublikowano w: *Problemy* 472 (1985) 11, s. 46.

mijmy: celowościowe¹⁵. Warunkiem koniecznym, jak podkreśliłem w pkt. 1., jest traktowanie celu jako determinanta uprzednich działań. O celu bowiem w procesach ewolucyjnych możemy mówić jedynie w kontekście badań jej przeszłych antecedensów a nie skutków ewolucji. I konsekwentnie, prawa celowościowe określają związki zachodzące pomiędzy cechami antecedensów danego zjawiska a ich osiąganym celem (w wymienionym sensie) przez proces ewolucji i poszczególne jego mechanizmy. Gdyby przez cel rozumiało się osiągnięcie zamierzonych skutków, wówczas cel byłby skutkiem określonych funkcji. Jednak ze względu na twórczy wymiar ewolucji taka relacja funkcji i celu jest niemożliwa do przyjęcia. To badacz dopiero post factum, analizując antecedensy danego zdarzenia ewolucyjnego, może określić, czy zdarzenie to zrealizowało swój cel. E. Nikitin mówi o utożsamianiu celu i rezultatu¹⁶. Ważne jest jednak, w tak rozumianym wyjaśnianiu celowościowym, iż prawo celowościowe jest weryfikowane empirycznie przez odwoływanie się do przeszłości pojawiającego się zjawiska. A więc racją uzasadniającą jest przeszłość badanego zjawiska¹⁷. W konsekwencji prawo celowościowe to przede wszystkim prawo osiągania status quo procesów ewolucyjnych, powodujących określone skutki; wielu badaczy te właśnie skutki określa terminem „cel”¹⁸. Oczywiście taka perspektywa rozumienia prawa celowościowego zakłada, że „*struktura genotypu jest efektem zadziałania selekcji, a fenotyp jest produktem genotypu, w związku z tym trzeba zapytać o każdy element fenotypu, jego poszczególne funkcje i zalety selekcyjne*”¹⁹. Odpowiedzią na te pytania jest rekonstrukcja ewolucji w ramach syntetycznej teorii ewolucji. Nie jest jednak możliwe określenie każdego zdarzenia poprzedzającego to badane, trzeba dokonywać uogólnień. I właśnie prawa celowościowe wydają się pomocne przy empirycznej generalizacji ujmującej cel ewolucji w odniesieniu do jej prze-

¹⁵ R. Gruner w swoim artykule *Teleological and functional explanations*, *Mind* 75 (1966) 30 na s. 520 stwierdza, że *in a teleological explicandum E is explained by pointing out a purpose P which e is supposed to serve. P can be regarded as one of the causes of e, e as one of the effects of P.* }

¹⁶ E. Nikitin, *Wyjaśnianie jako funkcja nauki*, tłum S. Jędrzejewski, Z. Siom-bierowicz, Warszawa 1975, s. 108—109; por. D. Noble *Charles Taylor on teleological explanation*, *Analysis* 27 (1966—67) 3, s. 96—103; Ch. Taylor, *Teleological explanation — a reply to Denis Noble*, *Analysis* 27 (1966—67) 4, s. 141—143; R. F. Kitchener, *On translating teleological explanations*, *International Logic Review* 7 (1976) 2, s. 50—55; H. Schleichert, *Teleological explanation in biology*, *The British Journal for the Philosophy of Science* 15 (1965) 60, s. 327—331.

¹⁷ R. N. Brandon, *Biological teleology: questions and explanations*, *Studies in History and Philosophy of Science* 12 (1981) 2, s. 95—96; E. E. Harris, *Teleology and teleological explanation*, *The Journal of Philosophy* 56 (1959) 1, s. 5—25.

¹⁸ J. Canfield, *Teleological explanation in biology*, *The British Journal for the Philosophy of Science* 14 (1964) 56, s. 295; L. Wright, *Explanation and teleology*, *Philosophy of Science* 39 (1972) 2, s. 205.

¹⁹ E. Mayr, *Teleological and teleonomic. A new analysis*, *Boston Studies in the Philosophy of Science* 24 (1974), s. 107.

szłości. Przyjęcie tych sformułowań jest uzasadnione o tyle, o ile przyjęcie się prawo celowościowe w ujęciu teleologicznym²⁰, pomijając przy tym ujęcia finalistyczne czy teleologiczne w klasycznym, arystotelesowskim ujęciu, zgodnie z którym przyjmuje się, że przebieg zjawisk czy zdarzeń zmierza w swoim rozwoju do określonego celu. W ujęciu teleologicznym prawo celowościowe jawi się jako określony program, który zakłada istnienie mechanizmów ewolucji zdolnych do zapoczątkowania, czyli powodowania zachowań celowościowych. Program zaś to nic innego, jak „zakodowana bądź przygotowana wcześniej informacja, która kontroluje procesy prowadząc je w stronę ustalonego końca”²¹. Program taki może być produktem ewolucji bądź informacją nabytą podczas ewolucji²². Stąd też można twierdzić, że wyjaśnianie celowościowe „koncentruje naszą uwagę na momentach kulminacyjnych i wytworach pewnych specyficznych procesów, a zwłaszcza na roli poszczególnych części układu w utrzymywaniu jego ogólnych własności i sposobów zachowania. Rozpatrują one działanie przedmiotów z perspektywy pewnych wyróżnionych «całości», czyli układów zintegrowanych, do których przedmioty owe należą; dlatego też zajmują się cechami części takich całości tylko o tyle, o ile własności części są istotne dla różnych złożonych cech lub czynności specyficznych dla całości”²³. Oczywiście takie rozumienie wyjaśniania celowościowego w syntetycznej teorii ewolucji uwarunkowane jest tym, że w tradycyjnym ujęciu ma ono charakter statyczny i dotyczy jednostek. Stąd wynika trudność recepcji tego wyjaśniania przez teorię ewolucji. Natomiast wyjaśnianie celowościowe w wersji teleologicznej jawi się jako wyjaśnianie mechanizmów ewolucji w świetle całego programu ewolucji. Istotę działania tych mechanizmów można sprowadzić do adaptacji biologicznych. Adaptacje te powstały jako wynik procesu naturalnej selekcji. „Adaptacja organizmów, czy też organów, homeostatycznych mechanizmów oraz wzoru zachowań, jest wyjaśniana celowościowo w tym sensie, że ich pojawienie się jest wyjaśniane w terminach ich wkładu do reprodukcyjnej fitness populacji”²⁴. Jednak ta nowa perspektywa wyjaśniania celowościowego nie jest pozbawiona słabych punktów, które utrudniają adaptację wyjaśniania celowościowego rozumianego jako taki typ eksplanacji, zgodnie z którym stan układu w czasie t_2 wyjaśnia się przez odwołanie się do określonego stanu przeszłego tego układu w czasie t_1 . Można więc powiedzieć, że wyjaśnianie teleologiczne to taki

²⁰ Termin zaproponowany przez C. S. Pitendrigha, *Behavior and evolution*, ed. by A. Roe, G. G. Simpson, New Haven 1958, s. 394.

²¹ E. Mayr, *Teleological and teleonomic*, s. 102.

²² E. M. Engels, *Die Teleologie des Lebendigen*, Berlin 1982, s. 189—197.

²³ E. Nagel, *Struktura nauki*, tłum. J. Giedymin, B. Rossalski, H. Eilstein, Warszawa 1961, s. 363.

²⁴ F. J. Ayala, *Teleological explanations in evolutionary biology*, s. 9.

typ eksplanacji, gdzie dany stan układu (tutaj: ewolucji) wyjaśniany jest poprzez jego antecedensy realizujące program przebiegu procesu ewolucji.

Przyjęcie takiej definicji wyjaśniania celowościowego wynika z tego, że w syntetycznej teorii ewolucji „selekcja naturalna nie zmierza w jakikolwiek sposób do produkcji specyficznych typów organizmów lub też w kierunku organizmów posiadających specyficzne własności. Całkowity proces ewolucji nie można uważać za celowościowy w sensie osiągania specyficznych celów uprzednio przewidzianych lub nie. Selekcja naturalna jest czysto mechanistycznym procesem ... Rezultatem selekcji naturalnej może być także wymarcie gatunku, jeśli nie przystosował się do przetrwania zmian środowiska”²⁵.

Wydaje się, że główną przyczyną osłabiającą moc tak rozumianego wyjaśniania celowościowego jest używany w syntetycznej teorii ewolucji język teleologiczny, który jakby narzuca przyjęcie widzenia ewolucji finalistycznie w wersji tradycyjnej. Oczywiście używanie takiego języka do opisu procesów ewolucji jest usprawiedliwione; niemniej jednak przekroczenie tej warstwy semantycznej ukazuje w całej swej istocie wyjaśnianie celowościowe stosowane w syntetycznej teorii ewolucji. Pomocą w pokonaniu wymienionej trudności może być wskazanie na wyjaśnianie kauzalne i strukturalne. W tym typie eksplanacji cel i celowość ujęta w kontekście przyczyn, praw przyczynowych zmienia perspektywę realizacji programu traktowanego jako istotny warunek wyjaśniania celowościowego.

4. Zakończenie

Podjęte w artykule rozważania pozwalają przyjąć następujące wnioski.

O celowości ewolucji można mówić jako o zakodowanym programie procesów ewolucyjnych oraz o celu use-purpose. Samo zaś wyjaśnianie celowościowe (teleologiczne) jest takim typem eksplanacji, w którym stan układu (tutaj: poznany fragment ewolucji) w czasie t_2 wyjaśnia się przez odwoływanie się do stanu przeszłego tego układu w czasie t_1 . Nie chodzi więc tutaj o to, że dany stan układu wyjaśniany jest poprzez cel, do którego ten układ zmierza. Wyjaśnianie celowościowe ewolucji jest taką procedurą, zgodnie z którą próbuje się tłumaczyć realizację programu ewolucji. Zdają sobie sprawę, że podane uogólnienia wymagają analiz logiczno-metodologicznych, chociażby odnosząc je do modelu wyjaśniania C. G. Hempla i P. Oppenheima, utworzonego z myślą o naukach fizykalnych. Warto byłoby podjąć próbę skonstruowania modelu dla

²⁵ Tamże, s. 10,

wyjaśnień ewolucji w ogóle, uwzględniając specyfikę mechanizmów i czynników ewolucji. Brak takiego ogólnego modelu utrudnia analizę celu i wyjaśniania celowościowego ewolucji.

SUMMARY

The essential context of this article is the claim that only a man may ascribe goals to things or persons. N. Beckner thinks that goals „belong to” persons since intentions are ascribed to them; but not all the goals are intentions, for example a goal of rat's life is getting some food, although it is not directed by an intention. A. C. Purton stresses the useful goal (a given thing achieves a certain goal if it is used to realization of this goal) and the goal of the intention.

Representants of the synthetic theory of evolution speak differently on the problem of the directiveness of the evolutionary process. F. J. Ayala thinks that the process of evolution is not purposeful in the sense of being directed to „production” of DNA with a specific genetic code. I mean the goal understood in the sense of the necessity of existence of the directed activity of the DNA improving the reproductive fitness of a population. R. A. Fisher identifies the goal of evolution with the initial state of the evolutionary processes. On the other hand E. Mayr considers the natural selection not to be goal-directed. As a consequence we can understand the purposefulness of evolution in the sense of the realization by an organism the population or the species of what has been encoded in their closer or furtherpast. Although this realization can be observed only post factum for example when the adaptation appears, we can say that the state of adaptation of a population to the conditions of a environment has been achieved.

The goal directed explanation (teleonomic) by itself is such a type of explanation in which a state of system (here: an observed fragment of evolution) in the time t_2 is explained by referring to the past state of this system in the time t_1 . So it is not here the case that the given state of a system is explained through a goal which this system is going to achieve. The explanation of the purposefulness of evolution is the procedure accordingly to which one attempts to explain the realization of the program of evolution. I realize that the presented generalizations require logical and methodological analyses for example by referring them to the explanatory model of C. G. Hemple and P. Oppenheim's invented with the thought of the physical science. It would be worth to undertake an attempt to construct the model to explain evolution in general including the character of the mechanisms and the evolutionary factors. The lack of such general model hinders the analysis of a goal and purposeful explanation of evolution.

Jan Jankowski — Gdańsk

ATEIZM W UJĘCIU GABRIELA MARCELA

Wstęp

Gabriel Marcel¹ powszechnie zaliczany jest do filozofów egzystencjalnych². Jest on jednym z głównych przedstawicieli egzystencjalizmu teistycznego, choć przez pierwszy okres swego życia był ateistą. W zwią-

¹ Gabriel Marcel urodził się 7 XII 1889 roku w Paryżu, ze strony matki był pochodzenia żydowskiego. Bezwyznaniowa atmosfera domu pchnęła go na drogę tęsknot i rozmyślań religijnych. Gdy miał skończyć 4 lata umiera jego ukochana matka, ta śmierć wywarła wielki wpływ na jego duchowy rozwój. Jego wychowaniem zajęła się druga żona jego ojca, a siostra matki Marcela. Macocha była protestantką o głęboko pesymistycznym spojrzeniu na świat. W późniejszych latach Marcel studiuje filozofię na Sorbonie, mając 18 lat pisze rozprawę o ideach Coleridge'a i ich związku z filozofią Schellinga. Kończąc 20 lat nasz autor uzyskuje stopień doktorski. Na krótki czas zostaje wykładowcą filozofii. Gdy wybuchła wojna światowa, Marcel jako niezdolny do walki z powodu słabego zdrowia zaangażowany zostaje do pracy w Czerwonym Krzyżu, gdzie pomaga w poszukiwaniu zaginionych żołnierzy. Doświadczenia tego okresu bardzo głęboko odbiły się w myśli filozoficznej naszego autora. Powoli Marcel zaczyna odchodzić od ateizmu i kierować swe kroki ku Bogu. 23 III 1929 roku mając 40 lat Marcel przyjmuje chrzest w Kościele katolickim. Duży udział w tym wydarzeniu miał R. Garrigou-Lagrange, F. Mauriac, a także żona Marcela. Nasz autor bowiem w 1919 roku żeni się z protestantką J. Boegner, która 12 lat po chrzcie męża nawraca się na katolicyzm. Cała twórczość filozoficzna Marcela ukształtowała się bez większych wpływów innych współczesnych egzystencjalistów: Heideggera, Jaspersa czy Sartre'a. Filozofa Marcela wyrasta z buntu przeciw idealizmowi. Nasz autor idąc śladem Sokratesa, św. Augustyna, Pascala, Kierkegaarda, Bergsona kieruje swą uwagę ku wnętrzu konkretnego człowieka, ku szeroko pojętemu doświadczeniu. Należy wspomnieć, że nasz filozof był także dramaturgiem i muzykiem. Wszystkie te dziedziny nierozdzielnie łączyły się w jego twórczości w jedną spójną całość. Szerzej biografie Marcela przedstawia T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987 oraz M. Jędraszewski, *Gabriel Marcel*, „W drodze” 9/1984, s. 66—77.

² Choć sam Marcel wypierał się tego określenia „egzystencjalista”, (Por. F. Copleston, *Filozofia współczesna; Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 121 (to jednak prawie wszyscy historycy filozofii na podstawie sposobu filozofowania i podejmowanych przez Marcela tematów wskazują na typowo egzystencjalny typ jego filozofii. Por. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 364, a także W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 347.

ku z tym zagadnienie ateizmu jest dla Marcela niezwykle ważne³, dlatego temu tematowi nasz autor poświęca dużo miejsca w swoim pracach. Niemniej zagadnienie to nie wzbudziło, jak do tej pory, szerszego zainteresowania polskich autorów komentujących lub przedstawiających myśl Marcela⁴. Ten fakt skłonił nas do napisania tej rozprawy. Pragniemy w niej zwrócić uwagę właśnie na ateizm w ujęciu Marcela, gdyż jest to niezwykle obecnie ważny i interesujący temat.

Artykuł składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym pragniemy przedstawić samo pojęcie ateizmu w rozumieniu naszego autora. Wstępnie można powiedzieć, że ateizm jest dla niego przede wszystkim odmową podjęcia Bożego wezwania. W drugim rozdziale zostaną ujęte przyczyny postawy ateistycznej. Będzie to próba, podjęta za naszym filozofem, sięgnięcia do korzeni ateizmu XX wieku. Wśród najważniejszych Marcel wymienia: ludzką pychę, współczesną mentalność techniczną, zło dotykające każdego człowieka oraz błędne koncepcje poznania i fałszywe pojęcia wiary. Wreszcie w trzecim rozdziale zwrócimy uwagę na konsekwencje ateizmu. Konsekwencje te rozciągają się na całe życie człowieka i na środowisko w jakim żyje. A więc powiemy o mocnym rozluźnieniu więzi ontologicznych wiążących byt człowieka z pełnią bytu jakim jest Bóg, a dalej o rozpaczliwej sięgającej samobójstwa, o ubóstwieniu techniki, które prowadzi do uznania jej prymatu nad człowiekiem i nad wszystkimi innymi wartościami. A stąd już niedaleko do zniszczenia świata, albo inaczej — stworzenia „świata rozbitego”. Warto zauważyć, że w swych rozważaniach Marcel podejmuje dialog z deklarującymi się ateistami takimi jak: J. P. Sarte, A. Camus czy G. Bataille.

Ze względu na antysystematyczność Marcela, na jego specyficzny język i cały sposób myślenia oraz fakt, że jest to nasza pierwsza samodzielna praca na temat filozofii tego autora korzystaliśmy z bogatego dorobku komentatorów jego myśli. W pracy jednak wykorzystaliśmy tylko dzieła polskich autorów oraz przekłady na język polski literatury obcojęzycznej. Spowodowane to zostało bogactwem przekładów i literatury rodzimej i względną niedostępnością dzieł obcojęzycznych z powodu naszej nieznajomości języka francuskiego. W pracy wykorzystaliśmy pozycje, które ukazały się do czerwca 1988 roku, a więc wzięliśmy pod

³ Marcel zapisze w swoim Testamencie filozoficznym: „(...) fakt, że moje nawracanie się trwało tak długo, spowodowało w konsekwencji moją ciągłą troskę o tych, którzy nie dobili do portu, do którego ja zawinąłem. Tutaj tkwi powód dla którego, jak to już bardzo często mówiłem, pozostałem filozofem progu zwróconym z zatroskaniem ku niewierzącym, do których tak długo należałem”. G. Marcel, *Testament filozoficzny*, tłum. St. Grygiel, „Znak” 7—8/1974, s. 981—982.

⁴ Wyjątek tutaj stanowi K. Tarnowski, który w artykule: *Gabriela Marcela filozofia transcendencji*, w: *Teksty filozoficzne*, Kraków 1986, s. 21—55, poświęca tematowi ateizmu w ujęciu Marcela strony 41—43.

uwagę prawie całą dotychczasową bibliografię w języku polskim dotyczącą filozofii G. Marcela.

W trakcie pisania artykułu stosowaliśmy metodę analityczno-krytyczną. Najpierw więc staraliśmy się dokonać dokładnej analizy dzieł Marcela w celu znalezienia tekstów mówiących o ateizmie. Następnie w sposób krytyczny pragnęliśmy przedstawić tezy tego francuskiego myśliciela. Zarówno w pierwszym jak i w drugim etapie korzystaliśmy w sposób krytyczny z prac innych autorów mówiących o filozofii Marcela.

Rozdział I

POJĘCIE ATEIZMU

Ateizm jest rzeczywistością, z którą coraz częściej spotykamy się we współczesnym świecie. Przy czym być ateistą to już nie obelga, jak to było do końca XIX wieku, słowo ateista zmieniło swoją wartość w powszechnym odbiorze na bardziej pozytywną⁵. Współcześnie wielu filozofów o inspiracjach chrześcijańskich zdaje się lekceważyć problem ateizmu, wyznając pogląd, że ateizm jest psychologicznie niemożliwy czy też metafizycznie sprzeczny⁶. Reprezentantami takiej opinii są zwolennicy intuicjonalizmu: S. Kierkegaard, M. Blondel, E. Le Roy czy też M. Scheler⁷. Mamy tu jednak uproszczenie tego zjawiska. Ateizm jest fenomenem bardzo złożonym, zawiera w sobie zarówno elementy poznawcze, dążeniowe, emocjonalne jak też socjologiczne, utylitarne i inne. Na fenomen ten możemy patrzeć z różnego punktu widzenia: filozoficznego, teologicznego, religioznawczego, duszpasterskiego, fenomenologiczno-psychologicznego oraz socjologicznego. Na płaszczyźnie czysto filozoficznej ateizm jest zaprzeczeniem istnienia Boga. Taką definicję podaje St. Kowalczyk⁸. Podobne definicje podają inni autorzy jak A. Lalande, C. Fabro, K. Rahner czy G. Girardi⁹.

⁵ G. Marcel, *Homo-viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 279.

⁶ St. Kowalczyk, *Filozoficzny opis ateizmu*, „Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne”, 3 (1971), s. 209.

⁷ Tamże, s. 209.

⁸ St. Kowalczyk, *Filozoficzny opis ateizmu*, s. 211.

⁹ A. Lalande ateizmem nazywa doktrynę sprowadzającą się do negacji Boga. C. Fabro daje opis podobny: ateizm jest teorią przeczącą istnieniu osobowego Boga. Oba opisy, wydaje się dają trafną, ale zawężoną definicję fenomenowi ateizmu. K. Rahner przez ateizm rozumie negację istnienia lub poznawalności Boga. G. Girardi ateizmem nazywa brak stanowczej afirmacji istnienia Boga, względnie stanowisko sceptycyzmu kwestionujące możliwość rozwiązania problemu Absolutu. Dwa ostatnie ujęcia opisują ateizm szeroko, włączając doń również agnostycyzm i sceptycyzm teoriopoznawczy. G. Girardi wyróżnia kilka form ateizmu: asertoryczny — przeczący wyraźnie istnieniu Boga, agnostyczny — uznający ten problem za nierozwiązalny, semantyczny — deklarujący bezsensowność metafizycznych tez o Absolutu. Por. St. Kowalczyk, art. cyt., s. 212.

Ateiści są bardzo bliscy Marcelowi, bo on sam przeszedł drogę od ateizmu do wiary. Ten „*buntownik religijny*” napisał takie słowa: „*Późno doszedłem do wiary katolickiej, uczuciowo jestem silnie związany z osobami zaliczającymi się do niewierzących, potrafię lepiej niż ktokolwiek inny zrozumieć ich trudności*”¹⁰. Owemu zrozumieniu ateistów i samego ateizmu Marcel daje wyraz w swoich wnikliwych, choć niesystematycznych, rozważaniach. Warto zauważyć, że Marcel podejmuje w nich dialog z deklarującymi się ateistami takimi jak: J. P. Sartre, A. Camus czy G. Bataille.

Na wstępie naszych rozważań, należy zauważyć, że Gabriel Marcel unika ścisłych definicji ateizmu. Jeżeli podaje, to jest to definicja opisowa, bliższa opisowi literackiemu niż samej filozofii¹¹. Trzeba też nadmienić, że nasz autor nie rozróżnia pojęcia ateizmu i pojęcia niewiary, podobnie jak pojęć im pochodnych: ateista i niewierzący. Choć wiadomo, że często dokonuje się rozróżnienia między tymi pojęciami¹².

W tym rozdziale chcemy przedstawić fakt, że Bóg kieruje do człowieka wezwaniem. Tym wezwaniem jest pytanie „*Kim jestem?*”, jest też apel rozbrzmiewający w nas samych i zachęcający nas do samorealizacji, w końcu wezwaniem jest drugi człowiek. Odmowa podjęcia tych wezwań (będących w gruncie rzeczy jednym wezwaniem) Boga jest właśnie ateizm. Ateizm jest według Marcela odmową. Odmowa ta może przyjąć różne formy: próba życia bez Boga — bez Jego wezwania, nieumiejętność nastawienia ucha na wezwanie czyli nieuwaga oraz opinia.

Chcąc się zająć bliżej pojęciem ateizmu w filozofii Marcela musimy wyjść od samych jej podstaw. Według tego filozofa podstawowy problem metafizyczny to pytanie: „*Kim jestem?*”. Do tej kwestii (będącej tajemnicą¹³) sprowadzają się właściwie wszystkie pozostałe¹⁴. Od razu jednak nasuwa się pytanie. Jakie mam prawo do rozstrzygnięcia tego pytania? Człowiek bowiem sam dla siebie jest nieprzeniknącą tajemnicą, przekracza siebie we wszystkich kierunkach. Ten, kto chciałby odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie: „*Kim jestem?*” dawałby w ten sposób świadectwo temu, że tak naprawdę nie zna siebie. Gdyż tylko pod wa-

¹⁰ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 156.

¹¹ J. Dec, *Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1984, s. 151.

¹² Termin 'ateizm' zawiera jakiś rodzaj usystematyzowania, jest w nim coś abstrakcyjnego. Słowo 'niewiara' oznacza z całą pewnością tę samą zasadniczą postawę negacji Boga, ale w sposób konkretny, które implikuje raczej osobę aniżeli system. Badanie ateizmu jest bardziej systematyczne, studium niewiary raczej fenomenologiczne. C. Moeller, *O teologii niewiary*, w: „*Concilium*”. Wybór artykułów, 1966/67, Poznań 1969, s. 67.

¹³ Rozróżnienie między problemem a tajemnicą jest jednym z najważniejszych Marcelowskich rozróżnień. Wróćmy do niego w dalszej części naszej pracy.

¹⁴ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 142.

runkiem nieznamości siebie można siebie zrozumieć¹⁵. Tym bardziej więc żaden inny człowiek nie może odpowiedzieć na moje podstawowe pytanie. Albowiem jego kwalifikacje do objawienia mi tego: „*Kim jestem?*” sam musiałbym mu przyznać, ode mnie więc miałby on przywilej sądzenia mnie. Decydując jednak o czyjejs kompetencji w tej sprawie znaczyłoby, że także siebie samego czynię zdolnym do dania odpowiedzi. A przecież już wcześniej wykazaliśmy, że jest to niemożliwe. I oto okazuje się, że pytanie: „*Kim jestem?*” przekształca się w wezwanie¹⁶.

To wezwanie jest skierowane do mnie, na które ja również odpowiadam wezwaniem, które kieruję ku Komuś, Kto zna mnie lepiej niż ja sam siebie, Kto jest moją „*absolutną Ucieczką*”, ku absolutnemu „*Ty*”¹⁷. Oto doszliśmy do momentu, który już bezpośrednio wiąże się z interesującym nas tematem. Człowiek bowiem może uznać idące ku niemu wezwanie może je także odrzucić. Mamy więc tu do czynienia ze strony człowieka z postawą odmowy, odmowy podjęcia wezwania. Na ten moment analizy Marcelowskiej trzeba zwrócić szczególną uwagę, gdyż pojęcie odmowy jest w jego filozofii pojęciem kluczowym, a zarazem dotyczy wprost rzeczywistości ateizmu¹⁸.

Analizując moją konkretną egzystencję mogę stopniowo zgłębiać tajemnicę tego „*Kim jestem?*”. Do lepszego poznania tej tajemnicy może mnie przybliżyć próba wyjaśnienia tego czym jest istnienie. Istnienie dla Marcela nie jest istnieniem w ogóle, w takim wypadku bowiem jest to pojęcie abstrakcyjne¹⁹. Istnienie jest tym, co niewątpliwie dane. Istnienie jest na początku, albo go nie ma wcale²⁰. Wszelkie próby uzasadniania istnienia są według naszego autora sztuczką kuglarską lub oszustwem²¹. Pierwowzorem wszelkiego istnienia to „*ja*” sam²². Francuski filozof ma na myśli „*ja*”, które istnieje konkretnie, jako byt wcielony. Istnienie stwierdzamy więc poprzez nasze ciało²³, co więcej, „*Wszelkie*

¹⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 186.

¹⁶ G. Marcel, *Tamże*, s. 187. Warto dodać, że pojęcie wezwania jest do tego stopnia ważne dla naszego autora, że mówi on nawet o swojej filozofii jako filozofii inwokacyjnej. Zob. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987, s. 217. Ponieważ będziemy jeszcze wiele mówić o wezwaniu (w związku z odmową — ateizmem) dlatego należałoby przedstawić naturę tego wezwania. Marcel czyni to gdy mówi o wierze jako odpowiedzi: „*(...) na mgliste, milczące zaproszenie, które duszę wypełnia, albo w innym ujęciu, na wywierany na nią nacisk, ale nie przymus. Nacisk ten nie jest niepokonalny, gdyby nim był, wiara przestałaby być wiarą. Wiara jest możliwa tylko u istoty wolnej, to znaczy takiej, której udzielono tajemniczej i groźnej możliwości odmowy*”. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 179.

¹⁷ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 177.

¹⁸ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 179.

¹⁹ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 252.

²⁰ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 254.

²¹ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 24.

²² G. Marcel, *Tamże*, s. 25.

²³ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 243.

istnienie zbudowane jest dla mnie na wzór i na przedłużenie istnienia mojego ciała”²⁴. Jestem więc moim ciałem, ale nie znaczy to, że jestem tożsamy z moim ciałem. Nie mogę powiedzieć: „Moje ciało jest mną”, „tylko moje ciało istnieje”, są to bowiem twierdzenia materialistyczne²⁵. Tymczasem doświadczam sam siebie, że jestem czymś więcej niż tylko moje ciało, że nieustannie siebie „przekraczam”²⁶. Transcendencja osobowa dokonuje się i wyraża w osobowych aktach transcendentnych, jakimi są przede wszystkim: wiara, nadzieja, miłość. Dzięki tym aktom byt wcielony znajduje się w stanie ciągłego przekraczania rzeczywistości podmiotowej i empirycznej i przejścia w rzeczywistość transcendentną²⁷. Marcel próbuje dociec „źródła” tego ciągłego przekraczania siebie. Tym źródłem, racją, jest „wymóg bytu”, „wymóg ontologiczny”²⁸. Wymóg ten jest doświadczany przez osobę i przejawia się w doznawaniu niewystarczalności. Jest to doświadczenie przygodności, skończoności i niepełności własnego bytu ludzkiego wyrażające się w dążeniu do pełni bytu²⁹. Można więc powiedzieć, że byt ludzki dany jest człowiekowi jak gdyby w niegotowej formie, jako byt niewykończony, który trzeba dopiero stworzyć poprzez osobowe akty³⁰. Dlatego to w głębi bytu ludzkiego rozbrzmiewa jakiś tajemniczy apel, wezwanie wzywające do realizacji siebie samego. Apel ten nie zmusza, ale wzywa i proponuje. Rozpoznając ten apel człowiek ma świadomość, że może go przyjąć lub też odrzucić³¹. Odpowiadając na ten apel ontologiczny człowiek otwiera się na pełnię bytu — Absolut³². W ten sposób osoba ludzka tworzy swój byt. Odrzucając go zamyka się na Boga i tym samym zdradza swój własny byt³³. Możemy więc powiedzieć, że osoba ludzka jest powołaniem. „Jest to prawda — powie Marcel — pod tym warunkiem, że słowu „powołanie” przywrócimy jego właściwe znaczenie, polegające na rozumieniu go jako

²⁴ G. Marcel, *Tamże*, s. 210.

²⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 29.

²⁶ Cechą osoby, według Marcela, jest nie „sum”, ale „sursum”. G. Marcel, *Homo-
viator*, s. 25.

²⁷ Por. I. Dec, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986, s. 97.

²⁸

²⁹ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 170.

³⁰ I. Dec, *Komunia „Ja” — „Ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne” 13/1981, s. 309.

³¹ „Ten kto chce nas zmusić do czegoś, zapomina lub udaje, że zapomniał, o tym, że jesteśmy ludźmi, o tyle, o ile mu ustępujemy, przestajemy być obecni dla nas samych, czyni on nas obcymi w stosunku do tego, czym jesteśmy, można by powiedzieć, że wprowadza nas w stan somnambulizmu, obserwacja tego, co się dzieje w niektórych krajach europejskich, może tylko potwierdzić tę hipotezę. Natomiast wezwanie w sposób dość tajemniczy przywraca nas sobie. Nie dzieje się to zresztą bezwarunkowo, możemy bowiem uchylić się od tego”. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 72.

³² I. Dec, art. cyt., s. 310.

³³ G. Marcel, *Dieu et la causalite*, w: *De la connaissance de Dieu*, Paris 1958, t. III—IV, s. 27—33, cyt. za St. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, Wrocław 1986, s. 568.

wezwanie lub ściślej, jako odpowiedź na wezwanie. Nie można tu zresztą ulegać pewnej mitologii. W istocie rzeczy ode mnie zależy, czy wezwanie to uznam za wezwanie, i w tym znaczeniu — jakkolwiek by to było dziwne — można ze słusznością utrzymywać, że owo wezwanie emanuje ze mnie i jednocześnie skądinąd, a raczej, że chwytam w nim ten najściślej związek między tym, co jest ze mnie, a tym, co pochodzi od kogoś innego, związek zasilający czy tworzący, którego nie można rozluźnić, nie powodując, osłabienia i obumierania „ja”³⁴. Za tym apelem ontologicznym (zachęcającym nas do samorealizacji) jaki rozbrzmiewa w nas samych „kryje” się zatem Absolut, a więc nasza odmowa jest ostatecznie skierowana przeciw Niemu. Spotykamy się więc już po raz drugi z pojęciem odmowy, które jak się okaże jest pojęciem ateizmu.

Przechodzimy teraz do ukazania tej odmowy od jeszcze innej strony. Według Marcela dzięki ciału jesteśmy zakorzenieni w świecie, w świecie rzeczy i osób³⁵. To właśnie poprzez ciało doświadczamy istnienia innych ludzi. To zagadnienie istnienia innych autor sprowadza do problemu komunikowania się. Moje istnienie do tego stopnia wiąże się z istnieniem innych, że moje „ja” i „ja” tego drugiego istnieją tylko wtedy, gdy się komunikujemy³⁶. Istnieć znaczy współistnieć esse = coesse. Drugi człowiek jest więc wezwaniem, apelem skierowanym do mnie, apelem, który brzmi: „Bądź ze mną”³⁷. Ten drugi człowiek jest jednak tym wezwaniem, gdy traktuje go jako „ty”, a nie jako „on”³⁸. Moją odpowiedzią na to wezwanie jest postawa miłości³⁹. Przez postawę miłości odrywam się od siebie samego, staję się otwarty na ludzkie „ty”. Tą drogą dokonuje się najdoskonalsze otwarcie, na boskie „Ty”⁴⁰. Dlatego to Marcel tak mocno podkreśla fakt, że jeśli nie rozpoznamy w drugim człowieku „ty”, jeśli nie odpowiemy na wezwanie płynące od niego, to wtedy również nie odpowiemy na wezwania płynące od „Ty” absolutnego. Albo-

³⁴ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 23.

³⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 31.

³⁶ M. Ratajczak, *Otwarcie się na „Ty” absolutne według Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne”, 3 (1971), s. 153.

³⁷ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 133, oraz I. Dec, *Komunia „Ja” — „Ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, *Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne*, 13 (1981), s. 295.

³⁸ Ten drugi jest dla mnie „on”, gdy traktuje go jako nieobecnego, jego nieobecność pozwoli mi go obiektywizować, rozprawiać o nim jako o przedmiocie. Kiedy jednak ten drugi i ja nawiążemy głębszy kontakt, przedstawiając sobie nawzajem swoje kłopoty, cierpienia, gdy może przeżyjemy jednakowe niebezpieczeństwo, jednakową przygodę, wówczas nawiązuje się między nami jedność, w której ten drugi i ja stajemy się powoli „my”. Ten ktoś przestaje być dla mnie „on”, a staje się „ty”. Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 48.

³⁹ Zachodzi tutaj dziwny paradoks, gdyż tę postawę miłości musi już w jakiś sposób uprzedzać miłość. Bowiem tylko miłość może uwrażliwić nas na wezwanie płynące od drugiego człowieka. Por. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 190.

⁴⁰ K. Tarnowski, *Gabriela Marcela filozofia transcendencji*, s. 28 w: *Teksty filozoficzne*, Kraków 1986.

wiem apel, wezwanie „Ty” absolutnego jest zawsze na „przedłużeniu” wezwania płynącego od „ty” ludzkiego⁴¹. Francuski filozof wykazuje, że odmowa dania odpowiedzi na apel ludzkiego „ty” jest jednocześnie odmową dania odpowiedzi „Ty” absolutnemu (oczywiście brak tutaj odpowiedzi jest już odpowiedzią — odpowiedzią odmowną⁴²). W tym miejscu nasz autor stwierdza z naciskiem: „Niewiara jest odmową”. A więc widzimy wyraźnie, że dla Marcela pojęcie ateizmu jest związane nierozdzielnie z pojęciem odmowy, odmowy dania odpowiedzi na wezwanie Absolutu.

W świetle analiz Marcela ateizm jest nie tyle aktem intelektu, co aktem wolnej woli⁴⁴. Przykładem jest tu, według naszego filozofa, sam J. P. Sartre, który dokonał wyboru odmowy: „Nie wystarczy bowiem powiedzieć, że świat Sartre’a zdaje się niepodatny na wszelki szczerp nadprzyrodzoneści, gdyż byt „dla siebie” tak dalece pogrążony jest w świadomości swej niepełności, że domaga się jej jako swego przywileju, którym się szczyci. Należałoby dodać, że akt, którym jakikolwiek filozof — czy będzie to Nietzsche, Jaspers, czy Sartre — neguje wszelkie zaświaty, wszelką pozaziemskość i zamyka się w ciasnym kręgu immanencji, okazuje się w ostatecznej analizie wyrazem nie tyle zróżnoważonego i podporządkowanego doświadczeniu rozumu, ile raczej szatańską odmową zbuntowanej i upojonej sobą indywidualności przeciwstawiającej się znakom, przeciwstawiającej się wezwaniu (...)”⁴⁵.

Fakt, że ateizm rozgrywa się przede wszystkim na terenie woli, podkreśla też Marcel w zdaniu wygłoszonym przez Georges Bataille’a: „Ja nie chcę być szczęśliwy (być zbawiony)”⁴⁶. Bataille chce, żeby cała rzeczywistość była tego rodzaju, by nie mógł w niej oczekiwać żadnego zbawienia, by nie mógł się karmić żadną, nawet najmniejszą nadzieją⁴⁷. Słowa „chcę” i „nie chcę” uwydatniają fakt, że niewiara jest ostatecznie sprawą wolnego wyboru.

Dochodzimy tutaj do ważnego momentu naszych rozważań. Francuski filozof rozróżnia bowiem ateizm logiczny i egzystencjalny⁴⁸, z których

⁴¹ G. Marcel, *Dziennik Metafizyczny*, 219.

⁴² „Termin odpowiedź powinien być zarezerwowany dla całkowicie wewnętrznej reakcji jaką wywołuje wezwanie”. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 72.

⁴³ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 179. Por. także L. Panasiuk, *Funkcja Absolutu w filozofii Gabriela Marcela*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1977), s. 71.

⁴⁴ „Człowiek odczuwa w sobie „wezwanie” ku Transcendencji. Jest istotą wolną, dlatego może odpowiedzieć aktem sprzeciwu, buntu czy egocentrycznym kultem własnej indywidualności”. St. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, s. 371.

⁴⁵ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 189—190.

⁴⁶ G. Bataille, *Experience interieure*, s. 71—72, cyt. za G. Marcel, *Homo-viator*, s. 194.

⁴⁷ G. Marcel, *Tamże*, s. 205.

⁴⁸ G. Marcel, *Tamże*, s. 279.

tylko ten drugi będący wyborem życia bez Boga — jest warty zainteresowania. To właśnie on bowiem naprawdę realizuje się w życiu, natomiast logiczny pozostaje tylko teorią⁴⁹.

Odmowa może przybrać według Marcela różne formy. Może to być na przykład podjęcie pewnej próby, która może się powiedzie, która może gdzieś zaprowadzi, byle nie prowadziła do Boga. „*Interesuje mnie tylko to, czy można żyć bez wezwania*”⁵⁰. Tak oświadcza Albert Camus, zaś w innym miejscu pyta siebie samego, czy życie musi mieć sens, by można je było przeżyć⁵¹. Jego zdaniem okazuje się, że przeżyje się je tym lepiej, im mniej będzie miało sensu. Rozpoznamy tutaj słynne Camus’owskie „*wywyższenie człowieka absurdu*”⁵². Camus w jakimś „*gorzkim uniesieniu*” upaja się absurdem, upaja po to, by żyć bez pocieszenia⁵³. Jak zauważa Marcel stanowisko takie jest nie do obalenia. Bo jeśli nawet przepowiada się jego autorowi, że z czasem on sam poczuje się „*zaczadzony*” i tak zmuszony niejako do otwarcia okna, aby zaczerpnąć powietrza, to wtedy będzie on mógł zawsze powiedzieć, że po prostu okazał się zbyt słaby, by doprowadzić tę próbę do końca. Być może powiedzie on jeszcze dalej i powie, że nikt tak naprawdę nie jest wystarczająco silny, by znieść tę próbę. Czegóż to jednak dowodzi, jeśli nie tego, że kondycja ludzka okazuje się nieludzka — absurdalna, a przecież on nigdy niczego innego nie twierdził⁵⁴. Z takim stanowiskiem nie sposób polemizować, nie sposób bowiem przewyciężyć decyzji woli, która jest tak zamknięta, zakrzepła w ludzkim „*ego*”. Można co najwyżej wykazać, że takie stanowisko jest nie bardziej uzasadnione niż to, które wynika z podjęcia wezwania⁵⁵. Marcel powie dlatego: „*Ateizm z definicji jest czymś, czego nie można obiektywnie obalić, jest jednak równocześnie czymś, co nie może zostać obiektywnie dowiedzione, czego raczej obiektywny dowód musi być potraktowany jako z istoty swojej daremny (skoro sama idea takiego dowodu zawiera poniekąd własne wnioski)*”⁵⁶.

Dodajmy, że próbę, o której tu mówiliśmy, podjął i do końca przeprowadził F. Nietzsche, pieczętując ją swoim obłędem aż do śmierci⁵⁷.

Francuski myśliciel chcąc jeszcze lepiej przybliżyć pojęcie ateizmu, który jest odmową, stwierdza: „*(...) może najczęściej odmowa przybiera formę nieuwagi, jest to niezdolność nastawienia ucha na głos wewnętrz-*

⁴⁹ G. Marcel, Tamże, s. 279.

⁵⁰ A. Camus, *Mythe de Sisyphe*, s. 84, cyt. za G. Marcel, *Homo-viator*, s. 211.

⁵¹ G. Marcel, Tamże, s. 209.

⁵² G. Marcel, *Homo-viator*, s. 191.

⁵³ G. Marcel, Tamże, s. 211.

⁵⁴ G. Marcel, Tamże, s. 213.

⁵⁵ G. Marcel, Tamże, s. 213.

⁵⁶ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 88.

⁵⁷ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 205.

ny, na wołanie skierowane do tego, co najgłębsze w nas samych”⁵⁸. Jak możemy zauważyć „niewuaga”, czy też „niezdolność nastawienia ucha”, są to swego rodzaju metafory bliższe dramatowi (tak drogiemu Marcelowi) niż samej, czystej filozofii. Nie mniej właśnie te pojęcia, zaczerpnięte z języka literackiego, wyrażają najpełniej istotę tajemnicy odmowy. „Niewuaga”, „roztargnienie” jest też pewnego rodzaju snem. Snem z którego człowiek jemu poddany, może zostać obudzony w dowolnej chwili. Ogromną rolę grają tu spotkania człowieka z człowiekiem. Gdy bowiem dojdzie do spotkania „nieważnego” z człowiekiem, z którego promieniuje wiara, wówczas to ten „roztargniony” może doznać pewnego wstrząsu, który zmusi go do zastanowienia się: „Czy właściwie jestem pewien, że nie wierzę?”⁵⁹. Moment niepewności jest tutaj bardzo ważny. Szala wiary i niewiary może bowiem w tym momencie przechylić się bardziej na jedną lub na drugą stronę, w zależności od tego, co w nas zwycięży: szczerłość i przyznanie się, że nie jestem całkiem pewien swej niewiary, czy też pycha, która „Nie wierzę” przestanie przedstawiać jako „Nie mogę wierzyć”, a przeobrazi to pierwsze stwierdzenie w inne, bardziej radykalne „Nie chcę wierzyć”⁶⁰. I tu widać wyraźnie, że niewiara jest odmową — wskazuje na to jasno wyrażenie „Nie chcę”.

Gabriel Marcel podejmuje zagadnienie ateizmu od innej jeszcze strony, przedstawiając go jako swego rodzaju opinię⁶¹. Opinia w swej najgłębszej strukturze dotyczy tego, czego tak naprawdę dobrze nie znam, chociaż nie chcę się do tego przyznać. Ślizga się ona po powierzchni faktów i osób. Opinia bowiem zawsze zakłada dystans, widzi wszystko i sądzi z zewnątrz⁶². W tym kontekście nasz filozof ukazuje ateizm: „Nigdzie nie występuje bardziej wyraźnie charakterystyczna cecha opinii jako takiej: ja utrzymuję, że Bóg nie istnieje. Ateizm zresztą afirmuje się zasadniczo wobec kogoś drugiego, wobec siebie samego jako drugiego. Nie jest on i nie może być przeżywany jako wiara”⁶³. Ateista rozprawiając o Bogu opiera się na pewnej idei, którą sobie o Nim wytworzył. W ten sposób nie przeżywa Boga samego, nie jest zaangażowany w jego Byt. Można powiedzieć, że ateista sądzi z „zewnątrz” o tym, co istnieje tylko „wewnątrz”, co może być poznane tylko na sposób religijny. Znajdując się „na zewnątrz” tego o czym wydaje sądy, nie jest tego pewien i dla-

⁵⁸ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 179—180.

⁵⁹ G. Marcel, *Tamże*, s. 180.

⁶⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 180.

⁶¹ *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 165—168.

⁶² A. Podsiad, *Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, w: G. Marcel, *Homo-viator*, s. 301.

⁶³ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 165.

tego wmawia w siebie i w innych swoją ideę Boga⁶⁴. Mamy tu więc do czynienia — podobnie jak w przypadku nieuwagi — z momentem wykroczenia poza porządek faktów, poza istniejące dane, poza logikę. Jest to arbitralna decyzja nosząca znamiona pychy. Analiza opinii potwierdza raz jeszcze, że ateizm nie jest tyle wynikiem racjonalnych analiz, co wyborem, aktem woli odrzucającym wezwanie Boga. Ateizm jest odmową.

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić: Gabriel Marcel wskazuje, że ku człowiekowi skierowane jest wezwanie, apel Absolutu. Mówiliśmy jakby o trzech różnych wezwaniach. Są to: rodzące się w każdym człowieku pytanie o tajemnicę własnej egzystencji („*Kim jestem?*”), poczucie niedopełnienia i związane z tym dążenie do pełni bytu oraz tajemnica istnienia jaką jest w szczególności drugi człowiek. Za każdym z tych wezwań stoi Absolut. Odpowiadając na te wezwania odpowiadamy Absolutowi, podejmując je otwieramy się na Niego. Wszystkie te wezwania są więc w rzeczywistości jednym wezwaniem, wezwaniem, które Bóg kieruje do nas na różne sposoby. Dlatego odmowa podjęcia tego wezwania (dania odpowiedzi) jest właśnie ateizmem. Odmowa ta może przybierać różne formy: formy podjętej próby życia bez wezwania i w konsekwencji bez Boga, inną formą jest swego rodzaju nieumiejętność nastawienia ucha na to wezwanie. Marcel zwraca również uwagę, że ateizm jest rodzajem opinii. Każda opinia jest przekształceniem tego, co mi się wydaje w twierdzenie, a więc i w strukturę opinii wpisany jest więc przede wszystkim akt woli.

Rozdział II

PRZYCZYNY POSTAWY ATEISTYCZNEJ

W tej części pracy chcemy przedstawić przyczyny postawy ateistycznej zajmowanej przez ludzi współczesnego nam świata. Gabriel Marcel jedną z głównych przyczyn tej postawy upatruje w ludzkiej pysze, która popycha człowieka do twierdzenia, że to on jest Bogiem i dzięki temu wystarcza sam sobie. Wśród innych przyczyn wymienia on nierozporządzalność, a jednocześnie niezdolność do podziwu. Wszystkie te przyczyny łączą się z inną, z odmową uczestniczenia w bycie, w świecie osób i rzeczy. Trudno jest jednak sprowadzić cały ateizm tylko i wyłącznie do złej woli, niewątpliwą przyczyną tego zjawiska jest także dotykające człowieka zło. Występuje tu błędne wyobrażenie Boga, który ma być od-

⁶⁴ I. Dec, *Filozofia miłości...*, s. 37, a także M. Winowska, *Gabriel Marcel czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1948), s. 183.

powiedzialny za wszelkie zło. Stąd rodzi się bunt i uraza w stosunku do tak pojętego Boga. Wśród pozostałych przyczyn ateizmu francuski egzystencjalista wylicza racjonalizm, łączącą się z nim mentalność techniczną i wynikające z niej inne błędne koncepcje poznania rzeczywistości. Do zjawiska „odmowy” prowadzi też fakt pojmowania życia jako jedyne źródła wartości oraz kierowanie się fałszywymi pojęciami wiary. Oto w skrócie podstawowe przyczyny współczesnego ateizmu przytaczane przez naszego autora. Spróbujemy przyjrzeć się im bliżej.

Na wstępie należy zaznaczyć, że aby odmowa była możliwa potrzebna jest wolność. Człowiek musi być wolny by móc odpowiedzieć (pozytywnie lub negatywnie). To jest fakt, któremu nie można zaprzeczyć. Ale czy odmawiając dania odpowiedzi na apel Boga człowiek realizuje właściwie swoją wolność? Oto pytanie, które stawia i rozwija francuski filozof⁶⁵. Według niego człowiek nie jest bytem, który ma wolność, aby mógł czynić to czy tamto, lecz jest bytem wolnym w tym sensie, że może zaakceptować lub zaprzeczyć siebie samego, swój własny byt⁶⁶. Wolność nie utożsamia się więc z wolnym wyborem. Albowiem wolność dokonuje się, staje się w dialogu z tym, co do nas apeluje — dlatego jest zadaniem, „wymogiem wolności”. „Wymogiem”, który spełnia się w tym stopniu w jakim na apel płynący od nas samych, od innych, od Boga odpowiadamy apelem, który nas wyzwala⁶⁷. Powiedzieć jestem wolny, znaczy powiedzieć jestem sobą⁶⁸. Wolność zbiega się tu z realizacją swojego bytu. Człowiek odrzucający wezwanie Boga, który daje mu szansę pełnej realizacji siebie, odrzuca tym samym możliwość „budowania” swojego bytu, a więc jest to zdrada tego bytu⁶⁹. Odmowa więc w tym sensie nie jest aktem wolnym, gdyż odmawiający niweczy w ten sposób realizację samego siebie.

Jedną z głównych przyczyn postawy ateistycznej jest według autora ludzka pycha. Jest ona — wynikało to już z przeprowadzonych w pierwszym rozdziale analiz — wpisana w sam rdzeń odmowy dania odpowiedzi na wezwanie Absolutu. Pycha powoduje, że człowiek stawia siebie samego w centrum własnego zainteresowania. Dzieje się tak w każdej sytuacji życia, kiedy wszystko, co mnie otacza traktuję tylko jako oka-

⁶⁵ G. Marcel, *Le mystere de l'etre. II. Foi et realite*, Paris 1951, I. Dec., Komunia „Ja” — „Ty” w ujęciu Gabriela Marcela, „Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne”, 13/1981, s. 308.

⁶⁶ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 103.

⁶⁷ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 72, Por. K. Tarnowski, *Gabriela Marcela filozofia transcendencji*, w: „Teksty filozoficzne”, Kraków 1986.

⁶⁸ R. Garaudy, *Perspektywy człowieka, Egzystencjalizm, myśl katolicka, marksizm*, tłum. Z. Butkiewicz, R. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 164.

⁶⁹ S. Kowalczyk w: „Wieki o Bogu”, Wrocław 1986, s. 369, przytacza opinię Marcela z „Dieu et la causalite”: że spekulatywna czy egzystencjalna negacja Boga jest zdradą ludzkiego bytu,

zję do wypróbowania siebie. Dlatego nie „na rękę” jest mi świat, w którym nie lśniłbym jako jedyna stała gwiazda bezsensownej konstelacji: „W świecie, który by nie był absurdalny, w świecie, który miałby sens sam w sobie oraz sens transcendentny w stosunku do moich osobistych celów, nie miałbym okazji wypróbowania siebie i czynienia siebie głównym ośrodkiem wartości. Inaczej mówiąc, czułbym się zdyskwalifikowany i pomniejszony w swej wartości — a tego w gruncie rzeczy nie chcę”⁷⁰. Nie chcę być pomniejszony w swoich własnych oczach. Dlatego odmawiam sensu światu, dlatego odmawiam odpowiedzi na apel Absolutu. Oto prawdziwy powód odmowy. Przykładem takiej postawy jest dla Marcela Albert Camus⁷¹. Marcel surowo ocenia Camus’owskie wywyższanie człowieka absurdu. Podtrzymywanie absurdu za wszelką cenę wskazuje na „fałszywy ton” tej postawy, postawy która z podtrzymywania „rozdzierającego i cudzego zakładu absurdu”⁷² czerpie jakąś niezdrową przyjemność, którą karmi się pycha⁷³.

Nic więc dziwnego, że pycha — tak dobrze umacniana — prowadzi do wywyższania się ponad tych, którzy przyjmują zbawienie, przyjmują nadzieję. Ilustracją są dla Marcela poglądy Georges Bataille’a zawarte w książce „Experience interieure”⁷⁴. Bataille w swej książce „wyższość” tę nieustannie podkreśla używając sformułowań typu: „my inni”, „my prawdziwie czysti, wyzwoleni, umęczeni”⁷⁵. A przecież nie w ten sposób osiąga się prawdziwą wyższość, jest to ograniczanie się do gry inspirowanej bezmierną pychą. Ta właśnie pycha podpowiada człowiekowi, że Bóg jest zagrożeniem dla jego wielkości. Oto charakterystyczne słowa G. Bataille’a: „Gdy jestem Bogiem, zaprzeczam Mu aż do głębi negacji, jeśli jestem tylko sobą nie chcę Go znać”⁷⁶ Muszę więc zająć miejsce

⁷⁰ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 216.

⁷¹ Uwagi powyższe nasz autor czyni na podstawie książki A. Camus’a, „Mit Syzyfa”, dzieło to w Polsce ukazało się w: A. Camus, *Eseje*, tłum. i wyb. J. Guze, Warszawa 1971.

⁷² G. Marcel, *Homo-viator*, s. 208.

⁷³ „(...) Camus daje nam przede wszystkim świadectwo generacji, na którą został wydany wyrok śmierci i dla której żyć — to w gruncie rzeczy korzystać z odroczenia, którego termin może upłynąć jutro lub dziś wieczór, Oto wstępne dane dramatu, jest to bowiem istotnie dramat. Powinniśmy teraz się przekonać, jaką postawę wobec tej sytuacji zajmuje świadomość. Wzdraga się ona przed wyobrażeniem sobie metafizycznego ła, z którego promieniowałaby jakaś jasność mogąca ją przekształcić. Wzdraga się przede wszystkim przez uczciwość, ale i przez pychę”.

G. Marcel, *Homo-viator*, s. 212.

⁷⁴ Marcel przytacza to dzieło w: *Homo-viator*, s. 191.

⁷⁵ Por. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 204.

⁷⁶ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 198.

Boga, muszę Go odrzucić po to, by pozostać w swoich oczach wielkim i bez jakiegokolwiek skazy⁷⁷.

Z pychą wiąże się ściśle źle pojęte bohaterstwo. Bohaterstwu bowiem próbuje się przypisać wartość samą w sobie. Jako przykład w tym miejscu może służyć postawa duchowa Andre Malraux, który głosi, że to nie nędza człowieka, ale raczej jego wielkość polega nie na wyrzeczeniu się opieki, ale na odrzuceniu pomocy⁷⁸. Człowiek dopiero wtedy staje na wysokości zadania, według Malraux, gdy zdaje sobie sprawę ze swej tragicznej sytuacji, która pozwala jedynie na bohaterstwo. Marcel analizując wypowiedzi autora „Doli człowieczej” — A. Malraux dochodzi do wniosku, że bohaterstwo jako wartość sama przez się jest tutaj powiązana z pewną egzaltacją. Nie ma więc powodu by wyżej cenić egzaltację bohaterską od na przykład egzaltacji erotycznej⁷⁹. Do takich wniosków dojdziemy za każdym razem, gdy bohaterstwu będzie się przypisywać jakąś wewnętrzną wartość. Tymczasem bohaterstwo, odwaga czy też szczerść są jedynie podstawowymi warunkami wartości. Autentycznymi wartościami stają się dopiero wówczas, gdy są połączone z innymi uznanymi wartościami⁸⁰. *„Niebezpieczna jest przeto pokusa wytrącania odwagi czy szczerości z ich orbity, czyli sztucznego odrywania ich od pewnego organu duchowego, w łonie którego spełniają właściwą im funkcję. Jeśli na przykład postanowiłem stworzyć sobie jak najbardziej opustoszałe, jak najrozpaczliwsze tło życiowe i dowieść sobie, że mogę w tym otoczeniu żyć — to jaka jest duchowa wartość tej próby? Wiele zdaje się przemawiać za tym, że próba ta byłaby inspirowana troską o podobanie się sobie”⁸¹.*

Takie podobanie się sobie (pychę) Marcel nazywa nierozporządzalnością lub też niedyspozycyjnością. *„Istota niedyspozycyjna: istota zajęta sobą”⁸².* To „opętanie sobą”⁸³, to zapatwienie w siebie uniemożliwia mi jakikolwiek kontakt z drugim człowiekiem. Staję się nieobecny powoli dla siebie samego i drugiego „ty”. A wiemy, że tylko „ty” może mnie oderwać ode mnie samego, co więcej: tylko moja miłość do „ty” może mnie uwrażliwić na wezwanie płynące od „Ty” absolutnego. Brak dyspozycyjności i nierozzerwalnie z tym związany brak miłości prowadzi więc

⁷⁷ Marcel powie o Bataille’u: *„Wyobrażam sobie, że sprawiłoby autorowi pewną satysfakcję, gdybyśmy powiedzieli, że jesteśmy oszołomieni niektórymi stronicami jego książki, byłoby to jednak nieporozumienie. Nie jest to lekkie i ostre powietrze górskie, którym oddychamy u szczytu dzieła Nietzschego, ale jest raczej zaduch suiteren”.* G. Marcel, *Homo-viator*, s. 198.

⁷⁸ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 180.

⁷⁹ G. Marcel, *Tamże*, s. 181.

⁸⁰ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 215.

⁸¹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 215—216.

⁸² G. Marcel, *Być i mieć*, s. 62.

⁸³ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 71.

do niewiary⁸⁴. Gdy bowiem nie ma we mnie miłości wówczas drugi człowiek to jest dla mnie tylko „on”, a nie prawdziwy „ty”. Bez miłości przechodzę do sfery posiadania, gdyż słowo „on” oznacza tę właśnie sferę, oznacza w drugim człowieku to wszystko, co można w nim zinwentaryzować⁸⁵. Powoli całe moje życie zaczynam traktować jako mienie, które można w jakiś sposób ilościowo określić, ale które może ulec roztrwonieniu. Ze względu na to znajduję się w stanie chronicznego niepokoju o to, co posiadam. Zauważmy więc, że posiadać to jednocześnie być posiadany⁸⁶. Widzimy, że kiedy obracam się w sferze „mieć” staję się niedyspozycyjny, gdyż w tym stanie ducha identyfikuję się wówczas z tym, co posiadam, całą rzeczywistość interpretuję na sposób „mieć”. Nawet Bóg jest dla mnie „kimś, kto...”, kimś, kogo można zinwentaryzować, objąć całościowo — wszystko odbywa się na płaszczyźnie czystego posiadania. Nic więc dziwnego, że nie ma już miejsca dla „prawdziwego” Boga. Pisze Marcel: *„Im bardziej jestem niedyspozycyjny, tym bardziej widzę Boga jako kogoś, kto... Wydaje mi się, że to obnaża same korzenie ateizmu. Bóg którego ateizm neguje jest rzeczywiście z samej istoty, kimś, kto...”*⁸⁷.

Człowiek niedyspozycyjny jest skoncentrowany tylko na sobie, sam ze sobą tworzy hermetycznie zamknięty obwód. Tym, co może przełamać ten obwód, oderwać nas od nas samych jest podziw. Podziw jest związany z faktem, że coś nam się objawia, a my poruszeni pewnym porywem idziemy za tym, uznajemy w formie osądu, że coś jest wielkością absolutną, a nie względną. Podziw okazuje się więc tu pewną szansą dla tego, kto jest niedyspozycyjny. Jednakże tę szansę można odrzucić. Okazuje się bowiem, że mogę się znaleźć w cieniu tej absolutnej wielkości, to nowe światło może mnie przyćmić w moich własnych oczach, jak też w oczach innych ludzi. Dlatego bezpieczniej będzie stwierdzić, że podziw jest stanem poniżającym⁸⁸. Wówczas pozostanę nietknięty, zachowam swoją mniemaną wielkość. *„W związku z tymi prostymi uwagami — mówi Marcel — trzeba by kolejno zbadać odmowę podziwiania i niezdolność do podziwiania, aby się przekonać, w jaki sposób jedna i druga*

⁸⁴ St. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, Wrocław 1986, s. 371.

⁸⁵ A. Podsiad, *Gabriel Marcel czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, w: G. Marcel, *Homo-viator*, s. 289—316.

⁸⁶ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 58.

⁸⁷ G. Marcel, *Tamże*, s. 69.

⁸⁸ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 67—68. Por. także: *„Powiedzenie: podziw jest stanem poniżającym — znaczy, że traktuje się podmiot, jako potęgę istniejącą dla siebie, uważającą się samą siebie za środek. Przeciwnie, twierdzenie, że jest to stan podniosły, oznacza wyznawanie poglądu odwrotnego, według którego właściwą funkcją podmiotu jest wyjście z siebie przede wszystkim poprzez dawanie i twórczość we wszelkich formach”*. G. Marcel, *Tamże*, s. 69.

wyrażają pewną zasadniczą nierozporządzalność⁸⁹. Oczywiście chodzi tu o „zasadniczą nierozporządzalność” jaką jest odporność na jakiegokolwiek objawienie, a więc także objawienie Boże. Po raz kolejny przyczyną, źródłem odmowy okazuje się pycha.

Pycha sprawia, że człowiek jakby zapomina, że jest zanurzony w bycie, że uczestniczy w tej niewyczerpalnej pełni bytu, w którym i przez który jesteśmy⁹⁰. Byt, który nas otacza wokół (świat osób i rzeczy) wzywa nas ku sobie, wzywa nas do uczestnictwa⁹¹. Wiemy, że człowiek z natury nastawiony jest na życie społeczne i Boga. Nawet poznanie samego siebie osiągnąć można nie tyle przez refleksję i skupienie uwagi na sobie, co przez żywe obcowanie z innymi. Człowiek pogłębia się w takim stopniu, w jakim otwiera się na przyjęcie innego oraz uczestniczy w jego doświadczeniu⁹². Jeśli nie będzie we mnie zaangażowania, uczestnictwa, to przekreślę w ten sposób zasadniczą daną duchową: „*Nie jestem widzem*”⁹³. Człowiek niezaangażowany w byt nie umie, podobnie jak Sartre, przewyciężyć swego wewnętrznego rozdarcia, brak uczestnictwa prowadzi więc prostą drogą do pogłębienia tego rozdarcia, a w konsekwencji do niewiary i rozpacz⁹⁴.

Jak mogliśmy już zauważyć Marcel bardzo mocno akcentuje pychę jako jedną z głównych przyczyn ateizmu. Jednocześnie przestrzega przed uleganiem pokusie sprowadzenia ateizmu tylko i wyłącznie do pychy i złej woli⁹⁵. Przyczyną niewiary i to przyczyną, której nie wolno umniejszać może być zło istniejące niewątpliwie w świecie. „*Ani na chwilę nie można wątpić, że podstawą ateizmu jest zetknięcie się ze złem we wszelkiej postaci*”⁹⁶. Zła, które dotyka nas nie umiemy połączyć z istnieniem Boga, wręcz przeciwnie to właśnie zło wydaje się zaprzeczać Jego istnieniu. Toteż często doświadczenie zła prowadzi do negacji istnienia Boga. W tym jednak miejscu Marcel zauważa, że ateizm opiera się raczej na postulatcie niż na doświadczeniu. Spróbujmy więc przyjrzeć się dokładnie analizom naszego filozofa. Otóż ateista wprawdzie głosi, że nie doświadczył Boga w swoim życiu, mówi jednak również, że mógł stwierdzić pewne fakty, które nie miałyby miejsca, gdyby Bóg istniał. Takie

⁸⁹ G. Marcel, *Tamże*, s. 67.

⁹⁰ G. Marcel, *Tamże*, s. 68—69, a także G. Marcel, *Homo-viator*, s. 26.

⁹¹ T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, s. 61.

⁹² J. Tarnowski, *Problem chrześcijańskiej pedagogiki egzystencjalnej*, Warszawa 1982, s. 120.

⁹³ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 17.

⁹⁴ I. Dec, *Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa*, „W drodze”, 2 (1974), s. 22. Zaś sam Marcel powie: „*Pesymizm współczesnego ucznia Woltera, na przykład takiego Anatola France'a, polega właśnie na tym, że związany jest z nieuczestnictwem*”. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 168.

⁹⁵ G. Marcel, *Tamże*, s. 231.

⁹⁶ G. Marcel, *Tamże*, s. 166.

jednak stwierdzenie sugeruje, że ateista zna sposób bycia Boga, co jest sprzeczne z twierdzeniem wcześniejszym. Niezgodność tę można wytłumaczyć tym, że niewierzący opiera się raczej na pewnej idei Boga: gdyby Bóg istniał posiadałby takie, a takie cechy, posiadając zaś te cechy, nie pozwoliłby aby ... itd. Spróbujemy się posłużyć przykładem⁹⁷. „*Gdyby Janina była tutaj, nie pozwoliłaby dziecku bawić się zapalkami*” — przez takie stwierdzenie oświadczam niejako swemu rozmówcy, że opieram się na analogicznych przypadkach, w których Janina okazała się przezorna albo — jeśli takich przypadków nie znam — że wiem, co ja bym zrobił na miejscu Janiny w danej sytuacji. Pojawia się jednak pytanie, czy takie rozumowanie możemy zastosować do Boga, do Jego działania? Odpowiedź jest oczywista: nie. Pierwsza możliwość nie wchodzi w rachubę, gdyż punktem wyjścia do negacji istnienia Boga nie może być stwierdzenie jego działania w takich czy innych przypadkach (działanie zakłada istnienie, konkluzja nie może być negacją przesłanki). Druga możliwość nie wchodzi w grę ze względu na dysproporcję jaka zachodzi między moją osobą a Osobą absolutną, między moim istnieniem, a istnieniem tej Osoby. Znamy sytuacje gdy przed jakąś odpowiedzialną osobistością postawiona zostaje ważna decyzja. Wówczas sami stwierdzamy, że trudno jest nam postawić się na miejscu tej osoby, że sami nie wiemy, co my byśmy zrobili na jej miejscu. O ile więc trudniej jest postawić się na miejscu Boga i stwierdzić, co powinien zrobić, jak zareagować. Toteż ateizm nie jest prostym wynikiem doświadczenia zła, lecz pewną interpretacją tego doświadczenia, interpretacją w gruncie rzeczy dowolną. Nie jest więc prostym wnioskiem, lecz opiera się na postulatcie i decyzji woli⁹⁸. Wróćmy jednak do zagadnienia zła, które istnieje bardzo realnie w otaczającym nas świecie. Pokolenie, do którego należy G. Marcel przeżyło głęboko to konkretne doświadczenie zła, jakim była I i II wojna światowa. Było to doświadczenie dramatyczne. Rodziło czasem trudną wiarę, ale znacznie częściej prowadziło do buntu wobec Boga. Ów pierwotny bunt wobec Boga (będący rodzajem normalnego odruchu negacji zła) z czasem zmienia się w odrzucenie tego Boga. „(...) *bunt przeciw Bogu krystalizuje się poprzez nieuniknione przekształcenia ku negacji samego istnienia Boga, istoty, której przypisano winę czy którą postawio-*

⁹⁷ Przykład ten podaje sam Marcel: *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 166—167.

⁹⁸ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 168. W tym miejscu Marcel pisze dalej — cytując J. Maritaina z „Esprit”, październik 1935 rok, s. 93 — „*Bóg zostaje absolutnie odrzucony w zasadzie i w wyniku absolutnego dogmatyzmu metafizycznego... i to w imieniu zbiorowości społecznej, człowieka skolektywizowanego... Komunistyczny ideał społeczny wydaje się konkluzją pierwotnego ateizmu, postawionego jako zasada*”. G. Marcel, Tamże, s. 168.

no w stan oskarżenia”⁹⁹. Bunt ten może mieć miejsce tylko wtedy, gdy nastąpi personalizacja samego pojęcia Boga. Ten bunt francuski egzystencjalista nazywa protestem czy też aktem oskarżenia. W tym miejscu trzeba postawić pytanie: wobec jakiego trybunału ludzkie sumienie oskarża Boga? Okazuje się, że tym trybunałem jest samo sumienie, które jednocześnie oskarża. Dostrzegamy tu więc pomieszanie oskarżyciela z trybunałem, a Bóg oskarżany przez sumienie i wobec sumienia przypomina raczej bożka niż prawdziwego Boga. Cechy boskie przypisane są tu sumieniu.

Autor „Homo-viator” wykazuje niekonsekwencje takiej postawy: „(...) albo wierzy się w Boga na tyle by się przeciw Niemu zbuntować, albo przestajemy w Niego wierzyć i wówczas bunt jako taki staje się niemożliwy”¹⁰⁰. Tymczasem sprawa okazuje się nie taka prosta. Choć bowiem logicznie byłoby, aby ten, kto przekonał się o nieistnieniu Boga czerpał z tego faktu ulgę (podobną do tej jaką odczuwa buntownik gdy stwierdzi, że tyran przeciw któremu się buntował, nie istnieje), to jednak w rzeczywistości okazuje się, że brak osoby Boga, z którym buntownik mógłby walczyć wywołuje u niego pewne rozjątrzenie świadomości, pewną urazę. „Uraza wynikająca z faktu, że nie możemy nikogo pociągnąć do odpowiedzialności za to, co odczuwamy jako nadużycie, ponieważ nie ma już możliwości znalezienia winnego, taka uraza — w tym wypadku jednak na skalę kosmiczną — jest, jak sądzę, związana z ateizmem”¹⁰¹. Inną przyczyną ateizmu jest zatem właśnie uraza. Szczery ateista¹⁰² skazany jest zdaniem Marcela na odczuwanie tej niejasnej urazy. Jest to stan świadomości, która zderza się z faktem istnienia zła, zła, za które — jak to już wcześniej wspomnieliśmy — nikogo nie można obarczyć odpowiedzialnością. Uraza ta jest czymś tak bardzo powszechnym u szczerych ateistów, że jeśli istnieje taki, który jest od niej wolny, to zawdzięcza to tylko i wyłącznie łasce.

Niewątpliwym złem, które skrzętnie zauważa Marcel, złem prowadzącym ludzi do niewiary jest zgorznienie, jakie czasem powodują ludzie Kościoła. Zgorznienie to wywołują istniejące przejawy materializmu za-

⁹⁹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 275. Analizę buntu Marcel przeprowadza jakby na marginesie książki A. Camusa, *Człowiek zbuntowany*. Polski przekład tego dzieła: A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Paryż 1958, przekład Oficyna Literacka (tłumacz nie podany).

¹⁰⁰ G. Marcel, *Tamże*, s. 275.

¹⁰¹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 276.

¹⁰² Marcel mówi: „Szczerym ateistą nazwałbym człowieka, który w świecie takim, jaki spostrzega, nie jest w stanie doszukać się żadnego śladu boskiej obecności, a nawet odkrywa w nim istnienie zjawisk czy oznak, nie dających się jego zdaniem z taką obecnością pogodzić. Tego rodzaju ateizm cechujący wiele szlachetnych postaci XIX wieku, wyklucza pogląd, zgodnie z którym idea istnienia Boga zostaje odrzucona jako nieznośna przeszkoda w moim własnym istnieniu”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 277.

równy tego instytucjonalnego jak i tego, który przebija nieraz z teologii. Właśnie to zgorszenie zdaniem naszego autora przesłaniało takiemu człowiekowi jak A. Camus, ale „(...) również nieskończenie wielu innym jedynie i prawdziwe światło, to które oświeca każdego człowieka na świat przychodzącego”¹⁰³.

Wśród pozostałych przyczyn postawy ateistycznej Marcel wskazuje także na niezdecydowanie w sprawie zasadniczej, jaką jest wiara w Boga. Owo niezdecydowanie czy też zawieszenie swojej decyzji co do religii, tak zwany „*umysł oświecony*” traktuje jako swój przywilej i nieomal powód do chluby. Niekiedy idzie się jeszcze dalej i przyjmuje mniej lub więcej wyraźnie, że tylko negacja może zadowolić głębokie życzenie takiego umysłu i że afirmacja jest po prostu uwięzieniem¹⁰⁴.

Inną drogą prowadzącą do ateizmu jest arbitralne stwierdzenie, że zagadnienie religijne jest już przeżytkiem. Od razu jednak widać, że takie ustawienie sprawy — pomijając już fakt niczym nieuprawnionej arbitralności — zawiera element nieuczciwej gry. Powyższe bowiem stwierdzenie oznacza, że już nie można pytać, czy twierdzenia religijne odpowiadają czemuś w rzeczywistości, czy naprawdę istnieje byt obdarzony atrybutami przypisywanymi tradycyjnie Bogu. Typowym przedstawicielem takiego poglądu jest Bertrand Russell¹⁰⁵. Stanowisko takie łączy się ściśle z czystym racjonalizmem, który formułuje zdania typu: „*Nie można już dziś wierzyć w cud czy Wcielenie*”. Akcentuje się tu zwłaszcza słowo „*dziś*”. Widać wyraźnie, że czas czy też historię traktuje się w tym przypadku jako określoną przestrzeń, której odpowiadają określenia będące jednocześnie sądami wartościującymi typu: „*postępowy*” i „*wsteczny*”. A przecież wiadomo właśnie z historii, że etap chronologicznie późniejszy od poprzedniego nie musi być zawsze postępowy, wręcz przeciwnie może być i zdarza się wstecznym. W tym jednak miejscu racjoniści stwierdzą, że wrażenie ewentualnego cofania jest tylko pozorne, bo umysł ludzki i tak wcześniej czy później pójdzie „*ku światłu*”¹⁰⁶. Pojęcie światła jest tu oczywiście bardzo niejasne — jak zauważa Marcel — można w nim co najwyżej doszukać się resztek pojęcia wprowadzonego

¹⁰³ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 287.

¹⁰⁴ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 240.

¹⁰⁵ Marcel cytuje w tym miejscu znamienny tekst Russella: „*To, że człowiek jest produktem ślepych przyczyn, że jego początek, rozwój, nadzieje i obawy, umiłowania, wierzenia są jedynie rezultatem przypadkowo dobranych zbiorów atomów, że żaden zapal, żadne męstwo, żadne nateżenie myśli i uczuć nie mogą przedłużyć życia jednostkowego poza grób, że całe poświęcenie, natchnienie, wzloty ludzkości ku szczytom skazane są na wygaśnięcie pośród ogólnej śmierci systemu społecznego i że cała świątynia ludzkich osiągnięć musi zostać nieuchronnie pogrzebana pod ruinami wszechświata — wszystko to, jeśli nie bezsporne, jest jednak zbliżone do pewności, że żadna filozofia, o ile ma przetrwać, nie może tego odrzucić*”. B. Russell, *Philosophical Essays*, s. 58, cyt. za G. Marcel, *Być i mieć*, s. 153—154.

¹⁰⁶ G. Marcel, *Tamże*, s. 154.

przez Greków, a potem Ojców Kościoła, które zostało przez racjonalizm zlaicyzowane i tym samym istotnie zubożone. Należy też zauważyć, że w omawianym poglądzie przyjmuje się analogię pomiędzy ludzkością rozpatrywaną na tle całej swej historii, a jednostką przechodzącą od dzieciństwa do wieku dojrzałego. Oczywiście człowiek o „*umyśle oświeconym*” będzie się uważał w tym wypadku za dorosłego, któremu nie wypada wierzyć w bajki takie jak Bóg lat dziecińczych¹⁰⁷.

Racjonalizm akcentuje także bardzo mocno eliminację antropocentryzmu, przy czym roztacza wielki obraz zdobyczy współczesnej astronomii. To właśnie ta nauka — twierdzi się — ustawiła homo-sapiens wraz z jego Ziemią na właściwym, niezbyt ważnym miejscu we wszechświecie. Łatwo jednak dostrzec, że tylko pozornie się szydzi z ludzkiej pychy, bo w rzeczywistości pychę tą się podsycza, albowiem jednocześnie następuje wyniesienie ponad wszystkie inne byty dzieła ludzkiego, jakim jest nauka (a w ten sposób człowieka jako twórcę nauki)¹⁰⁸. Odtąd słowa jak „*Duch*” czy też „*Myśl*” będzie się pisało z wielkiej litery i jak zauważa Marcel, błędem byłoby naigrywanie się z tych wielkich liter, ponieważ tłumaczą one w dobitny sposób wysiłek włożony w depersonalizację Ducha czy Myśli — Boga¹⁰⁹. Taki sposób myślenia prowadzi, jak wykazuje nasz autor, do tego, że „*(...) miejsce Boga zajmuje odczłowieczony, wyzbyty wszelkiej potęgi, wszelkiej obecności i wszelkiego istnienia umysł ludzki*”¹¹⁰. Racjonalizm zapomina, że ten ubóstwiany umysł posiada zgubną właściwość: całkowitego odrywania się od rzeczywistości oraz o tym, że czysty racjonalizm to operowanie pewnymi konstrukcjami myślowymi na wzór rozumowania matematycznego, co Marcel nazywa mechanizacją myślenia¹¹¹. Dlatego wszelkie teorie racjonalistyczne są zupełnie bezbronne wobec doświadczenia ludzkiego tragizmu¹¹². Innym zjawiskiem występującym we współczesnym świecie prowadzącym do niewiary jest upowszechniająca się tzw. mentalność techniczna. „*W gruncie rzeczy bowiem — pisze Marcel — to w samej mentalności technicznej tkwią — jak sądzę — najpoważniejsze trudności w pojmowaniu życia, albo dokładniej prawdy religijnej, z jakimi zmagają się obecnie wiele najuczciwie-*

¹⁰⁷ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 155.

¹⁰⁸ Krytykując wyższość nauki Marcel zauważa: „*Nie trzeba zapominać, że jeśli wyższość nauki polega na tym, że jest ona dla wszystkich, to wyższość ta jest okupiona wielką ceną metafizyczną. Nauka jest dla wszystkich dlatego tylko, że nie jest dostownie dla nikogo*”. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 231.

¹⁰⁹ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 156.

¹¹⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 157.

¹¹¹ Por. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 145 oraz G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 76. Za rozwój współczesnego racjonalizmu nasz autor wini przede wszystkim przedstawiciela idealizmu filozoficznego Leona Brunschwicga.

¹¹² G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 52.

szych sumień”¹¹³. Przez technikę francuski myśliciel rozumie każdą dyscyplinę zmierzającą do zapewnienia człowiekowi opanowania określonego przedmiotu. Wiadomo, że tym przedmiotem może być wszystko co służy za materiał tym technikom. Jedyną miarą wartości w ztechnicyzowanym świecie jest wydajność. Przekonanie o konieczności udziału techniki we wszelkich dziedzinach ludzkiego życia pogłębia tragiczną wizję świata jako warsztatu eksploatacyjnego albo ujarzmionego niewolnika¹¹⁴. Przyczyną tego stanu rzeczy jest traktowanie techniki jako jedyne źródła porządku czy organizacji w świecie¹¹⁵.

Mentalność techniczna prowadzi do błędnych koncepcji poznania. Wspomnieliśmy już o skrajnym racjonalizmie. Pomimo ostrej krytyki tej koncepcji nie reprezentuje irracjonalizmu. Wyznacza bowiem rozumowi zakres równie rozległy jak wiele racjonalizmów. Stwierdza tylko, że rozum nie jest jedynym sposobem pojmowania rzeczywistości¹¹⁶.

Oprócz racjonalizmu istnieją również inne koncepcje poznania, traktujące na przykład samo poznanie jako technikę, której przedmiotem jest myśl w ogólności, a podmiot poznający to bezosobowe „się”, „obojętnie kto”¹¹⁸. Z tym wiąże się postulat demokratyzmu poznania, w którym Bóg musi być czymś dowiedzionym, sprawdzonym, narzucającym się każdej istocie rozumnej. A jeśli tak nie jest, to znaczy, że Bóg jest wartością czysto subiektywną, a więc taką którą można ostatecznie zlekceważyć¹¹⁸. W związku z tym ogłasza się więc, że jedynym prawomocnym rodzajem poznania jest tylko czysty empiryzm: „Wierzyć albo sprawdzać — alternatywa ta jest nieunikniona. Jest to tylko igranie zewnętrzną formą słów, gdy z niewiary czyni się stan negatywny. Niewiara jest dla filozofa cnotą pozytywną, tak jak odwaga dla żołnierza” — oto charakterystyczne słowa, których autorem jest L. Brunschwig¹¹⁹. Marcel wskazuje, że wyniki badań empirysty nie mogą ani potwierdzić ani zaprzeczyć ist-

¹¹³ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 158—159.

¹¹⁴ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 159.

¹¹⁵ Nic więc dziwnego, że sam człowiek staje się przedmiotem tej techniki i ponosi tego tragiczne konsekwencje, ale o tym będziemy pisać w następnej części naszej pracy.

¹¹⁶ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 352.

¹¹⁷ „Wszelka epistemologia, oparta we własnym mniemaniu na myśli w ogólności, zmierza ku gloryfikacji techniki i człowieka ulicy (demokratyzm poznania, który w gruncie rzeczy je niszczy). G. Marcel, *Być i mieć*, s. 108.

¹¹⁸ Ową troskę o demokratyzm poznania, Marcel za Schelerem tłumaczy urazą, zbyt głęboką by mogła być uświadomiona, jest to uraza jaką nieposiadający żywi do posiadającego. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 176.

¹¹⁹ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 10. W tym miejscu nasz autor stwierdza, że jego reakcja sprzeciwu właśnie na ten tekst Brunschwiga, stała się początkiem całego rozwoju jego myśli filozoficznej.

nieniu Boga, gdyż Ten jest transcendentny w stosunku do warunków, jakich wymaga wszelkie doświadczenie¹²⁰.

Jak mogliśmy się przekonać omawiany tutaj ateizm opiera się na postulacie intelektualnym, który głosi sprowadzalność całej rzeczywistości do tego, co da się opisać naukowo i sprawdzić, to znaczy do obiektywności. Obiektywizm w sensie potocznym, ale zawsze mniej lub bardziej związanym z naukami doświadczalnymi, jest w ateizmie podniesiony do rangi jedyne go prawomocnego dostępu do rzeczywistości.

W związku z wyżej wymienionym postulatem ateizmu pojawia się u niewierzącego zwolennika obiektywizmu przekonanie o jego szczególnej przenikliwości, która polega między innymi na tym, że bierze on w nawias wszystkie „przed - sądy”, to znaczy to, co leży u podstaw myślenia, a co ma często charakter czysto emocjonalny. Postawa ta z jednej strony odwołuje się jakby do sytuacji uprzywilejowanego obserwatora, który może powiedzieć: „*Twój Bóg jest w rzeczywistości tylko fikcją*”. Z drugiej strony deprecjonuje całą sferę „ostatecznej troski”, czyli tego, co człowieka najgłębiej obchodzi i angażuje, a bez czego wiara jest nie do pomyślenia¹²¹. Obiektywizacja rysuje się nam tutaj w swej istocie jako pewna postawa wartościująca.

W ścisłym powiązaniu z postulatem obiektywizmu opartego na naukach empirycznych występuje nierzadko tak zwana problematyzacja tajemnicy. Przez problem Marcel rozumie to, co staje przede mną, co zagradza mi drogę, to w co się nie angażuję, tajemnica natomiast jest przeciwieństwem problemu, jest tym w czym uczestniczę¹²². Problematyzacja tajemnic jest ich degradacją i prowadzi do skrzywionego obrazu rzeczywistości, w tym również do wniosków ateistycznych. Powoduje bowiem ujmowanie tajemnic jako zewnętrznych i obojętnych przedmiotów poznawczych. Tymczasem wiadomo, że wiara, miłość czy nawet zło nie są tylko zewnętrznymi w stosunku do mnie zjawiskami, ale istnieją one we mnie, gdyż angażują całą moją osobę. Nie mogę więc dokonywać sztucznego rozdziału między mną a istniejącą we mnie rzeczywistością, w tajemnicę bowiem, jestem zasadniczo i życiowo zaangażowany. Jako przykład może służyć tajemnica mojego związku z moim ciałem: owej więzi nie mogę umieścić idealnie przed sobą, tak jak umieszcza się przedmioty, nie zapoznając przy tym jej (tej więzi) istotnej natury¹²³.

W wyniku powyższego procesu (problematyzacja tajemnicy) człowiek współczesny utracił sakralny sposób poznania rzeczywistości. Jak wyjaś-

¹²⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 179.

¹²¹ K. Tarnowski, art. cyt., s. 42.

¹²² G. Marcel, *Być i mieć*, s. 100.

¹²³ G. Marcel, *Homo-ivator*, s. 72.

nia Marcel, ten sposób poznania jest swego rodzaju pobożnością¹²⁴, czyli postawą polegającą na adoracji tej rzeczywistości, co więcej: całkowite otwarcie się na nią i niejako ofiarowanie się jej. Postawa przeciwna — nieustanna krytyka rzeczywistości — doprowadziła do tego, że nie umiemy już dostrzec Boga w otaczającym nas świecie i w konsekwencji przeczmy Jego istnieniu¹²⁵.

Do podobnych wniosków prowadzi analiza poglądu uznającego życie za jedyne źródło wszystkich wartości. „Życiowy” to przymiotnik oznaczający normę, kryterium tego, czym człowiek kieruje się w życiu. Widać tutaj wyraźny związek pomiędzy pojęciem życia a duchem technicyzacji. Życie jest odbierane jako coś, co jest samo w sobie wartościowe — samo przez się uzasadnione. Może to być życie indywidualne, ale najczęściej w tym sposobie myślenia chodzi o życie w ogólności — takie bowiem pojęcie funkcjonuje w potocznym użyciu. Tymczasem odwoływanie się do życia w ogólności może prowadzić do usprawiedliwienia najbardziej sprzecznych tez.

Jak zauważa Marcel tym, co często się (świadomie lub nie) zakłada to twierdzenie, że ja jestem moim życiem. Twierdząc, że moje życie wyczerpie się pewnego dnia utrzymuję jednocześnie, że i ja w tym dniu wyczerpię się w całości. Takie ustawienie sprawy prowadzi do Gide'owskiej filozofii chwili. A przecież przeżywanie życia jedynie jako obecnej chwili jest już bliskie rozpaczcy czyli odmowy istnienia i samobójstwa¹²⁶. Nie ma tu, jak łatwo zauważyć, miejsca na Absolut, bo dopiero rozróżnienie między moim bytem a życiem, jak podkreśla Marcel, prowadzi do uznania tego Absolutu¹²⁷.

¹²⁴ G. Marcel, *Tamże*, s. 103.

¹²⁵ Nie można w tym miejscu nie przytoczyć ważnych słów niemieckiego metafizyka Petera Wusta, którego cytuje Marcel: „(...) *my, współcześni, musimy odzyskiwać powoli i z największą trudnością pod różnymi postaciami metafizyki poznania to, co w średniowieczu było dane pod postacią mistyki, otoczonej tajemnicą i szacunkiem. Wyrażę to prościej: zatraciliśmy może kontakt z podstawową prawdą, że poznanie wymaga uprzedniej ascezy — a właściwie oczyszczenia — i że powierza się ono w pełni tylko temu, kto się uprzednio okazał tego godnym. I myślę jeszcze, że postępy techniki, nawyki uważania poznania za technikę, która nie kosztuje nic tego, kto ją uprawia, przyczyniło się potężnie do naszego zaślepienia. Ta asceza, to oczyszczenie muszą bez wątpienia polegać przede wszystkim na stopniowym uwalnianiu się od refleksji, będącej wyłącznie krytyką i jeśli to tak można określić — umiejętnością przeczenia”.* G. Marcel, *Być i mieć*, s. 163—164.

¹²⁶ G. Marcel, *Tamże*, s. 168.

¹²⁷ „(...) warunkiem zbawienia dla intelektu i duszy jest rozróżnienie pomiędzy bytem a życiem. To rozróżnienie może być w pewnym stopniu tajemnicze, lecz właśnie ta tajemnica jest źródłem jasności. Mówiąc, że mój byt nie pokrywa się z moim życiem — mówimy w istocie o dwóch sprawach. Po pierwsze — ponieważ nie jestem moim życiem, życie zostało mi dane, jestem w pewnym, może nie zbadanym dla człowieka sensie wcześniejszy od niego, jestem zanim żyję. Po drugie — mój byt jest czymś, co jest zagrożone od momentu, gdy zacząłem żyć, i co trzeba ocalić, jest on stawką, i tu może leży sens życia”, G. Marcel, *Być i mieć*, s. 169.

Tym, co uniemożliwia przyjęcie wiary, co jest w konsekwencji niebagatelną przyczyną ateizmu to błędne pojęcia oraz wyobrażenia dotyczące wiary, jakie funkcjonują w umysłach wielu ludzi. Często traktuje się wiarę jako szansę, która została mi odmówiona. Ma to miejsce, gdy ateista uznaje, że wiara dla tego, kto ją posiada, stanowi prawdziwy kontakt z wyższą rzeczywistością, ale stwierdza od razu, że jemu ta rzeczywistość się nie ujawniła. Wydaje się jednak, że podobna postawa implikuje wiarę, a może jest już samą wiarą, ponieważ znajdujemy się wtedy w stanie „otwarcia” czy oczekiwania¹²⁸.

Inne błędne wyobrażenie ujawnia się wtedy, gdy niewierzący stwierdza, że wiara jest zwykłą słabością, rodzajem łatwowierności. On niewierzący ma odwagę spojrzeć w twarz świata pełnemu zła i okrucieństwa. Wie także, że nie może mieć nadziei na znalezienie poza sobą ucieczki od tego chaosu¹²⁹. W oczach tego człowieka ludzie wierzący są tchórzami i szukającymi schronienia poza realnym światem — w Bogu. Marcel odmawia prawdy takiemu rozumowaniu uznając je za czystą konstrukcję myślową nie mającą uzasadnienia w wielu przypadkach, przy czym powołuje się tutaj na swoje własne doświadczenie¹³⁰. Nic więc dziwnego, że stworzywszy sobie taki obraz wiary ateista odrzuca ją nieomal z obrzydzeniem. Warto dodać to, (o czym często już wspominaliśmy), że obraz taki niewierzący buduje na nieświadomionej urazie jaką obdarza nieposiadający posiadającego. Swoje rozważania na ten temat francuski myśliciel podsumowuje stwierdzeniem, że często „*Namiętność jest podstawą niewiary*”¹³¹. Co na to zdanie wskazuje? Wskazuje między innymi powtarzane nieraz z uporem zdanie: „*wiem, że nie ma nic*”. Takie stwierdzenie stwarza pozory, bycia wynikiem niekończących się badań w tej dziedzinie. Tymczasem wiadomo, iż takie badania są niemożliwe: nasza pozycja we wszechświecie nawet nie pozwala na ich zapoczątkowanie. Przecież nie jesteśmy w stanie ocenić jednego tylko ludzkiego życia, a cóż dopiero podjąć badania dotyczące wykazania tego, że Ten, który

¹²⁸ Przypadek ten interesuje nas tym bardziej dlatego, ponieważ był to przypadek naszego filozofa. W tym to czasie pisał on, że wierzył w wiarę innych — sam nie mając wiary. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 174.

¹²⁹ Takie pojęcie, wyobrażenie wiary posiada J. Kossak i takie wyobrażenie przypisuje marcelowskiej koncepcji wiary. Por. J. Kossak, *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, Warszawa 1965, s. 176.

¹³⁰ „Co się tyczy mnie osobiście to mogę ręczyć, że wiara powstała u mnie w chwili wyjątkowej równowagi moralnej, gdy byłem wyjątkowo szczęśliwy. Może mnie samemu wydawałaby się ona podejrzana, gdyby było inaczej”, G. Marcel, *Być i mieć*, s. 176.

¹³¹ G. Marcel, Tamże, s. 176. K. Tarnowski pisze: „W rzeczywistości ateizm nie zasadza się na żadnej konstatacji (co najwyżej kulturowego fenomenu „śmierci Boga”, o której pisał Nietzsche) lecz raczej na emocjach, które jednak zakrywają siebie podając się za stwierdzenia i przekształcają w pewne zwarte postawy”. K. Tarnowski, art. cyt., s. 42.

dał to życie, nie istnieje. Taka postawa to pesymizm, który Marcel nazywa: „filozofia a właśnie, że nie”¹³². Ten pesymizm prowadzi do sceptycyzmu, który uzewnętrznia się w słowach typu: „Może wy wierzący widzicie coś, co mi się wymyka, ale może to wy się mylicie, nie jest możliwe żadne rozstrzygnięcie tego naszego sporu, w każdym razie może się wam tylko wydawać, że kogoś widzicie, kogo w rzeczywistości nie ma”. Niewierzący odwoła się w tym miejscu do bezstronnego obserwatora, który może nas zastąpić i rozstrzygnąć cały spór. Mamy tu wielkie nieporozumienie, ponieważ wiara jako rzeczywistość angażująca całą osobę wierzącego jest niewymienialna, nie może mnie w niej nikt zastąpić¹³³.

Dodajmy na koniec, że także przyczyną ateizmu współczesnego jest odmowa podjęcia ryzyka wiary. Wiara bowiem jak wszystko, co dynamiczne, twórcze, co angażuje całą osobowość jest pewnym ryzykiem. Asekuranctwo w tej dziedzinie może prowadzić do rozpacz, a nawet samobójstwa¹³⁴. „Z pewnością nikt nie zaprzeczy, że afirmacja tego, co pozaziemskie, zawiera pewne ryzyko, „piękne ryzyko”, o którym mówił dawny filozof, jednakże cały problem polega na tym, by przewidzieć, czy odrzucając je nie wступujemy na drogę, która wcześniej czy później prowadzi do zguby”¹³⁵.

Jak zdołaliśmy zauważyć francuski egzystencjalista daje bardzo wnikliwe analizy przyczyn współczesnego fenomenu niewiary. Wnikliwość ta wynika między innymi z faktu, że autor przez długi okres swojego życia był człowiekiem niewierzącym. Odpowiadając na pytanie o przyczyny ateizmu, a opierając się tu nie tylko na swoim własnym doświadczeniu Marcel kładzie bardzo mocny nacisk na człowieczą pychę. Z drukiej strony broni się przed uproszczeniami, dlatego jako jedną z przyczyn ateizmu ukazuje także realne zło dotykające każdego człowieka oraz prawie powszechną mentalność tzw. techniczną, która opanowała niezwykle mocno umysłowość współczesnego człowieka. Stąd też wynikają fałszywe koncepcje poznania, które nie przystają do badanej przez nie rzeczywistości. Inne przyczyny, wymieniane przez Marcela to brak zaangażowania w byt rzeczy i osób oraz strach przed wzięciem na siebie ryzyka wiary. Wszystkie razem czynniki te ukazują szeroki obraz zja-

¹³² G. Marcel, *Być i mieć*, s. 177.

¹³³ G. Marcel, *Tamże*, s. 178.

¹³⁴ Por. G. Marcel, *Tamże*, s. 79, a także słowa naszego autora „(...) myśl o samobójstwie tkwi w samej istocie życia, które nie uznaje i nie chce dla siebie ryzyka) zupełnie tak samo, jak rozwód jest w pewien sposób zawarty w tonie związku, który nie pociąga za sobą żadnych ślubowań i nie był zawarty wobec nikogo, a sądzę, że to porównanie można by bardzo szeroko rozwinąć). (...) Nic nas nie zmusi do uznania ryzyka, nic obiektywnie nie przeszkodzi nam w zabicu się. Znajdujemy tu wspólny korzeń wolności i wiary”. *Tamże*, s. 79.

¹³⁵ G. Marcel, *Homa-viator*, s. 159.

wiska ateizmu i czynią ten obraz prawdziwie wielowymiarowym, co stanowi o wysokiej wartości poznawczej pism Gabriela Marcela.

ROZDZIAŁ III

KONSEKWENCJE ATEIZMU

W tej części pracy chcemy poddać analizie G. Marcela poglądy na konsekwencje postawy niewiary. Francuski myśliciel ukazuje nam przede wszystkim, że przyjmując postawę niewiary człowiek próbuje zerwać, a na pewno rozluźnić więź ontologiczną łączącą byt człowieka z pełnią bytu czyli Bogiem. Wprowadzenie w rdzeń egzystencji ludzkiej takiego fałszu powoduje zachwianie równowagi, człowiek odtąd chce więcej „mieć” niż więcej „być”. Tym sposobem popada w niewolę sfery posiadania, która nie pozwala mu być rozporządzalnym dla innych ludzi. Oderwanie się od innych ludzi powoduje, że nie umiemy samych siebie zrozumieć, nie umiemy rozpoznać siebie samego, sami dla siebie stajemy się obcy. Również cierpienie staje się zupełnie niezrozumiałe, kiedy się je rozpatruje w oderwaniu od Boga i innych ludzi. Człowiek popada więc w niepokój i rozpacz, która swoje ostateczne wypełnienie znajduje w samobójstwie. Odmowa dana Bogu skierowała naturalne ludzkie pragnienie bóstwa na inne tory, człowiek ubóstwił historię, w końcu także samego siebie. Powoli religią stają się człowiecze wytwory, głównie technika i cały postęp techniczny. Tą drogą następuje dehumanizacja jednostki ludzkiej, sprowadza się ją bowiem tylko do wykonywanej funkcji. Nie istnieje już pozytywne pojęcie służby, służyć należy mi, a nie ja komuś lub czemuś — powie współczesny, zlaicyzowany człowiek. Człowiek ten przestaje odbierać swoje życie jako dar, niezwykle dobro, a zaczyna je postrzegać i przeżywać w sposób wręcz przeciwny jako pułapkę. Stąd brak zaufania do tak pojmowanego życia. Widać wyraźnie, że następuje coraz powszechniejsze obniżenie wartości życia, co więcej pewien jego odpływ, który rekompensujemy sobie nienasycającą rozrywką. Taki oto rysuje się świat bez Boga — „świat strzaskany”, „świat rozbity” — jak go nazywa Gabriel Marcel. Chcemy teraz trochę szerzej omówić to zagadnienie.

Człowiek jako byt uczestniczy w „pełni bytu”, (którą to Marcel utożsamia z Bogiem)¹³⁶, w Nim bowiem jesteśmy zanurzeni i przez Niego w ogóle istniejemy. Odmowa rzucona Bogu jest próbą zerwania tej więzi jaka łączy każdy poszczególny byt z ową „pełnią bytu”. Co więcej ak-

¹³⁶ Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 90—103, a także I. Dec, *Filozofia miłości...*, s. 100—101.

tywna i trwała postawa niewiary nie jest tylko zjawiskiem czysto werbalnym, czy też zewnętrznym. Postawa „odmowy” zapada głębiej, można powiedzieć, że dotyka sfery bytowej, następuje bowiem może jeszcze nie zerwanie, ale napewno rozluźnienie tej podstawowej więzi ontologicznej¹³⁷. Konsekwencją zaprzeczenia źródła istnienia, jakim jest Bóg, jest w pewnej mierze przekreślenie własnego istnienia. G. Marcel — filozof a zarazem człowiek głębokiej wiary — w jednej ze swych modlitw tak ujmuje tą sprawę: „(...) wątpić o Tobie Boże nie znaczy wyzwolić się, lecz unicestwić”¹³⁸. Człowiek przecząc Bogu postawił pod znakiem zapytania siebie samego, własne istnienie, bo jak mówi nasz autor, jestem o tyle więcej, o ile Bóg przedstawia dla mnie wyższą wartość¹³⁹.

Człowiek odrywając się od źródła istnienia, od całej sfery istnienia jaką stanowią między innymi: wiara, nadzieja, miłość (w ich najbardziej religijnym znaczeniu) zachwiał w sobie samym istniejące napięcie pomiędzy posiadaniem a byciem — człowiek stara się bardziej „mieć” niż „być”¹⁴⁰. Dlatego dehumanizacja społeczeństwa jest późniejszym rezultatem odwrócenia hierarchii bytu i mienia. Prymat „mieć”, a więc aspektu ekonomicznego nad bytem osoby ludzkiej, redukuje zdaniem Marcela, znaczenie człowieka w świecie do funkcji w dziedzinie usług i dóbr materialnych¹⁴¹. Sam człowiek doprowadził do swojej funkcjonalizacji i reifikacji — utożsamiał się bowiem z rzeczami, których stał się następnie niewolnikiem¹⁴². Przy czym przez „posiadanie” Marcel rozumie nie tylko posiadanie widzialnych rzeczy, ale także pewną powłokę przyzwyczajzeń, poglądów, przesądów. Przez zamknięcie się w kręgu posiadania uodporniliśmy się na wszelki powiew ducha, a naszym udziałem stał się tylko „dławiący niepokój”¹⁴³, odbierający wszelką nadzieję. Niepokój ten wy-

¹³⁷ „(...) znudzenie i wstręt do życia, opanowujące dziś setki tysięcy czy miliony ludzi, którzy nie umieją już nawet rozpoznać swej choroby, (...) stało się to możliwe tylko wskutek zerwania lub, ściślej rozluźnienia więzi ontologicznej, łączącej każdy poszczególny byt z pełnią bytu”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 217.

¹³⁸ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 188. Warto tu przytoczyć jeszcze jeden tekst Marcela: „Ateizm jest wywróconą na wspaniałym teodyceą, apologetyką idącą w złym kierunku. Wszystkie sądy, które człowiek odnosi do Boga, spadają na człowieka. „Nie ma cię” — oto wyrok człowieka. A on sam, który ten wyrok wydaje — czyż więc jest?”. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 122. Podobnie dobitnie prawdę tę wyraził P. Claudel: „Kto przeczy Bogu, przeczy własnemu istnieniu”. Por. M. Winowska, art. cyt., s. 176.

¹³⁹ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 173 oraz T. Terlecki, dz. cyt., s. 66.

¹⁴⁰ T. Żeleźnik, Gabriel Marcel, „Życie i Myśl” 1 (1974), s. 20.

¹⁴¹ M. Garanysz, Gabriel Marcel — chrześcijański egzystencjalista, „Znak”, 1 (1959), s. 110.

¹⁴² „Człowiek opętany potrzebą posiadania stał się niewolnikiem rzeczy wchodzących w zakres aktualnego majątku”. M. Jędraszewski, *Rola nadziei w tworzeniu się osoby według Gabriela Marcela*, „W drodze”, 11 (1977), s. 18. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 74.

¹⁴³ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 63.

plywa z jednej strony z doświadczenia sprzeczności pomiędzy tym wszystkim, co chciałbym osiąść, przywłaszczyć sobie, a świadomością tego, że w gruncie rzeczy jestem nicością, zaś z drugiej strony niepokój ów jest owocem nieustannej troski o to, co posiadam. Wszystko bowiem, co podlega inwentaryzacji, jak pisze nasz autor, jest miejscem rozpaczy i to właśnie jest, w marcelowskim ujęciu, „tragedią posiadania”¹⁴⁴.

Dalszą konsekwencją tej tragedii jest fakt, że człowiek ostatecznie w posiadanie objął także samego siebie, zapominając jakby o tym, że najlepsza częśćka nas samych nie należy do nas, że nie jesteśmy jej właścicielami, a jedynie depozytariuszami¹⁴⁵. Nastąpiła jaskrawa dyskredytacja pojęcia daru, bo niby skąd ten dar mojej osoby ma pochodzić skoro zaprzeczyłem istnieniu Dawcy wszelkich darów. Utrzymywanie się w posiadaniu sprawia, że staje się niedysponowalny, czyli niedyspozycyjny, to znaczy zamknięty w sobie. Jeżeli bowiem zasklepiam się w sobie, w swoim egocentryzmie, jeżeli czynię siebie właścicielem mnie samego, wówczas powoduję w sobie samym pewną „nieprzejrzystość”, którą następnie rozszerzam na innych. To nie moja wolność ujarzmia mnie, jak chce tego Sartre, ale wcześniej jeszcze zostałem ujarzmiony przez mój własny egocentryzm. Tak więc ta nierozporządzalność jest wykrzywioną formą posiadania¹⁴⁶.

Ten, kto jest niedysponowalny degradowuje siebie jako człowieka, stawia bowiem tamę całej rzeczywistości, a przede wszystkim innym ludziom, których ujmuje jedynie jako przedmioty i tym samym traktuje ich jako napastników. Człowiek w takiej sytuacji staje się coraz bardziej samotny, a stąd już krok do absolutnej nierozporządzalności jaką jest samobójstwo. „Jeśli zabicie siebie nie jest rozmyślnym pragnieniem, aby stać się nierozporządczalnym, to w każdym razie jest to brak troski o to, aby pozostać rozporządczalnym dla innych. Samobójstwo zasadniczo jest odmową, jest dymisją”¹⁴⁷.

To właśnie Sartre usuwając Boga ze świata stworzył — zdaniem Mar-

¹⁴⁴ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 95. Zob. także G. Marcel, *Homo-viator*, s. 16.

¹⁴⁵ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 18.

¹⁴⁶ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. E. Kranowska, Kraków 1964, s. 305.

¹⁴⁷ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 104. G. Marcel prowadzi tam rozważania o samobójstwie jako przeciwieństwie poświęcenia. Pisze on tam między innymi, że poświęcenie ze strony ateisty wbrew jego deklaracjom o niewierze świadczy właśnie o czymś przeciwnym. Jako poparcie cytuje nasz autor w tym miejscu zdania Prousta: z jego dzieła „Uwięziona”: „Wszystkie te zobowiązania, które nie mają sankcji w obecnym życiu, zdają się należeć do świata innego... świata zupełnie odmiennego od tego, z którego wychodzimy, aby się urodzić na tej ziemi, zanim do niego może powrócimy, odzywając pod działaniem owych praw nieznanych, których byliśmy postuszni, ponieważ nosiliśmy w sobie ich naukę, nie wiedząc kto je nakreślił... Tak więc myśl, że Bergotte nie umarł na zawsze, nie jest nieprawdopodobna”. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 105.

cela — filozofię człowieka nierozporządzalnego, skurczonego w sobie, w swojej samotności z wyboru. Jak zauważa L. Panasiuk, ta właśnie filozofia wychodzi od źródła swego niepokoju jakim jest samotność i do niego powraca¹⁴⁸. Nie ma innego rozwiązania skoro Sartre w dramacie „Przy drzwiach zamkniętych” powie: „*Piektło to inni*”¹⁴⁹. Jest to wizja piekielnej celi bez wyjścia, w której człowiek torturowany wewnętrznie przez własne czyny wydany jest na dodatkową udrękę natarczywej obecności i spojrzeń innych ludzi. Nie ma tu możliwości kontaktu człowieka z człowiekiem, a tym bardziej nie ma miejsca na wyzwalający gest ufności w stosunku do Boga¹⁵⁰. To zaś prowadzi do beznadziejności.

Z własnej beznadziejności można jednak stworzyć zasadę działania i tak jak Albert Camus próbować upowszechniać postawę, odbierającą wszystkim innym nadzieję. A więc zerwanie kontaktu z drugim człowiekiem posunięte do granic możliwości, tak aby nie było już „(...) ani ciepła czy światła (...)” między ludźmi¹⁵¹. Istnieje wyraźny związek pomiędzy zanikiem wiary w Boga, a utratą cechy gościnności¹⁵². Niezaangażowanie więc w byt osób i rzeczy, o którym mówiliśmy badając przyczyny postawy ateistycznej, jest także konsekwencją tejże postawy.

Człowiek pozostawiony sam sobie, nie oczekujący nikąd pomocy musi popaść w rozpacz. Camus powiada, że ją wybiera świadomie. Co jednak przez to osiąga? „*Czyżby Camus, który wypowiada się przeciw samobójstwu, nie zdawał sobie sprawy, że głoszona przez niego postawa duchowa jest w gruncie rzeczy odpowiednikiem samobójstwa niszczącego w sposób subtelniejszy?*” — pyta G. Marcel¹⁵³. Zauważa jednak, że Camus sam jakby zaskoczony konsekwencjami swojej filozofii, raz po raz dochodząc do krawędzi i spoglądając w przepaść — cofa się. Cała książka Camusa „Człowiek zbuntowany” mimo wszystko przeczy temu, że rozpacz ma ostatnie słowo¹⁵⁴. Camus próbuje połączyć swoją filozofię

¹⁴⁸ L. Panasiuk, *Od filozofii rozpaczcy do filozofii nadziei*, „W drodze” 4 (1926), s. 25.

¹⁴⁹ J. P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, w: *Dramaty*, tłum. J. Kott, Warszawa 1956, s. 176. Marcel zaś cytuje słowa Sartre’a z jego książki „*L’être et le néant*”: „(...) moim grzechem pierwotnym jest istnienie drugiego człowieka”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 181.

¹⁵⁰ W sztukach zaś Marcela jest taka możliwość i jak pisze M. Garanyusz: „*Nie jest tu ona pokusą sentymentalizmu, jakąś jednorazową „pigułką” na tragizm świata, ale drogą, obecną i otwartą, drogą czekającą, nieraz na drugim planie na dobrowolny akt ludzkiego wyboru. Zamiast zamkniętych czterech ścian Sartre’a — scena Marcela to najczęściej typowy dom rodzinny, pełen drzwi, okien i ruchu, które symbolizują tutaj dostępność człowieka dla innych ludzi i jego zdolność współżycia*”. M. Garanyusz, art. cyt. s. 112.

¹⁵¹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 213.

¹⁵² G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 118—121, a także M. Winowska, art. cyt., s. 176.

¹⁵³ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 217.

¹⁵⁴ G. Marcel, *Tamże*, s. 286.

rozpaczy z nieodmawianiem wartości życiu, chce to życie gloryfikować. Marcel podważa jednak możliwość utrzymania takiego stanowiska i dlatego mówi: „Trzeba tu podkreślić paradoks pełen znaczenia: teoretycznie ci, którzy chcą się, iż „pogasili światła”, bez przerwy w słowach wychwalają życie ziemskie, ale słowa te są jak rzucone na wiatr, a jest faktem niezaprzeczalnym, że nigdy bardziej powszechnie życie ludzkie nie było traktowane jak rzecz przemijająca i mało warta, aniżeli w naszej epoce masowej laicyzacji”¹⁵⁵. Następną więc konsekwencją niewiary jest powszechne wśród ludzi obniżenie wartości życia.

Rozważania na temat wyobcowania człowieka zrywającego więzy z Bogiem, a w konsekwencji z ludźmi powracają w tekstach Marcela jak refren. Nie ma chyba bardziej tchnącego rozpaczą stwierdzenia, niż to, że jestem obcy samemu sobie¹⁵⁶. Tym, co wówczas pozostaje jest to nieustanny niepokój, rozpacz a dalej, wspomniane już nieraz, samobójstwo. Powstrzymanie się od niego jest zaprzeczeniem tej właśnie rozpacz. Ale według Bataille'a można to, co nas dręczy i niepokoi przemienić w naszą siłę i zaproponować innym prawdziwy kult niepokoju¹⁵⁷. A jeśli i to nie wystarczy można za przykładem Camus'a próbować zarazić otoczenie rozpaczą i niepokojem. Jest to tym niebezpieczniejsze, że ofiarą zarażenia tą chorobą mogą paść młodzi ludzie¹⁵⁸.

W świecie ludzi, w którym odmówiło się Bogu istnienia, w takim świecie cała ludzka budowla pęka, a w końcu zapada się w koszmar absolutnego bezsensu¹⁵⁹. Wszystko co nas otacza, staje się niezrozumiałe. Przybiera to rozmiary absurda, gdy dotknie nas cierpienie. Zmiażdżeni cierpieniem nie umiemy sobie z nim poradzić, stanęło ono bowiem w centrum naszego życia¹⁶⁰. Najtrudniej zaś poradzić sobie z faktem śmierci (kogoś bliskiego czy też swoją własną jako czymś, co nastąpi w przyszłości). Od problemu śmierci nie można uciec, a podejmowane w tym

¹⁵⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 124.

¹⁵⁶ „(...) jedna z zasług Sartre'a — i to nie najmniejsza — polega niewątpliwie na tym, że wykazuje on jasno, iż metafizyka, która neguje, czy odrzuca miłość, musi w końcu nieuchronnie pokazać nam obraz obumierającego i sprzecznego świata, w którym najlepsza nasza cząstka niezdolna jest w rezultacie rozpoznać siebie”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 189.

¹⁵⁷ G. Marcel, *Tamże*, s. 207.

¹⁵⁸ G. Marcel, *Tamże*, s. 213.

¹⁵⁹ G. Marcel, *Tamże*, s. 127.

¹⁶⁰ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 101. Wszelkie zło interpretowane jest jako „(...) wypadek, który się przydarzył pewnej maszynie, będącej wszechświatem, a przed którą, zakładam, że się znajduję. Na skutek tego nie tylko traktuję siebie jako wolnego od tej choroby czy tej ułomności, lecz ponadto jako znajdujęcego się na zewnątrz wszechświata...”. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 86. Jest to typowe myślenie sprowadzające tajemnicę do problemu.

kierunku przez filozofie wysiłki są po prostu zdradą¹⁶¹. Dla Sartre'a i Camus'a cierpienie, zło stało się więc bez Boga niezrozumiałe, choć w imię tego właśnie cierpienia dokonali swojej odmowy. Bunt przeciw cierpieniu, bunt odrzucający tym samym Boga prowadzi w ostateczności do rozpacz: „Sądzę, że powinienem tu dodać — a jest to punkt, w którym różnię się zasadniczo od Alberta Camus'a — iż według mnie jedynie transcendencja autentyczna, a więc wertykalna, której świadectwem zawsze dostępnym naszej medytacji jest świętość Chrystusa i męczenników, tylko ta transcendencja — powtarzam — może stanowić rodzaj niewidzialnej i stałej przeciwwagi, bez której każdy bunt, nawet tak szlachetny jak podziwiany przez nas bunt Camus'a, musi prowadzić w końcu do rozpacz. Gdyż po ludzku rzecz biorąc szanse jego równe są zeru”¹⁶².

Nic więc dziwnego, że Marcel nazywa ateistów tymi „co wybrali ciemność”¹⁶³, konsekwentne bowiem utrzymywanie takiej postawy, w której odrzuca się wiarę, nadzieję, miłość prowadzi do niechybnej zguby. Przykładem może tutaj być Fryderyk Nietzsche, który, jak mówi nasz autor „zagrał do końca”, aż do obłędu, aż do śmierci¹⁶⁴. Nietzsche jako pierwszy podjął tę próbę, próbę zanegowania Boga całym swoim życiem. Obłęd, śmierć — oto wynik negacji Absolutu za wszelką cenę. Oto skutek wciągnięcia przez próżnię, którą odkrywa ateista. Próżnia ta, to jakby metafizyczny zawrót głowy, który kieruje niewierzącego do samozniszczenia nie tylko siebie, ale wszystkich, którzy mają jeszcze jakąś ufność życia¹⁶⁵. Koniec końców ateizm znalazł swe wypełnienie w skrajnym nihilizmie.

Człowiek odrzucając Najwyższe Bóstwo szuka, według Marcela innego bóstwa, tym bóstwem może być historia¹⁶⁶. Takie ubóstwienie historii

¹⁶¹ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 98. Zona Sartre'a deklarująca się ateistka, Simone de Beauvoir pisze: „Śmierć nie jest już brutalną przygodą dalekiej przyszłości: straszy mnie we śnie, przebudzona, czuję jej cień pomiędzy światem a sobą: ona już się zaczęła. (...) Albo zobaczę śmierć Sartre'a albo sama umrę przed nim. Straszne jest nie móc być na miejscu, by pocieszyć kogoś w zmartwieciu, które mu się sprawia przez swoje odejście, straszne jest także, że on opuszcza i milczy”. Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, s. 686. cyt. za M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, tłum. O. Scherer, Paryż 1967, s. 125—126.

¹⁶² G. Marcel, *Homo-viator*, s. 286. Warto zauważyć, że Sobór Watykański II użył prawie podobnych słów, mówiąc o ateizmie: „(...) zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia, pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w rozpacz”. KDK 21, w: Sobór Watykański II — Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1986, s. 551.

¹⁶³ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 171.

¹⁶⁴ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 205, zaś w innym miejscu Marcel powie: „(...) można powiedzieć, że śmierć Boga w sensie nietzscheańskim poprzedziła i uczyniła możliwą agonię człowieka, której jesteśmy świadkami (...)”, G. Marcel, *Homo-viator*, s. 162.

¹⁶⁵ G. Marcel, *Tamże*, s. 280.

¹⁶⁶ G. Marcel, *Tamże*, s. 115.

zmierza jednak prostą drogą do różnego rodzaju totalitaryzmów, niszczących i zniewalających skutecznie człowieka i całą ludzkość¹⁶⁷. Ateizm w takiej formie prowadzi do walki człowieka przeciw człowiekowi. Nie-nawiść wyparła przez wieki gloryfikowaną miłość, pozostała już tylko śmierć¹⁶⁸. „Gdy człowiek zaprzeczając istnieniu Boga, przeczy sobie samemu, siły duchowe, jakie wyzwala jego wyparcie się, zachowują swą pierwotną żywotność, a odłączone i rozdzielone mogą już tylko zwrócić rozpaczliwie przeciw sobie istoty złożone z ciała i duszy, które ich zachowana jedność skierowałaby ku życiu wiecznemu”¹⁶⁹.

Człowiek ubóstwił historię, ale nie zapomniał też ubóstwić samego siebie. Centralne miejsce po „zepchniętym Bogu” zostało puste — trzeba było je zapełnić, w ten sposób stanął tam samoubóstwiający się człowiek. Zdaniem naszego autora, systemy filozoficzne, zwłaszcza XIX-wieczne, które usiłowały uzasadnić rację takiego postępowania, nie tylko cofnęły odwieczną mądrość ludzkości, ale niewątpliwie też przyczyniły się bezpośrednio do wtrącenia ludzi w chaos dzisiejszego świata¹⁷⁰.

Człowiek jako „pan świata” stworzył technikę, która miała ratować przed nacierającą ze wszystkich stron rozpaczą. Proces ten przebiegał mniej więcej tak: strach i rozpacz zrodziły chorobę jakiegoś nieuporządkowanego, zewnętrznego aktywizmu. Aktywizm ten znalazł ujście w technice. Technika jest więc dzieckiem tego strachu¹⁷¹. Stopniowo powstała nowa religia — „religia techniki”¹⁷², której bóstwem jest postęp techniczny. Postęp ten nie liczący się ze środkami, przeprowadzany za wszelką cenę — odbywa się kosztem wewnętrznego życia człowieka, co w rezultacie powoduje zubożenie tego, co Marcel nazywa, „substancją ludzką”¹⁷³. Technika, jak tego możemy doświadczyć na sobie samych

¹⁶⁷ Marcel cytuje tutaj Camus'a przyznając mu w tym miejscu rację: *Bunt — pisze on w związku z teorią szigalewizmu — odcięty od swych prawdziwych korzeni niewierny człowiekowi, gdyż podporządkowany historii, przemyśliwa zniewolici cały świat. Jedna dziesiąta ludzkości, pisze Szigalew, posiadzie prawa osobowe i będzie sprawować nieograniczoną władzę nad pozostałymi dziewięćmi dziesiątymi. Ci ostatni utracą swą osobowość i upodobnią się do stada, zmuszeni do biernego posłuszeństwa, powrócą do pierwotnej niewinności oraz czegoś, co nazwać by można prymitywnym rajem, w którym zresztą będą musieli pracować*, G. Marcel, *Homo-viator*, s. 280.

¹⁶⁸ Gabriel Marcel dopowie gdzieś indziej: „Jeśli posiadam jakąś niezachwianą pewność to tę tylko, że świat z którego zniknęła miłość, może jedynie zostać wchłonięty przez śmierć”. G. Marcel, *Obecność i nieśmiertelność*, tłum. K. Wróblewska, „W drodze” 11 (1977), s. 9.

¹⁶⁹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 98—99. W tej sytuacji wojna stała się nieunikniona, ale o tym będziemy jeszcze mówić.

¹⁷⁰ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 17.

¹⁷¹ J. Kossak, dz. cyt., s. 109. Sam zaś Marcel powie, że metafizyka może być rozumiana jako egzorcyzmowanie rozpacz. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 74.

¹⁷² G. Marcel, *Homo-viator*, s. 18.

¹⁷³ G. Marcel, Tamże, s. 83, a także warto przytoczyć inny tekst: „W rzeczywistości dobrze widzimy, że niezwykle udoskonalenie technik wiąże się z maksymalnym zubożeniem życia wewnętrznego”. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 161.

niszczy bezwzględnie sanktuarium duszy¹⁷⁴. Następuje dehumanizacja człowieka, który zatracił swoje wnętrze oraz umiejętność kontaktowania się z drugim człowiekiem. Rewolucja techniczna dokonała na tym polu ogromnych zniszczeń¹⁷⁵. Wszelkie stosunki między ludźmi uczyniła ona anonimowymi i wymiennymi abstrakcjami łącząc w zamian ludzi w sposób czysto zewnętrzny, w bezduszny, mechaniczny system¹⁷⁶. Dokonuje się okrutna operacja uniformizacji jednostek: człowiek liczy się tylko jako ten, który wykonuje jakąś czynność czy funkcję¹⁷⁷. Redukowanie człowieka tylko i wyłącznie do funkcji powoduje zagubienie sensu bytu, sens życia człowieka. Myśl tę Marcel wyraża w następujący sposób: „W świecie, w którym na wszystkich płaszczyznach tryumfuje człowiek funkcjonalny, sens bytu jest prawie nieuchronnie zapoznany”¹⁷⁸. Społeczeństwo, które sprowadza jednostkę do zespołu funkcji życiowych czy społecznych, upodabnia tym samym tę jednostkę, (ale także i siebie) do zwykłej maszyny. Całe więc życie społeczne odbywa się na zasadach kółek i zębatek mające swe jedno, niezmiennie miejsce w wielkiej społecznej maszynie.

Marcel mówi: „(...) świat, w którym tryumfują różne techniki, jest światem wydany na łup pożądania i trwogi, nie ma bowiem techniki, która nie byłaby na usługach jakiegoś pożądania czy jakiejś trwogi”¹⁷⁹. Słowa te zapisane przez Marcela w 1931 r. zabrzmiały jak prorocstwo, które się spełniło. Jesteśmy już po dwóch wojnach światowych, które przyniosły ogrom cierpienia całej ludzkości. W wojnę wprzęgnięto technikę, można nawet powiedzieć, że byt wojny okazuje się nierozzerwalny z bytem techniki.

Technika, która odmówiła świętości otaczającej nas rzeczywistości, doprowadziła tę rzeczywistość do stanu apokaliptycznego¹⁸⁰. Ludzkość okazała się zdolna położyć kres swej ziemskiej egzystencji. Odmówiono świę-

¹⁷⁴ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 161.

¹⁷⁵ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 83.

¹⁷⁶ R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, tłum. Z. Butkiewicz, J. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 153.

¹⁷⁷ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 125—126. Pojęcie wartości człowieka interpretuje się w duchu ekonomii politycznej a więc liczy się tylko funkcja i wydajność. Stąd coraz powszechniej mówi się, że X jest „wart” określoną ilość pieniędzy, nadając mu tym samym status maszyny „produkującej” tyle a tyle pieniędzy rocznie. Definiuje się więc człowieka przez jego wydajność. Człowiek zamienia się w maszynę, a miasta stają się bezdusznymi miastami automatów. Por. A. Selmowicz, Marcela „świat strzaskany”, „Miesięcznik Literacki”, 5/21 (1968), s. 77.

¹⁷⁸ G. Marcel, *Le mystere de l'etre*, I, s. 34, cyt. za R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, s. 153.

¹⁷⁹ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 65.

¹⁸⁰ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 167, gdzie indziej Marcel cytuje P. Wusta: „Człowiek współczesny ma na sobie znamię Kaina: znak „lucyferowy” naznacza kulturę tych, którzy utracili całkowicie pobożność w stosunku do świata zewnętrznego”. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 198.

tości zarówno życiu jak i śmierci. Zabójstwo nie jest już niczym strasznym, nie jest już grzechem. Człowiek niezdolny jest do szczerości wobec innych, ulega utartym pojęciom o tym, co wypada, a co nie wypada odczuwać. Gdzieś zniknęły naturalne uczucia¹⁸¹. Nastąpiło jakieś zachwianie podstaw człowieka, ale jest to nieuniknionym następstwem odrzucenia wiary w Boga, którego to odrzucenia „okrutnym dzieckiem” jest technika¹⁸².

Odmówiono wiary w Boga — uwierzono w technikę. Uwierzono, że właśnie ona otworzy perspektywy ziemskiego raj. Rzeczywistość, jak się mogliśmy przekonać, okazała się zupełnie inna. Technika bowiem i szczęście wykluczają się wzajemnie. W tej perspektywie rzekomą zbawienną w stosunku do świata misję techniki Marcel określa mianem wywróconej karykatury tego, co chrześcijanin może nazwać planem zbawienia¹⁸³.

Pojawia się wyobcowanie człowieka. Istnieje bowiem tylko świat przedmiotów, świat, w którym zachodzi tylko „*communicatio objective*” — komunikacja przedmiotowa — jak zauważa E. Sottiaux¹⁸⁴. W takim świecie człowiek jakby przestaje być obecny, gdyż taki świat go ignoruje. Rzeczywistość otaczająca mnie zamienia się w pustynię, gdzie czeka mnie śmierć, bo jeśli określa mnie jedynie moja funkcja, to skoro wskutek starości, choroby czy śmierci przestaje tę funkcję spełniać — staję się bezużyteczny. A więc w takim świecie jestem całkowicie unicestwiony¹⁸⁵. Wtedy to naprawdę już nie wiemy kim jesteśmy, dlatego możemy za naszym autorem powiedzieć: „Człowiek znalazł się w takiej sytuacji, że traci kontakt z samym sobą, dosłownie przestaje być sobą”¹⁸⁶.

Ta komunikacja przedmiotowa, o której wspominaliśmy, jest rodzajem relacji zachodzących między jednostką a wszechświatem pojętym na sposób przedmiotowy. Jej fałszujący charakter w stosunku do życia osobowego uwidacznia się w tendencji do traktowania wszelkich zjawisk jako obcych, „*rzucanych*” przede mną¹⁸⁷. I tak na przykład została zachwiana relacja między człowiekiem a naturą. Dotąd to człowiek stawiał się do dyspozycji natury, życia, zaś teraz to przyroda i wszystko, co żyje ma stawać do dyspozycji tegoż człowieka. Współczesny homo-sapiens ze wszystkich sił stara się aby słowa „*stawiać się do dyspozycji życia*” nie

¹⁸¹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 111.

¹⁸² G. Marcel, *Tamże*, s. 100.

¹⁸³ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 165, także A. Selmowicz, art. cyt., s. 76.

¹⁸⁴ E. Sottiaux, Gabriel Marcel, philosophe et dramaturgue, cyt. za A. Selmowicz, Marcela „świat strzaskany”, „Miesięcznik Literacki” 5/21 (1968), s. 75.

¹⁸⁵ R. Garaudy, dz. cyt., s. 155.

¹⁸⁶ G. Marcel, *Les hommes contre L'humain*, s. 20, cyt. za R. Garaudy, dz. cyt., s. 155.

¹⁸⁷ A. Selmowicz, art. cyt., s. 75.

miały już żadnego sensu. Przyczyną tego jest właśnie wspomniany fakt, że dzisiaj uznaje się prymat techniki i inteligencji technicznej¹⁸⁸. Technika podporządkowuje człowiekowi przyrodę, pojętą zresztą jako ślepa i zbuntowana siła. Wynikiem tego jest fakt, że przedmiotem podziwu stają się wytwory tejże techniki, a nie zaś spontaniczny bieg rzeczy oraz to, że cały świat, jego przyroda stała się jednym, wielkim warsztatem eksploatacyjnym zmierzającym do samozagłady.

Nasz autor zauważa, że pojęcia „służba”, „służyć” nabrały dziś pejoratywnego znaczenia. „Służyć” ma teraz oznaczać „upokarzać się”, jest to chyba jakaś obłędna idea — zdaniem Marcela — która narzuca się coraz większej liczbie „wykolejonych” jednostek. „Osoba ludzka traktująca coraz wyraźniej siebie samą jako ognisko rewindykacji, jako „ja sobie”, nie tylko ześrodkowała się w ten sposób na swych prawach i przywilejach, ale — co więcej — ogarnięta została uczuciem zawiści, jaką w niej budzą korzyści, uzyskiwane, jej zdaniem niestuszenie przez innych”¹⁸⁹. Wszystko sprowadza się do stawianego z uporem pytania: „Dlaczego on, a nie ja?”. Jak przypomina Marcel, gdzieś umknął nam ten oczywisty fakt, że żyć w pełnym znaczeniu to oddawać się do dyspozycji drugiego, to właśnie służyć. Życie bowiem ze swej istoty jest czemuś poświęcone, Bogu lub jakiejś nadrzędnej wartości, takiej na przykład, jak poznanie, sztuka, lub jakiemuś celowi społecznemu, dowolnie obranemu¹⁹⁰. Deprecjonowaniu pojęcia służby sprzyja klimat demokracji czy egalitaryzmu, które degradują wszelką bezinteresowną służbę i przyczyniają się do zaniku jakiegokolwiek szacunku do człowieka. Egalitaryzm bowiem prowadzi do odrzucenia hierarchii i do zbuntowania się przeciw idei służenia czemukolwiek. Zdaniem naszego autora ów anarchizm straszliwie zubożył ludzkie dusze, a pod względem biologicznym przygotował dewitalizację Europy, a między innymi i Francji¹⁹¹.

Pod napięciem postępu technicznego, tutaj tak szeroko omawianego,

¹⁸⁸ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 117.

¹⁸⁹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 130. „Marcel przeciwstawia się egalitaryzmowi, a szerzej wszelkim przejawom demokracji burżuazyjnego czy komunistycznego. A. Selmowicz przeciwstawiając braterstwo demokratyzmowi zauważa „(...) o ile równość ześrodkowuje się na rewindykacji świadomości siebie — braterstwo jest ukierunkowaniem na innego. (...) gdy traktują kogoś jak bliźniego właśnie, nie interesuje mnie to, czy jestem mu równy, przeciwnie — uznają pewien rodzaj admiracji, tzn. uznają jego wyższość, która (i tu Marcel przeciwstawia się Sartre'owi) nie ma charakteru masochistycznego”. A. Selmowicz, art. cyt., s. 77.

¹⁹⁰ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 130.

¹⁹¹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 131, a dalej czytamy tam: „Ogólne obniżenie napięcia energii ludzkiej, pozwalające się zaobserwować od 1918 roku, stanowi prawdopodobnie najbardziej uderzający fakt w naszej współczesnej historii, tłumaczący może najlepiej naszą klęskę. Trzeba na nowo nauczyć się służyć, co nie znaczy jednak, że poprostu należy na nowo nauczyć się słuchać, postuszeństwo bowiem jest tylko jednym ze sposobów służenia, a istnieją przecież i inne”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 131.

postępu, który stał się nowym bogiem człowieka, między tymże człowiekiem a jego życiem istniejące „*więzy małżeńskie*” zostały zerwane¹⁹². Znikło spontaniczne zaufanie do życia. Zaufanie to może być traktowane bądź jako wezwanie, bądź jako odpowiedź, a przecież tylko poprzez tak rozumiane zaufanie człowiek może się zakorzenić w świecie i uzyskać pełny rozwój. Zerwanie tych „*więzów*”, tego „*paktu*” z życiem spowodowało, że człowiek przestał odczuwać to życie jako dar, a wręcz przeciwnie zaczął się zastanawiać, czy nie został wciągnięty w jakąś „*pułapkę istnienia*”. „*Pułapkę*” zastawioną bynajmniej nie przez jakąś ponadludzką wolę, ale mechaniczną grę sił¹⁹³. A jeżeli tak, to nie ma już za co dziękować, bo niby komu i tak naprawdę za co? Taki skrajny pesymizm, staje się podstawą egzystencji coraz większej liczby ludzi.

Taka postawa nieufności do życia, spowodowała bezprecedensową obsesję choroby. Współczesny człowiek przypomina raczej ciężko przestraszonego hipochondryka szukającego wciąż nowych farmaceutycznych środków profilaktycznych. Chorobą też nazywa Marcel „*(...) proces doprowadzający do tego, że odczuwa się życie jako więzienie otoczone światem odartym z wszelkich atrybutów, które niegdyś zgodnie gloryfikowano*”¹⁹⁴.

Rozdźwięk między życiem a człowiekiem, a także przyspieszenie rytmu tegoż życia, odbiło się bardzo negatywnie na rodzinach, zwłaszcza tych miejskich. Zostały one bowiem zranione w dwóch żywotnych dziedzinach: w wierności i nadziei. To w związku właśnie z zanikaniem rodziny w wielkich miastach, Marcel powie, że miasta te osnuwa niewysłowiony, ponury smutek, który jest nieodłączny od wszystkiego, co jest zdradą życia ze strony samego życia¹⁹⁵.

Mieszkaniec miasta dąży do uniezależnienia się, do zatryumfowania nad naturalnym przebiegiem praw natury jakimi są na przykład pory roku. Niestety rzeczywistość przekonuje nas, że wyłącznie ludzki rytm życia staje się w rezultacie rytmem maszyny czy też bezdusznego automatu¹⁹⁶.

Odływ życia spowodowany zerwanymi więzami człowieka z życiem, doprowadził człowieka do poczucia niezmiernej nudy. Nuda ta wiąże się z brakiem zaangażowania, a także z wewnętrzną ruiną. To wszystko po-

¹⁹² G. Marcel, *Tamże*, s. 122—123, por. *Tamże*, s. 87.

¹⁹³ G. Marsel, *Tamże*, s. 118.

¹⁹⁴ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 214.

¹⁹⁵ G. Marcel, *Tamże*, s. 84—85.

¹⁹⁶ „*Wielkie miasta amerykańskie są jak gdyby prototypem świata, w którym konserwa, kapitał i falsyfikat mają zaspokajać rozwiniętą w nas potrzebę uniezależnienia się od rytmu kosmicznego i zastępować go jakąś karykaturalną transpozycją gorąco upragnionej wieczności*”. G. Marcel, *Tamże*, s. 84.

pchnęło człowieka do szukania ratunku w rozrywce¹⁹⁷. Rozrywka jako ucieczka za wszelką cenę od nudy sprawiła, że istnienie bardzo wielu ludzi zakrzepło wokół niezwykle płytkich przyjemności: cotygodniowa partia brydża, niedzielny mecz piłki nożnej, jakaś rozrywka erotyczna czy gastronomiczna. Brak tych przyjemności czyni od razu życie pustym i nic nie znaczącym¹⁹⁸. Ogólny niesmak życia przeradza się nawet w obrzydzenie i odrzucenie tego życia. A praca, która miała nadawać smak temu życiu, odhumanizowana przez technikę, stała się przekleństwem dla człowieka¹⁹⁹.

U źródeł rozrywki tkwi także ucieczka przed samym sobą. Boimy się skupienia, milczenia czy chwili ciszy, w której się odnajdujemy, na nowo odzyskujemy²⁰⁰. Skupienie to akt, w którym zbieram się w jedno, schodzę w głąb siebie i konfrontuję moje życie z tym, czym jestem. Jest to o tyle „niebezpieczny” akt, gdyż mogę odkryć, że wypędziwszy Boga ze swego serca stałem się nieznośną pustką²⁰¹.

Wobec takiej rzeczywistości pozbawionej Boga, nasz filozof nazywany przecież „ucznem ludzi”, ogłasza swoją niewiarę w człowieka: „Nie wierzę w człowieka. Nie wierzę w człowieka w tym stopniu, w jakim człowiek nie jest niczym więcej niż człowiekiem”²⁰². To, jakby się zdawało pesymistyczne wyznanie jest jednak pełne zdrowego realizmu. Świat bowiem bez Boga jaki „stworzył” człowiek będący niczym więcej jak człowiekiem, określony zostaje przez Marcela „światem rozbitym”, „światem strzaskanym”²⁰³. Oto zostały rozbite autentyczne więzi między ludźmi, między nimi a ich życiem. Przyroda, świat przedstawiają raczej wielki warsztat eksploatacyjny, tak że w końcu jesteśmy świadkami „widowiska ginącego świata”²⁰⁴. To w takim świecie „communio” zamieniono na „communication objective” — nastąpiło więc totalne uprzedmiotowienie wszelkiego bytu²⁰⁵. Jest to więc świat śmiertelnego kryzysu moralnego wynikłego właśnie z odrzucenia wiary w Boga: „Niemniej jednak nie można dostrzegać powagi kryzysu, który zrodził się w naszych

¹⁹⁷ „(...) potrzeba rozrywki, co każdy może na sobie stwierdzić, związana jest z pewnym odpięciem życia”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 86.

¹⁹⁸ G. Marcel, Tamże, s. 86—87, a także Tamże, s. 118—119.

¹⁹⁹ G. Marcel, Tamże, s. 119.

²⁰⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 97.

²⁰¹ „Bez wątpienia moje „ja” stoi wobec dylematu: uzyskać pełnię samego siebie lub przed sobą uciec. Gdy nie uzyskuje ono swej pełni, wówczas może jedynie odczuwać siebie jako nieznośną pustkę, przed którą musi uciec za wszelką cenę”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 87. Por. M. Winowska, art. cyt., s. 185.

²⁰² Słów tych Marcel miał użyć w polemice z Teilhardem de Chardin w 1947 roku, cyt. za A. Selmowicz, art. cyt., s. 79.

¹⁰⁸ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 268, a także G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 231. J. Kossak powie, że według Marcela świat jest rozbity z Bożego wyroku, dz. cyt., s. 104.

²⁰⁴ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 159, a także G. Marcel, *Homo-viator*, s. 101.

²⁰⁵ A. Selmowicz, art. cyt., s. 79.

czasach, kryzysu ciężkiego, na dalszą metę może śmiertelnego, o czym świadczą nie dające się zakwestionować cyfry, mówiące o coraz większej ilości rozwodów, rozpowszechniania się sztucznych poronień itd. Są to fakty, które zobowiązują nas do tego, by wniknąć w nie głębiej, by obnażyć korzenie tych „faktów społecznych”, tkwiące w samej wierze albo raczej w o d w r o c i e o d w i a r y²⁰⁶.

Człowiek zniżył się do poziomu zwierzęcia, a tym samym spadł nawet poniżej tego poziomu. Wraz z odcięciem się od Boga zagubiliśmy gdzieś źródło naszych poczynań i w ten sposób powoli staczamy się ku ziemskiemu piekłu, które sami sobie zgotowaliśmy²⁰⁷. To o takim świecie powie bohaterka dramatu Marcela „Le monde casse” Christiane Chesnage: „Żyjemy, jeśli to można nazwać życiem... w świecie rozbitym. Tak rozbitym jak rozbity zegarek. Sprężyna już nie działa. Pozornie nic się nie zmieniło... ale jeśli podniesie się zegarek do ucha, nie słycać już nic... Świat, to, co nazywamy światem, światem ludzi... niegdyś musiał mieć serce, ale można powiedzieć, że to serce przestało bić... Każdy ma swój kącik, swoje drobne sprawy, swoje drobne interesy. Spotykamy się, zde-rzamy, to wywołuje dźwięk żelastwa... Ale nie ma już... nigdzie życia²⁰⁸. Taki tragiczny obraz świata bez Boga rysuje nam Marcel. Człowiek — pielgrzym (homo-wiator) zapomniał jakby o swej pielgrzymiej kondycji, o tym, że wyszedł od Boga i do Niego poprzez czas Ziemi zmierza²⁰⁹.

Na koniec jeszcze raz zauważmy, że negacja Boga nie jest li tylko zjawiskiem, które rozgrywa się na płaszczyźnie czysto werbalnej. Owa negacja, odmowa rzucona Bogu sięga bowiem sfery ontologicznej. Nic więc dziwnego, że jak refren nieustannie wracają słowa świadczące o tym, że człowiek staje się obcy samemu sobie, że przestaje być sobą, że w końcu ucieka przed sobą, co wreszcie kończy się popadnięciem w rozpacz, a na-

²⁰⁶ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 76.

²⁰⁷ Por. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 170, zaś gdzie indziej pisze „Ogólnie chcia-
łem tu wskazać, że istnieje paląca potrzeba, by we wszystkich dziedzinach przy-
stąpić do uprzątnięcia rumowisk, co pozwoli odnaleźć utracone źródła, albowiem ich
dalsze wysychanie skazałoby ludzi na egzystencję niższą od zwierzęcej, a naszej
generacji przypadłoby w udziale bolesny przywilej stwierdzenia jej pierwszych apo-
kaliptycznych objawów”. G. Marcel, *Tamże*, s. 170.

²⁰⁸ G. Marcel, *Le monde casse*, cyt., za A. Selmowicz, art. cyt., s. 79.

²⁰⁹ „Wolno jednak zapytać, czy systematyczne odrzucanie tego, co pozaziemskie,
nie leży u źródeł wstrząsów, które w naszych czasach osiągnęły swoje największe
nasilenie. Kto wie, czy trwały porządek ziemski nie może być wprowadzony tylko
pod tym warunkiem, że człowiek zachowa wyraźną świadomość tego, co można by
wykuwania sobie niepewnej drogi poprzez eratyczne gazy upadłego wszechświata,
nazwać kondycją pielgrzyma, to znaczy, że będzie on stale pamiętać o konieczności
wymykającego się pod każdym względem samemu sobie, ku światu bardziej umoc-
nionemu w bycie, ku światu, którego jedynie zmiennie i niepewne odbłaski można
dostrzec na ziemi. Czy wszystko nie dzieje się w ten sposób, jak gdyby ten upadły
świat zwracał się nieubłaganie przeciwko temu, kto usiłuje ustalić się w nim tak,
by stworzyć sobie w nim mieszkanie?” G. Marcel, *Homo-viator*, s. 158.

stępnie myślą o samobójstwie. Takie życie nie może być odbierane jako niezwykły dar, a świat nie może mieć sakralnego wymiaru.

Człowiek jako homo-religiosus nie mogąc żyć bez religii tworzy religię techniki, która to technika w takim ujęciu prowadzi do zagłady człowieka i całego świata, który staje się „*światem rozbitym*”. Taką wizję człowieka i świata przedstawia nam Marcel jako nieuniknioną konsekwencję negacji Boga.

Chcemy w tej części pracy dodać w formie krótkiego dopowiedzenia, że, tak jak i w poprzedniej pojawia się tu temat nierozporządzalności i niedysponowalności. Należy bowiem zauważyć, że z jednej strony nierozporządzalność prowadzi do ateizmu i może być ujmowana jako jedna z jego przyczyn, ale z drugiej strony może być skutkiem tejże niewiary. Można nawet powiedzieć, że na dobrą sprawę nie zawsze łatwo jest wytoczyć wyraźną i jednoznaczną granicę pomiędzy przyczynami ateizmu i jego konsekwencjami. Obie te dziedziny, jak to spostrzegamy w dziełach Marcela, są ze sobą powiązane, co stwarza wspomniane trudności.

Zauważmy też jeszcze inną trudność. Otóż wszystkie przedstawione tutaj konsekwencje ateizmu w ostateczności prowadzą do rozpacz. Ale sam Marcel mówi także o rozpacz, która wynika z samej struktury naszego świata²¹⁰. Wspomniana trudność polega na tym, że nie zawsze wiadomo o jakiej, a właściwie z czego wypływającej rozpacz mówi francuski filozof. Idąc dalej drogą tego rozumowania możemy dojść do wniosku, że owa struktura świata dlatego zachęca do rozpacz, ponieważ świat jest rozbita jakby z natury rzeczy. Ale przecież jednocześnie Marcel wyraźnie sugeruje, że do rozbicia świata przyczynił się człowiek i to właśnie z powodu odejścia od Boga. A więc trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o przyczynę istnienia „rozbitego świata”.

Takie oto trudności jawią się nam w związku z tematem konsekwencji ateizmu rozważanego w tej części naszej pracy.

Zakończenie

Ateizm według filozofii Marcela jest więc przede wszystkim odmową, odmową dania odpowiedzi na wezwanie Boga, które Ten kieruje do człowieka w zupełnie naturalny sposób: poprzez pytanie: kim jestem, przez wewnętrzny apel zachęcający człowieka do samorealizacji i wreszcie przez drugiego człowieka. Ateizm — odmowa może przybrać różne formy. Oto na przykład może być podjęciem próby przeżycia swego istnienia bez wezwania, bez Boga. Inną formą odmowy jest według Marcela

²¹⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 102, a także G. Marcel, *Obecność i nieśmiertelność*, s. 16.

swoista nieuwaga, czyli niezdolność nastawienia ucha na wewnętrzny głos. Poza tym nasz autor przedstawia nam ateizm jako zwykłą opinię. Główną przyczynę ateizmu widzi Marcel przede wszystkim w ludzkiej pysze. Człowiek zapatrzony tylko w siebie, w swoją mniemaną wielkość, nie chce uznać innej rzeczywistości — pozaludzkiej, od której miałby być jeszcze zależny. Wiąże się to ze złe pojętym bohaterstwem, które ma mieć wartość samo w sobie. W imię tego bohaterstwa ateista odrzuca pomoc, opiekę Bożą. Inną przyczynę zjawiska ateizmu nasz autor dostrzega w niedyspozycyjności konkretnego człowieka. Niedyspozycyjność — zamknięcie się tylko w swoim „ja”, brak otwarcia na drugiego człowieka powoduje, że obracam się za ledwie w sferze „mieć” i to właśnie „mieć” przygniata mnie i czyni hermetycznie zamkniętym na wezwanie Boga. Brak otwarcia na drugiego, brak więc w konsekwencji miłości, która uwrażliwia mnie na apel Boga, prowadzi do niewiary. Podziw wobec otaczającej nas rzeczywistości, wobec piękna mogący przerwać to zamknięcie w sobie często jest deprecjonowany do rzędu stanów poniżających człowieka. Marcel zauważa także, że niezaangażowanie, nieuczestniczenie w bycie — to jest w świecie rzeczy i osób — prowadzi nieuchronnie do omawianego tutaj zjawiska odmowy. Nie możemy jednak sprowadzić ateizmu tylko i wyłącznie do pychy i złej woli. Niewątpliwą i ważną przyczyną jest bardzo często zło, dotyczące człowieka. W tym miejscu jednak nasz autor dochodzi do wniosku, że cały ateizm opiera się raczej na postulatcie niż na doświadczeniu. Z problemem istniejącego zła w świecie wiąże się bunt przeciw Bogu, ów bunt ostatecznie przechodzi w niewiarę. Jest tu jednak pewna niekonsekwencja, bo albo wierzy się w Boga na tyle by się przeciw Niemu buntować, albo przestajemy w Niego wierzyć i wówczas bunt jako taki staje się niemożliwy. Okazuje się jednak, że brak osoby (Boga) którą można by pociągnąć do odpowiedzialności za zło, wzbudza urazę, która bardzo mocno wiąże się z ateizmem. Marcel wymieniając przyczyny współczesnej niewiary wymienia także zgorzenie, jakie nierzadko daje sam Kościół. Niezdecydowanie, co do tego czy wierzę w Boga czy też nie, określane mianem przywileju i powodu do chluby, jest również jedną z przyczyn ateizmu. Inną jeszcze drogą prowadzącą do niewiary jest arbitralne stwierdzenie, że zagadnienie religijne jest już przeżytkiem. Z tym stanowiskiem bardzo ściśle powiązany jest racjonalizm, który odrzuca Boga w imię wyższości nauki i ludzkiego rozumu. Następnym zjawiskiem występującym jako przyczyna ateizmu to tak zwana mentalność techniczna opanowująca coraz szersze kręgi osób. W mentalności tej człowiek jest pojmowany jako potęga techniczna i jako taki jest jedynym źródłem porządku w świecie. W parze z tą mentalnością techniczną idą różne błędne koncepcje poznania. Wśród nich przoduje empiryzm przedstawiany jako jedyny

prawomocny sposób poznania rzeczywistości, zapewniający absolutną obiektywność. W ścisłym powiązaniu z postulatem obiektywizmu opartego na naukach empirycznych występuje nierzadko tak zwana problematyzacja tajemnic, a więc nieuznawanie za tajemnicę tego, co jest nią w gruncie rzeczy, gdyż w tajemnicę jestem zaangażowany, zaś problem jest mi tak naprawdę obojętny jako niezwiązany z moją osobą. Taka problematyzacja tajemnic prowadzi do skrzywionego obrazu rzeczywistości i do wniosków ateistycznych. Ogólny brak sakralności poznania leży także u podstaw tychże wniosków. Traktowanie życia jako źródła wszystkich wartości jest też punktem wyjścia ateizmu. Tym, co także uniemożliwia przyjęcie wiary to bardzo często występujące u niewierzących fałszywe wyobrażenia istoty wiary. Odmowa podjęcia ryzyka jakim jest wiara, to ostatnia z przyczyn ateizmu jakie wymienia G. Marcel.

Konsekwencje ateizmu sięgają głębiej, niż mogłoby się pozornie wydawać. Jest to bowiem rozluźnienie ontologicznej więzi łączącej ludzki byt z pełnią bytu jaką jest Bóg, w którym i przez który jesteśmy. W ten sposób człowiek podcina gałąź, na której siedzi, bowiem własne istnienie stawia pod znakiem zapytania. Narusza w sobie napięcie istniejące między posiadaniem a byciem, odtąd dla niego ważniejsze jest „mieć” niż „być”. To wszystko prowadzi do tragedii posiadania podsycającej nieustanny niepokój o to co posiadam i o to, czego jeszcze nie posiadam. Ostatecznie człowiek objął w posiadanie także siebie samego i tak stał się kimś zamkniętym w sobie i niedyspozycyjnym. Wypełnieniem końcowym tej niedyspozycyjności jest samobójstwo. Tak oto Marcel przedstawia nam konsekwencje filozofii Sartre’a, w której drugi człowiek jest odbierany jako napastnik. Naturalną konsekwencją tego jest zanik gościnności i ciepła między ludźmi. I oto niezaangażowanie jawi się nie tylko jako przyczyna ateizmu, ale także jako jego konsekwencja. Takie niezaangażowanie, brak kontaktu z innymi niesie ze sobą rozpacz i powszechne wśród ludzi obniżenie wartości życia. Niepokój i rozpacz są zgubnymi owocami postawy niewiary, można co prawda uczynić z nich swoją siłę i próbować nimi zarazić innych, ale są to działania z gruntu fałszywe.

I nawet sam Camus, który proponuje taką drogę, ostatecznie wzdraga się przed ciężącą nad nim i nad każdym niewierzącym rozpaczą. Rozpacz jest nieuchronną konsekwencją odcięcia się od innych, rozpacz jest jedyną wtedy drogą — człowiek bowiem przestał rozumieć siebie samego. Bez Boga cały świat przedstawia się jako koszmarny bezsens. Takie wrażenie pogłębia się, gdy dotknie nas cierpienie, ono poza Bogiem nie znajduje żadnego uzasadnienia. Według Marcela ateizm znalazł swe wypełnienie w skrajnym nihilizmie. Człowiek odrzucając Najwyższe Bó-

stwo — Boga, ubóstwił historię. Działanie w imię ubóstwionej historii to niestety działania totalitarne. Ateizm więc w takiej formie prowadzi do walki człowieka przeciw człowiekowi. Nienawiść wyparła przez wieki gloryfikowaną miłość, w konsekwencji pozostała nam już tylko śmierć. Człowiek ubóstwił nie tylko historię, ale także samego siebie, co dało ostatecznie chaos dzisiejszego świata. Przed nacierającą ze wszystkich stron rozpaczą człowiek bronił się techniką, w której aktywizm wynikający ze strachu znalazł ujęcie. Powstała nowa religia, religia techniki, której oklejnym bóstwem stał się postęp techniczny. Postęp techniczny przeprowadzany za wszelką cenę dokonuje się kosztem człowieka, kosztem jego wewnętrznego życia. Wszystkie kontakty między ludźmi stają się kontaktami anonimowymi. Człowiek jako wyznawca nowej religii — techniki pada jej ofiarą, zostaje bowiem ujednoczony i zredukowany tylko do wykonywanej przez siebie funkcji. Taka funkcjonalizacja burzy sens ludzkiego życia. Wartość człowieka odtąd mierzona jest wydajnością jego produkcji. Całe życie społeczeństwa upodabnia się raczej do ruchu wielkiej maszyny, w której poszczególni ludzie są tylko anonimowymi i posłusznymi kółkami. Świat, w którym tryumfują różne techniki stał się światem wydanym na łup pożądania i trwogi. Byt techniki okazał się nierozzerwalnie złączony z bytem wojny. Technika odmawiając świętości otaczającej nas rzeczywistości doprowadziła do tego, że świat przyrody stał się wielkim warsztatem eksploatacyjnym zmierzającym szybko do samozagłady. Międzyludzka komunikacja z podmiotowej zmieniła się w czysto przedmiotową. W ten sposób człowiek jakby przestał siebie rozumieć, przestał być sobą. Słowo „służyć” w takim świecie nabrało pejoratywnego znaczenia. Człowiek nie chce już niczemu ani nikomu służyć, wszystko ma służyć jemu, nawet natura za cenę jej zniszczenia. Poza tym zostały zerwane naturalne więzy łączące człowieka z życiem. Życia nie obdarza się już zaufaniem, nie jest ono już odbierane jako dar, lecz raczej jako pułapka. Ten brak zaufania do życia rozpętał wśród ludzi obsesję choroby i rozwój coraz to nowych środków profilaktycznych. Te wszystkie konsekwencje najmocniej zraniły miejskie rodziny, które zaczęły powoli zamierać. Wśród najgroźniejszych konsekwencji ateizmu, a potem prymatu techniki przed osobą ludzką należy wymienić ogólne poczucie nudy. Tę nudę pragnie się zagłuszyć rozrywką zdobywaną za wszelką cenę. U źródeł tej rozrywki za wszelką cenę leży też ucieczka przed samym sobą, przed milczeniem i ciszą. Człowiek wypędziwszy Boga ze swego serca stał się nieznośną pustką. Ogólny kryzys moralny wynikający także bezpośrednio z negacji Boga jeszcze mocniej podkreśla tę pustkę i zagubienie ludzi. W ten oto sposób Marcel przedstawia nam świat, jaki stworzył człowiek odrzucający Boga. Świat ten nazywa „*światem rozbitym*”. Wszystko bowiem, co w świecie tym jest

wartościowe, dobre czy święte zostało rozbite. Jest to jednak nieunikniona konsekwencja przekreślenia Tego, który jest źródłem tych wartości.

Oto jak ujmuje ateizm Gabriel Marcel. Mówiliśmy już, że filozofia tego autora jest niesystematyczna, co więcej antysystematyczna, tymczasem nasza praca ze swej natury próbuje usystematyzować myśli tego francuskiego myśliciela. Dlatego zdajemy sobie sprawę, że nie sposób oddać w całej pełni poglądy naszego filozofa. Etienne Gilson, jeden z największych współczesnych historyków filozofii mówiąc o Marcelu przestrzega: „*Nie mierzcie go waszym tanim łokciem, bo w schemat i tak go nie ujmiecie: czyż nie widzicie, że myśl jego jest świadomym zaprzeczeniem wszelkiego schematyzmu?*”²¹¹. A sam Marcel powie o niewystarczalności opracowań jakie spotkał na temat tzw. „jego filozofii”: „*(...) wystarczała, jak sądzę, próba uwięzienia mnie jakby w muszli rzekomo uformowanej z moich własnych sekrecji, aby wydała się ona niemożliwa do zamieszkania*”²¹². Przez ten fakt poglądy — poszukiwania marcelowskie uciekają nam jakby poprzez niewidzialne otwory, wskazując nam jeszcze raz na swoją niezamkniętość. Uwidacznia się to także w tym, że często w naszej pracy używaliśmy słów: „*wspominaliśmy już o tym*”, „*będziemy jeszcze o tym mówić*” oraz także w tym, że nie pisaliśmy w tej pracy tylko o ateizmie. Było to niemożliwe z natury poglądów naszego autora. Wszystko bowiem w filozofii naszego autora, jak zauważa to także A. Podsiad, wiąże się ze sobą nierozzerwalnie i naturalnym porządkiem jest tutaj jakby promieniowanie wokół środka²¹³. I nie sposób więc utrafić poprostu w środek i tym się już zadowolić, gdyż środek ten nie istnieje bez promieni, nie jest bowiem jakimś abstrakcyjnym punktem. Gdy więc chcemy uchwycić jedno ogniwo łańcucha tej myśli nie możemy tego uczynić nie pociągając całego łańcucha, gdy zaś próbujemy zbadać łańcuch ogniwo po ogniewie, przerywamy ów łańcuch, choć byśmy w abstrakcji zaznaczali tylko prowizoryczną granicę podziału²¹⁴. Wobec tego musimy dojść do przekonania, że żadne systematyczne prace nie streszczą tej filozofii, czy też jednego z jej tematów.

Metoda więc filozoficzna i sama filozofia są tutaj sprzężone nierozzerwalnie. „W tych warunkach możecie zrozumieć — mówi Marcel — że Dziennik metafizyczny stawał się coraz bardziej narzędziem badawczym stanowiącym jedną całość z samymi badaniami. Dlatego tak często pisałem: „*trzeba by zbadać, pogłębić, przedłużyć*”, *dokładnie tak samo jak*

²¹¹ M. Winowska, art. cyt., s. 165, cytuje tam ten tekst Gilsona, nie podając jednak źródła, z którego korzystała.

²¹² G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 83.

²¹³ A. Podsiad, art. cyt., s. 291.

²¹⁴ A. Podsiad, *Tamże*, s. 292.

w przypadku gdy badacz wskazuje na dalszą drogę lub sygnalizuje tropy, po których nie mógł pójść”²¹⁵.

Marcel pozostał do końca „filozofem wędrowcem”. Dlatego nawet, gdy chodzi o taki temat jak ateizm, w którym zwraca się przede wszystkim do niewierzących, pozostał tym, który idzie razem z nimi. Wszystko to, co robi, to wskazuje drogę, podaje pomocną dłoń, albo po prostu stoi w progu: „Przedstawmy to sobie konkretnie — mówi J. Tischner jakby malując portret Marcela: jakiś wiejski gościnnie dom i u jego progu, ale już w środku, oparty o futrynę stoi gospodarz z mądrą twarzą wieśniaka. Gospodarz domu wita każdego dobrym słowem. Wiemy, że domem tym było chrześcijaństwo. Stojący w progu filozof chciał dawać świadectwo chrześcijańskiemu Bogu”²¹⁶. Marcel „stał w progu”, chciał „witać”, „dawać świadectwo”, ale nigdy niczego nie narzucał w sposób apodyktyczny — jest bowiem jak inni w drodze ku Bogu. Zgodnie z tym, co twierdził, że nie ma człowieka, który by wierzył w sposób absolutny, w każdym z nas wierzących jest trochę niewiary. Marcel podkreślił to jeszcze raz, pozostał więc do końca homo-viator: „Nigdy nie przestałem uważać się za kogoś, kto „jest w drodze”, kogoś kto, aby się wyrazić słowami jednej z mych postaci „jest w marszu ku celowi, w całości przez nas widzianemu i niewidzianemu”²¹⁷. Zaś gdzie indziej napisze: „(...) W żadnym znaczeniu nie mogę się uważać, za „tego który doszedł”. Mam tylko przekonanie, że widzę jaśniej, a słowo „przekonanie” jest tu jeszcze zbyt słabe i zanadto intelektualne, oto wszystko. Mówiąc wyraźniej, pewne części mojej osobowości, te najswobodniejsze, najbardziej wyzwolone dążą ku światłu, ale pozostają jeszcze inne, nieoświecone przez to zaledwie weszłe słońce świtania, albo — używając wyrażenia Claudela — które nie zostały jeszcze przeniknięte Ewangelią. I te właśnie cząstki mogą zbratać się z duszami podróżującymi, albo błądzącymi po omacku. Idąc dalej, myślę, że w rzeczywistości żaden człowiek, chociażby najbardziej oświecony, najbardziej uświęcony, nigdy nie dojdzie zanim wszyscy inni nie zaczną iść ku niemu. Jest to podstawowa prawda, która nie wynika wyłącznie z porządku religijnego, ale i filozoficznego (...)”²¹⁸.

Dlatego Marcel idzie ku niewierzącym i wierzącym, ku wszystkim, którzy bardziej okrezną lub bardziej prostą drogą idą ku Bogu. Nasz autor idzie ku nim ze swoją myślą, ze swoimi rozważaniami, które jak mniema posiadają porządkujące własności i dlatego pomagają w tej drodze.

Jeżeli przedstawione w tej pracy rozważania pomogą choć jednemu

²¹⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 83—84.

²¹⁶ J. Tischner, *Gabriel Marcel* „Znak”, 7—8/1974, s. 973.

²¹⁷ G. Marcel, *Testament filozoficzny*, s. 980.

²¹⁸ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 172.

człowiekowi, przez to, że ten zacznie szukać, przyjmie je jako punkt wyjścia na drodze do własnych poszukiwań, to praca ta spełni swoje zadanie. Gdyż jest ona próbą przedstawienia myśli Marcela, który tak wiele troski poświęcił temu, aby uczynić filozofię przydatną w życiu zwykłych ludzi²¹⁹.

²¹⁹ Por. M. Granysz, art. cyt., s. 113.

RECENZJE

Vincent Mora O.S.B., *Le refuse d'Israël. Matthieu 27,25. Les Éditions du Cerf 29, bd Latour—Maubourg, Paris 1986, ss. 182.*

Jest to 124 pozycja w serii *Lectio Divina*. Zawiera wstęp i 7 rozdziałów. Autor stawia sobie za cel wyjaśnienie jednego wiersza z Mateuszowego opowiadania o męce: „A cały lud zawołał: „Krew Jego na nas i na dzieci” nasze” (27,25). Kto był winny? Czy cały tłum? Czy cały naród? Czy wina spada także na następne pokolenia? Teolodzy poczynając od Orygenesesa poprzez św. Tomasza aż do współczesnych sądzą, że Krew Jezusa spadła na wszystkie pokolenia Izraela.

W rozdz. 1 „Le refus d'Israel: le fait” (Odrzucenie Izraela: fakt) Autor poddaje analizie trzy formuły: (1) „Krew Jego na”; (2) „na nas i na dzieci nasze”; 3) „cały lud”. W oparciu o teksty: Kpł 20,9; Joz 2,18—20; Ez 33,4—6; 2 Sam 16,5—8 i inne ST oraz Dz 18,6 i 5,28 stwierdza on, że formuła „Krew Jego na” posiada dwa znaczenia: „zasługuje na śmierć” i „poniesie” konsekwencje za swój czyn”. W żadnym wypadku nie oznacza ona przekleństwa. Formuła „na nas i na dzieci nasze” niekoniecznie odnosi się do przyszłości. W Łk 23,28—29 i w Dz 2,38—39 chodzi o pokolenie współczesne Jezusowi, w Rdz 31, 16; Wj 17,3; Lb 16,27 formuła ta oznacza całą wspólnotę. Dla Mateusza horyzontem jest zburzenie świątyni i tej formy judaizmu, która związana była ze świątynią. Formuła „cały lud” może oznaczać tłum. Często występuje ona w Ewangelii Łukasza, np. w 1,21; 3,15. 18 itd. Ale w Mt 27,25 ewangelista z pewnością ma na myśli całego Izraela. Zawsze w takim sensie Mateusz używa w swojej Ewangelii wyrazu „laos”. Rozdział 1 Autor podsumowuje stwierdzeniem, że w Mt 27,25 chodzi o odrzucenie Izraela.

Rozdział 2 nosi tytuł „La consequence du refus pour Israël” (Konsekwencje odrzucenia Izraela). Mora cytuje wypowiedzi autorów różnych katechizmów na temat odrzucenia Żydów podkreślając ich zgodność ze sobą co do tego, że Izrael nie jest już ludem wybranym, a religia Mojżeszowa przestała istnieć. Do tych wypowiedzi ustosunkowuje się krytycznie. Stara się na podstawie tekstów Mt odpowiedzieć na pytanie: jakie konsekwencje odrzucenia Izraela wynikają dla samego Izraela? W pierw-

szym rządzie konsekwencją odrzucenia jest według Autora przejście królestwa na narody pogańskie. Jezus poucza, że los Żydów i pogan będzie inny, niż sądzą współcześni Mu Żydzi, ale nie chodzi o los wieczny konkretnych osób ani całej wspólnoty. Do takiego wniosku dochodzi Autor na podstawie analizy tekstów: Mt 21,18—22; 21,28—32; 22,1—10; 21,33—46. Dalszą konsekwencją jest zburzenie świątyni i Jerozolimy — o tym wyraźnie świadczy kazanie eschatologiczne (Mt 24—25). Rozdział 2 Mora kończy rozważaniem na temat, jak długo będzie trwało odrzucenie Izraela. Sądzi on, że nie mogło ono trwać dłużej niż pokolenie współczesne Jezusowi, tylko bowiem ono winne było odrzucenia Go.

W rozdziale 3 „Les conséquences du refus d'Israël pour l'Église chrétienne. Le statut théologique d'Israël” (Konsekwencje odrzucenia Izraela dla Kościoła. Statut teologiczny Izraela). Autor stwierdza, że odrzucenie Jezusa przez Synagogę stało się przyczyną późniejszego prześladowania Kościoła, ale dodaje, że według Mateusza prześladowania będą towarzyszyły Kościołowi zawsze i nie tylko ze strony Żydów. Czy Izrael jest nadal ludem Bożym? Wbrew rozpowszechnionej opinii Autor sądzi, że jest nim nadal. Jako argument podaje fakt istnienia Izraela wraz z jego trzema cechami: ludem, ziemią i Prawem. W świetle Pwt 28,45 odebranie mu przywileju ludu Bożego łączyło by się z jego unicestwieniem. Drugim argumentem jest według Autora Ps 89(88), 29—38, z którego wynika, że obietnice Boże dane Dawidowi są nieodwołalne. Niemniej jest faktem, że obok Izraela wyrósł nowy lud (por. 1 P 2,9), który odziedziczył jego przywileje. I właśnie to dzieli i zarazem łączy Izraela i Kościół.

W rozdziale 4 „Les causes divines du refus d'Israël” (Boskie przyczyny odrzucenia Izraela) Autor analizuje teksty Mt, które według Niego zawierają odpowiedź na pytanie: dlaczego Izrael nie uznał w Jezusie Mesjasza? Przede wszystkim Mora przypomina, że Mateusz bardziej niż inni ewangeliści kładzie nacisk na wypełnienie się Pisma na Jezusie. Rozpoznanie Mesjasza przez apostołów i uczniów było według Mateusza darem Boga; por. Mt 13,10. Autor w konkluzji pisze, że Żydzi wypełnili zadanie, które ich przerastało. Odrzucenie Jezusa przez Izrael było przeznaczeniem Jezusa.

Tematem rozdziału 5 są: „Les causes humaines du refus d'Israël” (Ludzkie przyczyny odrzucenia Izraela). Autor największą winą obarcza przywódców Izraela. W rozdziale 6 „Son sang sur nous. Histoire ou mythe?” (Krew Jego na nas. Historia czy mit?) Mora wracając do Mt 27,25 stawia problem: na jakiej podstawie Mateusz przechodzi od opisu zachowania się jakiegoś tłumu do obarczenia winą całego ludu Izraela? I odpowiada: jest to wyraz Mateuszowej tendencji do uogólniania i wyolbrzymiania oraz swego rodzaju mentalności prorockiej, a nawet po prostu — wschodniej. Podobne przypadki znajdujemy w Iz 1,3; 1,4; 1,21;

1,26; Jer 2,26; 2,32. W powyższych wypowiedziach widzimy tę samą gwałtowność i uogólnienia.

Rozdział 7 „Les visées de Matthieu” (Cele Mateusza) zawiera rezultaty rozważań, które już właściwie znamy z poprzednich rozdziałów, elementem nowym jest tutaj jedynie położenie akcentu na środowisko życiowe rodzącej się Ewangelii Mateusza, a więc na okres po roku siedemdziesiątym, kiedy to konflikt między chrześcijaństwem a Synagogą zaostrzył się. Autor twierdzi, że celem surowych wypowiedzi Mateusza przeciwko judaizmowi było ugruntowanie w uczniach Jezusa najlepszych wartości żydowskich.

Jest w tej publikacji sporo powtórzeń. Są pewne stwierdzenia nowe, nie zawsze przekonywujące. Autor np. nie wyjaśnił, na czym polega utrata przez Żydów królestwa Bożego (por. Mt 8,5—13), jeżeli pozostaje on nadal ludem Bożym. Trudno też zgodzić się z tym, że antyjudaistyczne akcenty w Ewangelii Mateusza są wyrazem jego przywiązania do judaizmu. Chociaż wiersz — Mt 27,25 — nadal nasuwa problemy, publikacja Autora stanowi niewątpliwie cenną pomoc w zrozumieniu myśli Mateusza.

Andrzej Kowalczyk

Andrej Kodjak, *A Structural Analysis of the Sermon on the Mount, Mouton de Gruyter*. Berlin. New York. Amsterdam 1986, ss. 234.

Publikacja należy do serii „Religion and Reason 34. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion”. Zawiera 7 rozdziałów, 2 appendixy (1. Chrystusowe sztandarowe kazanie i Łukasze kazanie na równinie; 2. Chrystusowe sztandarowe kazanie i przypowieść o siewcy), indeks tekstów biblijnych, oraz 18 tablic ukazujących relacje między poszczególnymi częściami kazania.

Autor przedstawia siebie jako chrześcijanina wyznania prawosławnego, studiującego literaturę rosyjską, posiadającego pewne doświadczenie w analizach strukturalnych, zainteresowanego współczesną semiotyką. W książce postawił sobie za cel: (1) wykazać, że autorem kazania jest Jezus; (2) odczytać kazanie posługując się analizą strukturalną. W rozdz. 1 „Author's Point of View and Method” (Punkt widzenia i metoda autora) Kodjak podkreśla wielość interpretacji kazania na górze — siedem takich interpretacji szerzej omawia — i stwierdza, że żadna z nich nie jest do przyjęcia, ponieważ nie uwzględniają one adresującego, adresatów, kontekstu i kodu kontekstu. Ten ostatni element to według strukturalistów określony przez kontekst (sytuację) sposób rozumienia przekazu. To samo słowo w innym kontekście nabiera innego kodu i oznacza co innego. A zatem, aby czytelnik Ewangelii mógł stać się adresatem kazania, musi przyjąć je w tym samym kontekście i kodzie, co uczniowie Jezusa. Tym koniecznym kodem jest według Autora wiara w możliwość interwencji Boga na rzecz człowieka (str. 25). Autor zakłada, że struktura kazania jest dziełem Jezusa, o czym świadczyć ma jego zwartość i logiczność. Strukturalizm mocno podkreśla, że każde dzieło literackie jest zamkniętym systemem połączonych ze sobą znaków, za którymi kryją się pewne treści. Drogą do zrozumienia znaków są paradygmaty, które poznajemy przez powtórzenia, podziały, kolejność poszczególnych części i ich powiązanie ze sobą przez podobieństwa i przeciwieństwa, oraz syntagmaty, czyli położone obok siebie w linii prostej elementy paradygmatów. Z tego względu, że dzieło stanowi zamknięty system, nie można interpretować poszczególnych części niezależnie od całości. Rozdz. 2 nosi tytuł „The Introduction to the Sermon on the Mount: The Beatitudes (5,3—12)” (Wprowadzenie do kazania na górze: błogosławieństwa 5,3—

12). Autor analizuje w nim błogosławieństwa, których jest według niego dziewięć i dochodzi do wniosku, że każde zawiera to samo wezwanie do przezwyciężenia lęku przed śmiercią, lęku przed jutrem, żądzy posiadania, a nawet pragnienia bezpieczeństwa. Przyjęcie tego wezwania umożliwia przemianę życia doczesnego w nowe w beczasowym królestwie niebieskim. Zasadniczym jest błogosławieństwo ósme, łączy ono bowiem poprzez Jezusa lewą stronę błogosławieństw z ich prawą stroną, czyli odrzucenie lęku przed śmiercią z królestwem niebieskim. Błogosławieństwa są wprowadzeniem do kazania, ustalają jego ideologię. W rozdz. 3 „The Remainder of Matthew 5” (Reszta Mt 5) Autor analizuje pozostałą część kazania w Mt 5 dzieląc ją na trzy sekcje: „sól i światło” (5,13—16), „stare prawo” (5,17—20), „a Ja wam mówię” (5,21—48). W sekcji pierwszej mamy pouczenie, że błogosławieństwa są fundamentalną wiedzą o ludzkiej naturze i nieśmiertelności, oraz że wiedza ta służy nie tylko jednostce, ale całej społeczności ludzkiej. Wzmianka o świetle i soli nasuwa na myśl najbardziej duchowo oświecony naród — Izraela, dlatego druga sekcja odnosi się do prawa. Dzieli się ona na dwie podsekcje: 5,17—18 i 5,19—20. Drugi wiersz każdej podsekcji wyjaśnia pierwszy wiersz. W sekcji 3 mamy przykłady nauki Jezusa i wyjaśnienia. W rozdz. 4 „Matthew 6” (Mt 6) Autor stwierdza, że trzy akty pobożności, o których jest mowa w Mt 6, polegają na odrzuceniu mechanizmów samoobronnych i lęku przed śmiercią. Modlitwa Pańska łączy się ściśle z błogosławieństwami: trzy pierwsze prośby łączą się z tematem królestwa niebieskiego, cztery dalsze z bytem doczesnym (lewa strona błogosławieństw). Przedmiotem analiz z rozdz. 5 „The First Half of Matthew 7” (Pierwsza połowa Mt 7) są cztery sekcje: (1) 7,1—2; (2) 7,3—5; (3) 7,6; (4) 7,7—12. Łączy je ze sobą ten sam kontekst — relacje międzyludzkie, a jednocześnie każda z nich ma jakiś wspólny temat bądź z błogosławieństwem, bądź z innymi częściami kazania. Np. tekst 7,1—2 łączy się z prośbą o przebaczenie w modlitwie Pańskiej i błogosławieństwem o miłosiernych; tekst 7,3—5 łączy się z poprzednim oraz z innymi tekstami poprzez temat o poznaniu dobra (temat światła). Drugą częścią Mt 7 Autor zajmuje się w rozdz. 6 „The Second Half of Matthew 7” (Druga połowa Mt 7). Dzieli on ją również na cztery części: (1) 7,13—14; (2) 7,15—20; (3) 7,21—23; (4) 7,24—27. Tematem łączącym te teksty jest wypełnienie nauki Jezusa.

Wyniki swoich analiz Autor zbiera w rozdz. 7 „The Structure and the Message of Christ’s Standard Sermon” (Struktura i orędzie Chrystusowego sztandarowego kazania). Według Autora kazanie jest dobrze skonstruowane, nie jest kompilacją. W każdej jego części są przedstawione dwa modele zachowań człowieka: (1) odrzucenie lęku przed śmiercią i dążenia do bezpieczeństwa, oraz (2) walka o byt. Ten system dwóch

modeli jest kodem kazania (str. 170). Jest on obcy światopoglądowi człowieka, dlatego w kazaniu pojawia się temat poznania. Jednym z efektów struktury kazania jest to — pisze Autor — że poszczególne części rozpatrywane osobno mają inne znaczenie niż w kontekście. Najważniejszą rolę w strukturze kazania spełniają błogosławieństwa, których treść jest później rozwijana w czterech kolejnych paradygmatach (etapach) i czterech syntagmatycznych kontekstach. Autor widzi w kazaniu wielorakie powiązania. Oprócz wspomnianych już relacji pomiędzy trzema parami błogosławieństw (od drugiego do siódmego) a trzema częściami w Mt 5,13—48 relacje zachodzą według niego między błogosławieństwami oraz trzema kolejnymi syntagmami (Mt 5,13—48; Mt 6; Mt 7,1—12) a czterema sekcjami ostatniej syntagmy (Mt 7,13—27), a także między pierwszym błogosławieństwem a pozostałymi, ósmym a Mt 7,13—17, oraz dziewiątym błogosławieństwem a Mt 7,18—27. Kodjak uważa, że Autorowi kazania bardziej zależy na zrozumieniu niż podporządkowaniu się nakazom i że nie odróżnia on eschatologii osobistej od powszechnej ani nie ukazuje eschatologii w relacji do czasu historycznego. W świetle struktury kazania problem, czy jego tekst jest w ogóle możliwy do wypełnienia jest nieistotny. Kazanie należy brać jako całość — a więc przede wszystkim jako wezwanie do odrzucenia lęku przed śmiercią i walki o byt.

Wydaje się, że Autor zbyt apriorystycznie określa tematy poszczególnych części i sekcji, relacje między nimi, a zwłaszcza zasadnicze orędzie kazania. Nie jest przekonujące twierdzenie o jego harmonijnej budowie i o powtarzaniu się niemal w każdej części wezwania do odrzucenia lęku przed śmiercią i walki o byt. Trudno przyjąć, że np. w logionie Mt 6,19—21 skarbem nie są dobre uczynki, lecz wyzwolenie się z tyranii śmierci (str. 119), a w Mt 6,22—23 chodzi o poznanie, co jest światłem świata i solą ziemi, czyli zasadniczej treści błogosławieństw (str. 122). Przykładów tego rodzaju subiektywnej interpretacji można by podać więcej. Dla Autora jest ona możliwa do przyjęcia, ponieważ zakłada, że poszczególne teksty należy interpretować tylko w ramach całego kazania. Strukturalizm w tym wypadku nie okazał się dobrą metodą egzegeetyczną.

Andrzej Kowalczyk

SPIS TREŚCI

Józef Borzyszkowski, Kolokwia Gdańskie 1986—1989 5

I Colloquium Gdańskie (18—19 X 1986 r.)

Leszek Moszyński, Przedchrześcijańska religia Słowian na Pomorzu na tle ogólnosłowiańskim	11
Gerard Labuda, Chrystianizacja Pomorza (X—XIII stulecie) . . .	45
Stanisław Mielczarski, Działalność misyjna Wojciecha i Ottona . .	61
Zygmunt Szultka, Kaplica pw. Najświętszej Maryi Panny na Górze Chełmskiej jako miejsce kultowe w średniowieczu	75
Jarosław Wenta, Wschodniopomorska tradycja historyczna	89

II Colloquium Gdańskie (17—18 X 1987 r.)

Andrzej Sakson, Stosunki narodowościowe i wyznaniowe na Mazurach przed i po 1945 roku	99
Leszek Belzyt, Stosunki narodowościowe i wyznaniowe na Warmii przed i po 1945 roku	131
Zygmunt Szultka, Rola Kościoła ewangelickiego w procesie germanizacji ludności kaszubskiej wschodniej części Pomorza Zachodniego w XIX wieku	153
Lech Bończa-Bystrzycki, Problemy odbudowy świątyń i organizacji sieci parafialnej na Pomorzu Zachodnim po 1945 r.	183

Materiały, artykuły, recenzje

Władysław Szulist, Materiały do historiografii kościelnej północnej części Pomorza Nadwiślańskiego 1976—1990	191
Eugeniusz Myczka, Biskup Edward O'Rourke wobec społeczności polskiej w b. Wolnym Mieście Gdańsku	213
Henryk Stępnia, Niektóre problemy społeczne Wolnego Miasta Gdańska w latach 1920—1933	223
Kazimierz Kloskowski, Cel i wyjaśnianie celowości ewolucji . .	257
Jan Jankowski, Ateizm w ujęciu Gabriela Marcela	267
Vincent Mora O.S.B., Le refuse d'Israël. Matthieu 27,25. Les Éditions du Cerf 29, bd Latour—Maubourg, Paris 1986, ss. 182 (Rec. Andrzej Kowalczyk)	313
Andrej Kodjak, A Structural Analysis of the Sermon on the Mount, Mouton de Gruyter. Berlin. New York. Amsterdam 1986, ss. 234 (Rec. Andrzej Kowalczyk)	317