

STUDIA GDAŃSKIE

TOM DWUDZIESTY DZIEWIĄTY

 **GDAŃSKIE
SEMINARIUM
DUCHOWNE**

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4341

GEDANI OLIVAE 2011

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXIX

GDAŃSK OLIVA 2011

Komitet Redakcyjny

*ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),
ks. Maciej Bała (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),
ks. Wojciech Bęben (Uniwersytet Gdański), ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna
w Gdańsku), ks. Wojciech Cichosz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), ks. Andrzej
Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne), ks. Józef Niewiadomski
(Leopold-Franzens-Universität Innsbruck), ks. Jan Perszon (Uniwersytet Mikołaja
Kopernika w Toruniu), ks. Grzegorz Szamocki (Uniwersytet Gdański)*

Zespół redakcyjny

Redaktor naczelny: *ks. Adam Romejko*
Redaktor tematyczny: *ks. Jacek Meller*
Redaktor językowy: *ks. Maciej Kwiecień*

Redaktor Tomu XXIX: *ks. Adam Romejko*
Korekta: *Alina Popławska*

Czasopismo recenzowane

Recenzenci: *członkowie Komitetu Redakcyjnego*

Recenzenci tomu

prof. dr hab. Andrzej Jan Chodubski
dr hab. Tadeusz Dmochowski

Deklaracja o wersji pierwotnej

Czasopismo jest publikowane w wersji papierowej i elektronicznej.
Wersją pierwotną jest wydanie papierowe.

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. *Widok Gdańska
z Biskupiej Górki (1592/1593)*, ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

Adres redakcji

ul. Bpa E. Nowickiego 3
80–330 Gdańsk-Oliwa
tel.: (058) 552 26 64
fax: (058) 552 42 68
e-mail: studiagdanskie@diecezja.gda.pl
www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: *Kamil Smoliński*

Druk i oprawa

Wydawnictwo „Bernardinum“ Sp. z o.o.
83–130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11
Tel. (058) 536 17 57, fax (058) 526 17 26
e-mail: biuroobslugi@bernardinum.com.pl

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska

Spis treści

Od Redakcji	9
Editorial	11

Artykuły

S. BLANKA EWA SZYMAŃSKA OSB Aktualność nauczania św. Bazylego Wielkiego na temat posługi przełożonego	15
AGNIESZKA BURAKOWSKA, KS. WIEL EGGEN That they be all – together holy in truth (J 17,19)	29
Ks. JAROSŁAW LISICA Cnota cierpliwości w kontekście aretologii św. Tomasza z Akwinu	45
Ks. GRZEGORZ SZAMOcki Tożsamość biblijnego Izraela a postawy tolerancyjne w świetle Starego Testamentu.	63
Ks. JANUSZ WILK Enigmatyczność posłańca w Jr 20, 15-17	79
DOMINIK NOWAK Z problematyki interpretacji przypowieści Jezusa	91
Ks. KRZYSZTOF MIERZEJEWSKI Pojęcie „dobro potomstwa” jako źródło praw i obowiązków małżeńskich w świetle prawa kanonicznego	123
Ks. ROBERT KANTOR Świadek bierzmowania w Kodeksie Jana Pawła II. Niektóre uwagi na kanwie kan. 893	141
BEATA BANASZEK Ogniwa z dziejów duszpasterstwa w polskich formacjach granicznych	155
ŁUKASZ BURKIEWICZ Polski epizod w cypryjskich dążeniach do zrzucenia zwierzchnictwa sułtanatu mameluków	163
JÓZEF WŁODARSKI, KINGA MARIA KANTORSKA Między wojną a pokojem – międzynarodowe implikacje i gwarancje pokoju oliwskiego 3 maja 1660 r.	183

ADAM KUCHARSKI	
Turystyka i edukacja. Zagraniczna peregrynacja młodego polskiego magnata w relacji księdza Kazimierza Jana Wojsznarowicza (1667-1669)	205
ADAM DROZDEK	
Kozlovskii's secretive Catholicism	229
ADAM KLEIN, GRZEGORZ PIWNICKI	
Rozwój instytucjonalizacji życia kulturowego a współczesne położenie mniejszości narodowych i etnicznych na Wybrzeżu Gdańskim	239
ANDRZEJ JAN CHODUBSKI	
Wektory przemian życia polonijnego w USA.	259
MAREK ZAMBRZYCKI	
Problematyka relacji polsko-litewskich w świetle teorii mimetycznej René Girarda	275
JOANNA LESKA-ŚLĘZAK	
Sygnaty kultury holenderskiej	305
MAREK REWIZORSKI	
Korporacje transnarodowe i globalizacja: rozważania o genezie i ewolucji przedsiębiorstw wielonarodowych do 1929 r.	317
LUCYNA PRZYBYLSKA	
Nazwy ulic związane z życiem religijnym w miastach archidiecezji gdańskiej	341
ZOFIA DAMBEK	
<i>Urbi et orbi</i> Michała Budzyńskiego, czyli opowieść o kuszeniu i nawróceniu emigranta (włączyć biograficzno-literacka)	355
URŠKA ZABUKOVEC	
„Taka otóż chwilka”. Stan duchowy człowieka a jego percepcja rzeczywistości w powieści <i>Bracia Karamazow</i> F. Dostojewskiego.	377
AGNIESZKA K. HAAS	
„Na skrzydłach pokoju, w porannym wietrzyku...”. Tersteegen, Klopstock, młody Hölderlin: poetyckie wizje ciszy.	403
WANDA A. CISZEWSKA, MAŁGORZATA KOWALSKA	
Seria „Kukuryku” w powojennej edycji Wydawnictwa Bajek i Baśni.	431

Recenzje i omówienia

Ks. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Andrzej Jan Chodubski, <i>Górnik, geolog Witold Zglenicki (1850-1904) „Polski Nobel”,</i> Towarzystwo Naukowe Płockie, Płock 2011, ss. 189	461
Ks. FILIP KRAUZE (REC.)	
Carl Anderson, <i>Cywilizacja Miłości. Co każdy katolik może zrobić, by zmienić świat,</i> Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2009, ss. 227	467

Ks. MIROŚLAW TWARDOWSKI (REC.) François Euvé, <i>Darwin i chrześcijaństwo</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 193	471
MACIEJ MANIKOWSKI (REC.) Ks. Jacek Froniewski, <i>Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne</i> , Rozprawy naukowe 84, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2011, ss. 360	475
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.) <i>Raport o stanie wiary w Polsce. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim</i> , Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2011, ss. 220	481
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.) <i>Scotland and Poland. Historical Encounters, 1500–2010</i> , red. T. M. Devine, David Hesse, Birlinn Ltd, Edinburgh 2011, ss. 211	487
Ks. WOJCIECH CICHOSZ (REC.) <i>VERITAS cum CARITATE – INTELLEGENCIA cum AMORE</i> , red. Czesław Rychlicki, Ireneusz Werbiński, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, ss. 873	495
Contents	501
Noty o Autorach	504

Od Redakcji

Kościół, jako instytucja obejmująca XX wieków tradycji, w sposób szczególny ceni mądrość i piękno, angażując się w ich rodzenie, utrzymanie, rozwój. Poszczególne dzieła ludzkiego intelektu i artystycznego zmysłu z biegiem czasu urastają do dziedzictwa, które określamy mianem kultury. Nie jest ona jedynie świadectwem czasów minionych, ich świetności i chwały, lecz przestrzenią, którą Kościół żywo się interesuje, także w czasach współczesnych.

Kultura stanowi drogę realizacji ważnego zadania wspólnoty uczniów Chrystusa, jaką jest służba drugiemu człowiekowi. Do tego motywu nawiązał w 1988 r. bł. Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*: „Służba na rzecz osoby i ludzkiego społeczeństwa wyraża się i urzeczywistnia w *tworzeniu i przekazywaniu kultury*, co – zwłaszcza w naszych czasach – stanowi jedno z najpoważniejszych zadań ludzkiego współżycia i społecznego rozwoju. (...) Dlatego Kościół zachęca świeckich, by z odwagą i twórczą inteligencją byli obecni w uprzywilejowanych miejscach kultury, jakimi są szkoły i uniwersytety, ośrodki badań naukowych i technicznych, środowiska twórczości artystycznej i humanistycznej refleksji. Celem tej obecności jest nie tylko uznanie i ewentualne oczyszczenie krytycznie ocenianych elementów istniejącej kultury, ale także ich podniesienie poprzez oryginalne bogactwo Ewangelii i wiary chrześcijańskiej” (nr 44).

Pozytywną odpowiedzią na papieską zachętę obecności w środowiskach twórczości artystycznej i humanistycznej refleksji są „Studia Gdańskie” – istniejące od blisko 40 lat czasopismo naukowe Archidiecezji Gdańskiej. W niniejszym tomie zawarto artykuły i recenzje 32 autorów z Polski i zagranicy. Reprezentowane są polskie środowiska uniwersyteckie i pozauniwersyteckie takich miast, jak: Ełk, Gdańsk, Gdynia, Katowice, Koszalin, Kraków, Poznań, Rumia, Rzeszów, Tarnów, Toruń, Warszawa, Wrocław. Czterech autorów pracuje za granicą: we Francji, Holandii, Słowenii i USA. Piszący reprezentują różne dziedziny nauk, w tym: filologię polską, niemiecką i rosyjską, historię, geografę, nauki biblijne, pedagogikę, politologię, prawo kanoniczne i teologię.

Współcześnie jedną z ofiar „wszędobylskiego kryzysu” są środowiska zajmujące się szeroko rozumianymi naukami humanistycznymi. Preferuje się bowiem to, co daje „chleb powszedni”, szczególnie zaś branże związane z wysoko rozwiniętymi technologiami. Mecenas nauki i sztuki, którym jest państwo, zdaje się zapominać, że „nie samym chlebem żyje człowiek” (por. Mt 4,4; Łk 4,4). W tym kontekście szczególną wdzięczność należy wyrazić ks. abp. Sławojowi Leszkowi

Głódziowi, którego materialne wsparcie umożliwia publikowanie „Studiów Gdańskich”. Dzięki życzliwości Księdza Arcybiskupa możliwe jest nie tylko wydawanie pisma, lecz także jego systematyczny rozwój, czego potwierdzeniem jest miejsce zajmowane w ministerialnych rankingach.

Oddając w ręce Czytelników 29. numer „Studiów Gdańskich” wyrażamy przekonanie, że znajdzie on wśród nich pozytywne przyjęcie i dostarczy im owocnej lektury.

ks. Adam Romejko

Editorial

Church as the institution comprising twenty centuries of tradition, appreciates in a special way wisdom and beauty, engaging itself in its giving rise, maintenance, development. Particular works of human intellect and artistic sense accumulate with years to heritage, which we define as culture. It is not only the proof of bygone times, their splendor and glory, but space in which Church takes keen interest, also in contemporary times.

Culture constitutes the way of realization of an important task of the community of Christ's disciples, which is serving other human being. Blessed John Paul II referred to this motive in 1988 in the Apostolic Exhortation *Christefideles Laici* (no44): "Service to the individual and to human society is expressed and finds its fulfilment through *the creation and the transmission of culture*, which especially in our time constitutes one of the more serious tasks of living together as a human family and of social evolution. (...) For this reason the Church calls upon the lay faithful to be present, as signs of courage and intellectual creativity, in the privileged places of culture, that is, the world of education-school and university-in places of scientific and technological research, the areas of artistic creativity and work in the humanities. Such a presence is destined not only for the recognition and possible purification of the elements that critically burden existing culture, but also for the elevation of these cultures through the riches which have their source in the Gospel and the Christian faith".

„Studia Gdańskie” – existing for almost 40 years scientific periodical of the Archdiocese of Gdańsk – are the positive answer to papal encouragement of presence in the circles of artistic creative activity and humanistic reflection. The present volume includes articles and reviews of 32 authors from Poland and abroad. Polish university and outside university circles from towns like: Ełk, Gdańsk, Gdynia, Katowice, Koszalin, Kraków, Poznań, Rumia, Rzeszów, Tarnów, Toruń, Warsaw, Wrocław are represented. Four of the authors work abroad: in France, Holland, Slovenia and the USA. The writers represent different fields of science, including: Polish, German and Russian philology, history, geography, biblical science, pedagogics, political science, canon law and theology.

Nowadays, one of the culprits of the „ubiquitous crisis” are groups dealing with humanities in a broad sense. Since what gives „daily bread” is preferred, especially branches connected with highly developed technologies. The state, which is the patron of science and art, seems to forget that „Human beings live not on bread alone” (cf. Mt 4,4; Lk 4,4). In this context special gratitude must be

expressed to archbishop Sławoj Leszek Głódź, whose material support enables publishing of „Studia Gdańskie”. Thanks to Archbishop’s kindness not only is publishing of the periodical possible but its systematic development, the proof of which, is its place in ministerial rankings.

Fr Adam Romejko

Translated by Beata Kamińska

ARTYKUŁY

S. Blanka Ewa Szymańska OSB

Ełk

Aktualność nauczania św. Bazylego Wielkiego na temat posługi przełożonego

Streszczenie: Artykuł, odwołując się do źródeł życia monastycznego – *Reguła dłuższych* i *Reguła krótszych* św. Bazylego Wielkiego, prezentuje model posługi przełożonego. Jest to zagadnienie istotne z punktu widzenia współczesnych wspólnot, znajdujących się często w sytuacji przesilenia, oczekujących przede wszystkim wsparcia ze strony swych liderów, przełożonych, duchowych ojców i matek. W tekście ukazane zostały najważniejsze aspekty indywidualnego, duchowego rozwoju, jakiego od przełożonych oczekuje wspólnota, a także jakie uprawniają ich do sprawowania powierzonej posługi na płaszczyźnie emocjonalnej, instytucjonalnej, formacyjnej oraz eklesjalnej.

Słowa kluczowe: duchowość formacyjna, charyzmat posługi, formacja, monastycyzm, przełożony, reguła św. Bazylego, tożsamość, wspólnota.

Obserwacja współczesnego życia wspólnotowego – zarówno w odniesieniu do relacji rodzinnych, społecznych jak również w przypadku Kościoła – pozwala dostrzec wielopłaszczyznowy kryzys autorytetów, będący niewątpliwie skutkiem głębszego kryzysu wartości. W związku z tym, coraz częściej wspólnoty rodzinne i społeczne, a do takich należy również wspólnota zakonna, potrzebują silnego wsparcia. Aby odnosiło ono pożądaną skuteczną – tj. konstytuowało życie wewnętrzne i zewnętrzne wszystkich członków – winno być przekazem czytelnym i autentycznym. Wspólnota w sytuacji przesilenia oczekuje przede wszystkim wsparcia ze strony swych liderów, przełożonych, duchowych ojców i matek. Winni oni z jednej strony realizować pożądaną wartości w swoim życiu, będącym zawsze wzorcem, z którego pozostali członkowie mogą czerpać wskazówki. Z drugiej zaś, wśród najważniejszych celów, jakie współczesna wspólnota stawia przełożonym, jest diagnoza potrzeb jej członków. Lider wspólnoty monastycznej nie różni się w tym względzie od ojca lub matki rozpoznającego potrzeby powierzonych sobie osób. Przełożenie jawi się więc przede wszystkim jako posługa, pokorna służba braciom lub siostrom, nie zaś droga egoistycznej autokreacji idola, zgodnie z przekonaniem, że „przykład (gr. ὑπόδειγμα) jego postępowania stał się wzorem bardziej przekonującym (gr. ἰσχυρότερον) od wszelkiej mowy”¹.

¹ Por. *Pytanie* 43,1, w: św. Bazyl Wielki, *Reguły dłuższe*, „Źródła Monastyczne” 1995, nr 6, s. 160. Warto zauważyć, że na ten problem duchowego egoizmu i konieczność świadczenia życiem

Wiele analogii, a co za tym idzie praktycznych przesłanek dla współczesności, dostarcza lektura pism chrześcijańskich z pierwszych wieków. Mimo różnic ekonomicznych czy gospodarczych, w sensie mentalnym impas cywilizacji współczesnej pod wieloma względami przypomina problemy, z jakimi borykali się Ojcowie Kościoła, a mianowicie kryzys etyki antycznej, klasycznej filozofii, problemy dogmatyczne, zagrożenia ze strony nurtów heretyckich oraz państwa świeckiego².

Święci Zakonodawcy już od pierwszych wieków troszczyli się nie tylko o kształt formalny powstających pustelni, eremów i wspólnot. Jednak ich główne zainteresowanie stanowiły problemy życia duchowego, rozumianego wówczas bardzo szeroko, także w kategoriach sytuacji psychicznej, emocjonalnej – jak postrzega je współczesna psychologia formacji³. Rzecz jasna, pisarze wczesnochrześcijańscy nie posługiwali się pojęciami znanymi z dzisiejszych analiz, czy obowiązującym obecnie aparatem narzędziowym, niemniej jednak teksty ich odznaczają się autentyzmem refleksji oraz – co istotniejsze z punktu widzenia formacji zakonnej – użytecznością i aktualnością. Niezależnie od zmieniających się uwarunkowań cywilizacyjno-społecznych, ekonomicznych czy politycznych, stanowią uniwersalne źródło wiedzy na temat dojrzewania osobowości, a z nią także powołania, życia wspólnoty oraz funkcji poszczególnych jej członków. Z punktu widzenia współczesnej problematyki życia monastycznego, na uwagę zasługuje osoba przełożonego/przełożonej, która pełni tę funkcję. Te problemy i sposoby ich rozwiązywania rozważał m.in. św. Bazyle Wielki w *Regułach krótszych* i *Regułach dłuższych*. Ich uniwersalizm pozwala na zastosowanie proponowanych koncepcji również w dzisiejszych uwarunkowaniach.

Świadomość, że chrześcijanin-mnich nie może odkładać na przyszłość przemiany duchowej (gr. τήν μετάνοιαῦν), towarzyszy rozważaniom św. Bazylego Wielkiego już we *Wstępie*, a następnie w dalszych częściach *Reguł krótszych* i *Reguł dłuższych*. Podstawowym celem istnienia wspólnoty jest bowiem deklarowana przez Autora kapadockiego duchowa przemiana jej poszczególnych członków, mająca na celu wspólne i indywidualne uświęcenie: „aby ten, który

przez przełożonego zwracał uwagę również św. Bazyle, podkreślając: „...jaki jest przewodnik i przełożony, taki zazwyczaj bywa też podwładny... Przełożony powinien pamiętać o nakazie Apostoła, który mówi: *Bądź wzorem dla wiernych!* Powinien zatem ukazać w swoim życiu jasny przykład wypełniania każdego przykazania Pańskiego. Wtedy jego uczniowie nie będą mieć żadnego powodu, by twierdzić, że przykazania Pana są niemożliwe do spełnienia lub mogą być lekceważone”; por. A. Cencini, *Słowo Boże i formacja*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2006, nr 31, s. 25-27.

² J. Naumowicz, *Wstęp*, „Źródła Monastyczne” 1994, nr 5, s. 22; por. J. Fontaine, *Wkład wczesnego monastycyzmu do kultury zachodniej*, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej Kraków – Tyniec, 16-19.11.1994 r.*, red. M. Starowieyski, Tyniec – Kraków 1995, s. 154-155.

³ Y. Hirschfeld, *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, „Źródła Monastyczne” 2010, nr 53, passim; por. M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatury arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa 1999, k.14-16.92-93.179-182.210.222-225.

zażąda naszych dusz, nie zastał nieprzygotowanych, bez dobrych uczynków i byśmy nie zostali wykluczeni z radości uczyty weselnej”⁴. W tym kontekście doświadczenie wspólnoty staje się dla jej członków doświadczeniem „duchowości komunii” ludzi złączonych jednym powołaniem, zawsze orientuje w stronę tego, który będzie – jako doświadczony mądrością życia oddanego Bogu – prowadzić swych towarzyszy ku głębi duchowej. Odnosząc się do pierwowzoru życia wspólnego, jakim była wspólnota Apostołów, św. Bazyli wskazywał konieczność osobistego zaangażowania oraz postawy otwarcia i posłuszeństwa Mistrzowi – Jezusowi Chrystusowi. To właśnie w Nim wskazywano prototyp dla osoby przełożonego (gr. ὁ προεστὼς) bądź przełożonej, którzy odtąd będą prowadzić braci i siostry do pełni wzrostu „w życiu wspólnym i wierze”⁵. Warto zauważyć, że w ujęciu biblijnym słowo to zarezerwowane było wyłącznie dla Boga, do Którego zwracał się jako Syn – Jezus (Mk 14,36) oraz przybrane dzieci Boże mocą działającego w nich Ducha Świętego (Ga 4,6 oraz Rz 8,15). Dopiero w dalszej kolejności przysługiwało osobom biorącym udział w życiu Najwyższego, zgodnie z nauką św. Pawła o ojcostwie, mającym w Nim swe źródło (Ef 3,15). Zawsze jednak – w odniesieniu do życia monastycznego – będzie chodzić o ojcowski autorytet duchowy, który zakorzeniony jest w osobie samego Boga. W tym sensie można powiedzieć, że osoba przełożonego/przełożonej zostaje jakby wprowadzona w przestrzeń teologiczną, którą będzie wypełniać pewna triada: miłość Boga – miłość przełożonego/przełożonej – miłość braci/siostr. W tradycji pobazylikańskiej rola ta była bardzo doniosła, choć na przestrzeni wieków ulegała pewnym modyfikacjom. Rozumienie jego/jej posługi było wówczas nieco inne. Polegała ona na świadczeniu duchowej pomocy i przewodzeniu w wierze nie tyle na zasadzie nominalnej władzy, ile miała być wsparciem udzielanym przez starszego brata/siostrę. Ten przewodnik był dobrowolnie wybierany przez ucznia, który swoją decyzję opierał bardziej na jego/jej duchowym doświadczeniu i opinii pozostałych mnichów, niż na innych względach⁶.

Pojęcie oznaczające wyższego przełożonego/przełożoną sięga swoją genezą aż do tradycji syryjskiej, w której słowo *abba-opat* oznacza *ojca*. Znamiennym jest, że w niezmięnionej formie przejęły je języki semickie, a z niewielką modyfikacją – łacina: *abbas*; oraz języki nowożytnie: *abate* (włoski), *abbé* (francuski),

⁴ Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 42.

⁵ E. B. Szymańska, *Koncepcja wspólnoty w „Regule dla dziewic” św. Cezarego z Arles i „Regule” św. Benedykta z Nursji, realizowana w „Konstytucjach” Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek* (w druku); por. M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2011, s. 55.

⁶ Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu chrześcijańskiego*, „Źródła monastyczne” 1999, nr 21, s. 388–389. Uwagi te dotyczą również późniejszej – co zrozumiałe – tradycji żeńskiej i zastosowania tego terminu do osoby *opatki* w klasztorach żeńskich. Genezę słowa *abbatiasa* dla użytku mniszek z klasztoru św. Jana w Arles oraz częstotliwość i kontekst, w jakich się ono pojawia w *Regule dla dziewic* szczegółowo omawia L. de Seilhac, *L'utilisation par saint Césaire d'Arles de la règle de saint Augustin. Étude de terminologie et de doctrine monastiques*, Rome 1974, s. 69n.

abbot (angielski) i *Abt* (niemiecki). Do języka polskiego słowo *opat* zostało przejęte z czeskiego w tym samym brzmieniu⁷. Odpowiednikiem męskiego rzeczownika *abba* była przełożona klasztorów żeńskich – *amma*⁸. Bazyli używa zaś określenia (gr. *ὁ προεστῶς*) – oznaczającego w języku greckim przełożonego, co można tłumaczyć również jako ojciec wspólnoty.

Wśród podstawowych cech osobowych przełożonego/przełożonej wspólnoty Bazyli wskazuje miłosierdzie, łagodność i cierpliwość, zwłaszcza wobec braci popełniających błędy: „Niech będzie miłosierny i cierpliwie znosi tych, których braki w obowiązkach wynikają z niewiedzy. Niech nie przemilcza popełnionych błędów, lecz omawia je w sposób łagodny z winowajcami, zalecając im zbawczą poprawę”⁹. Ponadto przełożony/przełożona opisywany przez Autora *Reguł dłuższych* i *Reguł krótszych* stanowić miał gwarant struktury monastycznej, zapewniający jej trwałość, ład i harmonię: „...będą otrzymywali (członkowie wspólnoty – przyp. E.Sz.) uwagi tylko od jednego i nie stanie się tak, żeby pod nieobecność przełożonego wspólnota stała się rodzajem zgromadzenia ludowego, osłabiając przekazaną regułą karność. (...) Nawet Apostoł nie pozwalał tym, którzy stali się godni daru nauczania, by wszyscy jednocześnie zabierali głos”¹⁰. Jest to istotny aspekt, ponieważ we wcześniejszej *Regule* Pachomiusza wspólnota gromadziła się wokół „męża Bożego”, którym był on sam, a później jego następcy z mianowania w rozumieniu prawdziwych ojców dla młodych mnichów, natomiast monastycyzm bazylikański przychylił się ku „braterstwu” przełożonego¹¹. Stopniowo jednak posługa ta przybierała coraz bardziej formalny charakter nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale i wspólnotowym¹².

Ta cnota przełożonego/przełożonej, wymieniana przez św. Bazylego Wielkiego jako jedna z najważniejszych, kieruje uwagę ku zagadnieniom współczesnej psychologii kreacji tożsamości. Miłosierdzie wobec powierzonych członków wspólnoty, głęboko chrześcijańskie postrzeganie posługi przełożenińskiej, nie byłyby możliwe, gdyby zabrakło empatii, rozumianej nie tylko w kategoriach współcierpienia, lecz przede wszystkim – jak podkreśla współczesna pedagogika i psychologia – jako zdolność wczuwania się w aktualną sytuację poszczególnych braci lub sióstr¹³. Ich życie we wspólnocie podlega prawom dynamiki, niejednokrotnie borykają się z problemami natury fizycznej i duchowej, w tym aspekcie rola przełożonego nie może ograniczać się jedynie do napominania,

⁷ Por. E. B. Szymańska, *Koncepcja wspólnoty...*; A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 380.

⁸ J. Lanczkowski, *Życie monastyczne i zakonne. Mały słownik*, Warszawa 2003, s. 113.

⁹ *Pytanie* 43,1, w: Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 161.

¹⁰ *Pytanie* 45,1, w: Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 164.

¹¹ Szczegółowej analizy ewolucji urzędu opata-opatki dokonuje: A. de Vogüé, *La comunità. Ordinamento e spiritualità*, Praglia 1991, s. 134n.; por. M. Fiedrowicz, *dz. cyt.*, s. 260-262.

¹² Por. A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoît*, Bruges 1961, s. 100-113; por. E. B. Szymańska, *Koncepcja wspólnoty...*

¹³ R. Zawadzki, *Psychologiczne i kulturowe aspekty wychowania do podmiotowości i kreatywności*, Warszawa 2011, s. 65-66.

wskazywania czy pielęgnowania (jakkolwiek jest to kategoria szeroka, niosąca wiele możliwości interpretacyjnych). Przełożony ukazywany w *Regułach* św. Bazylego, to nie tyle sprawny zarządca, przywódca, czy nawet wychowawca powierzonej mu gromadki. Autor *Reguł dłuższych* i *Reguł krótszych* był świadomy, że musi to być osoba zdolna towarzyszyć mnichom/mniszkom w każdej sytuacji, także wówczas, gdy popadają w rutynę codzienności. Święty przestrzegał bowiem, że: „Samolubnym jest ten, kto miłuje samego siebie. A daje się poznać po tym, że wszystko czyni dla siebie, chociażby nawet postępował w zgodzie z przykazaniami. Jeśli ktoś bowiem dla własnego spokoju zaniedbuje spełnienie jakiegoś, czy to duchowego, czy materialnego dobra dla braci, jest czymś oczywistym także dla innych, iż posiada przywarę samolubstwa, której skutkiem jest zatracenie”¹⁴.

Miłosierdzie zalecane przez św. Bazylego Wielkiego, dziś rozumiane w kategoriach empatii, pozwalało przełożonym dzielić się swoim doświadczeniem jednostkowym, a więc ustanawiało relację dwustronną – nie tylko współbracia/współsiostry stawali się beneficjentami życiowego doświadczenia mistrza, nie tylko oni doskonalili się w cnotach chrześcijańskich. Także przełożony/przełożona, przekazujący swoje refleksje, otwierał się na działanie łaski Bożej, uwrażliwiającej nie tylko na potrzeby bliźnich, lecz również umożliwiającej odczytanie własnego życia w kontekście etyki chrześcijańskiej oraz wybranej drogi powołania¹⁵. Św. Bazyle wskazywał zatem: „Jak straszną jest rzeczą niezwracanie uwagi na brata w sprawach, które od nas zależą, a które jego gorszą...”¹⁶. Przy czym nie należy rozumieć zgorszenia (gr. τό σκάνδαλον) jedynie w kategoriach dyscyplinarnych; zgorszenie to również mogło dotyczyć problemów życia codziennego, indywidualnych aspektów formacyjnych, transgresyjności wymaganej w osiągnięciu dojrzałej osobowości mnicha. W tym względzie przełożony/przełożona jest nie tylko duchowym przewodnikiem/przewodniczką, nauczycielem i wychowawcą czy nawet najwyższą instancją danej wspólnoty, lecz przede wszystkim jest chrześcijaninem, człowiekiem, którego nadrzędnym celem winno pozostawać ukazywanie swoim życiem Chrystusa, odwzorowywanie Jego drogi posługi braciom. Dlatego św. Bazyle przestrzegał: „Jeśli ten, kto powinien służyć innym za wzór i przykład, lekceważy cokolwiek z tego, co jest napisane, albo czyni coś zakazanego, albo pomija rzecz nakazaną lub po prostu milczy wobec tego, kto tak postępuje, już tylko z tego powodu zasługuje na taki sąd, że jak jest powiedziane, z jego rąk będą domagać się krwi grzesznika”¹⁷.

O cechach indywidualnych przełożonego/przełożonej wypowiada się św. Bazyle przede wszystkim w *Regułach dłuższych*, podkreślając, iż powinien on/ona być, zgodnie z ewangelicznym nakazem, wzorem dla współbraci/współsióstr¹⁸. Winien się

¹⁴ Pytanie 54, w: św. Bazyle Wielki, *Reguły krótsze*, s. 252.

¹⁵ R. Zawadzki, *dz. cyt.*, s. 116.

¹⁶ Pytanie 64, w: św. Bazyle Wielki, *Reguły krótsze, dz. cyt.*, s. 261.

¹⁷ *Tamże*, s. 262.

¹⁸ Por. przyp. 1.

nimi opiekować na każdej płaszczyźnie ludzkiej aktywności: podczas pracy, na modlitwie, a co za tym idzie – dbając o rozwój moralny, powierzonych sobie osób: „Przełożony winien być przekonany o tym, iż jeśli nie pokieruje należycie bratem, ściąga na siebie gwałtowny i nieuchronny gniew”¹⁹. Ponadto przełożony/przełożona powinien charakteryzować się pokorą, ponieważ tylko poprzez praktykowanie tej cnoty, uniknie grzechu pychy: „Przełożony niech nie pyszni się swoją godnością, aby nie utracił błogosławieństwa obiecanego pokorze, albo żeby wbiwszy się w pychę nie wpadł w diabelskie potępienie”²⁰.

Ojciec kapadocki wskazuje jednocześnie, że pełnienie funkcji przełożonego/przełożonej winno mieć charakter troski (gr. ἐπιμέλεια) o współbraci/współsiostry i służby (gr. ὑπηρεσία) wobec nich, zgodnie z zasadą: „troska o wielu oznacza służenie wielu”²¹, jest ona przez św. Bazylego postrzegana w kategoriach służby samemu Chrystusowi²². Ponadto Ojciec kapadocki używa zbliżonego określenia ‘posługa’ (gr. ὑπηρετήμα), akcentując tym samym, że rola przełożonego-przełożonej nie ogranicza się jedynie do sprawnego zarządzania, czy nawet ofiarnego gospodarowania, lecz powinna ona obejmować uzdrawianie (gr. Θεραπεία) – w tym wypadku rozumiane na płaszczyźnie emocjonalnej, psychicznej, duchowej oraz moralnej. Tym samym przełożony/przełożona porównani zostają do lekarza. Jak ten leczy ciało, tak zadaniem przełożonego/przełożonej jest terapia ludzkich zranień duchowych: „kto oddaje posługę wielu zranionym, kto oczyszcza ich skażone rany i stosuje lekarstwo odpowiednie do rodzaju choroby”²³. Stąd – w sytuacjach koniecznych – najważniejszą obok pokornej służby (posługa pouczenia, kiedy „ktoś znaczniejszy jest gotowy do służenia”²⁴) oraz braterskiej miłości, staje się funkcja uzdrawiania relacji w powierzonej wspólnotcie, jak również wśród jej poszczególnych członków. Stanowisko przełożonego/przełożonej nie ogranicza się zatem do wydawania dyspozycji czy zarządzania nawet w znaczeniu współczesnej logistyki, lecz jest charyzmatycznym zadaniem, wymagającym od pełniącej ją osoby pełnego zaangażowania osobistego, zwłaszcza na płaszczyźnie duchowej, co św. Bazyle utożsamia z „większym zaangażowaniem” pisząc: „O ileż bardziej będzie

¹⁹ Pytanie 29, w: św. Bazyle Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 130.

²⁰ Pytanie 30, w: św. Bazyle Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 131.

²¹ *Tamże*.

²² Aspekt służebności przełożonego-opata; przełożonej-opatki zachował się także w następnych stuleciach, w ramach innych reguł cenobickich, zwłaszcza zaś – *Reguły św. Benedykta*, stanowiącej swego rodzaju kontynuację tradycji Bazylejańskiej w nurcie Kościoła zachodniego. Przełożony-przełożona miał być „jednocześnie czułym ojcem i surowym nauczycielem, a także prawdziwym wychowawcą”; por. Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze pierwszego tysiąclecia*, Poznań 2009, s. 25.

²³ Pytanie 30, w: św. Bazyle Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 131.

²⁴ Pytanie 31, w: św. Bazyle Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 132; Pytanie 43,2, w: św. Bazyle Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 161: „Oni pierwsi powinni praktykować pokorę, tak jak domaga się tego nasz Pan Jezus Chrystus, aby stać się doskonałymi wzorami tej cnoty, bo On rzekł: Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca. (...) To jest najważniejsza cecha, którą w tak wielkiej mierze powinien posiadać przełożony”.

zatroskany i przejęty ten, komu powierzono zadanie leczenia chorób wspólnoty i który jest sługą wszystkich i musi zdać sprawę z posługiwania wszystkim²⁵.

Wśród funkcji przełożonego o charakterze terapeutycznym, św. Bazyli wymienia m.in. leczenie wszystkich namiętności (emocji wywołujących negatywne postępowanie braci), dążenie do poprawy postępowania współbraci oraz łagodne napominanie²⁶. Jednocześnie zaleca dokładną obserwację życia całej wspólnoty, analizę aktualnej sytuacji środowiska oraz przewidywanie ewentualnych problemów, jakie mogą zaistnieć w obszarze relacji międzyludzkich. Koniecznym elementem, uzupełniającym zakres działalności przełożonego/przełożonej, ma być więc nie tylko dążenie do rozpoznania indywidualnej sytuacji współbraci, leczenie ich zranień, lecz również działanie zmierzające zarówno do ich autentycznego rozwoju osobistego, jak również całej wspólnoty²⁷, „przydzielając prace każdemu według jego zdolności”²⁸.

Można dostrzec, że rola ojca (matki) we wspólnocie musi realizować się na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Nie są oni dla swych braci czy sióstr wymaganiami koniecznym lub też niezbędnym organem porządku, ale *sui generis* – rodzicami. Takie rozumienie jest możliwe tylko wtedy, gdy ponad wszystkim stawia się miłość Chrystusa²⁹, która ma być źródłem i szczytem każdej ludzkiej miłości³⁰. Dlatego ojcostwo (macierzyństwo) przełożonego/przełożonej oraz charyzmat jego braterskiej posługi realizować się będzie w praktyce, jako prowadzenie wspólnoty do Chrystusa, zwłaszcza zaś jej słabych i najsłabszych członków: „Ma obowiązek zważać na wszystko, co się dzieje, przewidywać, co przyniesie jutro, być zdolnym do walki z silnymi, znosić niemoc słabych, a wreszcie mówić i czynić to wszystko, co służy doskonaleniu tych, którzy z nim żyją”³¹.

Tytuł identyfikujący z Chrystusem – jest w pewien sposób apelem o upodobnienie (gr. ἐξομοιωθῆναι) do Niego w każdym punkcie postępowania i nauczania słowem, by w ten sposób być głosem Syna Bożego, przekazującego Dobrą Nowinę. Przełożony/przełożona jest więcej niż administratorem, ponieważ wykonuje funkcję mistrza rozdając Słowo, kierownika duchowego i dysponenta Bożego prawa, pod okiem którego następuje przemiana w nowego człowieka³². Właśnie od niego wspólnota ma prawo oczekiwać nie tyle teologicznej nauki, ile przede wszystkim tego, że z zachowaniem wymaganej dyskrecji będzie się on dzielił swoją przygodą wiary oraz życia monastycznego, ofiarując to, co najcenniejsze³³. W ten sposób kandydat wstępujący do klasztoru zaczyna uczyć się

²⁵ Pytanie 30, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 131.

²⁶ Pytanie 43,2, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 161.

²⁷ *Tamże*.

²⁸ *Tamże*, s. 162.

²⁹ *Tamże*, s. 161.

³⁰ E. B. Szymańska, *Koncepcja wspólnoty...*

³¹ Pytanie 43,2, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 161.

³² Por. G. Penco, *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti*, Praglia 1988, s. 24–27.

³³ Por. B. Moreau, *La comunità secondo la regola di s. Benedetto, oggi. Simposio Internazionale Suore Benedettine a cura di M. Ildegardes Sutto*, Parma – Badia di S. Giovanni Evangelista 1988, s. 51.

w szkole Chrystusa, tak jak jeden z Dwunastu, którzy opuścili wszystko i przyszli, by Go słuchać oraz być Mu posłusznym³⁴. Nasz Autor ujmuje to zadanie w następujący sposób: „Celem życia chrześcijańskiego (monastycznego – przyp. E.Sz.) jest naśladowanie Chrystusa na miarę Jego Wcielenia i według powołania danego każdemu. Ci, którym zostało powierzone kierowanie innymi, powinni poprzez swoje pośrednictwo prowadzić słabych do naśladowania Chrystusa, według słów św. Pawła: Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa”³⁵.

Przełożony/przełożona jest więc swego rodzaju inicjatorem i koordynatorem relacji wobec siebie samego, ale także – na płaszczyźnie transcendentnej – do samego Boga. Jest pośrednikiem, osobą, z której życia oraz słów pozostali członkowie wspólnoty mogą czerpać wzorce postępowania, zachowywania przykazań i praw, wzajemnych relacji. Odwzorowanie przez przełożonego/przełożoną Chrystusa we własnym życiu wyraża się nie tylko w dziedzinie formalnej – realizacji reguły – lecz przede wszystkim duchowej i emocjonalnej. Przełożony/przełożona to osoba, która inspiruje powierzonych mu członków do wzajemnej troski o siebie, a także do dzielenia się duchowym doświadczeniem, do dzielenia się słabością ku przestrodze i dla roztropności. Św. Bazyli zwraca uwagę na ten aspekt posługi, stwierdzając: „...abyśmy mogli cierpiącym przynosić chociaż trochę ulgi”³⁶.

Rozważając terapeutyczną funkcję władzy przełożenińskiej, o której pisał św. Bazyli, należy zauważyć, że nie ogranicza się ona jedynie do sfery fizycznej – cierpliwości dla słabości współbrata/współsiostry, czy nawet leczenia ich słabości. W tym ujęciu jest to otwarcie na powierzonych opiece mnichów/mniszek, w takim stopniu, aby byli oni gotowi nie tylko wyznawać swoje słabości, czy nawet przyjmować nałożone środki dyscypliny, lecz również dostrzegając przy tym swoją grzeszność. Postawa odwzorowania-otwarcia winna przede wszystkim uzdalniać do dzielenia się przełożonego/przełożonej swoimi doświadczeniami duchowymi, a docelowo – ukazywania wielkości Bożego Miłosierdzia. W tym sensie, przełożony/przełożona stanowią nie tylko fundament wspólnoty duchowej oraz materialnej, lecz również ich posługa nabiera charakteru znaku Bożej obecności, Jego troski o wszystkich członków wspólnoty, jaką jest Kościół. Ten aspekt podkreśla św. Bazyli, wskazując, że: „Tak postępuje On (Bóg – przyp. E.Sz.) z nami, działając w sposób niezauważalny i niepojęty, jeśli uzna to za stosowne dla naszej duszy. Niekiedy uznaje On pomoc materialną w naszym cierpieniu za wskazaną...”³⁷. Kiedy jednak pomoc materialna, fizyczna nie

³⁴ Por. A. de Vogüé, *La comunitá*, s. 116–117.

³⁵ *Pytanie 43,1*, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 160.

³⁶ *Pytanie 55,1*, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 175. Uwaga ta odnosi się do medycyny, jako sztuki leczenia ciała i wzorca „leczenia duszy”, jednak w przypadku obu zbiorów reguł autorstwa św. Bazylego Wielkiego doświadczenia oraz rady o charakterze „cielesnym” w jednakowym stopniu dotyczą sfery życia „duchowego”, o czym wspominał sam Bazyli.

³⁷ *Pytanie 55,2*, w: Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 176.

wystarcza, konieczna staje się pomoc duchowa, na tym etapie przełożony/przełożona są tymi, którzy wskazują, w jaki sposób czynić wszystko na chwałę Bożą³⁸.

Podążanie monastyczną drogą świętości przez poszczególnych członków wspólnoty wymaga, by podporządkowali się oni przełożonemu, co postrzegane jest w kategoriach uległości Duchowi Świętemu oraz wyrzeczenia się przywiązania do siebie samego i własnych skłonności³⁹. Przełożony jest przewodnikiem na drodze do duchowej wolności i uświęcenia, on również rozpoznaje ewentualne trudności poszczególnych członków, będące przeszkodą w osiągnięciu dyspozycji do świętości. W tym momencie realizuje się jego funkcja duchowego kierownika powierzonej wspólnoty i – jak zauważa św. Bazyl – przełożony „uobecnia w sobie rolę Chrystusa i jest pośrednikiem między Bogiem a wspólnotą”⁴⁰. Jego uobecnienie i pośrednictwo posiadają jednak walor szczególny – służą osiągnięciu duchowej wolności oraz świętości, pozwalają poszczególnym członkom – pod warunkiem, że respektują oni reguły posłuszeństwa – dokonać obiektywnego, całościowego oglądu swego postępowania, określić, co stanowi problem na drodze do doskonałości chrześcijańskiej.

Zgodnie z bazyliąską koncepcją przełożonego/przełożonej jako terapeuty, były to w społeczności jedyne osoby uprawnione do karania współbraci, ponieważ zło (grzech) popełnione przez poszczególnych członków było tożsame z rodzajem choroby („szkodliwej substancji”), która pozostając „w ukryciu staje się nieuleczalną”⁴¹, może również doprowadzić do zepsucia całego organizmu (wspólnoty): „Wywołują bowiem wątpliwości i burzą pewność, jaką należy mieć w posłuszeństwie nakazom, stając się tym samym nauczycielami buntu i nieposłuszeństwa”⁴². Natomiast zwlekanie w karaniu św. Bazyl traktował na równi z „zabójstwem brata”. Winni przewinieniom lekkim powinni być ukarani stosownym upomnieniem na osobności, natomiast, jeżeli członkowie wspólnoty naruszają ogólne zasady Dekalogu, należy zastosować zestaw kar przewidzianych w *Pytaniu 53*, pamiętając przy tym, że każdorazowo należy brać pod uwagę indywidualną sytuację grzesznika-chorego: „Jeżeli bowiem kara jest leczeniem duszy, nie może jej wymierzać komukolwiek”⁴³.

Do środków leczniczych, czyli zestawu dopuszczalnych kar stosowanych przez przełożonego/przełożoną, św. Bazyl zaliczał odpowiednio: zajęcia wymagające pokory (dla osób skłonnych do popadania w pychę), nakaz milczenia (dla gadatliwych), czuwania modlitewne (dla zbyt długo śpiących), ciężką pracę (dla leniwych), post (dla łakomych), odosobnienie, izolację (dla szemrzących gr. γογγύσαντες – kłótliwych, zakłócających porządek)⁴⁴. Zestaw

³⁸ *Pytanie 55,5*, w: Św. Bazyl Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 180-181.

³⁹ Y. Hirschfeld, *dz. cyt.*, s. 133.

⁴⁰ D. S. Waclawik, *Szanse człowieka na uświęcenie. Próba odczytania nauki św. Bazylego Wielkiego*, Poznań 1995, s. 73.

⁴¹ *Pytanie 46*, w: św. Bazyl Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 166-167.

⁴² *Pytanie 47*, w: św. Bazyl Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 168.

⁴³ *Pytanie 53*, w: św. Bazyl Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 173.

⁴⁴ *Pytania: 29, 45, 51*, w: Św. Bazyl Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 129-131.164-166.171-172.

przewidzianych kar stosowanych przez przełożonego ma na celu leczenie – terapię określonych wad charakterologicznych („słabości duszy – gr. ἀρρωστία τῆς ψυχῆς”⁴⁵) u poszczególnych członków wspólnoty, w żadnym razie nie są to kary naruszające godność, ponieważ sam bp Bazyli podkreślał, iż mają one charakter miłosierdzia, troski i służą zbawieniu duszy⁴⁶. Nawet, jeżeli są bolesne, wywołują cierpienie na płaszczyźnie fizycznej lub duchowej⁴⁷, to zgodnie z terapeutyczną koncepcją przełożonego, tak jak „chorzy na ciele okazują zaufanie lekarzom (...), gdy oni dokonują cięcia, przypalają”⁴⁸, należy ufać w ich celowość oraz skuteczność: „Jeśli nie znajdujemy na miejscu pomocy lekarskiej, nie powinniśmy całej nadziei na ulgę w cierpieniu pokładać w tej umiejętności, lecz musimy myśleć o tym, że Bóg nie pozwoli wystawiać nas na próbę ponad nasze siły”⁴⁹.

Wśród innych cech przełożonych św. Bazyli wskazywał także powściągliwość i opanowanie, zdolność dystansowania się wobec negatywnych działań współbraci oraz, co najistotniejsze, samego zła, ponieważ skuteczne eliminowanie grzechu (tożsamego z chorobą, problemami natury osobowościowej) wymaga umiejętności zrozumienia sytuacji osoby oraz jej miejsca we wspólnocie. Stąd, jak przypomina św. Bazyli, przełożony: „powinien być zdolny znaleźć właściwy sposób, by uleczyć każdą namiętność, nie karcąc zuchwale, ale upominając i poprawiając z łagodnością”⁵⁰. Przede wszystkim jednak przełożony/przełożona powinni reagować dojrzałe pod względem emocjonalnym, unikając przejawów egoizmu, do których św. Bazyli zaliczał m.in. oburzania się na grzesznika ze względu na „miłość własną” lub z powodu sprawowanej przez siebie funkcji (władzy). Władza w Kościele winna pozostawać w strukturze służby – jest to obowiązek, tym większy, im dana władza jest wyższa. Służbę postrzegał zaś jako oddanie czasu prywatnego, proste poświęcenie społecznych osobowości w miejscach i zadaniach, które uchodzą za mało zaszczytne i niekiedy domagają się anonimowości. Owoce takiej służby dają się wyrazić w promocji innych i prośbie o pomoc⁵¹.

Skuteczne sprawowanie funkcji przełożenia wymaga bowiem zdolności odróżniania dobra własnego od dobra wspólnoty: „...niech okaże wobec winnego dobroć, ale niech oburzy się bardziej na samo zło. W ten sposób uniknie podejrzenia o miłość własną...”⁵². Pełną definicję funkcji przełożonego/

⁴⁵ Pytanie 51, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 171.

⁴⁶ Pytanie 52, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 172–173; por. Y. Hirschfeld, *dz. cyt.*, s. 134–135.

⁴⁷ Pytanie 46, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 166–167.

⁴⁸ Pytanie 52, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 172.

⁴⁹ Pytanie 55,2, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 176; por. Pytanie 52.

⁵⁰ Pytanie 43,2, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 161; por.: „Celem życia chrześcijańskiego jest naśladowanie Chrystusa na miarę Jego Wcielenia i według powołania danego każdemu”, zob. Pytanie 43,1, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 160.

⁵¹B. Zarzycka, *Przełożona we wspólnocie – procesy psychologiczne* (w druku); por. M. Zięba, M. Ziolo, *Lekarstwo życia*. Poznań 2008, s. 61.

⁵² Pytanie 50, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 170–171; por. Pytanie 43,2: „Niech nikt sam nie przejmuje rządu braterską wspólnotą, ale powinien być wybrany przez przełożonych

przełożonej opierał bowiem św. Bazyli na realizacji działań o charakterze medyczo-terapeutycznym, posługa słowa ujmowana była przez niego w takich kategoriach, jak: „używanie narzędzi medycznych”⁵³, „lekarstwo” pozwalające opanować namiętności „tak, jak leczy się chorych”⁵⁴. Zadanie posługi słowa, rozumiał Bazyli także jako udzielanie współbraciom/współsiostrom „pokarmu duchowego” (gr. τῆς πνευματικῆς τρέφης)⁵⁵, czy wprost „kierownictwa dusz” (gr. τῆς οἰκονομίας τῆς ψυχῆς)⁵⁶, z którego to zadania każdy sprawujący funkcję przełożonego będzie musiał rozliczyć się przed Bogiem: „Przełożony winien być przekonany o tym, iż jeśli nie pokieruje należycie bratem, ściąga na siebie gwałtowny i nieuchronny gniew. Będziesz, jak jest napisane, *odpowiedzialnym za jego krew*”⁵⁷.

Posługi przełożenińskiej nie utożsamiał św. Bazyli jedynie z opieką (gr. ἐπιμέλεια) nad współbraćmi⁵⁸, bowiem w przypadku, gdy przełożony zmuszony był oddalić się od wspólnoty (na skutek kłopotów ze zdrowiem, podróży lub „innych okoliczności”), jego zadania powinni przejąć inni członkowie wspólnoty – zatwierdzeni przez przełożonego, wybrani spośród ludzi zdolnych oraz sprawdzonych. Ich rola polegać ma jednak głównie nie tyle na zarządzaniu wspólnotą, co na wspieraniu współbraci, zapobieganiu anarchii oraz udzielaniu pomocy tym, którzy jej będą szukać w klasztorze – „w ładzie i z godnością”⁵⁹. Pozostali członkowie wspólnoty są zaś zobowiązani do posłuszeństwa i zaufania przełożonemu lub jego zastępcom, oni zaś powinni konsultować swoje decyzje z tymi spośród braci, którzy obdarzeni są mądrością, zgodnie z biblijną zasadą: „Czyń wszystko pytając o radę” (Prz 31,4)⁶⁰.

Za konieczną formę pomocy w sprawowaniu funkcji przełożonego św. Bazyli uznawał okresowe spotkania z przełożonymi innych wspólnot: „Dobrze jest w określonym czasie i miejscu zwoływać zebranie tych, którzy przewodzą wspólnotom. Przedstawią oni sobie wzajemnie niezwykle problemy, z jakimi się spotkali, oraz trudności w kształtowaniu niektórych charakterów i powiedzą, w jaki sposób z każdym postępować”⁶¹. Jednak, nawet omawiając zagadnienia wymiany wzajemnych doświadczeń, Autor kapadocki podkreślał, że są one

innych wspólnot, i to wtedy, gdy w poprzednim życiu dał wystarczające dowody swych zdolności. Jest bowiem powiedziane: *I oni niech najpierw będą poddawani próbie, i dopiero wtedy niech spełniają posługę, jeśli są bez zarzutu*”.

⁵³ Pytania: 48, 49, w: Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, dz. cyt., s. 168-169; s. 169-170.

⁵⁴ Pytanie 51, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 171-172.

⁵⁵ Pytanie 45,2, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 165.

⁵⁶ Pytanie 48, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 168-169.

⁵⁷ Pytanie 29, w: Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, dz. cyt., s. 130.

⁵⁸ Pytanie 45,1, w: Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, dz. cyt., s. 164.

⁵⁹ *Tamże*.

⁶⁰ Pytanie 48, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 168; Ten aspekt posługi przełożonego zakorzenił się mocno także w tradycji zachodniego Kościoła, m.in. w monastycyzmie benedyktyńskim; por. Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi*, s. 25.

⁶¹ Pytanie 54, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 174.

przede wszystkim okazją do poznania problematyki dotyczącej „trudności w kształtowaniu niektórych charakterów” (gr. τῶν ἠθῶν τὰ δυσμεταχειρίστα)⁶².

Zatem, reasumując, za nadrzędną funkcję przełożonych uznawał św. Bazyli nie administrowanie wspólnotą, lecz jej prowadzenie do Boga poprzez kształtowanie charakterów⁶³, działania na wzór medycyny – uzdrawiania dusz (gr. θεραπεία τῶν ψυχῶν) – „usuwanie nadmiaru i uzupełnianie braku”⁶⁴ oraz czynienie dobrym tego, „co zostało skażone”⁶⁵. W ten sposób przełożony realizuje „nakaz Jezusa, aby leczyć rany (duchowe) przez ojcostwo lub macierzyństwo duchowe”⁶⁶. Należy jednocześnie zauważyć, że Bazyli z dystansem podchodził do zjawiska charyzmatu przełożonych – jakkolwiek dążył do uzmysłowienia jego roli we wspólnocie monastycznej. Jak wskazują współczesne monografie „Widział w nich (charyzmatkach – przyp. E.Sz.) nadprzyrodzone dary, przekazane każdemu z racji służby, do jakiej jest wezwany w Kościele; czy to do prowadzenia współbraci, podtrzymywania ich i upominania, czy do objaśniania nauki Apostołów i czerpania z nich duchowych korzyści. Takie ujęcie pozwalało uniknąć absolutyzowania czysto ludzkich sprawności, wrodzonych czy nabytych, albo też formalnej pozycji zwierzchnika, którego autorytet wynika wyłącznie z pełnionej funkcji”⁶⁷.

Są to wskazania szczególnie istotne w kontekście współczesnej psychologii formacyjnej i duchowości życia zakonnego, zarówno w odniesieniu do wspólnot męskich jak i żeńskich. Koncepcja władzy obecna w Kościele posiada również czysto ludzki wymiar. Jak każdy człowiek mający wiele potrzeb, również przełożony pragnie być: akceptowanym, przyjętym, słuchanym, mieć wpływ na innych, zyskać ich posłuszeństwo, być kimś ważnym, mieć uznanie, szacunek, podziw, być efektywnym, oryginalnym, skutecznym. Ważne jest jednak właściwe podejście do tych potrzeb⁶⁸. Tylko otwarcie przełożonego na potrzeby współbraci/współsióstr oraz świadomość procesualności własnej osobowości rodzi naprawdę głębokie relacje. Dla przełożonych zarówno cała wspólnota, jak również jej poszczególni członkowie stanowić winni w ujęciu św. Bazylego nie tylko „pole troski”, lecz także swego rodzaju lustro, w którym winni umieć dostrzegać i rozumieć własne potrzeby, niedostatki, słabości, a także zwykłe, codzienne przeżycia, tylko w ten sposób uda im się nawiązać autentycznie głębokie relacje. W tej otwartości, szczerości i empatii tkwi źródło charyzmatu przełożonych, niezależnie od czasów, czy specyfiki środowiska⁶⁹.

⁶² *Tamże*. Ten aspekt wsłuchiwania się w indywidualne potrzeby członków wspólnoty został przejęty także przez św. Benedykta; por. W. Derkse, *Reguła Świętego Benedykta dla początkujących*, Tyniec – Kraków 2008, s. 93.

⁶³ *Pytanie 54*, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 174.

⁶⁴ *Pytanie 55,1*, w: św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, s. 174.

⁶⁵ *Tamże*, s. 174–181.

⁶⁶ M. van Parys, *O powrót do źródeł życia zakonnego według świadectwa Kościołów Wschodnich*, „Cenobium” 2000, nr 14, s. 31.

⁶⁷ *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII w.*, red. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, Kraków 2010, s. 98.

⁶⁸ B. Zarzycka, *dz. cyt.*

⁶⁹ R. Zawadzki, *dz. cyt.*, s. 66.

„Kryzys duchowy” – jeśli można użyć tego określenia – dotyczyć może nie tylko struktur rodzinnych, społecznych (choć wspólnota monastyczna jest i jednym i drugim), czy ekonomicznych. Mówi się również o impasie życia duchowego, o trudnościach w nawiązywaniu i utrzymywaniu relacji między poszczególnymi członkami a hierarchią przełożonych, czy wreszcie o braku porozumienia. Konsekwencje tych problemów najczęściej dotyczą zarówno poszczególnych jednostek przeżywających wewnętrzne problemy oraz dramaty, ich przełożonych, jak również rodzin zakonnych, a co za tym idzie – wspólnoty Kościoła.

W kontekście współczesnych problemów życia monastycznego, zalecenia św. Bazylego Wielkiego stanowią wartościową radę, opartą nie tylko na głębokiej refleksji, lecz przede wszystkim na własnej praktyce prowadzenia do Boga dziesiątek powierzonych mu mnichów. Droga życia konsekrowanego nie jest żadną formą izolacji od współczesnych problemów, ani też nie stanowi ułatwienia, ale podobnie jak pozostałe – jest drogą we wspólnocie Kościoła. Obecność przełożonego/przełożonej winna w niej stanowić swego rodzaju drogowskaz, ukierunkowanie na Boga, w sensie materialnym i duchowym. Posługa przełożenia staje się w tym momencie uobecnieniem Słowa Bożego, poprzez które mnich odnajduje swoje miejsce we wspólnocie oraz w całym Kościele⁷⁰.

Literatura

- Św. Bazyl Wielki, *Reguły dłuższe*, „Źródła Monastyczne” 1995, nr 6, s. 160.
- Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze pierwszego tysiąclecia*, Poznań 2009, s. 25.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do osób konsekrowanych podczas światowych Dni Młodzieży*, Madryt 2011, www.opoka.org.pl/ŚwiatoweDniMłodzieży (odczyt z dn. 8 października 2011 r.).
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957.
- Cencini A., *Słowo Boże i formacja*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2006, nr 31.
- Derkse W., *Reguła Świętego Benedykta dla początkujących*, Tyniec – Kraków 2008.
- Desprez V., *Początki monastycyzmu chrześcijańskiego*, „Źródła Monastyczne” 1999, nr 21.
- Duchowość chrześcijańska. Początki do XII w.*, red. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, Kraków 2010.
- Fiedrowicz M., *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2011.
- Fontaine J., *Wkład wczesnego monastycyzmu do kultury zachodniej*, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej Kraków – Tyniec, 16-19.11.1994 r.*, red. M. Starowieyski, Tyniec – Kraków 1995.
- Hirschfeld Y., *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, „Źródła Monastyczne” 2010, nr 53.

⁷⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie do osób konsekrowanych podczas światowych Dni Młodzieży*, Madryt 2011, www.opoka.org.pl/ŚwiatoweDniMłodzieży (odczyt z dn. 8 października 2011 r.).

- Lanczkowski J., *Życie monastyczne i zakonne. Mały słownik*, Warszawa 2003.
- Moreau B., *La comunità secondo la regola di s. Benedetto, oggi. Simposio Internazionale Suore Benedettine a cura di M. Ildegarde Sutto*, Parma – Badia di S. Giovanni Evangelista 1988.
- Naumowicz J., Wstęp, „Źródła Monastyczne” 1994, nr 5.
- van Parys M., *O powrót do źródeł życia zakonnego według świadectwa Kościołów Wschodnich*, „Cenobium” 2000, nr 14.
- Penco G., *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti*, Praglia 1988.
- de Seilhac L., *L'utilisation par saint Césaire d'Arles de la règle de saint Augustin. Étude de terminologie et de doctrine monastiques*, Rome 1974.
- Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatury arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa 1999.
- Szymańska E. B., *Koncepcja wspólnoty w „Regule dla dziewic” św. Cezarego z Arles i „Regule” św. Benedykta z Nursji, realizowana w „Konstytucjach” Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek* (w druku).
- Wacławik D. S., *Szanse człowieka na uświęcenie. Próba odczytania nauki św. Bazylego Wielkiego*, Poznań 1995.
- de Vogüé A., *La communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoît*, Bruges 1961.
- de Vogüé A., *La comunità. Ordinamento e spiritualità*, Praglia 1991.
- Zawadzki R., *Psychologiczne i kulturowe aspekty wychowania do podmiotowości i kreatywności*, Warszawa 2011.
- Zarzycka B., *Przełożona we wspólnotcie – procesy psychologiczne* (w druku).
- Zięba M., Ziolo M., *Lekarstwo życia*. Poznań 2008.

Topicality of Saint Basil's the Great teaching on the issue of superior's service

Summary

The article by referring to the sources of monastic life – Greater Rule and Lesser Rule by Saint Basil the Great, presents the model of superior's service. It is a crucial issue from the point of view of modern communities, which being in the moment of crisis, await the support from their leaders, superiors, spiritual fathers and mothers. The text discusses the most important aspects of an individual, spiritual development, which is expected from superiors by the community and which entitles them to serve on the emotional, institutional, structural and ecclesial grounds.

Keywords: charisma of service, community, formation, identity, monasticism, spiritual formation, St. Basil monasticism, superior.

AGNIESZKA BURAKOWSKA

Instytut Teologii Apostolstwa
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Ks. WIEL EGGEN

Amsterdam
Holandia

That they be all – together holy in truth (Jn 17,19)

Summary: In a succinct formula, Jn 17,19 describes the foundation of the Church as our sharing in the holiness and truth to which Jesus commits himself. To ponder the depth of this verse the article calls on René Girard's mimetic theory and Jan Patočka's phenomenology. The latter's notion of 'care of the soul' in Socratic sense illustrates what it means to shun any distraction from commitment to the 'wholeness of the world', whereas Girard's theory of the dominant mimesis shows how this openness is constantly pulled into the mechanism of scapegoating and rivalry. Together they portray the immense challenge of humanity, being called to a total truthfulness of integrity, to which the faith of Christ opens the way. For them the truth has a practical dimension: responsibility for oneself and the world (Patočka) and overcoming in oneself sacrificial logic.

Keywords: care of the soul, desire, holiness, imitation, individualism, openness, relativism, rivalry, truth, wholeness.

1. Founding or finding his Church

Ever since Christianity parted from its Jewish stem, ample study has scrutinised how Jesus diligently laid out the Church's foundation. Biblical evidence of his choosing the Twelve and grooming Peter as the leader to represent him on earth has been worked into impressive treatises, not to mention his command to bring all nations (Mt 28,19) into the spiritual pen which he had first prepared in Israel itself (Mt 10,5). The characteristics of this new creation and the moment of its erection have been related to the blood and water flowing from his side on Golgotha (Jn 19,34), as pointers to the sacramental order by which the sacrificial atonement was to be made effective. The gospels' ecclesiology seemed evident and John's text, especially, figured as foundational for the new community¹. Jesus' farewell words and prayer in Jn 17, in particular, enjoyed

¹ For a recent survey of John's ecclesiology see R. A. Culpepper, *The Quest for the Church in the Gospel of John*. "Interpretation. A Journal of Bible and Theology" 2009, no. 4, p. 341-352.

much reverence in this context, as appears in Pope Benedict's 2010 exhortation *Verbum Domini*. He uses the text to stress the sacerdotal ministry which is mainly bound up with the sacramental order, seen as issuing from the redemptive events at Calvary and the sacrificial ransom to free our souls from the devil's grip and God's wrath.

Pondering the profound wealth of Jesus' farewell words – notably in Jn 17,19 – we however surmise a further ecclesiological dimension as well. John undoubtedly heard Jesus speak about a new community. But was it in terms of the ecclesiology just mentioned? How did he fathom the new construct, given that the rock, Peter, and all other co-pillars of the new Israel were conspicuously absent from the scene when the sacrificial atonement took shape in the flowing of the precious “water and blood” from the Master's side founding the sacramental order? What was on his mind? Clearly not a cup to collect the Lord's blood, as the medieval Grail legend has it. The Church's birth was undoubtedly a revolutionary event to him. But Jn 17,19 suggests that it concerned rather the ‘life in holiness and truth’ than a construct of organisational novelty. Recent findings about the reigning beliefs in the time and several New Testament testimonies urge a rereading of Jesus' ecclesial vision, as he dubbed his own sanctification the source for the others' holiness in truth. Refraining from an attempt at summarising the literature on religious life in his time, we wish to briefly meditate on this particular text in reference to the Church's origin and its relevance for today.

In his farewell speech, Jesus presents a striking ecclesial vision that is variously translated and which the commentators often fit glibly into the sacrificial theory. Formulated as a prayer, Jn 17 is indisputably meant as a cornerstone for the new community. Its wording, however, does not readily suit the common sacramental understanding of the Church. It is clearly to be aligned with the messianic mission statement in Jn 4, where Jesus tells the Samaritan woman that he envisages a community that ignores disputes about ritual forms and places, so as to ‘worship in spirit and truth’. Indeed, John's Revelation stresses that God's holy truth is itself the new city's temple descending from on high. In that context, the Church appears as the Lord's partner or bride, engaged in his saving work among the nations, which makes us ponder what role Jn 17,19 gives to Jesus' final prayer considering that bridal calling. What is this ‘holiness in truth’, to which believers are to come due to the self-sanctifying act of the *Kyrios* (*Lord*), whose kyrial role as the head of those engaged in his messianic mission defines the Church (*Kirche/Kerk* in German/Dutch, *Kościół* in Polish)? His followers are meant to be made holy through him. But how? And why is offering them some water as people belonging to Christ worth an eternal reward (Mk 9,41)?

John's text provokes to suggest that the perspective of John presents more of an engaging type, and less of ‘thank you for joining us’. We may wonder which community of believers Jesus had in mind when he said, ‘And for them I make

myself holy, so that they may be made truly holy' (Jn 17,19, BBE-translation in basic English)? The translators clearly have been wrestling with this text, in which the Greek *hagiazoo* appears in a twofold position. The BBE follows the Vulgate. But the French equivalent (in daily French) rather emphasizes the sacrificial aspect: «Je m'offre entièrement à toi pour eux afin qu'eux aussi soient vraiment à toi.» And this seems also to be the view of most other versions, such as: „And for their sake I consecrate myself so that they too may be consecrated in truth”. (New Jerusalem Bible). How to understand *hagiazoo* in this context, which clearly is one of the characteristics of what we call the Sancta Ecclesia?

To discern the ecclesiology behind Jn 17,19, we start from the idea that the first Christians lived in the hope of renewing Israel (or the *remnant*), rather than of starting a new construct with a reconstituted priesthood, erected to distribute the treasures of grace earned by Jesus' sacrificial death. While wondering how the latter could have become the dominant view, we wish to analyse the notion of holiness that our text applies to both Jesus and his followers – and which is commonly applied to God in the first place. Reading it in relation to religious perfection advocated by the Second Temple Jewish beliefs and by apocalyptic texts of those days, we fathom how Jesus came to be seen as one with the monotheistic God precisely because of this view on holiness, which allowed the idea of him being of divine nature².

That believers via Jesus share in divine holiness might, at first sight, evoke the idea of them benefiting from their high priest self-sacrifice – much in line with the common reading of the Letter to the Hebrews. But that would fail to take note of the anti-sacrificial tenet in that era's apocryphal and deuterocanonical literature, that strongly stressed the Isaiahan refrain: “I do not want sacrifices, but a merciful heart”³. Be holy, be perfect, be merciful as your Father in heaven, is the tenet that Jesus, too, associates with the renovated Israel that he seeks to build on the rock of Peter. His use of the word 'holy' (*hagios*) clearly differs from the juridical imagery of a Son sacrificially satisfying the wrath of his sovereign Father, who seeks revenge over Adam's disobedience holding all mankind in the grip of guilt. But how to alter this imagery, so deeply engrained into metaphysical concepts the human's soul indebtedness to the Creator God, and in the sacramental view of salvation with its feudal concepts?

² We accept the growing consensus that the high Christology in the Nicean creed was neither an adapted belief in semi-divine figures nor an affront to Jewish monotheism, but rather an intrinsic development of the Second Temple Jewish idea of (monotheist) divine holiness. We refer to R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel. God Crucified and other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Cambridge 2008.

³ Is 1,10-17. Concerning the anti-sacrificial tenet in deuterocanonical literature, see Sirach 35,1-6. This and similar texts (like the Letter to the Hebrews), have often been misread and turned as a support of the sacrificial. The accent is here on the virtuous life that is valued on a par with the Temple rituals. For the people in the Diaspora this makes every sense. Jesus' reply to the Samaritan woman in Jn 4,21-24 is fully in line with this.

2. Related against relativism

Pondering what John's view of a holy community may mean in a globalising Western context, rife with a nihilistic animosity against anything metaphysical, we shall turn to two figures who, at both sides of the political divide, fought against the relativism that prevailed during the Cold War. Both saw this attitude as a product of trends that arose amidst Europe's church-dominated constructs. The French-American founder of the mimetic school René Girard may seem an unlikely match for the much underrated Czech philosopher Jan Patočka, who based the Czech Charta-77 movement on what he termed 'caring for the soul of Europe'. Both of them, unaware of each other's work, fought the ravages of relativism – in Western postmodern nihilism and in historical materialism, respectively – by opposing the subjectivism that thrived amidst two diverse forms of centralised State-power. Girard discovered pointers to the basic human quandary in great novelists, but without relating it to politics, unlike Patočka who analyses the bankruptcy of subjectivism with the acute awareness of the political strife in which ecclesiastical models had played a role. Although it is beyond the scope of this article to summarise, let alone analyse their rich work and its indirect links to the ecclesiological issues, their sharp social sense may help us scrutinise the ecclesial perspective of Jn 17,19.

Jan Patočka (1907–1977) stressed the Socratic notion of 'care of the soul' that made him rise above the philosophies of Husserl and Heidegger to define a political problematic aspects. In 1971, he gave his famous Warsaw lecture in which he set out from Husserl's thesis on the crisis in European science to move on to what was to become the brave social movement of Charta 77. He shared Husserl's worries about Europe's intellectual and spiritual crisis stemming from its option for scientific positivism. Next, he also adopted basic tenets of Heidegger's existential concern. But he deemed both of them still indebted to a form of subjectivism that started when Plato bent Socrates into a search for metaphysical absolutes. How this caused the Socratic 'care of the soul' dwindle is pivotal for our grasp of what seems to emerge as the new challenge for Christianity. Although Patočka names Christianity only in broad strokes in relation to the decried ills, it makes sense to extend his criticism of Plato's move to the role theology has played in Western constructs, tending to reduce nature to a basket of utilitarian objects and the human community to a mass of individuals striving for their private felicity⁴.

Patočka follows Husserl's complaint that the quest of truth had turned into a hunt of usable entities. The phenomenon that we 'see' an apple and not just

⁴ Patočka formulated his fight against this metaphysical turn first in 1955 in: *Negative Platonism: Reflections concerning the Rise, the Scope and the Demise of Metaphysics – and whether Philosophy can survive it*, in: *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, ed. E. Kohák, Chicago 1955. His criticism of Christianity stemmed mainly from K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949.

the side turned towards us proves how the focus on the empirical and utilitarian has truncated our sense of truth. Following Heidegger, Patočka goes further and stresses that this turn to empiricism made the Western mind forgetful of being. He signals that the Christians' stress on a link with transcendence as the base of holiness seems detrimental. He knew of Heidegger's closeness to both Kierkegaard's and Nietzsche's criticism of Christian reductionism. As a Christian thinker, Kierkegaard had lambasted the moral and aesthetic focus that prevailed since the Enlightenment and called for a believer's courage to transcend all certainty in an existential commitment to what seems right beyond any regulations. Nietzsche had insisted that submission to whatever external order was a betrayal of the original (or Dionysian) impetus of life. Heidegger agreed with this but, in Patočka's view, he remained too much focused on what he saw as the subject's calling to be a 'shepherd of being'. Patočka feels that the old Socratic notion of 'care of the soul' is thus inadequately shielded from the onslaught of the metaphysics, because Heidegger remained within the Western focus on the individual that resulted from the metaphysical twist. Patočka seeks to surpass that Western slant by going back to Socrates, although he continues to value the gains made by Husserl and Heidegger.

Central to Patočka's 'care of the soul' is the idea of the 'world as a whole'. Later we shall see how close this notion is to that of the 'holy' in Indo-European languages. First, we consider the phenomenological side of this notion, which he links to Husserlian themes. As mentioned, Husserl had stressed that human knowledge is more inclusive than empirical techniques can catch. Anyone reading a sociological report or a psychological article knows the feeling that graphs and measurements serve to corroborate an insight that is won by intuitions. Empiricists may hate to admit this, yet there is nothing wrong with the idea that mathematics ought to corroborate the insight that originates elsewhere. Patočka stresses the phenomenological idea that insights emerge through intuitive links with reality that escape sensuous perception. The apple's link to the tree is still present at our diner table, even if it cannot be measured. From these views Patočka draws a basic insight that had been formulated earlier by philosophers such as Cusanus, Bruno and Leibniz, namely that all humans have a mental perception of the 'world as a whole', be it ever so blurred.

In this context, he stresses two interrelated, but apparently contradictory aspects. He counters Husserl for limiting insight to ego-centered cognition, although he agrees with his refusal to identify the 'world as a whole' with a metaphysical (say: divine) being. Heidegger's emphasis on acting as a 'shepherd of being' helps him translate his concerns into a holistic (political) struggle for the order of beings, without constantly submitting to transcendental ideas and ideologies, thus joining the postmodern rejection of ideological 'big stories' in his own way. 'Care of being', unlike Heidegger, he sees as a commitment to allow all beings to flourish in full glory, which implies avoiding subjectivist inclinations. He exceeds both these masters in his will to avoid any reference

to transcendental realities that impart laws or revelations and command actions beyond the human kin, as they may cause damage to the integrity of persons. But this is no subjectivist relativism, because he pleads for an asubjectivity that seeks precisely to overcome his masters' risk of solipsism. That means also that he rejects the current notion of the 'soul' to be cared for⁵. Considering Jn 17,19, this may be less anti-Christian than it sounds.

Patočka's critique of the empiricists who identify the real with the measurable does not necessarily imply that he abhors the secularist doubts about all things religious. In fact, as he links religion to the Platonic turn to metaphysics, he feels that its tenets may be related to the roots of empiricism and relativism. In this context, he makes a second valuable contribution by breaking with the egocentric mode that still pervaded existentialism. For him the 'care of the soul' seats in the asubjective focus on the 'world as a whole', rather than in the drive for personal salvation that Christians tend to associate with it. To him the wellbeing of the person coincides with that of 'those out there' (Heidegger's *Dasein*). But even if this may hold a valuable link to the ecclesiology Jn 17,19 intimates, there are two caveats to consider. Patočka's approach is explicitly ecological in tone, as he claims that the human existence should value and politically implicate the entire reality *Dasein* is dealing with. But if this can readily be accommodated in the option of Jn 17,19, there is the second, more polemic dimension, that needs investigating and that will bring in our second fighter against relativism.

Leaving Patočka's dispute on the transcendent till later, we revisit his concept of the 'world as a whole'. This idea needs further scrutiny, as becomes clear when it is linked to the mimetic theory of the French literary critic René Girard, who offers an even less optimistic take on culture and religion. As mentioned before, he is not a philosopher. But applying an insight he won from literary studies, he emphasises that people live in a specific form of interaction because they value reality only through imitation and rivalling desires. Philosophers as well as scientists have pointed out that a newborn child has hardly any instincts to guide its conduct. Compared to young animals, a baby is 'immature' and very dependent on learning by imitation. So, its openness to the world is limitless and hardly hemmed in by any preset codes or instinct. But this leads Girard to a second basic insight, namely that imitation is not a neutral affair. As one might learn from a monkey's violent reaction when presented with their own mirror image, imitating is socially tricky. Thus, although both Girard and Patočka agree that humans have a striking openness to the world as a whole, their perspectives clearly differ. The implications of this difference for a Christian community are quite considerable.

Phenomenological openness to the 'world as a whole' leads to ethical and political demands, as Patočka stressed all along. But this openness is anything

⁵ The notion of 'asubjectivity' has been elaborated in his latest years. Several articles on the subject have been linked to his last manuscript discussing "What is Phenomenology" and published in France as *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Grenoble 1988.

but ‘objective knowledge’. Humans always know and act through the eyes of others, because all knowledge and actions are driven by desire. And desires do not well up from a source inside the subject, but are always inspired by the desire of others. Like most mammals, humans learn the desirability of things through the eyes of fellow beings who desire them. This shared desire is prone to lead to rivalries, which humans have learned to control in a ‘cultural’ manner that differs hugely from animal conduct by giving ample room to sacrificial religion and the practice of ‘scapegoating’. While our two authors share an ideal of openness to and care of the world as a whole, Girard rather sees this as the vast terrain of conflicting interests that are dealt with in specific ways, with religion and its transcendent playing a crucial role. Patočka is clearly not ignorant of conflicts. He even uses the same reference as Girard to the Hobbesian and Heraclitan theories of permanent strife. But he fails to analyse in any detail the source of this human condition, and seems to adhere to the Socratean optimism that enlightenment will bring virtue and togetherness. We shall return to this dilemma after considering Girard’s take on conflicts.

3. Desire and divisive visions

René Girard arrived at his theory by studying great novelists who proved to him that it is a romantic lie to view society as a conglomeration of subjects with internal motives and desires, steered by knowledge. Great novelists and playwrights like Shakespeare show to which extent mutual imitation (mimesis in Greek) determines both, and how both are affected by rivalries with the imitated models, which leads to scapegoating. Looking at the anthropological literature, Girard then noted that religion originated not so much as an attempt to explain reality theoretically, but rather as rituals to control the social tension that resulted from mimetics. The prime purpose of these rituals, says Girard, is to make people accept their place in society. And sacrifices – that started out as ways to pacify the group – function as pivotal tools to sanction the differences and social roles. Although the gods, in this view, appear to their believers as unpredictable beings that must be appeased by sacrifices, they ‘represent’ the basic instance of a divine referee within the social domain, who challenges those rivalries.

Girard first elaborated this theory of religion in two famous books: *Violence and the Sacred* (1977) and *Things Hidden Since the Foundation of the World* (1987)⁶, in which he also indicated the specific breakthrough that was brought by the Bible and especially by Christ. Indeed, assuming that religion’s ultimate interest lies in a harmonious human order – and that it may be called a divine gift, in this derived sense – it imports to look at the very nature of human differences.

⁶ *Violence and the Sacred* and *Things Hidden...* were originally published in 1972 and 1978 respectively, in Paris, France, as *Violence et le Sacré* and *Des caches depuis la fondation du monde*.

This will help us to understand the social, and therefore ecclesiological aspect of Jesus' farewell speech.

The idea of the world as a whole which Patočka advanced, has a double side. It speaks of overall unity, but also of differentiation. Many philosophers have argued that all things are interrelated. Each item is linked in myriads of ways to any other. Scholastic philosophy called relations contingent and the weakest form of being. But it has become evident that what links different items must count as 'true being'. In fact, the unity is more real than the differentiation. This, obviously, does not mean that the differences are illusions. Without entering into a philosophical debate, it can be argued that the human concern for differentiation is as basic as the search for unity, because only the differences allow productive bonding. The mimetic theory helps us grasp this process and its religious implications.

Girard notes that imitation is proper to most life. Recent neurological studies have shown that so-called mirror neurons are basic to all complex life forms. These neurons, seated in specific parts of the brain, fire by imitation when a similar animal's action is perceived. Imitation, however, leads to indifferentiation. If all go for the same object chaos may result. It means that differences in roles and rights are to be installed. Animals do this mainly by subordination. But in humans this mechanism proved insufficient, so that the conflicts acerbated. The killing of an alleged culprit brought peace. That victim was ambivalent, because (s)he was deemed guilty of the violent chaos, but with hindsight also as the bringer of peace. This mechanism has become typical for human culture, and led to a universal practice of scapegoating. In that process, the so-called guilty one came to symbolize the ideal by which the group wanted to live. How exactly this process developed cannot be reconstructed with any historical accuracy. But it must be seen as the basis of human culture, of its rules, definitions, myths and deities.

What deserves stressing here is first the fact that social ordering by differentiation is the basic aim of all religious activities, even if it is commonly argued that deities emerged because of the anxieties that nature's unpredictability inspired. There is a growing awareness that the real *raison d'être* of deities and myths is the social coherence, but such that this is camouflaged by myths about divine actions. For, it is clear that something like an open social contract between the group members would never work. That means that religion has a camouflaging role.

The second important point to make is that the gender divide is the most basic of all differentiation. It has even been argued that the very sense of identity (and consequently, the concern about death) has originated when some life forms developed sexual reproduction, where two beings need each other to enact what life is all about: continuity and passing on of life. The role of differentiation between male and female must be seen as the origin of all concern about the self and its role. But what is more, the fact of female fertility and the

male subservience to it has led to elaborate religious codifications in which the superiority of men over women became a form of 'evidence' that could hardly cover up or camouflage its basic lie.

4. The whole world of crucial lies

If Patočka claims that, phenomenologically speaking, everyone 'knows' about the totality of being, the theory of Girard seems to throw him back into nihilist relativism by stressing that lies are a basic part of reality. If the former calls this the very basis of democracy and the great heritage from Greek civilization, Girard notes that it was not only by Plato's and Christianity's turn to the metaphysical discourse about an invisible Absolute that flaws entered into the setting. While agreeing that human openness to all other beings is a basic reality and that focus on the transcendent risks to stifle valuable parts in humans, Girard accepts the biblical insight that questions the idea of a direct access to the world's reality in the story of Fall. Rivalry between people that stress their personal identity and different roles they play makes for a setting in which the Bible speaks of a Deity that disagrees with human affairs and calls for new harmony and for care of the marginalized in a verdict on actual untruth.

People undoubtedly have an infinitely wide interest, but this perspective is blurred by constant rivalries and scapegoating that have their roots in mimesis, the all-pervading need to learn by imitating. Girard is adamant that humans are forever involved in forms of sacrificial violence. But he notes that the biblical call is entirely about breaking this sacrificial mechanism by taking sides with the marginalized and the oppressed. This tradition tells him that the differentiation of roles is essential but should avoid indulging in sacrificing rivalry. The term which the Bible uses for this combination of playing a role of one's own while fully respecting others is holiness: being committed to one's own, while loving the other's being. This holiness is a constant theme of the prophetic tradition. The basic message of the biblical creation story is that God created differences and saw that they were good. This is of crucial significance for the meaning of holiness, which should not be linked too easily with the transcendent, except in the sense that this is the wholly other, whose 'thoughts are not our thoughts'.

Patočka (after Heidegger) reproaches Western thought for the metaphysical idea of a being that exceeds the visible and to which the latter has a link that is more important than the mutual earthly links. The notion of holiness thus came to mean being set apart and alienated from the earthly to the point that loving the heavenly more than the earthly counted as the apex of religiosity. Girard would formulate this in other ways by pointing out that any human act is affected by mimetic desires and a will to get the better of others by scapegoating and distorting the truth. This means that falsehood pervades all earthly reality, but the call to transcend this is not a plea to flee toward a heavenly domain. His

choice to take the Bible seriously should not be read thus, for he does not take Christ's words to mean a flight from earthly involvement. On the contrary. What counts is the type of care for the wholeness of the world in which rivalries no longer cause sacrificial violence and scapegoating. Holiness may involve shying away from the logic of mimetic struggles, but not a flight into a dream world⁷.

Western spirituality has been dominated by an ideal of vertical relations in search of bliss beyond the ugly earthly valley of tears, which – negative aspects apart – also contained precious biblical values, such as declaring all people of equal worth in God's eyes. Paul confirmed discriminating on whatever grounds as inimical to the cross of Christ, after having first tackled Jesus precisely on this point, as he thought the egalitarian ideal to contradict God's election. Paul's shift towards the idea of equality of all before God, however, was soon translated back into a view of holiness that favored subjecting earthly bonds to the vertical interests. Monastic ideals moved ever further in that direction. In matters of sexual bonding this led to the view that marital life is second to the soul's union with the heavenly Bridegroom. The most basic of all differences, thus, came to be placed under the sign of (formal) equality of the spouses in God's eye. However, this sublimely ecclesiological image of union with the Lord also became an ambiguous symbol of metaphysical detachment.

In terms of holiness, the sexual bond, because of its basic role in the rise of consciousness and rivalry, is critical in our understanding of openness to the world as a whole. Codes and rituals about gender roles are the foundation of all culture, but the Bible gives them a revolutionary twist. By using marriage as an ecclesiological image, the Bible – in the virgin birth and John's prologue (Jn 1,13) – neutralizes the apex of all rivalries which is the question of who owns the bodily offspring. This will enable Paul to voice the principle of gender equality by adherence to Christ. However, when this was spiritually encoded as a vow of chastity, the ideal of Christian holiness turned the marital bond into second best. Recent studies on gender relations have, therefore, rightly carped the hardships thus caused in the marital life, due to quite spurious notions of holiness as a vertical link between each soul and its metaphysical Source and Lord. It is worth studying if Girard's and Patočka's call to care for the soul can help reframe the idea of holiness which Jn 17,19 made so central.

5. Holy and wholly related

When the Church is called holy and Jesus claims that he makes himself holy so that we be holy, there can be no doubt that 'holy' conveys the same sense in each case. Whatever its context, holiness is one and its dazzling acclaim erases all differences to make all the same in a bright similitude. This image, however,

⁷ Girard's clearest analysis of the Gospel message as he understands it can be found in his *I See Satan Fall Like Lightning*, Maryknoll 2001.

appears to contradict that of a wedding, since the latter implies unsurpassable differences⁸. Here, we face a semantic enigma. Girard follows philosophers that signal a curious paradox in human culture. Indeed, by naming things and by symbolizing, we divide for the purpose of binding, and oppose for reconciling. When two clans in Central Africa were asked why they had a separate identities even though they always moved together, they replied that it allowed them to intermarry. Divide for uniting. In this context it is worth looking at the biblical notion of holiness which is often translated as 'set apart'. The official Greek version of the Hebrew Bible, the Septuagint, throughout uses *hagios* for 'holy', rather than *hieros* which is proper to the sacrificial priestly cult⁹. Girard explains that sacrificial rites originated as violent eviction (and killing) of someone presumed to be the cause of social chaos. When people came to appreciate the peace that sprang from this murder and turned it into rituals, it created a frame of mind which we call 'scapegoating'. The latter is as much beyond questioning as the sacrificial order itself that was deemed sacred. Yet, the Bible gradually modified and challenged this notion of holiness.

The Septuagint translated the Hebrew word *kadosh* consistently as *hagios*, which was rarely linked with such rituals. So, we wonder what was the dominant idea of holiness that Jesus used in his time as he applied it to the God he called Abba, Father. The exegetical work on this question is not yet conclusive. However, it is worth our while to briefly study this notion in languages of the Indo-European linguistic family. Let us first look at the Germanic area. Words like *holy* (English) and *heilig* (German, Dutch) occur also in various forms in Scandinavian languages and are linked to verbs and nouns that indicate healing, salvation and savior (*Heil, Heilung, Heiland* in German) and with a notion of making whole (*heel, helen* in Dutch). This relates to two interesting clusters of words. In the Latinized area, the link to words like *salus* (salvation, savior, etc.) is well-established, since the 'h' of *holy, healing* and even the Greek *hagios* is akin to the initial 's'. This becomes more interesting when the second link is brought in, namely to the Slavonic words related to the term which Patočka uses to indicate the world's wholeness *celem*. These imply integrity in most Slavonic languages and are akin to the words for salvation (*ocalenie* in Polish). A third link may be in which is of semantic interest, even if etymologically debatable, since it leaves the Indo-European for the Semitic, where the word for peace (*shalom, islam, etc.*) derives from a root that means integrity (*shaleem*).

⁸ A homosexual wedding is doubly contradictory. Homo (meaning the same) is the opposite of sexual which derives from: separating by section. A wedding that seeks to unite something that denies being separate is nonsensical.

⁹ The linguistic aspects of soteriological categories have been elaborated by A. Burakowska, *Zbawienie bez przemocy. Mimetyczno-ofiarnicza interpretacja doktryny zadośćuczynienia w amerykańskiej i brytyjskiej soteriologii* (*Salvation beyond violence: Mimetic reading of the sacrificial atonement in American and British soteriology*), Warszawa (forthcoming).

We understand that the ‘holiness’ and ‘salvation’ have strong linguistic links with a large range of terms for social, personal and even ecological harmony. If this suits Patočka’s call for a political commitment to universal openness, we must admit that Christianity tends to present salvation rather as a spiritual bond with the transcendent. Girard’s mimetic theory can help us understand and also overcome this chasm. He explains how rituals form the religious base of culture, using the mechanism of scapegoating. While the Bible militates against this sacrificial scapegoating, people sought the solution time and again in a vertical link to God rather than in horizontal bonding. Love of the neighbor is preached as derived from the vertical love. This implies a risk of corroborating instead of weakening mutual scapegoating, which means slipping back from holiness as *hagios* to the sacrificial *hieros*. Whereas Patočka praises religion for opening people’s minds while finding it ultimately defective, he seems to refer to this process in which a metaphysical wording of the sanctifying grace leads to an isolating focus on the transcendent. This spirituality has contributed to the ‘discovery of the individual’, but at the price of an acerbated sense of competition¹⁰. The idea of Church as a collection of individuals bonded to the totally Holy One through Christ’s saving grace needs revising. For this Girard’s insight in the mimetic processes is most helpful by explaining that danger of slipping back into a sacrificial view of holiness.

The semantic cluster linking the notions of holiness, salvation, healing and wholeness may help us grasp the type of community Christ envisages when, in Jn 17,19, he speaks of a causal link between his self-sanctifying act and the holiness of his followers, provided we give full weight to the word ‘truth’. This can overcome the quandary which appears in the difference between Patočka and Girard. The former’s ‘care of the soul’ in Socratic sense calls for a commitment to the ‘world as a whole’ which, however, presupposes a free and self-centered individual able to answer that call. Girard points to a pervading mimetic force that pulls persons irresistibly into rivaling scapegoating. Patočka too perceives negative forces that could be read in mimetic terms, even though he tends to blame the metaphysical focus for it. Indeed, the idea that people are directed by a transcendent source of truth upsets him as a remnant of mythical thinking.¹¹ Both Patočka and Girard argue that people seek their being in rivalry and isolation. The former claims that a person may get free from external pressures through philosophical clarity, but Girard deems this idealistic, even when it pleads a truthful living in openness to the world as a whole. The notion of truth is dear to both, but for Girard it concerns primarily the will to recognize that

¹⁰ See C. Morris, *The discovery of the individual: 1050-1200*, London 1972. Morris stresses the role of religion and notably the atoning passion of Christ in the 11th-century emergence of the individual, as people stood increasingly in a self-conscious relationship to the divine transcendence, marking their private path to holiness.

¹¹ See J. Patočka, *Plato and Europe*, Stanford 2002, p. 54-55. Cf. also the Glosses that are added to his final work, *Heretical essays in the Philosophy of History*, Peru (USA) 1996.

all our external links are infested with a drive to rival with our model, turning mimesis into blocking animosity. If both deplore relativism in matters of ‘truth’ and blame it on the urge to assert the self in opposition to ‘world as a whole’, the community of truth Jesus prays for in Jn 17,19 seems to answer their ideal.

6. A community of truth beyond ‘war’

For both our authors ‘subjectivism’ is the main obstacle for people’s dealing with the world. Although they put different tags on it, in their fight against nihilism they tackle this attitude in which people deceptively see the self as the source of meaning and stress the idea of ‘donation’, to the effect that a person receives meaning from outside. Patocka’s being-in-the-world (adopted from Heidegger) and Girard’s ‘mimetic-being alert the individual of the *ego*’s prime source in the as *non-ego*. If this is rejected through rivalry, it counts, in religious terms, as un-holy un-belief. We take these negative terms in their etymological sense. ‘Belief’ derives from the same root as ‘love’; and we saw, ‘holy’ is part of a huge cluster of Indo-European words expressing wholeness and integrity. The cluster is as important as the root **leubh* that links love – belief – fidelity – libido. Together they define the space in which Jesus formulates his new vision of a truthful community, which we care to relate also to the notion of ‘religion’, taken in the etymology that Cicero proposed, deriving it from *legere* rather than *ligare*: holy religion is assembling in truth (*legere*) rather than binding (*ligare*) to an Absolute. Religion is primarily truthfully ‘gather’ (*legere*) what is donated and answer to it.

Holiness is often defined in terms of obedience to the truth of revealed rules. Given the relativists’ rancor against any rule imposed from outside, a reformulation of truth as society’s basis is what our authors aim for. Patocka deplores that Western thought by stressing the subject’s *ego* lost a valuable asset. The idea of the Platonic soul understood as object of Christ’s saving atonement brought a derailment. However, strong as this effect may have been, the search for a new perspective should note that the interest in how the subject deserves all care stems less from the biblical than from the Greek tradition. It is often claimed that Genesis’ creation story preached the focus on man by telling him to subdue every other creature. This idea of man’s superiority over anything ‘subhuman’, however, making the latter raw-material for his subjective use, stems from Greek (Stoic) philosophy and dualistic thinking from the East. With this in mind we listen to Patocka’s idea of truth within his framework of asubjective thinking, where Socratic care for all beings prevails over the *ego*’s clamor for certainty and relate this to Girard’s reading of the Gospel and notably to Jn 17,19.

Can anyone ignore Descartes’ urge to place the *ego* number one when he speaks of being: *sum*? Patocka deems this focus dispensable, but how? Not in terms of the Lithuanian-French philosopher Levinas who places the

'face-of-the-other' first. That option is often hailed by those in search for a new 'holiness'. What counts, however, is not the choice between the self and the other. With the help of Girard's theory and linguistic data we may grasp what his final thoughts about 'war', 'donation', and 'care' express in terms that might be akin to the ecclesial community 'holy' in 'truth' announced by Jn 17,19. Above we mentioned how mirror neurons make imitation a basic fact in all our acting and knowing. Imitation means being equally related to one reality via 'donation'. Both human and animal life, however, let strife (war) in from the beginning, since the subject's autonomy is challenged by this triangular setting (A and B relating to the same C). Curiously, in both Latin-related and most Germanic languages the notion of 'truth' appears as close to the idea of 'war'. The subject affirms 'truth' as a distinctive take on reality and engages the rivaling identity in affirming this view. When phenomenology says that perceiving is being with the perceived, we note with Girard that the rivaling *ego* steps in to turn perception into a 'verity', introducing 'war'. The English 'war' (from an Indo-Germanic root **were*, 'wrangling') is close to the root **wero* (for 'verity', German 'wah'). This closeness of 'war' and 'verity' is a basic reality of life, and Patočka seeks to surmount its harsh paradox, by pointing to the Greek Heraclitus who makes the 'wrangling' the source of all commonality of being. Overcoming the mimetic rivalry, the human is called to the original openness to the whole of reality and to engage in a struggle to undo all the forces that threaten it¹². That is what the English 'truth' expresses by being related not to 'war' (**were*), but to 'trust' and the German 'treu' ('truthful', from root **deru*). The fidelity in a common struggle to become entirely open (Greek 'un-closed', *a-letheia*) to the 'donation' that is that prime reality of any phenomenon. The divine call is to fight any force blocking this and causing enmity. That is what Jesus formulates as his project of holiness in which he wants to engage all in ecclesial solidarity united to him as his partner and bride (Rev 21). As Leon Bloy once stated, in truth, there is only one sadness: not to be holy.

References

- Bauckham R., *Jesus and the God of Israel. God Crucified and other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Cambridge 2008.
- Burakowska A., *Zbawienie bez przemocy. Mimetyczno-ofiarnicza interpretacja doktryny zadośćuczynienia w amerykańskiej i brytyjskiej soteriologii (Salvation beyond violence: Mimetic reading of the sacrificial atonement in American and British soteriology)*, Warszawa (forthcoming).
- Culpepper R. A., *The Quest for the Church in the Gospel of John*. "Interpretation. A Journal of Bible and Theology" 2009, no. 4, p. 341-352.

¹² See J. Patočka, *Heretical Essays*, ch. 6 on the wars of the 20th century, and on the 20th century as 'war'. We may point out that most authors tend to read 'the truth' even though there is no particle in Greek. Cf. S. Hauerwas, *Sanctify them in the Truth. Holiness Exemplified*, Nashville 1998.

- Girard R., *Violence and the Sacred*, Baltimore 1977.
Girard R., *Things Hidden Since the Foundation of the World*, Stanford 1987.
Girard R., *I See Satan Fall Like Lightning*, Maryknoll 2001.
Löwith K., *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949.
Morris C., *The discovery of the individual: 1050-1200*, London 1972.
Patočka J., *Negative Platonism: Reflections concerning the Rise, the Scope and the Demise of Metaphysics – and whether Philosophy can survive it*, in: *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, ed. E. Kohák, Chicago 1955.
Patočka J., *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Grenoble 1988.
Patočka J., 1996. *Heretical essays in the Philosophy of History*, Peru (USA) 1996.
Patočka J., *Plato and Europe*, Stanford 2002.

Aby wszyscy byli razem – uświęceni w prawdzie (J 17,19)

Streszczenie

Interpretacja J 17,19 przy pomocy fenomenologii Jana Patočki oraz teorii mimetycznej René Girarda przedstawia ustanowienie Kościoła jako nasz udział w świętości i prawdzie, dla których Jezus oddaje siebie. Patočka nazywa prawdę oddaniem się dla świata, do czego skłania człowieka 'troska o duszę', a francuski antropolog kładzie nacisk na prawdę o mimetycznej rywalizacji, jednak ich myśl jest zbieżna. Obaj uczeni odwołują się do idei etycznego powołania ludzi i dopominają się o prawdę w sensie uczynienia jej imperatywem relacyjności i integralności. Prawda ma dla nich wymiar praktyczny: odpowiedzialność za siebie i świat (Patočka) oraz pokonanie w sobie tendencji do prześladowania (Girard).

Słowa kluczowe: integralność, indywidualizm, naśladownictwo, otwartość, pożądanie, prawda, relatywizm, rywalizacja, świętość, troska o duszę.

Ks. JAROSŁAW LISICA

Gdynia

Cnota cierpliwości w kontekście aretologii św. Tomasza z Akwinu

Streszczenie: Św. Tomasz z Akwinu w systemie aretologicznym ujmuje naturę cnoty cierpliwości oraz jej odniesienia do kardynalnej cnoty męstwa, której jest częścią potencjalną. W pełnym zrozumieniu cierpliwości pomaga analiza założeń Akwinaty. Doktryna aretologiczna św. Tomasza ukazuje, że cnota w sensie ogólnym jest czymś niezbędnym w codziennym życiu, gdyż ułatwia człowiekowi rozpoznanie i czynienie dobra, a unikanie zła. Celem cnoty, czyli sprawności, jest rozwijanie i chronienie ludzkiego dobra oraz udoskonalanie człowieka. Przeciwnością cnoty jest wada, która powoduje zagrożenie ludzkiego dobra. Św. Tomasz stwierdza, że cierpliwość jest częścią potencjalną męstwa, której głównym przedmiotem jest znoszenie zła szczególnie trudnego. Z cierpliwością łączy się cnota długomyślności i wytrwałości, których przedmiotem są wyłącznie doświadczenia i cierpienia. Bóg udziela człowiekowi *hypomone* wraz z łaską cnót teologicznych, aby mógł on przebywać we wspólnocie z Ojcem na wieki.

Słowa kluczowe: aretologia, cnota, cierpliwość, długomyślność, *hypomone*, męstwo, *Suma Teologiczna*, św. Tomasz z Akwinu, wytrwałość.

Wstęp

Koncepcja aretologiczna św. Tomasza z Akwinu stanowi bardzo spójny i logiczny system. Uwidacznia się to zwłaszcza w strukturze *Sumy teologii*, która posiada kompletny charakter i jest precyzyjnie dopracowana we wszystkich szczegółach. Nie można zatem właściwie zrozumieć ujęcia przez Akwinatę cnoty cierpliwości, nie biorąc pod uwagę jej powiązań z innymi cnotami tworzącymi integralny system aretologiczny właściwy moralności chrześcijańskiej.

Aby dokonać zatem adekwatnej analizy cnoty cierpliwości należy najpierw mieć przed oczyma cały kontekst Tomaszowej aretologii i dostrzec wzór ukazujący głębokie powiązania zachodzące wewnątrz organizmu cnót chrześcijańskich. Następnie trzeba rozpatrzeć naturę samej cnoty cierpliwości, oraz jej odniesienia do kardynalnej cnoty męstwa, której jest częścią potencjalną. Konieczne jest również podjęcie zagadnienia relacji cierpliwości do innych cnót.

1. Podstawowe założenia aretologii św. Tomasza

Cnota cierpliwości ujmowana jest przez św. Tomasza z Akwinu jako integralny element sformułowanego przez niego systemu aretologicznego. Dlatego dla pełnego zrozumienia Tomaszowej koncepcji cierpliwości konieczne jest podjęcie na wstępie analizy podstawowych założeń aretologii Akwinaty. Najpierw należy zatem ukazać samą strukturę jego systemu moralnego, aby następnie określić naturę i źródło cnót.

1.1. Struktura systemu moralnego św. Tomasza

Św. Tomasz z Akwinu reprezentuje szczytowy okres „złotego wieku” teologii. Całe jego dzieło jest milowym krokiem ku głębszej syntezie wiary i rozumu. W ujęciu św. Tomasza łaska nie osłabia i nie zniekształca natury, ale ją uzdrawia, doskonali i podnosi. W jego koncepcji teologicznej moralność zostaje harmonijnie połączona z dogmatyką i duchowością chrześcijańską. Naukę moralną Akwinaty cechuje mistrzowska logika, ścisłość, a jednocześnie oryginalna integralność samego ujęcia źródeł teologicznych, pośród których dominuje wielowiekowe dziedzictwo teologicznej refleksji Kościoła opartej na Piśmie Świętym i Tradycji z wykorzystaniem skarbów filozofii starożytnej, zwłaszcza arystotelesowskiej. Przykładem tego jest *Suma teologiczna*, którą charakteryzuje głęboka jedność. Nie można oddzielać *Secunda Pars*, stanowiącej moralną część *Sumy*, od *Prima Pars* (wymiar trynitarny) i *Tertia Pars* (wymiar chrystologiczny) poświęconych dogmatyce. Myśl moralna św. Tomasza biegnie następująco: najpierw ukazany zostaje cel moralności, następnie środki potrzebne do jego osiągnięcia i wreszcie droga, która ku niemu prowadzi¹.

Prima Pars rozważa Boga-Trójcę, Jego przymioty, Jego obecność w stworzeniu (aniołach, ludziach i świecie widzialnym). Z punktu widzenia teologii moralnej należy również podkreślić, że *Prima Pars* opisuje człowieka wraz z jego właściwościami, zwłaszcza z rozumem, wolną wolą i zmysłowością, kładąc tym samym fundamenty pod późniejszą analizę moralnych aspektów uczynków ludzkich.

Secunda Pars została nazwana przez samego św. Tomasza moralną częścią *Sumy*. Rozpoczynają ją „traktat o szczęściu”, który odpowiada na pierwsze i podstawowe pytanie dotyczące moralności: Jakie jest prawdziwe szczęście człowieka? Pytanie to dominuje w systemie moralnym św. Tomasza. Jediną właściwą odpowiedzią na nie stanowi Bóg. Szczęściem człowieka jest udział w szczęściu samego Boga. W tej części swego dzieła św. Tomasz wytycza cel moralności, jakim jest szczęście jako oglądanie Boga (*visio Dei*): „Ostateczna i doskonała szczęśliwość może polegać jedynie na oglądaniu istoty Bożej”².

¹ Por. J. Bramorski, *Moralność chrześcijańska jako życie w Duchu Świętym*, „Collectanea Theologica” 2006, nr 3, s. 38-39.

² STh, I-II, q. 3, a. 8.

Nauka moralna św. Tomasza zawarta w *Secunda Pars* składa się z dwóch podstawowych części. Pierwsza część (*Prima Secundae*, I-II) obejmuje studium elementów ogólnych obecnych w każdym ludzkim czynie, druga natomiast (*Secunda Secundae*, II-II) podejmuje bardziej szczegółową analizę różnych rodzajów cnót. *Secunda Pars* ukazuje więc środki wiodące do celu, jakim jest szczęście wieczne.

Tertia Pars omawia konieczną drogę wiodącą do prawdziwego błogosławieństwa, czyli szczęścia: jest nią Chrystus i pomoc Jego łaski udzielanej w sakramentach. W *Prologu* do *Tertia Pars* św. Tomasz podkreśla soteriologiczny charakter misji Chrystusa, który „przynosząc zbawienie ludowi swojemu od grzechów, w sobie samym ukazał nam drogę prawdy”³.

Tertia Pars rozważa najpierw Chrystusa w tajemnicy Jego Wcielenia, a następnie w zbawczych wydarzeniach Jego życia, zwłaszcza w misterium męki, śmierci i zmartwychwstania. Po omówieniu tajemnic Słowa Wcielonego św. Tomasz podejmuje analizę sakramentów Kościoła, które stanowią widzialne i skuteczne znaki łaski udzielanej człowiekowi przez Chrystusa. Uwienieniem *Sumy teologii* jest refleksja eschatologiczna nad zmartwychwstaniem ciał i ostatecznym przeznaczeniem człowieka⁴.

1.2. Natura i źródło cnót

Grecka koncepcja *arete* sięga tradycji eposów homerowych. Oznaczała przede wszystkim męstwo, ono bowiem najbardziej było potrzebne w czasach wojny. Takie jest też pierwotne znaczenie łacińskiego słowa *virtus*. Ale owo męstwo wyraża równocześnie pewną moc, która odnosić się również może do tego, co człowiek potrafi. Stąd łatwo przenieść pierwotne znaczenie słowa *arete* na inne, obejmujące wszystkie umiejętności posiadane przez człowieka, nie tylko moralne, ale i artystyczne czy poznawcze. Takie poszerzenie terminu *arete* dokonało się już w kulturze greckiej. Natomiast polski odpowiednik *cnota* pochodzi od słowa „czcić”, bo człowiek „czci-godny” to ten, który obdarzony jest cnotami. Często uważa się, iż cnoty stanowią niedosiężny ideał. Doktryna aretologiczna św. Tomasza ukazuje coś przeciwnego – cnota jest czymś niezbędnym w codziennym życiu, gdyż ułatwia człowiekowi rozpoznanie i czynienie dobra, a unikanie zła. Ona jest wewnątrz pulsującego życia, a nie tylko w sferze idei. W człowieku cnota stanowi pewien zespół aktów wypracowanych wobec naporu najrozmaitszych spraw, zdarzeń i trudności. Celem cnoty jest rozwijanie i chronienie ludzkiego dobra. Brak cnoty, czyli wada, powoduje, że dobro ludzkie jest zagrożone.

Dla pełnego zrozumienia koncepcji aretologicznej św. Tomasza konieczne jest odwołanie się do biblijnego ujęcia cnoty. Biblia wymienia wiele cnót, czyli sprawności, których osiągnięcie udoskonala człowieka. Jednak terminologia

³ Por. STh, III, *Prologus*.

⁴ Por. J. Bramorski, *dz. cyt.*, s. 44.

biblijna nie pozwala na sformułowanie precyzyjnej definicji cnoty. W odróżnieniu od greckiego humanizmu, w Biblii cnoty rozpatruje się nie tylko z punktu widzenia człowieka i jego doskonałości, ale przede wszystkim z perspektywy Boga i Jego planów wobec ludzkości. Bóg pragnie bowiem zjednoczyć wszystkich ludzi, a taka wspólnota wymaga postępu moralnego⁵.

Człowiekiem doskonałym nie jest zatem w ujęciu biblijnym ten, kto stara się być takim, ale ten, kto szuka Boga. Dążąc do Niego, chodzi drogą, którą mu Bóg wytyczył, a która jest jedyną, na której może on znaleźć swój osobisty rozwój. Tę fundamentalną postawę wyraża stwierdzenie: „chodzić z Bogiem” (Rdz 5,22.24; 6,9).

Cnota polega na życiowym stosunku do Boga i na zgodności z Jego słowami. Zakłada ona posłuszeństwo Jego woli, oraz na stałe i prawdziwe kierowanie się ku Niemu. Ten stosunek czyni człowieka sprawiedliwym. Wierność w chodzeniu drogami Pana jest fundamentalną cnotą, której miał uczyć swych synów Abraham (18,19), a której praktyka jest warunkiem przymierza (por. Wj 19,5.8). Chodzenie zaś za obcymi bogami, a nie za Bogiem jedynie prawdziwym, jest przeciwieństwem cnoty czyli wadą (por. Pwt 6,14; 4,35). Odejście z drogi Bożej jest niewiernością wobec przymierza (por. Wj 32,8)⁶.

Cnota, jak każda sprawność czynnościowa, to gotowość do spełnienia określonego działania. Jako siła wyzwalamąca czyn stanowi ona o doskonałości człowieka, która nie jest czymś statycznym, ale największym rozkwitem i pełnią ludzkiego działania. Cnota jest zatem pełnym ziszczeniem ludzkich możliwości w dążeniu do prawdziwego dobra⁷.

Nie ma potrzeby szukania źródła wad gdzie indziej jak tylko w samym człowieku. Człowiek, odchodząc od Boga przez grzech, staje się niezdolny do opanowania swych namiętności i przestaje być panem samego siebie. Niszczy świat (por. 1 J 2,16n) zamiast go udoskonalać. Od chwili wykroczenia przeciw Bogu i Jego prawu, nie potrafi przeciwstawić się ciężarowi swych namiętności (por. Syr 1,22; 18,30) i oczyścić się z nich. Tylko moc Pańska będzie dla niego źródłem wyzwalamącej mocy (por. Pwt 8,17n; Ef 6,10); bez niej byłby niedbały i leniwy (por. Syr 2,12n). Aby serce człowieka stało się czyste, potrzeba, aby Bóg je odrodził i wlał w nie nowego ducha, który uczyni je silnym (por. Ps 51,12n). To właśnie ten dar zapowiadali prorocy, a miał się on urzeczywistnić w Nowym Przymierzu. Wtedy wszystkim ludziom zostanie dane nowe serce, w którym będzie zapisane prawo Boże. Otrzymają oni Ducha samego Boga, czyniącego ich wiernymi (por. Jer 31,33; Ez 36,26n). Ten sam Duch wypełni Mesjasza i udzieli mu wszystkich cnót wymaganych przez Jego królewskie posłannictwo:

⁵ Por. M. Lacan, *Cnoty i wady*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 160; A. Gmurowski, *Cnoty nabyte i cnoty wlane. Studium porównawcze w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu*, Gniezno 1935; A. Usowicz, *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo-popędowym u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 1939.

⁶ Por. M. Lacan, *dz. cyt.*, s. 160.

⁷ Por. *tamże*.

mądrości do rządzenia, mocy do uwolnienia się od wrogów, pobożności do zachowania jedności z Bogiem (por. Iz 11,2-5)⁸.

Duch, którego objawił Chrystus uczniom jako przewodnika wewnętrznego (por. J 14,26; 16,13), obdarza ich cnotami, a zwłaszcza mądrością i konieczną mocą do stania się niezwykłymi świadkami (por. Mt 10,20; Łk 21,14n; 24,48n; Dz 1,8). Jezus wyzwala wierzących ze wszystkich namiętności cielesnych, które czynią ludzi ułomnymi (por. Gal 5,19n), wlewając w ich serce miłość Bożą i uzdalniając do przynoszenia owocu w postaci wszystkich cnót ożywionych przez tę miłość (por. Rz 5,5; Gal 5,22). W ten sposób Duch umacnia człowieka wewnętrznego (por. Ef 3,16)⁹.

Św. Tomasz łączy bowiem ujęcie cnoty w filozofii starożytnej (zwłaszcza arystotelesowskiej) z perspektywą biblijną tworząc oryginalną syntezę aretologiczną o specyfice chrześcijańskiej.

Akwinata w *Sumie teologicznej* stwierdza: „Cnota to pewna doskonałość władzy psychicznej. Wszelka zaś doskonałość odnosi się do właściwego sobie celu. Celem zaś władzy jest czyn. Dlatego władza jest o tyle doskonała, o ile jest skierowana do właściwego sobie czynu. Otóż są pewne władze psychiczne, które same przez się są skierowane do właściwych sobie czynności, (...) natomiast rozumne władze psychiczne będące właściwością człowieka, nie są skierowane do jednego przedmiotu, lecz mogą zwracać się do różnych rzeczy. Skierowanie zaś do określonego gatunku czynności zawdzięczają sprawnościom. (...) Tak więc ludzkie cnoty to pewnego rodzaju sprawności”¹⁰.

Współczesnym przykładem nawiązania do Tomaszowej koncepcji cnót jest *Katechizm Kościoła katolickiego*, w ujęciu którego cnoty ludzkie nabyte są przez wychowanie, świadome czyny oraz wytrwale podejmowane wysiłki, są oczyszczane i podnoszone przez łaskę Bożą. Z pomocą Bożą kształtują one charakter i ułatwiają czynienie dobra. Człowiek cnotliwy jest szczęśliwy, praktykując cnoty¹¹. Człowiek zraniony przez grzech ma trudności w zachowaniu równowagi moralnej. Dar zbawienia dany przez Chrystusa udziela nam łaski koniecznej do wytrwałości w poszukiwaniu cnót. Każdy powinien zawsze prosić o tę łaskę światła i mocy, przyjmować sakramenty, współdziałać z Duchem Świętym, iść za Jego wezwaniem do miłowania dobra i wystrzegania się zła¹².

Ani cnót, ani wad nie można absolutyzować, traktując je jako coś samostannego. Oceniać je można tylko pod kątem przyporządkowania do dobra ludzkiego. Cnoty zatem, jeśli przyczyniają się do podjęcia słusznej decyzji,

⁸ Por. *tamże*, s. 161.

⁹ Por. *tamże*, s. 161-162; M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001, s. 617-625; J. M. Bocheński, *Virtuti militari*, w: *Dzieła zebrane. Etyka*, Kraków 1995, t. 5, s. 97-214.

¹⁰ Por. STh I-II, q. 55, a. 1.

¹¹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1810.

¹² Por. *tamże*, nr 1811.

są czymś dobrym, jeśli zaś od takiej decyzji odwodzą, przestają być cnotami, a stają się wadami¹³.

Zasadniczym problemem dla człowieka jest odczytanie dobra i pójście za nim. Cnoty mają mu w tym pomóc, bo nie są żadnym celem samym w sobie. W każdej dziedzinie życia potrzebne są określone usprawnienia, czy to w sztuce, czy w nauce. Są one konieczne, gdyż dotyczą każdego człowieka. Gdy ich brak, każde dobro staje się za trudne, a w ich miejsce pojawia się wiele skrzywień czy wad, albo też rodzi się w końcu dobro, ale z wielkim wysiłkiem.

Pojęcie cnoty jako sprawności działania doskonale ujmuje św. Tomasz z Akwinu, stwierdzając: „Cnota jest doskonałością władzy psychicznej, a ta jest dwojaka: jedna doskonali możliwość istnienia, a druga możliwość działania. Lecz możliwość istnienia zależy od tworzywa (materii) jako bytu istniejącego w możliwości, podczas gdy możliwość działania zależy od czynnika istoczącego (od formy), który jest zasadą działania, gdyż każda rzecz działa w miarę jak jest w istności (*actu*). W człowieku zaś ciało jest składnikiem tworzywowym (materialnym), a dusza czynnikiem istoczącym (formalnym). Otóż ze względu na ciało, a także ze względu na te siły, które wspólnie przysługują duszy i ciału człowiek ma niejedno wspólne ze zwierzętami. Natomiast te siły, które są właściwością duszy, a więc władze rozumne, przysługują tylko człowiekowi. Dlatego cnota ludzka należy nie tylko do ciała, ale tylko do tego, co jest swoiste dla duszy. Nie wyraża więc stosunku do istnienia, ale raczej do działania. Tak więc cnota ludzka z istoty swej jest sprawnością w działaniu”¹⁴. E. Gilson zauważa, że „przede wszystkim i w samej swej istocie cnota polega na stałej gotowości do postępowania zgodnie z rozumem”¹⁵. Dla św. Tomasza stanowi to zasadę moralnego dobra. „Cnoty są to sprawności skłaniające nas w sposób stały do spełniania czynów dobrych”¹⁶. T. Bartel uważa cnotę za „pewną doskonałość (*perfectio*), zrealizowanie we władzy”¹⁷, a J. Woroniecki sądzi, że o charakterze człowieka decyduje układ cnót i ewentualnie wad¹⁸.

2. Związek cnoty cierpliwości z cnotą męstwa

Św. Tomasz zwraca uwagę na związek cnoty cierpliwości z cnotą męstwa. Stwierdzając, że „do cierpliwości należy bowiem znosić z równowagą umysłu zło zadawane przez innych”, dodaje precyzyjnie: „jeśli chodzi o zło, jakie ludzie

¹³ Por. *tamże*.

¹⁴ Por. STh I-II, q. 55, a. 1-2.

¹⁵ E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 364.

¹⁶ E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 361.

¹⁷ T. Bartel, *Psychologia filozoficzna*, Kraków 1986, s. 103.

¹⁸ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. 2, s. 328. Ukazywanie cnót, wad, uczuć i wszystkiego, co dziś nazywa się osobowością jako problematyki charakteru oraz odnośnienie doń tematu wychowania uchylało często wysuwany wobec szczególnie katolików zarzut aretologii; zob. M. Kreutz, *Kształcenie charakteru*, London 1982, s. 318.

zadają, szczególnie ciężkie i trudne do zniesienia jest zło łączące się z niebezpieczeństwem śmierci, i tego dotyczy męstwo¹⁹.

Cierpliwość jako część składowa cnoty męstwa nie pozwala zniechęcać się i załamywać nawet z powodu największego zła, jakim jest śmierć, lecz nakazuje przyjąć je ze spokojem. Dlatego dla pełnego zrozumienia związku cnoty cierpliwości z cnotą męstwa konieczne jest ukazanie cierpliwości jako części potencjalnej cnoty męstwa, a następnie ukazać męstwo jako cnotę naturalną, nadprzyrodzoną oraz jako dar Ducha Świętego.

Cierpliwość jest postawą bardzo bliską męstwu. Te dwie cnoty pomagają, jedna drugiej, znosić zło, które przychodzi z zewnątrz. Niewielkie przykrości i trudy, które spotyka się w każdej chwili życia, niepokoją, drażnią i powodują ból. Rodzą się one w duszy ze znużenia i ze smutku. Aby nie dać się przez nie zwyciężyć, trzeba cierpliwości. Doświadczenie większego zła wystawia duszę na bardziej dotkliwe próby, stanowiąc niebezpieczeństwo zaciążenia na niej, poprzez zaszczepienie wątplenia i rozpacz. Dlatego bardzo ważna jest w takich chwilach cierpliwość²⁰.

Św. Tomasz stwierdza, iż cierpliwość jest częścią potencjalną męstwa, czyli jest cnotą pokrewną, gdyż dołącza się do niego jako cnota uboczna do głównej. Zadaniem męstwa jest znoszenie z równowagą zła zadawanego przez innych. Zło, które jest szczególnie trudne do zniesienia, jest to takie zło, które łączy się z niebezpieczeństwem śmierci, a takie właśnie jest przedmiotem cnoty męstwa. Odnośnie do tego tworzywa na pierwsze miejsce wysuwa się męstwo, jako biorące na siebie to, co jest główne w tym tworzywie. Jest więc oczywiste, że cierpliwość dołącza się do męstwa jako cnota pokrewna do cnoty głównej²¹.

Analizując przykazania odnoszące się do cnoty męstwa, św. Tomasz ukazuje zarówno ścisły związek cierpliwości z męstwem, jak i różnice pomiędzy nimi: „Cierpliwość jest cnotą najbardziej potrzebną, bo jest strażniczką wszystkich innych cnót... Cierpliwość i wytrwałość są częściami męstwa... Męstwo tym różni się od cierpliwości i wytrwałości, że dotyczy największych niebezpieczeństw, w których należy postępować bardzo ostrożnie i w których nie można szczegółowo określić sposobu postępowania. Natomiast cierpliwość i wytrwałość dotyczą mniejszej wagi udręk i trudów, i dlatego z większą pewnością można w nich określić sposób postępowania, zwłaszcza w ogólnych wytycznych²²”.

Przeciwności życia człowieka nie ustaną aż do w chwili śmierci: tak długo bowiem jak żyje człowiek na ziemi, zawsze będzie borykać się z trudnościami, które będą przeciwstawiać się dążeniu do dobra, do doskonałości, do zbawienia. Stąd bardzo ważną rzeczą dla dobrego rozwoju życia duchowego człowieka jest poznać, pokochać i stale praktykować cnotę męstwa chrześcijańskiego²³.

¹⁹ Por. STh II-II, q. 136, a. 4.

²⁰ Por. A. Michel, *Persévérance*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, red. A. Vacant i in., Paris 1933, t. 12, k. 1255.

²¹ Por. STh II-II, q. 136, a. 4; E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 399-406.

²² Por. STh II-II, q. 140, a. 2.

²³ Por. K. Kowalski, *O męstwie chrześcijańskim*, „Szkola Chrystusowa” 1935, nr 9, s. 44-45.

3. Cierpliwość w relacji do innych cnót

Cnota cierpliwości jako potencjalna część kardynalnej cnoty męstwa pozostaje także w relacji do innych cnót. Dla św. Tomasza z Akwinu wszystkie cnoty stanowią wewnętrznie powiązany system, który nie ma charakteru statycznego, ale przypomina żywy organizm poruszany łaską Ducha Świętego. Poza analizowanym już ścisłym związkiem z cnotą męstwa, cierpliwość pozostaje w bliskiej relacji z cnotami teologalnymi, a także z długomyślnością i wytrwałością.

Cierpliwość ma za zadanie nadawanie umiaru smutkowi ogarniającego człowieka z powodu doświadczanych przykrości. Długomyślność czyni to samo, ale w stosunku do smutku pochodzącego z tego, że spodziewane dobro jest odległe. Wytrwałość pokonuje natomiast trud wynikający z tego, że przy jakimś dobru wymagającym dużego wysiłku trzeba długo trwać. Przewycięża ona zatem trudność związaną z długotrwałością dobrego czynu. Wreszcie stałość ma na względzie pokonywanie wszelkich zewnętrznych trudności związanych z kontynuowaniem dzieła mającego przynieść jakieś dobro²⁴.

3.1. Cierpliwość a cnoty teologalne

Człowiek może swymi naturalnymi siłami ustalić, że Bóg jest jego celem ostatecznym, ale bez pomocy Bożej łaski nie jest w stanie tego celu osiągnąć. Dlatego Bóg udziela człowiekowi wraz z łaską cnót teologalnych: wiary, nadziei i miłości, aby mógł on przebywać we wspólnocie z Bogiem. Cnotę miłości św. Tomasz określa jako *caritas*, zaznaczając, że chodzi o miłość wlaną²⁵. *Caritas* jawi się tu jako przyjaźń odniesiona do osoby Boga²⁶. Chrystus w Ewangelii św. Jana zachęca, aby Jego miłość do człowieka uważać za przyjaźń: „Nazywam was przyjaciółmi” (J 15,15). Dlatego św. Tomasz z Akwinu w swojej teologii miłości nie lękał się korzystać z filozoficznej analizy Arystotelesa. W tym pojęciu miłości jako przyjaźni najlepiej wyraża się ta nadprzyrodzona rzeczywistość, jaką jest *caritas*. Miłość jest stworzoną w nas przez Boga cnotą woli, która przekracza naturalne zdolności człowieka. Cnota jest taką sprawnością, która przyczynia się do dobra, „działając w sposób dobry, tj. dobrowolnie, chętnie, w sposób przyjemny a zarazem mocny”²⁷. Wymienione warunki właściwego (czyli zgodnego z cnotą) działania człowieka może spełnić – zdaniem Tomasza – tylko i wyłącznie człowiek kochający dobro²⁸. Skoro więc *caritas* kieruje człowieka za pomocą aktów jego woli do Boga, który jest dobrem najwyższym i celem ostatecznym człowieka, stąd miłość ta funkcjonuje jak cnota woli, podobnie jak

²⁴ Por. C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 264.

²⁵ Por. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 209.

²⁶ Por. STh II-II, q. 23, a. 1.

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *O miłości nadprzyrodzonej – De caritate*, a. 2.

²⁸ *Tamże*.

przyjaźń i w ogóle miłość pojmowana jako *dilectio*²⁹. Tak samo jest z miłością braterską. Brak fundamentu Boskiej przyjaźni u bliźniego narzuca dążeniu miłości długotrwałą cierpliwość, wiedząc jednak, że ludzkie pragnienia wobec Boga są na płaszczyźnie łaski skutecznej³⁰.

Tomasz zgodnie z obowiązującą w scholastyce arystotelesowską metodologią, ustala czy *caritas* jest cnotą osobną gatunkowo, innymi słowy, czy stanowi cnotę jednostkową, czy – podobnie jak tzw. cnoty główne lub kardynalne – jest całą rodziną cnót, co w tamtej metodologii nazwano cnotą rodzajową. *Caritas* jawi się jako cnota jednostkowa, o cechach wyraźnie wyodrębniających ją od innych. Co więcej, *caritas* jest cnotą najdoskonalszą ze wszystkich oraz stanowi formę pozostałych cnót. Uzasadnia to Tomasz przywołując swoje poglądy na temat miłości w ogóle. Jego zdaniem bowiem stanowi ona przyczynę wszelkich ludzkich poczynań. Cnoty moralne zaś stanowią pewne środki do osiągnięcia umiłowanego dobra. Miłość jest zatem przyczyną ich ruchu, ich matką i zasadą (dosłownie: korzeniem)³¹.

Do myśli św. Tomasza nawiązuje w pewien sposób Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*, gdy stwierdza, że wiara, nadzieja i miłość są nierozdzielne. Nadzieja w praktyce wyraża się w cnocie cierpliwości, która nie słabnie w czynieniu dobra nawet w obliczu pozornej porażki, i w pokorze, która akceptuje misterium Boga i ufa Mu nawet w ciemności. Wiara natomiast ukazuje człowiekowi Boga, który wydał swojego Syna i budzi w nim zwycięską pewność, że prawdą są słowa: Bóg jest miłością! W ten sposób Bóg przemienia w człowieku niecierpliwość i wątpliwość w pewną nadzieję, że trzyma On w swoich rękach świat, i że mimo wszelkich ciemności On zwycięża, jak to we wstrząsających obrazach ilustruje w sposób radosny Apokalipsa³².

Katechizm Kościoła katolickiego, który potwierdza obecność doktryny Tomaszowej w aktualnym Magisterium Kościoła podaje, że cnoty ludzkie są zakorzenione w cnotach teologalnych, które uzdalniają władze człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej (por. 2 P 1,4). Cnoty teologalne bowiem odnoszą się bezpośrednio do Boga. Uzdalniają one chrześcijan do życia w jedności z Trójcą Świętą. Ich początkiem, motywem i przedmiotem jest Bóg Trójjedyny³³.

Cnoty teologalne kształtują, pobudzają i charakteryzują działanie moralne chrześcijanina. Kształtują one i ożywiają wszystkie cnoty moralne. Są wszczepione przez Boga w dusze wiernych, by uzdolnić ich do działania jako dzieci Boże i do zasługiwania na życie wieczne. Stanowią one rękojmię obecności i działania Ducha Świętego we władzach człowieka³⁴.

²⁹ Por. A. Andrzejuk, *dz. cyt.*, s. 210.

³⁰ Por. B. Olivier, *Cnota miłości*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, Poznań 1967, s. 625.

³¹ Por. STh II-II, q. 31.

³² Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 39.

³³ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1812.

³⁴ Por. *tamże*, nr 1813.

W mowie potocznej przez cierpliwość rozumie się sprawność w opanowywaniu gniewu, czyli chęci zemsty³⁵. W tym znaczeniu mówi się, np. że ktoś się niecierpliwi, że czyjaś cierpliwość się wyczerpała lub że nadużywa się czyjejś cierpliwości. Tymczasem w tych przypadkach chodzi raczej o przejawy działania charakterystycznego dla cnoty łagodności, gdyż to jej właśnie zadaniem jest opanowywanie gniewu³⁶.

Wyróżnia się trzy stopnie cierpliwości. Na pierwszym z nich człowiek znosi wszelkie cierpienia i zmartwienia w cichości, bez szemrania i spokojem przyjmując np. utratę bogactw, sławy, zdrowia, rodziców, przyjaciół itp. Na drugim stopniu unika wszelkich narzekań i żalenia się wobec drugich. Na trzecim zaś nie tylko nie narzeka z powodu przykrości, ale też z nich się raduje, podobnie jak to uczynili Apostołowie, gdy mogli dla Chrystusa cierpieć zniewagi (por. Dz 5,41).

Cnota cierpliwości wtedy jest w pełni doskonała, gdy człowiek znosi cierpienia z nadprzyrodzonej miłości Boga, cierpiąc, gdyż Bóg tak chce. Przez to chrześcijanin naśladuje Chrystusa, uczestniczy w Jego męce i przyczynia się do duchowego wzrostu Kościoła. Sprawcą tak pojętej cierpliwości jest sam Bóg. Jeśli człowiek ogranicza się tylko do motywów czysto ludzkich i znosi przykrości dlatego, że jest to czymś rozumnym (np. bo tak wypada lub bo to przyniesie wewnętrzne zadowolenie i uznanie otoczenia), cierpliwość jego jest jeszcze bardzo niedoskonała. Jest zaś ona całkowicie zła i jako taka nie zasługująca na miano cnoty, gdy za motyw cierpienia przyjmuje się osiągnięcie jakichś niecnym celów³⁷.

Według św. Grzegorza Wielkiego cierpliwość jest źródłem i strażniczką wszystkich cnót³⁸. Usuwa bowiem bardzo ważną przeszkodę cnotliwego życia, jaką jest smutek i rodzące się z niego zniechęcenie do szlachetnego postępowania³⁹. Nie znaczy to jednak, że jest najwznioślejszą z cnót. Usuwa ona jedynie to, co przeszkadza w czynieniu dobra. Inne zaś cnoty wprost realizują to dobro. Dlatego pod tym względem są od niej doskonalsze⁴⁰.

3.2. Cierpliwość a długomyślność

Z cierpliwością łączy się cnota długomyślności (*longanimitas*), która jest sprawnością spokojnego i długotrwałego oczekiwania na spodziewane dobro. Określa się ją również jako nieskwapliwość, dalekowzroczność, opanowywanie rozgoryczowania w oczekiwaniu na to, czego się nie da przyspieszyć⁴¹.

³⁵ Por. C. J. Wichrowicz, *dz. cyt.*, s. 254-265.

³⁶ Por. STh II-II, q. 157, a. 1; C. J. Wichrowicz, *Męstwo*, Kraków 1986 (mps), s. 33.

³⁷ Por. św. Augustyn, *O cierpliwości*, 1, „Vox Patrum” 1999, nr 36-37, s. 478.

³⁸ Por. św. Grzegorz Wielki, *Homilia 35*, w: *Homilie na ewangelie*, Warszawa 1969, s. 134.

³⁹ Por. STh II-II, q. 136, a. 2-3.

⁴⁰ Por. *tamże*, a. 2.

⁴¹ Por. *tamże*, a. 5.

Cnoty te są w tym podobne do siebie, że w obu chodzi o panowanie nad zniechęceniem wywołanym smutkiem. Różnią się jednak od siebie przedmiotem, który ten smutek wywołuje. Cierpliwość dotyczy mianowicie jakiegoś przykrego zła, które należy znosić. Długomyślność zaś ma na względzie dobro, na które trzeba długo czekać⁴².

Ponieważ długiego oczekiwania na dobro wymaga się zwłaszcza w wychowaniu, stąd słusznie się mówi, że długomyślność jest cnotą szczególnie potrzebną wychowawcom i wychowankom⁴³. Opinię tę potwierdza św. Paweł: „Nic nie znaczy ten, który sieje, ani ten, który podlewa, tylko Ten, który daje wzrost – Bóg. Ten, który sieje, i ten, który podlewa, stanowią jedno; każdy według własnego trudu otrzyma należną mu zapłatę. My bowiem jesteśmy pomocnikami Boga, wy zaś jesteście uprawną rolą Bożą” (1 Kor 3,7-9). „Dlatego okazuje się prawdziwym powiedzenie: jeden sieje, a drugi zbiera” (J 4,37). Św. Ambroży zaś konkluduje: „Ważne jest, że kto tu cierpliwie będzie pracował i znosił udręki, tam dozna pociechy”⁴⁴.

3.3. Cierpliwość a wytrwałość

Analizując wytrwałość św. Tomasz zauważa: „Skoro przedmiotem cnoty jest to, co jest trudne i dobre, (...) gdzie zajdzie osobny powód trudności lub dobra, tam będzie osobna cnota. Trudność zaś i dobro cnoty może pochodzić albo z natury samego czynu i zależy od jego przedmiotu, albo z długości czasu, gdyż długi czas w oddawaniu się czemuś trudnemu sprawia dodatkową trudność. Dlatego długie trwanie w dążeniu do jakiegoś dobra aż do jego osiągnięcia jest przedmiotem osobnym cnoty. Jak więc umiarkowanie i męstwo są cnotami odrębnymi dlatego, że pierwsza wprowadza umiar w przyjemnościach dotykowych, a druga w opanowaniu bojaźni i odwagi w niebezpieczeństwie śmierci, co jest trudne samo przez się, tak również wytrwałość jest cnotą odrębną, bo jej zadaniem to przetrzymanie długotrwałości koniecznej w dążeniu do dóbr tych dwóch i wszystkich innych cnót...”⁴⁵.

Niektórzy uważają, iż wytrwałość ma tę samą wagę co stałość. Nic bardziej mylnego; wytrwałość i stałość mają ten sam cel, którym jest trwanie w dobru, zaś różnią się – idąc za św. Tomaszem z Akwinu – co do przyczyn trudności w wytrzymywaniu, bo zadaniem wytrwałości jest usprawnianie człowieka, aby trwał w dobru mimo trudności pochodzącej z długotrwałości działania; natomiast stałość sprawia niewzruszoność trwania w dobru wbrew trudnościom, pochodzącym z jakichkolwiek innych przyczyn czy przeszkód zewnętrznych.

⁴² Por. C. J. Wichrowicz, *dz. cyt.*, s. 36.

⁴³ Por. J. Woroniecki, *Długomyślność jako właściwa cnota wychowawcy*, w: *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961, s. 189–200.

⁴⁴ Por. św. Ambroży, *Hexaameron*, VI 8, 52, Warszawa 1969, s. 107.

⁴⁵ Por. STh II-II, q. 137, a. 1.

Wytrwałość jest ważniejsza niż stałość, gdyż trudność wynikająca z długo-trwałości działania jest bardziej złączona z aktem, niż trudności wynikające z zewnętrznych przeszkód...⁴⁶.

Wytrwałość, która jest ważniejsza od stałości polega na stanowczości i stałości w wierze. Jest darem Boga, o który człowiek nieustannie powinien prosić w modlitwach, a poprzez własne codzienne zaangażowanie czynić bardziej skutecznym. Dla wzrostu i wytrwania w wierze aż do śmierci człowiek winien karmić się słowem Bożym i podtrzymywać łaską płynącą z sakramentów, a także pełnić uczynki miłosierdzia względem duszy i ciała, ponieważ wiara działa i żyje poprzez miłość.

Greckie słowo *hypomone* (od *hypo*: ponad i *meno*: trwać) oznacza *wytrwałość*. Jest to przymiot moralny, dzięki któremu człowiek nie załamuje się pod presją trudności lub ciężaru. Postawę tego rodzaju należy odróżniać od cierpliwości: o Bogu nie mówi się nigdy, że jest wytrwały, lecz mówi się, że jest wierny i cierpliwy. Idea *znoszenia*, o którą tu chodzi, ma za przedmiot prawie wyłącznie doświadczenia, cierpienia, prześladowanie⁴⁷.

Wszystkim tym trudnościom należy przeciwstawiać się skutecznie. W ten sposób Jezus wziął na siebie krzyż (por. Hbr 12,2n), ukazując tym samym postawę, którą powinien przyjmować każdy chrześcijanin, a zwłaszcza apostoł (por. Rz 12,12; 1 Kor 13,7; 2 Kor 1,6; 6,4; 12,12; 1 Tm 6,11; 2 Tm 3,10). Wytrwałość, wspierana przez Boga, jako wyraz autentycznej wiary (por. 2 Tes 1,4; Jk 1,3; Ap 13,10; 14,12), charakteryzuje i rodzi nadzieję (por. Rz 5,3n; 8,25; 1 Tes 1,3) i prowadzi do zwycięstwa (por. Łk 8,15; Rz 2,7; Kol 1,11; 2 Tm 2,12; Jk 1,12; 5,11). Jest to najwłaściwsza droga do zbawienia (por. Mt 10,22; Mk 13,13; Łk 21,19).

Według św. Tomasza z Akwinu cnota ta jest cnotą osobną i w swej istocie dotyczy czegoś, co jest jednocześnie trudne i dobre. Trudność zaś i dobro dzieła cnoty może pochodzić albo z właściwości aktu, który zależy od przedmiotu aktu, albo od długości czasu, gdyż długość w oddawaniu się czemuś trudnemu sprawia trudność dodatkową. Dlatego długotrwałe stanie przy jakimś dobru aż do jego osiągnięcia jest przedmiotem osobnej cnoty.

Jak więc umiarkowanie i męstwo są cnotami specjalnymi dlatego, że pierwsza miarkuje przyjemność dotyku, co jest trudne samo z siebie, a druga miarkuje bojaźń i odwagę odnośnie niebezpieczeństw śmierci, co też jest trudne samo w sobie. Wytrwałość jest zatem cnotą specjalną, do której należy przetrzymanie długotrwałości dzieła tych dwóch i wszystkich innych cnót⁴⁸.

Dlatego wytrwałość rozumiana w taki sposób nie jest cnotą doskonałą, lecz czymś należącym do sfery cnót niepełnych. Jeśli jednak wytrwałość rozpatrywana

⁴⁶ Por. X. Leon-Dufour, *Wytrwałość*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1986, s. 682.

⁴⁷ Por. *tamże*.

⁴⁸ Por. STh II-II, q. 137, a. 1; J. Fiuta, *Istota męstwa chrześcijańskiego według nauki św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1946, s. 62.

jako długie trwanie przy jakimś dobru trudnym, to może ona być nawet w kimś mającym cnotę doskonałą. Chociaż bowiem w jego wypadku trwanie jest mniej trudne, to jednak trwa on w dobru więcej doskonałym. Dlatego taka wytrwałość może być cnotą, bo doskonałość cnoty mierzy się raczej ze względu na dobro niż ze względu na trudność⁴⁹.

Wytrwałość łączy się z męstwem jako cnota drugorzędna z główną. Precyzuje to św. Tomasz, ujmując męstwo jako cnotę naczelną, gdyż zachowuje stałość w tym, w czym zachowanie stałości jest najtrudniejsze, a mianowicie w niebezpieczeństwie śmierci. Dlatego każda cnota, która polega na stałości w wytrzymywaniu czegoś trudnego, musi łączyć się z męstwem jako cnota drugorzędna z pierwszorzędną. Wytrzymanie zaś trudności pochodzącej z długotrwałości dobrego dzieła, nadaje wytrwałości szczególną wartość, chociaż nie jest to tak trudne jak wytrzymanie niebezpieczeństwa śmierci. Dlatego wytrwałość łączy się z męstwem jako cnota drugorzędna z główną⁵⁰.

Wytrwałość jest tu brana nie w sensie daru wytrwania w dobrym aż do śmierci dzięki łasce Bożej, lecz w znaczeniu cnoty, która skłania człowieka do silnego i niezłomnego kontynuowania jakiegoś dobrego dzieła aż do końca⁵¹. Nazywa się ją zatem męską odpornością, dzielnym wspinaniem się w trudzie i znoju ku odległym celom życiowym. Jej głównym zadaniem jest zabezpieczanie człowieka przed znużeniem się i zniechęceniem z powodu długiego trwania jakiejś dobrej czynności⁵².

Podobnie więc jak męstwo pokonuje specjalną trudność związaną z wytrwaniem w dobru mimo niebezpieczeństw śmierci, tak wytrwałość czyni to w stosunku do trudności pochodzących z długotrwałości dobrego czynu. A ponieważ trudności te są mniejsze niż wypływające z pokonywania niebezpieczeństw śmierci, wobec tego wytrwałość jest tylko częścią potencjalną męstwa⁵³.

W ujęciu A. Michel wytrwałość (*perseverantia*) jest tym samym co stałość i nieustępliwość. Św. Tomasz terminu „wytrwałość” używa w trzech różnych znaczeniach. Czasem oznacza ona dyspozycję duszy, przez którą człowiek pozostaje mocno złączony z cnotą pomimo doświadczeń, które go atakują. Jest ona również dyspozycją, według której człowiek ma intencję wytrwania do końca w dobru. Ponadto stanowi ona rękojmię skutecznej kontynuacji dobra do końca życia. Dwa pierwsze znaczenia odnoszą się do cnoty wytrwałości jako części kardynalnej cnoty męstwa. Trzecie zaś znaczenie wyraża aktualny wysiłek cnoty wytrwałości, w kontekście łaski wytrwałości. Stąd wyróżnić można dwie części wytrwałości: cnotę i łaskę⁵⁴.

⁴⁹ Por. STh II-II, q. 137, a.1; C. J. Wichrowicz, *dz. cyt.*, s. 254-265.

⁵⁰ Por. J. Fiuta, *dz. cyt.*, s. 36-61.

⁵¹ Por. STh II-II, q. 137, a. 1.

⁵² Por. *tamże*.

⁵³ Por. STh II-II, q. 137, a. 2.

⁵⁴ Por. A. Michel, *dz. cyt.*, k. 1256-1304.

Z wytrwałością łączy się cnota stałości (*constantia*)⁵⁵. Są one podobne do siebie pod względem celu. Obie bowiem dążą do takiego wzmocnienia człowieka, by on trwał niewzruszenie przy dobru moralnym mimo piętrzących się trudności. Różnią się zaś co do przyczyn tych trudności. Wytrwałość mianowicie usposabia do trwania w dobru wbrew trudnościom pochodzącym z długotrwałości czynu. Stałość zaś usprawnia do nieodstępowania od dobra mimo trudności powstających z jakichkolwiek przeszkód zewnętrznych⁵⁶. Św. Tomasz zwraca uwagę na związek stałości zarówno z cnotą wytrwałości, jak i cnotą cierpliwości. Stwierdzając, że „stałość należy do wytrwałości”, dodaje jednak precyzyjne rozróżnienie wskazujące również na jej powiązanie z cierpliwością: „Szczególnie ważne są te zewnętrzne przeszkody wytrzymania w dobru, które wywołują smutek. Otóż do smutków odnosi się cierpliwość (...). Dlatego stałość styka się z wytrwałością co do celu, natomiast, jeśli chodzi o czynnik wnoszący trudność, schodzi się z cierpliwością. Ponieważ zaś cel jest ważniejszy, dlatego stałość należy raczej do wytrwałości niż do cierpliwości”⁵⁷.

Można więc odnieść do niej polecenie, by stać mocno w Panu (por. Flp 4,1), oraz nazwanie błogosławionym męża, „który wytrwa w pokusie” (Jk 1,12). Dlatego też wytrwałość jest ważniejszą niż stałość częścią męstwa⁵⁸. Trudności wynikające z długotrwałości czynu są ściślej związane z cnotą niż trudności pochodzące z przeszkód zewnętrznych⁵⁹.

Wytrwałość można rozpatrywać w dwóch wymiarach: jako cnotę oraz w odniesieniu do przeciwnych jej wad. Wytrwałość jako cnota nie ma za przedmiot dobra partykularnego (szczegółowego), ale jej przedmiot formalny jest różny od innych cnót. Polega ona na tym, by trwać w dobru długo i do końca. Wytrwałość jest cnotą specjalną, która ma za zadanie znosić, o ile jest to niezbędne, długość (trwanie w dziełach cnót poprzednich i wszystkich innych)⁶⁰. Istnieją dwie wady, które przeciwstawiają się wytrwałości: miękkość i upór. Wytrwałość ma wartość płynącą z tego, że daje człowiekowi trwanie w dobru pomimo długotrwałego znoszenia tego, co trudne i uciążliwe. Przeciwnieństwem zaś tego jest sytuacja, gdy ktoś z łatwością odstępuje od dobra z powodu trudności, których nie jest w stanie znieść. To właśnie stanowi o istocie miękkości, gdyż „miękkim” nazywa się coś dlatego, że łatwo ugina się pod naciskiem. Jednakże nie uważa się za miękkie czegoś, co ugina się pod silnym naporem, bo i ściany ustępują pod uderzeniami taranu. Dlatego nie podpada pod zarzut miękkości, kto uległ bardzo silnemu naciskowi. Siła nacisku ze strony bojaźni przed złem jest o wiele większa niż siła pociągająca ze strony przyjemności. Jednakże siła pociągu samej rozkoszy bardziej pobudza

⁵⁵ Por. K. Kasperkiewicz, *Stalość w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, z. 2, s. 83-103.

⁵⁶ Por. STh II-II, q. 137, a. 2.

⁵⁷ Por. *tamże*, a. 3.

⁵⁸ Por. STh II-II, q. 137, a. 3.

⁵⁹ Por. C. J. Wichrowicz, *dz. cyt.*, s. 37.

⁶⁰ *Tamże*.

niż odciągająca siła smutku z jej utraty, gdyż utrata rozkoszy jest czystą negacją. Dlatego według św. Tomasza z Akwinu, miękkością biorąc jest ten, kto odstępuje od tego, co dobre pod naciskiem smutku spowodowanego pozbawieniem przyjemności – jest to bowiem uległość przed słabym naciskiem⁶¹. Sama miękkość powstaje z dwóch przyczyn: z nawyku do przyjemności (kto nawykł do używania rozkoszy, ten z wielką trudnością może znieść jej brak) oraz z dyspozycji naturalnej (ktoś ma ducha mało stałego na skutek delikatności struktury fizyczno-psychicznej). Dlatego kobiety są z natury słabszej struktury psychofizycznej niż mężczyźni, stąd tych, którzy są kobieco wrażliwi, nazywa się miękkimi, czyli zniewieściałymi⁶².

Drugą wadą, która przeciwstawia się wytrwałości jest upór. Św. Tomasz, nawiązując do myśli Cyncerona, zauważa, że upór ma się tak do wytrwałości jak przesąd do religii. Przesąd przeciwstawia się religii, podobnie jak upór przeciwstawia się wytrwałości⁶³. Człowieka upartego, który zawsze chce mieć słuszość, Arystoteles nazywa *ischyrognomenes*, czyli „silny w przekonaniu”, albo *idiognomenes* czyli „własnego zdania”, ponieważ trzyma się swego zdania więcej niż należy. Człowiek wytrwały zaś obstaje przy swoim tyle, ile należy. Wytrwałość jest zatem cnotą, gdyż stoi pośrodku. Upór zaś jest wadą przez przesadę, a miękkość przez niedociągnięcie do właściwego środka⁶⁴.

Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, że cnota cierpliwości w kontekście aretologii św. Tomasza z Akwinu jest ściśle powiązana z innymi cnotami, które razem tworzą integralny system aretologiczny. Istotą cnoty cierpliwości jest trwałe znoszenie trudów i utrapień związanych z życiem ludzkim. Cnota ta jest częścią potencjalną męstwa, której głównym przedmiotem jest znoszenie zła szczególnie trudnego, które łączy się z niebezpieczeństwem śmierci. Bóg udziela człowiekowi *hypomone* wraz z łaską cnot teologalnych, aby mógł on przebywać we wspólnocie z Ojcem na wieki.

Literatura

Św. Ambroży, *Hexaemeron*, Warszawa 1969.

Andrzejuk A., *Prawda o dobru*, Warszawa 2000.

Św. Augustyn, *O cierpliwości*, 1, „Vox Patrum” 1999, nr 36-37, s. 478.

Bartel T., *Psychologia filozoficzna*, Kraków 1986.

⁶¹ Por. STh II-II, q. 139, a. 1; J. M. Bocheński, *ABC tomizmu*, „Znak” 1950, nr 4, s. 322-360.

⁶² Por. *tamże*, a. 2; M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001, s. 514-575.

⁶³ Por. STh I-II q. 55, a. 4.

⁶⁴ Por. STh II-II, q. 139, a. 1-2.

- Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, przebiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006.
- Bocheński J. M., *ABC tomizmu*, „Znak” 1950, nr 4, s. 322-360.
- Bocheński J. M., *Virtuti militari*, w: *Dzieła zebrane. Etyka*, Kraków 1995, t. 5, s. 97-214.
- Bramorski J., *Moralność chrześcijańska jako życie w Duchu Świętym*, „Collectanea Theologica” 2006, nr 3, s. 38-39.
- Fiuta J., *Istota męstwa chrześcijańskiego według nauki św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1946.
- Gilson E., *Tomizm*, Warszawa 1998.
- Gmurowski A., *Cnoty nabyte i cnoty wlane. Studium porównawcze w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu*, Gniezno 1935.
- Św. Grzegorz Wielki, *Homilia 35*, w: *Homilie na ewangelie*, Warszawa 1969, s. 134.
- Kasperkiewicz K., *Stołość w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, nr 2, s. 83-103.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kowalski K., *O męstwie chrześcijańskim*, „Szkola Chrystusowa” 1935, nr 9, s. 44-45.
- Kreutz M., *Kształcenie charakteru*, London 1982.
- Lacan M., *Cnoty i wady*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 160;
- Leon-Dufour X., *Wytrwałość*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1986, s. 682.
- Michel A., *Persévérance*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, red. A. Vacant i in., Paris 1933, t. 12, k. 1255.
- Mróz M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.
- Olivier B., *Cnota miłości*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, Poznań 1967, s. 625.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1963-1998, t. 1-35.
- Św. Tomasz z Akwinu, *O miłości nadprzyrodzonej – De caritate*, Warszawa 1994.
- Usovich A., *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo-popędowym u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 1939.
- Wichrowicz C. J., *Męstwo*, Kraków 1986 (mps), s. 33.
- Wichrowicz C. J., *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002.
- Woroniecki J., *Długomyślność jako właściwa cnota wychowawcy*, w: *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961, s. 189-200.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. 2.

The virtue of patience in the context of St Thomas Aquinas' aretology

Summary

St Thomas Aquinas in his aretological system says about the nature of virtue of patience, and its reference to cardinal virtue of fortitude, which the virtue of patience is the part of. To fully understand patience one should analyse the assumptions of St Thomas

Aquinas. Aretological doctrine of St Thomas Aquinas says that the virtue is something which is indispensable to everyday life, because the virtue can help to identify and to do the right, and to avoid doing the wrong. The aim of the virtue is to develop and protect what is worthy in human nature and to make one better than they are now. The opposite of virtue is vice. Vice endangers human righteousness. St Thomas Aquinas says that patience is the part of fortitude. The main pursuit of fortitude is to withstand evil when it is particularly hard to bear. The virtue of long-thinking and the virtue of perseverance which encloses experience and suffering are connected with patience. God gives hypomone to a man, with the grace of theological virtues. The hypomone is given to a man so they are able to remain in the state of everlasting communion with God.

Keywords: aretology, fortitude, hypomone, long-thinking, patience, perseverance, St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, virtue.

Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI

Wydział Historyczny

Uniwersytet Gdański

Gdańskie Seminarium Duchowne

Tożsamość biblijnego Izraela a postawy tolerancyjne w świetle Starego Testamentu

Streszczenie: Według tekstów Starego Testamentu Bóg JHWH wybrał naród izraelski, oddzielił go od innych, poświęcił i uczynił swoją szczególną własnością. Dla usankcjonowania i pogłębienia tej relacji zawarł z nim przymierze i dał mu prawo (Torę). Wybrany naród był świadomy swojej tożsamości. Wyrażał to poprzez praktyki religijne i posłuszeństwo Torze. Zagrożeniem dla tożsamości Izraela były jego kontakty z innymi narodami. W ich konsekwencji powstał problem stosunku do bałwochwalczych ludów i tego, co one z sobą niosły. Niebezpieczeństwo zamazania tożsamości kazało przyjąć postawę izolacji, a nawet wrogości. Zakres i granice ewentualnej tolerancji wyznaczała pragmatyka i dbałość o czystość religijną. Tolerancja biblijnego Izraela była podporządkowana jego trosce o religijno-narodową tożsamość.

Słowa kluczowe: cherem, Izrael, Stary Testament, tożsamość, tolerancja.

Wprowadzenie

Teksty Starego Testamentu przedstawiają naród izraelski jako lud Boży. Izrael żyje dzięki Bogu JHWH. Jest Jego własnością. Bóg JHWH jest obecny pośród swojego ludu. Działa dla jego dobra. Obiecuje szczęście i realizuje złożone obietnice w historii. Świadomość związku z Bogiem i zależności od Niego rodziła w biblijnym Izraelu poczucie odrębności od innych ludów i narodów. Za tym szło zawsze pytanie o warunki, jakie trzeba spełnić, aby być i pozostać ludem Bożym. Co trzeba robić, jak żyć, aby doświadczać Bożego błogosławieństwa i mieć udział w owocach realizacji Bożych obietnic. Izraelici musieli ciągle pytać siebie, kim oni są i jaki ma być ich stosunek do przedstawicieli innych narodów. Izraelici czasów Starego Testamentu stawali ciągle wobec problemu własnej tożsamości oraz tolerancji wobec innych.

1. Fundamenty izraelskiej tożsamości

Według przekazu biblijnego tym, co wyróżniało Izraela spośród innych narodów, było jego wybranie przez Boga. Wyraźnie jest o tym mowa np. w tekście

Pwt 7,6: „Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego szczególną własnością” (por. 14,2). Izrael miał świadomość swego wybrania (np. Sdz 11,5; 1Sm 2,24). Niektóre wypowiedzi Pisma św. widzą to Boże wybranie już w odniesieniu do patriarchów (np. Jr 11,5; Ez 28,25; 37,25). Inne wiążą je z eksodusem z Egiptu (Jr 2,2; Ez 20,5-6; Oz 2,17). Deuteronomista i prorok Izajasz zespala ją ze sobą obydwie tradycje (np. Pwt 4,37; 10,15; Iz 41,8; 45,4).

Wybranie Izraela obejmuje również wybranie „ziemi świętej” (אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ) [Za 2,16] – całej Palestyny (Jr 3,19 [LXX: γῆν ἐκλεκτὴν κληρονομίαν θεοῦ]; Za 7,14 [LXX]), a szczególnie Jerozolimy (np. 1 Krl 8,16.48; Za 2,16) i świątyni (np. Pwt 12,5; 2 Krl 21,7)¹.

Narodziny deuteronomistycznej teologii wybrania, którą rozpoznajemy zwłaszcza w tekstach Księgi Powtórzonego Prawa, umiejscawia się w okresie kryzysu spowodowanego wygnaniem babilońskim. Katastrofa upadku państwa i przymusowy pobyt z dala od ojczyzny nadawały waloru trosce o świadomość narodowej i religijnej tożsamości oraz o jej zachowanie i pielęgnowanie².

W konsekwencji boskiego wyboru naród izraelski stał się szczególną, osobistą własnością Boga JHWH. W Biblii Hebrajskiej ta wyjątkowa relacja została określona i przybliżona przez wyrażenie עַם סִגְלָה (Pwt 7,6; 14,2; 26,18; por. Wj 19,5; Ps 135,4). Słowo סִגְלָה należało do języka dworu królewskiego i oznaczało dobra, które należą do samego króla. Nie chodzi przy tym o dobra dziedziczne, lecz te, które król sam sobie zdobył. Znaczenie terminu סִגְלָה jest czasami bliskie słowu „skarb” (np. Koh 2,8). Jeżeli więc Izrael został określony jako עַם סִגְלָה Boga JHWH, to znaczy, że jest osobistą własnością Boga i ma dla Boga wyjątkową wartość, nie ze względu na swą naturę, lecz na podstawie Bożej inicjatywy i interwencji³.

Przynależność Izraela do Boga zakłada jego oddzielenie od innych narodów. Deuteronomista wyraził to mówiąc nie tylko o wybraniu Izraela spośród innych narodów, lecz także o jego poświęceniu (= uczynieniu świętym) dla Boga JHWH (עַם קָדוֹשׁ אֲתָה לַיהוָה [Pwt 7,6a]). Świętość należy do natury Boga (por. Iz 6,3). Wszystko inne może być święte, o ile zostało włączone w sferę świętości Boga i oddzielone od tego, co nieświęte. Jeżeli Bóg uczynił świętym lud izraelski, to znaczy, że odseparował go od innych narodów i wprowadził w sferę swojej świętości. W ten sposób Boże dzieło wyboru Izraela i jego uświęcenia stało się fundamentem odrębności tego narodu od wszystkich pozostałych

¹ J. de Freine, *Erwählung*, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Tübingen 1968, s. 426; H. Seebaß, בְּחָרָה, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Stuttgart 1972, t. 1, s. 599-606; H. Wildberger, בָּחַר *bħr*, *erwählen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1994, t. 1, s. 284-285.

² G. Braulik, *Deuteronomium 1-16,17*, Würzburg 1986, s. 64; J. Schreiner, *Theologie des Alten Testaments*, Würzburg 1995, s. 23-27.

³ E. Lipiński, סִגְלָה *segullāh*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Stuttgart 1986, t. 5, s. 749-752.

i jego odmienności. Szczególny i uprzywilejowany status Izraela wiąże się z jego specyficzną formą przynależności do Boga JHWH⁴.

Przypięciem wyjątkowej relacji Izraela z Bogiem było przymierze. Izrael stał się ludem przymierza i jako taki jest oddzielony od innych narodów i należy do Boga. Z przymierzem łączy się dar Prawa. Na Synaju Izrael otrzymał Prawo, aby mógł urzeczywistniać wolność uzyskaną w eksodusie z Egiptu. Wstęp do Dekalogu, dokumentu prezentującego najistotniejsze normy życia ludu przymierza, definiuje w największym skrócie tożsamość Izraela. To lud, który jest w relacji ja-ty ze swoim Bogiem JHWH. Izrael zaistniał jako naród w swej indywidualności przez Boży akt wyzwolenia z niewoli egipskiej (Pwt 5,6)⁵.

Powodem wyboru Izraela i uczynienia go przez Boga ludem świętym i osobistą własnością była miłość. Bóg wybrał Izraela i znalazł w nim upodobanie, ponieważ go umiłował (Pwt 7,7-8). Jego miłość do Izraela jest darmowa i bezinteresowna – jak prawdziwa miłość między małżonkami. Bóg sam jest wierny i oczekuje wierności od Izraela. Jest Bogiem zazdrosnym, który nie znosi obok siebie innych bogów. Nie pozwala, aby Izrael im służył, ponieważ w ten sposób Izrael niweczyłby Boże dzieło wyzwolenia z Egiptu (Pwt 5,7-9). Odmiennosc Izraela od innych narodów i jego ekskluzywizm zasada się więc na jego bardzo bliskiej relacji z Bogiem JHWH, której fundamentem jest Boża miłość.

2. Wyrazy tożsamości

Historia Izraela opisana w Biblii pokazuje, jak ten naród wyrażał świadomość swojego wyjątkowego statusu, czyli swoją tożsamość. Za szczególny przejaw poczucia u Izraelitów lub Judejczyków ich odrębności od innych narodów należy uznać odwoływanie się do więzów krwi z przodkami. Świadectwem takiej postawy jest wpisywanie swoich dziejów w tradycję wiary patriarchów oraz tych, którzy pod przywództwem Mojżesza wyszli z Egiptu. W tekstach Starego Testamentu jest to potwierdzone w wyrażeniach typu „JHWH, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba” (np. Wj 3,16) lub „JHWH, Bóg ojców naszych” (np. Pwt 1,11) czy też we fragmentach określanych jako „credo historyczne” Izraela (np. Pwt 26,5-9). Gdy Izraelita w ten sposób wyznaje wiarę, wówczas czyni historię swoich przodków historią własną. Wyraża swoją tożsamość, odwołując się do własnych korzeni. W historii przodków, którą przywołuje, widzi bowiem sens własnych dziejów.

Więzy krwi z przodkami były też kryterium przynależności do powygnanej wspólnoty Judejczyków, skupionej wokół drugiej świątyni jerozolimskiej.

⁴ G. Braulik, *dz. cyt.*, s. 6; P. Bovati, *Il Libro del Deuteronomio (1-11)*, Roma 1994, s. 90-91.

⁵ B. S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville 1976, s. 401-402; T. Veijola, *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum*, Stuttgart 2000, s. 33-34; J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 420-421.

Judejczycy byli przekonani o swojej odrębności i o swoim związku z JHWH. Powrót z wygnania odczytywali jako dopełnienie zbawczego dzieła, którego początek stanowił eksodus z Egiptu. Repatrianci odbudowujący swoją narodową i religijną wspólnotę mieli świadomość Bożego wybrania oraz bycia osobistą własnością JHWH i ludem świętym. Zwracanie uwagi na etniczną łączność z przodkiem służyło uświadamianiu kolejnych pokoleń Izraelitów, dlaczego są narodem wybranym i jakie w związku z tym Bóg wyznaczył im zadania. Otrzymanie przez Izrael statusu szczególnej i osobistej własności (סְגֻלָּה) Boga implikuje konieczność podjęcia się zadania wobec innych narodów.

Według Wj 19,5-6 Izrael, jako własność Boga, jest także „królestwem kapłanów” (מְמִלְכַת כֹּהֲנִים). To znaczy, że ma czynić imię Boga znanym wobec narodów, tak jak kapłan czyni to we wspólnocie religijnej, a także reprezentować inne narody wobec Boga⁶. Owa wyjątkowa przynależność Izraela do Boga ma więc – z jednej strony – charakter dynamiczny. Swoje wybranie Izrael rozumiał również jako zaproszenie do ukazywania wobec innych ludów obecności, mocy i mądrości Boga. Czynił to poprzez swoje praktyki religijne oraz przez wierność przymierzu i posłuszeństwo Prawu. Ta wierność gwarantowała narodowe sukcesy, np. zwycięstwa nad wrogami. Te z kolei budziły respekt wobec Boga JHWH i Jego ludu u innych narodów i ich przedstawicieli. Obcy uznawali wielkość JHWH, Jego obecność i działanie dla dobra Izraela (np. Joz 2 [historia Rachab]; por. Joz 5,1).

Boże wybranie uczyniło z Izraela także lud święty (עַם קָדוֹשׁ). Izraelici zdawali sobie sprawę również z tego. Troszczyli się o swoją odrębność. Wyrażali ją chociażby praktykowaniem rytu obrzezania. Dla unikania niebezpieczeństwa skażenia się bałwochwalstwem podporządkowywali się prawu centralizacji kultu i zakazowi małżeństw mieszanych. Strzegli szabatu oraz przepisów pokarmowych i tych odnoszących się do czystości rytualnej.

3. Prawo cheremu stróżem tożsamości

Izrael był powołany do tego, aby jako lud JHWH zachować świętość, żyjąc w przymierzu ze swoim Bogiem. Już w czasie pobytu na pustyni, między Synajem a Moabem, pojawiły się jednak problemy. Uciążliwości związane z wędrówką, zwłaszcza brak wody, chleba i mięsa, a także lęk przed ewentualnymi przyszłymi trudnościami, rodziły postawy buntu wobec sługi JHWH – Mojżesza, niedoceniań Bożego dzieła wyzwolenia z Egiptu i w rezultacie negowania Jego pełnej miłości i mocy obecności. Prawdziwe niebezpieczeństwo zamazania własnej tożsamości groziło Izraelowi jednak dopiero w Kanaanie – w kraju, do którego wyzwoleni z Egiptu szli za swym przywódcą Mojżeszem, aby zgodnie z Bożą obietnicą wziąć go w posiadanie. Dla Izraelitów miał to być „kraj

⁶ J. Scharbert, *Exodus*, Würzburg 1989, s. 80; J. Schreiner, *dz. cyt.*, s. 27-28; J. Lemański, *dz. cyt.*, s. 405-406.

opływający w mleko i miód”, w którym niczego nie będzie im brakowało, gdzie mieszkać będą ze swoim Bogiem i zaznają pokoju (Wj 3,8; 13,5; Pwt 12,9-10; por. Rdz 12,7; 26,3).

Kanaan był jednak zamieszkały przez obce narody. Były one liczniejsze i potężniejsze (Pwt 7,1) oraz czciły obcych bogów (Pwt 7,5.25-26). Dla Izraela, narodu należącego do Boga JHWH i związanego z Nim przymierzem, wejście do Kanaanu było niebezpieczne nie tylko ze względów politycznych, lecz przede wszystkim religijnych. Kontakt z narodami bałwochwalczymi groził pomieszaniem idei i koncepcji religijnych, odejściem od Boga JHWH i w konsekwencji zamazaniem własnej tożsamości.

W zetknięciu z obcymi narodami, które czciły innych bogów, Izraelici musieli przyjąć zdecydowaną postawę, nacechowaną izolacją, a nawet wrogością. Takie zachowanie nakazywało prawo *cheremu*. W kontekście konfrontacji Izraelitów z narodami kananejskimi wyraził je i wyjaśnił deuteronomista w siódmym rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa:

„Gdy JHWH, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją posiadać, usunie liczne narody przed tobą... siedem narodów liczniejszych i potężniejszych od ciebie. Pan, Bóg twój, odda je tobie, a ty je wytepisz, obłożysz je klątwą (הַחֲרִים תַּחֲרִים אֹתָם), nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okażesz im litości” (Pwt 7,1-2).

„Nic obrzydłego nie wprowadzisz do twego domu, gdyż byłbyś przedmiotem klątwy (חֲרָם) jak ono. Będziesz uważał to za rzecz wstrętną, obrzydzisz to sobie, jest to bowiem obłożone klątwą” (חֲרָם) (Pwt 7,26).

Hebrajski rdzeń חֲרָם w pierwszym fragmencie jest podstawą dla formy czasownikowej (hifil), w drugim tekście występuje dwukrotnie w rzeczowniku. Polski przekład w Biblii Tysiąclecia (wyd. 5) – tłumaczący czasownik przez wyrażenie „obłożysz klątwą”, a rzeczownik przez wyraz „klątwą” – nie oddaje pełnego sensu i zakresu znaczeniowego terminu hebrajskiego. Etymologicznie zarówno czasownik jak i rzeczownik od rdzenia חֲרָם przekazuje ideę odseparowania, wydzielenia i zniszczenia tego, co wydzielone oraz poświęcenia⁷.

W Izraelu i u jego sąsiadów istniała prawdopodobnie praktyka *cheremu* wojennego, a przynajmniej tradycja o nim. Asyryjczycy stosowali *cherem* dla celów propagandowych. Wieści o unicestwieniu tego, co wrogie – ludzi, miast i rozmaitych przedmiotów – budziły strach u potencjalnych wrogów. W biblijnych tekstach, uznawanych za jedne ze starszych, *cherem* był częścią wojen Izraela prowadzonych w ramach zajmowania Ziemi Obiecanej. *Cherem* nakazywał poświęcić Bogu to, co zostało zdobyte. Ludzi należało zabić, miasta i wszystko, co używali wrogowie, zniszczyć, a przynajmniej z tego nie korzystać.

⁷ W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1962, s. 259; F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel*, Zürich 1972, s. 154; F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody (MA) 1997, s. 355-356.

To, co zostało „obłożone cheremem”, stawało się własnością JHWH. Tej własności człowiek nie miał prawa naruszać (por. Kpł 27,28-29; Lb 21,2-3; Joz 6,17-21; 7 [przestępstwo Akana]). Stosowanie cheremu uchodziło za akt wdzięczności wobec JHWH, który szedł na wojnę i walczył dla Izraela. W cheremie widziano też karę wymierzoną przez JHWH wrogom Izraela (np. Pwt 13,13-19)⁸.

Nie każda wojna prowadzona przez lud Izraela w początkach jego historii łączyła się z cheremem. Z czasem cherem nabrał znaczenia wyraźnie religijnego. Cherem służył zabezpieczeniu Izraelitów przed religijnym synkretyzmem. W Księdze Powtórzonego Prawa i w tekstach uznawanych za deuteronomistyczne celem cheremu jest już tylko troska o religijną tożsamość potomków Jakuba jako ludu JHWH⁹. W tym miejscu godny podkreślenia jest fakt, że cherem groził nie tylko poganom, lecz także Hebrajczykom, o ile ci związali się z bałwochwalstwem (por. Pwt 28,49-51; Iz 10,5-6; Jr 1,15-16). Cherem był więc narzędziem ochrony właściwych relacji Izraelitów z Bogiem JHWH.

Na podstawie przekazu Księgi Powtórzonego Prawa można mówić o trzech sposobach realizowania cheremu. Najpierw chodziłoby o respektowanie zakazu wchodzenia w przymierze z Kananejczykami. Narody kananejskie są charakteryzowane jako bałwochwalcze (Pwt 7,5.25-26). Jako takie stanowią przeciwieństwo wspólnoty Hebrajczyków, którzy czczą Boga JHWH. Nie należy zatem z nimi zawierać przymierza i sankcjonować go więzami rodzinnymi poprzez małżeństwa. Być może mamy tu do czynienia z zasadą endogamii, według której małżeństwa powinny być zawierane w obrębie tego samego rodu lub plemienia. Ta zasada została sformułowana wyraźnie w Księdze Wyjścia (34,16), w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 7,3) i w Księdze Jozuego (Joz 23,12). O stosowaniu się do niej informują np. opisane w Biblii dzieje patriarchów (Rdz 24,4 [Izaak]; 28,2 [Jakub] i historia Tobiasza (Tb 6,13; 7,11-12). Niemniej autorzy biblijni podają, że niektórzy bardzo ważni bohaterowie izraelskiej historii brali sobie za żony kobiety obce. Tak było w przypadku Mojżesza (Wj 2,21), Booza (Rt 4,13-17), Dawida (2 Sm 3,3) czy Salomona (1 Krl 3,1; 11,1). W zakazie zawierania przymierzy z Kananejczykami i niejako sankcjonowania ich związkami małżeńskimi chodzi przede wszystkim o wyraz troski religijnej. Bliskie relacje i więzi z narodami kananejskimi były niebezpieczne, ponieważ prowadziły do uznania innych bogów obok Boga JHWH lub nawet w jego miejsce. Kananejczycy mieli swój kult, który z punktu widzenia wyznawcy Boga JHWH był bałwochwalczy. Wchodzenie w przymierza i układy z tymi ludami wiązało się z akceptowaniem ich idei religijnych i ich bożków. Według przekazu biblijnego bałwochwalstwo niosło z sobą kłamstwo, niesprawiedliwość i przemoc, ze śmiercią włącznie. Ludy bałwochwalcze paliły w ogniu dla swoich bogów

⁸ N. Lohfink, חֶרֶם, *ḥerem*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Stuttgart 1978, t. 3, s. 198-211.

⁹ H. Gross, *Bann*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1986, t. 1, s. 1225; C. Brekelmans, חֶרֶם, *Bann*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1994, t. 1, s. 635-639.

nawet własne dzieci (Pwt 12,31)¹⁰. Bałwochwalstwo było więc całkowitym przeciwieństwem tego, co lud JHWH powinien okazywać swemu Bogu.

Obrazowanie relacji Izraela z Kananejczykami motywem małżeństwa posłużyło wzmocnieniu wyrażenia prawdy, że znakiem tożsamości Izraela była wyłączna przynależność do Boga JHWH. Małżeństwo wewnątrz ludu Bożego było symbolem poświęcenia się JHWH. Natomiast jakiegokolwiek wiązanie się z innymi bogami i ich kultem było zdradą prawdziwego Boga, podobną do zdrady małżeńskiej. Oznaczało umiłowanie tego, co przeciwne Bogu. Wiązanie się z tym, co bałwochwalcze było więc przekreślanie więzi miłości z Bogiem JHWH, czyli zamazywaniem narodowej i religijnej tożsamości ludu Bożego, rozumianego jako szczególna własność (סִגְלוֹת) JHWH.

Drugim sposobem realizowania prawa cheremu miało być zniszczenie miejsc bałwochwalstwa: „Tak im macie uczynić: ołtarze ich zburzycie, ich stele połamiecie, aszery wytniecie, a posągi spalicie ogniem... (Pwt 7,5). Posągi ich bogów spalisz, nie będziesz pożądał srebra ani złota, jakie jest na nich, i nie weźmiesz go dla siebie, aby cię to nie uwikłało, gdyż Pan, Bóg twój, się tym brzydzi. Nic obrzydłego nie wprowadzisz do twego domu, gdyż byłbyś przedmiotem klątwy jak ono. Będziesz uważał to za rzecz wstrętną, obrzydzisz to sobie, jest to bowiem obłożone klątwą” (כִּי־חָרַם הוּא) (Pwt 7,25-26).

Nakaz takiego postępowania wynikał z przekonania, że skoro jest tylko jeden Bóg, któremu należy kult, to nie można akceptować niczego, co jest przeciwne temu Bogu i Jego kultowi. Ziemia Izraela miała być zatem oczyszczona z wszelkich śladów bałwochwalstwa. Nic, co służyło kultowi bałwochwalczemu, nie mogło być ponownie wykorzystane dla kultu składanego Bogu JHWH. Przedmioty i miejsca kultu bałwochwalczego mogły stanowić dla Izraelitów swego rodzaju pułapkę¹¹. Wyżyny i ołtarze, na których składano ofiary bożkom, nie były środkami uzyskania błogosławieństwa. Pokusa kłaniania się przed stelami i posągami bóstw kananejskich była pewnie wielka. Kult JHWH przybierał formy kultu Baala lub Aszery. Obraz JHWH w sercach i umysłach Izraelitów ulegał deformacji. Izraelici zostali więc zobligowani do oczyszczenia ziemi z niebezpiecznych przedmiotów, które w ludzkiej wyobraźni redukowałyby Boga JHWH pod względem Jego przymiotów.

Nakaz zniszczenia miejsc i przedmiotów kultu bałwochwalczego, podobnie jak omówiony wyżej zakaz przymierza z Kananejczykami, ma sens symboliczny. Izrael miał zmienić dotychczasowe praktyki kultowe w Kanaanie. W nakazie nie chodzi tylko o kwestię materialną, o fizyczne zniszczenie miejsc i przedmiotów kultu, lecz przede wszystkim o ideę. Izraelici mieli oddalić od siebie wszelkie koncepcje bałwochwalcze i przyjąć prawdę o Bogu oraz swojej relacji i pozycji wobec Niego. Mieli wyzwolić się od związku z tym, co ponętne w tym świecie – jak srebro i złoto (Pwt 7,25) – aby całym sobą przynależć do Boga i tylko z Nim wiązać nadzieje na błogosławieństwo.

¹⁰ P. Bovati, *dz. cyt.*, s. 97-98.

¹¹ *Tamże*, s. 99-100.

Według poglądu wyrażonego w Księdze Powtórzonego Prawa trzecim wymiarem realizacji prawa cheremu miałyby być zabicie Kananejczyków: „Wytepisz wszystkie narody, które ci daje Pan, Bóg twój. Nie zlituje się twoje oko nad nimi, abyś nie służył ich bogom, gdyż stałoby się to sidłem dla ciebie. (...) Pan, Bóg twój, wyda je tobie, przerazi je ogromnym zamieszaniem, aż wyginą do szczytu. Królów ich wyda w twe ręce, abyś wygubił ich imię spod nieba. Nikt się z nich nie ostoja przed tobą, aż ich wytepisz” (7,16-24).

Narody, które Izrael miał wytepić, to nie wszystkie narody świata, lecz tylko te, które żyły w kraju danym Izraelowi przez JHWH, czyli narody kananejskie. W przypadku wojny z miastem dalekim Izrael miał zaoferować rozwiązanie pokojowe, które miałyby polegać na podporządkowaniu się mieszkańców miasta Izraelitom (Pwt 20,10-11.15). Jeżeli propozycja pokoju zostałaby odrzucona, wówczas mężczyźni mieli być zabici, a kobiety, dzieci, trzody i wszystko w mieście miało zostać potraktowane jako łup (Pwt 20,12-14). W prawie cheremu urzeczywistnianym poprzez zabicie Kananejczyków chodzi znów o uniknięcie niebezpieczeństwa skażenia się bałwochwalstwem i wszelką obrzydliwością popełnianą przez bałwochalców oraz grzeszenia przeciw Bogu (Pwt 20,18)¹².

Nakaz egzekwowania cheremu wobec Kananejczyków w Księdze Powtórzonego Prawa jest najprawdopodobniej uwarunkowany historycznie. Konkretnie chodzi o sytuację polityczno-kulturową czasów powstawania biblijnej księgi (VII w. przed Chr.). Na przepis o wyniszczeniu Kananejczyków można wówczas patrzeć w kategorii sądu i świętej wojny¹³. W pierwszym przypadku Izrael byłby narzędziem sprawiedliwości w rękach Boga, służącym do ukarania ludzi popełniających obrzydliwości związane istotowo z praktykami bałwochwalczymi. Wykonując tak rozumiany cherem, Izraelici pokazywali, że kochają sprawiedliwość i są przeciwnikami wszelkiej nieprawości. Tym samym wyrażali swą wiarę, że to JHWH kieruje ich historią. On daje im ziemię Kanaan.

Unicestwienie Kananejczyków w ramach wykonywania cheremu niosło dla Izraelitów korzyść w postaci nowego terytorium. Było ono darem Boga dla Izraela, o ile okazał on swemu Bogu posłuszeństwo. Ten aspekt prawa cheremu wskazuje na postrzeganie jego wartości w wymiarze duchowym. Z nim wiąże się bezpośrednio traktowanie sformułowanego w Księdze Powtórzonego Prawa nakazu wyniszczenia Kananejczyków jako elementu wojny, która bywa określana jako wojna święta.

W tekście Biblii Hebrajskiej określenie „wojna święta” nie występuje. Znajdujemy natomiast polecenie „uświęćcie... wojnę” (מִלְחָמָה... קִדְּשׁוּ [Mi 3,5; Jr 6,4; Jl 49]) oraz wyrażenie „wojny JHWH” (מִלְחָמוֹת יְהוָה [Lb 21,14; 1Sm 18,17; 25,28]). Według koncepcji deuteronomisty wojna Izraelitów z Kananejczykami była w rzeczywistości wojną prowadzoną przez Boga JHWH, który kierował wojennymi działaniami (np. Pwt 1,41-42). Izrael był przekonany, że to Bóg JHWH jest po jego stronie i walczy w jego sprawie. W tej wojnie Izrael

¹² N. Lohfink, *dz. cyt.*, s. 210-211.

¹³ P. Bovati, *dz. cyt.*, s. 103-107.

doświadczał pomocy Boga JHWH. W istocie chodziło więc o wojnę JHWH, w której sam JHWH walczył dla Izraela. On był z Izraelem. Jego obecność gwarantowała zwycięstwo, ale i mogła nadawać wojnie charakteru sakralnego. Ze względu na tę obecność konieczne było uświęcenie się mężczyzn zamierzających walczyć¹⁴. W rzeczywistości Bóg JHWH był tym, który pokonał Egipcjan i siedem narodów Kanaanu (Pwt 7,18-20). Ten sam Bóg, który wybrał mały naród i oddzielił go od innych, uczynił z tego narodu także narzędzie sprawiedliwości wobec narodów i zwycięstwa nad pychą narodów wielkich. „Wojna święta” stała się w ten sposób bardziej elementem natury Izraela niż wydarzeniem w jego historii. Zajęcie przez Izrael ziemi Kanaan mówi więc nie tyle o zwycięstwie Izraelitów, ile o zwycięstwie Boga dla Izraela. Nakaz cheremu wobec Kananejczyków należy więc rozumieć w sensie duchowym jako prawo zdecydowanej walki ze złem, które jest nieprzyjacielem człowieka¹⁵.

W VII w. przed Chr., w czasach króla Jozjasza, Kananejczyków już nie było. Prawo cheremu, nakazujące wyniszczenie narodów kananejskich, oznaczało odtąd konieczność zadeklarowania zdecydowanej wojny wszystkim bałwochwalcom. Orężem miała być jednak wiara, prawo i cierpliwość¹⁶. Tylko taka wojna, w posłuszeństwie JHWH, gwarantowała korzystanie z owoców „ziemi opływającej w mleko i miód”.

4. Tolerancja warunkowana tożsamością

Słowem „tolerancja”, pochodzącym od łacińskiego *tolerare*, co znaczy „znosić”, „przecierpieć”, „wytrzymać”, określa się potocznie ludzką postawę poszanowania dla zachowań, cech i poglądów drugiego człowieka. Tolerancja w znaczeniu używanym w naszym studium to przede wszystkim pozytywne uznanie obcych religii za prawdziwe i za umożliwiające spotkanie z bóstwem, bez odchodzenia przy tym od własnych religijnych przekonań¹⁷. W Starym Testamencie nie ma słowa, które określałoby takie zjawisko, jakkolwiek są opisane przykłady tolerancyjnego zachowania.

Izrael już w swym najstarszym okresie istnienia w Kanaanie wykazywał się niejednokrotnie tolerancją pragmatyczną. Różnonarodowe i różnokulturowe sąsiedztwo Izraela oznaczało nie tylko styczność kulturową, lecz niejednokrotnie również przejmowanie i wymianę rozmaitych tradycji, w tym zwłaszcza

¹⁴ G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1965; J. Ebach, *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980, s. 22; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 27-28; F. V. Reiterer, *Krieg*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, Freiburg i.B. 2008, s. 450; H. D. Preuß, מִלְחָמָה, *milhāmāh*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Stuttgart 1984, t. 4, s. 920-926.

¹⁵ N. Lohfink, *dz. cyt.*, s. 209-210; P. Bovati, *dz. cyt.*, s. 105-110.

¹⁶ P. Bovati, *tamże*, s. 107.

¹⁷ H.-J. Fabry, *Toleranz im Alten Testament*, „Bibel und Kirche” 2003, nr 4, s. 217.

prawnych i mądrościowych. W drugim przypadku szczególną rolę odgrywały zapożyczenia z egipskiej literatury sapiencjalnej. Dostyć obszerny fragment Księgi Przysłów (22,17-23,11) stanowi np. tłumaczenie egipskiej nauki mądrościowej Amenemope, faraona XXI dynastii z trzeciego okresu przejściowego (1. poł. X w. przed Chr.)¹⁸. W zakresie kultu ślady pragmatycznej tolerancji można widzieć w literackiej retrospektywie o spotkaniu Abrahama z Melchizedkiem (Rdz 14) oraz w informacji o zaliczeniu przez Dawida jebuzyckiego kapłana Sadoka w poczet najwyższych rangą kapłanów Boga JHWH (2Sm 8,17)¹⁹.

Elementy religijnej tolerancji w postawie potomków Jakuba są zauważalne na historycznym etapie ich przechodzenia od politeizmu do monoteizmu. Formą przejściową między jednym a drugim była monolatria. Cześć boską oddawano tylko Bogu JHWH, ale nie zwalczano i nie zaprzeczano istnieniu bóstw czczonych przez inne ludy. JHWH był Bogiem narodowym Izraela. Tu i ówdzie pojawiło się zjawisko synkretyzmu religijnego, łączącego odmienne tradycje religijne, a wyrażającego się zarówno na płaszczyźnie wyobrażeń, jak i praktyk kultowych. Powoływani przez JHWH prorocy otrzymywali zadanie budzenia sumień i formowania religijnej świadomości Izraelitów (np. 1 Krl 18; 21,26-29)²⁰.

Teksty biblijne Starego Testamentu podają także informację o wykorzystaniu religijnej tolerancji Izraela dla celów politycznych. Po śmierci Salomona Jeroboam I pociągnął za sobą dziesięć pokoleń Izraela i odłączył się z nimi od Judy (1 Krl 12). W Betel i w Dan ustanowił dwa sanktuaria z kultem złotego cielca. W ten sposób związał z sobą odseparowane państwo. Nie byłoby to możliwe, gdyby nie tolerancyjna postawa wierzącego ludu wobec nowej zaproponowanej mu formy kultu. Ta tolerancja doprowadziła jednak do schizmy z Jerozolimą, na którą krytycznie zareagowali mężowie Boży (np. 1 Krl 13,1-10). Tolerancyjne podejście w kwestii religijnej wykazał nawet prorok Elizeusz, który nawróconemu Syryjczykowi Naamanowi pozwolił na powrót w pokoju do ojczyzny i udział w pogańskim oficjalnym kulcie państwowym (2 Krl 5,18-19)²¹.

Poświadczona w niektórych tekstach biblijnych tolerancyjna postawa Izraelitów, zwłaszcza wobec obcych kultów i koncepcji religijnych, miała jednak swoje granice. Przekraczano je wówczas, gdy „znoszenie” („ścierpienie”) tego, co obce – zwłaszcza obcych praktyk religijnych – przeradzało się w „uznanie” albo i naśladowanie tego, co obce²². Granice stawiane tolerancji wynikały z troski o czystość religijną.

Jest wiele tekstów biblijnych, które mówią o zgubnych skutkach bałwochwalstwa i religijnego synkretyzmu. Przykładem mogą być wzmianki o kulcie

¹⁸ E. Zenger, *Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., Stuttgart 2006, s. 331.

¹⁹ H.-J. Fabry, *dz. cyt.*, s. 217-218; F. V. Reiterer, *Zadok*, w: *Herders Neues Bibelllexikon*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, Freiburg i.B. 2008, s. 812.

²⁰ H.-J. Fabry, *dz. cyt.*, s. 218.

²¹ *Tamże*, s. 218-219.

²² *Tamże*, s. 219.

złotego cielca, zarówno tego na Synaju, jak i tego w Betel oraz Dan. Przed złotym cielcem, sporządzonym z przetopionych kolczyków, Izraelici na Synaju mówili: „Izraelu, oto bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej” (Wj 32,4.8). Boga, który dokonał wyzwolenia z Egiptu i prowadził przez pustynię, przedstawiali pod postacią złotego cielca. Przekroczenie granic tolerancji wykrzywiło obraz Boga, jaki każdy Izraelita miał mieć w swoim sercu i umyśle.

Na straży właściwego obrazu Boga stoi pierwsze przykazanie Dekalogu: „Nie będziesz miał bogów innych przede Mną” (Wj 20,3; Pwt 5,7). Żąda ono od ludu JHWH, aby był lojalny wobec swego Boga i Jemu wierny. Przykazanie domaga się, aby Izrael nie szukał pomocy u innych bogów, ale był posłuszny temu Jednemu, który wybawił go z Egiptu²³. Przykazanie nakazuje, aby Izrael nie ryzykował tolerancją, skłaniającą do dopuszczania kultu bóstw pogańskich albo kultu samego Boga JHWH na sposób pogański. Pierwsze przykazanie stoi więc także na straży tożsamości Izraela jako ludu JHWH – Jego szczególnej własności.

Prawo cheremu, egzekwowane wobec narodów bałwochwalczych, obejmujące uśmiercanie ludzi, w przypadku miast oddalonych, dopuszczało, iż Izrael zaoferował ich mieszkańcom pokój w zamian za poddanie się. Takie wyjście z kulturowej i religijnej konfrontacji było możliwe, ponieważ nie było bezpośredniej bliskości zagrożenia ze strony tego, co obce. Nie istniało bezpośrednio niebezpieczeństwo skażenia religijnych koncepcji i kultu. Nie było bezpośredniego zagrożenia dla tożsamości Izraela jako ludu JHWH.

W Księdze Jozuego jest z kolei podany przykład wypełnienia prawa cheremu poprzez ukamienowanie ludzi, którzy byli Izraelitami. Powodem było właśnie nieposłuszeństwo jednego z Izraelitów o imieniu Akan prawu cheremu, ale w odniesieniu do dóbr zastanych w zdobytym Jerycho, które miały być poświęcone dla JHWH (Joz 7). Nawet Izraelitę, jeżeli występował on przeciwko Bogu, okazując nieposłuszeństwo Jego prawu, i tym samym zamazywał swoją tożsamość, musiał spotykać ten sam los, co ludy bałwochwalcze, które z powodu swego bałwochwalstwa były przeznaczone na wyniszczenie²⁴. Izraelitom nie było wolno tolerować obecności pośród siebie tych, którzy nie byli lojalni wobec Boga JHWH.

Tolerancja w Izraelu była więc warunkowana tożsamością. Mogła istnieć tylko w takim wymiarze, w jakim nie wpływała ona na zatracanie izraelskiej tożsamości – narodowej i religijnej. Niejako na służbie tej tożsamości była zaś nietolerancja. Księga Nehemiasza podaje, że Nehemiasz zakazał Żydom poślubiania kobiet cudzoziemskich. Chciał w ten sposób zapobiec, by lud przez małżeństwa z obcymi nie sprzeniewierzał się JHWH (Ne 13,23–26). Z kolei Ezdrasz, według Księgi Ezdrasza, nie tylko przypomniał o zakazie takich małżeństw, ale polecił również rozwiązać te małżeństwa, o ile zostały wcześniej

²³ J. Scharbert, *dz. cyt.*, s. 83.

²⁴ G. Szamocki, *Polityczne i społeczno-religijne tło opowiadań o Proto-Izraelitach w Księdze Jozuego*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, Kraków 2010, t. 5, s. 20–21.

zawarte (Ezd 9,1-3; 10,10-11). Taka postawa wielkich odnowicieli powygnaniowej wspólnoty judejskiej była wyrazem ich przekonania, że małżeństwa mieszane stanowią zagrożenie dla żydowskiej religijności i tym samym także tożsamości tej wspólnoty²⁵.

Z biblijnych tekstów nakłaniających do nietolerancji wobec tego, co obce, a zwłaszcza co bałwochwalcze, przebija pamięć przykrego doświadczenia czasów deportacji asyryjskich, kiedy to dziesięć pokoleń Izraela zmieszało się z innymi narodami. Według deuteronomisty, dla ludu Bożego zostały już one bezpowrotnie utracone. Starotestamentalna nietolerancja była więc niczym innym jak wyrazem „eklezjologicznego instynktu samozachowawczego”²⁶.

Izraelska troska o własną tożsamość i związana z nią nietolerancja wobec tego, co obce narodowo i religijnie, nie przysłoniły narodowego poczucia doświadczenia w historii tolerancji ze strony innych. Chodzi tu o tolerancję, której naród izraelski doświadczał ze strony obcych. To była tolerancja Babilończyków, pozwalająca Judejczykom na wygnaniu np. na praktyki religijne, a w sposób szczególny wyrażona w ułaskawieniu Jojakina (2 Krl 25,27-30). To była także tolerancja władców perskich – Cyrusa i Artakserksesa, którzy nie tylko pozwolili Judejczykom na powrót do ojczyzny, lecz liderów repatriantów wyposażyli również w środki i pełnomocnictwa potrzebne do reorganizacji narodowego i religijnego życia w Judzie (Ezd 1; 7,12-26).

Doświadczenie wygnania oraz rozwinięta w tym czasie teologia stworzenia podkreślająca, że wszystko i każdy jest stworzeniem Boga, postulowały solidarność i tolerancję tych Bożych stworzeń wobec siebie nawzajem. Rola perskiego króla Cyrusa w kierowanej przez Boga historii Izraela przekonywała o uniwersalnym zbawczym działaniu Boga JHWH, obejmującym nie tylko Izrael. Do głosu doszło przekonanie, że wszystkie narody są temu Bogu podporządkowane (np. Iz 40,15; 45,20; por 2,2-4). W ten sposób izraelska nietolerancja została uzupełniająco objaśniona przez ideę uniwersalizmu. Dla tolerancji nie musiało być konwersji. Obce ludy mogły pozostać przy swoich bóstwach. Musiały jedynie uznać, że JHWH jest Bogiem nad wszystkimi bogami (Pwt 4,19). Nacechowana uniwersalizmem powygnaniowa koncepcja ludu JHWH, przyjmująca otwartość Izraela na obcych, stawiała im jednak warunek bojaźni wobec JHWH, której najpełniejszym wyrazem było posłuszeństwo Torze. Ideę religijnego otwarcia na obcych odnajdujemy np. w słowach modlitwy Salomona, wypowiedzianej w nowo zbudowanej świątyni w Jerozolimie (1 Krl 8,22-53). Król prosił Boga, aby ten wysłuchał i spełnił pragnienia modlącego się w tej świątyni obcokrajowca: „Ty w niebie, miejscu Twego przebywania, wysłuchaj i uczyni to wszystko, o co ten cudzoziemiec będzie do Ciebie wołać. Niech wszystkie narody ziemi poznają Twe Imię dla nabrania bojaźni przed Tobą za przykładem Twego ludu, Izraela” (1 Krl 8,43; 2Krn 6,32-33). W Księdze Jonasza pogańskich

²⁵ Tenże, *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1-5,1). Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011, s. 310-311.

²⁶ H.-J. Fabry, *dz. cyt.*, s. 220-221.

marynarzy „ogarnęła bojaźń przed Panem. Złożyli Mu ofiarę i uczynili śluby” (Jon 1,16), a mieszkańcy Niniwy uwierzyli Bogu i doświadczyli Jego miłosierdzia (Jon 3-4). Pośród narodu izraelskiego zamieszkała kananejska nierządnicą Rachab (Joz 2; 6,23-25) oraz Moabitka Rut (Rt 4,9-17). Uznawszy wielkość Boga JHWH, zaznały pokoju pośród Jego ludu.

Zakończenie

Fakt, że tolerancja nie należała do najsilniejszych stron starotestamentalnego Izraela, nie oznacza, iż nie było jej w tym ludzie w ogóle. Izrael od samego początku swojego istnienia w Kanaanie zdawał sobie sprawę, że ziemia, którą zajął, była darem Boga JHWH. U podłoża tego daru była miłość Boga do wybranego przez siebie narodu. Konsekwencją zaś tej miłości były złożone Izraelowi obietnice i wierność Boga w ich realizowaniu. Wiąż miłości przypieczętowana przymerzem wyznaczała tożsamość izraelskiego narodu jako szczególnej i osobistej własności Boga JHWH. Troska o tę tożsamość stawiała granice tolerancji, którą Izrael niejednokrotnie okazywał. Narzucała się ona Izraelowi w sposób naturalny z racji sąsiedztwa oraz związanej z nim zależności i niekiedy konieczności współpracy. Ku postawie umiarkowanej i rozsądnej tolerancji skłaniało Izraelitów ich własne doświadczenie bycia obcym oraz wiedza o pobożnych i bojących się Boga obcokrajowcach. Pełniejsze otwarcie się Izraela na inne obce narody pozostawało jednak powiązane z wyznaniem wiary w Boga Izraela i umieszczane w kontekście mesjańskich oczekiwań na przyszłość.

Literatura

- Bovati P., *Il Libro del Deuteronomio (1-11)*, Roma 1994.
- Braulik G., *Deuteronomium 1-16,17*, Würzburg 1986.
- Brekelmans C., בָּנָה, *Bann*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1994, t. 1, s. 635-639.
- Brown F., Driver S. R. – Briggs, C.A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody (MA) 1997.
- Childs B. S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville 1976.
- Ebach J., *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980.
- Fabry H.-J., *Toleranz im Alten Testament*, „Bibel und Kirche” 2003, nr 4, s. 216-223.
- de Freine J., *Erwählung*, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Tübingen 1968, s. 425-427.
- Gesenius W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1962.
- Gross H., *Bann*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1986, t. 1, s. 1225.
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009.

- Lipiński E., סְגֻלָּה, *segullāh*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Stuttgart 1986, t. 5, s. 749-752.
- Lohfink N., חֶרֶם, *herēm*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Stuttgart 1978, t. 3, s. 192-213.
- Preuß H. D., מִלְחָמָה, *milhāmāh*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Stuttgart 1984, t. 4, s. 914-926.
- von Rad G., *Der heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1965.
- von Rad G., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.
- Reiterer F. V., *Krieg*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, Freiburg i.B. 2008, s. 448-450.
- Reiterer F. V., *Zadok*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, Freiburg i.B. 2008, s. 812.
- Scharbert J., *Exodus* (Die Neue Echter Bibel, 24), Würzburg 1989.
- Schreiner J., *Theologie des Alten Testaments*, Würzburg 1995.
- Seebaß H., בְּחָר, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Stuttgart 1972, t. 1, s. 593-608.
- Stolz, F., *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel*, Zürich 1972.
- Szamocki G., *Polityczne i społeczno-religijne tło opowiadań o Proto-Izraelitach w Księdze Jozuego*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, Kraków 2010, t. 5, s. 13-26.
- Szamocki G., *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1-5,1). Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011.
- Veijola T., *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum*, Stuttgart 2000.
- Wildberger H., בָּחַר, *bħr*, *erwählen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1994, t. 1, s. 275-300.
- Zenger E., *Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., Stuttgart 2006, s. 329-334.

The Identity of the Biblical Israel and Tolerant Attitudes in the Light of the Old Testament

Summary

According to the texts of the Old Testament, the nation of Israel was the special property of God, YHWH. God chose this nation, separated it from others and consecrated it. To legitimize and deepen the relationship with Israel, God made a covenant with the nation and gave it the law (the Torah). The observance of the Torah by Israel was a condition of the covenant's duration. The close relationship with God (YHWH) and the resultant differences from other nations were the foundation of Israel's identity. The chosen nation was aware of this and gave expression to this awareness through worship and obedience to the Torah.

Contacts with other nations constituted a threat to the identity of Israel. The problem arose of the relationship to idolatrous nations, and to what they brought with them. Close proximity to other nations, trade and cultural exchange, especially in the legal and sapiential traditions, postulated and assumed a degree of tolerance. However, the danger of a blurring of identity often impelled Israel to take the attitude of isolation and even hostility. The range and limits of Israel's tolerance were determined by pragmatic considerations and anxiety for religious purity. The tolerance of the biblical Israel was subordinated to the interests of religious and national identity.

Keywords: *cherem*, identity, Israel, Old Testament, tolerance.

Ks. JANUSZ WILK
Wyższe Śląskie
Seminarium Duchowne
Katowice

Enigmatyczność posłańca w Jr 20,15-17

Streszczenie: Figura „człowieka” (אִישׁ), który przekazuje wiadomość ojcu o narodzinach syna – Jeremiasza jest w interpretacji problematyczna, gdyż człowiek ten nie zaciągnął żadnej winy wobec proroka, a został przez niego przeklęty. Tego rodzaju postępowanie mogło wiązać się z zakazem złorzeczenia ojcu lub matce (zob. Wj 21,17; Kpł 20,9) oraz zakazem bluźnienia Bogu (zob. Wj 22,27; Kpł 24,10-16). Nie mogąc bezpośrednio złorzeczyć tym, którzy powołali go do życia, prorok czyni to pośrednio wobec tego, który ogłosił wiadomość o jego narodzinach. Posłaniec może być również uosobieniem samego Jeremiasza. Obydwaj głosili prawdę – dobrą nowinę. Obydwóm groziła za to śmierć. Żaden z nich nie zaciągnął winy wobec tych, którzy zagrażali ich życiu.

Słowa kluczowe: człowiek, Jeremiasz, Jr 20,15-17, posłaniec, przekleństwo.

Wstęp

Księga Jeremiasza zawiera pięć introspekcyjnych poematów proroka tzw. „wyznań” (zob. Jr 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18), będących obrazem jego własnego życia, zmagania z powołaniem prorockim oraz niełatwej wierności Bogu. Wyznania te są nierozdzielnie związane z jego osobistym życiem oraz społeczno-religijną sytuacją jego rodaków.

Piąta konfesja (zob. Jr 20,7-18), to wyraz najgłębszego kryzysu proroka, walki o własną tożsamość i wiarę¹. Jest ona lamentacją indywidualną, w której cierpiący Jeremiasz już nie tyle woła o pomoc, ale wyraża pragnienie rezygnacji z drogi życia, którą od około 30 lat wędrował jako prorok. Lamentacja ta, będąca kompozycją dwóch tekstów (w. 7-13 i w. 14-18)², pokazuje Jeremiasza, który

¹ Por. J. Wilk, *Wierzyć Bogu*, Kraków 2011, s. 37-41.

² Por. K. M. O'Connor, *The Confessions of Jeremiah: Their interpretation and role in chapters 1-25*, Missoula 1988, s. 61-80; J. Bright, *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1965, s. 134; por. D. J. A. Clines, D. M. Gunn, *Form, Occasion and Redaction in Jeremiah 20*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 1976, nr 88, s. 390-409; W. Rudolph, *Jeremia*, Tübingen 1968, s. 130, gdzie przedstawia się wewnętrzną walkę Jeremiasza jako falowanie – od zwątpienia do radości z powodu bliskości Boga i ponowny nawrót do zwątpienia z powodu braku pociechy duchowej.

jest w pełni świadomy tego, że został wybrany przez Boga na urząd proroka, a zarazem ukazuje proroka, który nie widząc owoców swojego wieloletniego trudu głoszenia słów Pana, przeżywa kryzys powierzonej mu misji. Pozostaje jednak całkowicie wierny Temu, który go wezwał.

Tytułowe zagadnienie niniejszego artykułu, dotyczące posłańca przynoszącego wiadomość ojcu o narodzinach Jeremiasza (zob. Jr 20,15-17) jest wpisane w drugą część wyznania (Jr 20,14-18), które przybrało formę autoprzekleństwa.

1. Struktura Jr 20,14-18

Wersy 14-20 formułują osobną część materiału, różną od wcześniejszego przesłania. Wers 13, kończący pierwszą część wyznania (zob. Jr 20,7-13), wyraża wdzięczność Bogu za pomoc, jaką okazał On potrzebującemu. Kluczowe słowa pierwszej części to: פתה – „zwieść”, „oszukać” (w. 10) i יכל – „zwyciężyć” (w. 10). Słowa te nie tylko nie występują, ale nawet nie znajdują żadnego odniesienia w drugiej części wyznania, gdyż jego struktura została oparta na całkiem innych kryteriach³:

Oznaczenie	Treść	Temat	Słowa kluczowe
A. 14	dzień	zagadnienie narodzin	ארר („związać przekleństwem”); ילד („zrodzić”) 2x; אם („matka”); יום („dzień”) 2x; אשר („który”) 2x
B. 15	człowiek	motyw przekleństwa (+)	ארר („związać przekleństwem”); ילד („zrodzić”); אב („ojciec”); איש („człowiek”); אשר („który”)
C. 16	człowiek	przekleństwo	איש („człowiek”); אשר („który”)
B'. 17	człowiek	motyw przekleństwa (-)	מות („umrzeć”, „zabić”); רחם („łono”) 2x; אשר („że”); אם („matka”)
A'. 18	dzień	zagadnienie narodzin	רחם („łono”); יום („dzień”)

Ramy drugiej części wyznania zostały utworzone przez słowo יום („dzień”; w. 14 i 18) oraz zagadnienie narodzin. Termin יום w wersie 14 odnosi się do narodzin Jeremiasza, natomiast w wersie 18 do jego zgonu. Wersy 15-17 zawierają treść związaną z terminami איש („człowiek”) oraz ארר („związać przekleństwem”). Negatywna idea czasownika ארר została wyrażona w wersie 16 przez obraz zniszczenia miast (פּאַעַרִים אֲשֶׁר־הִפְּךָ יְהוָה) oraz doświadczenie nieustannego niepokoju i stałej wojny (בְּבִקְרָה וּתְרוּאַעָה בְּעַת צְהָרֶיךָ).

³ Por. G. Barbiero, *Le ultime due confessioni di Geremia nel contesto dei cap. 18-20*, Roma 2008-2009, s. 106 (manuskrypt PIB); zob. także, J. Magonet, *Jeremiah's last confession: structure, imagine and ambiguity*, „Hebrew Annual Review” 1987, nr 11, s. 314.

Wersy 15 i 17 podają przyczynę przekleścia **אִישׁ**. Pierwszy powód – pozytywny – powiadomienie ojca o narodzinach syna, sprawiając mu tym samym radość (בִּשְׂרָר אֶת־אָבִי לֵאמֹר יֵלֶד־לְךָ בֵּן זָכָר שִׂמְחָה שְׂמִיחָה; w. 15). Drugi – negatywny – niezabicie Jeremiasza jeszcze w łonie matki (לֹא־מוֹתַתְנִי מִרְחֹם; w. 17). Wers 16, stanowiący centrum kompozycji, przedstawia urzeczywistnienie przekleństwa.

Poszczególne wersy są ze sobą leksykalnie i logicznie powiązane. Wersy 14 i 15 przez czasowniki **אָרַר** i **יָלַד** oraz przez zaimek względny **אֲשֶׁר**. Natomiast dwa rzeczowniki **אִמָּ** („matka”; w. 14) i **אָבִי** („ojciec”; w.15) tworzą spójny obraz osób przekazujących dziecku życie. Wers 16 swoje odniesienie do wersu 15 oddaje przez rzeczownik **אִישׁ** oraz zaimek wskazujący **הוּא** („ten”), a ostatnie dwa wersy wyznania (17 i 18) scala termin **רָחֹם** („łono”).

J. R. Lundbom omawiając strukturę Jr 20,14–16 zwraca uwagę na ich wersyfikację i sylabizację. Opowiadając się za podwójnym rozmieszczeniem tych wersów w *Biblia Hebraica Stuttgartensia* oraz uznając w wersie 15 słowa **אֶת** i **לֵאמֹר** jako warstwę prozaiczną, którą można pominąć w sylabizacji, proponuje następujący układ sylab⁴:

wers 14	4 i 6 = 10	wers 15	4 i 6 = 10
	9 i 5 = 14		7 i 7 = 14
	suma 24		suma 24

Kolejne wersy są już dłuższe. I tak wers 16 zawiera 38, wers 17 – 25, a wers 18 – 24 sylaby. Wg J. R. Lundbom tego rodzaju układ sylab w wersach 14 i 15 wskazuje na paralelę tych wersów oraz na ich precyzyjne zbalansowanie⁵.

2. Styl

Piąta konfesja Jeremiasza (zob. Jr 20,7–18) łączy w sobie styl Księgi Psalmów (zob. np.: Ps 10,1; 13,3; 31,11; 116,3; 22,2; 42,10; 43,2) i Księgi Lamentacji. Analogię do jej treści można odnaleźć w 1 Krl 19,4 oraz Hi 3,3–10. Zwłaszcza Hi 3 wyraża tematyczne i leksykalne podobieństwo wobec Jr 20,14–18⁶. Podobne teksty, wyrażające skargę wypływającą z faktu własnych narodzin lub braku motywacji do życia odnajdujemy również w: Rdz 27,46; 1 Mch 2,7; Jr 15,10; Jon 4,3. Analogiczny styl wypowiedzi można spotkać także w literaturze pozabiblijnej np.:

⁴ Por. J. R. Lundbom, *The double curse in Jeremiah 20, 14–8*, „Journal of Biblical Literature” 1985, nr 104, s. 592–593.

⁵ Por. tenże, *dz. cyt.*, s. 595.

⁶ Szczegółową analizę analogii tych tekstów zob.: G. Fuchs, *Die Klage des Propheten. Beobachtungen zu den Konfessionen Jeremias im Vergleich mit den Klagen Hiobs (Erster Teil)*, „Biblische Zeitschrift” 1997, nr 41, s. 212–228; taż, «Du bist mir zum Trugbach geworden.» *Verwandte Motive in den Konfessionen Jeremias und den Klagen Hiobs (Zweiter Teil)*, „Biblische Zeitschrift” 1998, nr 42, s. 19–38.

„A ja rzekłem: «Dlaczego Panie?» Po cóż się więc rodziłem albo dlaczego łono mojej matki nie stało się dla mnie grobem, żebym nie widział znoju Jakuba i wyczerpania rodu Izraela?» (4 Mch 5,35)⁷

„Słodkimi się wyrazy Helena odzywa:
«Bracie tej, co was gubi, co zbrodnią zhańbiona!
Oby wprzód, skorom wyszła z mojej matki łona,
nagły mię porwał wicher gdzie pomiędzy skały
albo morze szumnymi pochłonęło wały,
niżlim, nędzna! na takie puściła się kroki!»” (*Iliada*, VI, 299-304)

„Wychowała mię ojca ręka dobroczynna:
na cóżem mu to życie nieszczęśliwa winna!” (*Iliada*, XXII, 385-386)

Lament Jeremiasza nie był odosobniony w starożytnym świecie. Również literatura antyczna ukazuje człowieka, który często w największych trudnościach i negatywnych doświadczeniach żałuje, że się narodził. Na szczególną uwagę zasługuje jednak Jeremiaszowe złorzeczenie człowiekowi (zob. Jr 20,15-17), który przyniósł przecież dobrą wiadomość o narodzinach syna. Także ten fakt znajduje pewne odniesienie w literaturze pozabiblijnej:

„Bogdajby zginął ten,
co z mych przekłutych nóg
więzy złowrogie zdjął,
co mnie, niemowlę, z pęt
śmiertelnych wyrwał, wyratował –
Dobroczyńca, zbawca mój!” (Król Edyp, 1381-1386)

3. Datacja

Trudno jednoznacznie umiejscowić chronologicznie Jr 20,15-17. Datacja przybiera dwa kierunki. Pierwszy z nich jest związany z królem Judy – Jojakimem (609-598) i odrzuceniem przez niego proroctwa Jeremiasza (zob. Jr 36). Wydarzenie to miało miejsce w 605/604 r.⁸ Droga druga prowadzi do publicznego sporu pomiędzy Jeremiaszem, a jednym z fałszywych proroków z pokolenia Beniamina – Chananiaszem (zob. Jr 28). Przepowiedziana przez Jeremiasza śmierć Chananiasza (zob. Jr 28,17) nastąpiła w czwartym roku panowania króla judzkiego Sedecjasza (zob. Jr 28,1), czyli we wrześniu/październiku 594 r. Echem wypełnienia się tego proroctwa mogła być pieśń pochwalna zawarta w Jr 20,13. Złorzeczenie znajdujące się w kolejnych wersach (14-18) mogło być

⁷ IV Księga Ezdrasza, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 380.

⁸ Por. J. R. Lundbom, *dz. cyt.*, s. 589.

rezultatem jakiegoś odnowionego cierpienia proroka, a zarazem kolejnego jego kryzysu, który ujawnił się w 594 r⁹.

4. Interpretacja Jr 20,15-17

Po przekleściu dnia swoich narodzin (w. 14), Jeremiasz przeklina posłańca, który dostarczył wiadomość ojcu proroka o jego narodzinach. Tematyka posłańca, zainicjowana w wersie 15 jest kontynuowana do wersu 17, tworząc odrębne zagadnienie tematyczne. Zamyka je powrót do kwestii dnia narodzin, poruszony ponownie w wersie 18. Tym samym, pod względem treści, wersy 14 i 18, stanowią tematyczne ramy dla opowiadania zawartego w Jr 20, 15-17.

Jr 20, 15:

אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר בִּשְׂרַ אֶת־אָבִי לֵאמֹר יֵלֶד־לִּי בֵן זָכָר שִׂמְחָהוּ

Przeklęty człowiek, który przyniósł wiadomość mojemu ojcu, mówiąc:

„Urodził ci się syn, chłopiec”, sprawiając mu tym wielką radość

Motyw przekleństwa אָרוּר („związać przekleństwem”) wielokrotnie występuje na kartach Pisma Św. (zob. np.: Rdz 3,14; 4,11; 9,25; 12,3; Lb 22,6.12; Jr 11,3; 17,5; 48,10; Ml 1,14; 2,2) oraz w literaturze pozabiblijnej¹⁰. L. Prijs komentując czasownik אָרוּר zwrócił uwagę na naturę tego przekleństwa. Zaproponował, aby אָרוּר rozumieć nie jako życzenie, ale deklarację faktu. Łącząc tematycznie wersy 15 i 16, sugeruje, że Jeremiasz nie tyle przeklina samego posłańca, co raczej żałuje go, gdyż on, oznajmiając narodziny proroka obwieszcza tym samym przyszłe zburzenie Jerozolimy, które w swych mowach będzie zapowiadał prorok. Posłaniec (אִישׁ; w. 15.16) wg Prijsa jest zwyczajnym, anonimowym przedstawicielem Jerozolimy, miasta, które upadnie jak Sodom i Gomora¹¹. Tego rodzaju interpretacja stwarza jednak pewną trudność. Symboliczne rozumienie אִישׁ (w. 15.16) musi spowodować podobne rozumienie dnia narodzin (w. 14.18). Wtedy cała sekwencja Jr 20,14-18 byłaby tylko odniesieniem do sytuacji religijno-społecznej Jerozolimy, a nie konkretnego stanu psychiczno-duchowego Jeremiasza.

Natomiast W. L. Holladay zaproponował, aby w egzegezie tego tekstu nie poszukiwać żadnego posłańca, ale w אִישׁ widzieć samego Jeremiasza¹². Po omówieniu tej kwestii przedstawił własną parafrazę Jr 20,14-18: „Zguba wisi nad dniem moich narodzin; istotnie zguba wisiała nade mną od samego początku moich narodzin. Zostanę zniszczony dokładnie tak, jak Sodom i Gomora

⁹ Por. W. L. Holladay, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25*, Philadelphia 1986, s. 564.

¹⁰ Zob. D. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Rome 1964, s. 18-26.74-76.

¹¹ Por. L. Prijs, *Jeremia XX 14 ff.: Versuch einer neuen Deutung*, „Vetus Testamentum” 1964, nr 14, s. 105-108.

¹² Por. W. L. Holladay, *dz. cyt.*, s. 562.

zostały zniszczone. Jednakże to zniszczenie starego było dokonane przez Jahwe w gniewie i świetle dziennym, podczas gdy w moim przypadku Jahwe powołał mnie od dnia mych narodzin, by być jego prorokiem, miał w tym swój właściwy dla mnie cel. Jeśli moje życie jest niczym, to dlaczego w ogóle przyszedłem na świat?”¹³.

Obydwie, z pewnością oryginalne próby interpretacji tego fragmentu świadczą o pewnej trudności w rozumieniu figury **שִׂי** (w. 15.16) oraz tak negatywnego odniesienia Jeremiasza do tej postaci. Tym bardziej, że człowiek ten, prawdopodobnie będąc nawet „przyjacielem domu”¹⁴, nie zaciągnął żadnej winy zarówno wobec samego proroka, jak i jego rodziny. Ponadto posłaniec, który w starożytności przynosił ojcu nowinę o narodzinach syna był zazwyczaj szczerze nagradzany, a nie przeklinany¹⁵. Wynikało to z ówczesnego statusu mężczyzn. Narodziny męskiego potomka były powodem wielkiej radości ojca. W wersie 15, dla jak najlepszego wyrażenia tej radości, dwukrotnie użyto czasownika **שמח** („radować się”). Tymczasem złorzecząca postawa proroka wobec posłańca, który przekazując wiadomość ojcu o narodzinach syna, użył powszechnej wówczas formuły językowej (**יָלַד לְךָ בֵן זָכָר** – „urodził ci się syn, chłopiec”)¹⁶, może być związana z zakazem złorzeczenia ojcu lub matce (zob. Wj 21, 17; Kpł 20, 9) oraz zakazem bluźnienia Bogu (zob. Wj 22,27; Kpł 24,10-16). Jeremiasz, nie mogąc bezpośrednio złorzeczyć tym, którzy powołali go do życia, czyni to pośrednio wobec tego, który ogłosił wiadomość (**בִּשְׂרָר**) o jego narodzinach.

Wers ten stanowi równocześnie polaryzację dwóch czasowników. Pierwszy z nich – **אָרַר** („związać przekleństwem”) został przeciwstawiony czasownikowi **בִּשְׂרָר** („przynosić wieści”). Termin **בִּשְׂרָר** nie tylko określa dostarczenie jakichś informacji (zob. 1 Sm 31, 9), ale przede wszystkim posiada znaczenie pozytywne, jako „przynosić dobre wieści; ogłaszać dobrą nowinę” (zob. 2 Sm 18,19.20; 1 Krl 1,42; 1 Krn 10,9; Iz 52,7; 61,1). LXX przekłada go za pomocą terminu $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\zeta\omega$, który w Iz 52,7; 61,1, a zwłaszcza w NT będzie posiadał wymiar teologiczny, wyrażający radosną dla ludzi nowinę o zbawieniu. Kontrast pomiędzy **אָרַר** a **בִּשְׂרָר**, to zobrazowanie całkowicie negatywnego albo pozytywnego odniesienia do człowieka. Jeremiasz w swoim egzystencjalnym krzyku woła przekleństwem na tego, który przed laty ogłosił dobrą nowinę o jego narodzinach.

Jr 20,16:

וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא כְּאֶעֱרִים אֲשֶׁר־הִפֵּךְ יְהוָה וְלֹא נָחַם
וְשָׁמַע זְאֵעָקָה בְּבִקְרֹת וּתְרוּאָהּ בְּעֵת צָהָרִים

Niech będzie człowiek ten jak miasta, które zburzył Jahwe bez żalu.
Niech słyszy krzyk z rana i wrzawę wojenną w porze popołudniowej.

¹³ Tamże, s. 563.

¹⁴ L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań 1967, s. 256.

¹⁵ Por. C. L. Feinberg, *Jeremiah*, w: *Isaiah. Jeremiah. Lamentations. Ezekiel*, red. F. E. Gaebelien, Grand Rapids 1986, s. 505.

¹⁶ Por. Rt 4,17; Iz 9,5.

Retoryczne przekleście posłańca, Jeremiasz zobrazowuje zniszczonymi przez Boga miastami. Czasownik **הִפֹּךְ** („zburzyć”) występuje również w narracji zburzenia Sodomy i Gomory (zob. Rdz 19, 21.25.29; także: Pwt 29,22; Lm 4, 6), dlatego też **כְּאַעֲרִים** („jak miasta”) identyfikuje się z Sodomą i Gomorą, jako przykładem surowej kary Bożej. Jeremiasz użyje tych nazw w rozdziale 23, wersie 14¹⁷. Wg opisu proroka zniszczenie tych miast dokonało się **לֹא נָחַם** („bez żalu”). Brak jednak tej wzmianki w narracji dotyczącej zburzenia Sodomy i Gomory. W podobnym kontekście wyrażenie to występuje również w Jr 4, 28, gdzie określa determinację Jahwe w realizacji zagłady. Forma ta, wyrażająca stanowczość Boga w wypełnieniu zapowiedzianej kary, została przejęta przez późniejszych proroków (zob. Ez 24,14; Za 8,14)¹⁸.

Druga część przekleństwa nawiązuje do działań wojennych. Złorzeczenie to zostało skonstruowane z dwóch, paralelnych obrazów: **זִאֲעָקָה בְּבִקְרָה** („krzyk z rana”) i **וּתְרוּאָעָה בְּעֵת צְהָרִים** („wrzawa wojenna w porze popołudniowej”). Pierwszy definiuje używany wielokrotnie przez Jeremiasza termin **זִאֲעָקָה** („krzyk”, ale i „skarga”, „wołanie o pomoc”). Występuje on również w zagadnieniu dotyczącym Sodomy i Gomory, jednakże nie w narracji o ich zburzeniu, ale jako skarga na postępowanie mieszkańców tych miast (zob. Rdz 18,20). Tymczasem **זִאֲעָקָה** w Jr 20,16 odnosi się do mieszkańców miasta, które prawdopodobnie jest oblegane i niszczone przez nieprzyjaciół albo panuje w nim bliżej nieokreślone zagrożenie (np. zaraza, głód). „Krzyk z rana” jest skutkiem osobistego, intensywnego cierpienia, a zarazem świadomości zagrożenia. Drugi termin pochodzi bezpośrednio z wokabularza wojskowego – **תְּרוּאָעָה** („okrzyk bojowy”, „alarm”). W kontekście wojny, w Księdze Jeremiasza, termin ten został wykorzystany jeszcze w 4,19 i 49,2. Natomiast określenie czasu tych wydarzeń (**בְּבִקְרָה** „z rana” i **בְּעֵת צְהָרִים** „w porze południowej”) wskazuje na ich długotrwałe (cały dzień) i natarczywe trwanie¹⁹. Przyczynę tak intensywnego złorzeczenia Jeremiasza posłańcowi, który dostarczył wiadomość ojcu o jego narodzinach znajdujemy dopiero w wersie następnym.

Jr 20,17:

אֲשֶׁר לֹא־מוֹתַתְנִי מִרְחֹם וַתְּהִי־לִי אִמִּי קִבְרֵי וּרְחֹמָה הָרַת עוֹלָם

Bowiem nie zabił mnie w łonie.

Moja matka stałaby się mym grobem, a jej łono brzemienne na zawsze.

¹⁷ Zagłada Sodomy i Gomory może być również metaforą zniszczenia Jerozolimy przez Nabuchodonozora. Odniesieniem do miast z Jr 20,16 mogą być także wcześniejsze wypowiedzi proroka dotyczące „tego miasta”, czyli Jerozolimy (zob. Jr 19,8.11.12.15) – zob. G. Barbiero, *dz. cyt.*, s. 113.

¹⁸ Por. W. L. Holladay, *dz. cyt.*, s. 565.

¹⁹ Por. G. Fischer, *Jeremia 1-25*, Freiburg – Basel – Wien 2005, s. 623. G. Barbiero zwrócił uwagę na sytuację Jerozolimy z okresu życia proroka. Skoro jej mieszkańcy nie chcieli słuchać słów Boga (zob. Jr 18,10; 19,15), teraz będą musieć słuchać skarg i narzekań oraz okrzyków wojennych – zob. tenże, *dz. cyt.*, s. 114.

W wersji tym odnotowuje się dwie trudności egzegetyczne. Pierwsza z nich dotyczy podmiotu dla **לֹא־מוֹתַתֵּנִי** („nie zabił mnie”). Może nim być człowiek – posłaniec (**שִׂאִי**), o którym jest mowa w wersach 15 i 16 albo też ktoś inny, np.: lekarz przyjmujący poród, żołnierz, który wg ówczesnych zwyczajów wojennych w zdobytych miastach „rozpruwał łona ciężarnym kobietom” (2 Krl 15,16; Oz 14,1; Am 1,13) lub ktoś, kto posiada prawo sprowadzania śmierci. Tym kimś mógłby być anioł śmierci albo nawet sam Bóg²⁰. Jako podmiot podaje się także spersonifikowany **יּוֹם** („dzień”; w. 14 i 18), określając go jako „dies nefastus”²¹. Spośród sugestii, najbardziej praktycznym rozwiązaniem wydawałoby się określenie lekarza jako podmiotu dla **לֹא־מוֹתַתֵּנִי**. Jednakże, chociaż środki poronne były przepisywane przez lekarzy już w starożytnym Egipcie (XVI w. przed Chr.), a aborcje były powszechnie dokonywane w podczas Złotego Wieku Grecji (V/IV w. przed Chr.), to jednak brak informacji, aby ta praktyka była stosowana w starożytnym Izraelu²². Także kwestia najeźdźców mordujących dzieci, które znajdowały się jeszcze w łonach swych matek nie znajduje historycznego potwierdzenia, gdyż czas narodzin Jeremiasza (II poł. VII w.) nie był okresem intensywnych działań wojennych w Anatot. Pozostaje wciąż otwarta kwestia posłańca (**שִׂאִי**), który jako jedyny potencjalny podmiot znalazł się w kontekście wypowiedzi. Jednak wielość zasygnalizowanych już rozwiązań, dotyczących podmiotu dla **לֹא־מוֹתַתֵּנִי** wskazuje, że wielu egzegetów odrzuca tego rodzaju interpretację. Wszystkie pozostałe próby ustalenia podmiotu są wyłącznie hipotezami, gdyż tekst nie dostarcza żadnych bezpośrednich wskazówek, mogących urzeczywistnić poszczególne teorie.

Drugą nieścisłość stanowi **מִן־הָהָם**, a konkretnie użycie przyimka **מִן** z rzeczownikiem **הָהָם** („łono”). Przyimek **מִן** w swoim podstawowym znaczeniu oznacza: „z”, „od”, „od strony”, „z powodu”. Stąd dosłowny przekład **מִן־הָהָם** brzmi „z łona”. Jednakże tego rodzaju tłumaczenie powoduje sprzeczność z dalszą częścią wersu, gdzie czytamy, że to łono matki miało stać się grobem dla Jeremiasza. Pragnieniem Jeremiasza było, aby śmierć nadeszła nie w chwili narodzin albo krótko po nich, ale wtedy, kiedy pozostawał jeszcze w łonie matki. Stąd LXX oraz S tłumaczą **מִן־הָהָם** jako „w łonie”. Tak też tłumaczone jest to słowo we współczesnych przekładach biblijnych²³.

Na szczególną uwagę zasługuje ponadto czasownik **מוֹתַתֵּנִי** („umrzeć”, „zabić”), który w powyższym wersie – jako polel – oznacza „zakończyć całkowicie życie”

²⁰ Por. L. Prijs, *dz. cyt.*, s. 107–108.

²¹ G. Fuchs, *Die Klage des Propheten...*, s. 218.

²² Por. J. R. Lundbom, *dz. cyt.*, s. 596; Wyłączając późniejszy tekst Syr 38,1–15, w ST znajdujemy jedynie sporadyczne informacje o praktykach lekarskich w Izraelu (zob. np.: 2 Krn 16,12; Jr 8,22), gdyż to Bóg był lekarzem narodu wybranego (zob. Wj 15,26; Ps 103,3; 147,3). Natomiast zapis dotyczący położnych, świadczy o ich szacunku wobec rodzącego się życia (zob. Wj 1,15–21).

²³ Polskich, np.: *Biblia Tysiąclecia, Biblia Poznańska, Biblia Warszawsko-Praska, Biblia Paulistów*; zagranicznych, np.: *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, La Sacra Bibbia. Conferenza Episcopale Italiana. Unione Editori e Librai Cattolici Italiani.*

„zadać śmiertelny cios”. Porównując zastosowanie tego czasownika w polu w innych tekstach, można dostrzec pewien niuans. Jego znaczenie w Sdz 9,34; 1 Sm 14,13; 17,51; 2 Sm 1,9–10.16, jak i w Jr 20,17 można określić jako „wysłać na tamten świat” albo jeszcze dokładniej – „skrócić komuś cierpienia”²⁴. Ktoś, kto został już zraniony, otrzymuje śmiertelne uderzenie, skracające jego mękę²⁵. Tego rodzaju niezaspokojone pragnienie unicestwienia – skrócenia męki i bólu – wyraża Jeremiaszowy krzyk zawarty w wersie 17. I chociaż pobyt po śmierci w Szeolu nie łączył się w umyśle Semity z nagrodą, ale ze smutną koniecznością złych i dobrych, którą to konieczność każdy starał się jak najdalej odsunąć w przyszłość, dla Jeremiasza był formą ulgi, uwolnieniem od ciężaru urzędu prorockiego²⁶. Grobem miało być מִקְבְּרָתָא – łono matki. Tam, gdzie został ustanowiony prorokiem (zob. Jr 1,5), tam pragnąłby na wieki pozostać, nie realizując tym samym powierzonej mu przez Boga misji. I chociaż prorok zna ból matki, która traci swe dziecko (zob. Jr 6,26), to jednak nie studzi to jego pragnienia śmierci. Niechęć do własnego życia, poczucie bezsensowności pełnionego urzędu proroka, przewyższa nawet potencjalny ból jego rodziców.

Podsumowanie

Jeremiasz, pomimo iż utracił wartość własnego życia oraz sensowność wybrania przez Boga na urząd proroka nie rozważa jednak o samobójstwie i nie zlorzeczy tym, którzy powołali go do ziemskiego istnienia (Jahwe, rodzice). Przedstawia siebie jako człowieka mocno rozgoryczonego i wzburzonego, który chcąc uniknąć bluźnierstwa wobec Boga i przekleństwa wobec ojca i matki, swoje rozgoryczenie przetrzuca na posłańca (przyjaciela domu?), który obwieścił ojcu wiadomość o jego narodzinach. I chociaż postać שִׁירָא (w. 15.16) pozostaje wciąż zagadkowa, to jednak zobrazowuje wewnętrzny i zewnętrzny stan proroka. Posłaniec ten, który za dostarczenie ojcu dobrej wiadomości, zostaje przeklęty przez Jeremiasza, może również odzwierciedlać samego Jeremiasza, który za przekazywanie Bożych prawd został znienawidzony przez swój własny naród. To, co sam otrzymywał od rodaków, odnosił do niewinnego posłańca. Ostatecznie wyraził przez to, że dalsze jego życie dla Jahwe i Jego narodu nie ma już w nim wartości.

Wątek posłańca (Jr 20,15–17) nie pojawia się w dalszej części Księgi. Jakby zniknął ze świadomości Jeremiasza, podobnie jak niegdyś odszedł on po przekazaniu wiadomości ojcu. Jeremiasz pozostał, będąc wiernym posłańcem Jahwe wobec narodu wybranego.

²⁴ Por. W. L. Holladay, *dz. cyt.*, s. 565.

²⁵ Por. G. Fischer, *dz. cyt.*, s. 623.

²⁶ Por. L. Stachowiak, *dz. cyt.*, s. 256.

Literatura

- IV Księga Ezdrasza, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 372-404.
- Barbiero G., *Le ultime due confessioni di Geremia nel contesto dei cap. 18-20*, Roma 2008-2009 (mps).
- Bright J., *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1965.
- Clines D. J. A., Gunn D. M., *Form, Occasion and Redaction in Jeremiah 20*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 1976, nr 88, s. 390-409.
- Fischer G., *Jeremia 1-25*, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- Fuchs G., *Die Klage des Propheten. Beobachtungen zu den Konfessionen Jeremias im Vergleich mit den Klagen Hiobs (Erster Teil)*, „Biblische Zeitschrift” 1997, nr 41, s. 212-228.
- Fuchs G., «Du bist mir zum Trugbach geworden.» *Verwandte Motive in den Konfessionen Jeremias und den Klagen Hiobs (Zweiter Teil)*, „Biblische Zeitschrift” 1998, nr 42, s. 19-38.
- Feinberg C. L., *Jeremiah, w: Isaiah. Jeremiah. Lamentations. Ezekiel*, red. F. E. Gaebelien, Grand Rapids 1986, s. 355-691.
- Hillers D., *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Rome 1964.
- Holladay W. L., *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25*, Philadelphia 1986.
- Homer, *Iliada*, Wrocław 2004.
- Lundbom J. R., *The double curse in Jeremiah 20,14-8*, „Journal of Biblical Literature” 1985, nr 104, s. 589-600.
- Magonet J., *Jeremiah's last confession: structure, imagine and ambiguity*, „Hebrew Annual Review” 1987, nr 11, s. 303-317.
- O'Connor K. M., *The Confessions of Jeremiah: Their interpretation and role in chapters 1-25*, Missoula 1988.
- Prijs L., *Jeremia XX 14 ff.: Versuch einer neuen Deutung*, „Vetus Testamentum” 1964, nr 14, s. 104-108.
- Rudolph W., *Jeremia*, Tübingen 1968.
- Sofokles, *Król Edyp*, w: Sofokles, *Antyгона. Król Edyp. Elektra*, Wrocław 2004, s. 215-354.
- Stachowiak L., *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1967.
- Wilk J., *Wierzyć Bogu*, Kraków 2011.

Mysteriousness of the Messenger in Jer 20,15-17

Summary

The figure of 'the man' (שׂוֹנֵן), who gives Jeremiah's father a message about son's birth, is in the interpretation problematic as this man was not at fault to the prophet, yet he was cursed by him. This kind of behavior could be connected with a ban on cursing mother or father (see Exod 21,17; Lev 20,9) and a ban on blaspheming against God (see Exod 22,27;

Lev 24,10-16). Jeremiah being unable to curse directly those who have called him into being, indirectly does it towards the person, who has announced his birth. This messenger may also be a personification of Jeremiah. As they both promulgated the truth-the Good News and could be sentenced to death. None of them was against those who were threatening their lives.

Keywords: curse, Jeremiah, Jer 20,15-17, man, messenger.

Translated by Patrycja Grzybek

DOMINIK NOWAK

Sekcja Teologii Ewangelickiej
Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa

Z problematyki interpretacji przypowieści Jezusa

Streszczenie: Współczesna teologia biblijna reprezentuje zgodność w kwestii, iż jądrem Jezusowego posłannictwa jest zwiastowanie królestwa Bożego. Wyjątkowe miejsce przypada przy tym tej formie nauczania, jaką są przypowieści. Dzięki swej obrazowości dobrze przemawiają one do wyobraźni słuchaczy czy czytelników. Jednak ów obrazowy charakter, który może rodzić wrażenie prostoty, staje się niekiedy źródłem trudności interpretacyjnych. Nie zawsze bowiem potrafimy we właściwy sposób odczytać nakreślony w przypowieści obraz. Dzieje egzegezy, a także całe dzieje Kościoła ukazują, jak w przypadku tych rzekomo łatwych tekstów łatwo zejść na interpretacyjne manowce. Przez wiele wieków, począwszy od Ojców Kościoła, a przecież nawet już na etapie przekazu oraz reinterpretacji tradycji ewangelicznej przez prazbór i ewangelistów, przypowieści interpretowane były w sposób alegoryczny, co jednak – jak ukazują to współczesne badania – nie znajduje swego uzasadnienia.

Słowa kluczowe: alegoria, hermeneutyka, historyczny przegląd badań, metafora, metodologia, przypowieści Jezusa.

Wstęp

W badaniach egzegetyczno-teologicznych przypowieści Jezusa daje się zauważyć istnienie specyficznego rodzaju dialektyki. Z jednej strony bowiem ta forma zwiastowania Mistrza z Nazaretu stanowi obszar szczególnego zainteresowania badaczy już od dziesiątków lat, z drugiej natomiast po dziś dzień nie ma wśród nich zgody co do wielu aspektów naukowej refleksji nad przypowieściami. Nie chodzi przy tym wyłącznie o kwestie merytoryczne, związane np. z wielością propozycji odczytania przesłania jednej i tej samej przypowieści. Chodzi przede wszystkim o fundamentalne założenia metodologiczne dla naukowego podejścia do tej formy nauczania Jezusa – dla przykładu, czy należy ją interpretować alegorycznie czy metaforycznie, diachronicznie czy synchronicznie? Przykładów można mnożyć. Bogactwo modeli hermeneutyčno-metodologicznych, jakie do tej pory wypracowano, może wywołać odczucie pewnego zagubienia, i to nie tylko wśród osób, które starają się czerpać

z owoców refleksji naukowej, ale także wśród samych badaczy. Różnorodność tę można bez wątpienia oceniać w kategoriach pozytywnych, gdyż ukazuje ona, jak twórczo inspirujące mogą być przypowieści Nauczyciela z Galilei. Nie ulega jednak wątpliwości, że jednocześnie kryje ona w sobie określone niebezpieczeństwa, które sprawiają, że zamiast zbliżyć się do jądra orędzia Jezusa, coraz bardziej od niego się oddalamy.

W niniejszym artykule przedstawiony zostanie zwięzle historyczny przegląd stanowisk związanych z egzegetyczno-teologiczną refleksją nad przypowieściami Jezusa. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, iż bynajmniej nie prezentuje on całej historii badań nad przypowieściami – ona sama mogłaby stać się przecież przedmiotem odrębnego, obszernego opracowania. Starano się ukazać, w świadomości subiektywności dokonanego wyboru, najbardziej reprezentatywne postaci dziejów interpretacji tej formy nauczania Mistrza z Nazaretu.

1. Adolf Jülicher

Adolf Jülicher (1857–1938) jest postacią, której wkład do badań nad przypowieściami Jezusa stanowił przysłowiowy „milowy krok”. Mimo że opracowanie prezentujące jego poglądy w tej mierze ukazało się jeszcze pod koniec XIX w.¹, to wiele z nich odbija się głośnym echem po dzień dzisiejszy. Niemniej jednak zostały one poddane krytycznej weryfikacji i niektóre – w świetle współczesnych badań – okazują się już zupełnie nie do utrzymania.

Przede wszystkim A. Jülicher jako pierwszy podjął się próby opracowania metodologicznie usystematyzowanego podejścia do interpretacji przypowieści Mistrza z Nazaretu. Dokonał on rozróżnienia – w aspekcie formalnym – przypowieści od alegorii, w konsekwencji czego możliwym stało się także odróżnienie „właściwego” oraz „niewłaściwego” sposobu interpretacji przypowieści, przy czym ten ostatni jest dla A. Jülichera tożsamy z wykładnią alegoryczną². W swych badaniach nad przypowieściami Jezusa niemiecki egzegeta poszukiwał literackiego oraz retorycznego materiału porównawczego z czasów współczesnych Nauczycielowi z Galilei. Sięgał przy tym zarówno do dorobku tradycji starotestamentowo-judaistycznej, jak i hellenistycznej. Doszedł do wniosku, że wielu paralel dla Jezusowego zwiastowania w przypowieściach dostarcza tradycja starotestamentowo-judaistyczna ze swoimi מְשָׁלִים. Choć – jego zdaniem – fundamentalny punkt odniesienia stanowi tradycja helleńsko-hellenistyczna³.

A. Jülicher uchodzi także za autora stosunkowo śmiałej, ale jednocześnie interesującej tezy. Twierdził mianowicie, że ewangeliści byli w procesie recepcji

¹ A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1886–1889, t. 1–2.

² K. Erlemann, *Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Tübingen 1999, s. 12.

³ *Tamże*, s. 13; por. R. Zimmermann, *Gleichnisse Jesu. Eine Einleitung zum Kompendium*, w: *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, red. R. Zimmermann, Gütersloh 2007, s. 5.

tradycji zawierającej przypowieści Jezusa poddani procesowi niezrozumienia, który miał decydujący, a przy tym negatywny wpływ na odczytanie ich przez ewangelistów, a w konsekwencji prowadził do często całkowitego wypatrzenia ich pierwotnego przesłania. Tezę tę A. Jülicher opierał na założeniu ścisłego rozróżnienia pierwotnej, ustnej formy przypowieści sięgającej historycznego Jezusa od ich późniejszej postaci, już utrwalonej i spisanej. W procesie przekazu tradycji przypowieści dochodziło – zdaniem niemieckiego egzegety – do wtłaczania w ich pierwotną formę oraz treść wielu elementów wtórnych, będących efektem rozwiniętej chrystologii oraz eklezjologii⁴. Nadawały one poszczególnym przypowieściom wymiar alegoryczny, zupełnie im obcy. Ostatecznie więc forma spisana jawi się jako efekt niezrozumienia i błędnej interpretacji. W końcowej redakcji poszczególnych ewangelistów przypowieści zostały przekazane bądź w zmienionym kontekście, bądź nawet zostały go pozbawione. Na tej podstawie też A. Jülicher wysuwa postulat konieczności zrekonstruowania pierwotnej postaci przypowieści Jezusa. Jego zdaniem Mistrz z Nazaretu wypowiadał tzw. „czyste” przypowieści, pozbawione jakichkolwiek elementów wyjaśniających czy interpretujących⁵.

Optyka A. Jülichera jest więc wyraźnie diachroniczna. Tego rodzaju podejście do przypowieści Jezusa implikowało w konsekwencji postulat konieczności rekonstrukcji ich pierwotnego *Sitz im Leben*. Innymi słowy, A. Jülicher uważał, iż konieczne jest odtworzenie konkretnego kontekstu sytuacyjnego, w jakim powstała i została wygłoszona dana przypowieść⁶. Stwarzało to wyraźną aporię w jego koncepcji hermeneutycznej. Sam bowiem uważał, jak wspomniano, że w procesie przekazu tradycji ów pierwotny kontekst został utracony. Próbując wyjść z tego impasu A. Jülicher stwierdził, iż pierwotnym *Sitz im Leben* przypowieści była – ogólnie rzecz ujmując – sytuacja konfliktu, w jakiej znalazł się Jezus, w wyniku której był zmuszany do obrony swego poselstwa⁷.

Niemiecki egzegeta podjął się również próby nakreślenia wewnętrznej struktury przypowieści Jezusa. Każda – jego zdaniem – składa się z dwóch części, a mianowicie obrazowej oraz części rzeczowej⁸. Obie te części stanowią konstytutywne elementy przypowieści, innymi słowy, wzajemnie się dopełniają oraz warunkują. Część rzeczowa bywa określona albo w formułach wprowadzających do przypowieści, albo należy ją wywnioskować z kontekstu. A. Jülicher wyraźnie zaznacza, że część obrazowa nie wskazuje na część rzeczową w sposób jednoznaczny, a także nie determinuje jej jednoznacznej, jednowymiarowej interpretacji. Obraz nie tyle precyzyjnie określa część rzeczową,

⁴ Por. G. Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Göttingen 1992, s. 181.

⁵ H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1984, s. 14; R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, Kraków 2005, s. 59.

⁶ K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 21.

⁷ *Tamże*.

⁸ Por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 12.

co wskazuje interpretatorowi, w jaki sposób winna ona być odczytana. Innymi słowy, wskazuje, że przywołany obraz zaadresowany jest do całego człowieka – nie tylko do jego rozumu, ale także do sfery emocjonalnej i zdolności do podejmowania egzystencjalnych decyzji⁹.

Jak wspomniano, niemiecki egzegeta dokonał ścisłego rozróżnienia pomiędzy przypowieścią a alegorią. Posiłkował się w tym kontekście kryteriami antycznej retoryki, zwłaszcza dorobkiem Arystotelesa¹⁰. Jego zdaniem, jedyną wspólną cechą przypowieści i alegorii jest element porównania, względnie metafory, stanowiący ich najprostszą podstawową formę. Jednocześnie jednak pomiędzy nimi istnieje zasadnicza różnica semantyczna, której A. Jülicher upatruje w fakcie występowania partykuły porównawczej. Jeśli występuje ona *explicite*, to znaczy, że następujący po niej predykat należy rozumieć w sposób właściwy. Innymi słowy, adresaci otrzymują wyraźną wskazówkę, w jaki sposób należy rozumieć wypowiedź. Jeśli natomiast owa partykuła nie występuje, wówczas znaczy to, że następujący po niej predykat należy interpretować w sposób niewłaściwy. Inaczej mówiąc, adresaci nie otrzymują wskazówki, w jaki sposób odczytywać wypowiedź. Wg A. Jülichera występowanie partykuły porównawczej, względnie jej brak, stanowią o rodzaju mowy – odpowiednio właściwej i niewłaściwej¹¹. Z powyższego wynika, że metaforę postrzegać należy w kluczu modelu substytucyjnego – pojęcia „właściwe” zostają zastąpione „niewłaściwymi”, a proces odczytania metafory polega na jej swoistej „deszyfracji”, która umożliwi dojście do pojęć „właściwych”¹².

Jülicherowe rozróżnienie, a wręcz przeciwstawienie alegorii i przypowieści nie bazowało wyłącznie na aspekcie semantycznym. Posiadało ono w istocie wymiar wielopłaszczyznowy. Po pierwsze, w obu zupełnie inaczej kształtuje się relacja brzmienie słowa – jego znaczenie. Alegoria stanowi mowę niewłaściwą, dlatego też występujący w niej zbiór pojęć nie może być rozumiany dosłownie, a jedynie przenośnie. Zupełnie inaczej ma się rzecz w przypadku przypowieści – stanowią one mowę właściwą i – odpowiednio do tego – winny być rozumiane dosłownie. Po drugie, przypowieść i alegoria posiadają odmienny cel. Podczas gdy ta pierwsza była podporządkowywana przez Jezusa celom pedagogicznym oraz wyjaśniającym, ta druga posiada wyłącznie wartość estetyczną. Po trzecie, tak alegoria, jak i przypowieść domagają się innego sposobu interpretacji. W tym sensie alegoria jest nieco podobna do zagadki. Domaga się ona, by krok po kroku objaśniać występujące w niej pojęcia czy motywy. Przypowieść tymczasem wyjaśnia się niejako sama z siebie, to znaczy prezentuje ona za pośrednictwem obrazu aspekt rzeczowy, który winien zostać unaoczniony i bliżej określony. Po czwarte wreszcie, alegoria posiada zupełnie inną wartość hermeneutyczną aniżeli przypowieść. Dokładniej rzecz ujmując,

⁹ K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 15.

¹⁰ H. Weder, *dz. cyt.*, s. 14; por. też R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 184.

¹¹ K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 15.

¹² *Tamże*, s. 16.

tę pierwszą należy postrzegać jako hermeneutycznie zdewaluowaną, bowiem zbyt wiele jest w niej niejasności i niejednoznaczności. Dlatego też hermeneutyczne założenia interpretacji alegorii w żadnej mierze nie mogą znaleźć zastosowania w interpretacji przypowieści, które – jak twierdził niemiecki egzegeta – były pierwotnie pozbawione wszelkich komplikacji oraz wieloznaczności¹³.

Wg A. Jülichera przypowieści Jezusa posiadały wielką wartość retoryczną. W zwiastowaniu Mistrza z Nazaretu pełniły one także – jak zasygnalizowano – funkcję dydaktyczną. Zdaniem niemieckiego egzegety, by dana przypowieść rzeczywiście spełniła swe retoryczno-dydaktyczne zadanie, musi ona odpowiadać następującym kryteriom:

- zwięzłości (*brevitas*) oraz precyzji (*luciditas*) – są to charakterystyczne znamiona autentycznych przypowieści Jezusa;
- siły oddziaływania – zasada się ona na istnieniu jednego punktu porównania, względnie odniesienia (*tertium comparationis*) pomiędzy częścią obrazową a częścią rzeczową; odszukanie oraz określenie owego *tertium comparationis* stanowi jedno z fundamentalnych zadań egzegezy;
- fikcjonalności i wiarygodności – gwarantują one siłę oddziaływania przypowieści; choć autentyczne przypowieści Nauczyciela z Galilei mogą zawierać fikcyjną fabułę, to jednak czerpią one swój materiał obrazowy ze zwykłego, codziennego życia, dzięki czemu są one dla słuchacza wiarygodne;
- wyjaśniania tego, co trudniejsze przy pomocy tego, co łatwiejsze – zadanie to stanowi podstawowy cel działania dydaktycznego; celem przypowieści ewangelicznych jest nauczanie o prawdach transcendentnych, a czynią to za pomocą prawd immanentnych;
- komplementarności oraz pragmatyczności oddziaływania – jeśli dana przypowieść ma spełnić swój retoryczno-dydaktyczny cel, winna ona oddziaływać nie tylko na sferę rozumową człowieka, lecz również na jego sferę woltyną i emocjonalną; inaczej mówiąc, winna ona swym oddziaływaniem objąć całego człowieka, inspirując do podejmowania określonych egzystencjalnych decyzji i motywując do wypływającego z nich działania¹⁴.

W swych pionierskich badaniach A. Jülicher podjął się także, odwołując się przy tym do kategorii greckiej retoryki, próby rozróżnienia rodzajów przypowieści. Wskazał ich trzy, przy czym podkreślał, że wszystkie bazują na elemencie porównania:

- a) podobieństwo w węższym (ściśłym) znaczeniu: jest to rozwinięte opowiadanie, w którym zestawione są obok siebie dwa elementy – powszechnie znany z życia codziennego obraz lub proces i nieznaną rzecz, która ma zostać objaśniona za pośrednictwem tego obrazu/procesu; dzięki temu, że podobieństwo odwołuje się do własnego świata i życia odbiorców, zostają oni nakłonieni do tego, by wykorzystać swe własne, codzienne doświadczenia jako dawcę obrazu w odniesieniu do rozpatrywanej rzeczy; pomiędzy

¹³ *Tamże*, s. 18-19.

¹⁴ *Tamże*, s. 20-21; por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 15.

- oboma elementami podobieństwa – obrazem i rzeczą – zachodzi określona i ścisła relacja (*tertium comparationis*); zadaniem odbiorcy jest je odkryć i sprecyzować; jeśli uczyni on to z powodzeniem, wówczas wskaże właściwą relację pomiędzy obrazem a rzeczą, część rzeczowa zostanie zrozumiana a podobieństwo osiąga swój właściwy cel; przykłady podobieństw w węższym znaczeniu: Mk 4,30nn (ziarno gorczycy); Mt 13,33 (zaczyn); Łk 15,4-10 (odnaleziona drachma);
- b) parabola: podobnie jak podobieństwo jest rozwiniętym opowiadaniem; istnieje jednak pomiędzy nimi zasadnicza różnica – podczas gdy podobieństwo w węższym znaczeniu zawiera obraz zaczerpnięty z codziennych realiów odbiorców, parabola prezentuje w części obrazowej działanie, wydarzenie czy też proces jednorazowy, fikcyjny, nietypowy i wykraczający poza powszechnie przyjęte normy oraz prawa, umiejscawiając go przy tym w przeszłości; dzięki temu zabiegowi parabola posiada o wiele większą siłę oddziaływania oraz argumentacji aniżeli przypowieść w węższym znaczeniu, zaskakuje ona odbiorcę swą oryginalnością oraz atrakcyjnością; przykłady parabol: Mt 20,1-26 (robotnicy w winnicy); 21,28-31 (dwaj synowie); Łk 16,1-8 (nieuczciwy zarządca);
- c) opowiadanie przykładowe: nie jest ono ani podobieństwem, ani parabolą; tym, co z nimi je łączy, jest jego fikcyjny oraz pogładowy charakter, a także ukierunkowanie na przekazanie prawd religijno-moralnych; zasadnicza różnica polega jednak na tym, że opowiadanie przykładowe nie zawiera *tertium comparationis*; obraz i rzecz pokrywają się, a odbiorca w bezpośredni sposób rozpoznaje „świat tekstu” jako swój własny świat; nakreślony w opowiadaniu przykładowym obraz należy do sfery religijno-moralnej i stanowi bezpośrednio dany przykład do naśladowania; a zatem, podczas gdy proces rozumienia podobieństwa oraz parabol jest dwustopniowy, w przypadku opowiadania przykładowego jest on jednostopniowy; przykłady opowiadań przykładowych: jedynie cztery, należące do dobra własnego Łukasza: 10,29-37 (miłosierny Samarytanin); 12,16-21 (głupi bogacz); 16,19-31 (bogacz i Łazarz); 18,9-14 (faryzeusz i celnik)¹⁵.

2. Paul Fiebig

Jak wspomniano, A. Jülicher doszedł do wniosku, że materiału porównawczego dla badań nad przypowieściami Nauczyciela z Galilei dostarcza tradycja starotestamentowo-judaistyczna. Równocześnie jednak podkreślał, że מושלים stanowią jedynie kalkę dla Jezusowego zwiastowania w przypowieściach i służą jedynie uwydatnieniu prawdy, jak bardzo oryginalne w swej formie, treści oraz funkcji są przypowieści Mistrza z Nazaretu. Tego rodzaju podejście

¹⁵ Por. J. Czerski, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, Opole 2000, s. 139n; J. Roloff, *Neues Testament*, Neukirchen – Vluyn 1985, s. 92-94; G. Strecker, *dz. cyt.*, s. 182-184.

A. Jülichera zostało rychło poddane krytyce. Jako pierwszy uczynił to P. Fiebig (1876-1949), który w badaniach nad przypowieściami zastosował podejście historyczno-religijne i gorąco polemizował z Jülicherową teorią greckich wpływów na przypowieści Jezusa¹⁶.

Niemiecki egzegeta za wszelką cenę chciał przybliżyć przypowieści Nauczyciela z Galilei do przypowieści rabinackich¹⁷. Podkreślał, że odwoływanie się w badaniach nad przypowieściami Jezusa do tradycji helleńsko-hellenistycznej nie ma żadnych podstaw, gdyż ta forma nauczania jest ściśle zakorzeniona w tradycji żydowskiej i w żydowskim sposobie myślenia¹⁸. Przede wszystkim zwrócił uwagę na fakt, że choć pisemne utrwalenie tekstów rabinackich, w tym przypowieści, nastąpiło relatywnie późno, to jednak często przekazują one tradycję starszą i jako takie mogą stanowić punkt odniesienia dla refleksji nad przypowieściami Jezusa. Występowanie przypowieści rabinackich w najstarszych tekstach wskazuje bowiem na ich długą historię przekazu w postaci ustnej, która sięga czasów przed Chrystusem. P. Fiebig twierdził także, że wiele przypowieści rabinackich charakteryzuje się wieloznacznością znaczeniową, a to sprzeciwia się jednej z podstawowych tez A. Jülichera dotyczącej jednego *tertium comparationis*. Niemiecki badacz doszedł także do wniosku, że nie można mówić o jakichś idealnych formach przypowieści, ponieważ zazwyczaj posiadają one postać mieszaną¹⁹.

Wprawdzie poglądy P. Fiebiga nie zdołały osłabić siły oddziaływania teorii A. Jülichera, to jednak zapoczątkowały one w badaniach nad przypowieściami nowy kierunek. Odtąd można było mówić o dwóch szkołach – Jülichera i Fiebiga²⁰.

3. Martin Dibelius

Swe badania nad przypowieściami Jezusa M. Dibelius (1883-1947) prowadził przede wszystkim z perspektywy historii form. Charakterystyczne dla jego ujęcia jest to, że tę postać zwiastowania Nauczyciela z Galilei powiązał ściśle z kontekstem parenetycznym. Twierdził, że przypowieści, jak również inne formy zwiastowania Jezusa, miały za cel głównie pouczenie i napomnienie. To nie cele chrystologiczne, ale pareneza stanowiła zasadniczy oraz pierwotny cel gromadzenia słów Jezusa w określone zbiory²¹.

¹⁶ Por. P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und Gleichnisse Jesu*, Tübingen 1904; tenże, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1912.

¹⁷ J. Trela, *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszolim*, Lublin 1997, s. 99.

¹⁸ Por. J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 100.

¹⁹ Por. K. Erlemann, *Gleichnisauslegung*, *dz. cyt.*, s. 24.

²⁰ Por. J. Trela, *dz. cyt.*, s. 98, przyp. 50.

²¹ Por. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 5. Auflage. 2. photomechanischer Nachdruck der dritten, durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von Gerhard Iber, red. G. Bornkamm, Tübingen 1966, s. 247.

Za A. Jülicherem M. Dibelius dzielił przypowieści na trzy gatunki: przypowieści w węższym znaczeniu, parabole oraz opowiadania przykładowe. Nie można jednak odnaleźć u niego definicji wyszczególnionych gatunków. Wydaje się więc, że przejął je w niezmienionej formie od A. Jülichera. Niemiecki egzegeta posługiwał się także pojęciem „obrazu słownego” (*Bildwort*), choć również nie opisuje bliżej, co przez nie rozumie. Na podstawie jego wywodów można wnioskować, że „obraz słowny” traktuje on jako podstawę przypowieści w węższym znaczeniu oraz paraboli. Choć M. Dibelius przejął klasyfikację A. Jülichera, to jednak zarazem podkreślał, że nie uwzględnia ona wszystkich możliwych form przypowieści. W zależności od długości pouczenia, a także czasu, w jakim utrzymana jest jego narracja, niemiecki egzegeta mówił o zdaniu porównawczym w czasie teraźniejszym (np. Mk 4,30nn), o zdaniu porównawczym w czasie przeszłym (np. Mt 13,33; Łk 13,20n), o krótkim opowiadaniu pouczającym (np. Łk 7,24nn), albo o opowiadaniu przypowieściowym posiadającym cechy noweli (np. Łk 10,30-37; 18,19-31). W swej systematyzacji przypowieści badacz kierował się także określonym charakterem części obrazowej, to znaczy, czy nakreśla ona to, co regularne (np. Mt 13,33) lub typowe (np. Mt 11,16n; Łk 7,31n), bądź niezwykłe (np. Mt 25,1nn), albo też zmyślane (np. 20,1nn). Kryterium rozróżniania określonego rodzaju przypowieści stanowiła dla niego również forma zastosowania oraz jego umiejscowienie w jej strukturze²².

M. Dibelius postulował diachroniczne ukierunkowanie badań nad przypowieściami Jezusa. Eksplikował przy tym określone trudności, jakie stoją na przeszkodzie próbom odczytania ich – przypowieści – pierwotnego znaczenia. Wskazywał m.in. na występujący często problem ustalenia pierwotnego kontekstu danej przypowieści, a co z tym związane, także jej *Sitz im Leben*. Zastanawiał się, w czym polemizował z A. Jülicherem, czy rzeczywiście można mówić tylko o jednym *tertium comparationis*, gdyż – jak pokazuje to analiza określonych przypowieści – niekiedy nie da się zawęzić ich znaczenia wyłącznie do jednego aspektu (np. Mt 13,24nn; Łk15,11nn)²³. Kolejną trudnością, na którą wskazywał M. Dibelius była kwestia właściwego sposobu interpretacji występujących w przypowieściach metafor. Jak twierdził, w żydowskiej pareniezie wiele z nich posiadało już ściśle ustalone znaczenie, a co z tym związane, pierwotny, żydowski odbiorca doskonale wiedział, jak je rozumieć nawet wówczas, gdy część obrazowa nie dawała żadnych bezpośrednich impulsów ukierunkowujących sposób myślenia. W procesie przekazu tradycji metafory te mogły niekiedy zostać odczytane w niewłaściwy sposób, co więcej, mogły one zostać poddane interpretacji alegorycznej, czego konsekwencją było zniekształcenie, a nawet całkowite wypatrzenie pierwotnego przesłania przypowieści²⁴. Niebezpieczeństwo takie związane było również z innym zjawiskiem,

²² *Tamże*, s. 249nn.

²³ *Tamże*, s. 255.

²⁴ *Tamże*, s. 256.

a mianowicie z zasygnalizowaną powyżej tendencją wczesnochrześcijańskich zborów do poszukiwania w nauczaniu Mistrza z Nazaretu przede wszystkim treści o wymiarze parenetycznym²⁵.

4. Rudolf Bultmann

W swych badaniach nad przypowieściami Jezusa R. Bultmann (1884-1976) w dużej mierze oparł się na spostrzeżeniach A. Jülichera. Z drugiej strony jednak dokonał ich modyfikacji. R. Bultmann, podobnie jak M. Dibelius, zajmował się przypowieściami Jezusa przede wszystkim z perspektywy *Formgeschichte*.

R. Bultmann podkreślał ścisły związek Jezusowego zwiastowania przez przypowieści z tradycją starotestamentowo-judaistyczną. To w niej upatrywał źródła tej formy nauczania Mistrza z Nazaretu. Jezus był człowiekiem swego czasu oraz swego ludu i w swych przypowieściach pozostał wierny tradycji, w obszarze której żył i działał. Dla niemieckiego egzegety nie rozstrzygniętą do końca jednak kwestią pozostawało, czy rzeczywiście wszystkie przypowieści o wyraźnym zabarwieniu judaistycznym przypisać należy Jezusowi. Dopuszczał możliwość, że niektóre z nich zostały stworzone – na wzór przypowieści Nauczyciela z Galilei – przez prazbór, a potem „włożone” w jego usta²⁶.

R. Bultmann, odwołując się do formalnej struktury starotestamentowych מושלים, posługiwał się w kontekście badań nad przypowieściami Jezusa pojęciem „obrazu słownego” (*Bildwort*). Rozumiał przezeń pozbawione partykuły porównawczej zestawienie obrazu oraz rzeczy, którą dany obraz ma objaśniać. Twierdził, że w aspekcie formalnym obraz i objaśniana rzecz nie zawsze stanowią konstytutywne elementy obrazu słownego. Często obraz występuje sam i funkcjonuje wówczas jako przysłowie ludowe. Sens wypowiedzi dochodzi wówczas do głosu bądź na podstawie samego obrazu, bądź też każdorazowo otrzymuje go ona poprzez zastosowanie do konkretnej sytuacji (por. np. Mt 2,17; 3,10; Łk 4,13)²⁷. R. Bultmann odróżnił od obrazu słownego metaforę. Twierdził, że wprawdzie istnieje pomiędzy nimi określone pokrewieństwo, gdyż metafora posiada również formę krótkiego, pozbawionego partykuły porównawczej porównania, jednakże jej pierwotne zastosowanie jest zupełnie inne. Zdarzało się, że ewangelści nadawali obrazowi słownemu sens metaforyczny, ale nie jest to właściwe (por. np. Mt 5,13.14.16; 7,16.20). Wskazywał wreszcie, że w ewangeliach – choć niezwykle rzadko – pojawiają się „właściwe” porównania, w których *explicite* występuje partykuła porównawcza (np. Mt 10,16; 24,27)²⁸. Od obrazu słownego, porównania i metafory R. Bultmann wyraźnie odróżnił alegorię. Wg niego w alegorii nie dochodzi do przeniesienia znaczenia, lecz do tajemniczego lub fantastycznego

²⁵ Tamże, s. 257.

²⁶ Por. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958, s. 179.219nn.

²⁷ Tamże, s. 181.

²⁸ Tamże, s. 183.

obudowania prawdziwego stanu rzeczy, dzięki czemu może ona służyć zarówno przepowiedni, jak i innym celom²⁹. Jednoznacznie przeciwstawiał się twierdzeniu, że przypowieści zawierają elementy alegoryczne³⁰.

Za A. Jülicherem niemiecki egzegeta rozróżniał przypowieści w sensie węższym (względnie przypowieści właściwe – *eigentliche Gleichnisse*), parabole oraz opowiadania przykładowe.

Przypowieści w sensie węższym R. Bultmann definiuje jako wypowiedzi, które rozwinęły się albo na podstawie obrazu słownego, albo na podstawie porównania. Od tych ostatnich przypowieści różnią się znacznie bardziej rozwiniętą częścią obrazową. W zależności od tego, czy przypowieść powstała z obrazu słownego czy z porównania, R. Bultmann wskazuje określone różnice w strukturze formalnej, m.in. w rodzaju wprowadzenia, występowania – lub nie – zastosowania itp. Do pierwszych zalicza np. Mt 24,43-44; Łk 14,28-33; 15,4-10/Mt 18,12-14. Do drugich m.in. Mk 4,30-32/Mt 13,31n/Łk 13,18n; Mk 4,26-29³¹.

Zdaniem niemieckiego badacza, parabola różni się od przypowieści w sensie węższym tym, że w części obrazowej nie przywołuje się jakiegoś typowego stanu rzeczy czy powszechnie występującego zjawiska, lecz – w formie często dłuższego opowiadania – pojedynczy, interesujący przypadek. Jednocześnie zaznacza, że mimo wszystko granica pomiędzy przypowieścią w sensie węższym a parabolą jest bardzo płynna i często nie można jednoznacznie stwierdzić, z jakim gatunkiem ma się do czynienia. Do paraboli R. Bultmann zalicza m.in. Mk 4,3-9; Łk 11,5-8; 18,1-8³².

Opowiadanie przykładowe – wg egzegety – jest w aspekcie formalnym bardzo bliskie paraboli. Prezentuje ono w części obrazowej przykłady zachowań stanowiące dla odbiorców bezpośrednio wzorce zachowań (*exempla*). Podobnie jak A. Jülicher, R. Bultmann wskazuje cztery opowiadania przykładowe: Łk 10,30-37; 12,16-21; 16,19-31; 18,19-31³³.

Marburski teolog podjął się także próby detalicznego wskazania formalnych cech charakterystycznych przypowieści. Są nimi m.in. określonego rodzaju formuły wprowadzające, zwięzłość opowiadania, sceniczna dwudzielność, szerokie zastosowanie mowy zależnej i monologu, różne formy zastosowań, wyakcentowanie zakończenia, przeciwstawianie typów itp³⁴. W centrum jego zainteresowania znajdowała się również problematyka pierwotnego *Sitz im Leben* przypowieści, jego modyfikacji w procesie przekazu tradycji, a także redakcyjnych interwencji dokonywanych na poszczególnych etapach przekazu oraz pisemnego utrwalania przypowieści³⁵.

²⁹ *Tamże*, s. 214.

³⁰ Por. J. Czerski, *dz. cyt.*, s. 141-142.

³¹ Por. R. Bultmann, *dz. cyt.*, s. 184-188.

³² *Tamże*, s. 188nn.

³³ *Tamże*, s. 192n.

³⁴ Por. *tamże*, s. 193nn.

³⁵ J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 100.

5. Charles Harold Dodd

Ch. H. Dodd (1884–1973) z jednej strony nawiązywał do poglądów A. Jülichera, z drugiej jednak niektóre z nich poddał radykalnej krytyce³⁶. Przede wszystkim zweryfikował samą definicję przypowieści, ujmując je jako jasne i oczywiste porównania, czerpiące materiał z życia codziennego³⁷. Sprzeciwił się również tezie A. Jülichera, iż przypowieści Jezusa, choć są ściśle związane z historycznym Jezusem i pierwotnym kontekstem Jego działalności, to jednocześnie przekazują prawdy ponadczasowe oraz uniwersalne. Ch. H. Dodd zdecydowanie twierdził, iż przypowieści nie miały na celu zobrażenia ogólnych prawd religijnych oraz moralnych, lecz proklamowały one nadejście tu i teraz, w osobie i czynach Jezusa, królestwa Bożego, wydarzenia jedyne i decydujące³⁸. Dlatego też mogą one być rozumiane tylko i wyłącznie w kontekście zwiastowania Nauczyciela z Galilei³⁹. Konsekwencją tego stwierdzenia było skierowanie zainteresowania na sytuację historyczną, w jakiej Jezus wypowiadał przypowieści⁴⁰. Jedynie jej odkrycie oraz zrozumienie może bowiem umożliwić ich właściwą interpretację. W związku z tym badacz sformułował dwie zasady hermeneutyczne. Po pierwsze, wskazówek dla właściwej interpretacji należy poszukiwać w tych wyobrażeniach, które są typowe nie dla chrześcijańskiego zboru, ale dla pierwotnych słuchaczy Jezusa. Po drugie, interpretacja przypowieści musi ściśle korespondować z własną interpretacją swego posłannictwa przez Jezusa, którą można zrekonstruować na podstawie jego wyraźnych, niedwuznacznych wypowiedzi⁴¹. Innymi słowy, z jego samoświadomością.

W Ch. H. Dodda historycznym ukierunkowaniu badań nad przypowieściami pojawiło się jednak poważne napięcie. Jeśli bowiem ta forma zwiastowania Mistrza z Nazaretu winna być interpretowana ściśle historycznie, to jak zaktualizować jej przesłanie dla współczesnego człowieka? Badacz próbował wyeliminować tę aporię poprzez wypracowanie nowej koncepcji relacji zachodzącej

³⁶ Ch. H. Dodd, *The Parables of Kingdom*, London 1935.

³⁷ „Jakikolwiek (...) jest przedmiot nauczania, Jezus myśli i formułuje swe myśli zawsze raczej w obrazach i obrazowych wyrażeniach niż w ogólnych, abstrakcyjnych twierdzeniach. Np. zamiast powiedzieć: «Miłosierdzie nie powinno być ostentacyjne», powiada: «Gdy więc dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak czynią to obłudnicy w synagogach i na ulicach». (...) Właśnie dzięki temu wyczuciu konkretności i upodobaniu do kreowania obrazów ukształtował Jezus (...) «przypowieści», które są tak znamienym elementem Ewangelii. Termin «przypowieść» odnosi się do różnych form literackich, ale wszystkie przypowieści, które spotykamy w Ewangeliach, dotyczą jakiegoś dobrze znanego aspektu życia ludzkiego, odmalowanego z wielką ekonomią słów i z nieugiętym realizmem. (...) «Przypowieści» – w szerokim sensie tego słowa – czerpią motywy z szerokiego zakresu ścisłej obserwacji». Zob. Ch. H. Dodd, *Założyciel chrześcijaństwa*, Paris 1978, s. 52–53 (oryginał: *The founder of christianity*, New York 1974).

³⁸ Por. R. Meynet, *dz. cyt.*, s. 62–63.

³⁹ G. Theißen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001, s. 289.

⁴⁰ J. Czerny, *dz. cyt.*, s. 142.

⁴¹ Por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 22n.

pomiędzy historią a eschatologią. Jego zdaniem, działalność Jezusa posiada charakter zarówno historyczny, jak i eschatologiczny. Ten ostatni w takiej mierze, w jakiej w jego słowach i czynach zostaje objawione to, co wieczne. Czas Jezusa posiada zatem tak wymiar dziejowy, jak i uniwersalny. Jest on eschatologią zrealizowaną. Działalność Nauczyciela z Galilei posiada fundamentalne znaczenie dla wszystkich czasów i wszystkich ludzi. Proklamowany przez Jezusa w przypowieściach „wieczny porządek” nie zna żadnych ograniczeń czasowych⁴². W ten sposób, choć przesłanie przypowieści było ściśle związane z sytuacją ich pierwotnych odbiorców, to jednak nie traci na wartości, gdyż posiada wymiar eschatologiczny, partycypując w fundamentalnym znaczeniu posłannictwa Jezusa.

Swą koncepcję eschatologii zrealizowanej Ch. H. Dodd oparł na samoświadomości Jezusa, w jej wymiarze dotyczącym obecności królestwa Bożego. Badacz, opierając się na zwiastowaniu Nauczyciela z Galilei, twierdził, iż królestwo Boże jest rzeczywistością już aktualnie zrealizowaną⁴³. W swym zwiastowaniu Bożego panowania Jezus wychodził naprzeciw teraźniejszym doświadczeniom swych słuchaczy, ujmując je w kategoriach egzystencjalnych i nakreślając odbiorcom możliwe sposoby odmiany ich kondycji⁴⁴. Tym samym Ch. H. Dodd postrzegał królestwo Boże jako rzeczywistość konstytuującą *Sitz im Leben* przypowieści Jezusa, od którego należy wychodzić w ich interpretacji. Przypowieści pragnęły wzywać pierwotnych słuchaczy do rozpoznania i zrozumienia bliskości rzeczywistości Bożego panowania. Prowokowały ich do zajęcia określonego stanowiska, nakreślając przy tym prawdę, iż właśnie w obliczu „teraz” królestwa Bożego zapadają nieodwracalne decyzje, wynikające z ich aktualnego postępowania⁴⁵.

⁴² *Tamże*, s. 23-24.

⁴³ „Trudno powiedzieć, żeby Bóg, wieczny, wszechobecny, był w *danym* czasie bliżej czy dalej niż w *innym*. Jeśli w ogóle jest Królem, jest Królem zawsze i wszędzie. W tym sensie Jego Królestwo nie może *nadejść*; ono po prostu *jest*. Lecz ludzkie doświadczenie rozgrywa się w ograniczeniu czasu i miejsca. Ma też zmienny stopień intensywności. Istnieją szczególne momenty w życiu ludzi i w dziejach ludzkości, kiedy to, co jest stale prawdziwe (choć przez wielu niedostrzeżone), staje się jawnie i skutecznie prawdziwe. Taki moment dziejów znajduje odbicie w Ewangeliach. Obecność Boga wśród ludzi, prawda dla wszystkich czasów i miejsc, stała się prawdą aktualną. Dokonało się to właśnie pod wpływem działalności Jezusa; słowa Jego bowiem i czyny przedstawiły tę prawdę z wyjątkową jasnością i oddziaływały z niespotykaną mocą. (...) Nieścisle byłoby twierdzenie, że Jezus wprowadził albo ustanowił Królestwo. Wszystko to było dziełem samego Boga, którego wieczna opatrność, czynna w każdej części Jego stworzenia, sprowadziła tę brzemienne w znaczenie chwilę, a najbardziej znamienym jej elementem było pojawienie się samego Jezusa. Słowami swymi i czynami uświadamiał to ludziom i wzywał ich do odzewu. Była to «dobra nowina» w tym sensie, że moment ten oznaczał sposobność do nowego początku i do niesłuchanego dotychczas wzbogacenia ludzkiego doświadczenia”. Por. Ch. H. Dodd, *dz. cyt.*, s. 70n.

⁴⁴ Por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 24.

⁴⁵ J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 100.

6. Joachim Jeremias

J. Jeremias (1900–1979) w dużej mierze zaczerpnął z dorobku A. Jülichera, ceniąc go bardzo za jego pionierskie dokonania. Niemniej jednak – jak sam stwierdził – A. Jülicher „pozostał w połowie drogi” nad badaniami przypowieści Jezusa⁴⁶. Dlatego też jego poglądy domagają się krytycznej weryfikacji z jednej strony, z drugiej zaś rozwinięcia oraz doprecyzowania.

W naukowej refleksji J. Jeremiasa nad przypowieściami Jezusa dominuje ukierunkowanie diachroniczne. Postulował konieczność interpretacji przypowieści Nauczyciela z Galilei z perspektywy ich pierwotnego kontekstu życiowego. Zdawał sobie bowiem doskonale sprawę z tego, że przypowieści podlegały procesowi przekazu tradycji, z którym związana była modyfikacja ich funkcji, formy, a nawet treści. Niemiecki badacz wspominał przy tym o dwóch kontekstach historycznych przypowieści Jezusa. Pierwszym jest historyczna działalność Mistrza z Nazaretu, konkretne uwarunkowania, w jakich wypowiadał on przypowieści. Drugim z kolei jest już sytuacja pierwotnego Kościoła, który dostosowywał zwiastowanie Jezusa do swoich potrzeb – katechetycznych, misyjnych, parenetycznych czy apologetycznych. Na tym etapie przekazu tradycji słowa Jezusa były często łączone w większe bloki, otrzymywały nowe ramy narracyjno-redakcyjne, były rozwijane, a także alegoryzowane. Inaczej mówiąc, podlegały one określonej reinterpretacji z perspektywy popaschalnej⁴⁷. I choć – jak twierdził J. Jeremias – przypowieści Jezusa same w sobie posiadały prostą formę, posługiwały się powszechnie znanymi obrazami, a w związku z tym były zrozumiałe dla słuchaczy, nawet dla dzieci, to jednak ich interpretacja napotyka na fundamentalną trudność, a mianowicie na trudność w dotarciu do ich pierwotnego znaczenia, które zostało zatarte na skutek procesów towarzyszących przekazowi tradycji⁴⁸.

Hermeneutyczna zasada badacza brzmiała jednoznacznie – jedynie dotarcie do przypowieści Jezusa historycznego umożliwia ich właściwą interpretację. Jest to – jak sam nazwał – powrotna droga od Kościoła pierwotnego do Jezusa⁴⁹. W związku z tym J. Jeremias, opierając się na swych spostrzeżeniach dotyczących historii przekazu tradycji, wypracował zasady transformacji, które miały dopomóc w dotarciu do *ipsissima verba Jesu*:

- Jezus wypowiadał przypowieści w galilejskim dialekcie języka aramejskiego. Ich przekład na język grecki powodował w wielu przypadkach zmiany o charakterze znaczeniowym, które niekiedy były mało, a niekiedy bardzo znaczące.
- Z tłumaczeniem na język grecki związana była czasem także transformacja materiału obrazowego przypowieści. W tym przypadku należy być jednak

⁴⁶ Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe*, Gütersloh 1980, s. 12.

⁴⁷ *Tamże*, s. 15.

⁴⁸ *Tamże*, s. 10; por. J. Czerski, *dz. cyt.*, s. 142.

⁴⁹ W niemalże identyczny sposób zatytułowany jest jeden z rozdziałów jego opracowania – por. J. Jeremias, *dz. cyt.*, s. 15.

ostrożnym – Jezus bowiem nie zawsze posługiwał się typowo palestyńskimi obrazami (por. np. Mk 13,35/Łk 12,38).

- W procesie przekazu przypowieści żywotne były również tendencje do ich ubarwiania, zarówno w aspekcie treściowym, jak i stylistycznym. Jednakże również w tym wypadku należy zachować wstrzeźliwość, gdyż charakterystyczne dla zwiastowania Jezusa poprzez przypowieści było używanie zaskakujących, niecodziennych środków obrazowych oraz narracyjnych, które miały przykuć uwagę słuchaczy (por. np. Mt 25,14nn/Łk 19,16nn).
- Duży wpływ na postać tekstu wywierały cytaty starotestamentowe oraz motywy zaczerpnięte z opowiadań ludowych (por. np. Mk 4,29.32; 12,1.9n paral.).
- Często następowała zmiana odbiorców przypowieści: te, które były pierwotnie skierowane do oponentów Jezusa, w procesie przekazu zostały zaadresowane do wspólnot chrześcijańskich; z kolei te, których pierwotnymi odbiorcami byli faryzeusze, uczeni w Piśmie czy bliżej nieokreślone tłumy, zostały zaadresowane do uczniów (por. np. Mt 20,1-16 paral.).
- Niektórym przypowieściom została nadana wtórnie, na skutek ich dostosowania do aktualnej sytuacji prazboru, perspektywa parenetyczna (por. np. Mt 5,25n/Łk 12,58n).
- Ważną rolę w reinterpretacji przypowieści odgrywał fakt opóźniania się paruzji, działalność misyjna a także instytucjonalizacja chrześcijańskich wspólnot (por. np. Mt 24,43n/Łk 12,39n).
- W Kościele pierwotnym coraz bardziej rozpowszechniała się, stojąca w służbie parenezy, tendencja do alegorycznej interpretacji przypowieści (por. np. Mt 22,1-14/Łk 14,16-24/EwTm 64).
- Przypowieści Jezusa bywały łączone w większe zbiory, w pary (*Doppelgleichnisse*), umiejscawiano je we wtórnym kontekście, opatrywano redakcyjnymi wprowadzeniami oraz zakończeniami; wszystko to nieuchronnie prowadziło do transformacji ich znaczenia⁵⁰.

Z powyższego wynika, że J. Jeremias w wielu punktach swej naukowej refleksji nad przypowieściami Jezusa pozostaje zgodny z Ch. H. Doddem i pogłębia jego spostrzeżenia. Zresztą w swym opracowaniu niemiecki egzegeta wielokrotnie przywołuje jego postać. Pomiedzy oboma badaczami występuje jednak zasadnicza różnica. Podczas gdy Ch. H. Dodd dostrzegł *Sitz im Leben* przypowieści w królestwie Bożym ujmowanym w horyzoncie eschatologii zrealizowanej, to J. Jeremias w konkretnej, historycznej sytuacji Mistrza z Nazaretu. W jego ujęciu przypowieści są unaocznieniem, demonstracją oraz apologią tego, co wydarzyło się w działalności Nauczyciela z Galilei. W oderwaniu od tego, co miały one unaoczniać, byłyby one zupełnie pozbawione sensu⁵¹. Nie oznacza to jednak, że J. Jeremias zdewaluował eschatologiczny horyzont przypowieści. Wręcz przeciwnie – bardzo go uwydatnił. Przy czym mówił nie o eschatologii zrealizowanej, a o realizującej się. Dochodzi ona do głosu w przypowieściach

⁵⁰ Por. *tamże*, s. 16-76; zob. też R. Meynet, *dz. cyt.*, s. 67.

⁵¹ Por. J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 101.

Jezusa – pragną one wskazać na niewidoczny, ziemski początek zbawienia, który stanowi przeciwieństwo do nieporównywalnej wielkości i chwały Bożego panowania, mającego się w pełni urzeczywistnić dopiero w przyszłości⁵².

7. Eta Linnemann

W swych badaniach nad przypowieściami Jezusa E. Linnemann (1926–2009) pozostaje pod wyraźnym wpływem A. Jülichera, a także R. Bultmanna. Twierdzi ona, że przypowieść była w czasach Jezusa popularnym środkiem retorycznym, a w związku z tym wcale nie można uważać Nauczyciela z Galilei za twórcę tego gatunku. Uznać jednak należy, że posługiwał się nim w sposób mistrzowski⁵³.

Przypowieści Jezusa, rozumiane w sensie szerszym, zalicza do mowy obrazowej. Jednocześnie rozróżnia następujące ich rodzaje, z których każdy posiada określone charakterystyczne cechy: przypowieść w znaczeniu węższym, parabolę, opowiadanie przykładowe oraz alegorię. Ich znajomość – zdaniem autorki – jest niezbędna do właściwej interpretacji odpowiednich tekstów⁵⁴.

Przypowieść w węższym znaczeniu opisuje stan lub zjawisko powszechnie znane, względnie regularnie występujące. Na tym właśnie zasadza się argumentacyjna siła przypowieści. Nie sposób bowiem nie rozpoznać nakreślonych w przypowieści obrazów, albo też im zaprzeczyć. Podobnie jak A. Jülicher, niemiecka badaczka rozróżnia w każdej przypowieści część obrazową oraz rzeczową, pomiędzy którymi istnieje *tertium comparationis*. Każda przypowieść zawiera tylko jedno *tertium comparationis*, przy czym zazwyczaj znajduje się ono w zakończeniu. W ten sposób w jedno „stapiają się” zakończenie oraz punkt kulminacyjny przypowieści⁵⁵. Do przypowieści w węższym znaczeniu E. Linnemann zalicza m.in. Mk 4,26–29; Mt 13,31n; Łk 15,4–10).

Parabola, inaczej niż przypowieść, opisuje proces, zjawisko lub wydarzenie jednorazowe oraz zmyślone, co jednak nie znaczy, że nie jest ono dla odbiorców prawdopodobne. Wolność kształtowania przez opowiadającego części obrazowej jest jednak ograniczona. Jest bowiem zdeterminowana celem, jaki ma przyświecać danej paraboli. Inaczej mówiąc, jest warunkowana jej określoną perspektywą pragmatyczną⁵⁶. Podobnie jak przypowieści w sensie węższym, parabole posiadają tylko jedno *tertium comparationis* i też znajduje się ono zazwyczaj w zakończeniu⁵⁷. Wymieniając inne charakterystyczne cechy

⁵² F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments. Band I. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. 2., durchgesehene und um ein Sachregister ergänzte Auflage*, Göttingen 2005, s. 65.

⁵³ E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung. Kurzausgabe*, Göttingen 1978, s. 7.

⁵⁴ *Tamże*.

⁵⁵ Por. *tamże*, s. 13.26.

⁵⁶ *Tamże*, s. 7.12.

⁵⁷ *Tamże*, s. 14.

retoryczne paraboli, jak np. ich zwięzłość, ograniczoną liczbę bohaterów, stopniowanie napięcia akcji itp., autorka dosłownie cytuje R. Bultmanna⁵⁸. Do paraboli zalicza ona m.in. Mt 21,28nn; Łk 14,16nn; 16,1nn.

Opowiadanie przykładowe różni się zarówno od przypowieści w węższym znaczeniu, jak i paraboli. Tym, co ma wspólne z parabolą to z jednej strony fakt, że również nakreśla ona wydarzenia zmyślane, nie występujące powszechnie w codziennym życiu odbiorców. Z drugiej strony, podlega ono tym samym zasadom retorycznym, jak parabola. Jednocześnie jednak pomiędzy tymi oboma rodzajami mowy obrazowej zachodzi decydująca różnica – opowiadanie przykładowe nie zawiera momentu analogii, innymi słowy, nie zawiera *tertium comparationis*. Dla odbiorcy stanowi ono wprost *exemplum*, wzorcowy przykład konkretnych działań wskazanych do naśladowania. Do opowiadań przykładowych E. Linnemann zalicza Łk 10,29-37; 12,16-21; 16,19-31; 18,9-14⁵⁹.

Niemiecka badaczka wskazuje również na moment pokrewieństwa paraboli i alegorii – ta ostatnia stanowi również zmyślane opowiadanie, którego fabuła nie opiera się na typowych dla codzienności odbiorców zjawiskach oraz wydarzeniach. Z drugiej strony jednak – odpowiednio do czasownika *ἀλληγορέω* – część rzeczową alegorii stanowi coś zupełnie innego aniżeli można by wnioskować na pierwszy rzut oka na podstawie nakreślonych w niej obrazów. Alegoria ukazuje w określonych obrazach jakąś prawdę, a jednocześnie ją zakrywa. Obraz ukazuje rzecz, ale równocześnie jest ona za nim ukryta. By właściwie odczytać alegorię, konieczna jest wiedza, do jakich rzeczy odsyłają użyte w niej obrazy. Alegoria zatem przeznaczona jest wyłącznie dla „wtajemniczonych”, którzy znają znaczenie danych obrazów, a tym samym potrafią odczytać ukrytą za nimi rzecz. Alegoria domaga się, by krok po kroku „rozszyfrowywać” jej poszczególne elementy. Wg E. Linnemann Nowy Testament zawiera nikłą liczbę alegorii – za taką można by uznać jedynie Mateuszową wersję przypowieści o królewskim weselu (Mt 22,1-14), przy czym stanowi ona z wszelkim prawdopodobieństwem późniejsze redakcyjne przepracowanie Łukaszowej przypowieści o wielkiej wieczerzy. Z pewnością wtórne są alegoryczne wyjaśnienia przypowieści o czworakiej roli, pszenicy i chwastach oraz sieci. Dlatego też – zdaniem badaczki – wielowiekowa tradycja alegorycznej interpretacji przypowieści Jezusa nie ma żadnej racji bytu⁶⁰.

Charakterystyczne dla ujęcia przypowieści w szerszym znaczeniu przez E. Linnemann jest to, że zwiastowanie w przypowieściach postrzega ona w perspektywie rozmowy i procesu komunikacji, które zachodzą pomiędzy opowiadającym przypowieść a odbiorcą, i których efektem ma być określone oddziaływanie na tego ostatniego. Odpowiednio do tego, a jednocześnie w odwołaniu do tradycji starotestamentowo-judaistycznej, przypisuje ona przypowieściom różne cele, jak np. napominający, pouczający, apologetyczny czy argumentacyjny. Pełnią one jednak głównie funkcję dowodzącą, która jest ujmowana w ten sposób, że przypowieści

⁵⁸ *Tamże*, s. 15-19; por. R. Bultmann, *dz. cyt.*, s. 184nn.

⁵⁹ Zob. E. Linnemann, *dz. cyt.*, s. 8-9.

⁶⁰ *Tamże*, s. 9-11.

mają dowieść odbiorcy, jaka jest i jaka może być jego egzystencjalna kondycja. Nie pragną one ukazać, jaka jest natura królestwa Bożego, lecz przede wszystkim mają one za zadanie poruszyć odbiorców i sprowokować ich do podjęcia właściwej, egzystencjalnej decyzji⁶¹. Inaczej mówiąc, odbiorca przypowieści stoi pod znakiem historiozbawczego *kairos*, który domaga się od niego określonej odpowiedzi.

Powyższe spostrzeżenia E. Linnemann wyraża w kategorii „wydarzenia językowego” (*Sprachereignis*). Nauczyciel z Galilei podejmuje w przypowieściach problematykę swych słuchaczy, a jednocześnie ukazuje im możliwości radykalnej przemiany ich kondycji, zyskania nowej samoświadomości oraz nowego życia. Stara się o to, by odbiorcy je zrozumieli oraz się na nie otworzyli. To, co decydujące, dzieje się przez słowo. Przypowieść osiąga swój cel wówczas, gdy doprowadza ona odbiorców do pozytywnej odpowiedzi na nakreślone w niej prawdy. Jest ona wówczas wydarzeniem, które radykalnie odmienia ich kondycję egzystencjalną⁶².

Ów „wydarzeniowy” charakter przypowieści egzegetka ujmuje jednak również w bardziej ogólnej perspektywie. Przypowieść nie jest wydarzeniem dopiero wtedy, gdy osiągnie swój cel. Jest ona bowiem wydarzeniem już przez sam fakt, że prowokuje ona odbiorcę do określonej decyzji⁶³.

Z powyższego wynikają określone wnioski hermeneutyczne. Zasadniczy, pierwotny sens przypowieści zostanie odkryty jedynie wówczas, gdy owo wydarzenie zostanie odkryte i we właściwy sposób ujęte. Jest ono jednak ściśle związane z pierwotną sytuacją słuchaczy Jezusa. Dlatego też w interpretacji przypowieści niezbędna jest perspektywa diachroniczna. By zrozumieć daną przypowieść, konieczna jest próba spojrzenia na nią przez pryzmat jej pierwotnych odbiorców⁶⁴. Tej trudności towarzyszy druga – nie jesteśmy bezpośrednimi słuchaczami zwiastowania Jezusa. Dysponujemy jedynie pisemnym przekazem przypowieści, który nosi na sobie znamiona określonej interpretacji wczesnego chrześcijaństwa, uwarunkowanej określonymi celami oraz potrzebami, a także koncepcjami teologicznymi. Dlatego też, by dojść do pierwotnego sensu przypowieści, konieczna jest krytyczna, diachroniczna weryfikacja przekazu pisemnego zawartego w ewangeliach⁶⁵.

8. Dan Otto Via

D. O. Via (1928-) jawi się po części jako spadkobierca poglądów E. Linnemann⁶⁶. Podobnie jak ona, posługuje się on pojęciem „wydarzenia językowego”⁶⁷. Z drugiej strony jednak w jego refleksji nad przypowieściami Jezusa pojawia

⁶¹ Por. *tamże*, s. 21-26.

⁶² *Tamże*, s. 32; por. K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 32.

⁶³ E. Linnemann, *dz. cyt.*, s. 32.

⁶⁴ *Tamże*, s. 35.

⁶⁵ *Tamże*, s. 43-48.

⁶⁶ Zob. D. O. Via, *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existenziale Dimension*, München 1970.

⁶⁷ *Tamże*, s. 34.

się zasadnicze *novum*. Przede wszystkim w swych badaniach sięga do dorobku współczesnych nauk literaturoznawczych. Skutkiem tego jest zerwanie z tradycyjną interpretacją ukierunkowaną diachronicznie i próba odczytania przypowieści z perspektywy hermeneutyki egzystencjalnej⁶⁸.

Dla amerykańskiego badacza pierwotny kontekst historyczny przypowieści nie posiada żadnego znaczenia w ich interpretacji. Postuluje zatem interpretację synchroniczną. Ich przesłanie bowiem oddziałuje na odbiorcę w sposób całkowicie autonomiczny, nieuwarunkowany historycznymi czynnikami. Do odczytania znaczenia przypowieści nie można dojść na drodze obiektywnej rekonstrukcji sytuacji historycznej. Jest ono bowiem dynamiczne i wciąż na nowo się aktualizuje. Przypowieści posiadają charakter otwarty i stają się aktualne w hermeneutycznej relacji, jaka zachodzi w procesie komunikacji pomiędzy nimi a ich odbiorcami⁶⁹. Przypowieści nie wskazują na „coś” poza sobą – ich sens zasadza się na ich wewnętrznej strukturze i relacjach, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi elementami tejże struktury. Co więcej, ich sens jest wolny nie tylko od uwarunkowań historycznych, ale także od samego autora⁷⁰. Innymi słowy, przypowieści żyją niejako własnym życiem. W takim przypadku należy również radykalnie odrzucić tezę o istnieniu tylko jednego *tertium comparationis*.

D. O. Via traktuje przypowieści Mistrza z Nazaretu jako zamknięte w sobie, tworzące określoną całość, autonomiczne, estetyczne obiekty literackie⁷¹. Estetyczna mowa posiada dużą siłę oddziaływania. Sprawia ona, że odbiorca w procesie komunikacji odkrywa dla siebie sens przypowieści w jego wymiarze egzystencjalnym. Inaczej mówiąc, zawarty w przypowieści potencjalny sens zostaje przez odbiorcę „ożywiony” i ukazuje mu nowe możliwości egzystencjalne. Odbiorca zostaje skonfrontowany ze znaczeniem danej przypowieści i sprowokowany do podjęcia decyzji w obliczu jej przesłania⁷².

Teologiczne znaczenie przypowieści nie jest konstytuowane przez fakt, że wskazują one na jakąś przeszłą historię, lecz przez to, że ich język wyraża i przez nie dalej urzeczywistnia tę jakość egzystencji, jaką w historię wprowadził

⁶⁸ Por. J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 101.

⁶⁹ K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 36.

⁷⁰ G. Theißen, A. Merz, *dz. cyt.*, s. 289.

⁷¹ Wg D. O. Via przypowieści jako obiekty estetyczne cechują się następującymi właściwościami: 1. są opowiadaniem zmyślonymi; historyczny realizm nie jest bowiem konieczny, gdyż opowiadanie oddziałuje przede wszystkim dzięki odpowiedniej strukturze narracyjnej; 2. podobnie jak cała „literatura zachodnia”, przypowieści mogą posiadać albo wątek komiczny (główny bohater doświadcza powodzenia, akceptacji i przyjęcia do nowej lub odnowionej społeczności), albo tragiczny (główny bohater doświadcza katastrofy i izolacji); 3. przypowieści cechuje dramatyzacja akcji, która ujawnia się szczególnie w konfliktach oraz dialogach; 4. odpowiednio do „mocy działania”, jaką cechuje się główny bohater, przypowieści należą bądź do kategorii „realistycznej”, bądź do kategorii „niskiej mimetycznej” (główny bohater jest podobny do ludzi i świata); 5. choć przypowieści są opowiadaniem zmyślonymi, to jednak ich część obrazowa zaczerpnięta jest z obszaru codziennych doświadczeń. por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 54-55.

⁷² G. Theißen, A. Merz, *dz. cyt.*, s. 289-290.

Jezus. Współczesny odbiorca powinien zostać uzdolniony do partycypacji w wątkach – czy to pozytywnych, czy to negatywnych – nakreślanych przez narrację przypowieści, powinien przez ich strukturę „poinformować” swą egzystencję⁷³. Przypowieści mogą być – i są – aktualne dla współczesnego człowieka właśnie ze względu na ich egzystencjalny wymiar. Egzystencja bowiem stanowi hermeneutyczne kontinuum pomiędzy opowiadającym a słuchającym. Posiada ono podwójny wymiar – ontologiczny oraz ontyczny. Ontologiczny, gdyż przypowieści ukazują sposób rozumienia egzystencji, ontyczny, gdyż ukazują go jako dziejącą się egzystencję⁷⁴.

W swej koncepcji hermeneutycznej amerykański badacz uwydatnia bardzo mocno metaforyczny charakter przypowieści⁷⁵. Dokonuje także relatywizacji dokonanej przez A. Jülichera rozróżnienia przypowieści i alegorii. Jego zdaniem, w rozróżnieniu tym nie chodzi o różne gatunki literackie, a jedynie o stopień, w jakim w sposób przenośny przekazują one określone prawdy. Przypowieść i alegoria na różne sposoby wiążą ze sobą poszczególne elementy opowiadania oraz w odmienny sposób odnoszą je do realnego świata lub sposobu myślenia. W alegorii poszczególne elementy odnoszą się do jakiejś „starej historii”, tzn. określonej sytuacji historycznej, natomiast w przypowieści odnoszą się przede wszystkim nawzajem do siebie, a dopiero w drugiej kolejności wskazują na jakiś świat „poza” światem opowiadania⁷⁶.

9. Hans Weder

H. Weder (1946-) jawi się jako reprezentant tego nurtu badań nad przypowieściami Jezusa, w którym silnie dowartościowuje się metaforę w oparciu o jej koncepcję wypracowaną przez P. Ricoeura⁷⁷.

Dla H. Wedera przypowieści Nauczyciela z Galilei są metaforami i należy je interpretować wychodząc od istoty metafory⁷⁸. Tę koncepcję hermeneutyczną

⁷³ Por. J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 102.

⁷⁴ Por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 53.

⁷⁵ Por. J. Czerski, *dz. cyt.*, s. 144.

⁷⁶ Por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 49.

⁷⁷ P. Ricoeur radykalnie zweryfikował rozwijane już od starożytności koncepcje metafory. Zakwestionował m.in. następujące twierdzenia: metafora jest wyłącznie tropem poetyckim, służy rozszerzeniu znaczenia nazw dzięki procesowi podobieństwa, nie jest ani innowacją semantyczną, ani nadwyżką znaczenia. Por. B. Błaszczak, *Paula Ricoeura hermeneutyka tekstu*, s. 14, za: <http://www.filozofia.pl/zf06/prezentacje/bblaszczak.pdf> (odczyt z dn. 30 września 2010 r.).

⁷⁸ Warto wspomnieć na tym miejscu o interesującej próbie uzasadnienia, dlaczego w ogóle Jezus posługiwał się w swym zwiastowaniu królestwa Bożego metaforami. Ma to mianowicie swe umotywowanie w obowiązującym w judaizmie zakazie sporządzania materialnych obrazów czy podobizn Boga (por. 2 Mż 20,4n; 5 Mż 5,8n). Wszystko wskazuje na to, że Jezus restrykcyjnie go przestrzegwał, a przypowieści stanowią tego bardzo wyraźny wyraz. Dlatego też nie są one jedynie barwnymi obrazami, ale taką formą przekazu, której zastosowanie wynika z przyczyn teologicznych. Por. M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1998, s. 237.

suponują zarówno badania z zakresu filozofii języka, jak i refleksja egzegetyczno-teologiczna⁷⁹. Za P. Ricoeurem niemiecki badacz sprzeciwia się popularnemu rozumieniu metafory jako retorycznego środka stylistycznego, który polega jedynie na ubarwieniu czy też upiększeniu pojedynczych słów. W istocie bowiem zjawisko metafory nie dotyczy samodzielnych słów, lecz całego zdania. Jej zasadniczą właściwością jest to, że ustanawia ona relację oraz napięcie semantyczne pomiędzy horyzontami znaczeniowymi dwóch słów występujących w jednej wypowiedzi. Metafory nie są słowami, lecz wypowiedziami. Należy zatem mówić nie tyle o metaforze, co o wyrażeniu metaforycznym, w związku z tym językowa forma metafory musi posiadać przynajmniej postać jednego zdania, czyli podmiotu, łącznika oraz orzeczenia – schematycznie: S (podmiot) – K (łącznik) – P (orzeczenie)⁸⁰.

Co więcej, wspomniane napięcie semantyczne pojawia się nie tyle między dwoma terminami wyrażenia, co pomiędzy jego dwoma sprzecznymi interpretacjami. Metafora pojawia się zatem tam, gdzie potoczne widzenie i potoczna logika nie dostrzegają żadnego związku. To na pozór sprzeczne zestawienie konstytuuje nową relację semantyczną⁸¹. Dlatego też metafora jest wzbogaceniem języka przez nieoczekiwane określenie czegoś. Inaczej mówiąc, metafora mówi coś nowego o rzeczywistości. Wypracowana przez Ricoeura koncepcja metafory pozostaje w istotnym związku z jego wizją hermeneutyczną. Jeśli bowiem tekst daje czytelnikowi sposobność do poszerzenia sposobu *bycia-w-świecie*, to metafora jest tym konkretnym środkiem, który to umożliwia. Jako swoisty tekst w miniaturze jest fikcją wyobraźni, która opisuje rzeczywistość na nowo ujmując w określony sposób jej istotę⁸².

Analiza struktury językowej przypowieści wskazuje wyraźnie na analogię w stosunku do tejsze metafory. W swej istocie przypowieści Jezusa mają

⁷⁹ H. Weder, *dz. cyt.*, s. 58.

⁸⁰ *Tamże*, s. 59-60.

⁸¹ Jak pisze P. Ricoeur: „To, co nazwaliśmy (...) napięciem w wyrażeniu metaforycznym, nie pojawia się w rzeczywistości między dwoma terminami wyrażenia, lecz raczej między dwiema niezgodnymi interpretacjami tego wyrażenia. To właśnie konflikt między tymi dwiema interpretacjami ustanawia metaforę. Z tego punktu widzenia można nawet powiedzieć, że, mówiąc ogólnie, strategia dyskursu, dzięki któremu wyrażenie metaforyczne osiąga skutek, posługuje się absurdem. (...) Tak więc metafora nie istnieje sama w sobie, lecz za pośrednictwem interpretacji. Interpretacja metaforyczna zakłada interpretację dosłowną, która sama się unicestwia dzięki sprzeczności znaczeniowej. To właśnie ten proces autodestrukcji wymusza rodzaj wypaczenia słów, rozszerzenia ich znaczenia, dzięki któremu możemy odnaleźć sens tam, gdzie interpretacja literalna, dosłowna, byłaby nonsensem”. A na innym miejscu o owym absurdzie logicznym wyraża się tak: „Absurd logiczny stwarza sytuację, w której mamy wybór, możemy zachować znaczenie dosłowne podmiotu i orzeczenia i dojść w takim razie do wniosku, że całe zdanie jest bez sensu, bądź też przypisać orzeczeniu nowe znaczenie, tak aby całe zdanie nabrało sensu. Wówczas mamy do czynienia nie tylko z określeniem «wewnętrznie sprzecznym», ale z określeniem zarazem «wewnętrznie sprzecznym» i «znaczącym»”. Zob. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989, s. 130.258.

⁸² Por. B. Błaszczak, *dz. cyt.*, s. 15.

odzwierciedlić czy też zobrazować królestwo Boże. Najczęściej ów moment odniesienia do królestwa Bożego zostaje *explicite* zasygnalizowany we wprowadzeniu do danej przypowieści. Bywa jednak tak, że przypowieści Mistrza z Nazaretu ujęte są w postać opowiadania pozbawionego formuły wprowadzającej, albo też posiadają formę pytania. Jednakże i w tych przypadkach przypowieści odzwierciedlają królestwo Boże, względnie nakreślają obraz działającego Boga. A zatem, bazując na schemacie struktury językowej metafory stwierdzić należy, iż w przypowieściach Jezusa podmiot (S) stanowi królestwo Boże, a orzeczeniem (P) jest samo opowiadanie, które zazwyczaj określano jako część obrazową. Funkcję łącznika z kolei (K) mogą pełnić różne części mowy: w wielu przypadkach wywodzące się od rdzenia $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota$ -, w innych z kolei partykuły $\acute{\omicron}\varsigma$ lub $\acute{\omicron}\sigma\pi\epsilon\rho$, wymagające uzupełnienia przez czasownik posiłkowy „jest”. Bywa również, że przypowieści w ogóle są pozbawione łącznika⁸³.

Z powyższego wynika, że metaforyczny charakter przypowieści nie jest konstytuowany jedynie przez orzeczenie (opowiadanie; część obrazowa), które wywoływałoby w swej treści napięcie w stosunku do normalnego sposobu rozumienia świata czy codziennej rzeczywistości, lecz przez semantyczne napięcie, które pojawia się pomiędzy podmiotem (królestwem Bożym) a orzeczeniem (opowiadaniem). Dopiero z tego pierwszorzędnego napięcia wynika napięcie pomiędzy scenicznie pojmowanym opowiadaniem a rzeczywistością codziennego życia⁸⁴. Tak ujęta struktura metaforyczna przypowieści implikuje również określony sposób semantyki łącznika. Mianowicie czasownik „jest” nie konstytuuje – jak w zwykłych wypowiedziach – relacji tożsamości czy równoważności, lecz wskazuje on, że następujące po nim opowiadanie opisuje to, co jest, w nowy sposób. Inaczej mówiąc „jest” oznacza dosłowne „nie jest” a metaforyczne „jest tak, jak”. Łącznik w przypowieściach wskazuje zatem, że królestwo Boże nie może być rozumiane dosłownie odpowiednio do opowiadania, ale że ono jest takie, jak mówi o nim opowiadanie. Metaforyczny charakter łącznika ujawnia się przez to, że królestwo Boże zostaje porównane do tego, co jest opowiadane⁸⁵.

Pomimo uwypuklenia ścisłej analogii pomiędzy metaforą a przypowieścią H. Weder podkreśla także zachodzące pomiędzy nimi istotne różnice, z których najistotniejsze wydają się dwie. Po pierwsze, podczas gdy w metaforze napięcie semantyczne zachodzi na poziomie zdania, pomiędzy występującymi w nim słowami, w przypowieści zachodzi ono na poziomie całej kompozycji,

⁸³ H. Weder, *dz. cyt.*, s. 60.

⁸⁴ *Tamże*, s. 61.

⁸⁵ *Tamże*; por. też P. Ricoeur, *dz. cyt.*, s. 154: „Czyż nie mamy więc prawa do wniosku, że metafora potrzebuje napięcia w wyrażeniu językowym, by utrzymać pełen napięcia obraz rzeczywistości? Chcę przez to powiedzieć, że to napięcie nie pojawia się po prostu między słowami, lecz wewnątrz samego słowa posiłkowego w wyrażeniu metaforycznym. »Natura jest świątynią, gdzie żywe kolumny...« »Jest« znaczy tutaj zarazem: jest i nie jest. Dosłowne »jest« zostaje sprowadzone do absurdu i przewyciężone przez metaforyczne »jest« równoważne do »jest podobne«. Tak więc język poetycki nie mówi nam w sposób dosłowny, jakie rzeczy są, lecz do czego są podobne?”

to znaczy królestwo Boże pozostaje w semantycznym napięciu w stosunku do całego opowiadania⁸⁶. Po drugie natomiast, metafora zestawia ze sobą różne horyzonty znaczeniowe, natomiast przypowieść nie tylko różne, ale zasadniczo odmienne. W przypowieściach bowiem dochodzi do zestawienia rzeczywistości Bożej i rzeczywistości ludzkiej, Boga i świata. Z tego wynika z kolei postulowane przez H. Wedera rozróżnienie na metaforę „zwykłą”, która funkcjonuje wyłącznie w sferze ziemskiej oraz teologiczną, w której zachodzi spotkanie rzeczywistości transcendentnej i immanentnej⁸⁷.

Niemiecki egzegeta sprzeciwia się również tradycyjnej tezie, iż metaforę zaliczyć należy do mowy niewłaściwej. Innymi słowy, metafora w sposób obrazowy, czyli niewłaściwy, przedstawia to, co można by wyrazić za pomocą mowy właściwej, dosłownej. Wg takiego ujęcia zatem, metafora jest środkiem retorycznym, który w istocie można oddać w kategoriach dosłowności. Tymczasem badania językoznawcze wskazują, że metafory nie można podporządkowywać mowie niewłaściwej. Próby tłumaczenia metafory na mowę właściwą wiodą nieuchronnie do utraty jej właściwego znaczenia. Metafora nie pełni funkcji retorycznej, ale w istocie funkcję poetycką. Jest ona zdolna wniesić semantyczne innowacje, niesie ze sobą nowe informacje, wykracza poza rzeczywistość ustanawiając związki, które w niej nie istnieją. Innymi słowy, niejako tworzy ona nową rzeczywistość. Nie można jej zaliczyć ani do mowy niewłaściwej, ani do języka wieloznacznego, a jedynie do szczególnego sposobu mowy właściwej i do języka, który precyzuje wypowiedzi w sposób wyjątkowy. W odniesieniu do przypowieści Jezusa oznacza to, że należy zerwać z zaproponowanym przez Jülichera podziałem na część obrazową i część rzeczową. Jeśli bowiem metafora nie jest jedynie obrazową otoczką dla treści, którą można by wyrazić za pomocą wypowiedzi dosłownej, lecz sama jest mową właściwą, to wówczas również przypowieści pojmowanej jako metafora, nie można traktować wyłącznie jako obraz dla rzeczy, która mogłaby zostać wyrażona mową właściwą. Przypowieść nie mówi jedynie w sposób obrazowy o tym, co stare, względnie nowe – ona zawiera taką prawdę, która może być przekazana nie inaczej, jak właśnie obrazowo. Treść przypowieści nie może być oddzielona od jej formy. Stanowią one nierozzerwalną jedność⁸⁸.

⁸⁶ W związku z tym nakreślony powyżej schemat metafory – S + K + P – w odniesieniu do przypowieści Jezusa, które posiadają rozbudowane orzeczenie, przedstawiałby się następująco: S + K + P₁ + P₂ + P₃ + (...) + P_n, gdzie P₁, P₂, P₃, (...), P_n stanowią poszczególne elementy opowiadania, które konstytuują zasadniczą strukturę przypowieści, łączą się ze sobą w całość, są od siebie wzajemnie zależne i wiodą narrację w kierunku określonej pointy. Zob. J. Czerski, *dz. cyt.*, s. 147. Wydaje się, że w takim przypadku adekwatnym byłoby określenie przypowieści Mistrza z Nazaretu, za naukami literaturoznawczymi, jako wielkich, względnie poszerzonych metafor. Por. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 487; K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 30.

⁸⁷ H. Weder, *dz. cyt.*, s. 62.

⁸⁸ *Tamże*, s. 63–64.76.

Konstatacja ta wiedzie H. Wedera do kolejnego wniosku – nie można mówić o jakimś jednym *tertium comparationis* w przypowieści. Nie ma jakiegoś trzeciego elementu, który istniałby i pośredniczył pomiędzy królestwem Bożym a przypowieścią. Królestwo Boże istnieje jedynie w przypowieści i jako przypowieść, a co z tego wynika – przypowieści są nieprzetłumaczalne. Można je jedynie opisywać⁸⁹. Nie znaczy to, że w swej wymowie są wieloznaczne i nieprecyzyjne. Zawierają one określoną prawdę o królestwie Bożym, która ujęta jest w kategoriach wydarzenia językowego. Przypowieści zawierają i przekazują prawdę jako wydarzenie. Gwarancją zaś tego, że ich wypowiedzi rzeczywiście są prawdziwe jest ściśle odniesienie do fundamentalnej metafory teologicznej, która brzmi: Jezus jest Chrystusem⁹⁰.

Choć H. Weder bardzo mocno uwypukla synchroniczną perspektywę badań nad przypowieściami Jezusa, to równocześnie jest świadomy procesu przekazu tradycji przypowieści i związanych z tym przemian zarówno w ich treści, jak i formie. Zjawisko to ocenia jednak w kategoriach pozytywnych. Bynajmniej nie doprowadziło ono do sfalszowania przekazu przypowieści, a – na skutek konfrontacji z egzystencjalnymi doświadczeniami tak tradentów, jak i adresatów – do jego ubogacenia oraz kształtowania się nowych modeli hermeneutycznych. Niemiecki egzegeta bardzo dowartościowuje historię oddziaływania przypowieści – *Wirkungsgeschichte*, przy czym szczególną wagę przywiązuje do okresu od Jezusa historii do Chrystusa wiary. Jego zdaniem owo przejście od Jezusa zwiastującego do Chrystusa zwiastowanego czy też – inaczej mówiąc – historyczny zwrot od krzyża do zmartwychwstania, wywarł decydujący wpływ na interpretację przypowieści, która otrzymała w ten sposób perspektywę chrystologiczną. Właśnie ona – wg H. Wedera – stanowi fundamentalną perspektywę hermeneutyczną. Przypowieści nie mogą być odczytywane ani teologicznie (jako wypowiedzi o Bogu), ani antropologicznie (jako wypowiedzi o właściwym rozumieniu egzystencji czy samego siebie), lecz chrystologicznie (jako obrazy Jezusa, w szczególności zaś obrazy obecnego i bliskiego w nim królestwa Bożego)⁹¹. Teza ta ściśle koresponduje ze – wspomnianym powyżej – zasadniczym odniesieniem przypowieści do fundamentalnej metafory teologicznej: Jezus (Ukrzyżowany) jest Chrystusem (Zmartwychwstałym)⁹².

Mimo wszystko zatem niemiecki egzegeta postuluje również konieczność analizy diachronicznej przypowieści, która umożliwia przybliżenie się do Jezusa historycznego. Metafory królestwa Bożego mogą być bowiem zrozumiane

⁸⁹ *Tamże*, s. 65; por. P. Ricoeur, *dz. cyt.*, s. 133: „Prawdziwe metafory są nieprzekładalne. Tylko metafory substytucji poddają się przekładowi, który może przywrócić sens dosłowny. Metafory napięcia nie są przekładalne, ponieważ tworzą one swe własne znaczenie. Nie chcę przez to powiedzieć, że nie mogą one być parafrazowane, lecz że taka parafraza nie może wyczerpać znaczenia będącego innowacją”.

⁹⁰ H. Weder, *dz. cyt.*, s. 79-87.

⁹¹ *Tamże*, s. 96.

⁹² Por. *Tamże*, s. 98.

jedynie w ich pierwotnym kontekście⁹³. W szczególny sposób uwzględnia przy tym historię tradycji oraz historię redakcji. Analiza ma za zadanie rekonstrukcję pierwotnej formy przypowieści, która winna być interpretowana w kontekście życia Jezusa – przypowieści nie można od niego oddzielić. W Jezusie bowiem królestwo Boże wkroczyło w ten świat i przybliżyło się do człowieka, jego czyny stanowią komentarz do przypowieści, a te z kolei stanowią teologiczną eksplikację jego czynów. Celem syntezy natomiast jest przemyślenie procesu przekazu przypowieści od postaci pierwotnej do formy spisanej (form spisanych) zarówno w ewangeliach synoptycznych, jak i w pseudoepigraficznej *Ewangelii Tomasza*, która także przekazuje przypowieści Mistrza z Nazaretu. Etap ten ma uwypuklić historię oddziaływania danej przypowieści, przy czym ów wymiar oddziaływania tekstu winien być naświetlony nie tylko w wyżej wskazanym zakresie (forma ustna – forma spisana), lecz aż po „dziś” interpretatora. W przypadku odkrycia jakiś elementów interpretacyjnych koniecznym jest, by zbadać ich adekwatność w stosunku do samej przypowieści, a także ocenić, w jakiej mierze elementy te odpowiadają fundamentalnej metaforze teologicznej – Jezus jest Chrystusem⁹⁴.

10. Hans-Josef Klauck

W swej naukowej refleksji nad przypowieściami Jezusa H.-J. Klauck (1946-) uwzględnia zarówno perspektywę historyczno-religijną, jak i spostrzeżenia nauk literaturoznawczych⁹⁵. Ogromny wpływ na jego badania tej formy zwiastowania Mistrza z Nazaretu, identycznie jak w przypadku H. Wedera, wywarła nowa koncepcja metafory wypracowana przez P. Ricoeura. Na tej podstawie dokonuje daleko idącej weryfikacji poglądów A. Jülichera. Przede wszystkim sprzeciwia się mocno jednej z podstawowych tez swego poprzednika, dotyczącej jego jednoznacznie negatywnej oceny procesu przekazu tradycji przypowieści. Zdaniem H.-J. Klaucka, powinno się być daleko ostrożnym w stwierdzeniu, iż pierwotne przypowieści Mistrza z Nazaretu nie zostały właściwie zrozumiane przez ich tradentów, co w konsekwencji – jak twierdził A. Jülicher – doprowadziło do ich alegorycznej interpretacji i zniekształcenia pierwotnego przesłania. Wg H.-J. Klaucka proces przekazu przypowieści oceniać należy jak najbardziej pozytywnie, ponieważ gdyby nie on, w ogóle nie dysponowalibyśmy przypowieściami Jezusa. Prawdę tę potwierdza porównanie z przypowieściami rabinackimi. Zjawisku alegoryzacji nie można wprawdzie zaprzeczyć, ale też nie wolno mu zbyt pochopnie nadawać pejoratywnego znaczenia⁹⁶. Niemiecki egzegeta uważał, iż jednym z zasadni-

⁹³ Por. *Tamże*, s. 76nn.

⁹⁴ Por. *Tamże*, s. 73-74.97-98.

⁹⁵ Zob. H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1978.

⁹⁶ Por. K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 38.

czych błędów A. Jülichera był brak terminologicznej precyzji, co doprowadziło, iż pomylił on alegorezę z alegorią, wyprowadzając tę pierwszą z drugiej. W efekcie utożsamiał oba pojęcia. W istocie rzeczy A. Jülicher nie występował przeciwko alegorii, lecz przeciw alegoryzacji i alegorezie⁹⁷.

H.-J. Klauck dokonał wyraźnego rozróżnienia pomiędzy alegorią, alegoryzacją oraz alegorezą. Przez alegorię rozumie on nie gatunek literacki, lecz jeden z podstawowych sposobów tworzenia tekstów, w procesie którego – m. in. za pomocą metafor – teksty otrzymują wymiar symboliczny. To zjawisko można odnieść do przypowieści Jezusa. Badacz wskazuje na różne możliwości kształtowania alegorii, w zależności od tego, czy w procesie tworzenia tekstu decydującą rolę pełni aspekt rzeczowy, czy aspekt obrazowy. Idealnym byłoby, gdyby pomiędzy nimi zachodziła relacja proporcjonalności⁹⁸. H.-J. Klauck rehabilituje zatem alegorię, postrzegając ją jako specyficzny sposób interpretacji i towarzyszącego jej zrozumienia, który sam z siebie nie posiada charakteru ezoterycznego. Alegoria nie jest – jak wspomniano – gatunkiem literackim, a retorycznym i poetyckim środkiem przekazu. Charakterystyczną cechą wszelkiego alegorycznego sposobu wypowiedzania się jest to, że jego literalny sens nie pokrywa się z rzeczywistym, zamierzonym. Innymi słowy, o tym co jest rzeczywiście pomyślane, na płaszczyźnie dosłownej mówi się inaczej – *alla avgoreu,ei*. Nie można zatem twierdzić w sposób arbitralny, iż Jezus nie posługiwał się w określonej mierze alegorią, argumentując ją faktem, że jego zwiastowanie nie posiadało charakteru ezoterycznego⁹⁹.

H.-J. Klauck również alegoryzację ujmuje w kategoriach nakreślonego powyżej procesu tworzenia tekstu. Z alegoryzacją bynajmniej nie wiąże się zmiana gatunku literackiego, a jeśli nawet, to nie prowadzi ona do przeobrażenia zasadniczego przesłania przypowieści, jak uważał A. Jülicher¹⁰⁰. Alegoryzacja polega na wtórnym uzupełnianiu tekstów elementami alegorycznymi. Działanie to posiada silny i bezpośredni związek z aktualną sytuacją dziejową oraz egzystencjalną tradentów i adresatów. Swe odzwierciedlenie znajdują w nich ich aktualne doświadczenia oraz odkrycia, które zostają z tekstem skonfrontowane i zinterpretowane przy jego pomocy. Skutkiem alegoryzacji jest zazwyczaj rozbudowanie płaszczyzny obrazowej¹⁰¹.

Od alegorii oraz alegoryzacji odróżnić natomiast należy alegorezę, czyli alegoryczną interpretację nie-alegorycznego tekstu. Od alegorii różni się ona tym, że jest postępowaniem egzegetycznym *par excellence*. Od alegoryzacji z kolei tym, że ta pierwsza dokonuje się wyłącznie na płaszczyźnie obrazowej, rozbudowując ją i nadając tej nowej formie określone, zaktualizowane znacze-

⁹⁷ Tamże, s. 48.

⁹⁸ Por. Ch. Münch, *Die Gleichnisse Jesu im Mathäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Gattung*, Neukirchen 2004, s. 29.

⁹⁹ K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 48.

¹⁰⁰ Por. Ch. Münch, *dz. cyt.*, s. 29.

¹⁰¹ Por. K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 47-48.

nie. Alegoreza tymczasem zastępuje obrazy określonymi pojęciami¹⁰². Inaczej mówiąc, stosuje model substytucyjny, dokonuje interpretacji obrazów i wypełnia je określonymi treściami. Czyni to z perspektywy egzystencjalnej, tak, by uczynić dany tekst aktualnym dla odbiorców. Ten sposób recepcji tekstów i ich reinterpretacji rozpowszechnił się stosunkowo szybko, zwłaszcza wśród Ojców Kościoła. Często stał też w służbie dogmatyki czy metafizyki¹⁰³.

U podstaw dokonanej przez H.-J. Klaucka pozytywnej oceny procesu tworzenia przypowieści i ich przekazu leży wypracowana przez literaturoznawców teoria pola obrazowego lub pola metaforycznego. Wychodzi ona z założenia, iż z daną metaforą powiązany jest asocjacyjnie cały szereg dalszych obrazów i wyobrażeń. Mogą się one niekiedy mieścić w ścisłych, zdeterminowanych przez tradycję granicach. Zawsze jednak istnieje możliwość, że granice te zostaną przekroczone i że dana metafora będzie wywoływać nowe asocjacje, poszerzając tym samym swoje pole znaczeniowe. Metafora może być poszerzana wzdłuż jej pola obrazowego lub pola metaforycznego. Dla niemieckiego egzegety przypowieści stanowią właśnie tego rodzaju poszerzone metafory. Jego teoria tłumaczy nie tylko proces ich tworzenia, ale także zmiany zachodzących w czasie ich przekazu, czyli alegoryzację¹⁰⁴.

11. Luise Schottroff

W swych dążeniach badawczych L. Schottroff (1934-) koncentruje się w szczególności na poznaniu oraz naświetleniu socjologii „ruchu Jezusa”, a także wczesnego chrześcijaństwa. Dlatego też podkreśla ona wielką wartość podejścia socjologiczno-historycznego do tekstów nowotestamentowych. Ten model hermeneutyczny stosuje również do przypowieści Jezusa.

Na perspektywę hermeneutyczną badaczki decydujący wpływ posiada jej silny związek z nurtem teologii kontekstualnych, przede wszystkim z teologią feministyczną oraz teologią wyzwolenia. W jej teologicznej refleksji przemożną rolę odgrywa również dialog chrześcijańsko-żydowski oraz międzyreligijny¹⁰⁵. Wszystkie te czynniki sprawiają, że formułuje ona stosunkowo śmiałe założenie – próbuje zerwać z „tradycyjnym” sposobem interpretacji przypowieści Jezusa. Jak sugeruje, egzegeza „tradycyjna” obciążona jest interpretacyjną tradycją Kościoła, w której często dochodzą do głosu tendencje antysemickie oraz antyfeministyczne, istotnie fałszujące rzeczywistą wymowę tekstów biblijnych. Nadto, jej zdaniem, egzegeza „tradycyjna” bazuje na dualistycznym rozumieniu przypowieści. Dualizm ten rozumie ona dwojako.

¹⁰² Ch. Münch, *dz. cyt.*, s. 29.

¹⁰³ Por. K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 47.

¹⁰⁴ *Tamże*, s. 30.

¹⁰⁵ L. Schottroff, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005, s. 11.

Po pierwsze, egzegeza „tradycyjna” niejako apriorycznie przyjmuje, że w tej formie zwiastowania Mistrza z Nazaretu chodzi o połączenie części obrazowej oraz części rzeczowej, a zadaniem każdego egzegety jest odczytanie tej drugiej za pośrednictwem tej pierwszej. Tymczasem tego rodzaju podejście do przypowieści nie jest właściwe, bo w rzeczywistości nie ma ono wiele wspólnego z postacią historycznego Jezusa, a tym samym nie pozwala na odkrycie historycznego jądra jego orędzia. Model metaforycznego odczytywania przypowieści, zamiast umożliwiać odczytanie ich realnego przesłania, raczej je utrudnia, a często po prostu zniekształca.

Po drugie, egzegeza „tradycyjna” stosuje w interpretacji przypowieści Jezusa model dualizmu eschatologicznego, wyraźnie rozróżniając eon obecny, związany z grzechem, śmiercią, przemijalnością i brakiem zbawienia od eonu przyszłego, w którym dopiero nastąpi wypełnienie zbawczych obietnic Boga. Tego rodzaju podejście uniemożliwia, by słuchacz przypowieści mógł odkryć w nich Dobrą Nowinę dla swego „tu i teraz”. Ich przesłanie staje się dla niego wyłącznie kwestią niewiadomej przyszłości¹⁰⁶. Bazująca na tej strukturze eschatologicznej lektura przypowieści, a w konsekwencji budowana na niej refleksja teologiczna oraz antropologiczna, mają niewiele wspólnego z realiami codziennego życia¹⁰⁷.

W związku z powyższym L. Schottroff wysuwa postulat potrzeby weryfikacji oraz hermeneutycznej krytyki wniosków „tradycyjnej” lektury przypowieści Jezusa. Proponuje jednocześnie inny sposób ich rozumienia – przypowieści Nauczyciela z Galilei ukierunkowane są w całości na proces komunikacji oraz dialogu z ich adresatami. Podejmują one fundamentalne problemy rzeczywistości, w której żyją oraz funkcjonują słuchacze i pragną – w świetle prawdy o eschatologicznym panowaniu Boga – dać im nadzieję na jej radykalną przemianę¹⁰⁸. Badaczka, powołując się na chrześcijańską samoświadomość pierwszych chrześcijan, postuluje model eschatologii już zrealizowanej, który należy zastosować również w interpretacji przypowieści. Jej zdaniem pierwsi chrześcijanie nie żyli odległą, eschatologiczną przyszłością, ale żyli eschatologicznym „teraz”. Ta świadomość aktualnej, zbawczej obecności Boga stanowiła dla nich decydujące źródło wiary, nadziei oraz sił w walce z różnego rodzaju cierpieniami i przeciwnościami codziennego życia¹⁰⁹.

Znamiennym jest, że L. Schottroff używa synonimicznie określeń egzegeza „tradycyjna” i egzegeza „eklezjologiczna”. W tym drugim wyrażeniu już w sposób bardzo jednoznaczny dochodzi do głosu ów moment zerwania z egzegezą historyczno-krytyczną. Badaczka jednocześnie zastrzega, że przez ową dyskontynuację nie krytykuje Kościoła i jego decydującej roli w interpretacji Biblii jako takich. Jej zdaniem jednakże interpretacja kościelna często pozostaje

¹⁰⁶ *Tamże*, s. 111nn.

¹⁰⁷ *Tamże*, s. 11.

¹⁰⁸ *Tamże*, s. 12-13.

¹⁰⁹ *Tamże*, s. 12-13.112nn.

na usługach dogmatyki, jest to interpretacja Kościoła panującego oraz triumfującego, stanowiącego o wyraźnym rozróżnieniu pomiędzy „My” a „Inni”¹¹⁰. W egzegezie „eklezjologicznej” często dochodzą do głosu tendencje antysemitki oraz antyfeministyczne. Kościół triumfujący zapomina o tym, że Dobra Nowina zwiastowana przez Jezusa była skierowana przede wszystkim do ubogich oraz cierpiących. Nadto egzegeza „tradycyjna” kultywuje destrukcyjne dla samoświadomości człowieka powiązanie pomiędzy grzechem/winą a cierpieniem/prześladowaniem. Interpretacje kościelne bardzo często są oderwane od kontekstu codziennego życia. Propagują modele uległości, posłuszeństwa władzy, pomijają wiele obszarów życia, w których ujawnia się rzeczywistość ludzkiego, destrukcyjnego panowania¹¹¹. Temu wszystkiemu ma zapobiec rzetelna egzegeza socjologiczno-historyczna przypowieści, która zniweluje niebezpieczeństwo zatarcia obrazu Jezusa jako radykalnego i płomiennego krytyka niesprawiedliwości społecznej¹¹².

Wyraźne diachroniczne ukierunkowanie badań nad przypowieściami, postrzegające je przede wszystkim w kluczu egzystencjalnym, rzutuje również istotnie na sposób rozumienia metafory, względnie alegorii przez L. Schottruff. Zrywa ona z „tradycyjnym” sposobem ich rozumienia, choć nie przeczy, że występują one w przypowieściach Nauczyciela z Galilei. Należy je jednak interpretować w perspektywie diachronicznej. Nie mogą one być zrozumiane w sposób właściwy bez ich społecznego, socjologicznego oraz historycznego kontekstu¹¹³. Nadto należy je – podobnie jak same przypowieści – postrzegać w ścisłej łączności z ich obecnym kontekstem literackim. Poszczególne przypowieści winny być zawsze interpretowane w kontekście danej ewangelii, w której występują¹¹⁴. Co więcej, badaczka skłania się ku temu, by analizować przypowieści w takiej postaci, w jakiej zostały nam przekazane, bez prób rozróżniania jakichkolwiek elementów wtórnych czy redakcyjnych. Z tym związane jest kolejne założenie metodologiczne – zdaniem L. Schottruff nie ma różnicy pomiędzy przypowieściami historycznego Jezusa a tymi przekazanymi przez synoptyków¹¹⁵.

Odnosnie sposobu pojmowania oraz interpretacji metafor przez badaczkę warto wspomnieć jeszcze dwie rzeczy. Po pierwsze, uważa ona, że pomimo metaforycznego języka przypowieści, który niekiedy pozostaje dość niezrozumiałym w swej wymowie, rozszyfrować można go zawsze. Każda przypowieść zawiera określoną odpowiedź na dane problemy egzystencjalne, nawet jeśli nie jest ona wyrażona wprost¹¹⁶. Po drugie, diachroniczny sposób spoglądania

¹¹⁰ *Tamże*, s. 22.

¹¹¹ *Tamże*, s. 114nn.

¹¹² *Tamże*, s. 117–118.

¹¹³ *Tamże*, s. 113nn.

¹¹⁴ *Tamże*, s. 141nn.

¹¹⁵ *Tamże*, s. 138nn.

¹¹⁶ *Tamże*, s. 137.

na metafory ściśle warunkuje instrumentarium hermeneutyczne pomocne w ich właściwym odczytaniu. W procesie odczytywania poszczególnych metafor badaczka ogranicza się wyłącznie do paralelnych, względnie pokrewnych tekstów biblijnych, przede wszystkim starotestamentowych, do judaistycznego piśmiennictwa pozabiblijnego, a także do żydowskiej tradycji modlitwowej. W ten sposób jej interpretacja pozostaje ściśle związana z czasem Jezusa, jego historycznymi, socjologicznymi, kulturowymi, gospodarczymi oraz religijnymi uwarunkowaniami.

Tego rodzaju podejście do przypowieści Mistrza z Nazaretu prowadzi L. Schottroff do odkrycia wielu interesujących aspektów Jezusowego zwiastowania. Niektóre z jej wniosków rodzą jednak poważne znaki zapytania. Dla przykładu – przypowieść o przewrotnych dzierżawcach winnicy (Mk 12,1-12 paral) mówi przede wszystkim o przemocy. Myśl ta dochodzi do głosu zwłaszcza w przekazie pierwszego synoptyka. Egzegeza „tradycyjna”, która dostrzeżę w tym tekście Jezusowe zwiastowanie sądu nad Izraelem, jest bastionem antyjudaizmu. Tymczasem w przypowieści tej chodzi w pierwszej mierze o wezwanie do nie reagowania przemocą na przemoc¹¹⁷. Z kolei w przypowieści Mateuszowego Jezusa o dziesięciu pannach (Mt 25,1nn) wcale nie chodzi – jak uważa egzegeza „eklezjologiczna” – o wezwanie do czujności. Zdaniem L. Schottroff w tekście tym wyraźnie dochodzi do głosu negatywna sytuacja kobiet w społeczeństwie patriarchalnym, w którym jednym z wielu zadań każdej niezamężnej kobiety było przedstawienie się jako najlepszej kandydatki na żonę. Przypowieść natomiast zwraca się w istocie rzeczy przeciwko uciskowi społecznemu, przede wszystkim przeciw uciskowi kobiet. Pan młody, który zamyka przed nieczujnymi pannami drzwi, staje się anti-przykładem traktowania kobiet¹¹⁸.

Zakończenie

Nakreślony przegląd badań nad przypowieściami Jezusa ukazuje bogaty, a przy tym często niejednorodny obraz. Powyższa prezentacja, z oczywistych względów, uwzględnia jedynie najważniejsze propozycje hermeneutyczno-metodologiczne wypracowane na gruncie naukowej refleksji nad przypowieściami Jezusa.

Jest niemożliwe, aby dokonać w tej mierze ścisłej systematyzacji. Często bowiem nie można wyznaczyć wyraźnej granicy pomiędzy poglądami poszczególnych badaczy. Wiele z nich rodziło się wszakże we wzajemnej dyskusji, której towarzyszyła określona – mniej lub dalej idąca – modyfikacja poglądów adwersarza. Nowsza egzegeza przypowieści otwarła się nadto na osiągnięcia nauk humanistycznych, w szczególności literaturoznawstwa, filozofii, socjologii i psychologii. Ważną rolę pełnią także badania z zakresu historii religii,

¹¹⁷ *Tamże*, s. 27nn.

¹¹⁸ *Tamże*, s. 44nn.

a także określone nurty teologii kontekstualnych, jak również dialog judeo-chrześcijański oraz międzyreligijny.

W świetle powyższego można by zaproponować następujące zestawienie – porządkowe, a nie systematyczne! – najważniejszych koncepcji hermeneutyczno-metodologicznych dotyczących przypowieści Jezusa:

- A. Jülicher – ujęcie historyczno-dydaktyczne; nawiązanie do retoryki hel-leńsko-hellenistycznej;
- P. Fiebig – ujęcie historyczno-religijne; nawiązanie do paraleli starotesta-mentowo-judaistycznych;
- R. Bultmann, M. Dibelius – ujęcie z perspektywy historii form;
- Ch. H. Dodd, J. Jeremias – ujęcie historyczno-eschatologiczne; ściśle na-wiązanie do pierwotnego kontekstu wygłaszania przypowieści, a jedno-cześnie wyakcentowanie ich znaczenia eschatologicznego;
- E. Linnemann – ujęcie historyczne; silny wpływ hermeneutyki teologicznej i filozoficznej; uwypuklenie znaczenia metafory;
- D. O. Via – ujęcie strukturalno-poetyckie; silny wpływ filozofii języka; podkreślenie znaczenia metafory;
- H. Weder – silny wpływ hermeneutyki teologicznej oraz filozoficznej; uwy-puklenie znaczenia historii oddziaływania tekstu; wykorzystanie nowej koncepcji metafory;
- H.-J. Klauck – nowe ujęcie historyczno-religijne; wykorzystanie nowej koncepcji metafory;
- L. Schottroff – ujęcie historyczno-socjologiczne.

Literatura

Bartnicki R., *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996.

Błaszczak B., *Paula Ricoeura hermeneutyka tekstu*, <http://www.filozofia.pl/zf06/prezentacje/bblaszczak.pdf> (odczyt z dn. 30 września 2010 r.).

Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958.

Czerski J., *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, Opole 2000.

Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangeliums. 5. Auflage. 2. photomechanischer Nachdruck der dritten, durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von Gerhard Iber*, red. G. Bornkamm, Tübingen 1966.

Dodd Ch. H., *The Parables of Kingdom*, London 1935.

Dodd Ch. H., *Założyciel chrześcijaństwa*, Paris 1978 (oryginał: *The founder of christianity*, New York 1974).

Erlemann K., *Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Tübingen 1999.

Fiebig P., *Altjüdische Gleichnisse und Gleichnisse Jesu*, Tübingen 1904.

Fiebig P., *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1912.

Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., *Słownik terminów literackich*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976.

- Hahn F., *Theologie des Neuen Testaments*, t. 1, *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Göttingen 2005.
- Jeremias J., *Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe*, Gütersloh 1980
- Jülicher A., *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1886–1889, t. 1–2.
- Karrer M., *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1998.
- Klauck H.-J., *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1978.
- Linnemann E., *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung. Kurzausgabe*, Göttingen 1978.
- Meynet R., *Język przypowieści biblijnych*, Kraków 2005.
- Münch Ch., *Die Gleichnisse Jesu im Mathäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Gattung*, Neukirchen 2004.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989.
- Roloff J., *Neues Testament*, Neukirchen – Vluyn 1985.
- Schottroff L., *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005.
- Strecker G., *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Göttingen 1992.
- Theißen G., Merz A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001.
- Trela J., *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszolim*, Lublin 1997.
- Via D. O., *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existenziale Dimension*, München 1970.
- Weder H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1984.
- Zimmermann R., *Gleichnisse Jesu. Eine Einleitung zum Kompendium*, w: *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, red. R. Zimmermann, Gütersloh 2007.

The problem of the interpretation of Jesus' parables

Summary

Contemporary biblical theology is in accordance with the issue that proclamation of the kingdom of God is the center of Jesus mission. In order to convey the message of God to many different facets of society, Jesus often spoke in parables. These memorable illustrations are an effective form of teaching because they easily appeal to the human imagination. However, this figurative type which generates the impression of simplicity sometimes becomes the source of difficulties. History of exegesis and also the whole Church history is laden with examples of how human beings have often misinterpreted parables. Modern theological studies often focus on the need to examine parables in their historical context. Such an examination, can lead to a more thorough appreciation of the humanities; especially literature, philosophy, sociology and psychology. Perhaps more importantly, a critical interpretation of parables increases the knowledge of those involved in judeo-christian religious studies and inter-religious disciplines.

Keywords: allegory, hermeneutics, historical review of research, Jesus' parables, metaphor, methodology.

KS. KRZYSZTOF MIERZEJEWSKI

Gdańskie Seminarium Duchowne

Pojęcie „dobro potomstwa” jako źródło praw i obowiązków małżeńskich w świetle prawa kanonicznego

Streszczenie: Ustanowiony przez Boga wyłączny i nierozzerwalny związek pomiędzy mężczyzną i kobietą, realizuje się we wspólnocie całego życia, skierowanej ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa. Niezmienna od stuleci nauka Kościoła o celu prokreacyjnym małżeństwa, wzbogacona przesłaniem Soboru Watykańskiego II, stanowi wykładnię prawa naturalnego. Ukierunkowanie owej wspólnoty życia, jaką jest małżeństwo ku zrodzeniu potomstwa należy do istoty małżeństwa. Nowy *Kodeks prawa kanonicznego* odstąpił od wyszczególniania pierwszorzędного i drugorzędного celu małżeństwa oraz przyjął w kan. 1055 §1 formułę o skierowaniu tego związku ku dobru małżonków i ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Wypływające ze skierowania małżeństwa do zrodzenia potomstwa prawa-obowiązki małżonków pozostają wyrazem wzajemnego oddania się i przekazania małżeńskiego stron w wymiarze ich własnej męskości i kobiecości. Artykuł bazuje przede wszystkim na *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 i 1983 r., dokumentach Kościoła, wyrokach Roty Rzymskiej oraz nauczaniu św. Augustyna.

Słowa kluczowe: dobro potomstwa, *Kodeks prawa kanonicznego*, małżeństwo, prawa i obowiązki małżeńskie, prawo kanoniczne.

Wstęp

Pojęcie „dobro potomstwa” (*bonum prolis*) pochodzi od św. Augustyna, który w doktrynie o trzech dobrach (*bonum prolis*, *bonum fidei*, *bonum sacramenti*) przedstawił syntezę swojej nauki o małżeństwie¹. Schemat św. Augustyna podjęli inni pisarze chrześcijańscy, zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu. Z biegiem czasu augustyńska nauka o trzech dobrach małżeńskich upowszechniła się w kanonistyce, wskutek czego *bonum prolis* zaczęło pełnić własną funkcję w systemie

¹ Zob. Augustinus, *De bono coniugali*, w: J. P. Migne, *Patrologiae latinae cursus completus*, Parisiis 1845, t. 40, s. 375-376.394.

prawa kanonicznego i zostało przez tradycję kanonistyczną włączone do istotnych elementów formalnych konstytuujących małżeństwo².

Kanonistyka posługuje się terminem *bonum prolis*, chociaż nie występuje on w żadnym z kodeksów prawa kanonicznego. Termin ten obejmuje określone obowiązki związane z życiem małżeńskim, a zdolność do podjęcia niektórych z tych obowiązków jest warunkiem zdolności do zawarcia małżeństwa kanonicznego.

1. Pojęcie *bonum prolis*

1.1. Od św. Augustyna do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.

Na kształtowanie się nauki św. Augustyna o małżeństwie duży wpływ miały rozpowszechnione wówczas poglądy potępiające wszelką cielesność, a więc również stosunki płciowe i małżeństwo. Św. Augustyn dostrzegał i uznawał wartość i dobroć samej instytucji małżeństwa, ale skłaniał się do poglądu, że w cielesnym zbliżeniu małżonków tkwi element moralnie niepożądany. Chrześcijanin godząc się na małżeńskie pożycie cielesne obciążony pożądliwością, która jest skutkiem grzechu pierworodnego, otrzymuje jednocześnie rekompensatę w postaci dóbr wypływających z małżeńskiego pożycia cielesnego. Jest rzeczą konieczną, uważał Augustyn, aby małżonkowie w akcie małżeńskim nie tyle zmięrzali do przyjemności i rozkoszy cielesnej, co raczej stawiali sobie za cel dobra małżeńskie, zwłaszcza rodzenie potomstwa, gdyż wtedy akt małżeński dokonuje się bez grzechu oraz jest legalnym i godnym szacunku obowiązkiem³.

Bonum prolis u św. Augustyna polegało na tym, aby potomstwo było z miłością przyjęte, chętnie wykarmione i religijnie wychowane. Służyło usprawiedliwieniu małżeństwa i podejmowaniu aktów małżeńskich splamionych pożądliwością przez grzech pierworodny⁴.

Naukę św. Augustyna podjęli autorzy średniowieczni uważając, że dobra małżeńskie czynią małżeństwo czymś godziwym. Najbardziej dojrzały i systematyczny wykład na temat małżeństwa przedstawił św. Tomasz z Akwinu, który posłużył się augustyńskim schematem trzech dóbr małżeńskich, zmienił jednak znaczenie terminów używanych przez św. Augustyna, zwłaszcza terminu *bonum prolis*. Aquinata traktował dobra małżeńskie raczej jako wartości własne małżeństwa, które są ściśle związane z małżeństwem i stanowią o jego

² Por. L. Świto, *Istota bonum prolis*, „Prawo Kanoniczne” 2002, s. 54.

³ Por. B. Inlender, *Cel małżeństwa w aspekcie naturalnym i nadprzyrodzonym*, „Ateneum Kapańskie” 1970, s. 46-47; K. Hoła, *Przymierze małżeńskie w świetle Pisma Św. i Tradycji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1987, s. 492-493.

⁴ Por. Augustinus, *De Gen. Ad litteram*, IX, 7, 12, w: J. P. Migne, *Patrologiae latinae cursus completus*, Parisiis 1845, t. 34, s. 397.

wartości. Małżeństwo nie potrzebuje zatem, według św. Tomasza, żadnych elementów zewnętrznych czy dodatkowych dóbr, które by je usprawiedliwiały, ponieważ dobra te są zawarte w samej naturze małżeństwa, są wartościami własnymi małżeństwa, które zwraca się ku ich realizacji. Dobra małżeńskie to wartości, które stanowią o racji małżeństwa. Św. Tomasz połączył dobra małżeńskie z konkretnymi działaniami w małżeństwie stwierdzając, że pierwszym i głównym zadaniem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, ponieważ odnosi się do dobra wspólnego ludzkości i służy zachowaniu jego gatunku. Dobro zaś wspólne należy przedkładać nad dobro własne. W ten sposób Tomasz przeszedł z płaszczyzny wartości małżeństwa na płaszczyznę celów i zadań, a termin *bonum prolis* połączył z zadaniem zrodzenia i wychowania potomstwa. *Bonum prolis* należało zatem łączyć nie z konkretnie zrodzonym potomstwem, ale z intencją przyjęcia potomstwa⁵.

Wraz z rozwojem kanonistyki w dobrach małżeńskich zaczęto dostrzegać aspekt zobowiązania, to zaś spowodowało, że nauka o dobrach małżeńskich coraz częściej zaczęła pojawiać się w relacji do ważności małżeństwa. *Bonum prolis* zaczęło pełnić własną funkcję w systemie prawa kanonicznego – określano w ten sposób istotne minimum zawarte w zgodzie małżeńskiej, konieczne do ważnego wyrażenia tejże zgody i, obok innych dóbr małżeńskich (*bonum fidei*, *bonum sacramentum*), zostało włączone przez tradycję kanonistyczną do istotnych elementów formalnych konstytuujących małżeństwo. W kanonistyce i jurysprudencji zaczęto pytać o istotne minimum, które zawarte jest w określeniu *bonum prolis*⁶.

Na uściślenie zakresu pojęciowego *bonum prolis* istotny wpływ miała kodyfikacja prawa kanonicznego w 1917 roku. Samo pojęcie *bonum prolis* nie pojawiło się we wspomnianym kodeksie, ale doktryna i jurysprudencja posługiwały się nim powszechnie uważając, że jest ono zawarte domyślnie w kanonie dotyczącym symulacji zgody małżeńskiej (kan. 1086 §2 KPK z 1917 r.) i dotyczy tego, czego wykluczenie czyniłoby małżeństwo nieważnym⁷. Wspomniany kanon stanowił, że jeżeli jedna ze stron lub obie, pozytywnym aktem woli wykluczają same małżeństwo, albo wszelkie prawo do małżeńskiego pożycia, albo jakiś istotny przymiot małżeństwa, zawierają małżeństwo nieważnie⁸. Treść *bonum prolis* odnoszono zatem do prawa i zobowiązania małżonków

⁵ Por. J. Gerlaud, *Note sur la fin du mariage d'après S. Thomas*, „Revue Thomiste” 1939, s. 764-773; W. Skrzydlewski, *Problem celów małżeństwa*, „Analecta Cracoviensia” 1971, s. 326-327; Dec. c. Stankiewicz z 12 lipca 1979 r., „Rotae Romanae Decisiones” (dalej RRD) 1979, s. 404.

⁶ Por. P. Huizing, *Bonum prolis ut elementum essenziale obiecti formalis consensus matrimonialis*, „Gregorianum” 1962, s. 714; A. Stankiewicz, *De iurisprudencia recentiore circa simulationem totalem et partialem*, Romae 1989, s. 61; L. Świto, *Istota bonum prolis*, s. 59-60.

⁷ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, s. 151; Dec. c. Stankiewicz z 17 grudnia 1993 r., RRD 1993, s. 780.

⁸ Kan. 1086 §2 KPK z 1917 r.: „At si siterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit”.

do spełniania aktów małżeńskich, a nieważność małżeństwa z tytułu wykluczenia dobra potomstwa sądy kościelne orzekały na podstawie wykluczenia pozytywnym aktem woli – w chwili wyrażania zgody małżeńskiej – wszelkiego prawa do aktów pożycia małżeńskiego, czyli tzw. *ius in corpus*. Rola aktu seksualnego zawężała się wyłącznie do obowiązku prokreacyjnego, a w konsekwencji małżeństwo postrzegano wyłącznie jako instytucję służącą rodzeniu i wychowaniu dzieci⁹. W ten sposób główny cel małżeństwa został sprowadzony do prokreacji, a przedmiot zgody małżeńskiej – do jakby niezależnego od psychiki zobowiązania prawnego do współżycia seksualnego, wyrażającego się w tzw. przekazaniu prawa do ciała¹⁰.

Można zatem powiedzieć, że istota *bonum prolis* sprowadzała się do *ius in actum coniugalem*. Przekazanie dozgonnego i wyłącznego prawa do ciała odnośnie do aktów z natury zdatnych do zrodzenia potomstwa, miało gwarantować i zabezpieczać realizację pierwszorzędnego celu małżeństwa, czyli wydania na świat i wychowania potomstwa.

Dyspozycja kan. 1086 §2 KPK z 1917 r. nie uwzględniała jednak różnych form intencji przeciwnych zrodzeniu i wychowaniu potomstwa jako celowi małżeństwa. Dostrzeżono jego niewystarczalność i niekompletność. Impulsem do zmiany redakcyjnej treści tego przepisu prawnego okazał się Sobór Watykański II, który ukazał nową wizję małżeństwa i jego istotnych elementów. Pod jego wpływem podjęto reformę całego *Kodeksu prawa kanonicznego*¹¹.

1.2. *Bonum prolis* w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. ukazuje nową, personalistyczną wizję małżeństwa. Naturalne ukierunkowanie ku potomstwu jawi się jako element osobowy, stanowiący szczególnie wymowny znak miłości małżeńskiej, a nie jako element czysto biologiczny. Seksualny akt małżeński rozumiany jest jako znak w pełni osobowego, wzajemnego i trwałego oddania i zjednoczenia się małżonków oraz ich uczestniczenie w przekazywaniu życia – realizacji stwórczego zamysłu Boga¹².

Według doktryny Kościoła istotą małżeństwa nie jest już tylko „prawo do ciała”, lecz wzajemne przekazanie i przyjęcie siebie przez małżonków, które polega na całkowitym i wzajemnym oddaniu osób małżonków we wszystkich płaszczyznach: intelektualnej, emocjonalnej, duchowej i seksualnej. Mężczyzna przekazuje kobiecie to wszystko, co wiąże się z byciem mężczyzną, tzn.

⁹ Por. L. Świto, *Istota bonum prolis*, s. 61.

¹⁰ Por. M. Żurowski, *Uprawnienie do współuczestniczenia w kościelnej wspólnotie wspólnot*, Warszawa 1979, s. 124; tenże, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 42.

¹¹ Por. L. Świto, *Istota bonum prolis*, s. 54-74.

¹² Por. H. Stawniak, *Uprawnienie-obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego*, „Prawo Kanoniczne” 1989, nr 3-4, s. 132.

swoją męską płciowość określającą i integrującą wewnętrzną istotę jego osoby. Kobieta zaś przekazuje mężczyźnie swoją kobiecą płciowość, czyli wszystko to, co jest związane z darem kobiecości. Małżeństwo zatem jawi się jako wspólnota całego życia mężczyzny i kobiety, która zmierza do realizacji dwóch równorzędnych celów małżeńskich: do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa poprzez akt współżycia płciowego, dzięki któremu małżonkowie stają się jednym ciałem¹³. Ukierunkowanie małżeństwa w swoim początku ku jego podstawowemu celowi, którym jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, osiąganemu przez pełny akt wzajemnego małżeńskiego seksualnego oddania się, stanowi jeden z istotnych elementów małżeństwa, którego nie może zabraknąć w chwili konstituowania się małżeństwa¹⁴.

Ukierunkowanie małżeństwa ku potomstwu, które, jak powiedziano wyżej, stanowi istotny element konstytuujący małżeństwo, to inaczej wskazanie jednego z celów małżeństwa oraz wyznaczenie sposobu osiągnięcia tego celu. Termin *bonum prolis*, odnoszący się do istotnego elementu małżeństwa, należy utożsamić z wewnętrznym ukierunkowaniem nupturientów, zawierających małżeństwo, na potomstwo. Potomstwo zatem, jako konsekwencja podjętego przez małżonków pełnego aktu małżeńskiego, jest celem małżeństwa. Stąd znaczna część audytorów Roty Rzymskiej¹⁵ określając termin *bonum prolis* sięga do opisowej definicji małżeństwa i istotnego elementu małżeństwa, którym jest ukierunkowanie małżeństwa na potomstwo oraz wyprowadza prawa-obowiązki, które nie tylko wpływają na stan życia małżeńskiego, ale są już obecne u jego początku, w chwili konstituowania się małżeństwa, a zatem wchodzi do przedmiotu formalnego zgody małżeńskiej i nie mogą być wykluczone bez spowodowania jej nieważności¹⁶.

2. *Bonum prolis* a istotne obowiązki małżeńskie

2.1. Istotne obowiązki małżeńskie

Podstawowy problem związany z jednoznacznym określeniem istotnych obowiązków małżeńskich związany jest z tym, że kodeks nie podaje ani definicji istotnego obowiązku małżeńskiego, ani żadnego, nawet przykładowego wykazu takich obowiązków. Można określić obowiązek małżeński intuicyjnie, jako

¹³ Por. tenże, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji?*, Warszawa 2000, s. 342.

¹⁴ Por. A. Stankiewicz, *De iurisprudencia recentiore...*, s. 67–68; P. Fedele, *L'essenza del matrimonio canonico e la sua esclusione*, „Ephemerides Iuris Canonici” 1992, s. 7–174.

¹⁵ Zob. Dec. c. Pompedda z 3 lipca 1990 r., RRD 1990, s. 584–585; Dec. c. Civili z 9 grudnia 1992 r., RRD 1992, s. 639; Dec. c. Boccafola z 11 czerwca 1992 r., RRD 1992, s. 345; Dec. c. Stankiewicz z 17 grudnia 1993 r., RRD 1993, s. 780.

¹⁶ Por. F. Bersini, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1994, s. 111–112; L. Świto, *Istota bonum prolis*, s. 76–87.

powstające w momencie zawierania małżeństwa dobrowolne zobowiązanie się osoby do aktywnego współtworzenia wspólnoty małżeńskiej, ze wszystkimi konsekwencjami wynikającymi z faktu jej zawarcia. Obowiązek zaś istotny to zobowiązanie, które w sposób konieczny związane jest z istotą zawartego związku, a bez wypełnienia go nie można mówić o współtworzeniu czy też realizacji małżeństwa. Próby sprecyzowania pojęcia istotnego obowiązku małżeńskiego oraz skatalogowania takich obowiązków wiążano z istotą wspólnoty małżeńskiej¹⁷. Wspólnota małżeńska zaś jest określana przez swoje istotne elementy oraz istotne przymioty. Istotne przymioty prawodawca wymienia w kan. 1056 *KPK*¹⁸. Kodeks nie wymienia jednak istotnych elementów umowy małżeńskiej. Doktryna i orzecznictwo upatrują te elementy w obrębie *bonum prolis* oraz *bonum coniugum*¹⁹. Odwołanie się do istoty małżeństwa, do jego istotnych elementów wydaje się konieczne do określenia istotnych obowiązków małżeństwa. Biorąc pod uwagę treść kan. 1055 §1 *KPK* oraz treść kan. 1056 *KPK* zaczęto upatrywać istotne obowiązki małżeńskie w obrębie trzech tradycyjnych dóbr małżeństwa oraz *bonum coniugum*²⁰. Usiłowano również określić istotne prawa – obowiązki małżeńskie na płaszczyźnie naturalnego ukierunkowania małżeństwa ku dobru małżonków oraz ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa²¹. Kanoniści podkreślali także przynależność istotnych obowiązków małżeńskich do istoty przymierza małżeńskiego, czyli odniesienie do celów małżeństwa oraz jego istotnych przymiotów²². J. Pinto za istotne obowiązki uznaje te, które wynikają z czterech dóbr małżeństwa, a obowiązek wspólnoty życia uznaje za obowiązek ogólny, w którym zawierają się obowiązki bardziej szczegółowe, wynikające z poszczególnych dóbr małżeństwa²³. Można więc powiedzieć, że istotne są te obowiązki, które mają umocowanie prawne przez określenie ich przedmiotu w wymienionych wyżej kanonach *KPK* (1055 §1 i 1056), określających przedmiot zgody małżeńskiej²⁴. Trzeba wszakże

¹⁷ Por. S. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 26-27.

¹⁸ Kan. 1056 *KPK*: „Istotnymi przymiotami małżeństwa są jedność i nierozzerwalność, które w małżeństwie chrześcijańskim nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu”.

¹⁹ Por. M. Pompèdda, *De incapacitate adsumendi obligationes matrimonii essentielles*, „Periodica” 1986, s. 141.148.

²⁰ Por. Dec. c. Stankiewicz z 23 czerwca 1988 r., RRD 1988, s. 417; Dec. c. Burke z 19 stycznia 1995 r., RRD 1995, s. 53; R. Sztymmler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 206-207.

²¹ Por. Dec. c. Funghini z 1 lutego 1995 r., RRD 1995, s. 109; Dec. c. Faltin z 4 marca 1992 r., „Monitor Ecclesiasticus” 1994, s. 495.

²² Por. Dec. c. Faltin z 4 marca 1992 r., „Monitor Ecclesiasticus” 1994, s. 495; M. Pompèdda, *Incapacità di natura psichica*, w: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1985, s. 146.

²³ Por. J. Pinto Gomez, *Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo CIC*, w: *Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Card. Aurelii Sabattani*, red. Z. Grocholewski, V. Carcel Orti, Città del Vaticano 1984, s. 23; Dec. c. Pinto z 12 lutego 1982 r., „Monitor Ecclesiasticus” 1982, s. 449; R. Sztymmler, *Obowiązki małżeńskie – istotne i nieistotne*, „Ius Matrimoniale” 1998, s. 118.

²⁴ Por. R. Sztymmler, *Obowiązki...*, s. 119.

zaznaczyć, iż niemożliwe jest dokładne podzielenie istotnych obowiązków małżeńskich na te, które wynikają z istotnych przymiotów małżeństwa, oraz na te, które wypływają z celów małżeństwa²⁵.

Cenny wywód na temat istotnych obowiązków małżeńskich przeprowadził w jednym z wyroków A. Stankiewicz. W sentencji z 23 czerwca 1988 r. stwierdził on, że między istotnymi obowiązkami małżeństwa, jakie nupturienti podczas zaślubin przyjmują nieodwołalnym przymierzem, niektóre zawierają się w przekazaniu trzech dóbr małżeństwa, jak obowiązek dochowania wierności, wyłączności (dobro wiary) i dożgonności, czyli nierozewalności wspólnoty małżeńskiej (dobro sakramentu), obowiązek zaakceptowania prokreacji dokonanej ze współmałżonkiem naturalnym sposobem i wychowania potomstwa (dobro potomstwa), niektóre zaś odnoszą się do dobra małżonków, do czego z natury zmierza przymierze małżeńskie (kan. 1055 §1 KPK)²⁶. Albowiem bez przyjęcia obowiązków, których domaga się dobro małżonków, pisze dalej ponens, przytaczając fragment wyroku c. Pinto, jest przynajmniej moralnie niemożliwe intymne połączenie osób i działań, przez co małżonkowie wzajemnie świadczą sobie pomoc oraz wsparcie, oraz niemożliwe staje się życie wspólne, czyli wspólnota życia małżeńskiego, na której istotnie polega małżeństwo²⁷. Dalej przywołuje on sentencję c. Di Felice stwierdzając, iż wydaje się, że do dobra małżonków należą pomoc wzajemna i uśmierzanie pożądlivosti, a przede wszystkim coś istotnego, co podnosi znaczenie wzajemnej pomocy, czyli współpracy małżonków do utworzenia wspólnoty całego życia²⁸.

Usiłując wskazać obowiązki istotne, należy postępować ostrożnie i odpowiedzialnie, aby z jednej strony nie zaliczać do tej kategorii zbyt wielu obowiązków, z drugiej zaś nie pomijać tych, bez których rzeczywiście nie ma małżeństwa. Opowiedzenie się za nazbyt szerokim katalogiem istotnych obowiązków małżeńskich mogłoby spowodować, iż wiele osób byłoby uznanych za niezdolnych do małżeństwa, porzestanie zaś na zestawieniu zbyt wąskim tychże obowiązków, skutkowałoby łatwiejszym dopuszczaniem do małżeństwa oraz trudniejszym orzekaniem jego nieważności nawet w sytuacji, gdy byłoby ono rzeczywiście nieważne²⁹.

Konkludując, istotnych praw – obowiązków małżeńskich należy poszukiwać, mając na uwadze: dobro małżonków, dobro potomstwa, dobro sakramentu oraz dobro wiary³⁰.

²⁵ Por. S. Paździor, *Przyczyny psychiczne...*, s. 27.

²⁶ Por. Dec. c. Stankiewicz z 23 kwietnia 1988 r., RRD 1988, s. 415–426.

²⁷ Por. Dec. c. Pinto z 30 maja 1986 r., Dec. c. Pinto z 30 maja 1986 r., w: *L'incapacitas (can. 1095) nelle sentenze selecte coram Pinto*, red. P. Bonnet, C. Gullo Città del Vaticano 1988, s. 328–396.

²⁸ Por. Dec. c. Di Felice z 9 czerwca 1984 r., RRD 1984, s. 339–345.

²⁹ Por. R. Sztuchmiller, *Obowiązki...*, s. 119.

³⁰ Por. J. Krajczyński, *Niektóre przyczyny uniemożliwiające zawiązanie relacji małżeńskiej*, „Studia Płockie” 2002, s. 239.

2.2. Obowiązki wynikające z pojęcia „dobro potomstwa”

Pojęcie „dobro potomstwa” jest nierozdzielnie związane z koncepcją samego małżeństwa, przedmiotem zgody małżeńskiej oraz celami małżeństwa³¹. Do istotnych elementów małżeństwa, mieszczących się w obrębie dobra potomstwa, należy: spełnianie aktów małżeńskich skierowanych ku prokreacji, zrodzenie potomstwa, ochrona życia poczętego, a także zachowanie przy życiu dziecka po urodzeniu i jego wychowanie³².

2.2.1. Akt małżeński i zrodzenie potomstwa

W odróżnieniu od poprzedniego *Kodeksu prawa kanonicznego*, w nowej kodyfikacji brakuje wyraźnego stwierdzenia, że małżonkowie mają prawo do aktu małżeńskiego. Dlatego zasadnym wydaje się pytanie, czy w obecnie obowiązującym prawie kodeksowym *bonum prolis* obejmuje swym zasięgiem prawo do aktów małżeńskich?

Odpowiadając na tak postawione pytanie należy podkreślić, że zrodzenie i wychowanie potomstwa, określone w dawnym prawie jako pierwszorzędny cel małżeństwa, w dalszym ciągu pozostaje jego istotnym elementem. Na prokreacyjne ukierunkowanie małżeństwa wskazuje kan. 1055 §2 *KPK* z 1983 r. Owo ukierunkowanie, które stanowi egzystencjalne dobro dziecka, należy do istoty małżeństwa i z natury swojej zakłada udzielenie sobie przez strony prawa do aktów małżeńskich³³. Nie można zatem powiedzieć, że małżonkowie zostali pozbawieni *ius ad coniugalem actum*, tym bardziej że w kan. 1135 *KPK* z 1983 r. prawodawca stwierdza, iż każdemu z małżonków przysługują jednakowe prawa i obowiązki w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego. W szczególności za takie prawa i obowiązki można uznać akty właściwe wspólnocie małżeńskiej ze swej istoty zdatne do zrodzenia potomstwa, na które małżeństwo z natury jest ukierunkowane i dzięki którym małżonkowie stanowią jedno ciało³⁴. W tym duchu również Kongregacja Doktryny Wiary przypomina, że małżeństwo daje małżonkom w sensie ścisłym prawo do spełniania aktów naturalnych, które ze swej istoty są ukierunkowane na zrodzenie potomstwa³⁵.

Nowością w ujęciu *ius ad actum coniugalem* jest to, że ma ono szerszy zasięg, a mianowicie nie ogranicza się jedynie do aspektu fizyczno-jednoczącego aktu

³¹ Por. H. Stawniak, *Uprawienie-obowiązek zrodzenia...*, s. 125.

³² Por. P. Moneta, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1986, s. 116-119; J. Krukowski, *Wykluczenie potomstwa. Nowe tendencje w orzecznictwie rotalnym*, „Kościół i Prawo” 1984, s. 234-236.

³³ Por. Dec. c. Huber z 26 listopada 1993 r., RRD 1993, s. 725.

³⁴ Por. Dec. c. Boccafolo z 11 czerwca 1992 r., RRD 1992, s. 345.

³⁵ Por. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda*, 22 lutego 1987 r. (*Donum vitae*), „Acta Apostolicae Sedis” 1988, s. 97, przekład polski: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 1999, t. 1, s. 327.

małżeńskiego, lecz związane jest z aspektem prokreacyjnym, czyli z ukierunkowaniem na potomstwo. Chodzi zatem o taki akt małżeński, w którym aspekt jednoczący jest nierozdzielnie związany z aspektem prokreacyjnym. Prawdziwa miłość małżeńska wyrażająca się w akcie małżeńskim powinna być zawsze otwarta na życie, nie ma bowiem pełnej jedności duchowej małżonków, jeśli akt seksualny wyrażający jedność fizyczną małżonków i będący wyrazem ich wzajemnego i pełnego oddania się sobie, nie będzie otwarty na trzecią osobę, czyli dziecko³⁶.

Należy również podkreślić, że węzeł małżeński daje małżonkom prawo do potomstwa, ale nie jako do swojej własności, do tego, co się małżonkom należy, lecz wyłącznie jako niemożliwe do alienacji prawo, aby każdy ze współmałżonków stał się odpowiednio ojcem i matką poprzez prawo do podjęcia aktów ukierunkowanych na prokreację, czyli prawo do wspólnoty intymnego życia seksualnego, poprzez którą w zwykłym porządku rzeczy osiąga się prokreacyjny cel małżeństwa³⁷. Potomstwo winno być traktowane jako największy dar małżeństwa i świadectwo wzajemnego oddania się sobie małżonków, czyli jego rodziców. Dlatego konsens małżeński osób niepłodnych i starszych, które nie są już w stanie przekazać życia będzie ważny, byleby w czasie jego wyrażania nupturienci nie wykluczyli pozytywnym aktem woli żadnego istotnego elementu małżeństwa.

Małżeństwo przypisuje małżonkom nie prawo do posiadania dzieci, lecz wyłączone prawo do zostania ojcem i matką, i to w sposób nie inny, jak tylko jeden dzięki drugiemu. Należy to prawo rozumieć jako prawo do potomstwa, które powstanie z materiału genetycznego współmałżonka w wyniku naturalnego zapłodnienia dokonanego przez stosunek płciowy wyłączający niegodziwe moralnie i groźne dla życia środki antykoncepcyjne³⁸.

Prawo i obowiązek małżeński do pełnych aktów seksualnych stanowi egzystencjalne dobro dziecka (*bonum prolis*). Stąd można wnioskować, że prokreatywność jest istotowym elementem samego małżeństwa. Obiektywnie ukazuje się powód zrodzenia potomstwa, który wypływa z prawa Bożego i łączy się ściśle z zasadą jedności małżeńskiej. To prawo-obowiązek nie odnosi się tylko do intymnych aktów małżeńskich zdolnych do prokreacji, ale obejmuje także wszystkie działania, które odnoszą się do zachowania przy życiu i wychowania potomstwa³⁹.

2.2.2. Wychowanie potomstwa

Rodzicielskie prawo – obowiązek wychowania dzieci „jest czymś istotnym i jako takie związane jest z przekazywaniem życia ludzkiego; jest ono pierwotne

³⁶ Por. Dec. c. Burke z 19 października 1995 r., RRD 1995, s. 558.

³⁷ Por. Pius XII, *Allocutiones*, 19 maja 1956 r., „Acta Apostolicae Sedis” 1956, s. 471; Congregatio pro Doctrina Fidei, *Instructio de observantia erga vitam...*, s. 328.

³⁸ Por. Dec. c. Fideicicchi z 14 czerwca 1953 r., „Sacrae Romanae Rotae Decisiones” (dalej SRRD) 1953, s. 252; Dec. c. Bonet z 28 lutego 1955 r., SRRD 1955, s. 183.

³⁹ Por. Dec. c. Stankiewicz z 17 grudnia 1993 r., RRD 1993, s. 779-780.

i mające pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób; z racji wyjątkowości stosunku miłości łączącej rodziców i dzieci, wyklucza zastępstwo i jest niezbywalne, dlatego nie może być całkowicie przekazane innym, ani przez innych zawłaszczone⁴⁰. W małżeństwie sakramentalnym „zadanie wychowawcze rodziców nabiera godności i charakteru powołania, stając się prawdziwą i w ścisłym sensie «posługą» Kościoła w dziele budowania jego członków”⁴¹.

Dobro wynikające z rodzenia i wychowania dzieci, prawodawca w obowiązujących przepisach kodeksowych stawia obok dobra małżonków. Wyliczając zrodzenie i wychowanie na drugim miejscu, po dobru małżonków, nowy kodeks nie chce dać do zrozumienia, że głównym celem wspólnoty jest *bonum coniugum*. Zrodzenie i wychowanie potomstwa jest rozpatrywane obok dobra małżonków, ponieważ ustawodawca chce podkreślić naturalne ukierunkowanie wspólnoty ku obu dobrom⁴². Dziedzina związana z wychowaniem potomstwa znalazła w KPK swój wyraz także w kan. 226 §2, 793 §1 i 1136. Z ich treści wynika, że wychowanie dzieci jest bardzo poważnym obowiązkiem rodziców (*gravissima obligatio, officium gravissimum*). Użycie tego rodzaju terminów, w kontekście celów małżeństwa, świadczy o zamiarze nadania przez prawodawcę obowiązkowi wychowania dzieci waloru prawnego⁴³. Każdy z małżonków we wspólnocie małżeńskiej winien podjąć wspólną troskę o wychowanie dzieci, przy czym wychowanie to polega na podejmowaniu aktów i zachowań rodziców, którzy dbają o dojrzewanie osobowe dzieci i ich odpowiednie przygotowanie do życia w społeczeństwie⁴⁴.

Sensem prawa – obowiązku przyjęcia dzieci i troski o nie we wspólnocie małżeńskiej, jest zachowanie i rozwój zdrowia fizycznego i psychicznego wspólnego potomstwa. Wypływa on z ojcostwa i macierzyństwa, które są częścią wzajemnego oddania się i przyjęcia małżonków. Aktywnymi podmiotami są małżonkowie jako tacy, a biernymi – ich wspólne dzieci.

Treścią omawianego prawa – obowiązku w sensie negatywnym jest powstrzymanie się od jakiegokolwiek aktu czy zachowania godzącego w życie, integralność cielesną oraz zdrowie fizyczne i psychiczne dzieci narodzonych; w sensie pozytywnym – przyjęcie dzieci we wspólnocie życia, włączenie ich we wspólny los i ustanowienie takiego typu współżycia rodzinnego, który wyraża się we wspólnej trosce o zachowanie i rozwój zdrowia dzieci oraz ich

⁴⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Familiaris consortio*, 36.

⁴¹ *Tamże*.

⁴² Por. A. Abate, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia 1985, s. 14-15; S. Paździor, *Przyczyny psychiczne...*, s. 39.

⁴³ Por. A. Dziega, *Funkcja wychowawcza rodziny w prawie kanonicznym*, w: *Współdziałanie Kościoła i państwa na rzecz małżeństwa i rodziny*, red. J. Krukowski, T. Śliwowski, Łomża 2005, s. 127-129; J. Krajczyński, *Wychowanie dzieci i młodzieży w świetle posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Polski*, Płock 2002, s. 70-73; W. Góralski, *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007, s. 379.

⁴⁴ Por. P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, Warszawa 2002, s. 321.

dobro psychiczne i fizyczne. Wśród klasycznych przykładów wykluczenia tego prawa można, między innymi, wymienić: porzucenie, czyli opuszczenie dzieci już narodzonych, zmuszanie do prostytucji, poważny lub nawet całkowity brak troski o ich wyżywienie, ubiór lub zdrowie, dzieciobójstwo⁴⁵. Rodzice powinni troszczyć się o wszystko, co jest niezbędne do prawidłowego rozwoju dziecka (pożywienie, ubranie, warunki mieszkaniowe, poczucie bezpieczeństwa itp.)⁴⁶.

Większość kanonistów opowiada się za niezdolnością do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich w odniesieniu do niezdolności do wychowania potomstwa, mając na uwadze bardzo poważne szkody ponoszone przez dzieci w sferze psychiczno-moralnej. Chodzi właśnie o dobro potomstwa w aspekcie obowiązku zapewnienia właściwego wychowania⁴⁷. Wychowanie ma bardzo istotne znaczenie nie tylko dla edukowanych dzieci, lecz także dla ich rodziców i samej instytucji małżeństwa⁴⁸. Jeżeli do istotnych elementów małżeństwa należy wychowanie potomstwa, to zwykłą implikacją tego założenia pozostaje stwierdzenie, iż małżonek dotknięty niezdolnością do *educatio prolis*, przejawia tym samym niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich⁴⁹.

2.2.2.1. Wychowanie religijne i moralne

Przedmiotem wychowania moralnego i religijnego jest przekazanie wartości moralno-religijnych istotnych dla życia ludzkiego, zgodnie z nauką Kościoła⁵⁰. Obowiązek wychowania katolickiego ma tak duże znaczenie, że strona katolicka, która zawiera małżeństwo mieszane, składa przyrzeczenie uczynienia wszystkiego, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim; druga zaś strona winna przyjąć to do wiadomości⁵¹. Choć wychowanie religijne i moralne wzajemnie się dopełniają, to można przyjąć, że wychowanie moralne mieści się w wychowaniu religijnym⁵². Przedmiotem tego wychowania jest, ogólnie mówiąc, wszystko to, co jest niezbędne do wprowadzenia dziecka w życie nadprzyrodzone, poczynając od jego chrztu. Można tu wymienić troskę rodziców o wzrost wiary dziecka, udział potomstwa w życiu

⁴⁵ Por. *tamże*, s. 320.

⁴⁶ Por. J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie i przyczyny niezdolności do ich podjęcia w wyrokach Roty Rzymskiej z lat 1983–1992 wydanych na podstawie kan. 1095 nr 3 Kodeksu Prawa Kanonicznego, opublikowanych w „Decisiones”*, Olsztyn 2002, s. 60–61.

⁴⁷ Por. J. Pinto Gomez, *Incapacitas...*, s. 28.

⁴⁸ Por. Kan. 1055 §1 KPK z 1983 r.

⁴⁹ Por. Dec. c. Kinlin z 30 X 1986 r., Toronto Regional Tribunal, Prot. No. K. 1714/85 (maszynopis), cyt. za: K. Graczyk, *Schorzenie sclerosis multiplex a zdolność osoby do zawarcia małżeństwa w świetle prawa Kościoła katolickiego*, Lublin 2002, s. 176.

⁵⁰ Por. Kan. 226 §2, 793 §1, 795, 798 KPK z 1983 r.

⁵¹ Por. Kan. 1125 nn. 1 i 3 KPK z 1983 r.

⁵² Por. R. Sztuchmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie prawa kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 401–402.

sakramentalnym, praktykowanie modlitwy, udział w liturgii, zgłębianie Słowa Bożego, udział w katechezie, kształtowanie prawidłowego sumienia, właściwe uświadomienie seksualne, postępowanie zgodne z zasadami wiary. Duże znaczenie ma przykład życia prawdziwie chrześcijańskiego, dawany przez rodziców dziecka⁵³. Większość kanonistów przyjmuje pogląd, iż wychowanie dzieci w religii katolickiej nie wchodzi w zakres przedmiotu formalnego zgody małżeńskiej⁵⁴. A. Stankiewicz wyjaśniając to zagadnienie stwierdza, że nie stanowi istotnego elementu przedmiotu konsensu małżeńskiego prawo – obowiązek małżonków wychowania potomstwa w sferze moralnej i religijnej. Wiara bowiem, jak stwierdza, odwołując się do G. Gattiego⁵⁵, nie jest czymś w rzeczywistości przekazywanym i nie jest jakimś dziedzictwem, choć pozostaje wewnątrznie związana z pewną kulturą przekazywalną przez „dziedzictwo wychowawcze”. Przyjęcie wiary dokonuje się przez osobistą decyzję, wiara jest dziełem ustawicznie się realizującym przez łaskę Chrystusa i ludzką wolność⁵⁶. Wychowanie do wiary katolickiej w małżeństwie wiąże się z chrztem dziecka, który jest narodzeniem duchowym w porządku łaski. Poprzez chrzest, a nie przez fizyczne zrodzenie, dziecko otrzymuje prawo do wychowania chrześcijańskiego⁵⁷. Gdy zatem chodzi o prawo – obowiązek rodziców moralnego i religijnego wychowania potomstwa, to minimalna, a zarazem istotna „zawartość” tego prawa – obowiązku, obejmuje ogólne otwarcie na wymiar moralny i religijny w wychowaniu⁵⁸. Należy zatem stwierdzić, że prawo do wychowania moralno-religijnego potomstwa nie należy do istotnego elementu przedmiotu zgody małżeńskiej, czyli nie zawiera się w treści *bonum prolis*. Wykluczenie tego prawa-obowiązku w chwili wyrażania konsensu nie powoduje nieważności małżeństwa.

W orzecznictwie Roty Rzymskiej, opinia o przynależności wychowania katolickiego do istoty *bonum prolis* znajduje się w zdecydowanej mniejszości. Można zaobserwować unikanie przez audytorów wymienionego trybunału orzekania nieważności małżeństwa w tego rodzaju sytuacjach⁵⁹. Wśród nielicznych orzeczeń, opowiadających się za przytoczoną

⁵³ Por. A. Stankiewicz, *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, w: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990, s. 320; R. Sztymmler, *Doktryna...*, s. 401-408; H. Stawniak, *Udział małżonków-rodziców w kościelnej postudze uświęcania*, „Studia Warmińskie” 1994, s. 145.

⁵⁴ Por. A. Stankiewicz, *L'esclusione...*, s. 322-323; por. Dec. c. Jullien z 16 października 1948 r., SRRD 1948, s. 356; J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 2003, s. 194; P.-J. Viladrich, *Konsens...*, s. 321; C. Gullo, *Simulazione et metus*, w: *Il matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Città del Vaticano 1994, s. 246-247.

⁵⁵ Por. G. Gatti, *Morale matrimoniale e familiare*, w: *Corso di morale*, t. 1, Brescia 1991, s. 324.

⁵⁶ Por. A. Stankiewicz, *L'esclusione...*, s. 322-323.

⁵⁷ Por. *tamże*, s. 323.

⁵⁸ Por. *tamże*; Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Familiaris consortio*, 78.

⁵⁹ Por. Dec. c. De Jorio z 27 marca 1968 r., SRRD 1968, s. 253; Dec. c. De Jorio z 23 czerwca 1971 r., SRRD 1971, s. 516; Dec. c. Pinto z 12 XI 1973 r., SRRD 1973, s. 727; Dec. c. Lefebvre z 2 marca 1974 r., SRRD 1974, s. 156.

wyżej opinią, można wymienić, tytułem przykładu, wyrok c. Raad z 20 III 1980 roku. W uzasadnieniu wymieniony ponens stwierdza, że jedno z praw płynących z dobra potomstwa dotyczy emocjonalnego, moralnego, etycznego i duchowego wychowania dziecka. Dziecko jest osobą z własnym, głębokim, emocjonalnym, moralnym i duchowym wymiarem. Pełna edukacja dziecka powinna więc obejmować realizację tych wszystkich aspektów. W konsekwencji, brak woli, aby realizować prawa dziecka do pełnej edukacji z jakiegokolwiek przyczyny, oznacza podważenie samej istoty dobra potomstwa⁶⁰.

2.2.2.2. Wychowanie społeczne i kulturalne

Powinności rodziców w kwestii wychowania społecznego obejmują zabiegi, zmierzające do otwarcia dziecka na problemy społeczne oraz do kształtowania w nim przymiotów, które są konieczne do czynnego włączenia się do życia w społeczeństwie. Można tu wymienić, między innymi, szacunek dla każdego człowieka, poczucie odpowiedzialności, umiejętne korzystanie z wolności, miłość bliźniego, miłość Kościoła i ojczyzny⁶¹. Obowiązek wychowania kulturalnego jest realizowany przez zapewnienie dzieciom odpowiedniego wykształcenia, które doprowadziłoby je do należytego rozwoju intelektualnego, stosownie do ich możliwości. Chodzi tu również o wyrabianie u dzieci kultury osobistej, umiejętności zachowania się wśród innych, właściwego korzystania z wolnego czasu i z rozrywek⁶².

W kwestii granic, których nie można przekroczyć, w określeniu tego, co jest istotne, a nie tylko „uzupełniające” w obszarze wychowania czysto ludzkiego, należy nadmienić, iż w niektórych wyrokach rotalnych wskazuje się na pewne minimum istotowe, w obrębie którego łączą się prawo – obowiązek przekazania życia ludzkiego oraz prawo – obowiązek zachowania, przyjęcia i rozwoju tego życia, jako osoby ludzkiej, we wspólnocie małżeńskiej⁶³. Oznacza to, że obszary wychowania społecznego i kulturalnego, stanowiłyby w kwestii wychowania czysto ludzkiego jedynie elementy integrujące, nie zaś istotne, w stosunku do wymienionego minimum istotowego. W konsekwencji prawo – obowiązek wychowania społecznego i kulturalnego potomstwa nie wchodziłyby w zakres przedmiotu zgody małżeńskiej⁶⁴. Można zatem powiedzieć, że prawo do wychowania społecznego i kulturalnego nie zawiera się w istotnej prawnie treści *bonum prolis*.

⁶⁰ Por. Dec. c. Raad z 20 marca 1980 r., „Monitor Ecclesiasticus” 1980, s. 177–183.

⁶¹ Por. Kan. 795 KPK z 1983 r.; H. Stawniak, *Udział małżonków-rodziców...*, s. 138; J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie i przyczyny niezdolności do ich podjęcia...*, s. 61.

⁶² Por. Kan. 795 KPK z 1983 r.; R. Sztuchmiller, *Doktryna...*, s. 400.

⁶³ Por. Dec. c. De Jorio z 23 VI 1971 r., SRRD 1971, s. 515.

⁶⁴ Por. F. Hervada Xiberta, *Los fines del matrimonio, su relevancia en la estructura juridica matrimonial*, Pamplona 1960, s. 98, W. Góralski, *Studia...*, s. 381–383.

Zakończenie

Ustanowiony przez Boga wyłączny i nierozzerwalny związek pomiędzy mężczyzną i kobietą, konstytuujący się poprzez ich konsens małżeński, realizuje się we wspólnocie całego życia, skierowanej ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa. Niezmienna od stuleci nauka Kościoła o celu prokreacyjnym małżeństwa, wzbogacona przesłaniem Soboru Watykańskiego II, stanowi jednoznaczną w tym względzie wykładnię prawa naturalnego. Ukierunkowanie owej wspólnoty życia, jaką jest małżeństwo ku zrodzeniu potomstwa należy do istoty małżeństwa.

Odstąpienie przez nowy *Kodeks prawa kanonicznego* od wyszczególniania celów małżeństwa: pierwszorzędnego i drugorzędnego oraz przyjęcie w kan. 1055 §1 *KPK* z 1983 r. formuły o skierowaniu tego związku ku dobru małżonków i ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa jest jak najbardziej właściwe. Wypływające ze skierowania małżeństwa do zrodzenia potomstwa prawa-obowiązki małżonków pozostają wyrazem wzajemnego oddania się i przekazania małżeńskiego stron w wymiarze ich własnej męskości i kobiecości. Niezmiennie doniosłym problemem jest rozumienie przez małżonków zasad odpowiedzialnego rodzicielstwa, wyrażających plan Boga tkwiący w samej naturze małżeństwa⁶⁵.

Literatura

- Abate A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia 1985.
- Bersini F., *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1994.
- Codex iuris canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984.
- Codex iuris canonici Pii X Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglotis Vaticanis 1933.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda*, 22 lutego 1987 r. (*Donum vitae*), „Acta Apostolicae Sedis” 1988, przekład polski: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 1999, t. 1.
- Cymbała J., *Istotne obowiązki małżeńskie i przyczyny niezdolności do ich podjęcia w wyrokach Roty Rzymskiej z lat 1983–1992 wydanych na podstawie kan. 1095 nr 3 Kodeksu prawa kanonicznego, opublikowanych w „Decisiones”*, Olsztyn 2002.
- Dec. c. Boccafolà z 11 czerwca 1992 r., „Rotae Romanae Decisiones” (dalej: RRD) 1992.
- Dec. c. Bonet z 28 lutego 1955 r., „Sacrae Romanae Rotae Decisiones” (dalej: SRRD) 1955.
- Dec. c. Burke z 19 stycznia 1995 r., RRD 1995.
- Dec. c. Burke z 19 października 1995 r., RRD 1995.
- Dec. c. Civili z 9 grudnia 1992 r., RRD 1992.
- Dec. c. De Jorio z 27 marca 1968 r., SRRD 1968.

⁶⁵ Por. W. Góralski, *Studia...*, s. 140–141.

- Dec. c. De Jorio z 23 czerwca 1971 r., SRRD 1971.
- Dec. c. Di Felice z 9 czerwca 1984 r., RRD 1984.
- Dec. c. Faltin z 4 marca 1992 r., „Monitor Ecclesiasticus” 1994.
- Dec. c. Fideticchi z 14 kwietnia 1953 r., SRRD 1953.
- Dec. c. Funghini z 1 lutego 1995 r., RRD 1995.
- Dec. c. Huber z 26 listopada 1993 r., RRD 1993.
- Dec. c. Jullien z 16 października 1948 r., SRRD 1948.
- Dec. c. Kinlin z 30 października 1986 r., Toronto Regional Tribunal, Prot. No. K. 1714/85 (mps.).
- Dec. c. Lefebvre z 2 marca 1974 r., SRRD 1974.
- Dec. c. Pinto z 12 listopada 1973 r., SRRD 1973.
- Dec. c. Pinto z 12 lutego 1982 r., „Monitor Ecclesiasticus” 1982.
- Dec. c. Pinto z 30 maja 1986 r., w: *L'incapacitas (can. 1095) nelle sentenze selecte coram Pinto*, red. P. Bonnet, C. Gullo Città del Vaticano 1988.
- Dec. c. Pompedda z 3 lipca 1990 r., RRD 1990.
- Dec. c. Raad z 20 marca 1980 r., „Monitor Ecclesiasticus” 1980.
- Dec. c. Stankiewicz z 12 lipca 1979 r., RRD 1979.
- Dec. c. Stankiewicz z 23 czerwca 1988 r., RRD 1988.
- Dec. c. Stankiewicz z 17 grudnia 1993 r., RRD 1993.
- Dzięga A., *Funkcja wychowawcza rodziny w prawie kanonicznym*, w: *Współdziałanie Kościoła i państwa na rzecz małżeństwa i rodziny*, red. J. Krukowski, T. Śliwowski, Łomża 2005.
- Fedele P., *L'essenza del matrimonio canonico e la sua esclusione*, „Ephemerides Iuris Canonici” 1992.
- Gatti G., *Morale matrimoniale e familiare*, w: *Corso di morale*, Brescia 1991, t. 1.
- Gerlaud J., *Note sur la fin du mariage d'après S. Thomas*, „Revue Thomiste” 1939.
- Graczyk K., *Schorzenie sclerosis multiplex a zdolność osoby do zawarcia małżeństwa w świetle prawa Kościoła katolickiego*, Lublin 2002.
- Gullo C., *Simulazione et metus*, w: *Il matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Città del Vaticano 1994.
- Hervada Xiberta F., *Los fines del matrimonio, su relevancia en la estructura juridica matrimonial*, Pamplona 1960.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Familiaris consortio*, w: *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 88-248.
- Krajczyński J., *Niektóre przyczyny uniemożliwiające zawiązanie relacji małżeńskiej*, „Studia Płockie” 2002.
- Krajczyński J., *Wychowanie dzieci i młodzieży w świetle posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Polski*, Płock 2002.
- Krukowski J., *Wykluczenie potomstwa. Nowe tendencje w orzecznictwie rotalnym*, „Kościół i Prawo” 1984.
- Moneta P., *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1986.
- Góralski W., *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991.
- Góralski W., *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007.
- Hoła K., *Przymierze małżeńskie w świetle Pisma Św. i Tradycji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1987.
- Huizing P., *Bonum proles ut elementum essenziale obiecti formalis consensus matrimonialis*, „Gregorianum” 1962.

- Inlender B., *Cel małżeństwa w aspekcie naturalnym i nadprzyrodzonym*, „Ateneum Kapłańskie” 1970.
- Migne J. P., *Patrologiae latinae cursus completus*, Parisiis 1844-1855.
- Paździor S., *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999.
- Pinto Gomez J., *Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo CIC*, w: *Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Card. Aurelii Sabattani*, red. Z. Grocholewski, V. Carcel Orti, Città del Vaticano 1984.
- Pius XII, *Allocutiones*, 19 maja 1956, „Acta Apostolicae Sedis” 1956.
- Pompedda M., *De incapacitate adsumendi obligationes matrimonii essentielles*, „Periodica” 1986.
- Pompedda M., *Incapacità di natura psichica*, w: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1985.
- Prader J., *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 2003.
- Skrzydlewski W., *Problem celów małżeństwa*, „Analecta Cracoviensia” 1971.
- Stankiewicz A., *De iurisprudencia recentiore circa simulationem totalem et partialem*, Romae 1989.
- Stankiewicz A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, w: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990.
- Stawniak H., *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji?*, Warszawa 2000.
- Stawniak H., *Udział małżonków-rodziców w kościelnej posłudze uświęcania*, „Studia Warmińskie” 1994.
- Stawniak H., *Uprawnienie-obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego*, „Prawo Kanoniczne” 1989, nr 3-4.
- Sztychmiller R., *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie prawa kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993.
- Sztychmiller R., *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997.
- Sztychmiller R., *Obowiązki małżeńskie – istotne i nieistotne*, „Ius Matrimoniale” 1998.
- Świto L., *Istota bonum prolis*, „Prawo Kanoniczne” 2002.
- Viladrich P.-J., *Konsens małżeński*, Warszawa 2002.
- Żurowski M., *Uprawnienie do współuczestniczenia w kościelnej wspólnotie wspólnot*, Warszawa 1979.
- Żurowski M., *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987.

The concept of „the good of offspring” as a source of marital rights and duties in the light of Canon Law

Summary

An exclusive and indissoluble relation between a man and a woman, established by God, accomplishes in the community of a whole life, which is directed by nature at the good of the spouses, and at the procreation and children upbringing. Unchanged

for ages, Ecclesial science about the spouses procreative aim, enriched by the Second Vatican Council message, is the exposition of the natural law. A direction of the life community, which is the marriage for the children procreation, belongs to the essence of marriage. A new Canonical Law Code departed from the specification of the first and second aim of the marriage, and assumed in Can 1055 §1 a form to direct this relationship at the good of the spouses and at the procreation and children upbringing. Rights and duties of the spouses, which come from directing the marriage to children procreation, are the expression of the mutual devotion and marital transmission of the sides in the dimension of their own masculinity and femininity. The article relies mostly on Canonical Law Code from 1917 and 1983, Ecclesial acts, judgments of the Roman Rota, and St. Augustine Teaching.

Keywords: canonical marriage, *Code of the Canon Law*, good of offspring, marital rights and duties, marriage.

Ks. ROBERT KANTOR

Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Kraków

Świadek bierzmowania w Kodeksie Jana Pawła II. Niektóre uwagi na kanwie kan. 893

Streszczenie: W *Kodeksie prawa kanonicznego* zawarto informacje nt. kwalifikacji niezbędnych do bycia świadkiem bierzmowania. Są to: ukończenie 16 lat, bycie katolikiem, bierzmowanym i przyjęcie sakramentu Najświętszej Eucharystii oraz prowadzenie życia zgodnego z wiarą i odpowiadającego funkcji, jaką ma pełnić. Osoba taka powinna być wolna od jakiegokolwiek kary kanonicznej, zgodnie z prawem wymierzonej lub deklarowanej. Świadek bierzmowania nie jest zatem „figurantem”, ale osobą uprzywilejowaną, która dostępuje zaszczytu towarzyszenia młodemu człowiekowi na drodze doskonałości chrześcijańskiej. Stąd świadków bierzmowania również należy duszpastersko przygotować do liturgii i pełnienia obowiązków wiary, wśród których najistotniejsze dotyczą podjętych zobowiązań wobec bierzmowanego i odpowiedzialności za jego życie religijne.

Słowa kluczowe: sakrament, sakrament bierzmowania, świadek bierzmowania.

Sakrament bierzmowania wraz z chrztem i Eucharystią należą do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Jego przyjęcie jest konieczne jako dopełnienie łaski chrztu. Ustawodawca kościelny zaleca, by wedle możliwości bierzmowanemu towarzyszył świadek. Zgodnie z kodeksem Jana Pawła II z 1983 r., chrzestni oraz świadkowie bierzmowania określani zostali tym samym słowem łacińskim *patrini*. Polski przekład nie oddaje dobrze rzeczywistości przedstawionej w kan. 893 *Kodeksu prawa kanonicznego* (dalej *KPK*), tłumacząc łaciński termin *patrinus* jako *świadek*. Tym samym słowem w innym miejscu określono *chrzestnego* – choć jego istotną funkcją nie jest bycie tylko świadkiem (*testis*) bierzmowania, by w razie potrzeby zaświadczyć o jego przyjęciu, jak jest np. w przypadku świadka zawarcia małżeństwa¹. Słowo

¹ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego. Edycja Polska na podstawie wydania hiszpańskiego*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 678-679.

patrini podpowiada nam, że funkcja świadka bierzmowania nie ogranicza się jedynie do zaświadczenia o tym wydarzeniu. Zadanie świadka bierzmowania jest o wiele szersze i w pewnym sensie uzupełnia zadania rodziców bierzmowanego. Świadek bierzmowania jest reprezentantem wspólnoty Kościoła i poręczycielem przyjmowanego sakramentu. Ma on być dla bierzmowanego wzorem życia zgodnego z wyznawaną wiarą. Niestety w praktyce obserwujemy w tym względzie wiele przypadkowości i „wybierania” świadka spośród osób oddalonych od wspólnoty Kościoła, którzy wcale lub w znikomym stopniu zdają sobie sprawę z tej misji. Kard. Ratzinger wypowiadając się o bierzmowaniu mówi: „w akcie bierzmowania można widzieć przejaw faktu, że bierzmowany odtąd jest w pełni odpowiedzialnym, aktywnym członkiem Kościoła. Dlatego od pewnego czasu przyjęło się określać bierzmowanie jako sakrament dojrzałości”². Świadek bierzmowania powinien towarzyszyć bierzmowanemu na tej drodze dojrzałości.

Niniejszy artykuł podejmuje problematykę związaną właśnie z misją świadka bierzmowania i ma na celu zwrócenie uwagi na prestiż i doniosłość tej funkcji. Innymi słowy opracowanie pozwoli na udzielenie odpowiedzi na pytanie: kto może być świadkiem bierzmowania. W tym miejscu proponuję kilka wstępnych uwag dotyczących sakramentu bierzmowania.

1. Sakrament bierzmowania w ujęciu kanonicznym

Rzeczownik *bierzmowanie* pochodzi od czasownika *bierzmować*. Termin ten wywodzi się z języka czeskiego *birmovati* w XIII w., *birmovani* w XIV w. Stąd też polskie *byrzwowanye*, *byrzwowanie* w XV w. i *birzmowanie* w XVI w. Wyraz czeski *birmovati* wywodzi się z dawnego języka niemieckiego *firmon*, dziś *firmen* a to z kolei z łaciny *firmare*, *confirmare*³. *Katechizm Kościoła katolickiego* podaje, iż nazwa bierzmowanie (*confirmatio*) sugeruje, że sakrament ten utwierdza chrzest i równocześnie umacnia łaskę chrzcielną⁴.

Kan. 879 KPK⁵ opiera się przede wszystkim na nauczaniu Soboru Watykańskiego II, a konkretnie na konstytucji apostolskiej *Lumen gentium*, gdzie czytamy: „Przez sakrament bierzmowania (wierni) jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej”⁶. Kodeks w kan. 879

² *Bóg i świat. Rozmowa Petera Seewalda z kardynałem Josephem Ratzingerem*, Kraków 2005, s. 371.

³ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 26.

⁴ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1297.

⁵ „Sakrament bierzmowania, który wyciska charakter i przez który ochrzczeni, postępując na drodze chrześcijańskiego wtajemniczenia, są ubogacani darem Ducha Świętego i doskonale łączą się z Kościołem, umacnia ich i ściślej zobowiązuje, by słowem i czynem byli świadkami Chrystusa oraz szerzyli wiarę i jej bronili”.

⁶ *Lumen gentium*, nr 11.

mówi o wyciśnięciu przez sakrament bierzmowania charakteru. Ten charakter sakramentalny z racji przyjętego sakramentu bierzmowania można określić jako pewien znak duchowy, niezniszczalny. Podkreśla to *Katechizm Kościoła katolickiego*, który uczy: „Sakramentu bierzmowania, podobnie jak chrztu, którego jest dopełnieniem, udziela się tylko jeden raz. Wyciska on w duszy niezatarte duchowe znamię, «charakter», który jest znakiem, że Jezus Chrystus naznaczył chrześcijanina pieczęcią swego Ducha, przyoblekając go mocą z wysoka, aby był Jego świadkiem”⁷.

W sakramencie bierzmowania udzielony jest ochrzczoneму jako dar Duch Święty. Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa, kiedy Jan udzielał Mu chrztu, było znakiem, że jest On Mesjaszem, Synem Bożym. Jezus poczęty za sprawą Ducha Świętego urzeczywistnia całe swoje życie i całe swoje posłanie w pełnej jedności z Duchem Świętym. Ta pełnia Ducha nie miała pozostać jedynie udziałem Mesjasza, ale miała być udzielona całemu ludowi chrześcijańskiemu⁸.

Chrzest powoduje duchowe odrodzenie, udoskonala w tym, co dotyczy zwyczajnego życia chrześcijańskiego. Natomiast bierzmowanie, w którym jest dany Duch Święty, doskonali w tym, co jest najtrudniejsze w życiu, tzn. do wyznawania Chrystusa nawet w przypadku zagrożenia prześladowaniem. Do bierzmowanych, jako dojrzałych duchowo, należy publiczne wyznanie wiary⁹. W sakramencie bierzmowania wiara jest umacniana, a bierzmowany otrzymuje władzę, która odnosi się do zbawienia innych, głoszenia wiary wobec obojętnych i wszelkiego nauczania i działania publicznego¹⁰.

Kan. 879 stwierdza, że wierny dzięki sakramentalnemu charakterowi bierzmowania, zawiązuje doskonalsze więzy z Kościołem. Sakrament chrztu włącza do wspólnoty Ludu Bożego i ochrzczeni osiągają zaledwie najniższy stopień w społeczności chrześcijańskiej. Bierzmowani zaś osiągają wyższy stopień w Kościele. Wzrasta ich pozycja prawna i zwiększają się również ich zobowiązania. To bardziej wiąże ich z Kościołem¹¹.

Bierzmowanie łączące z Kościołem, daje nie tylko prawa, ale też i zobowiązuje do pracy nad rozwojem społeczności kościelnej. Bierzmowani, jako świadkowie Chrystusa są zobowiązani do szerzenia wiary słowem i czynem oraz do jej obrony. Wyraża to jasno Dekret Soboru Watykańskiego II o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* kiedy poucza: „wyznawcy Chrystusa, gdziekolwiek się znajdują, są zobowiązani tak ukazywać świadectwem słowa i przykładem życia nowego człowieka, przyobleczonego przez chrzest

⁷ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1304

⁸ M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania*, Kielce 2005, s. 21.

⁹ „Bierzmowany otrzymuje moc publicznego wyznawania wiary w Chrystusa, jakby na zasadzie obowiązku (*quasi ex officio*)”. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1305.

¹⁰ Por. A. L. Szafranski, *Z badań nad charakterem sakramentalnym bierzmowania*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne”, 1955, nr 2, s. 55.

¹¹ M. Pastuszko, *dz. cyt.*, s. 23.

i działanie Ducha Świętego, który umocnił ich w sakramencie bierzmowania, aby inni widząc ich dobre czyny, chwalili Ojca i pełniej pojęli prawdziwy sens życia ludzkiego i powszechną więź wspólnoty ludzkiej”¹².

W tej perspektywie warto jeszcze postawić pytanie dotyczące praktyki, tzn. czy rzeczywiście młodzież przyjmująca sakrament bierzmowania jest świadoma tego, o czym wcześniej (w sposób teoretyczny) wspomniałem. Odpowiedzi na to pytanie trafnie udziela ks. prof. Zbigniew Janczewski, który w jednym z artykułów¹³ zastanawia się, czy nie jest tak, że w praktyce sakrament bierzmowania jest „pożegnaniem z Kościołem”? Autor powołując się na II Polski Synod Plenarny stwierdza, iż faktem jest, że większość młodzieży w naszym kraju przystępuje do sakramentu bierzmowania. Wielu jednak z młodych ludzi nie kojarzy go z sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej oraz nie widzi jego związku z chrztem i Eucharystią. Jest to spowodowane słabym ich udziałem w życiu Kościoła, brakiem odpowiedniej katechezy parafialnej na temat bierzmowania i jego konsekwencji dla życia chrześcijanina. Stąd też – jak zauważają niektórzy duszpasterze – wielu z młodych odchodzi potem od Wspólnoty, powracając do niej na chwilę, przy zawieraniu sakramentu związku małżeńskiego. Kluczem do rozwiązania tego problemu jest właściwe zrozumienie pojęcia „dojrzałości chrześcijańskiej” w kontekście przyjmowanego sakramentu bierzmowania¹⁴.

By zakończyć prezentację kanonicznej definicji sakramentu bierzmowania, warto przytoczyć jeszcze definicję tego sakramentu podaną przez ks. prof. Leszka Adamowicza: „Bierzmowanie jest to sakrament, w którym Duch Święty umacnia chrześcijanina, aby wiarę swoją mężnie wyznawał, bronił jej i według niej żył. Jednym słowem można określić tę postawę mianem świadectwa”¹⁵.

2. Kanoniczne wymogi stawiane świadkowi (chrzestnemu) bierzmowania

Po tym ogólnym spojrzeniu na sakrament bierzmowania w kodeksie Jana Pawła II możemy postawić pytanie dotyczące kwalifikacji świadka tego sakramentu. Zagadnienie to zostanie ujęte w dwóch punktach. Najpierw przedkodeksowe ujęcie tego tematu a następnie aktualna nauka Kościoła na ten temat.

¹² *Ad gentes divinitus*, nr 11.

¹³ Z. Janczewski, *Bierzmowanie – sakrament chrześcijańskiej dojrzałości czy pożegnanie z Kościołem?*, „Prawo Kanoniczne” 2008, nr 3-4, s. 209-225.

¹⁴ *Tamże*, s. 218.

¹⁵ L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 1999 s. 84.

2.1. Kwalifikacje świadka bierzmowania przed kodeksem z 1983 r.

Warunki, jakie były stawiane wobec świadków bierzmowania kształtowały się przez długie lata. Najstarszy przepis w tej materii pochodzi z 813 r. z synodu w Chalons i dotyczy kobiet, które podstępnie stawały się świadkami bierzmowania własnych dzieci w celu zaciągnięcia przeszkody w stosunku do własnych mężów. Synod postanawiał, że kobieta, która dopuści się takiego przestępstwa, winna pokutować aż do swojej śmierci i nie uzyska separacji od swojego małżeństwa¹⁶. Z powyższego przepisu można wysnuć wnioski, że matka ani ojciec nie mogli być świadkami przy bierzmowaniu swoich dzieci.

W I tysiącleciu Kościoła prawo synodalne zakazywało spełniania funkcji świadka przy bierzmowaniu tym wiernym, którzy sami nie są ochrzczeni i bierzmowani. Instrukcja z 4 maja 1774 r. Kongregacji Rozkrzewiania Wiary wymagała, aby dopuszczano do pełnienia funkcji świadka bierzmowania osoby, które miały ukończone 14 lat, same były wcześniej bierzmowane oraz żeby świadek pełnił tę funkcję tylko dla jednego bierzmowanego. Dnia 3 stycznia 1871 r. Kongregacja św. Oficjum zajęła się schizmatykami i dołączając do nich heretyków wyjaśniła, że tak schizmatycy jak i heretycy nie mogą spełniać funkcji świadka bierzmowania ani osobiście, ani przez pełnomocnika, ani sami, ani razem z katolikiem. Katolikom zaś nie wolno tej funkcji spełniać przy bierzmowaniu udzielanym w obrządku niekatolickim¹⁷.

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. rozróżniał między warunkami wymaganymi do ważności spełniania funkcji świadka bierzmowania i warunkami, od których zależy godziwość spełniania tej funkcji¹⁸. I tak kan. 795 *KPK* z 1917 r. w nr. 1-5 wyliczał te warunki, bez spełnienia których nie można było być świadkiem bierzmowania. Kan. 795 postanawia:

- by świadek bierzmowania sam był bierzmowany, miał używanie rozumu oraz intencję spełniania tego obowiązku¹⁹;
- świadek bierzmowania nie może być zapisany do żadnej sekty heretyckiej lub schizmatycznej lub podlegać którejś z kar wyliczonych w kan. 765 nr 2 po wyroku stwierdzającym albo skazującym. Tymi karami są: ekskomunika, infamia

¹⁶ „Dictum est nobis, quasdam feminas desidiose, quasdam vero fraudulentem, ut a viris suis separentur, propriis filios coram episcopis ad confirmandum tenuisse. Unde hoc dignum duximus, ut, si qua mulier filium suum desidia aut fraude aliqua coram episcopo tenuerit ad confirmandum, propter fallaciam suam aut propter fraudem, quamdiu vivat, penitentiam agat: a viro tamen suo non separetur”. I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, t. XIV, col. 99, c. 4 C. XXX q. 40.

¹⁷ M. Pastuszko, *dz. cyt.*, s. 360-361. Zob. także T. Pawluk, *Bierzmowanie w świetle postanowień Soboru Watykańskiego II i posoborowego prawa kanonicznego*, „Prawo kanoniczne” 1977, nr 20, s. 177-193.

¹⁸ Por. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchownych*, Opole 1958, t. 2, s. 20-21.

¹⁹ „Sit ipse quoque confirmatus, rationis usum assecutus et intentionem habeat id munus gerendi”. *Kodeks Prawa Kanonicznego* (dalej: *KPK*) 1917, kan. 795,1.

prawna, wykluczenie od spełniania aktów prawnych, depozycja lub degradacja duchownego²⁰;

- świadkiem bierzmowania nie może być ojciec, matka, względnie małżonek przyjmującego sakrament bierzmowania. Racją jest tutaj pokrewieństwo duchowe przyjmującego sakrament bierzmowania²¹;
- świadek bierzmowania powinien być wyznaczony przez bierzmowanego, jego rodziców lub opiekunów, a gdy rodziców i opiekunów nie ma, lub nie chcą tego uczynić, przez szafarza lub proboszcza²²;
- świadek bierzmowania winien w chwili bierzmowania prawą ręką dotykać osobiście lub przez pełnomocnika prawego ramienia bierzmowanego, stojąc za nim. Nie jest to wymóg do ważności sakramentu bierzmowania, ale do spełniania funkcji przez świadka bierzmowania z pozytywnego przepisu prawa²³.

W dalszej kolejności *KPK* z 1917 r. wylicza normy, które należy mieć na uwadze, żeby świadek bierzmowania spełniał swoje zadanie nie tylko ważnie, ale i godziwie. Do tych norm należą:

- świadek bierzmowania powinien być osobą różną od chrzestnego²⁴. Do tej reguły dopuszczano dwa wyjątki: po pierwsze, gdy zdaniem szafarza przemawiała za tym rozumna przyczyna (nie musiała ona być poważna); po drugie, gdy bierzmowania udzielało się zaraz po chrzcie;
- świadek bierzmowania powinien być tej samej płci co bierzmowany²⁵. Od tej reguły szafarz mógł odstąpić mając słuszną przyczynę. Rację istnienia tej normy Pontyfikał Rzymski widział w większej stosowności dotykania, podczas obrzędu bierzmowania, mężczyzny przez mężczyznę i kobiet przez kobietę, a nie przeciwnie;
- nie może ktoś godziwie wypełniać funkcji świadka bierzmowania, jeśli nie odpowiada warunkom postawionym w kan. 766, do godziwego spełniania funkcji chrzestnego²⁶. Musi zatem osiągnąć wiek 14 lat życia, nie być przestępcą, znać zasady wiary, nie być nowicjuszem lub zakonnikiem po złożeniu ślubów, nie może mieć przyjętych święceń.

²⁰ „Nulli haereticae aut schismaticae sectae sit adscriptus, nec ulla ex poenis de quibus in can. 765, n. 2 per sententiam declaratoriam aut condemnatoriam notatus”. *KPK* 1917, kan. 795,2.

²¹ „Non sit pater, mater, cconiux confirmandi”. *KPK* 1917, kan. 795,3.

²² „A confirmando eiusve parentibus vel tutoribus vel, hi si desint aut renuant, a ministro vel a parrocho sit designatus”. *KPK* 1917, kan. 795,4.

²³ „Confirmandum in ipso confirmationis actu per se vel per procuratorem physice tangat”. *KPK* 1917, kan. 795,5.

²⁴ „Ut quis licite ad patrini munus admittatur, oportet: Sit alius a patrino baptisimi, nisi rationabilis causa, iudicio ministri, aliud suadeat, aut statim post baptismum legitime confirmatio conferatur”. *KPK* 1917, kan. 796,1.

²⁵ „Ut quis licite ad patrini munus admittatur, oportet: Sit eiusdem sexus ac confirmandus, nisi aliud ministro in casibus particularibus ex rationabili causa videatur”. *KPK* 1917, kan. 796, 2.

²⁶ „Ut quis licite ad patrini munus admittatur, oportet: Serventur praeterea praescripta can. 766”. *KPK* 1917, kan. 796,3.

Jak wynika z powyższych ustaleń KPK z 1917 r., warunki stawiane do godziwego wypełniania funkcji świadka bierzmowania były znacznie większe niż warunki stawiane do godziwego wypełniania roli chrzestnego. Kongregacja Sakramentów w dniu 25 listopada 1925 r. wydała Instrukcję w sprawie chrzestnych, świadków bierzmowania i pokrewieństwa duchowego²⁷. W sprawie świadków bierzmowania przypomina, aby biskup polecił każdemu świadkowi bierzmowania instruowanie bierzmowanego, by unikał zła i czynił dobro oraz nauczył bierzmowanego modlitwy „Wierzę w Boga”, „Ojcze nasz” i „Zdrowaś Maryjo”. Instrukcja ponadto przypomina o zobowiązaniach świadka bierzmowania z kan. 797²⁸.

W dniu 15 lutego 1975 r. Kongregacja Kultu Bożego udzieliła odpowiedzi na pytanie, czy powołanie świadka bierzmowania jest konieczne. Kongregacja stwierdziła, że poza przypadkiem nadzwyczajnym, świadka bierzmowania należy powoływać. Wypada, by świadkiem tym był ktoś z rodziców chrzestnych. Biskup w poszczególnych przypadkach może się zgodzić, by świadka bierzmowania nie było²⁹.

Zanim przejdziemy do omówienia aktualnych wytycznych odnośnie kwalifikacji świadka bierzmowania, poniżej zostaną wymienione cztery warunki zawarte w Schemacie na temat Sakramentów z 1975 r. dotyczące tego, kto może pełnić funkcję świadka bierzmowania. Kandydat na świadka bierzmowania powinien spełniać następujące wymogi:

- być bierzmowanym, posiadać używanie rozumu i wolę spełniania tej funkcji;
- być katolikiem i nie podlegać żadnej karze, o której wspomina kan. 27, n. 3 (jest to norma dotycząca chrzestnych i kandydaci na chrzestnych nie mogą być ekskomunikowani wyrokiem lub dekretem obciążającym lub deklarowanym, czy karą usunięcia ze stanu duchownego względnie inną karą, która wyklucza od udziału w kulcie publicznym);
- nie być ojcem, matką lub współmałżonkiem kandydata do bierzmowania;
- być wybranym przez samego przyjmującego sakrament bierzmowania lub przez jego rodziców czy opiekunów, a w przypadku ich braku, przez szafarza.

Nad powyższym Schematem odbyła się dyskusja i tak według Schematu z 1978 r. żeby ktoś pełnił funkcję świadka bierzmowania, powinien:

- mieć 16 lat skończone, chyba że poważna racja doradza coś innego;
- być katolikiem bierzmowanym, po przyjęciu Komunii św. i mieć wolę pełnienia tej funkcji;
- nie podlegać żadnej karze kanonicznej nałożonej lub deklarowanej;
- być dostatecznie pouczonym o nauce Kościoła katolickiego;
- być wybranym do pełnienia tej funkcji przez samego kandydata do bierzmowania lub jego rodziców czy tych, którzy ich zastępują, a w przypadku

²⁷ Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, De patrinis baptismatis, „Acta Apostolicae Sedis” 1926, nr 18, s. 44-47.

²⁸ Tamże, s. 45.

²⁹ Por. X. Ochoa, *Leges Ecclesiae*, Roma 1980, t. 5, nr 4361, k. 6992.

ich braku przez samego szafarza. W § 2 dodano: „Wypada, aby świadkiem bierzmowania był chrzestny”³⁰.

2.2. Aktualne wymogi stawiane świadkom bierzmowania

Kan. 893 stwierdza: „§ 1. Ten może spełniać zadanie świadka, kto wypełnia warunki określone w kan. 874. § 2. Wypada, aby świadkiem był ktoś z chrzestnych bierzmowanego”. Jak możemy zauważyć, norma kan. 893 nie określa wymogów stawianych świadkowi bierzmowania. W tej materii kanon odsyła do kan. 874, gdzie zostały przedstawione wymogi pod adresem chrzestnych. Mając to na uwadze świadkiem bierzmowania może być ten, kto:

- jest wyznaczony przez przyjmującego bierzmowanie (jeśli jest to możliwe), jego rodziców, tego kto ich zastępuje, a gdy ich nie ma, przez proboszcza lub szafarza sakramentu bierzmowania. Na pierwszym miejscu wymienia się przyjmującego bierzmowanie, ponieważ w Kościele katolickim bierzmowania udziela się zwykle nie dzieciom, ale młodzieży wyrosłej z dzieciństwa. Tacy zaś sami mogą wybrać sobie świadka bierzmowania;
- posiada wymagane do tego kwalifikacje oraz intencję pełnienia tego zadania. Funkcja świadka łączy się z pewnymi zobowiązaniami, a te będzie mógł wykonywać ten, kto je przyjmie, stąd należy zapytać świadka, czy ma wolę przyjęcia tej funkcji;
- ma ukończony 16 rok życia, chociaż biskup diecezjalny może określić inny wiek, a nawet proboszcz czy szafarz mogą dla słusznej przyczyny dopuścić wyjątek w tym względzie. Według Instrukcji Duszpasterskiej Episkopatu Polski z dnia 14-15 grudnia 1977 r. w Polsce wystarczy 15 lat³¹;
- jest katolikiem, po Pierwszej Komunii św., bierzmowanym, prowadzi życie zgodne z wiarą i odpowiadające tej ważnej funkcji. Jak widać, wśród wymogów kanonicznych do bycia świadkiem bierzmowania kodeks wymienia wymóg bycia katolikiem. Czy oznacza to, że ochrzczony niekatolik w żadnym przypadku nie może być świadkiem bierzmowania? W tym miejscu należy odwołać się do *Dyrektorium ekumenicznego*. W pracach przygotowawczych nad kan. 874 KPK zgłoszono propozycję, aby ochrzczony prawosławny mógł być dopuszczony do bycia chrzestnym, a pozostali niekatolicy jako świadkowie. Niestety propozycja ta została odrzucona. W *Kodeksie kanonów Kościołów Wschodnich* w kan. 685 § 3 czytamy, że dopuszcza się do roli chrzestnego chrześcijan prawosławnych razem z chrzestnym katolikiem („Iusta de causa licet admittere christifidelem alicuius Ecclesiae orientalis acatholicae ad munus patrini, sed semper simul cum patrino catholico”). Na temat dwóch wspomnianych wyżej przypadków zabiera głos *Dyrektorium ekumeniczne*, w którym czytamy: „Katolicka koncepcja jest taka, że rodzice chrzestni,

³⁰ „Communicaciones” 1978, nr 10, s. 83-84.

³¹ *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1993*, Lublin 1994, s. 18.

w sensie liturgicznym i kanonicznym, powinni być członkami Kościoła lub Wspólnoty eklezjalnej, w której chrzest jest sprawowany. Nie tylko bowiem biorą na siebie odpowiedzialność za chrześcijańskie wychowanie osoby ochrzczonej (lub bierzmowanej) jako rodzice lub przyjaciele, ale są także przedstawicielami wspólnoty wiary, poręczycielami wiary kandydata i jego pragnienia komunii eklezjalnej. Niemniej, opierając się na chrzcie wspólnym, jak też ze względu na więzy rodzinne lub przyjacielskie, osoba ochrzczona, która przynależy do innej Wspólnoty eklezjalnej, może być dopuszczona jako świadek chrztu, ale tylko razem z chrzestnym katolickim. Katolik może spełniać taką samą rolę wobec osoby mającej przyjąć chrzest w innej Wspólnocie eklezjalnej. Ze względu na ścisłą komunię istniejącą między Kościołem katolickim i wschodnimi Kościołami prawosławnymi, wolno dla słuszych powodów dopuścić wiernego wschodniego do pełnienia roli chrzestnego obok chrzestnego katolickiego (lub matki chrzestnej katolickiej) w chrzcie dziecka lub dorosłego katolika pod warunkiem jednak wystarczającego zabezpieczenia edukacji ochrzczonego oraz wiedzy o tym, że dany chrzestny nadaje się do tej roli. Rolę chrzestnego w chrzcie udzielanym w prawosławnym Kościele wschodnim może pełnić katolik, o ile został zaproszony. W tym przypadku obowiązek czuwania nad wychowaniem chrześcijańskim spoczywa w pierwszym rzędzie na chrzestnym (lub chrzestnej) będącym członkiem Kościoła, w którym dziecko zostało ochrzczone³². Zatem – mając na uwadze powyższe dyrektywy – nie stoi nic na przeszkodzie, by prawosławny mógł być świadkiem bierzmowania. Skoro kandydaci na świadków bierzmowania winni być katolikami wyznającymi swą wiarę życiem zgodnym z nauką Kościoła, nie może dziwić fakt, że nie dopuszcza się do pełnienia tej funkcji osób żyjących w związkach niesakramentalnych³³, czy młodzieży, która odmawia uczestnictwa w katechizacji, mimo że ze względu na swój wiek i naukę w szkole średniej powinna w niej uczestniczyć. Kolejnym kodeksowym wymogiem bycia świadkiem bierzmowania jest prowadzenie życia zgodnego z wiarą i odpowiadającego tej ważnej funkcji. Warto zatem odpowiedzieć sobie na pytanie, czy np. osoby żyjące w związkach homoseksualnych mogą być świadkami bierzmowania? Odpowiedź jest zdecydowanie negatywna. Nie mogą być. Nie wolno być świadkiem bierzmowania nikomu, kto żyje w trwałej okazji do grzechu – ani osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych, ani narzeczonym, którzy już przed ślubem mieszkają razem, ani tym wszystkim, których praca zawodowa zobowiązuje do deptania Bożych przykazań. Jeżeli natomiast proboszcz zorientuje się, że kandydat na świadka bierzmowania żyje w trwałej okazji do grzechu, powinien – z szacunkiem dla tej osoby – poprosić ją o to, żeby jednak funkcji świadka bierzmowania nie podejmowała;

³² Papiaska Rada ds. Jedności Chrześcijan, „Dyrektorium ekumeniczne” z dn. 25 marca.1993, nr 98.

³³ Por. R. Kantor, *To Bóg jest miłością a nie miłość bogiem*, Tarnów 2009, s. 53-60.

- nie jest ojcem lub matką przyjmującego bierzmowanie. Zastanawiano się, czy nie zezwolić ojcu lub matce na przedstawienie swojego dziecka do bierzmowania. Aktualna praktyka nie zezwala rodzicom na spełnianie funkcji świadka bierzmowania³⁴;
- być wolnym od jakichkolwiek kar kościelnych, zgodnie z prawem wymierzonych czy deklarowanych (np. ekskomuniki za przerwanie ciąży). Nie wystarczy zaciągnięcie kary kanonicznej, a wymagane jest wymierzenie lub deklaracja tej kary kanonicznej³⁵.

Gdy chodzi o zobowiązania świadków, to odpowiadają one zobowiązaniom bierzmowanego, który ma słowem i czynem świadczyć o Chrystusie, winien bronić wiary i starać się o jej rozpowszechnianie. Ta jego działalność może wywołać prześladowanie bierzmowanego. Właśnie w tym ma go wspierać świadek bierzmowania. Jednak pierwszeństwo w tej sprawie mają rodzice bierzmowanego i jego duszpasterze, szczególnie proboszcz³⁶.

3. Świadek bierzmowania – postać uprzywilejowana a nie figurant

Zdaniem wielu duszpasterzy dobór świadków bierzmowania w wielu wypadkach odbywa się na zasadzie pokrewieństwa, związków przyjacielskich, bądź też bierze się pod uwagę – tak jak przy rodzicach chrzestnych – zamożność tych osób, aby zapewnić doczesny byt młodzieńcowi. Brakuje natomiast często odniesienia religijnego, nie mówiąc o poziomie wiary i zaangażowania we wspólnocie Kościoła. Ileż bywa nieporozumień w tym względzie, kiedy pada pytanie duszpasterza, czy kandydaci na świadka bierzmowania to ludzie wierzący i praktykujący. Życie uczy, że wydawane zaświadczenia w tym względzie nie oddają w pełni obrazu ludzi mających podjąć ciężar towarzyszenia w życiu religijnym bierzmowanego.

Co zatem zrobić, aby ta sytuacja uległa zmianie? Potrzeba dzisiaj uczciwej katechezy i uświadamiania świadków bierzmowania o odpowiedzialności z przyjętej funkcji. Wydaje się, że nie można mówić o tym tylko przy okazji bierzmowania, ale temat ten powinien pojawiać się często w przepowiadaniu duszpasterzy. Odpowiednia zatem formacja już samych dzieci, również młodzieży i starszych, dają jakąś gwarancję, że funkcje i zadania świadków bierzmowania zostaną potraktowane w duchu Ewangelii, w poczuciu

³⁴ W razie braku odpowiedniego świadka rodzice sami mogą przedstawić swoje dziecko do bierzmowania. Por. *Obrzęd bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, Katowice 1975 (Wstęp, nr 5).

³⁵ T. Rincón-Pérez, *Comentario al c. 893*, w: *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Ocaña-Rodríguez, Pamplona 1997, t. III/1, s. 569.

³⁶ Por. M. Pastuszko, *dz. cyt.*, s. 359; J. Krzywda, *Komentarz do kan. 893 KPK*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. W. Góralski i in., Poznań 2011, t. III/2, s. 81.

odpowiedzialności za ten dar towarzyszenia w umacnianiu wiary bierzmowanego. Może to uczynić tylko ten, kto sam wierzy, jest prawdziwym świadkiem wiary w swoim życiu i dobrze rozumie ciężar zadania, jakie złożone zostało na jego barki. Badane świadectwa starożytności chrześcijańskiej pokazały nam, że najważniejsze dla wspólnoty pierwotnego Kościoła było danie gwarancji, że dziecko lub też człowiek dorosły będzie postępował na drodze ucznia Chrystusa. Należy zatem powrócić do korzeni³⁷.

Świadków bierzmowania również należy duszpastersko przygotować do liturgii i pełnienia obowiązków wiary, wśród których najistotniejsze dotyczą podjętych zobowiązań wobec bierzmowanego i odpowiedzialności za jego życie religijne³⁸. Świadców bierzmowania to nie figuranci w liturgii i życiu przyjmującego bierzmowanie, ale mają bowiem pobudzać bierzmowanego do prawdziwej i żywej wiary, tym bardziej, że zobowiązali się publicznie wobec wspólnoty Kościoła do tego, aby towarzyszyć w chrześcijańskim wychowaniu i formacji życia.

Świadek bierzmowania ma więc pomóc podopiecznemu poznawać słowo Boże. Najlepiej gdy to słowo Boże jest wcielone w niego, w nim żyje. Są ludzie prości, którzy nie umieją dyskutować, ale w ich życiu „tak” jest „tak”, a „nie” oznacza „nie”. I to „tak” jest zgodne z Chrystusowym, i „nie” jest zgodne z Chrystusowym: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie mów fałszywego świadectwa, nie pożądaj żony bliźniego twego, czcij ojca swego i matkę swoją, będziesz miłował Boga całym sercem, nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną. Są to proste rzeczy, ale aby żyć według przykazań, trzeba mieć motywację od Chrystusa, który jeszcze do tych przykazań Dekalogu dodaje przykazanie nowe o Boskiej głębi, dostępne jednak ludzkiemu pojmowaniu, a potem widoczne w świadectwie dzięki Duchowi Świętemu działającemu w sakramentach³⁹.

Świadców bierzmowania (*patrinis*) zobowiązani są pomagać w poznawaniu słowa Bożego przez kontakt osobisty, przez przykład i przez słowo wspomagające, wyjaśniające. Cała rola tychże świadków – tak zresztą jak cała rola rodziców wobec swoich dzieci – polega na wspomaganiu ich w wyznawaniu wiary w Jezusa Chrystusa w życiu codziennym. Nie tylko w świątyni, gdzie wszystko jest na swoim miejscu. Trzeba uwrażliwić młodego człowieka na słuchanie słowa samego Boga i odesłać go z kościoła, ze świątyni, w tę dżunglę współczesną, w ten labirynt splecionych problemów, gdzie każdy siebie zachwala, gdzie każdy sobie zdobywa sympatyków. Odesłać go, by idąc pokazał, kim jest uczeń Chrystusa⁴⁰.

³⁷ Por. R. Kantor, *Chrzestny, czyli kto? Kanoniczna pozycja rodziców chrzestnych*, „Currenda” 2011, nr 6, s. 772.

³⁸ Por. T. Rincón-Pérez, *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*, Pamplona 1998, s. 152.

³⁹ Por. R. Kantor, *Chrzestny...*, s. 773.

⁴⁰ Por. *tamże*.

Rolą świadka bierzmowania jest także, by sakrament bierzmowania nie był przyjmowany z marszu, pod sznurek, gdyż bez właściwego przygotowania nie daje możliwości osobistej decyzji, nie wiąże z Kościołem, nie wprowadza w liturgię, w parafię⁴¹. Proboszczowie, wikariusze parafialni powinni prosić świadków bierzmowania, tych którzy podejmują tę miłą, ale pełną chrześcijańskiej odpowiedzialności posługę, żeby sami sobie przy tej okazji zweryfikowali własne chrześcijaństwo. Być może wtedy sami świadkowie bierzmowania kiedyś powiedzą, że to był niezwykle przywilej, że ktoś ich o tę posługę poprosił.

Literatura

- Adamowicz A., *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu prawa kanonicznego oraz Kodeksu kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 1999.
- Bączkiewicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchownych*, Opole 1958, t. 2.
- Bóg i świat. Rozmowa Petera Seewalda z kardynałem Josephem Ratzingerem*, Kraków 2005.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957.
- Codex Iuris Canonici* (1917).
- Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1993*, Lublin 1994.
- Janczewski Z., *Bierzmowanie – sakrament chrześcijańskiej dojrzałości czy pożegnanie z Kościołem?*, „Prawo Kanoniczne”, 2008, nr 3-4, s. 209-225.
- Kantor R., *Chrzestny, czyli kto? Kanoniczna pozycja rodziców chrzestnych*, „Currenda” 2011, nr 6, s. 765-774.
- Kantor R., *To Bóg jest miłością a nie miłość bogiem*, Tarnów 2009.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego. Edycja Polska na podstawie wydania hiszpańskiego*, red. P. Majer, Kraków 2011.
- Krzywda J., *Komentarz do kan. 893 KPK*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. W. Góralski i in., Poznań 2011, t. III/2, s. 80-81.
- Obrzęd bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, Katowice 1975.
- Pastuszko, M., *Sakrament bierzmowania*, Kielce 2005.
- Nycz K., *Duszpasterskie aspekty przygotowania młodzieży do sakramentu Bierzmowania*, „Currenda” 1995, nr 4, s. 633-643.
- Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, „Dyrektorium ekumeniczne” z dn. 25 marca 1993 r., nr 98.
- Pawluk T., *Bierzmowanie w świetle postanowień Soboru Watykańskiego II i posoborowego prawa kanonicznego*, „Prawo kanoniczne” 1977, nr 20, s. 177-193.
- Rincón-Pérez T., *Comentario al c. 893*, w: *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Ocaña-Rodríguez, Pamplona 1997, t. III/1, s. 568-571.
- Rincón-Pérez, T., *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*, Pamplona 1998.

⁴¹ Por. K. Nycz, *Duszpasterskie aspekty przygotowania młodzieży do sakramentu Bierzmowania*, „Currenda” 1995, nr 4, s. 639.

Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Poznań 1967.

Szafrański A. L., *Z badań nad charakterem sakramentalnym bierzmowania*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 1955, nr 2, s. 29–60.

Sponsor for Confirmation in John Paul II Code of Canon Law. Some remarks regarding canon 893.

Summary

The Code of Canon Law gives such a definition of Confirmation: “The sacrament of confirmation strengthens the baptized and obliges them more firmly to be witnesses of Christ by word and deed and to spread and defend the faith. It imprints a character, enriches by the gift of the Holy Spirit the baptized continuing on the path of Christian initiation, and binds them more perfectly to the Church”. The Code gives also qualifications necessary for being a confirmation sponsor: “have completed the sixteenth year of age, be a Catholic who has been confirmed and has already received the most holy sacrament of the Eucharist and who leads a life of faith in keeping with the function to be taken on, not be bound by any canonical penalty”. Sponsor for Confirmation is not a „figurehead”, but a favoured person, which is honoured to accompany a young man in his way to Christian perfection. Therefore, it is important to prepare sponsor to the ceremony as well as to undertake all duties towards newly confirmed, especially regarding his growth in faith.

Keywords: confirmation, sacrament, sponsor for confirmation.

BEATA BANASZEK

Gdynia

Ogniwa z dziejów duszpasterstwa w polskich formacjach granicznych

Streszczenie: Dziejże polskiego duszpasterstwa wojskowego sięgają początków państwowości polskiej. W zorganizowanej formie, w tym w odniesieniu do formacji ochraniających granice państwa, funkcjonuje ono od czasu odzyskania niepodległości w 1918 r. Specyfika duszpasterstwa wojskowego wynika z faktu, że jest ono realizowane wobec żołnierzy, którzy tworzą raczej zamkniętą strukturę zawodową. Służba w wojsku naznaczona jest nierzadko stresogennymi sytuacjami. Kapelani muszą uwzględnić szczególną sytuację w jakiej znajdują się wojskowi i ich rodziny. Punktem odniesienia dla ich pracy duszpasterskiej jest dewiza Wojska Polskiego: Bóg, Honor, Ojczyzna. Zawartą w niej treść kapelani powinni potwierdzać osobistym przykładem i zaangażowaniem.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo wojskowe, Straż Graniczna, Kościół ewangelicko-augsburski, Kościół grekokatolicki, Kościół prawosławny, Kościół rzymskokatolicki.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości służba w odrodzonym państwie nie należała do łatwych. Doświadczenia polskich oddziałów wojskowych z okresu I wojny światowej wskazywały na pozytywny wpływ kapelanów na morale żołnierzy. W okresie międzywojennym istniało 14 formacji granicznych¹. Jedną z pierwszych, która posiadała własnych duszpasterzy, była Straż Graniczna (SG; 1918-1919)². Wg archiwalnych informacji w rozkładzie zajęć Szkoły Podoficerskiej Straży Granicznej znajduje się zapis o nauce religii w wymiarze 1 godziny tygodniowo³. W ówczesnej SG służbę duszpasterską pełnili przede wszystkim tzw. kapelani pomocniczy, a więc proboszczowie lub wikariusze z parafii terytorialnych, na terenie których stacjonowały jednostki graniczne⁴.

¹ J. Prochwicz, Z. Kępa, *ABC formacji granicznych II Rzeczypospolitej*, „Problem ochrony granic” 2003, nr 23.

² *Tymczasowy Dekret w sprawie utworzenia Straży Granicznej*, Monitor Polski Nr 4, poz. 254, z dn. 20 grudnia 1918 r.

³ Z. Kępa, J. Prochwicz, *Duszpasterstwo w formacjach granicznych II i III Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Historia duszpasterstwa wojskowego na ziemiach polskich*, red. J. Ziółek i in., Lublin 2004, s. 445-475.

⁴ *Tamże*.

Najaktywniej duszpasterstwo wojskowe funkcjonowało w Korpusie Ochrony Pogranicza (KOP; 1924-1939). Posługą kapłańską zajmowali się kapelani lub starsi kapelani wojskowi przydzieleni do dowództw brygad KOP⁵. Pod względem służbowym i administracyjnym podlegali oni dowódcom brygad. Natomiast w kwestiach duszpasterskich, w tym związanych z prowadzeniem ksiąg, zależni byli od Kurii Biskupiej Wojska Polskiego (WP) za pośrednictwem szefów duszpasterstwa Okręgów Korpusów, na terenie których mieli stałe siedziby. W brygadach KOP, gdzie warunki terenowe utrudniały pracę kapelanów wojskowych, na wniosek dowódcy brygady KOP, powoływani byli przez Kurie Biskupią WP, kapelani pomocniczy rekrutujący się z miejscowego duchowieństwa⁶. Dowódca KOP zatrudniał kapelanów jako pracowników kontraktowych na wolnym etacie sierżantów lub starszych sierżantów. W tych wypadkach kapelani pomocniczy podlegali pod względem służbowym i administracyjnym dowódcom odnośnych batalionów KOP, a pod względem „fachowym” zależni byli od stałego kapelana brygady⁷. Z rozkazów dziennych Dowódcy KOP wynika, że w latach 1924-1939 posługę duszpasterską pełniło 12 kapelanów zawodowych i ok. 70 kapelanów pomocniczych⁸. Zasoby archiwalne Straży Granicznej nie zawierają dokumentów informujących o przebiegu pracy kapelanów. Istnieją natomiast zapisy świadczące o docenieniu zasług kapelanów, m.in. o odznaczeniu Złotym Krzyżem Zasługi ks. Ludwika Tyszko oraz odznaką KOP ks. Dominika Milewskiego i ks. Józefa Dominiaka⁹.

W czasach PRL za ochronę granic odpowiedzialne były Wojska Ochrony Pogranicza (WOP), powołane rozkazem Naczelnego Dowódcy WP z dn. 13 września 1945 r. Sprawami dotyczącymi duszpasterstwa w wojsku kierował generalny dziekan, pełniący funkcje administracyjne z ramienia Ministerstwa Obrony Narodowej (MON)¹⁰. Działalność duszpasterstwa wojskowego ograniczała się wyłącznie do posługi liturgicznej w kościołach garnizonowych, które usytuowane były poza jednostkami wojskowymi. Nie odprawiano regularnych nabożeństw dla wojska. Chodzenie do kościoła w mundurze, ochrzcenie dziecka lub jego przystąpienie do I komunii św. groziło wstrzymaniem awansu. Oficerowie polityczni sporządzali listy rodzin praktykujących wojskowych.

W wyniku przemian i transformacji ustrojowej WOP został rozformowany w dn. 16 maja 1991 r., a w jego miejsce utworzono SG, jako formację typu policyjnego o charakterze prewencyjnym, powołaną do ochrony granic Polski¹¹.

⁵ Archiwum Straży Granicznej, sygn. 541.1061, *Pokojowy stan liczebny formacji KOP w 1925 r.*, „Korpus Ochrony Pogranicza 1924-1939”, n. 12.

⁶ Z. Waszkiewicz, *Duszpasterstwo w siłach zbrojnych Drugiej Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Toruń 2000, s. 47.

⁷ *Tamże*.

⁸ Z. Kępa, *Kapelani formacji granicznych II Rzeczypospolitej Polskiej*, „Problem Ochrony Granic” 1998, nr 7, s. 127-134.

⁹ *Tamże*.

¹⁰ J. Krukowski, *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 231.

¹¹ *Ustawa o Straży Granicznej z dnia 12 października 1990 r.*, Dz.U. Nr 78, poz. 462.

Od początku swojego istnienia SG była otwarta dla duszpasterstwa¹². Początkowo opiekę duszpasterską nad poszczególnymi komendami i strażnicami sprawowali księża diecezjalni lub kapelani wojskowi.

Na prośbę ministra spraw wewnętrznych Andrzeja Milczanowskiego i Komendanta Głównego SG płk. Jana Wojcieszczuka biskup polowy gen. dyw. Sławoj Leszek Głódź oddelegował z Korpusu Księży Kapelanów Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego pierwszego kapelana do posługi duszpasterskiej SG z siedzibą w Kętrzynie. W krótkim czasie mianowani zostali następni księża kapelani WP do poszczególnych Oddziałów SG i Centralnego Ośrodka Szkolenia SG w Koszalinie.

W latach 1993–1994 zostali powołani do służby w SG na etacie pracownika cywilnego następujący duchowni¹³:

- ks. Zbigniew Kępa (Nowy Sącz);
- ks. Mieczysław Jackowiak (Lubań);
- ks. dr Sławomir Kawecki (Graniczny Punkt Kontroli Warszawa-Okęcie);
- ks. Krzysztof Gromek (Chełm);
- ks. Andrzej Gut (Przemyśl);
- ks. Stefan Dmoch (Berżniki);
- ks. Lucjan Dolny (Koszalin);
- ks. Ryszard Preuss (Gdańsk).

W czasie późniejszym kapelanem SG został mianowany ks. Wojciech Warchoła.

17 czerwca 1994 r. bp Głódź powołał do istnienia Dekanat Straży Granicznej. Pierwszym dziekanem został ks. kpt Kazimierz Tuszyński¹⁴. Powołanie Dekanatu miało ważne znaczenie dla duszpasterstwa SG – wyłączało to duszpasterstwo ze struktur wojskowych i umożliwiło wypracowanie form i metod dostosowanych do charakteru służby funkcjonariuszy i pracowników formacji podlegających pod Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji.

W 1994 r. dekanat obejmował jedną parafię SG pw. św. Mateusza Ewangelisty oraz pięć ośrodków duszpasterskich¹⁵. W latach 1998–2000 trzy ośrodki duszpasterskie zostały przekształcone w następujące parafie:

¹² Z. Kępa, *Dziesięć lat posługi duszpasterskiej w Straży Granicznej*, „Nasza Służba” 2001, nr 9, s. 6–7. W artykule zaprezentowano ważniejsze wydarzenia duszpasterskie Dekanatu Straży Granicznej, jakie miały miejsce w latach 1991–2001. Nt. duszpasterstwa formacji granicznych istniejących przed obecną Strażą Graniczną zob. Z. Kępa, J. Prochwicz, *dz. cyt.*, s. 445–475.

¹³ Z. Kępa, *Rzymskokatolickie duszpasterstwo Straży Granicznej*, w: *Straż Graniczna w dwudziestoleciu 1991–2011*, opr. D. Krupa, Koszalin 2011, t. 2, s. 360.

¹⁴ Ks. Kazimierz Tuszyński (1949–) w 1970 r. wstąpił do Zakonu Ojców Kapucynów Prowincji Warszawskiej, następnie podjął studia w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Lubelskiej. Święcenia kapłańskie przyjął w 1977 r. W 1993 r. został mianowany (pierwszym) kapelanem SG. W latach 1994–2009 był dziekanem SG.

¹⁵ Ośrodki Straży Granicznej istniejące w 1994 r.: Gdańsk-Nowy Port – Morski Oddział Straży Granicznej; Koszalin – Centralny Ośrodek Szkolenia Straży Granicznej; Lubań – Łużycki Oddział Straży Granicznej; Nowy Sącz – Karpacki Oddział Straży Granicznej; Warszawa – GPK Warszawa-Okęcie. Zob. *Schematyzm Ordynariatu Polowego 1994*, Warszawa 1994, s. 130–131.

- Parafia SG pw. bł. ks. kmdr. Władysława Miegonia w Chełmie;
- Parafia SG pw. św. Siostry Faustyny Kowalskiej w Koszalinie;
- Parafia SG pw. Wszystkich Świętych w Nowym Sączu¹⁶.

Oprócz parafii SG funkcjonowały również ośrodki duszpasterskie prowadzone przez kapelanów SG w Białymstoku, Gdańsku-Nowym Porcie, Lubaniu, Przemyślu, Raciborzu i Szczecinie, oraz dwa ośrodki obsługiwane przez kapelanów MON: w Kłodzku i Krośnie Odrzańskim¹⁷. W obecnym czasie Dekanat SG działa na podstawie porozumienia zawartego 2 maja 2007 r. pomiędzy komendantem głównym SG a biskupem polowym WP w sprawie organizacji i funkcjonowania katolickiego duszpasterstwa w SG¹⁸.

Porozumienie to określa zakres obowiązków kapelanów:

- organizowanie opieki duszpasterskiej dla funkcjonariuszy i pracowników Straży Granicznej oraz ich rodzin a także dla emerytów i rencistów formacji granicznych;
- organizowanie, przeprowadzenie i nadzorowanie zajęć z etyki normatywnej;
- organizowanie nabożeństw, w tym z okazji świąt SG i uroczystości państwowych;
- współdziałanie z komendantami oddziałów, ośrodków szkolenia i placówek SG w zakresie prowadzenia działalności oświatowo-wychowawczej wśród funkcjonariuszy i pracowników SG;
- współorganizowanie uroczystości patriotyczno-religijnych z udziałem funkcjonariuszy, pracowników SG i ich rodzin, a także emerytów i rencistów formacji granicznych;
- wyjazdy służbowe celem realizacji ww. oraz innych zadań z zakresu działalności duszpasterskiej;
- udział z funkcjonariuszami i pracownikami SG w pielgrzymowaniu na cmentarze wojenne i miejsca pamięci narodowej celem oddania hołdu bohaterom z formacji granicznych i bohaterom narodowym;
- zabezpieczenie logistyczne działalności duszpasterskiej¹⁹.

Poza Kościołem katolickim również inne kościoły otrzymały możliwość sprawowania opieki duszpasterskiej nad funkcjonariuszami i pracownikami SG. Należy do nich Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, który już w latach 1919-1939 pełnił posługę wśród żołnierzy i oficerów WP wyznania prawosławnego²⁰. Po zatwierdzeniu przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej w dn. 4 lipca 1991 r. Ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego nastąpiło odrodzenie wojskowego duszpasterstwa

¹⁶ *Schematyzm Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego 2000*, Warszawa 2000, s. 355-360.

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ *Porozumienie między Komendantem Głównym SG i Biskupem Polowym WP w sprawie organizacji i funkcjonowania katolickiego duszpasterstwa w Straży Granicznej zawarte w dniu 2 maja 2007 w Warszawie*, http://www.ordynariat.pl/pl/139_627.html (odczyt z dn. 24 października 2011 r.).

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ *Prawosławie w Polsce*, red. A. Radziukiewicz, Białystok 2000, s.78.

prawosławnego. Minister obrony narodowej Piotr Kołodziejczyk powołał z dn. 1 stycznia 1994 r. Prawosławny Ordynariat Wojska Polskiego. Na jego czele stoi Prawosławny Ordynariusz Wojska Polskiego. Jest nim biskup prawosławny, członek Św. Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, który musi być jednocześnie obywatelem polskim²¹.

Kandydaturę na urząd ordynariusza przedstawia ministrowi obrony narodowej w imieniu Św. Soboru Biskupów Prawosławny Metropolita Warszawy i Całej Polski. Kandydaturę tę zatwierdza minister obrony narodowej²² w porozumieniu z premierem oraz prezydentem jako zwierzchnikiem Sił Zbrojnych RP. Ordynariusz obejmuje urząd po zatwierdzeniu nominacji. Po 1994 r. urząd sprawowało trzech ordynariuszy prawosławnych:

1. abp gen. bryg. prof. dr hab. Sawa Hrycuniak (1994-1998);
2. abp gen. dyw. dr Miron Chodakowski (1998-2010);
3. bp dr hab. Jerzy Pańkowski (2010-)²³.

Ordynariusz prawosławny stoi na czele diecezji wojskowej obejmującej terytorium Polski. Posiada prawa biskupa diecezjalnego, w tym władzę kanoniczną odnoszącą się do osób wchodzących w skład diecezji wojskowej²⁴.

Obecnie w Prawosławnym Ordynariacie WP posługę kapłańską pełni 25 kapelanów, z czego 18 przydzielonych jest do struktur MON. Ordynariat, zgodnie z decyzją Soboru Biskupów, roztoczył opiekę duchową również nad funkcjonariuszami SG.

Duszpasterstwo grekokatolickie SG funkcjonuje jako część Grekokatolickiego Dekanatu Wojska Polskiego, którym kieruje ks. płk Bogdan Miszczyszyn. Swoim zasięgiem obejmuje funkcjonariuszy, rencistów i emerytów WOP oraz SG, jak również ich rodziny na terytorium całej Rzeczypospolitej. Grekokatolicka parafia SG została utworzona 15 czerwca 2000 r., a jej oficjalne zatwierdzenie nastąpiło dekretem bp. Głódzia z dn. 1 kwietnia 2001 r. Jej siedziba znajduje się w Przemyślu w ramach Bieszczadzkiego Oddziału SG.

W chwili obecnej w SG służy dwóch grekokatolickich kapelanów. Podzielili oni terytorium Polski na dwie części – ks. Dariusz Gliniewicz obsługuje oddziały SG w części północnej, częściowo wschodniej oraz zachodniej, zaś ks. Jan Tarapacki oddziały stacjonujące w części wschodniej, południowo-wschodniej oraz południowej²⁵.

Najmłodszą strukturą duszpasterską jest Dekanat Ewangelicki SG. Duszpasterstwo ewangelickie w WP sięga dziejami okresu po I wojnie światowej, kiedy

²¹ A. Weremijewicz, *Dekanat Prawosławny Straży Granicznej*, w: *Straż Graniczna w dwudziestoleciu 1991-2011*, opr. D. Krupa, Koszalin 2011, t. 2, s. 379.

²² *Statut Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego (uchwalony przez Święty Sobór Biskupów dn. 28 grudnia 1992 r.)*, www.ordynariat.com (odczyt z dn. 26 października 2011 r.).

²³ A. Weremijewicz, *dz. cyt.*, s. 396.

²⁴ *Prawosławny Ordynariat Wojska Polskiego*, pl.wikipedia.org/wiki/Prawos%82awny_Ordynariat_Polowy_Wojska_Polskiego (odczyt z dn. 26 października 2011 r.).

²⁵ J. Tarapacki, *Kościół Grekokatolicki w Straży Granicznej*, w: *Straż Graniczna w dwudziestoleciu 1991-2011*, opr. D. Krupa, Koszalin 2011, t. 2, s. 397-406.

to rozkazem z dn. 19 czerwca 1919 r. o stworzeniu w ramach Ministerstwa Spraw Wojskowych Sekcji Religijno-Wyznaniowej dla wyznań niekatolickich powołano Duszpasterstwo Ewangelickie²⁶.

Reaktywowanie w 1995 r. Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego stworzyło możliwości, aby posługą duszpasterską objąć również funkcjonariuszy służby kandydackiej i zawodowej SG²⁷.

Po przeprowadzonych konsultacjach przez Naczelnego Kapelana Ewangelickiego Wojska Polskiego ks. Jana Hause z Komendantem Głównym SG gen. bryg. Markiem Bieńkowskim, na wniosek Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego, Wysoki Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP rekomendował dn. 19 marca 1998 r. ówczesnego wikariusza parafii ewangelicko-augsburskiej w Cieszynie ks. Kornela Undasa na stanowisko kapelana w jednostkach SG.

Obecnie chętnie zadaje się pytanie o sensowność posługi kapelana w szeregach wojska. Podstawowym obowiązkiem kapelana jest głoszenie Słowa Bożego. Wypełniając to zadanie kapelan powinien uwzględnić specyfikę problemów, z którymi spotykają się funkcjonariusze, zapoznając ich z zasadami życia chrześcijańskiego. Powinien także kształtować ich świadomość moralną, ucząc dostrzegać różnicę pomiędzy dobrem a złem. Zrozumienie potrzeb duchowych drugiego człowieka, pokora i spokój, to oczekiwany styl posługi duszpasterskiej wśród ludzi munduru. Kapelan powinien wspierać tych, którymi się opiekuje, w rozwoju pozytywnych cech charakteru, takich jak uczciwość, rzetelność i obowiązkowość. Dzięki jego posłudze noszący mundur powinni pamiętać o swej godności odbijającej istotę samego Boga (por. Rdz 1,26-27), kapelan zaś nie powinien zapominać, że są oni nie tylko chrześcijanami, ale przede wszystkim ludźmi.

Literatura

Archiwum Straży Granicznej, sygn. 541.1061.

Kępa Z., *Dziesięć lat posługi duszpasterskiej w Straży Granicznej*, „Nasza Służba” 2001, nr 9.

Kępa Z., *Kapelani formacji granicznych II Rzeczypospolitej Polskiej*, „Problem Ochrony Granic” 1998, nr 7.

Kępa Z., *Rzymskokatolickie duszpasterstwo Straży Granicznej*, w: *Straż Graniczna w dwudziestoleciu 1991-2011*, opr. D. Krupa, Koszalin 2011, t. 2.

Kępa Z., Prochwicz J., *Duszpasterstwo w formacjach granicznych II i III Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Historia duszpasterstwa wojskowego na ziemiach polskich*, red. J. Ziółek i in., Lublin 2004.

²⁶ Józef Krzysztof Leśniewski herbu Gryf (1867-1921), generał major Armii Imperium Rosyjskiego, generał dywizji WP.

²⁷ K. Undas, *Dekanat Ewangelicki Straży Granicznej*, w: *Straż Graniczna w dwudziestoleciu 1991-2011*, opr. D. Krupa, Koszalin 2011, t. 2, s. 407.

- Krukowski J., *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
- Pokojowy stan liczebny formacji KOP w 1925 r.*, „Korpus Ochrony Pogranicza 1924-1939”, n. 12.
- Porozumienie między Komendantem Głównym SG i Biskupem Polowym WP w sprawie organizacji i funkcjonowania katolickiego duszpasterstwa w Straży Granicznej zawarte w dniu 2 maja 2007 w Warszawie*, http://www.ordynariat.pl/pl/139_627.html (odczyt z dn. 24 października 2011 r.).
- Prawosławie w Polsce*, red. A. Radziukiewicz, Białystok 2000.
- Prawosławny Ordynariat Wojska Polskiego*, pl.wikipedia.org/wiki/Prawos%C5%82awny_Ordynariat_Polowy_Wojska_Polskiego (odczyt z dn. 26 października 2011 r.).
- Prochwicz J., Kępa Z., *ABC formacji granicznych II Rzeczypospolitej*, „Problem ochrony granic” 2003, nr 23.
- Schematyzm Ordynariatu Polowego 1994*, Warszawa 1994.
- Schematyzm Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego 2000*, Warszawa 2000.
- Statut Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego (uchwalony przez Święty Sobór Biskupów dn. 28 grudnia 1992 r.)*, www.ordynariat.com (odczyt z dn. 26 października 2011 r.).
- Tarapacki J., *Kościół Greckokatolicki w Straży Granicznej*, w: *Straż Graniczna w dwudziestoleciu 1991-2011*, opr. D. Krupa, Koszalin 2011, t. 2.
- Tymczasowy Dekret w sprawie utworzenia Straży Granicznej*, MP Nr 4, poz. 254, z dn. 20 grudnia 1918 r.
- Undas K., *Dekanat Ewangelicki Straży Granicznej*, w: *Straż Graniczna w dwudziestoleciu 1991-2011*, opr. D. Krupa, Koszalin 2011, t. 2.
- Ustawa o Straży Granicznej z dnia 12 października 1990 r.*, Dz.U. Nr 78, poz. 462.
- Waszkiewicz Z., *Duszpasterstwo w siłach zbrojnych Drugiej Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Toruń 2000.
- Weremijewicz A., *Dekanat Prawosławny Straży Granicznej*, w: *Straż Graniczna w dwudziestoleciu 1991-2011*, opr. D. Krupa, Koszalin 2011, t. 2.

An Outline History of the Pastoral Care in the Polish Border Guard

Summary

The history of the pastoral care for the Polish military is going back to the beginning of the Polish state. However the organized pastoral care started its existence after Poland regained its independence in 1918. The border units, which were responsible for security and stability of the internal state, were appointed chaplains for pastoral ministry. Trying to determine what is the military pastoral care we stressed its specific form. Ordinary pastoral tasks conducted among soldiers due to a hermetic structure of military institutions, from being born in this situation, stress, tension and interpersonal and personal problems. A Chaplain should take into account the unique character of the

military service and especially problems faced by the officers, acquainting them with the principles of Christian life. Chaplains should remember the motto of the Polish military: God, Honor, Fatherland and they should lead the soldiers by their own example.

Keywords: armed forces pastoral care, Border Guard, Evangelical Church of the Augsburg Confession, Orthodox Church, Roman Catholic Church, Ukrainian Greek Catholic Church.

ŁUKASZ BURKIEWICZ

Wydział Filozoficzny
Akademia „Ignatianum”
Kraków

Polski epizod w cypryjskich dążeniach do zrzucenia zwierzchnictwa sułtanatu mameluków

Streszczenie: Treścią niniejszego artykułu jest stosunkowo nieznany polsko-cypryjski epizod w okresie średniowiecza. W 1426 r. Cypr został opanowany przez egipsko-syryjski sułtanat mameluków, a sam władca wyspy Janus de Lusignan dostał się do niewoli muzułmańskiej. Po odzyskaniu wolności król Cypru podjął próbę pozyskania pomocy w świecie chrześcijańskim w celu zrzucenia muzułmańskiego zwierzchnictwa. Jedną z takich prób była ekspedycja cypryjskiego poselstwa do Polski w 1432 r. Złożona wówczas przez Cypryjczyków propozycja dotyczyła mariażu następcy tronu wyspy z córką króla Jagiełły – Jadwigą – oraz zawierała również prośbę o udzielenie pożyczki w zamian za niemal praktyczne przejęcie kontroli nad Cyprzem przez stronę polską.

Słowa kluczowe: Aleksandria, dynastia Lusignan, Królestwo Cypru, Królestwo Jerozolimskie, krucjaty, Mamelucy, Władysław Jagiełło.

Przejęcie kontroli nad bizantyjskim Cyprzem przez Franków Ryszarda Lwie Serce w maju 1191 r., a w rok później objęcie władzy na wyspie przez pochodzącą z Francji katolicką dynastię Lusignan, otworzyło nowe możliwości penetracji Lewantu przez krzyżowców oraz kupców z Europy Zachodniej. Kiedy królowie Cypru stali się również władcami jerozolimskimi, a później jego spadkobiercami, ranga ich państwa znacznie wzrosła. Po upadku Akki w 1291 r. Cypr stał się ważnym punktem na gospodarczej mapie Lewantu. Dzięki papieskim zakazom ograniczającym handel z muzułmanami port w Famaguście, stał się najistotniejszym *entrepôts* pomiędzy Wschodem a Zachodem¹.

Niestety, w latach 40. XIV w. papieństwo złagodziło embargo powodując, że Cypr przestał być już tak atrakcyjnym miejscem dla kupców. Z kryzysem

¹ N. Coureas, *Controlled Contacts: The Latin Church of Cyprus, the Papacy, and Mamluk Egypt, 1250–1350*, w: *Proceedings of the 9th and the 10th International Colloquia on the History of Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Islamic Periods*, red. U. Vermeulen, J. van Steenberg, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, Leuven 2005, s. 405, 407; E. Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, New Jersey 1983, s. 64–71.80.

ekonomicznym przyszedł niebawem kryzys polityczny w następstwie wyprawy aleksandryjskiej króla Piotra I de Lusignan (1365) oraz wojny z Genuą (1373–1374)². Tak osłabionym politycznie Cyprzem zainteresowało się Królestwo Aragonii, które od II poł. XIII w. prowadziło intensywną ekspansję polityczną na Morzu Śródziemnym³. Obok zabiegów politycznych Aragonia podejmowała również próby narzucenia dominacji gospodarczej połączonej z działalnością korsarską, w czym główną rolę powierzono Katalończykom, a którzy obrali sobie porty cypryjskie za bazy wypadowe⁴.

*
* *

Wspomniani Katalończycy odegrali istotną rolę w stosunkach pomiędzy Cyprzem a Egiptem. Z jednej strony kupcy z Katalonii doprowadzili do rozwoju wymiany handlowej Aragonii z Egiptem, z drugiej zaś od końca XIV w. z portów cypryjskich operowali piraci katalońscy, którzy dokonywali rajdów na porty egipskie i syryjskie, w tym m.in. na Aleksandrię, docierając nawet na odległość 15 mil w górę Nilu⁵. Oczywiście odpowiedzialnością za działalność Katalończyków byli obarczani władcy Cypru i to ich wyspa ponosiła konsekwencje w postaci odwetowych ekspedycji muzułmańskich. Dopiero w 1414 r. król Janus de Lusignan (1398–1432) i sułtan al-Muajjad Sajf-ad-Din (1412–1421) zakończyli chwilowo obustronne rajdy zawierając na 10 lat traktat pokojowy⁶.

Porozumienie nie przetrwało długo i w 1416 r. osiem kog katalońskich wpłynęło do portu w Aleksandrii i zaatakowało zakotwiczone statki muzułmańskie, rozpoczynając również kilkudniowe oblężenie miasta. W kolejnych latach napięcie

² Ł. Burkiewicz, *Królestwo Cypru jako obiekt zainteresowań państw śródziemnomorskich w latach 1192–1489. Próba zarysowania problemu*, „Prace Historyczne Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2010, z. 137, s. 35–36.

³ N. Coureas, *The Influence of the Kingdom of Aragon in Cyprus, Rhodes, Latin Greece and Mamluk Egypt during the Later Middle Ages, 1276–1479*, „Κυπριακαί Σπουδαί, Τόμος ΞΒ–ΞΓ”, 1998–1999, s. 211.

⁴ G. Hill, *A History of the Cyprus*, Cambridge 1948, t. 2, s. 449.

⁵ L. Machairas [Macheras], *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled „Chronicle”*, red. R. M. Dawkins, Oxford 1932, t. 1, § 645; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 469, t. 3, s. 503–504, 664, 775; P. W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191–1374*, Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney 1991, s. 151; N. Coureas, *Profits and Piracy: Commerce between Cyprus and Catalonia from 1291 to 1420*, „Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών” 1997, nr 23, s. 28–29; tenże, *The Influence...*, s. 222; tenże, *Piracy in Cyprus and the Eastern Mediterranean during the Later Middle Ages (14–15th Centuries)*, „Mésogeios” 2001, t. 12, s. 200; E. Ashtor, *Levant Trade...*, s. 308–311.336–343.

⁶ L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 646–647; *Chronique d’Amadi [Cronaca di Francesco Amadi]*, w: *Chroniques d’Amadi et de Strambaldi*, publiées par M. René de Mas Latrie, Paris 1891–1893, t. 1, s. 502, t. 2, s. 267; P. W. Edbury, *The Lusignan Kingdom of Cyprus and its Muslim Neighbours*, Nicosia 1993, s. 23; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 469; D. Alastos, *Cyprus in history. A survey of 5000 years*, Nicosia 1955, s. 203; N. Coureas, *The Influence...*, s. 220; tenże, *Profits...*, s. 55; E. Ashtor, *Levant Trade...*, s. 222–236.

między Cyprzem a Egiptem utrzymywało się, a obydwie państwa nękały się wzajemnie uciążliwymi napadami łupieżczymi. Taki stan rzeczy utrzymywał się aż do 1422 r. Wówczas Katalończycy w służbie króla Cypru Janus de Lusignan przechwycili okręt, którym płynął prezent od sułtana Egiptu al-Aszrafa Saif Addin Barsbaja (1422-1438) dla władcy imperium osmańskiego, Murada II⁷. Ten incydent stał się pretekstem dla Mameluków do przeprowadzenia ekspedycji, która nie tylko położyłaby kres działalności korsarzy katalońskich, ale również stałaby się swoistym rewanzem za zniszczenie egipskiego portu w Aleksandrii przez krzyżowców króla Cypru Piotra I de Lusignan.

Mamelucy, dynastia wywodząca się z tureckich plemion z Azji Centralnej, eksniewolników stanowiących większość egipskich sił zbrojnych w okresie władców z dynastii Ajjubidów, sprawowali władzę w państwie nad Nilem od 1250 r. Do władzy doszli niebawem po śmierci sułtana As-Saliha Ajjuba (1240-1249), odsuwając od rządów jego syna, Turan Szaha (1249-1250), a na jego miejscu usadawiając własnego emira – Ajbaka at-Turkumani (1250-1257)⁸. Wraz z nastaniem ich rządów, a w szczególności od panowania Bajbarsa (1260-1277), rozpoczęła się ekspansja muzułmańska na tereny zajmowane przez Franków: Królestwo Jerozolimskie, Księstwo Antiochii i Hrabstwo Trypolis. W dn. 28 maja 1291 r. sułtan Al-Malik al-Aszraf Chalil (1290-1293) zdobył Akkę, ostatnią stolicę Królestwa Jerozolimskiego. Wraz z jej upadkiem rolę najdalej wysuniętego bastionu chrześcijaństwa na Wschodzie przejął Cypr, którego największym wrogiem stał się egipsko-syryjski sułtanat mameluków⁹. Mamelucy zamierzali pójść za ciosem i postanowili dokonać inwazji na Cypr. W tym celu sułtan Chalil zarządził budowę floty sześćdziesięciu okrętów, jednak nie została ona wykorzystana przeciwko wyspie, gdyż w 1293 r. sułtan Chalil został zamordowany, a jego następcy zaniechali planów podboju Cypru. W latach 1293-1365 mamelucy nie widzieli potrzeby rozbudowywania floty i tym samym opanowania wyspy, jednocześnie stosując zasadę „spalonego brzegu”, niszcząc wszystkie stare twierdze i warownie frankijskie zlokalizowane na wybrzeżu syryjsko-palestyńskim. Z kolei w głębi lądu rozbudowali sieć własnych zamków, otoczyli miasta murami oraz ufortyfikowali ważniejsze porty¹⁰.

⁷ L. de Mas Latrie, *Histoire de l'Île de Chypre sous le règne de la Maison de Lusignan*, t. 2, s. 506; N. Coureas, *Piracy...*, s. 204; tenże, *The Influence...*, s. 220; tenże, *Profits...*, s. 55; E. Ashtor, *Levant Trade...*, s. 222-236; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 470.

⁸ D. Quirini-Popławska, *Włoski handel czarnomorskimi niewolnikami w późnym średniowieczu*, Kraków 2002, s. 49; J. Hauziński, *Bliski Wschód i Azja Środkowa od końca XII do połowy XV wieku*, w: *Wielka Historia Świata*, red. K. Baczkowski, Kraków 2005, t. 5, s. 579-581; R. Irwin, *Islam a ruch krucjatowy, 1096-1699*, w: *Historia krucjat*, red. J. Riley-Smith, Warszawa 2000, s. 255.

⁹ J. Hauziński, *dz. cyt.*, s. 579-581; M. Balard, *Wyprawy krzyżowe i łaciński Wschód XI-XIV w.*, Warszawa 2005, s. 261-264; S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, Warszawa 1988, t. 3, s. 246-391.

¹⁰ A. Fuess, *Rotting Chips and Razed Harbours: The Naval Policy of the Mamluks*, „Mamluk Studies Review” 2001, t. 5, s. 45-71.

Tymczasem uderzenie nastąpiło z drugiej strony. W dn. 10 czerwca 1365 r. krzyżowcy pod dowództwem króla Cypru Piotra de Lusignan (1359–1369), realizując pod sztandarami krucjaty gospodarcze cele państwa cypryjskiego, opanowali Aleksandrię – istotnego rywala handlowego Famagusty¹¹. Po kilku dniach grabieży i gwałtów, obładowane licznymi łupami, oddziały chrześcijańskie opuściły doszczętnie zrujnowane miasto. Kolejni władcy Egiptu nie zapomnieli zniewagi zadanej im przez króla Cypru oraz nie wybaczyli okrucieństw, jakie zostały wyrządzone mieszkańcom Aleksandrii przez krzyżowców¹².

Powracając tymczasem do lat 20. XV w. możemy stwierdzić, iż istotnie Mamelucy wykorzystując prowokacje katalońskie inspirowane przez panującą dynastię Lusignan mogli dokonać rewanżu za zniszczenie Aleksandrii przez Cypryjczyków w 1365 r. Rabunek dokonany na poselstwie udającym się do władcy Osmanów z prezentem od sułtana Egiptu, a następnie rajdy cypryjskich i katalońskich okrętów na wybrzeża Syrii w 1424 r. spowodowały, że przysłowiowa czara goryczy się przelała. W związku z tym mamelucy w sierpniu 1424 r. wyekspediowali flotę pięćdziesięciu jednostek, która złupiła Limassol i uprowadziła znaczną liczbę jeńców, ze sprzedaży których uzyskano przychód w wysokości ok. 20 tys. dukatów¹³. Co prawda Cypryjczycy odpowiedzieli w marcu 1425 r. uderzeniem na leżący na wybrzeżu syryjskim Tyr, jednak skala tej operacji była niewielka. Niemniej spowodowała ona, że sułtan podjął kolejną wyprawę na Cypr, obejmując tym razem za główny cel port Famagusta. Jednak przezorni Genuieńczycy wywiesili na murach miasta flagę sułtana, dzięki czemu ocalili miasto. Okręty muzułmańskie skierowały się do Limassol, które ponownie zostało złupione¹⁴.

Udana wyprawa skłoniła sułtana Barsbaja do podjęcia decyzji o podporządkowaniu wyspy. O planach mameluków było na tyle głośno, że jeden z szejków

¹¹ Ł. Burkiewicz, *Podróż króla Cypru Piotra I z Lusignan po Europie w latach 1362–1365 i jego plany krucjatowe*, „Studia Historyczne” 2007, nr 1, s. 3–29.

¹² D. Alastos, *dz. cyt.*, s. 203; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 359–376.376.468; P. W. Edbury, *The Crusading policy of King Peter I of Cyprus, 1359–1369*, w: *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of Crusades*, red. P. M. Holt, Warminster 1977, s. 99; tenże, *The Kingdom...*, s. 170–171; K. M. Setton, *The Papacy and the Levant, 1204–1571*, Philadelphia 1976, t. 1, s. 283.

¹³ L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 651–659, *Chroniques d'Amadi...*, t. 1, s. 499–502, t. 2, s. 268–271; L. de Mas Latrie, *dz. cyt.*, t. 2, s. 506–507; *Chronique de l'île de Chypre par Florio Bustron [Historia overo Commentarii de Cipro]*, publ. par M. Réne de Mas Latrie, w: *Mélanges historiques*, Paris 1886, t. 5, s. 357–359; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 470–473; M. M. Ziada, *Mamluk Conquest of Cyprus in the Fifteenth Century*, „Bulletin Faculty of Arts, Egyptian University of Cairo”, t. 1, s. 94–98; tenże, J. L. La Monte, *Bedr ed-Din al-'Aini's Account of the Conquest of Cyprus (1424–1426)*, w: *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. 7, 1939–1944, s. 241–264; G. Home, *Cyprus then and now*, London 1960, s. 62; D. Alastos, *dz. cyt.*, s. 203; A. S. Atiya, *The Crusade in the Later Middle Ages*, London 1938, s. 471; H. Luke, *The Kingdom of Cyprus, 1369–1489*, w: *A History of the Crusades*, red. K. M. Setton, H. W. Hazard, Madison 1969–89, t. 3, s. 372.

¹⁴ L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 653–659; *Chroniques d'Amadi...*, t. 1, s. 500–502, t. 2, s. 269–271; *Chronique de l'île de Chypre...*, s. 357–359; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 471–474; G. Home, *dz. cyt.*, s. 62–63; D. Alastos, *dz. cyt.*, s. 203; M. M. Ziada, *dz. cyt.*, t. 1, s. 95.

damasceńskich, Muhammad ibn Kodaidar, skonfliktowany z sułtanem egipskim, ostrzegł króla Janusa de Lusignan o grożącym mu niebezpieczeństwie, wysyłając na dwór w Nikozji własnego syna z listem, w którym zniechęcał króla Janusa do wspierania korsarstwa i do zmiany polityki w stosunku do Egiptu. Niestety, misja ta została odebrana jako część polityki sułtana zmierzającej do narzucenia zwierzchnictwa wyspy, przez co król Janus nie potraktował posła poważnie¹⁵. Jednocześnie przeczuwając zbliżające się niebezpieczeństwo, rozpoczął usilne poszukiwania pomocy w Europie. Z drugiej strony Genuńczycy, z obawy przed utratą korzyści płynących z handlu z muzułmanami oraz pragnący zapewnić bezpieczeństwo dla portu w Famaguście, skontaktowali się z sułtanem za pośrednictwem swojego agenta handlowego w Egipcie Benedykta Pallavicini, który zachęcił mameluków do dokonania inwazji na wyspę, informując o niewielkich siłach, którymi dysponował władca Cypru¹⁶.

Tymczasem emir Alayi, Ibrahim, który przybył do Aleksandrii w 1425 r., poinformował sułtana Barsbaja o planach króla Janusa rzekomo przygotowującego razem z państwami Zachodniej Europy ofensywę przeciwko Egiptowi i Syrii. Podejrzenia te wyrosły na gruncie misji dyplomatycznych władcy Cypru wysyłanych na dwory zachodnioeuropejskie. Również wyekspediowanie przez króla Aragonii Alfonsa V (1416-1458) własnego wnuka, Carcerana Juareza, wraz z okrętami i oddziałami wojska do wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w celu wsparcia działań floty katalońskiej nie uszła uwadze muzułmanom i została odebrana jako część przygotowań do ofensywy przeciwko mamelukom¹⁷.

W dn. 1 lipca 1426 r. flota 180 okrętów egipskich wysadziła desant na południowym wybrzeżu Cypru, na zachód od półwyspu Akrotiri¹⁸. Częścią

¹⁵ L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 668-670; *Chroniques d'Amadi...*, t. 2, s. 275-276; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 474-475.

¹⁶ H. Luke, *dz. cyt.*, s. 372; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 475-476. Janus de Lusignan prosił o pożyczkę Wenecję, której Senat nie tylko odmówił, ale również zabronił swoim okrętom nieść pomoc wyspie. Ponadto król Cypru wyekspediował na Zachód swojego posła Mikołaja, biskupa Famagusty, w celu przekonania władców państw europejskich do udzielenia pomocy wyspie. Jego misja zakończyła się klęską; jedynie cesarz bizantyński przesłał prezenty sułtanowi Egiptu, jednak nie udało mu się zmiękczyć jego serca.

¹⁷ L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 671; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 475; L. de Mas Latrie, *dz. cyt.*, Paris 1852-1861, t. 2, s. 516-517.

¹⁸ Opis inwazji mameluków na Cypr w 1426 r. znalazł swoje odzwierciedlenie w kilku pozycjach źródłowych oraz nowożytnych opracowaniach: *Chroniques d'Amadi...*, t. 1, s. 499-514, t. 2, s. 268-287; M. M. Ziada, *dz. cyt.*, t. 1, s. 90-113, t. 2, s. 37-42; A. S. Atiya, *dz. cyt.*, s. 471-473; L. de Mas Latrie, *dz. cyt.*, t. 2, s. 506-514; L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 651-701; *Chronique de l'île de Chypre...*, s. 356-370; E. de Lusignan, *Chorograffia, Et Breve Historia Universale: dell'Isola de Cipro principiando al tempo di Noe per in sino al 1572*, Bologna 1573, § 59b-60; *Description de toute l'isle de Chypre, et des roys, princes et seigneurs tant payens que chrestiens, qui ont commandé en icelle: contenant l'entière histoire de tout ce qui s'y est passé depuis le déluge universel, l'an 142 et du monde, 1798 jusques en lan de l'incarnation et nativité de Iesus-Christ, 1572*, par R. Père F. Estienne de Lusignan, composée premièrement en Italien, et imprimée à Bologne la Grasse, et maintenant augmentée et traduite en François, Paris 1580, § 154b-155; D. Alastos, *dz. cyt.*, s. 203. Przeciwko flocie egipskiej król Janus mógł wystawić niewielkie siły w postaci 15 jednostek, w tym

morską ekspedycji dowodził Inal al-Jakami, a siłami lądowymi emir Taghriberdi al-Mahmūdi. Na cypryjskim wybrzeżu wylądowało ponad 5 tys. mameluków, w tym ok. 500–600 jazdy. Przeciw oddziałom egipskim w dn. 3 lipca z Nikozji wyruszył król Janus de Lusignan na czele 1,6 tys. rycerzy i 4 tys. piechurów. Jeszcze w tym samym dniu mamelucy zdobyli twierdzę w Limassol, gdzie pozostali kilka dni, pałac, dokonując gwałtów i rabunków, przy okazji burząc zamek aż do fundamentów. Po opanowaniu Limassol mamelucy wysłali posła do króla Cypru z żądaniem, aby ten uznał sułtana za swojego zwierzchnika i poddał się. Jednak żądania mameluków zostały zignorowane, a poseł, który je dostarczył, został poddany torturom i zabity¹⁹.

W piątek 5 lipca siły cypryjskie obsadziły pozycje w miejscowości Chirokitia, na południe od Nikozji. Dwa dni później, w niedzielę 7 lipca, dwie armie stanęły naprzeciwko siebie. Duch bojowy oddziałów cypryjskich był słaby. Znacząco wpłynęła na niego wieść o upadku Limassol. Król Janus podzielił swoje wojska na kompanie po 150 ludzi każda. Wokół siebie pozostawił osobistą straż 100 tarczowników, zajmując pozycje w centrum chrześcijańskich linii. Brat króla, tytularny książę Galilei, Henryk de Lusignan, stanął z prawej strony; z kolei feudał Jan z Grinier i marszałek jerozolimski Baldwin de Noris (Nores) zajęli pozycje z lewej strony króla²⁰.

Muzułmanie zaatakowali pierwsi i od razu zmusili króla oraz jego osobistą straż do wycofania się z pola bitwy. Janus wraz z bratem Henrykiem de Lusignan próbowali bezskutecznie zatrzymać ucieczkę własnych wojsk. Król znalazł się w śmiertelnym niebezpieczeństwie, gdy po upadku z konia został zaatakowany przez dwóch przeciwników, z których jeden ranił go włócznią w twarz. Władca Cypru uniknął śmierci wykrzykując w języku arabskim, że jest królem. Chrześcijanie zostali doszczętnie rozbici, a brat króla – Henryk de Lusignan – poległ na polu bitwy. Cypryjski kronikarz, Leontios Machairas, opisując klęskę pod Chirokitią stwierdził, że mamelucy dokonali prawdziwej rzezi chrześcijańskich wojsk, zabijając wielu feudałów. Pojmany Janus został przetransportowany do Alik, gdzie przez kilka dni oczekiwał na odesłanie do Egiptu²¹.

Mieszkańcy Nikozji na wieść o klęsce wojsk Janusa wpadli w panikę. Abp Hugon de Lusignan, brat króla Janusa, wraz z rodziną królewską i skarbcem

dwie galery królewskie, dwie rodyjskie i dwie katalońskie. Pozostałe jednostki były statkami typowo handlowymi. Ponadto na wyspie były dwa okręty pełne pielgrzymów, które w kilka dni po inwazji zostały zdobyte przez mameluków.

¹⁹ E. de Lusignan, *dz. cyt.*, § 59b; *Description de toute l'isle de Chypre...*, § 154b; H. Luke, *dz. cyt.*, s. 372; N. Coureas, *The influence...*, s. 221; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 476–478; G. Home, *dz. cyt.*, s. 63. Muzułmańskie źródła podają, że poseł został spalony żywcem, z kolei chrześcijańskie, że już po śmierci.

²⁰ H. Luke, *dz. cyt.*, s. 373; N. Coureas, *The influence...*, s. 221; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 478–479; G. Home, *dz. cyt.*, s. 63–64.

²¹ G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 479–481; H. Luke, *dz. cyt.*, s. 373; N. Coureas, *The influence...*, s. 221; G. Home, *dz. cyt.*, s. 63–64; D. Alastos, *dz. cyt.*, s. 204.

schronili się w położonym na północy wyspy zamku w Kyrenii. Część mieszkańców Nikozji postanowiła przeczekać inwazję mameluków w siedzibach Wenecjan, licząc że najeźdźcy nie naruszą ich integralności²². W dn. 11 lipca muzułmanie wkroczyli do miasta. Pomimo że emir Taghriberdi al-Mahmūdī zapewnił mieszkańców miasta, iż nic im się nie stanie i będą mogli dalej żyć oraz pracować jak dotychczas, mamelucy dopuścili się szeregu okrucieństw, mordując mężczyzn, gwałcąc kobiety i w końcu podpalając miasto, nie oszczędzając przy tym również siedzib Wenecjan. Mamelucy uprowadzili ok. 6 tys. mieszkańców Nikozji, których poprowadzono do Aliki na południowym wybrzeżu Cypru, skąd jeńcy wraz z królem Janusem zostali wyprawieni do Egiptu²³.

W dn. 13 sierpnia 1426 r. emir Taghriberdi al-Mahmūdī triumfalnie wkroczył do Kairu prowadząc licznych więźniów oraz łupy. Na czele pochodu jeńców szedł upokorzony król Janus de Lusignan. Został ogolony, maszerował boso, z zakutymi w łańcuchy stopami, trzymając królewską chorągiew odwróconą na znak klęski i włókł ją po ziemi. Po jakimś czasie dosiadł osła i jechał na nim oklep. Jednocześnie co chwilę był zmuszany do zatrzymywania się i całowania ziemi²⁴.

Jednakże sułtan Barsbaj zdobył się na akt łaski i zawarł z Janusem de Lusignan pokój oraz zgodził się pod pewnymi warunkami na zwrócenie mu wolności za cenę 200 tys. dukatów²⁵. Połowa tej sumy miała być płatna przed odzyskaniem wolności, druga po dotarciu króla na wyspę. Ponadto Królestwo Cypru zostało obłożone rocznym trybutem w wysokości 5 tys. dukatów oraz zmuszone do uznania zwierzchnictwa sułtana, który oficjalnie został wicekrólem Cypru²⁶. Trybut był płacony sułtanowi nie w dukatach, lecz w kamelotach (czamelotach), luksusowych tkaninach wykonywanych z włosia wielbłądziego

²² *Chroniques d'Amadi...*, t. 1, s. 509, t. 2, s. 283; *Chronique de l'île de Chypre...*, s. 366; L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 692; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 482-483.

²³ L. de Mas Latrie, *dz. cyt.*, t. 2, s. 513; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 482, 484-485; H. Luke, *dz. cyt.*, s. 373-374; D. Alastos, *dz. cyt.*, s. 204.

²⁴ N. Coureas, *Trade between Cyprus and the Mamluk Lands in the Fifteenth Century, with special reference to Nicosia and Famagusta*, w: *Orientalia Lovaniensia Analecta*, red. U. Vermeulen, K. D'Hulster, t. 5: Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras (no. 169), Leuven 2007, s. 421; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 486.490.

²⁵ *Chroniques d'Amadi...*, t. 1, s. 507-508; L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 704; *Chronique de l'île de Chypre...*, s. 366; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 490; D. Alastos, *dz. cyt.*, s. 204-205. Postanowienia pokojowe zostały podpisane przy dużym udziale Genuńczyka Benedykta Pallavicini i weneckich kupców, którzy skłonili sułtana do zmniejszenia żądań. Z początku sułtan pragnął, aby Janus przeszedł na islam lub zapłacił okup w wysokości 1 mln dukatów. Jeśli nie spełniłby jednego z tych warunków, wówczas zostałby stracony.

²⁶ N. Coureas, *Trade...*, s. 421; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 486, 490; D. Alastos, *dz. cyt.*, s. 205. Wymienia się także kwotę 5 tys. jako coroczny trybut należny sułtanatowi mameluków do króla Cypru, jednak kiedy w 1517 r. Egipt został opanowany przez Osmanów, zażądali oni od Wenecji – wówczas wyspa już należała do Najjaśniejszej Republiki – wypłaty co 5 lat kwoty 40 tys. dukatów, co w przeliczeniu rocznym daje kwotę 8 tys.

oraz koziego i produkowanych w Famaguście²⁷. Ponadto Cypr był zobowiązany do regularnego dostarczania do Egiptu pszenicy i jęczmienia. Również katalońscy piraci nie mogli już dłużej używać wyspy jako bazy dla swoich korsarskich wypadów. Jednak nie musieli daleko szukać dla siebie nowej siedziby. Znaleźli ją na Rodos, gdzie wielkim mistrzem zakonu szpitalników był Antonio Fluvian de Riviere, z pochodzenia Katalończyk²⁸.

W listopadzie 1426 r. Carceran Suarez, Katalończyk w służbie króla Janusa, który wraz z władcą Cypru dostał się do niewoli pod Chirokitią, został uwolniony i wyruszył, aby zebrać potrzebną kwotę do wykupienia z niewoli króla Cypru²⁹. Większość środków na okup została pożyczona od frankijskich kupców. Ponadto cała społeczność wyspy zapłaciła specjalny podatek na rzecz króla, a ludność zamieszkująca stolicę była zobowiązana do zapłaty specjalnej daniny w wysokości 20 dukatów od osoby³⁰. Jednocześnie papieństwo zwolniło Cypr z obowiązku odprowadzania podatków do Rzymu, a papież Marcin V (1417-1431) podjął działania zmierzające do zebrania kwoty potrzebnej do wykupienia Janusa z niewoli, nakazując kościołom we Włoszech, Francji, Anglii i Hiszpanii złożyć specjalną daninę w wysokości 1% ich dochodów na wykupienie króla Cypru i jeńców chrześcijańskich³¹. Również szpitalnicy pożyczili w imieniu Królestwa Cypru od Wenecji 15 tys. dukatów, a wielki mistrz Antonio Fluvian de Riviere identyczną sumę sam przekazał z zasobów zakonu. Obie strony dokonały również wymiany jeńców. Jednakże dużej ilości chrześcijan wziętych do niewoli w 1426 r. nie udało się już uratować, gdyż część przeszła na islam, spora grupa została zabita, kiedy nie chciała zmienić wiary, a największa część została już sprzedana i znalazła się w różnych zakątkach islamskiego świata³².

²⁷ N. Coureas, *Trade...*, s. 423; E. Ashtor, *The Levantine Sugar Industry in the Middle Ages: An Example of Technological Decline*, „Israel Oriental Studies” 1977, t. 7, s. 261; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 489; A. Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI-XVIII wieku*, Wrocław 1998, s. 157. Kameloty, obok cukru, były najbardziej znanym cypryjskim towarem eksportowym w XV w.

²⁸ N. Coureas, *The influence...*, s. 221; tenże, *Trade...*, s. 428; E. Ashtor, *The Levantine Sugar...*, s. 294-295, 337.

²⁹ *Chroniques d'Amadi...*, t. 1, s. 507-508; L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 704; *Chronique de l'île de Chypre...*, s. 366; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 490. Za swoje zasługi dla króla Cypru Carceran Suarez został nagrodzony ręką królewskiej córki oraz urzędem admirała floty cypryjskiej.

³⁰ L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 168; L. de Mas Latrie, *dz. cyt.*, t. 3, s. 226-227; E. Chapin Furbur, *The kingdom of Cyprus 1191-1291*, w: *A History of the Crusades*, red. K. M. Setton, Madison 1969-1989, t. 2, s. 622; D. Alastos, *dz. cyt.*, s. 205; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 9; P. W. Edbury, *Le régime des Lusignans en Chypre et la population locale*, w: *Coloniser au Moyen Âge*, red. M. Balard, A. Decellier, Paris 1995, s. 354-358; A. Emiliandis, *Histoire de Chypre*, Paris 1962, s. 54; P. Newman, *A short history of Cyprus*, London - New York - Toronto 1948, s. 106.

³¹ G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 487; H. Luke, *dz. cyt.*, s. 374; N. Coureas, *Trade...*, s. 419.

³² E. de Lusignan, *dz. cyt.*, § 60; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 488-490. Ponadto istnieje również podanie, które twierdzi, że dwóch zamożnych mieszkańców wyspy, Genuńczyk Benedykt Pernessin i cypryjski feudał Jan Podocataro, sprzedali wszystkie środki, jakie posiadali i podarowali uzyskany z nich zysk na rzecz ratowania króla.

Po wpłaceniu pierwszej części okupu, po ośmiu miesiącach spędzonych w niewoli sułtana, król Janus de Lusignan opuścił Egipt. W dn. 12 maja 1427 r. dopłynął do Pafos, a 15 maja wylądował w Kyrenii, aby po trzech kolejnych dniach dotrzeć do Nikozji³³. Tymczasem podczas nieobecności króla na Cyprze zapanował chaos. Chłopi zamieszkujący środkową część wyspy wznieśli powstanie przeciwko feudałom. Na swojego króla wybrali spośród siebie biednego chłopca o imieniu Aleksy. Główną siedzibę swojego państwa ustanowili w miejscowości Lefkoniko, skąd bandy biednego chłopstwa dokonywały licznych grabieży i samosądów. Również włoski kondotier Sforza, który umknął z pogromu pod Chirokitią, ogłosił się panującym na wyspie, skupiając wokół siebie grupę hiszpańskich awanturników. Obawiając się postępującej anarchii feudałowie oraz duchowieństwo ogłosili abp. Hugona de Lusignan regentem na czas nieobecności Janusa na wyspie. Pierwszym posunięciem regenta było doprowadzenie do schwytania lokalnych rebeliantów i zaprowadzenie porządku na wyspie. Wkrótce Sforza został zabity, a Aleksy złapany i powieszony³⁴.

Po powrocie na wyspę Janus starał się odbudować zniszczone państwo. Wysłał poselstwo w osobie biskupa Famagusty do Genui z prośbą o pomoc militarną, jednak republika ze względu na neutralne stosunki z mamelukami zdecydowała się oddelegować niewielki, stuosobowy oddział kardynała Jakuba Isolani na Cypr, z zadaniem pełnienia raczej honorowej służby. Również do Wenecji Janus wysłał swoich posłów, która jednak ze względu na własne problemy finansowe dwukrotnie odmówiła udzielenia pożyczki królowi Cypru – w maju 1429 r. oraz w marcu 1432 r. Podobne poselstwa zostały ponadto wysłane do innych włoskich republik, papieża oraz cesarza. Równocześnie król Janus snuł plany wzmocnienia swojego królestwa poprzez mariaż jego córki z następcą tronu Sabaudii. Anna, najstarsza córka Janusa, została zaręczona w dn. 9 sierpnia 1431 r. z najstarszym synem Amadeusza VIII Sabaudzkiego, również Amadeuszem. Niestety, książę szybko zmarł i pomimo, że jego miejsce zajął jego brat Ludwik, książę geneński, małżeństwo nie zostało zawarte, gdyż król Janus zmarł a wraz z nim odeszły jego zamierzenia³⁵.

Jednak najbardziej egzotyczną, z punktu widzenia odległości oraz znikomych kontaktów łączących obydwie państwa, była misja dyplomatyczna króla Janusa wysłana do Królestwa Polski. W marcu 1432 r. do Wiślicy, gdzie wówczas przebywał król Władysław Jagiełło, dotarło poselstwo króla Cypru Janusa de Lusignan³⁶. Liczyło ponad 200 osób, a na jego czele stali: tytułarny marszałek

³³ G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 490; H. Luke, *dz. cyt.*, s. 375.

³⁴ G. Home, *dz. cyt.*, s. 65; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 485-486; D. Alastos, *dz. cyt.*, s. 206.

³⁵ G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 492-494.

³⁶ Mathiae de Mechovia [Maciej z Miechowa], *Chronica Polonorum*, Cracoviae 1521, liber IV, c. LII, s. CCXCIX; *Joannis Długossii seu Longini canonici Cracoviensis Historiae Polonicae*, libri XII, w: *Joannis Długosz canonici Cracoviensis Opera Omnia*, cura A. Przeździecki edita, tomus XIII, Cracoviae 1867, s. 477 [lub nowe wydanie kroniki: *Joannis Długossii, Annales seu Cronicae incliti regni poloniae liber undecimus et liber duodecimos 1431-1444*, Varsaviae 2001, s. 62-63]: „Stante Wladislao Rege in Visilica, venit ad suam Serenitatem ambasiata notabilis Iani, Hierusalem, Cypri

Królestwa Jerozolimskiego i uczestnik bitwy pod Chirokitią, Baldwin de Noris³⁷, *Regni Cypri Marsalcus*³⁸, oraz dwóch jego synów. Pośród posłów znajdował się również Piotr z Bnina, rycerz polskiego pochodzenia, który osiadł na Cyprze podczas swojej podróży po Bliskim Wschodzie. Dzięki swoim umiejętnościom i jak podaje Jan Długosz – dowcipowi – pozyskał u króla Janusa duże względy³⁹. Pełnomocnictwo wystawione przez króla Janusa mówiło, że na czele poselstwa miał stać Marcellus, *sacrae theologiae doctor dominus magister Marcellus, confessor et secreatrius noster*⁴⁰, doktor teologii, spowiednik i sekretarz królewski⁴¹. Jednak Jan Długosz nie wspomina jego osoby pośród poselstwa cypryjskiego przybyłego do Wiślicy. Być może Marcellus nie dotarł do Polski, bądź też jego postać nie wyróżniała się na tle innych delegatów.

Poselstwo króla Janusa opuściwszy Cypr, zapewne z postojem na Rodos, przebywszy *Mare Leontium* (Morze Czarne) dopłynęło do portu *Alba Regali* (Białogród)⁴² na Wołoszczyźnie. Niezwłocznie po wyokrętowaniu dokupili koni potrzebnych do pokonania dalszej drogi w kierunku Polski. Droga przez Wołoszczyznę

et Armeniae Regis”. J. Długosz podaje, że poselstwo cypryjskie przybyło do Jagiełły w imieniu króla Jana de Lusignan. W rzeczywistości wspomniany Jan został władcą Cypru dopiero w II poł. 1432 r. W związku z tym delegacja występowała jako poselstwo Janusa de Lusignan – ojca wymienionego przez J. Długosza Jana. Z kolei polski kronikarz mógł wymienić imię Jana, jako zleceniodawcy poselstwa ze względu na fakt, że posłowie zabiegali dla niego o rękę córki króla Polski, ale jednak występowali w imieniu jego ojca Janusa.

³⁷ Martin Cromer, *Martini Cromeri Varmiensis Episkopi Polonia: siue de origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, Coloniae 1586, s. 306; Maciej Strykowski, *Kronika Macieja Strykowskiego niegdyś w Królewcu drukowana*, ks. XVI, Warszawa 1766, s. 543; Mathiae de Mechovia, *dz. cyt.*, liber IV, c. LII, s. CCXCIX; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 494. Baldwin de Noris w dn. 13 stycznia 1433 r. pisząc z Rzymu do Amadeusza Sabaudzkiego wspominał, że rok wcześniej był w Polsce.

³⁸ *Joannis Dlugossii...*, s. 477. Baldwin de Noris był marszałkiem jerozolimskim. Od upadku Królestwa Jerozolimskiego w 1291 r. władcy Cypru byli tytularnymi królami jerozolimskimi. Oprócz korony cypryjskiej, przyjmowanej w katedrze św. Zofii w Nikozji, byli koronowani na władców jerozolimskich w Famaguście, najdalej wysuniętym na wschód porcie na wyspie. Również od 1396 r. władcy Cypru przyjmowali koronę Armenii, jednak ich nowy tytuł również jak jerozolimski, po upadku Małej Armenii pod naporem tureckim, był tylko i wyłącznie honorowy.

³⁹ Mathiae de Mechovia, *dz. cyt.*, liber IV, c. LII, s. CCXCIX; *Joannis Dlugossii...*, s. 477; Maciej Strykowski, *dz. cyt.*, s. 543; Martin Cromer, *dz. cyt.*, s. 306-307; Ł. Gołębiowski, *Panowanie Władysława Jagiełły*, Warszawa 1846, s. 380; *Herbarz Polski Kaspra Niesieckiego S.J., powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopisów, dowodów urzędowych i wydany przez Jana Nep. Bobrowicza*, Lipsk 1839, t. 2, s. 257.

⁴⁰ *Codex Epistolaris Saeculi Decimi Quinti*, t. 1, 1384-1492, ex antiquis libris formularum, corpore Naruszeviciano, autographis archivistique plurimis collectus opera Augusti Sokołowski, Josephi Szujski. Pars 1, Ab anno 1384 ad annum 1444 w: *Monumenta Medii Aevi Historica res Gestas Poloniae Illustrantia*, tomus II, Cracoviae 1876, list nr LXXVI, s. 72.

⁴¹ L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 705; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 494.

⁴² A. Dziubiński, *dz. cyt.*, s. 11. Istnieje również kilka wzmianek źródłowych wskazujących na polskie związki handlowe w XIV i XV w. z Cyprzem za pośrednictwem czarnomorskiego portu w Białogrodzie.

i Mołdawię, dziki oraz nieprzyjazny kraj, nie była lekka, poselstwo sporo wycierpiało i tylko dzięki obawie Wołochów przed odwetem ze strony króla Polski Cypryjczycy uniknęli pogromu⁴³. Następnie przez Ruś poselstwo dotarło do Wiślicy, gdzie przebywał wówczas Jagiełło⁴⁴.

W Wiślicy delegacja cypryjska została przyjęta z najwyższym uznaniem i z pełnym dostojęstwem przez króla Polski Władysława Jagiełłę. Marszałek Królestwa Jerozolimskiego Baldwin de Noris przekazał dary w imieniu swojego władcy królowi Władysławowi i królowej Zofii oraz innym wysokim dostojnikom królewskim. Pośród przekazanych darów znajdowały się m.in. sukna w różnych kolorach, drzewo aloesowe, pachnidła, i jak podaje Jan Długosz, pewne pachnące gałązki wydzielające miły opar. Marszałek przedstawił sytuację, w jakiej znalazło się Królestwo Cypru po inwazji sułtana mameluków, *soldanum Babilonie*, na wyspę w 1426 r.⁴⁵. Szczegółowo opisał klęskę króla Janusa, który został pokonany przez sułtana Egiptu i dostał się do niewoli wraz ze swoim synem. Wolność odzyskał dopiero po potwierdzeniu zależności od Egiptu i zobowiązaniu się do płacenia corocznego trybutu w wysokości, jak mylnie podał Jan Długosz, 50 tys. florenów⁴⁶.

Baldwin de Noris przekazał w imieniu własnego władcy prośbę skierowaną do króla Władysława Jagiełły o udzielenie pożyczki w wysokości 200 tys. florenów. Dzięki temu kredytowi król Cypru mógłby zaciągnąć wojsko i zmyć hańbę, jaką wyrządził sułtan chrześcijaństwu. W zamian król Janus de Lusignan oferował w zastaw całe Królestwo Cypru. Władysław Jagiełło na czas spłaty pożyczki miał dysponować dwoma głosami z trzech w kwestiach dotyczących wyspy oraz otrzymywać 2/3 dochodów osiąganym w Królestwie Cypru. Aby scementować porozumienie król Janus prosił, aby jego jedyny syn Jan⁴⁷ poślubił córkę Jagiełły, Jadwigę⁴⁸.

Król Polski odbył naradę ze swoimi doradcami nt. propozycji władcy Cypru. Jak podaje Jan Długosz, Władysław Jagiełło odparł, że bardzo chętnie pomógłby królowi Janusowi, i to nie tylko wojskiem, ale również środkami finansowymi, gdyby tylko jego państwo nie sąsiadowało z Tatarami. Jagiełło twierdził, że są oni najbardziej barbarzyńskim ze wszystkich narodów, jakie

⁴³ S. Sroka, *Historia Europy Środkowo-Wschodniej od XIII do połowy XV wieku*, w: *Wielka Historia Świata*, red. K. Baczkowski, Kraków 2005, t. 5, s. 474; *Joannis Dlugossii...*, s. 477; Martin Cromer, *dz. cyt.*, s. 306-307. W 1387 r. gospodar mołdawski Piotr I złożył we Lwowie hołd lenny Jadwidze i Jagielle, ich następcom oraz Koronie Polskiej.

⁴⁴ L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 705; *Joannis Dlugossii...*, s. 477; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 494.

⁴⁵ *Joannis Dlugossii...*, s. 477-478; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 494; L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 705.

⁴⁶ Mathiae de Mechovia, *dz. cyt.*, liber IV, c. LII, s. CCXCIX; *Joannis Dlugossii...*, s. 478. Zapewne chodziło o 8 tys. florenów (dukatów).

⁴⁷ G. Hill, *dz. cyt.*, t. 3, s. 497-547. Jan II urodził się w maju 1414 r. i był synem Janusa i Charlotte de Burbon. Był władcą Cypru w latach 1432-1458. Zmarł w dn. 26 lipca 1458 r.

⁴⁸ *Tamże*, t. 2, s. 494; Martin Cromer, *dz. cyt.*, s. 306-307; Maciej Strykowski, *dz. cyt.*, s. 543; Mathiae de Mechovia, *dz. cyt.*, liber IV, c. LII, s. CCXCIX; *Joannis Dlugossii...*, s. 478; L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 705; *Herbarz Polski Kaspra Niesieckiego S.J. ...*, t. 2, s. 257; Ł. Gołębiowski, *dz. cyt.*, s. 381.

widział świat i jest zmuszony codziennie stawiać im opór oraz prowadzić z nimi walkę. Powiedział również, że nie może oddać ręki swojej córki synowi Janusa de Lusignan, gdyż ona już dawno zmarła⁴⁹. Dodał jednak, że gdyby żyła to z pewnością zgodziłby się na zawarcie małżeństwa z tak znakomitym następcą tronu. Ponadto władca Polski wyraził swój żal nt. wydarzeń, które dotknęły wyspę oraz samego króla Janusa. Prosił, aby król Cypru nie miał za złe, że nie udzieli mu pożyczki pieniężnej, gdyż sam musi ponosić ogromne nakłady na wojnę z Tatarami. Dodał, że niesłuszną i niedobrą byłoby rzeczą wspomagać obce królestwo nie zaspokoivszy potrzeb własnego⁵⁰.

Marszałek Baldwin życzliwie przyjął odpowiedź króla Jagiełły. Równocześnie nie ukrywał radości z faktu otrzymania licznych darów w postaci cennych naczyń i futer. Ponadto wszyscy, którzy uczestniczyli w poselstwie, zostali równie hojnie obdarowani naczyniami, szatami i końmi. Uradowani, zrezygnowali jednocześnie z krótszej a zarazem niebezpiecznej drogi przez Wołoszczyznę, udali się w kierunku Wenecji, skąd wyprawili się na Cypr⁵¹.

Jagiełło również nie mógł podjąć dalekiej i niebezpiecznej wyprawy na Cypr ze względu na poważne problemy na Litwie. Brat króla Polski, Świdrygiełło, będący wielkim księciem litewskim, dążąc do zupełnej samodzielności, zawarł w lecie 1431 r. przy poparciu Zygmunta Luksemburskiego sojusz z Zakonem Krzyżackim i Mołdawią skierowany przeciwko Polsce. Co prawda spór został zakończony w 1434 r., jednak do tego momentu Jagiełło nie mógł opuścić swojego państwa⁵².

Wiadomości o wizycie delegacji cypryjskiej w Wiślicy dotarły również do Rzymu, skąd w dn. 8 maja 1432 r. prokurator Zakonu Krzyżackiego wysłał informację do wielkiego mistrza, donosząc niezbyt precyzyjnie, że Polacy zawarli przymierze z Wenecją oraz Królestwem Cypru⁵³.

⁴⁹ K. Baczkowski, *Dzieje Polski późnośredniowiecznej (1370–1506)*, w: *Wielka Historia Polski*, Kraków 2003, t. 2, s. 121, 126–128. Królowna Jadwiga, wskazana w 1414 r. na następczynię tronu Polski, stała się przedmiotem matrymonialnych zabiegów mających wzmocnić pozycję państwa polskiego w Europie. W 1419 r., w trakcie rokowań sojusznicznych z królem państw unii kalmarskiej Erykiem VII, wszczęto rozmowy nt. wydania Jadwigi za brata stryjecznego władcy skandynawskiego – Bogusława IX księcia słupskiego. Jednak wobec intryg Zygmunta Luksemburskiego plany te zarzucono. W 1421 r. Jadwigę zaręczono z synem elektora brandenburskiego Fryderyka I Hohenzollerna, również Fryderykiem. Umowa zaręczynowa z Fryderykiem przewidywała, że w razie przyścia na świat syna Jagiełły, młoda para utraci prawa na rzecz nowonarodzonego, co też się stało w 1424 r. kiedy na świat przyszedł Władysław, zwany później Warneńczykiem. Jadwiga zmarła w dn. 8 grudnia 1431 r.

⁵⁰ *Joannis Dlugossii...*, s. 478; Maciej Strykowski, *dz. cyt.*, s. 543; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 494; L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 705; Ł. Gołębiowski, *dz. cyt.*, s. 381.

⁵¹ *Joannis Dlugossii...*, s. 478–479; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 494; L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 705; Ł. Gołębiowski, *dz. cyt.*, s. 381–382.

⁵² K. Baczkowski, *dz. cyt.*, s. 135–137; Ł. Gołębiowski, *dz. cyt.*, s. 382.

⁵³ *Codex epistolaris saeculi decimi quinti, tomus III: 1392–1501, collectium opera A. Lewicki*, w: *Monumenta Medii Aevi Historica res Gestas Poloniae Illustrantia*, t. XIV, Cracoviae 1894, list nr 12, s. 518.

W 1431 r. Janus dostał wylewu, który sparaliżował jego ciało. W dn. 10 czerwca 1432 r. przeszedł drugi wylew, z którego się już nie podniósł i zmarł 28 lub 29 czerwca 1432 r., zapewne nie doczekawszy powrotu poselstwa z Polski. Został pochowany 30 czerwca w kościele św. Dominikanów w Nikozji⁵⁴.

Jednak dlaczego król Cypru wybrał Polskę, jako swojego potencjalnego sojusznika, i zdecydował się wysłać do niej swoją delegację, jest dla nas swoistą ciekawostką. Wspomniany wcześniej Piotr z Bnina, który wchodził w skład poselstwa i zapewne pełnił funkcję przewodnika oraz tłumacza, pochodził z rodziny Bnińskich, herbu Łódzia, która swoje majątki posiadała przede wszystkim w Bninie – miejscowości, od którego dom ten przyjął nazwisko – oraz w Łodzi poznańskiej⁵⁵. *Herbarz Polski* Adama Bonieckiego wymienia Piotra z Bnina, który miał być kasztelanem gnieźnieńskim i dał początek licznym domom szlacheckim⁵⁶. Z kolei Teodor Żychliński podaje również, że oprócz godności komesa gnieźnieńskiego posiadał od 1439 r. tytuł kasztelana poznańskiego, co wskazuje, że powrócił z Cypru do Polski⁵⁷. Ciekawą kopię Dyplomu z *Wyciągu z Ksiąg Sądu Głównego Gubernji Wołyńskiej Departamentu Cywilnego* (pisownia oryginalna) wystawionego przez króla Kazimierza Wielkiego Piotrowi z Bnina, synowi króla Cypru Jana (sic!), przytacza Jan Nepomucen Bobrowicz w *Herbarzu Polskim Kaspra Niesiecego*⁵⁸. Jednocześnie dodaje on, że K. Niesiecki nadmienia również w innym miejscu swojego dzieła Piotra z Bnina, którego nie przedstawia już jako syna władcy Cypru, lecz „*mieniąc jednak nie synem, lecz tylko w łaskach wielkich u Janusza (Janusa) będącego*”. Dalej opisuje Piotra, jako kasztelana gnieźnieńskiego w 1433 r. oraz dodaje, że stał się następnie również komesem poznańskim. Zaznacza również, że był posłem polskim w sprawie krzyżackiej do cesarza Zygmunta⁵⁹. Najprawdopodobniej Piotr z Bnina pod koniec lat 20 XV w. odbył podróż po Bliskim Wschodzie i osiadł na stałe na Cyprze. Zapewne posiadał wysokie wpływy na dworze królewskim w Nikozji i w związku z tym przekonał króla Janusa, aby prośbę o pomoc skierował do króla Władysława Jagiełły, który po zwycięstwie nad Zakonem Krzyżackim w 1410 r. stał się jednym z najpotężniejszych władców w Europie.

Również sobór w Konstancji (1414-1418), poruszający wiele sporów międzynarodowych, być może był miejscem, gdzie doszło do spotkania członków

⁵⁴ *Chroniques d'Amadi...*, t. 1, s. 515, t. 2, s. 287 (Strambaldi podaje błędną datę – 1434 r.); L. Machairas, *dz. cyt.*, t. 1, § 702-704; G. Hill, *dz. cyt.*, t. 2, s. 491, 495; H. Luke, *dz. cyt.*, s. 375; *Description de toute l'isle de Chypre...*, § 155b; *Chronique de l'île de Chypre...*, s. 370-371.

⁵⁵ *Polska Encyklopedia Szlachecka*, pod red. S. J. Starykoń-Kasprzycki, M. Dmowski, Warszawa 1937, t. 8, s. 66.

⁵⁶ *Herbarz Polski. Wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich*, ułożył i wydał A. Boniecki, Warszawa 1899, s. 294-295.

⁵⁷ *Złota księga Szlachty Polskiej przez T. Żychlińskiego*, Poznań 1879, s. 2-3.

⁵⁸ *Herbarz Polski Kaspra Niesieckiego S.J. ..., powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopisów, dowodów urzędowych i wydany przez Jana Nep. Bobrowicza*, Lipsk 1839, t. 2, s. 171-170.

⁵⁹ *Tamże*, s. 256-257.

delegacji polskiej z przedstawicielami króla Cypru Janusa, którzy byli obecni podczas toczących się obrad. Wówczas cypryjskie poselstwo mogło usłyszeć polsko-krzyżackie zmagania dyplomatyczno-propagandowe, których echo mogło się przebudzić na nowo w otoczeniu władcy Cypru pod koniec lat 20. XV w⁶⁰.

Z kolei w latach 1424-1425 król państw unii kalmarskiej (Dania, Norwegia, Szwecja) Eryk VII udał się z pielgrzymką do Ziemi Świętej i odwiedził również przy tej okazji Cypr. Prawdopodobnie podczas swojego pobytu na wyspie przekazał królowi Janusowi informacje o władcy Polski i o łączącym ich od 1419 r. przymierzu. Z pewnością tematem rozmów stało się również grunwaldzkie zwycięstwo króla Jagiełły. Ponadto w liście króla Janusa do władcy Polski datowanym na 2 stycznia 1432 r., w którym poleca on swoje poselstwo, powołuje się na znajomość z królem Danii, co prawda mylnie nazywając go Henrykiem, jednak w domyśle chodziło o Eryka⁶¹.

Z kolei na Cyprze, w szczególności zaś w otoczeniu króla, musiała być jeszcze żywa pamięć o królu Piotrze I de Lusignan, który podczas swojej podróży po Europie również dotarł do Polski, gdzie w 1364 r. spędził kilkanaście dni na krakowskim dworze króla Kazimierza Wielkiego. Ówczesny zjazd monarchów, jeden z najwspanialszych w dziejach średniowiecznej Europy, w którym uczestniczył m.in. cesarz, utkwiał zapewne w świadomości Cypryjczyków i świadczył o randze polskiego państwa⁶². Sam kanclerz króla Piotra, Filip de Mézières założyciel *Chevaliere de la Passion* – Zakonu Męki Pańskiej, był przeświadczony o misji obrony chrześcijańskiej cywilizacji, którą miała wypełnić Polska⁶³. Pamięć o wizycie w Polsce i życzliwym przyjęciu ze strony króla Jagiełły również była

⁶⁰ D. Quirini-Popławska, *Italia i basen Morza Śródziemnego w latach 1204-1453*, w: *Wielka Historia Świata*, red. K. Baczkowski, Kraków 2005, t. 5, s. 163; K. Baczkowski, *dz. cyt.*, s. 111; tenże, *Cesarstwo rzymsko-niemieckie od początków XIII do połowy XV wieku*, w: *Wielka Historia Świata*, red. K. Baczkowski, t. 5, s. 398.

⁶¹ A. Waško, *Region bałtycki od XIII do połowy XV wieku*, w: *Wielka Historia Świata*, red. K. Baczkowski, Kraków 2005, t. 5, s. 518; K. Baczkowski, *dz. cyt.*, s. 117.126-128. Eryk VII był obecny w Krakowie w 1424 r. na uroczystościach ślubnych Jagiełły z księżniczką ruską Zofią (Sonką) Holsztyńską.

⁶² N. Iorga, *Philippe de Mézières (1327-1405) et la croisade au XVIe siècle*, Genève-Paris 1976, s. 194-196; Ł. Burkiewicz, *Podróż...*, s. 3-29; K. Szajnocha, *Wojna o cześć kobiety*, w: *Szkice Historyczne*, red. K. Szajnocha, Złoczów 1901, t. 4, s. 1-58; A. Semkowicz, *Krytyczny rozbiór Dziejów Polskich Jana Długosza (do roku 1384)*, Kraków 1887, s. 373-375; H. Pachowski, *Dwa zjazdy krakowskie za Kazimierza Wielkiego*, Kraków 1914, s. 1-21 (odbitka ze Sprawozdania C.K. Seminarium Żeńskiego w Krakowie); R. Grodecki, *Kongres krakowski w roku 1364*, Kraków 1995, s. 20-21, 56-69; J. Wyrozumski, *Kazimierz Wielki*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986, s. 135-137; S. Szczur, *Krakowski zjazd monarchów w 1364 roku*, „Roczniki Historyczne” 1998, R. 64, s. 35-57.

⁶³ M. Głodek, *Utopia Europy zjednoczonej. Życie i idee Filipa de Mézières (1327-1405)*, Słupsk 1997, s. 122.133-135. Filip de Mézières w 1347 r. spotkał w jerozolimskiej Bazylice Grobu Świętego Wojciecha z Pakości (Albert de Pachost), wojewodę brzeskiego, a następnie kujawskiego w latach 1325-1350, który wywarł na Filipie wielkie wrażenie swoimi ascetycznymi praktykami związanymi ze ślubowaniem pielgrzymkowym. Wojciech z Pakości był uważany za bohatera obrony Kujaw przed Krzyżakami w 1332 r.

mocna po śmierci króla Janusa, co poświadcza list datowany na 3 sierpnia 1434 r., przesłany przez kardynała Cypru do króla Władysława III Warneńczyka, w którym duchowny przekazywał kondolencje z powodu śmierci Jagiełły⁶⁴.

Następstwem nierozważnej polityki króla Cypru Janusa de Lusignan i wspierania przez niego korsarstwa było uzależnienie wyspy od egipskiego sultanatu mameluków. W latach 1440-1444 wyspa była wykorzystywana jako baza wypadowa dla floty egipskiej atakującej siedzibę zakonu szpitalników na Rodos. Jednocześnie mamelucy dbali o zabezpieczenie swoich interesów na wyspie i kiedy była ona zagrożona możliwym atakiem emira Alayi, sułtan az-Zahir Sajf-ad-Din Dżakmak w 1450 r. wysłał własne okręty w celu obrony Cypru⁶⁵.

W latach 1458-1464 Cypr stał się areną walki o tron po zmarłym władcy Cypru Janie II de Lusignan (1432-1458) pomiędzy jego córką Szarlotą (Karoliną) oraz synem z nieprawego łoża Jakubem II, któremu udało się przekonać sułtana Egiptu do swoich racji. Na wyspie kolejny raz wylądowały oddziały mameluków. Jakub przy pomocy wojsk egipskich odebrał w 1464 r. z rąk Genuńczyków Famagustę oraz zmusił do ucieczki z wyspy Szarlotę. Następnie podstępnie zlikwidował garnizony mameluków stacjonujących na wyspie odzyskując w pełni kontrolę nad Cyprem. Jednak wyspa długo nie pozostała w rękach dynastii Lusignan. W 1473 r. zmarł Jakub II, a jego syn i następca Jakub III de Lusignan (1473-1474), który urodził się jako pogrobowiec, zmarł w roku następnym. Owdowiała po Jakubie II żona Katarzyna Cornaro, po śmierci syna rządziła samodzielnie kilkanaście lat, po czym abdykowała w 1489 r. przekazując wyspę swojej ojczyźnie – Wenecji⁶⁶. Co prawda sultanat mameluków upadł w 1517 r. pod naporem Imperium Osmańskiego, jednak sam Cypr stał się turecką zdobyczą w 1571 r⁶⁷.

*
* *

Przyczyn utraty suwerenności na rzecz Mameluków należy upatrywać nie tylko w nierozważnej polityce Cypru Janusa de Lusignan i uległości wobec korsarstwa katalońskiego, ale również w konsekwencjach nieskutecznej polityki krucjatowej króla Piotra I de Lusignan. Aby odzyskać dawną pozycję, Cypr

⁶⁴ *Codex epistolaris saeculi decimi quinti, tomus II: 1382-1445, collectium opera A. Lewicki, w: Monumenta Mediaevi Historica res Gestas Poloniae Illustrantia, t. XII, Cracoviae 1891, list nr 223, s. 332-333.*

⁶⁵ G. Hill, dz. cyt., t. 3, s. 521; H. Rabie, *Mamluk Campaigns Against Rhodes (A.D. 1440-1444)*, w: *The Islamic World from Classical to Modern Times*, red. by C. E. Bosworth, Princeton 1989, s. 281-286.

⁶⁶ D. Quirini-Popławska, *Urbs populosissima, opulentissima, liberalissima. Mit czy rzeczywistość późnośredniowiecznej Wenecji*, Kraków 1997, s. 151-152; G. Hill, dz. cyt., t. 3, s. 548.561-563.590-591.821-823; P. W. Edbury, *The Lusignan Kingdom...*, s. 23; tenże, *Łaciński Wschód 1291-1669*, w: *Historia krucjat*, red. J. Riley-Smith, Warszawa 2000, s. 319; D. Alastos, dz. cyt., s. 211-219; G. Home, dz. cyt., s. 65-67.

⁶⁷ H. Inalcik, *Imperium Osmańskie. Epoka klasyczna 1300-1600*, Kraków 2006, s. 45.53; S. Grzybowski, *Odkrywanie świata*, w: *Wielka Historia Świata*, red. S. Grzybowski, Kraków 2005, t. 6, s. 567.

potrzebował realnego wsparcia ze strony katolickiej Europy. Czego wobec tego oczekiwał od misji wysłanej na dwór Władysława Jagiełły? Co prawda pomoc militarna była nierealna, jednak z drugiej strony Królestwo Polskie uchodziło w Europie, szczególnie na jej peryferiach, za silne państwo z bogatym skarbem. Król Cypru słyszał o zwycięstwie Jagiełły nad Krzyżakami pod Grunwaldem, niemniej już nie wiedział o polskich problemach z Tatarami oraz z Litwą. Jednakże największe szanse na sukces posiadały matrymonialne plany wysuwane przez Cypryjczyków. Nie jest tajemnicą, że władcy Cypru poszukiwali w Europie odpowiedniej kandydatki na żonę następcy tronu, a bez wątpienia władcy Polski uchodzili za wpływowych i liczących się monarchów. Niemniej śmierć córki Jagiełły nie pozwoliła połączyć cypryjskiej i polskiej rodziny królewskiej, co pozostawiło ewentualne losy unii w sferze domysłów.

Literatura

Źródła

- Chronique d'Amadi [Cronaca di Francesco Amadi]*, w: *Chroniques d'Amadi et de Strambaldi*, publiées par M. Réne de Mas Latrie, Paris 1891-1893, t. 1-2.
- Chronique de l'île de Chypre par Florio Bustron [Historia overo Commentarii de Cipro]*, publ. par M. Réne de Mas Latrie, w: *Mélanges historiques*, t. V, Paris 1886.
- Codex Epistolaris Saeculi Decimi Quinti*, t. 1: 1384-1492, ex antiquis libris formularum, corpore Naruszewicziano, autographis archivisticis plurimis collectus opera Augusti Sokołowski, Josephi Szujski. Pars 1, Ab anno 1384 ad annum 1444 w: *Monumenta Medii Aevi Historica res Gestas Poloniae Illustrantia*, tomus II, Cracoviae 1876.
- Codex epistolaris saeculi decimi quinti, tomus II: 1382-1445*, collectium opera A. Lewicki, w: *Monumenta Medii Aevi Historica res Gestas Poloniae Illustrantia*, t. XII, Cracoviae 1891.
- Codex epistolaris saeculi decimi quinti, tomus III: 1392-1501*, collectium opera A. Lewicki, w: *Monumenta Medii Aevi Historica res Gestas Poloniae Illustrantia*, t. XIV, Cracoviae 1894.
- Description de toute l'isle de Chypre, et des roys, princes et seigneurs tant payens que chrestiens, qui ont commandé en icelle: contenant l'entière histoire de tout ce qui s'y est passé depuis le déluge universel, l'an 142 et du monde, 1798 jusques en l'an de l'incarnation et nativité de Iesus-Christ, 1572*, par R. Père F. Estienne de Lusignan, composée premièrement en Italien, et imprimée à Bologne la Grasse, et maintenant augmentée et traduite en François, Paris 1580.
- Joannis Dlugossii seu Longini canonici Cracoviensis Historiae Polonicae*, libri XII, w: *Joannis Długosz canonici Cracoviensis Opera Omnia*, cura A. Przędziecki edita, tomus XIII, Cracoviae 1867.
- Joannis Dlugossii, Annales seu Cronicae incliti regni poloniae liber undecimus et liber duodecimos 1431-1444*, Varsaviae 2001.
- de Lusignan E., *Chorograffia, Et Breve Historia Universale: dell'Isola de Cipro principiando al tempo di Noe per in sino al 1572*, Bologna 1573.

- Machairas [Macheras] L., *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled „Chronicle”*, red. R. M. Dawkins, Oxford 1932, t. 1.
- Maciej Strykowski, *Kronika Macieja Strykowskiego niegdyś w Królewcu drukowana*, ks. XVI, Warszawa 1766.
- Martin Cromer, *Martini Cromeri Varmiensis Episkopi Polonia: siue de origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, Coloniae 1586.
- de Mas Latrie L., *Histoire de l' Île de Chypre sous le règne de la Maison de Lusignan*, Paris 1852-1861, t.1-3.
- Mathiae de Mechovia [Maciej z Miechowa], *Chronica Polonorum*, Cracoviae 1521, liber IV, c. LII.

Opracowania

- Alastos D., *Cyprus in history. A survey of 5000 years*, Nicosia 1955.
- Ashtor E., *Levant Trade in the Later Middle Ages*, New Jersey 1983.
- Ashtor E., *The Levantine Sugar Industry in the Middle Ages: An Example of Technological Decline*, „Israel Oriental Studies” 1977, t. 7.
- Atiya A. S., *The Crusade in the Later Middle Ages*, London 1938.
- Baczkowski K., *Cesarstwo rzymsko-niemieckie od początków XIII do połowy XV wieku*, w: *Wielka Historia Świata*, red. K. Baczkowski, Kraków 2005, t. 5.
- Baczkowski K., *Dzieje Polski późnośredniowiecznej (1370-1506)*, w: *Wielka Historia Polski*, Kraków 2003, t. 2.
- Balard M., *Wyprawy krzyżowe i łaciński Wschód XI-XIV w.*, Warszawa 2005.
- Burkiewicz Ł., *Królestwo Cypru jako obiekt zainteresowań państw śródziemnomorskich w latach 1192-1489. Próba zarysowania problemu*, „Prace Historyczne Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2010, z. 137.
- Burkiewicz Ł., *Podróż króla Cypru Piotra I z Lusignan po Europie w latach 1362-1365 i jego plany krucjatowe*, „Studia Historyczne” 2007, nr 1.
- Chapin Furber E., *The kingdom of Cyprus 1191-1291*, w: *A History of the Crusades*, red. K. M. Setton, Madison 1969-1989, t. 2.
- Coureas N., *Controlled Contacts: The Latin Church of Cyprus, the Papacy, and Mamluk Egypt, 1250-1350*, w: *Proceedings of the 9th and the 10th International Colloquia on the History of Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Islamic Periods*, red. U. Vermeulen, J. van Steenbergen, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, Leuven 2005.
- Coureas N., *Piracy in Cyprus and the Eastern Mediterranean during the Later Middle Ages (14-15th Centuries)*, „Mésogeios” 2001, t. 12.
- Coureas N., *Profits and Piracy: Commerce between Cyprus and Catalonia from 1291 to 1420*, „Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών” 1997, nr 23.
- Coureas N., *The Influence of the Kingdom of Aragon in Cyprus, Rhodes, Latin Greece and Mamluk Egypt during the Later Middle Ages, 1276-1479*, „Κυπριακαί Σπουδαί, Τόμος ΕΒ- ΕΓ”, 1998-1999.
- Coureas N., *Trade between Cyprus and the Mamluk Lands in the Fifteenth Century, with special reference to Nicosia and Famagusta*, w: *Orientalia Lovaniensia Analecta*, t. 5: *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, red. U. Vermeulen, K. D’Hulster, Leuven 2007 (no. 169).

- Dziubiński A., *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI-XVIII wieku*, Wrocław 1998.
- Edbury P. W., *Łaciński Wschód 1291-1669*, w: *Historia krucjat*, red. J. Riley-Smith, Warszawa 2000.
- Edbury P. W., *Le régime des Lusignans en Chypre et la population locale*, w: *Coloniser au Moyen Âge*, red. M. Balard, A. Decellier, Paris 1995.
- Edbury P. W., *The Crusading policy of King Peter I of Cyprus, 1359-1369*, w: *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of Crusades*, red. P. M. Holt, Warminster 1977.
- Edbury P. W., *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374*, Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney 1991.
- Edbury P. W., *The Lusignan Kingdom of Cyprus and its Muslim Neighbours*, Nicosia 1993.
- Emiliandis A., *Histoire de Chypre*, Paris 1962.
- Fuess A., *Rotting Chips and Razed Harbours: The Naval Policy of the Mamluks*, „Mamluk Studies Review”, 2001, t. 5.
- Głodek M., *Utopia Europy zjednoczonej. Życie i idee Filipa de Mézières (1327-1405)*, Słupsk 1997.
- Gołębiewski Ł., *Panowanie Władysława Jagiełły*, Warszawa 1846.
- Grodecki R., *Kongres krakowski w roku 1364*, Kraków 1995.
- Grzybowski S., *Odkrywanie świata*, w: *Wielka Historia Świata*, red. S. Grzybowski, Kraków 2005, t. 6.
- Hauziński J., *Bliski Wschód i Azja Środkowa od końca XII do połowy XV wieku*, w: *Wielka Historia Świata*, red. K. Baczkowski, Kraków 2005, t. 5.
- Herbarz Polski Kaspra Niesieckiego S.J., powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopisów, dowodów urzędowych i wydany przez Jana Nep. Bobrowicza*, Lipsk 1839, t. 2.
- Herbarz Polski. Wiadomości historyczno-geneaologiczne o rodach szlacheckich*, ułożył i wydał A. Boniecki, Warszawa 1899.
- Hill G., *A History of the Cyprus*, Cambridge 1948, t. 2.
- Home G., *Cyprus then and now*, London 1960.
- Īnalcik H., *Imperium Osmańskie. Epoka klasyczna 1300-1600*, Kraków 2006.
- Iorga N., *Philippe de Mézières (1327-1405) et la croisade au XVIe siècle*, Genève – Paris 1976.
- Irwin R., *Islam a ruch krucjatowy, 1096-1699*, w: *Historia krucjat*, red. J. Riley-Smith, Warszawa 2000.
- Luke H., *The Kingdom of Cyprus, 1369-1489*, w: *A History of the Crusades*, red. K. M. Setton, H. W. Hazard, Madison 1969-1989, t. 3.
- Newman P., *A short history of Cyprus*, London – New York – Toronto 1948.
- Pachoński H., *Dwa zjazdy krakowskie za Kazimierza Wielkiego*, Kraków 1914.
- Polska Encyklopedia Szlachecka*, red. S. J. Starykoń-Kasprzycki, M. Dmowski, Warszawa 1937, t. 8.
- Quirini-Popławska D., *Italia i basen Morza Śródziemnego w latach 1204-1453*, w: *Wielka Historia Świata*, red. K. Baczkowski, Kraków 2005, t. 5.
- Quirini-Popławska D., *Urbs populosissima, opulentissima, liberalissima. Mit czy rzeczywistość późnośredniowiecznej Wenecji*, Kraków 1997.
- Quirini-Popławska D., *Włoski handel czarnomorskimi niewolnikami w późnym średniowieczu*, Kraków 2002.

- Rabie H., *Mamluk Campaigns Against Rhodes (A.D. 1440-1444)*, w: *The Islamic World from Classical to Modern Times*, red. C. E. Bosworth, Princeton 1989.
- Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, Warszawa 1988, t. 3.
- Semkowicz A., *Krytyczny rozbiór Dziejów Polskich Jana Długosza (do roku 1384)*, Kraków 1887.
- Setton K.M., *The Papacy and the Levant, 1204-1571*, Philadelphia 1976, t. 1.
- Sroka S., *Historia Europy Środkowo-Wschodniej od XIII do połowy XV wieku*, w: *Wielka Historia Świata*, red. K. Baczkowski, Kraków 2005, t. 5.
- Szajnocha K., *Wojna o cześć kobiety*, w: *Szkice Historyczne*, red. K. Szajnocha, Złoczów 1901, t. 4.
- Szczur S., *Krakowski zjazd monarchów w 1364 roku*, „Roczniki Historyczne” 1998, R. 64.
- Waśko A., *Region bałtycki od XIII do połowy XV wieku*, w: *Wielka Historia Świata*, red. K. Baczkowski, Kraków 2005, t. 5.
- Wyrozumski J., *Kazimierz Wielki*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986.
- Ziada M. M., La Monte J. L., *Bedr ed-Dîn al-'Aini's Account of the Conquest of Cyprus (1424-1426)*, w: *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 1939-1944, t. 7.
- Ziada M.M., *Mamluk Conquest of Cyprus in the Fifteenth Century*, „Bulletin Faculty of Arts, Egyptian University of Cairo”, t. 1.
- Złota księga Szlachty Polskiej przez T. Żychlińskiego*, Poznań 1879.

The Polish episode in Cypriot endeavours to dump the supremacy of the Mamluks' sultanate

Summary

One of the most unusual Cypriot royal missions in the middle ages was a delegation that arrived at the court of Ladislaus Jagiello. It is still a comparatively unknown episode in Polish-Cypriot contacts. In March 1432 a group of envoys from King of Cyprus Janus of Lusignan reached Wiślica, a town situated half way between the capital of Poland – Cracow – and Sandomierz, where they were given a warm welcome by King Ladislaus Jagiello of Poland. The Cypriots passed, on behalf of their king, a request to King Ladislaus Jagiello to grant a loan of 200,000 florins. To cement the agreement King Janus asked for his only son John to marry the daughter of Jagiello – Hedwig. The king of Poland Ladislaus Jagiello answered that he would be eager to help King Janus, and not only with his army, but also with financial support, were it not that his country was in such close proximity to the Tatars, who he claimed were the most barbaric of all the nations that the world had seen and he had to fight with them constantly. He also said that he could not give the hand of his daughter to the son of Janus of Lusignan because his daughter died some months ago. He added, however, that had she been alive, she would definitely have agreed to marry such a magnificent heir to the throne.

Keywords: Alexandria, crusades, Kingdom of Cyprus, Kingdom of Jerusalem, Ladislaus Jagiello, Lusignan dynasty, Mamluks.

JÓZEF WŁODARSKI

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

KINGA MARIA KANTORSKA

Archives Nationales Paris

Między wojną a pokojem – międzynarodowe implikacje i gwarancje pokoju oliwskiego 3 maja 1660 r.

Streszczenie: Wojna pomiędzy Polską a Szwecją zakończona została pokojem, który podpisano w dn. 3 maja 1660 r. w klasztorze cysterskim w Oliwie. Zawarte porozumienie z jednej strony przynosiło wyczekiwane zakończenie wojny, z drugiej zaś wyrażało się w nim niepowodzenie polityki zagranicznej Polski. W praktyce Polska i Szwecja wróciły do stanu posiadania sprzed wybuchu wojny. Szwecja zachowała Inflanty, które w jej posiadaniu znajdowały się od czasu traktatu podpisanego w Sztumskiej Wsi w 1635 r. Do zdecydowanych wygranych należała Brandenburgia. Korzyści, które odniosła, znacznie przekraczały wkład wniesiony przez nią w działania wojenne.

Słowa kluczowe: Austria, Brandenburgia, Francja, pokój, Oliwa, Polska, Szwecja, 3 maja 1660, wojna polsko-szwedzka.

Traktat pokojowy zawarty 3 maja 1660 r. zakończył wojnę szwedzko-polską i wraz z traktatami pokojowymi zawartymi w Kopenhadze (między Szwecją a Danią; 6 czerwca 1660 r.) i w Kardas (między Szwecją a Rosją; 21 czerwca 1661 r. kończył wielki konflikt środkowoeuropejski nazywany w literaturze drugą wojną północną (1655-1660)¹.

Już w latach 1658-1659 wobec istotnych postępów militarnych wojsk sprzymierzonych (Polski, Austrii i Brandenburgii) w Koronie, wsparciu Danii i rozpoczęciu

¹ Literatura nt. drugiej wojny północnej (1655-1660) jest obszerna. Z ważniejszych polskich opracowań należy wymienić: *Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655-1660*, red. K. Lep-szy, Warszawa 1957, t. 1-2; *Wojna polsko-szwedzka 1655-1660*, red. J. Wimmer, Warszawa 1973; *Rzeczpospolita w latach potopu*, red. J. Muszyńska, J. Wijaczka, Kielce 1996; A. Mączak, *W czasach „Potopu”*, Wrocław 2005; *Z dziejów stosunków Rzeczpospolitej Obojga Narodów ze Szwecją w XVII wieku*, red. M. Nagielski, Warszawa 2007; P. Skworoda, *Wojny Rzeczpospolitej Obojga Narodów ze Szwecją*, Warszawa 2007.

wojny z Rosją wśród elit politycznych Rzeczypospolitej dojrzywało przekonanie o potrzebie pacyfikacji wojny na północy ze Szwecją i kontynuacji jej na wschodzie². Tak rozumiano wówczas rację stanu polsko-litewskiego państwa, w którym oligarchowie magnaccy sporą część olbrzymich latyfundiów ziemskich posiadali na wschodzie. Dążenia te były na rękę kierownikom polityki państwowej skupionym wokół dworu królewskiego, który wbrew stanowisku dotychczasowych sojuszników (Austrii i Brandenburgii) wybrał pośrednictwo pokojowe Francji, dążącej do zachowania stanu posiadania swojej sojuszniczej w rywalizacji z Habsburgami – Szwecji³.

Początkowo strona polska na miejsce obrad pokojowych proponowała Braniewo leżące na terytorium biskupiej Warmii, okupowane przez wojska elektora brandenburskiego Fryderyka Wilhelma (1640-1688)⁴. Elektor nie wyraził jednakże zgody i mając na uwadze, że oba okupowane miasta warmińskie Braniewo i Frombork mogą stać się obiektem ewentualnych przetargów ze stroną polską o zajęty nadal przez Szwedów, a należny mu Elbląg (zgodnie z traktatami welawsko-bydgoskimi z 1657 r.) – proponował by była to Lubeka lub Frankfurt nad Odrą⁵. Szwedzi natomiast pragnąc wzmocnić swoją pozycję przetargową i doskonale się orientując, jakie znaczenie ma to miasto zarówno dla strony polskiej i brandenburskiej – proponowali właśnie Elbląg⁶. Ostatecznie jednak po długich przetargach układające się strony przyjęły propozycję kanclerza koronnego Mikołaja Prażmowskiego i na miejsce obrad wybrano klasztor cystersów w Oliwie pod Gdańskiem, którego opatem był wówczas Aleksander Kęsowski (1641-1667)⁷.

² *Historia dyplomacji polskiej*, t. 2, (1572-1795), red. Z. Wójcik, Warszawa 1982, s. 216-217. Z tego też powodu komisarze polscy, w opinii Antoniego Walewskiego: „Sklonili się (...) do układów nie z Moskwą potężną, lecz Szwecją zemdloną, nad przepaścią stojącą”. Co więcej, w myśl sugestii królowej liczyli nawet na przyszłą pomoc Sztokholmu w konflikcie z Rosją; zob. A. Walewski, *Historia wyzwolonej Rzeczypospolitej wpadającej pod jarzmo domowe za panowania Jana Kazimierza (1655-1660)*, Kraków 1870, t. 1, s. 270. O ewentualnej możliwości wspólnej kontynuacji wojny z Rosją i roli Królowej Ludwiki Marii Gonzagi w forsowaniu tego projektu zob. *tamże*, s. 212.264. Por. L. Kubala, *Wojny duńskie i pokój oliwski 1657-1660. Szkice historyczne seria VI*, Lwów 1922, s. 298.

³ Z. Wójcik, *Jan Kazimierz Waza*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1997, s. 131. W starszej literaturze o roli królowej Ludwiki Marii Gonzagi por. Z. Libiszowska, *Żona dwóch Wazów*, Warszawa 1963, s. 158-161.

⁴ S. Archemczyk, A. Szorc, *Braniewo*, Olsztyn 1995, s. 80-81; J. Włodarski, *Miasta warmińskie w latach 1655-1663*, Olsztyn 1993, s. 72-80.

⁵ J. Włodarski, *Stosunek elektora Fryderyka Wilhelma I do Elbląga w latach 1655-1660*, w: *Z przeszłości Elbląga*, red. A. Groth, Koszalin 1999, s. 128-130.

⁶ J. Włodarski, *Stosunek elektora...*, s. 129. Por. S. Augustynowicz, *Elbląg w czasach wojny polsko-szwedzkiej 1655-1660*, w: *Księga pamiątkowa jubileuszu księdza infułata Mieczysława Józefczyka*, red. J. Hochleitner, A. Kilanowski, Warszawa 2000, s. 199-216.

⁷ L. Kubala, *dz. cyt.*, s. 272; Powyższe potwierdza kronika klasztoru franciszkańskiego z Wejherowa *Liber seu Matricula Conventus Ordinis Fratrum Minorum strictioris observantiae ac totius fundationis weiheropolitanae (in annis 1633-1676)* napisana przez o. Grzegorza Gdańskiego a wydana przez Gerarda Labudę, Wejherowo 1966, s. 212: „Tak to z boskiego zmiłowania po kilku miesiącach zawarto traktat pokojowy w Oliwie w klasztorze Cystersów za opata Aleksandra z Bautzendorf Kęsowskiego w dzień znalezienia św. Krzyża między Królestwem Szwecji, Polski i św. Cesarstwem Rzymskim”.

Rozpoczęcie pertraktacji pokojowych nastąpiło w styczniu 1660 r. W samym Gdańsku przebywała okresowo para królewska: Jan Kazimierz Waza i Ludwika, Maria Gonzaga. Król wizytował także okoliczne miasteczka pomorskie, np. 21 stycznia 1660 r. odwiedził Puck, który jako jedyne miasto pomorskie nie licząc potężnego Gdańska, nie poddał się Szwedom dochowując wierności Janowi Kazimierzowi⁸.

Po tej krótkiej wizycie król powrócił do Gdańska, gdzie przebywał główny mediator i pośrednik reprezentujący króla Francji Ludwika XIV (1643-1715) ambasador Antoine de Lumbres⁹. Dwór polski i mediator francuski przebywali zarówno w samym Gdańsku, jak i przez jakiś czas w podmiejskim dworze – rezydencji młodego patrycjusza gdańskiego Rheinolda Kölmera w Karlikowie (obecnie południowy kraniec Sopotu)¹⁰. Komisarze szwedzcy także zamieszkiwali we wsi Sopoty, a polscy i ich sprzymierzeńcy w Strzyży.

Rokowania były przewlekłe, nie brakło w trakcie rozmów pokojowych poważnych komplikacji. Dyskutowano twardo, niekiedy zaciekle, zarówno o sprawach ważnych, jak i mało istotnych szczegółach precedencjonalnych. Przykład może stanowić sprawa posła niderlandzkiego Jana Hoverta, który miał pełnić rolę pośrednika, na co protestując nie wyrazili zgody Szwedzi, zwracając uwagę na sojusz Holandii z Danią i powątpiewając, co za tym idzie, w obiektywizm przedstawiciela Zjednoczonych Prowincji¹¹. Do rokowań przygotowano także

⁸ Por. A. Groth, *Czasy Rzeczypospolitej szlacheckiej*, w: *Historia Pucka*, red. A. Groth, Gdańsk 1998, s. 113.

⁹ Antonie de Lumbres był wytrawnym dyplomatą francuskim, który z polecenia kard. Julesa Mazariniego (1602-1661) ówczesnego ministra Francji i faktycznego kierownika polityki zagranicznej już w 1657 r. czynił starania na rzecz zawarcia traktatu pokojowego między Polską a Szwecją. Ze względu na arogancką postawę Karola X Gustawa (1654-1660) dwór polski rychło je odrzucił i przyjął pomoc Habsburgów; por. J. S. Wydzga, *Pamiętnik... spisany podczas wojny szwedzkiej od roku 1655 do 1660*, Warszawa 1852, s. 140-141. W opinii Zbigniewa Wójcika, przedstawiciel kard. Mazariniego, zdolny, inteligentny dyplomata Antonie de Lumbres, był wprawdzie tylko mediatorem, ale dzięki swej zręcznej polityce stał się rychło przewodniczącym oliwskiego Kongresu pokojowego. Z. Wójcik, *Jan Kazimierz Waza*, s. 131. Podobnie charakteryzowała *Antoine de Lumbres'a* Zofia Libiszowska: „Stałym plenipotentem Francji u dworu mianowany został Antoni de Lumbres, który obowiązki swe wykonywał z pedantyczną dokładnością, a jego relacje wypełniły trzy bite tomy druku. Dyplomata ten jeździł po całej Polsce za dworem królewskim, znosił trudy podróży i obozowego życia, połykał afronty i upokorzenia, których nie szczędził mu obóz przemiany”. Z. Libiszowska, *dz. cyt.*, s. 158.

¹⁰ I. Fabiani-Madeyska, *Gdzie rezydowali w Gdańsku królowie polscy?*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 46-47; por. L. Kubala, *dz. cyt.*, s. 272-273. W marcu 1660 r. królowa Ludwika Maria obserwowała przebieg pertraktacji oliwskich z pobliskiego Tczewa. W kwietniu para królewska przebywała w Sopotach. Król spędzał sporo czasu na polowaniu, nie zamierzał opuszczać okolic Gdańska, aż do czasu zakończenia rokowań i podpisania traktatu.

¹¹ W rokowaniach pokojowych brali udział obok przedstawicieli Rzeczypospolitej, Szwecji i Brandenburgii oraz Austrii, także poseł duński, kurlandzki i neuburski. Stronę polską reprezentowało siedmiu komisarzy będących aktualnie stronnikami dworu królewskiego: wojewoda poznański Jan Leszczyński, marszałek wielki koronny i hetman polny koronny Jerzy Lubomirski, kanclerz wielki koronny Mikołaj Prażmowski, kanclerz wielki litewski Krzysztof Pac, referendarz

sam klasztor, zgodnie z życzeniem kanclerza wielkiego koronnego Mikołaja Prażmowskiego został on opuszczony przez cystersów (za wyjątkiem dwóch zakonników) i przekazano stronie polskiej klucze od pomieszczeń. W gmachu przyklasztornym przygotowano pokoje obrad. Znajdowały się one nieopodal siebie, ale z oddzielnymi wejściami, tak by komisarze polscy i szwedzcy (de iure strony nadal znajdowały się w stanie wojny) nie spotykali się ze sobą, a pośrednik- mediator mógł z łatwością kontaktować się z obu stronami.

W narożu południowo-zachodnim znajduje się mały refektarz, przebudowany w 1660 r. na salkę gościnną (biblioteka). To w tej salce toczyły się od 23 marca do 3 maja 1660 r. rokowania oliwskie¹². Znaczne wrażenie uczyniła nieoczekiwana śmierć Karola X Gustawa, który nagle zmarł 22 lutego 1660 r. w Göteborgu¹³. Szwedzi przez jakiś czas ukrywali prawdę o zgonie swego władcy, dlatego też dowiedziano się o tym dopiero 17 marca, a oficjalnie komisarze szwedzcy potwierdzili ten fakt dopiero 23 marca. Wówczas to dopiero rokowania nabrały tempa¹⁴.

Sprzymierzonych, tj. Polskę, Austrię i Brandenburgię cechował wzajemny brak zaufania i daleko idąca sprzeczność interesów politycznych. Austria i Brandenburgia jeszcze w trakcie działań wojennych w Prusach Królewskich przeciw wojskom szwedzkim obawiały się, że Rzeczpospolita będzie dążyć do separatystycznego pokoju¹⁵. Królowa Ludwika Maria Gonzaga, faktyczny kierownik polskiej polityki zagranicznej, podejrzewała

koronny Jan Andrzej Morsztyn, podskarbi nadworny Mikołaj Rej, starosta gnieźnieński Jan Gniński. Ich krokami kierowała z pobliskiego Tczewa królowa Ludwika Maria Gonzaga. W roli mediatorów – obok – Francji wystąpiła także Hiszpania, jednakże ta ostatnia mimo wsparcia przez Austrię żadnej roli nie odegrała. L. Kubala, *dz. cyt.*, s. 275.

¹² Rokowania toczyły się w Oliwie od stycznia do 3 maja 1660 r., tj. do momentu podpisania traktatu. Początkowo spierano się o sposób rokowań. Polacy idąc za przykładem Francji i Holandii, rokujących w Münster (1648) tylko pisemnie, proponowali tę samą formę. Szwedzi zaś oponowali, wskazując że ten sposób zajmie wiele czasu. W końcu uzgodniono, że tylko propozycje i artykuły traktatu będą przedstawione pisemnie. Ratyfikacji ze strony polskiej miała udzielić wyznaczona przez sejm w 1659 r. deputacja. Następnie na najbliższym sejmie miano umieścić traktat ratyfikacyjny między konstytucje sejmowe. A. Walewski, *dz. cyt.*, t. 1, s. 300.311.

¹³ Karol Gustaw podczas Riksdagu zwołanego w Göteborgu w celu przedyskutowania spraw pokoju, do którego musiała zdążyć Szwecja „niespodziewanie zachorował i po miesięcznej chorobie zmarł”. Por. I. Andresson, *Dzieje Szwecji*, Warszawa 1967, s. 168.

¹⁴ P. Englund, *Lata wojen*, Gdańsk 2003, por. biogram Karola X Gustawa, s. 770-771. Peter Englund jest także autorem biografii Karola Gustawa przygotowywanej do wydania w języku polskim: *Niezwyknięty*, tłum. W. Łygaś, wydawnictwo: Finna Gdańsk.

¹⁵ Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Brandenburgica, Brandenburgica 1657-1660 (16) Brandenburgica 1660 HHS AW UA; por. oryginał listu elektora Fryderyka Wilhelma do cesarza Leopolda I z 21 lutego 1660 r. poruszającego sprawę przyszłego traktatu pokojowego ze Szwecją i ewentualności zawarcia separatystycznego pokoju przez Polskę. *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg*, red. B. Erdmannsdörffer, Berlin 1884, t. 8, s. 715. Der Kurfürst an Hoverbeck und Somnitz, Dat. Hauptquartier Pron (Praun) 14. October 1659: „Es ist viel Rede von geheimen Friedenstraktaten zwischen Schweden und Polen, die aber von den letzteren in Abrede gestellt Worden”. Por. UA, Bd. 8, s. 721. Relation dat. Danzig 21. Feb. 1660, Besorgniss einer geheimen Verständigung zwischen Polen und Schweden.

nawet dyplomatów austriackich i francuskich o wspólną grę efektywami Rzeczypospolitej i żądała od francuskiego posła (sic!) wyciągu z raportów Franza Lisoli do Wiednia¹⁶.

Dyplomacja francuska pragnęła jak najszybciej zakończyć pacyfikację na Północy i rozluźnić koalicję antyszwedzką. Nie życzyła sobie zbytniego osłabienia Szwecji i jej zadaniem było wytargowanie jak najkorzystniejszych warunków pokoju. De Lumbres naciskał na Rzeczpospolitą, że jeśli będzie ociążać się w rokowaniach, a Karol Gustaw przegra wojnę w Danii, Polsce może grozić rozbiór nowo powstałej, tworzącej się na gruncie wspólnoty interesów koalicji elektorsko-austriacko-carskiej¹⁷. Rzeczypospolitej z kolei zależało na jak najszybszym zawarciu pokoju, by móc kontynuować wojnę z Rosją i ewentualnie wykorzystać Szwecję w rozstrzygnięciu konfliktu z carem Aleksym Michajłowiczem. Aby przyspieszyć rokowania, Jan Kazimierz wydał pisemne oświadczenie, że Dania do układów włączona zostanie, pod warunkiem, że nie będzie rokować ze Szwedami¹⁸. Elektor brandenburski Fryderyk Wilhelm dążył do dalszego prowadzenia wojny, chcąc uzyskać Szczecin wraz z ujściem Odry. Cesarz Leopold I Habsburg nie uznawał pośrednictwa francuskiego, lękając się, że traktaty zostaną zerwane. W takich uwarunkowaniach polityczno-dyplomatycznych toczyły się rokowania pokojowe. Dużym utrudnieniem było podawanie propozycji pokojowych pisemnie przez pośrednika. Propozycje austriackie szły przez ręce komisarzy polskich (pisemne), ustne zaś przez posłów elektorskich. Na kongresie poruszono wszystkie najżywotniejsze problemy polsko-szwedzkie wraz z ich komplikacjami, kwestie niemieckie i cesarskie. Już podczas wymiany wstępnych propozycji między państwami istniały duże rozbieżności, np. pomiędzy Szwecją a Rzeczpospolitą kwestią sporną o fundamentalnym znaczeniu była sprawa tytułu króla Szwecji, do którego rościł dynastyczne pretensje Jan Kazimierz Waza. Już w pierwszych propozycjach strona polska żądała przywrócenia królowi polskiemu Królestwa szwedzkiego wraz ze zwrotem zabranych dochodów, dóbr dziedzicznych i patrymonialnych¹⁹.

¹⁶ F. Hirsch, *Der österreichische Diplomat Franz von Lisowa und seine. Tätigkeit während des nordischen Krieges in den Jahren 1655-1660*, „Historische Zeitschrift NF“ 1888, t. 24, s. 493-496.

¹⁷ L. Kubala, *dz. cyt.*, s. 273.

¹⁸ Dania pragnęła odzyskać Skanię i oba brzegi Sundu. Por. W. Czapliński, *Dzieje Danii nowożytnej (1500-1975)*, Warszawa 1982, s. 81. Rokowania Danii ze Szwecją prowadzone przy pośrednictwie francusko-niderlandzkim zakończono traktatem zawartym w Kopenhadze 6 czerwca 1660 r. Podstawą nowego porozumienia był pokój Roskilde z 1659 r. z tym, że Dania odzyskiwała Bornholm i okręg Trondheim w Norwegii. Tym samym utrata posiadłości na północ od Sundu stała się definitywna.

¹⁹ W. J. Rudawski, *Historja polska od śmierci Władysława IV aż do pokoju oliwskiego, czyli dzieje panowania Jana Kazimierza od 1648 r.*, Petersburg – Mohylew 1855, t. 2, s. 398-399. Propozycje poselstwa polskiego dotyczące się Jego Królewskiej Mości i Najjaśniejszego Jej domu p. 1-2. Strona polska żądała także zniesienia uchwał o detronizacji Zygmunta III Wazy i jego linii, zniesienia prawa dotyczącego zakazu wyznawania religii katolickiej (p. 3); całkowitego zwrotu Inflant i Estonii (p. 4); opuszczenia przez szwedzkie załogi wojskowe Malborka i Elbląga (p. 5);

Szwedzi odpowiedzieli, że nie przyjmą żadnej propozycji, która będzie zawierać żądania Polski dotyczące korony szwedzkiej²⁰. Rokowania były długie i bardzo trudne – nie sposób przedstawić wręcz wszystkich trudności. Rzeczpospolita znajdowała się w ciężkiej sytuacji, bowiem zbliżał się nieuchronnie konflikt z Moskwą, istniała skomplikowana sytuacja wewnętrzna, w tym groźba konfederacji wojskowych i problem szlachty wygnanej z terenów wschodnich przez wojska cara Aleksego Michajłowicza Romanowa. Dyplomacja polska włącznie z kanclerzem koronnym zdecydowała się nie taić trudnego położenia i była zdeterminowana w działaniach na rzecz zawarcia pokoju. Kanclerz Prażmowski na posiedzeniu delegacji państw sprzymierzonych – sojuszników Rzeczypospolitej już 1 marca 1660 r. stwierdził:

„Zmuszeni jesteśmy do przyjęcia mniej korzystnych warunków z powodu trudności naszego położenia. Oświadczamy poufnie, że król gotów zrzec się praw swoich do Królestwa Szwedzkiego dla pokoju swego narodu, a my gotowi odstąpić Inflanty z wyłączeniem tej części, którąśmy przed wojną posiadali i z zastrzeżeniem uregulowania granic, którą później oznaczymy”²¹.

Dopiero w deklaracji 21 marca 1660 r. Jan Kazimierz zrzekł się pretensji do tronu szwedzkiego, wyrażając życzenie dożywotniego używania tytułów i herbów szwedzkich, obiecując w zamian dostosowanie się do żądań szwedzkich

wypłaty odszkodowania za zniszczenia wojenne w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim (p. 6); uwolnienia lennika Rzeczypospolitej księcia kurlandzkiego wraz z rodziną i pokrycia szkód wyrządzonych przez wojska szwedzkie (p. 7). Pozostałe punkty zwyczajowo dotyczyły zwrotu archiwów dyplomatycznych i publicznych, archiwów kościelnych, zwrotu artylerii zabranej z Korony i Litwy, wymiany jeńców wojennych, włączenia posłów duńskich do rozmów pokojowych w Oliwie, gwarancji międzynarodowych dla przyszłego traktatu pokojowego.

²⁰ Posłowie szwedzcy zawiadomili pisemnie mediatora francuskiego Antoine'a de Lumbres'a, że nie mogą „przyjąć żadnej propozycji zawierającej kwestię Korony”; W. J. Rudawski, *dz. cyt.*, t. 2 s. 405. *Deklaracja Poselstwa Szwedzkiego J.W. Posłowi de Lumbres (z dnia 10 lutego 1660 r.)*. Strona polska otrzymała tego samego dnia obszerną *Odpowiedź Poselstwa Szwedzkiego na propozycję Najjaśniejszego Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego z 10 lutego 1660 r.* podpisaną przez sekretarza poselstwa szwedzkiego Gottfrieda von Schröera. *Tamże*, s. 406–407; L. Kubala, *dz. cyt.*, s. 315.

²¹ Z. Wójcik, *Jan Kazimierz Waza*, s. 132. Podobnie posłom brandenburskim (Hoverbeckowi i Somnitzowi) przedstawił trudną sytuację Rzeczypospolitej na froncie wschodnim wojewoda poznański Jan Leszczyński, co znalazło odbicie w relacji: „Für Polen aber ist jetzt der Moscoviter der gefährliche Feind, der Polen zu zerstückeln sich ausschicke: ginge Ukraine und Littauen weg, wäre alles weg (...) die Republica dergestalt zerrissen würde, wollte er Liber sehen, das sie die Erde verschlänge”. UA, Bd. 8, s. 720–721 Diarium dat. 17 Februar 1660. W ówczesnych uwarunkowaniach politycznych Polska nie mogła liczyć mimo sojuszniczego traktatu z Brandenburgią skierowanego przeciwko Szwecji (Welawa, dn. 19 września 1657 r.) na wspólne wystąpienie przeciwko Rosji. Brandenburgia we wrześniu 1656 r. zawarła układ z carem Aleksym Michajłowiczem pod murami Rygi, o którym to K. Forstreuter historyk niemiecki napisał, że „otwiera tradycje przyjaźni prusko-rosyjskiej”. Układ przewidywał, że Fryderyk Wilhelm nie udzieli pomocy zbrojnej królowi polskiemu, gdyby doszło do wznowienia działań wojennych między Polską a Rosją. K. Forstreuter, *Preußen und Russland von den Anfängen des Deutschen Ordens bis zu Peter der Großem*, Göttingen 1955, s. 161; *Historia dyplomacji...*, t. 2, s. 176.

w sprawie granic Inflant²². Powodem konfliktu polsko-szwedzkiego był problem Inflant, które Polacy chcieli zatrzymać, nie zgadzając się na żaden ich podział. O Inflantach myślał także car Aleksy Michajłowicz, obiecując zdobyć je własnym kosztem, jeśli Polacy dali mu nadzieję na sukcesję w Rzeczypospolitej lub odstąpili tereny po Dniepr (co było następstwem pokoju zawartego w 1667 r. w Andruszowie i podziału Ukrainy).

Królowa Ludwika Maria łudziła Szwecję możliwością odstąpienia Inflant w wypadku, gdyby doszło do sojuszu polsko-szwedzkiego przeciwko Moskwie. Polacy targowali się ze Szwecją o Kurlandię, za oddanie której Szwedzi żądali wysokiego odszkodowania. Rzeczypospolitej zależało także na zwrocie miejsc zajętych w Prusach Królewskich, zwłaszcza Malborka i Elbląga oraz Sztumu, co do zwrotu których Szwedzi stawiali liczne przeszkody²³. Strona polska obawiała się, że w razie dalszej wojny zdobycie twierdz znajdujących się w Prusach Królewskich w rękach szwedzkich będzie trudnym zadaniem. Długo rozprawiano nad sprawą Elbląga, będącego wówczas w posiadaniu Szwedów. Na mocy traktatu bydgoskiego z 1657 r. przeznaczono to miasto elektorowi, pod warunkiem że obsadzi go swoim wojskiem jako zastaw za sumy, które winna była Polska elektorowi (400 tys. talarów). Elektor obawiał się, że gdyby Elbląg połączył się z Gdańskiem, zagrażałby interesom Prus Książęcych, co nie wchodziło w grę. Gotowy był jednak odstąpić Elbląg za oddanie mu Braniewa lub Szczecina. Ostatecznie postanowiono rozwiązać sprawę Elbląga w osobnym artykule²⁴. Problemem trudnym do rozwiązania była kwestia wolności i swobód religijnych. Ustalono wówczas, aby nic nie zmieniać w tej sprawie i przywrócić stan przedwojenny.

Kwestia odszkodowań wojennych powodowała również duże rozbieżności między stronami. Szwedzi nie wyrażali zgody na zawarcie pokoju bez odszkodowania, uważając takie stanowisko za niemożliwe do przyjęcia. Nie mogąc uzyskać zgody na odszkodowania, Szwedzi czynili wiele trudności w prowadzeniu układów. Pomiędzy Szwecją a elektorem problemem spornym była sprawa Pomorza Szczecińskiego (Vorpommern) i miejscowości zajętych przez wojska brandenburskie. Szwedzi domagali się zwrotu miejsc zajętych jesienią

²² UA, Bd. 8, s. 724. Diarium z 1 marca 1660 r., L. Kubala, *dz. cyt.*, s. 315.

²³ K. Piwarski, *Rywalizacja francusko-austriacka o wpływy w Rzeczypospolitej w latach 1655–1660*, w: *Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655–1660*, red. K. Lepszy, Warszawa 1957, t. 1, s. 417. W. J. Rudawski, *dz. cyt.*, t. 2, s. 398–399.

²⁴ Wobec braku *consensusu* w sprawie Elbląga Fryderyk Wilhelm przez swoich posłów w Oliwie czynił starania o potwierdzenie w przyszłym traktacie pokojowym układów welawsko-bydgoskich i praw do Elbląga. Strona francuska w oświadczeniu pisemnym potwierdziła te prawa. UA, Bd. 8; Por. relacje z Gdańska Hoverbecka i Somnitza z 31 stycznia 1660 r. (s. 749); z 25 lutego (s. 723); Rezolucja elektora z 27 lutego (s. 725); Rezolucja elektora z 9 marca 1660 r. (s. 727); Fryderyk Wilhelm zwraca uwagę na próby przekupstwa przez gdańszczan komisarzy szwedzkich i polskich, by odebrać Elbląg z rąk szwedzkich). Rezolucja elektora z 14 marca (s. 728). Relacje posłów brandenburskich z Gdańska z 3 marca (s. 729) i 7 kwietnia (s. 729–730) i 17 kwietnia (s. 731).

1659 r. na Pomorzu szwedzkim przez Fryderyka Wilhelma²⁵. Karol Gustaw stawiał również duże przeszkody w dopuszczeniu Danii do pertraktacji pokojowych, mimo nacisków ze strony sprzymierzeńców. Holandia zagroziła, że nie będzie gwarantować pokoju, jeśli pokój oliwski zawarty zostanie przed pokojem z Danią. Sprzymierzeńcy, jakkolwiek zdawali sobie sprawę, że kwestia duńska może utrudnić układy – nie chcieli, aby stała się ona przyszłym zarzewiem wojny. Po wielu pertraktacjach Szwedzi oświadczyli, że będą układać się z Danią w Oliwie, jeśli aktualne rokowania w Kopenhadze zostaną przerwane. Dużo miejsca na kongresie zajmowała sprawa sukcesji po Janie Kazimierzu kierowana przez Marię Ludwikę, którą wiązała z planami małżeństwa jej siostrzenicy (córki Anny Gonzagi, żony palatyna nadreńskiego Edwarda – Anny Henryki Julii) z francuskim księciem Henrykiem Juliuszem d'Enghien, a także sprawa Domu Radziwiłłów oraz expodkanclerzego koronnego Hieronima Radziejowskiego²⁶.

Po długich i ciężkich rokowaniach doszło ostatecznie do podpisania traktatu pokojowego 3 maja 1660 r., który oznaczał koniec działań wojennych i przynosił upragniony przez wszystkich pokój²⁷. Traktat regulował wszystkie

²⁵ UA, Bd. 8, Rezolucja elektora Fryderyka Wilhelma dat. Cölln an Spree 10. Februar 1660 (Restitution der pommerischen Plätze). W starszej literaturze E. Haumant, *La guerre du Nord et la paix d'Oliwa 1655-1660*, Paris 1893, s. 283.

²⁶ W. Seredyński, *Sprawa obioru następcy tronu za panowania Jana Kazimierza*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego Krakowskiego” 1864; L. Kubala, *dz. cyt.*, s. 289; K. Waliszewski, *Polsko-francuskie stosunki w XVII wieku, 1644-1667*, Kraków 1889, s. 268; W. Czermak, *Ostatnie lata Jana Kazimierza*, Warszawa 1972, s. 80-82. W sprawach radziwiłłowskich por. list cesarza Leopolda I Habsburga datowany w Wiedniu 11 lutego 1660 r. i skierowany do posłów austriackich w Polsce F. Lisoli i F. Kollowratha „ut interesse Principis in Traktatu pacis ingeant”: HHSAW Brandenburgica 16 an 12/13/14, k. 35. List ten został zainspirowany pismem skierowanym do cesarza przez elektora Fryderyka Wilhelma dotyczącym księcia Bogusława Radziwiłła i dóbr radziwiłłowskich (12 grudnia 1659 r.). Cesarz traktuje księcia Bogusława Radziwiłła jako księcia Rzeszy i kuzyna oraz zaleca posłom, by zajęli się tą sprawą. W pertraktacjach poprzedzających podpisanie pokoju oliwskiego strona polska poruszyła sprawę uwolnienia Radziejowskiego (więzionego przez Szwedów w zamku Örebro). Śladem tych starań jest zapis w brulionie propozycji znajdującym się w papierach kanclerza koronnego Mikołaja Prażmowskiego. W przedostatnim punkcie zapisano: „libertacja Radziejowskiego”; por. A. Kersten, *Hieronim Radziejowski. Studium władzy i opozycji*, Warszawa 1988, s. 498-499.

²⁷ Podpisanie traktatu pokojowego w Oliwie poprzedzały liczne konsultacje, w tym bezpośrednie kontakty z dworem Ludwika XIV. Szczególnym zaufaniem Jana Kazimierza cieszył się kanonik warmiński Ludwik Fantoni, z którym król konferował w Gdańsku i zdecydował się wysłać go do Francji. Ludwik Fantoni pisał 15 marca 1660 r. z Gdańska w liście skierowanym do kapituły warmińskiej, że przybył do Gdańska na kilka miesięcy. Por. *Warmia w dobie „potopu szwedzkiego” 1654-1660. Protokoły z posiedzeń kapituły warmińskiej korespondencja i akta*, oprac. A. Szorc, I. Makarczyk, Olsztyn 2008, s. 374-375. W niedatowanym liście króla Jana Kazimierza Wazy do kapituły warmińskiej z marca 1660 r. król informuje kanoników, że postulaty kapituły i całej Warmii przedłożył mu kanonik L. Fantoni. Król zadeklarował poszanowanie praw i przywilejów biskupstwa warmińskiego, ale nie jest w stanie uwolnić od ciężarów „bo wszyscy muszą dźwigać niedogodności bieżących czasów”. Na dwór francuski zamierza wysłać Fantoniego w celu uzyskania aprobaty dla traktatu polsko-szwedzkiego. Wobec powyższego prosi, by tę absencję kanonika w kapitule uznać za usprawiedliwioną. *Tamże*, s. 376-377.

sprawy sporne pomiędzy państwami²⁸. Najważniejszymi były sprawy polsko-szwedzkie: obejmowały one 21 artykułów traktatu (I-XXI). Jan Kazimierz zrzekł się wszelkich praw do Królestwa Szwedzkiego, do Finlandii i podległych

²⁸ *Volumina Legum*, Petersburg 1859-1860, t. 4; T. Moerner, *Kurbrandenburgs Staatsverträge 1600-1700*, Berlin 1867. W języku polskim niedokładne tłumaczenie traktatu oliwskiego zostało opublikowane przez W. J. Rudawskiego: *Akt Pokoju Wieczystego pomiędzy Jego Królewską Mością i Rzeczpospolitą Polską i Jej Sprzymierzeńcami: Jego Cesarską Mością i Najjaśniejszym Elektorem Brandenburskim z jednej i pomiędzy Jej Królewską Mością szwedzką i Królestwem Szwedzkim z drugiej strony. Około Gdańska, w Klasztorze Oliwskim 3 Maja 1660 Roku zawartego...*; por. tenże, dz. cyt., t. 2, s. 419-447. W ramach Archiwum francuskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych dokonano digitalizacji dokumentów związanych z traktatem oliwskim i udostępniono je w wersji elektronicznej na stronach: <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/ministere> i www.doc.diplomatie.gouv.fr/basis/choiseul/.

1660. 3 mai. Traité de paix (Oliwa). Brandenburg, Empire, France, Polotne, Suède.

Traité de paix. – Oliwa, 3 mai 1660. – Original en latin. – Cahier vélin de 44 pages dans un portefeuille de velours nor. – 4 sceaux de cire noire dans quatre boites en bois – avec – couvercle appendus sur un Seul cordon de fils d'argent avec deus petits glans. – (Manque le couvercle de la troisième boite).

Traité de paxis. – Oliwa, 3 mai 1660. – Original en latin. Cahier vélin de 44 pages dans un portefeuille de velours nor. – 1 cachet de cire norie sur cordon de soie (en fin de cahier) et 3 sceaux de cire norie dans trois boites en bois Sans couvercle appendus sur un Seul cordon de fils d'argent.

Traité de paix. – Oliwa, 3 mai 1660. – Original en latin. – Cahier vélin de 20 pages dans un portefeuille de velours rouge. – 4 sceaux de cire rouge dans quatre boites en bois sans couvercle appendus sur un seul cordon de soie et de fils d'argent.

Sauf – conduit d'liv aux plénipotentaires par Charles XI, roi de Suède. – Gothenbourg, 14 mars 1660. – Original en latin. – Feuille parchemin (760x540).

Ratifications:

Brandenburg

Ratification du traité par Frédéric – Guillaume, margrave de Brandenbour. – Berlin, 26 juin 1660. – Original en latin. – Cahier vélin de 44 pages dans un portefeuille de velours bleu galonné. – 1 sceau de cire rouge dans une boite en vermeil appendu sur cordon de fils d'argent (le cordon du sceau est rompu).

Pologne

Ratification du traité par Jean II Casimir, roi de Pologne. – Dantzic, 4 mai 1660. – Original en latin. – Feuille parchemin (620x330). – (Manque 1 sceau appendu sur cordon de soie).

Suède

Ratification du traité par Charles XI, roi de Suedé. – Stockholm, 4 juin 1660. – Original en latin. – Cahier vélin de 36 pages dans un portefeuille de velours nor. – (Manque 1 sceau dans une boite en bois Sans couvercle sur cordon de soie).

M.A.E. Traités Multilatéraux 16600003

1660, 27 mai. Traité de paix pour le règlement des différends survenus après le traité de Roskilde (Copenhague). Danemark, France, Grande-Bretagne, Suedé.

Traité de paix pour le règlement des différends survenus après le traité de Roskilde. – Copenhague, 27 mai 1660. – Copie conforme en latin. – Cahier papier de 40 pages. – 1 cachet de cire rouge sur cordon de soie.

Ratification:

Suède

Ratification du traité par Charles XI, roi de Suedé. – Stockholm, 14 juin 1660. – Original en latin. – Cahier vélin de 28 pages. – (Manque 1 sceau appendu sur cordon de soie).

M.A.E. Traités. Multilatéraux 16600006.

mu prowincji. Uzyskał zgodę za dożywotnie utrzymanie tytułów i herbów, pieczęci korony szwedzkiej z wyjątkiem korespondencji z Królem szwedzkim (art. III).

Obie strony zapowiedziały powszechną amnestię, która miała objąć obywateli każdego stanu i wyznania, a także osoby, które w czasie wojny popierały strony nieprzyjaciela (art. I). Szwedzi zobowiązali się do zwrotu wszystkich archiwów, akt publicznych, grodzkich, sądowych, biblioteki królewskiej (art. XX). Jeńcy wojenni mieli być bez okupu uwolnieni i przywrócenii do swoich praw (art. XIV)²⁹. Obie strony zobowiązały się do zapłacenia zaległych sum (art. XI)³⁰. Feldmarszałek szwedzki hrabia Hans Christoffer Königsmarck miał zostać uwolniony z niewoli polskiej w ciągu 14 dni po podpisaniu traktatu pokojowego (art. XVI)³¹. Księżna Anna Maria Radziwiłłówna, córka Janusza Radziwiłła, została oddana pod opiekę królewską (art. XVII)³². Kilka oddzielnych artykułów poświęcono Prusom Królewskim. Wszystkie zajęte przez Karola Gustawa w czasie wojny miasta tej prowincji miały być przywrócone do dawnych swoich praw i przywilejów, jakimi cieszyły się przed wojną, z zachowaniem prawa wolnego wyznania katolickiego i ewangelickiego. Mieszkańców Prus Królewskich objęto powszechną amnestią. Dobra nieruchomości zabrane podczas wojny miano zwrócić prawowitym właścicielom.

Elbląg i Malbork wraz z umocnieniami oraz Sztum miały zostać zwrócone Rzeczypospolitej. W kwestii Elbląga (wokół której nasiliły się działania dyplomacji brandenburskiej, by miasto zgodnie z postanowieniami traktatów welawsko-bydgoskich zostało przejęte przez elektora) postanowiono, że jest to sprawa bilateralna między Polską a Brandenburgią. Miasto miało zostać przekazane królowi polskiemu, ale po ratyfikacji traktatu oliwskiego przez Sejm Rzeczypospolitej³³.

²⁹ *Volumina Legum*, t. 4, s. 349. Jeńcy jednakże, winni byli spłacić koszty poniesione przez urzędy na ich utrzymanie, jak i długi zaciągnięte w niewoli (art. XIV, p. 1). Okup dotyczył znacznie niższych rangą oficerów piastujących często wysokie funkcje wojskowe tj. generałów, pułkowników, majorów i kapitanów. Król i Rzeczpospolita mieli także wystąpić do Chanatu Krymskiego o uwolnienie bez okupu jeńców szwedzkich znajdujących się w niewoli tatarskiej (art. XIV, p. 2).

³⁰ Nie dotyczyło to zobowiązań wymuszonych na kimkolwiek z jednej strony lub drugiej strony – ulegały one kasacji (*lex belli*).

³¹ Feldmarszałek wojsk szwedzkich Hans Christoffer Königsmarck został wzięty do niewoli przez gdańszczan w wyniku zdobycia jego fregaty na redzie gdańskiej w październiku 1656 r. Königsmarck zgodnie z własnym życzeniem pozostał jako jeńiec w twierdzy Wisłoujście do czasu zawarcia pokoju. Władze miejskie Gdańska zapewniły mu jak najlepsze warunki pobytu, odrzucając równocześnie kolejne propozycje jego wymiany. W wojsku szwedzkim służył także syn feldmarszałka Kurt Christoffer Königsmarck w randze pułkownika. *Historia Gdańska*, t. 3, cz. 1, 1655-1793, red. E. Cieślak, Gdańsk, 1993, s. 43.

³² Art. XVII: „Najjaśniejszy Król i Rzeczpospolita Polska udzielą należytego względu Jaśnie Oświeconej Księżnie Annie Marji jednej córce zmarłego Janusza Radziwiłła, Wojewody Wileńskiego, Hetmana Polnego Litewskiego przy objęciu przez nią, stosownie do praw i zwyczajów Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego, dóbr jej dziedzicznych ojczystych i macierzystych, oraz będą mieli staranie, aby stało się jej zadość na mocy niniejszego traktatu i zawartej w nim amnestii”; por. W. J. Rudawski, *dz. cyt.*, t. 2, s. 434.

³³ Archiwum Państwowe w Gdańsku, Archiwum miasta Elbląga, rkps E 19, f. 302. Szwedzi wycofali się z Elbląga dopiero 24 sierpnia 1660 r.; (art. VII, p. 1-2).

Wojska szwedzkie z Elbląga miano wyprowadzać stopniowo. Do Szwecji miały udać się drogą wodną przez port Piławę lub najkrótszą drogą lądową. Miasta pruskie na czele z Gdańskiem miały zażywać takiej swobody w handlu w Szwecji i jej prowincjach jak przed wojną (art. XV, p. 3).

Rozstrzygnięto także spór o Inflanty. Rzeczpospolita zrzekła się tej części Inflant, którą Szwecja posiadała przed wojną (art. IV). Religia katolicka w Inflantach szwedzkich mogła być wyznawana tylko prywatnie³⁴. Tytuły prowincjonalne, duchowne i świeckie miały pozostać bez zmian (art. IV, p. 3). Ostateczną granicę między Inflantami polskimi a szwedzkimi miała ustalić specjalnie do tego celu powołana komisja polsko-szwedzka. Obie strony miały wspólnie używać tytułu i herbu Inflant pod mianem Księstwa. Polska i Szwecja zobowiązały się do wzajemnego ściągania zbiegłych włościan z Litwy, Kurlandii, Semigalii i Inflant (art. IV, p. 1). Zgodnie z postanowieniami traktatu oliwskiego Książę kurlandzki miał zostać uwolniony z niewoli i dobra jego powinny być mu zwrócone (art. VI). Bowsk i inne miejscowości w Kurlandii obsadzone załogami szwedzkimi w ciągu ośmiu dni miały być opróżnione (art. VII, p. 1), a zobowiązania wymuszone na Księciu kurlandzkim uznaje się za nieważne (art. X).

Również traktat pokojowy podpisali Szwedzi z cesarzem Leopoldem Habsburgiem, który został zobligowany do zwrócenia miejsc zajętych w Meklemburgii i na Pomorzu, zastrzegając sobie prawo tymczasowego zatrzymania Wolina, Dąbia i Gryfic (art. XXII, p. 2). Między Szwecją a Cesarstwem miała obowiązywać obustronna wymiana jeńców i powszechna amnestia (art. XXIII). Elektor również uregulował sporne problemy ze Szwecją. Wyrzekł się wszystkich aliansów i układów zawartych ze Szwecją w czasie wojny. Udało się Fryderykowi Wilhelmowi włączyć do traktatu pokojowego układy welawsko-bydgoskie, zawarte z Polską w 1657 r., co było zjawiskiem niekorzystnym dla Rzeczypospolitej (art. XXIV, XXV). Elektor zobowiązywał się zwrócić miejsca zajęte na Pomorzu, w Holsztynie, Szlezwiku i księstwie Holstein-Gottorp (art. XXVI). Szwecja i Brandenburgia zobowiązały się uwolnić jeńców bez okupu (art. XXVIII).

Utrzymane miały być również dawne kontakty handlowe Brandenburgii z Polską i Szwecją (art. XXVIII, XXIX). Dania zgodziła się, że uregulowanie spornych spraw duńsko-szwedzkich nastąpi w odrębnym traktacie dwustronnym. Jednocześnie Dania miała zostać włączona do traktatu oliwskiego (art. XXXI). Państwa-uczestnicy kongresu postanowiły, że wszelkie nieprzyjazne kroki pomiędzy stronami z dniem podpisania i zawarcia traktatu zostaną wstrzymane (art. XXXII), a wojska stron walczących, pozostające poza terytorium swego państwa, rozpuszczone (art. XXXIII). Traktat oliwski miał być ratyfikowany

³⁴ Art. IV, p. 2: „Co się tyczy wyznania katolickiego w Inflantach szwedzkich, wszyscy obywatele Inflant i wyznawcy tej religii otrzymają zupełne bezpieczeństwa i po domach prywatnie będą używali wolności wyznania i spełniania obrządków w swojej religii, bez żadnej inkwizycji ani przesładowania...”. W. J. Rudawski, *dz. cyt.*, t. 2, s. 427.

przez króla, Rzeczpospolitą i ich aliantów z jednej strony i króla szwedzkiego z drugiej strony. Akty pokoju podpisane i zaopatrzone w pieczęcie komisarzy obu stron i mediatora wymienione zostać miały między sobą. Ratyfikacja traktatu oliwskiego miała nastąpić w ciągu trzech miesięcy od podpisania układów (art. XXXIV).

Król Francji Ludwik XIV (1661-1715) miał poręczyć wykonanie i zachowanie generalnego pokoju (art. XXXVI). Państwa-strony nadały traktatowi charakter otwarty. Gdyby któryś z królów panujących chciał należeć doń, swoją wolę miał zgłosić w ciągu sześciu miesięcy (art. XXXVII).

Na 14 czerwca 1660 r. Jan Kazimierz zwołał konwencję w celu ratyfikacji pokoju oliwskiego. 6 czerwca 1660 r. Dania podpisała akt pokoju ze Szwecją w Kopenhadze i mogła zostać włączona do układów oliwskich.

Dopiero 26 czerwca 1660 r. Jan Kazimierz podpisał artykuł w sprawie oddania Elbląga elektorowi brandenburskiemu. Król polski potwierdził w traktacie przywileje Elbląga.

W takim układzie nie może dziwić ostateczny rezultat rokowań oliwskich, w których strona polska nie wykorzystwała wszystkich możliwych szans na uzyskanie lepszych warunków pokojowych. Szwecja i Polska zachowywały w zasadzie przedwojenny stan posiadania, przy czym Rzeczpospolita traciła Inflanty, które już mocą traktatu zawartego w Sztumskiej Wsi w 1635 r. znalazły się w posiadaniu Szwecji. Rzeczpospolita wyrzekała się zatem obszarów za rzeką Dźwiną i wysp Runö oraz traciła wszelkie prawa do Estonii i Ozylli. Tylko południowo-wschodnia część Inflant z Dźwiną, z Dyneburgiem, Rzeżycą, Lucynem i Marienhauzem, pozostała przy Polsce. Jan Kazimierz zrzekł się ponadto praw do tronu szwedzkiego, zachowując jedynie dożywotnio tytuł króla Szwedów, Gotów i Wandalów. Elektor Fryderyk Wilhelm z kolei poniósł straty, bo musiał wycofać swoje wojska z Pomorza szwedzkiego, ale jak już wspomniano, otrzymał w Oliwie potwierdzenie traktatów welawsko-bydgoskich, a oprócz tego uzyskał prawo do posiadania własnej floty wojennej³⁵. Traktaty wieńczyły artykuły mówiące o gwarancjach. Nim ustalono jednak ich ostateczny kształt, toczyły się spory nad projektami poręczeń.

23 kwietnia 1660 r. Polacy przedłożyli projekt, by gwarancje obejmowały wszystkie zainteresowane strony oraz ich sprzymierzeńców. Wg tego projektu bezpieczeństwa traktatu miano bronić zbrojnie, to znaczy przyjmowano, że jeśli ktoś wystąpił przeciwko zawartemu pokojowi i skrzywdził stronę należącą do układu oliwskiego, utracić miał korzyści pochodzące z obecnej ugody i jako nieprzyjaciel wszystkich, którzy podpisali, miał być zmuszony połączonymi siłami do zadośćuczynienia. Gwarancje te nie dotyczyły sporów

³⁵ Załączki floty brandenbursko-pruskiej wojennej powstały dopiero w latach 70. XVII w. we współpracy z Holandią. W 1677 r. elektor Fryderyk Wilhelm dysponował 7, a w 1684 r. – 10 okrętami, które stacjonowały w Królewcu i w Eden. Por. B. Wachowiak, (współudz.) A. Kamiński, *Dzieje Brandenburgii – Prus. Na progu czasów nowożytnych (1500-1701)*, Poznań 2001, s. 423.

mogących wystąpić w Niemczech, albo na terenach kontrolowanych przez Habsburgów. Wtenczas bowiem miano rozsądzać te spory wg postanowień traktatu westfalskiego.

Propozycja taka wydawała się Szwedom zbyt rozległa. Postanowili oni zatem przesłać Polakom projekt opracowany przez Antoine'a de Lumbres'a, zezwalający na wspólne ubezpieczenie się traktujących stron bez włączenia sprzymierzeńców do obrony traktatu, zastrzegając, aby niniejszych gwarancji na traktaty, które obie strony przedtem zawarły, nie rozciągać. W tym miejscu projekt był skierowany wyraźnie przeciwko elektorowi i Austriakom. Na ten szwedzki plan nie chciały się zgodzić Austria i Brandenburgia, które zagroziły nawet zerwaniem rokowań. Groźba ta odniosła skutek i Szwedzi postanowili przystać na obopólne ubezpieczenie traktatów, dodając klauzulę, że dodatkowym gwarantem będzie król Francji, skoro jego staraniem miał być zawarty układ.

Wkrótce Austriacy podali nową formułę gwarancji, zmierzającą do zachowania dawnych traktatów. Owa formuła bardzo odpowiadała Polakom, lecz wątpili oni, by Szwedzi chcieli ją przyjąć. Natomiast posłowie brandenburscy, powołując się na pokój pirenejski (1659 r.), wysunęli propozycję, by dawnym zwyczajem ugode oliwską potwierdzić przysięgą. Komisarze polscy jednak nie ufali tego rodzaju gwarancjom i dążyli do zabezpieczenia traktatu przy pomocy poręczeń państw ościennych. Ostatecznie 24 kwietnia 1660 r. w artykule o amnestii przyjęto, iż wszystkie układy stron, zawarte tak między sobą jak i z innymi, pozostają w dawnej mocy, o ile nie są przeciwne obecnemu pokojowi. W art. XXXV-XXXVI nadano następujący kształt gwarancjom.

Art. XXXV w p. 1 mówił, że poręczycielami pokoju stają się wszystkie zainteresowane strony, jak i ich sprzymierzeńcy. Zakładano, iż w wypadku rozpoczęcia agresji, czy to z morza, czy z lądu przez jedno z układających się państw, pozostali sygnatariusze zawartej w Oliwie ugody w ciągu dwóch miesięcy wystąpią zbrojnie w obronie strony pokrzywdzonej: „pax comuni omnium partium consensu restitua fuerit...” (pokój wspólnym wszystkich stron wysiłkiem przywrócony będzie...) ³⁶. W razie zaś powstania ewentualnej kontrowersji, dotyczącej postanowień traktatu i niemożności rozwiązania jej drogą pokojową, wszystkie układające się strony powiadomi się o tym i w imieniu ich wszystkich ustanowi się Komisję Generalną. Jej zadanie polegałoby na rozwiązaniu w ciągu czterech miesięcy zaistniałej kontrowersji, wspólnie ze specjalnie w tym celu powołanymi deputacjami zainteresowanych państw ³⁷. Jeśliby natomiast zainteresowane państwo nie podporządkowało się decyzjom powyższej Komisji, to strony pozostałe zobowiązane były do przeprowadzenia akcji militarnej ³⁸. Rzecz charakterystyczna dla epoki, że w końcowym paragrafie

³⁶ *Pacta Olivensia anni 1660, art. XXXV, § I, w: Volumina Legum. Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782, Petersburg 1859, t. 4, s. 253.*

³⁷ Tamże, art. XXXV, p. 2, s. 359; W. J. Rudawski, *dz. cyt.*, t. 2, s. 445.

³⁸ *Pacta Olivensia...*, art. XXXV, p. 3, s. 353; W. J. Rudawski, *dz. cyt.*, t. 2, s. 445.

art. 35 traktatu oliwskiego odwołania się do szczytnych idei pokojowych i postulowano, by wszelkie spory o granice rozwiązywać w „duchu miłości”³⁹.

Art. XXXVI z kolei, stanowiący konsekwencję przyjęcia przez uczestników kongresu oliwskiego propozycji de Lumbres’a, powoływał na poręczyciela i wykonawcę traktatu króla Francji. Wg tego artykułu miałby on wszystkimi dostępnymi sposobami, nie wyłączając akcji zbrojnej, gdyby „przyjacielskie środki nie odniosły skutku” gwarantować przestrzeganie zawartego układu pokojowego⁴⁰. Tyle o gwarancjach mówił traktat oliwski.

Jednak po zawarciu pokoju posłowie układających się stron zostali w Gdańsku celem ostatecznej redakcji traktatu. Austriaccy mediatorzy obawiając się zbyt dużego wpływu pośredników francuskich na ostateczny kształt traktatu, uwidoczniły chociażby w art. XXXVI, domagali się w formularzu ratyfikacji prawa wezwania Hiszpanii na gwarantkę: popierali ich w tym posłowie elektora, którzy dodatkowo starali się owe gwarancje rozszerzyć na Holandię. Szwedzi zaś żądali by gwarantami pokoju oliwskiego były Anglia, Francja i Stany Rzeszy. Polacy zmierzali właściwie do tego samego, z tym że zamiast Stanów Rzeszy proponowali podobnie jak Austria i Brandenburgia, Hiszpanię. W ostateczności nie umieszczono wspomnianych krajów w formularzach ratyfikacji, zadowolając się oznaczeniem ich tam przez N.N⁴¹.

Utworzony w Oliwie system gwarancji nie był w praktyce stosowany. Wyjątek stanowiła sprawa dysydentów, która w XVIII w. nabrała szczególnego znaczenia i stała się jedną z przyczyn interwencji państw ościennych w sprawy polskie. Z wyjątkowych praw w tym względzie mogli korzystać następcy Wielkiego Elektora Fryderyka Wilhelma, jako potomkowie sygnatariusza traktatu oliwskiego. Elektor brandenburski wraz z władcami innych państw protestanckich stanął na kongresie oliwskim w obronie praw dysydentów. Sytuacja tychże była wówczas w Rzeczypospolitej co najmniej dwuznaczna, zwłaszcza wobec postawy jaką zachowywali w czasie najazdu szwedzkiego. Jak wiadomo, oddali się oni pod protekcję Karola Gustawa, licząc, że zapewni on im swobody religijne, zwiększając równocześnie ich wpływy polityczne w Polsce. Domagali się oni od króla szwedzkiego gwarancji wykonania konfederacji i postanowień królewskich, chroniących dysydentów oraz unieważnienia wszelkich dekretów wydanych przeciwko nim. W czasie rokowań oliwskich na pozycji straconej wśród dysydentów byli jednak tylko arianie, ponieważ sejm polski, który odbył się w Warszawie w 1658 r. wydał edykt antyariański, skazujący ich wszystkich na banicję. Co prawda arianie składali przed królem polskim, jak również przed władzami Szwecji i Brandenburgii, prośby o wycofanie tego wyroku, lecz zażalenia te zostały ostatecznie przez władze Rzeczypospolitej odrzucone⁴².

³⁹ *Pacta Olivensia...*, art. XXXV, p. 4, s. 353; W. J. Rudawski, *dz. cyt.*, t. 2, s. 445: „...sam zaś spór o granice powinien być bez oręża rozstrzygnięty...”.

⁴⁰ *Pacta Olivensia...*, art. XXXVI, s. 354; W. J. Rudawski, *dz. cyt.*, t. 2, s. 445-446.

⁴¹ L. Kubala, *dz. cyt.*, s. 328.

⁴² J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987, s. 71-72.

Sprawa zapewnienia swobód religijnych dla dysydentów w Polsce wypełniła wielokrotnie podczas obrad kongresu w Oliwie. Do przedstawicieli Polski zwracali się w tej sprawie Szwedzi, popierani zresztą przez Holendrów. Szwedzi postulowali, by w sprawie wyznań religijnych nic w Polsce nie zmieniać, a jeśli już takie zmiany zaistniały, to należy przywrócić stan sprzed wojny. W odpowiedzi na to komisarze polscy zaznaczyli, że taka protekcja obcych państw jest dla nich nie do przyjęcia, gdyż ten problem należy wyłącznie do wewnętrznych spraw Rzeczypospolitej. Dodano również, iż król potwierdził dyplomem wydanym dla wszystkich dysydentów, a opublikowanym w Gdańsku oraz w drugim specjalnym dla Frauenstadtu (Wschowy) swobodę wyznań.

W ostatecznej redakcji traktatu oliwskiego w art. 2, mówiącym o amnestii, potwierdzono ogólnymi wyrażeniami prawa i przywileje każdego wyznania, a więc i ewangelików, gwarantując im zgodą z uchwałami konfederacji warszawskiej swobodę praktyk religijnych. Również ludności katolickiej w Prusach Książęcych zapewniono wolność religijną⁴³.

Można uznać zatem, iż traktat oliwski był jednym z pierwszych międzynarodowych aktów prawnych, biorących pod opiekę mniejszości wyznaniowe⁴⁴. Jeśli zaś przyjąć, iż prawdziwa jest teza austro-węgierskiego prawnika G. Jelinka o tym, że geneza walki o prawa jednostki ma charakter religijny i jest „owocem reformacji”, to niewątpliwie należy również założyć, że w procesie kształtowania się prawa jednostki, traktat oliwski odegrał niepoślednią rolę.

Oceny pokoju oliwskiego były i są w polskiej historiografii bardzo zróżnicowane – niektóre wręcz kontrowersyjne. Zdaniem wybitnego historyka epoki nowożytnej, Zbigniewa Wójcika, Kongres Oliwski należy niewątpliwie do najważniejszych wydarzeń w historii dyplomacji europejskiej XVII w. i może być śmiało stawiany obok takich batalii dyplomatycznych jak rokowania w Münster i Osnabück, poprzedzające tzw. traktat westfalski (1648) kończący wojnę trzydziestoletnią, czy karłowicki (1699) zamykający wielką wojnę turecką⁴⁵. Podsumowując traktat oliwski Z. Wójcik stwierdził, iż polscy Wazowie zrzekli się prawa do tronu szwedzkiego, które de facto stracili przecież w końcu XVI w. Jedynym prestiżowym następstwem jakie uczynili Szwedzi wobec Jana Kazimierza, była zgoda na to, by zachował on dożywotnio tytuł króla Szwedów, Gotów i Wandalów. Najistotniejszym negatywnym skutkiem rokowań oliwskich – z punktu widzenia polskiej racji stanu – było potwierdzenie w pełni układów welawsko-bydgoskich⁴⁶.

W osobnej deklaracji podpisanej w Warszawie 26 czerwca 1660 r. elektor Fryderyk Wilhelm otrzymał potwierdzenie swego prawa do Elbląga. Straciwszy prawa suwerena w Prusach Książęcych Polska odzyskiwała w pełni Prusy

⁴³ M. Lehmann, *Preußen und die katholische Kirche seit 1640*, Leipzig 1878, cz. 1, s. 346 i n.

⁴⁴ W. Konopczyński, *Polska a Szwecja*, Toruń 1935, s. 269.

⁴⁵ Z. Wójcik, *Dyplomacja polska w okresie wojen drugiej połowy XVII wieku (1648-1699)*, w: *Historia dyplomacji polskiej*, t. 2, 1572-1795, red. Z. Wójcik, Warszawa 1982, s. 216.

⁴⁶ Z. Wójcik, *Jan Kazimierz Waza*, s. 133.

Królewskie, zajęte w toku działań wojennych przez Szwedów, traciła natomiast większą część Inflant, które i tak były wcześniej zajęte przez Szwedów⁴⁷.

W 1997 r. w wydanej przez Z. Wójcika biografii Jana Kazimierza Wazy znajdujemy kolejną opinię autora nt. traktatu. Mianowicie stwierdza on, że „...najgorszym niewątpliwie dla Rzeczypospolitej postanowieniem pokoju oliwskiego było potwierdzenie traktatów welawsko-bydgoskich wraz z przyznaniem elektorowi Fryderykowi Wilhelmowi praw suwerennych w Prusach Książęcych (art. XXIV, p. 2) i osobna deklaracja warszawska z 26 czerwca 1660 r. potwierdzająca jego prawo do Elbląga”. W sumie więc trudno nazwać traktat oliwski z 3 maja 1660 r. sukcesem dyplomacji polskiej. Ale Z. Wójcik pisze dalej, iż „...traktat z 3 maja 1660 r. uznać trzeba może nie tyle za klęskę, ile za porażkę Rzeczypospolitej, jej króla i dyplomacji. Traktat ten kończył wprawdzie długoletni okres wojen polsko-szwedzkich, ale ani Rzeczypospolita ani Szwecja nie wychodziły z nich zwycięsko. Oba kraje cofnęły się na arenie międzynarodowej w sposób poważny i odtąd cofały się z niewielkimi przerwami – nadal. Prawdziwym zwycięzcą drugiej wojny północnej okazała się Brandenburgia. Od tego okresu począwszy stale wzrastało jej znaczenie międzynarodowe i siła militarna ze szkodą dla Szwecji i Polski, ale przede wszystkim dla Polski”⁴⁸.

Podobnie uważał Kazimierz Piwarski, który wyraził opinię, iż „...w traktacie oliwskim, gdy mamy na uwadze jego implikacje, nie brakowało jednakże decyzji negatywnych dla Polski. Przede wszystkim chodzi tutaj o włączenie do stypulacji tegoż traktatu postanowień fatalnych traktatów welawsko-bydgoskich wraz z przyznaniem Elektorowi Brandenburskiemu suwerenności w Prusach Książęcych. W traktacie oliwskim (dzięki zabiegom dyplomacji brandenburskiej) suwerenność ta zyskiwała uznanie międzynarodowe”⁴⁹.

Ówczesni kierownicy polskiej nawy państwowej traktowali sprawę Prus Książęcych jako problemat stojący na dalszym planie, nie przewidywano zagrożenia z tej strony – również w gospodarce państwa polsko-litewskiego Prusy Książęce nie odgrywały dużej roli. Zarówno Francja, jak i Austria w koncercie mocarstw europejskich rywalizujących między sobą grały efektywami polskimi, korzystając z osłabienia gospodarczego i militarnego Rzeczypospolitej Obojga Narodów uwikłanej od 1648 r. w wyniszczające wojny domowe z Kozaczyzną i konflikty zewnętrzne z Rosją i Szwecją, Brandenburgią, Siedmiogrodem.

Zdaniem Franciszka Mincera „...traktaty welawsko-bydgoskie 1657 r. były jednym z najcięższych błędów polityki polskiej wobec Prus. W 1657 r.

⁴⁷ K. Piwarski, *Rywalizacja...*, s. 416-417.

⁴⁸ F. Mincer, *Prusy Książęce, Królestwo w Prusach (od 1701 r.) i Warmia w XVI-XVIII wieku, w: Dzieje Warmii i Mazur w zarysie*, t. 1, *Od pradziejów do 1870 roku*, red. J. Sikorski, S. Szostkowski, Warszawa 1981, s. 199.

⁴⁹ K. Piwarski, *Dzieje Prus Wschodnich w czasach nowożytnych*, Gdańsk – Bydgoszcz 1946, s. 133, tenże, *Stosunki szwedzko-brandenburskie a sprawa polska w czasie pierwszej wojny północnej*, w: *Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655-1660*, red. K. Lepszy, Warszawa 1957, t. 1, s. 451.

położenie militarne Rzeczypospolitej nie było bynajmniej tak ciężkie, by trzeba było czynić elektorowi tak olbrzymie koncesje. Jego udział w wojnie przeciwko Szwedom w latach 1657–1660 był minimalny, a po 1660 r. – zamiast jak tego spodziewał się dwór królewski w Warszawie – dopomóc dzięki swym wpływom w Rzeczypospolitej w reformowaniu państwa polskiego, ze wszystkich sił podniecał opozycję przeciw królowi i jego reformatorskim projektem⁵⁰.

Zasłużony historyk toruński Stanisław Salmanowicz w swojej syntezie *Prusy. Dzieje Państwa i społeczeństwa*, wydanej w 1987 r., krótko i jednoznacznie podsumował wyniki kongresu oliwskiego: „W sumie Pokój Oliwski nie przyniósł elektorowi nowych zdobyczy, a jedynie potwierdził postanowienia traktatu welawsko-bydgoskiego”⁵¹.

Była to jednakże zdobycz fundamentalna – kładąca podwaliny pod przyszłe państwo brandenbursko – pruskie, które w niespełna pół wieku później stanie się królestwem budującym swoją mocarstwową potęgę w Europie. Elektor Fryderyk Wilhelm był wielkim wizjonerem politycznym, ale skupiał swe wysiłki na idei połączenia terytorialnego swoich rozrzuconych na dużej przestrzeni od Renu do Niemna posiadłości. Jeśli chodzi o współczesnych, to chyba bardziej dwór wiedeński (cesarz Leopold I) dostrzegał ekspansywną politykę Fryderyka Wilhelma niż dwór warszawski, takie też są opinie niektórych historyków niemieckich, np. Petera Masta: „So konnte Brandenburg in dem unter der Regie Frankreichs zustande gekommenen Frieden von Oliwa bei Danzig abgeschlossen am 3. Mai 1660, bereits nach dem Tode Karls X Gustav in selben Jahre, das vom Kurfürsten im Zusammenhang mit seinem Seemachtehrgeiz ersehnte Vorpommern mit der Odermündung nicht behaupten, zumal das Haus Habsburg die Hohenzollern an der Ostsee nicht gestärkt sehen wollte. Doch wurde die preußische Souveränität völkerrechtlich bestätigt, Elbing blieb noch polnisch besetzt und wurde erst 1703 mit Ostpreußen vereinigt”⁵².

W sumie pod naciskiem Francji i przy braku wsparcia politycznego Austrii oraz jawnej niechęci Szwecji Brandenburgia musiała wycofać swoje wojska z Pomorza Szczecińskiego i zwrócić te terytoria Królestwu Szwecji, podobnie w Holsztynie i Szlezwiku – księciu Holstein-Gottorp. Także Meklemburgia miała być wolna od wojsk brandenburskich. W rezultacie olbrzymi wysiłek wojenny Brandenburgii w latach 1658–1660 nie dał konkretnych nabytków terytorialnych i nie urzeczywistnił idei correspondenzlinie (linii komunikacyjnej między poszczególnymi posiadłościami Hohenzollernów). Inna rzecz, że szwedzka idea Östersjövälde i brandenburska Korrespondenzlinie wykluczały się wzajemnie (od 1655 r.). Dlatego też dyplomacja brandenburska zabiegała tak konsekwentnie i efektywnie w trakcie oliwskiego kongresu pokojowego

⁵⁰ F. Mincer, *dz. cyt.*, s. 199.

⁵¹ S. Salmonowicz, *Prusy. Dzieje państwa i społeczeństwa*, Poznań 1987, s. 119.

⁵² P. Mast, *Ostpreußen und Westpreußen und die Deutschen aus Litauen*, München 2001, s. 68.

o międzynarodowe uznanie traktatów welawsko-bydgoskich, nie cofając się nawet przed skorumpowaniem niektórych polskich polityków⁵³.

Klasycy historiografii polskiej bardzo surowo i jednostronnie oceniali fakt zawarcia pokoju oliwskiego, przykład może stanowić Józef Szujski, który pisał, że „...takim sposobem stanął wreszcie pokój dn. 3 maja, Polsce niekorzystny, ale potrzebny, Szwecji chwalebny, Kurfurstza przede wszystkim wynoszący. Austria poniosła sromotną porażkę, Francja wywalczyła polityczne zwycięstwo w sprawach północy”⁵⁴.

Podobnie, podkreślając negatywną polityczno-dyplomatyczną rolę Francji, oceniał traktat oliwski Szymon Askenazy:

„Zbawiła się Polska własną mocą, z daleka przyszła jej z odsieczą flota holenderska dla uratowania Gdańska, przyszła z sukursem Austria, w końcu nawet elektor (elektor brandenburski Fryderyk Wilhelm – przyp. J.W.), zaprawiający się w zdradzie względem wczorajszych sprzymierzeńców i współpracowników. Francja natomiast ciągle była nieobecna i stawiała się wtedy dopiero, kiedy była zbyt późną (...) zjawiała się ostatnia po najpierwsze zaszczyty opiekuńczego superarbitra. Lecz nawet obejmując niezasłużone prezydium na naradach oliwskich, bynajmniej nie troszczyła się o samą istotę dzieła pacyfikacji, o przywrócenie steranej Rzplitej dobrodziejstw trwałego pokoju. Przeciwnie, w tym samym czasie, kiedy pośredniczy przy układaniu artykułów pokoju między Polską a Szwecją, już gotuje Francja nowy najazd szwedzki na Polskę i niebawem formalnym aktem tajnym zobowiązuje Szwecję za sowite subsydia do dostarczenia nowej armii napastniczej, która niezwłocznie myśli rzucić na ledwo zmartwychwstałą Rzplite, aby wprowadzić przemocą na tron polski księcia domu francuskiego”⁵⁵.

Współczesny wydarzeniom kronikarz Wawrzyniec Jan Rudawski, związany z dworem wiedeńskim, w wielokrotnie przytaczanej *Historji Polskiej* poddał traktat oliwski druzgocącej krytyce: „...zdaje się, że już Szwecja ostatki zasobów wyczerpała i zginęłaby niechybnie gdyby Król polski pokonany prośbami królowej i naleganiem posła francuskiego nie zawarł na początku następnego roku (tj. 1660 – przyp. J.W.) haniebny pokój ze Szwedami, wtedy gdy wojsko cesarskie miało już z Pomorza Szweda wypędzać”⁵⁶.

Traktat pokojowy zawarty 3 maja 1660 r. w Oliwie i ratyfikowany w czerwcu przewidywał wzajemne wieczyste zapomnienie wszystkich win i pretensji obejmujące jednostki i zbiorowości. Nikt nie mógł być represjonowany lub w jakikolwiek sposób dyskryminowany za przystąpienie do nieprzyjaciela (Art. II,

⁵³ Por. Rezolucja elektora Fryderyka Wilhelma skierowana do J. Hoverbecka i L. Ch. Somnitza datowana 10 lutego 1660 r. w Cölln nad Sprewą: „Der Kurfürst habe, aus denen Euch bekannten Ursachen sich entschlossen, dem Woiwoden von Posen 1000 Ducaten zu schenken”. Wojewodą poznańskim był wówczas Jan Leszczyński. Por. UA, Bd. 8, s. 722.

⁵⁴ J. Szujski, *Dzieje Polski*, s. 472.

⁵⁵ S. Askenazy, *Wczasy historyczne*, Warszawa 1904, t. 2, s. 25–26.

⁵⁶ W. J. Rudawski, *dz. cyt.*, t. 2, s. 397.

p. 4-5). Z traktatów oliwskich mimo postanowionej ogólnej amnestii został wyłączony ekspodkanclerzy koronny Hieronim Radziejowski. Polacy mogli puścić w niepamięć jego działania w latach: 1655 i 1656 – tak jak odpuszczono odstępstwo od króla i ojczyzny wielu innym – ale pozostawała w mocy *poena perduellionis* 1652 r., wykluczająca go ze społeczności szlacheckiej i uniemożliwiająca powrót do kraju.

W pertraktacjach poprzedzających podpisanie pokoju oliwskiego, strona polska poruszyła sprawę uwolnienia Radziejowskiego (więzionego przez Szwedów w zamku Örebro). Śladem tych starań jest zapis w brulionie propozycji znajdującym się w papierach kanclerza koronnego Mikołaja Prażmowskiego. W przedostatnim punkcie zapisano: „libertacja Radziejowskiego”⁵⁷. W poleceniu dla komendanta więzienia w zamku Örebro hrabiego pułkownika Gustafa Mauritza Leijonhufvuda zapisano (zapewne z polecenia Pera Brahe) z datą 14 czerwca 1660 r.: „wobec zwarcia złotego traktatu na wieczny pokój z królem Republiki Polskiej natychmiast uwolnić polskiego podkanclerzego Hieronima Radziejowskiego”. Niewątpliwie traktat oliwski z 3 maja 1660 r. był dla Szwedów „złotym traktatem”.

Literatura

- Andresson I., *Dzieje Szwecji*, Warszawa 1967. Archiwum francuskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/ministere>; www.doc.diplomatie.gouv.fr/basis/choiseul/.
- Archiwum Państwowe w Gdańsku, Archiwum miasta Elbląga, rkps E 19, f. 302.
- Archemczyk S., Szorc A., *Braniewo*, Olsztyn 1995.
- Askenazy S., *Wczasy historyczne*, Warszawa 1904, t. 2.
- Augustynowicz S., *Elbląg w czasach wojny polsko-szwedzkiej 1655-1660*, w: *Księga pamiątkowa jubileuszu księdza infułata Mieczysława Józefczyka*, red. J. Hochleitner, A. Kilanowski, Warszawa 2000.
- Czapliński W., *Dzieje Danii nowożytnej (1500-1975)*, Warszawa 1982.
- Czermak W., *Ostatnie lata Jana Kazimierza*, Warszawa 1972.
- Englund P., *Lata wojen*, Gdańsk 2003.
- Fabiani-Madeyska I., *Gdzie rezydowali w Gdańsku królowie polscy?* Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976.
- Gdański G., *Liber seu Matricula Conventus Ordinis Fratrum Minorum strictioris observantiae ac totius foundationis weiheropolitanae (in annis 1633-1676)*, Wejherowo 1966.
- Groth A., *Czasy Rzeczypospolitej szlacheckiej*, w: *Historia Pucka*, red. A. Groth, Gdańsk 1998.
- Haumant E., *La guerre du Nord et la paix d'Oliwa 1655-1660*, Paris 1893, s. 283.
- Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Brandenburgica 1657-1660 (16) Brandenburgica 1660 HHS AW UA.
- Hirsch F., *Der österreichische Diplomat Franz von Lisowa und seine Tätigkeit während des nordischen Krieges in den Jahren 1655-1660*, „Historische Zeitschrift NF“ 1888, t. 24.
- Historia Gdańska*, t. 3, cz. 1, 1655-1793, red. E. Cieślak, Gdańsk, 1993.

⁵⁷ A. Kersten, *dz. cyt.*, s. 498-499.

- Historia dyplomacji polskiej*, t. 2, (1572–1795), red. Z. Wójcik, Warszawa 1982.
- Kersten A., *Hieronim Radziejowski. Studium władzy i opozycji*, Warszawa 1988.
- Konopczyński W., *Polska a Szwecja*, Toruń 1935.
- Kubala L., *Wojny duńskie i pokój oliwski 1657–1660. Szkice historyczne seria VI*, Lwów 1922.
- Lehmann M., *Preußen und die katholische Kirche seit 1640*, Leipzig 1878, cz. 1.
- Libiszowska Z., *Żona dwóch Wazów*, Warszawa 1963.
- Mast P., *Ostpreußen und Westpreußen und die Deutschen aus Litauen*, München 2001.
- Mączak A., *W czasach „Potopu”*, Wrocław 2005.
- Mincer F., *Prusy Książęce, Królestwo w Prusach (od 1701 r.) i Warmia w XVI–XVIII wieku*, w: *Dzieje Warmii i Mazur w zarysie*, t. 1, *Od pradziejów do 1870 roku*, red. J. Sikorski, S. Szostakowski, Warszawa 1981.
- Moerner T., *Kurbrandenburgs Staatsverträge 1600–1700*, Berlin 1867.
- Pacta Olivensia anni 1660, art. XXXV, § I*, w: *Volumina Legum. Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782*, Petersburg 1859, t. 4.
- Piawski K., *Dzieje Prus Wschodnich w czasach nowożytnych*, Gdańsk – Bydgoszcz 1946.
- Piawski, *Rywalizacja francusko-austriacka o wpływy w Rzeczypospolitej w latach 1655–1660*, w: *Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655–1660*, red. K. Lepsi, Warszawa 1957, t. 1.
- Piawski K., *Stosunki szwedzko-brandenburskie a sprawa polska w czasie pierwszej wojny północnej*, w: *Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655–1660*, red. K. Lepsi, Warszawa 1957, t. 1.
- Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655–1660*, red. K. Lepsi, Warszawa 1957, t. 1–2.
- Rudawski W. J., *Historja polska od śmierci Władysława IV aż do pokoju oliwskiego, czyli dzieje panowania Jana Kazimierza od 1648 r.*, Petersburg – Mohylew 1855, t. 2.
- Rzeczpospolita w latach potopu*, red. J. Muszyńska, J. Wijaczka, Kielce 1996.
- Salmonowicz S., *Prusy. Dzieje państwa i społeczeństwa*, Poznań 1987.
- Seredyński W., *Sprawa obioru następcy tronu za panowania Jana Kazimierza*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego Krakowskiego” 1864.
- Skworoda P., *Wojny Rzeczypospolitej Obojga narodów ze Szwecją*, Warszawa 2007.
- Tazbir J., *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987.
- Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg*, red. B. Erdmannsdörffer, Berlin 1884, t. 8.
- Volumina Legum. Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782*, Petersburg 1859, t. 4.
- Walewski A., *Historja wyzwolonej Rzeczypospolitej wpadającej pod jarzmo domowe za panowania Jana Kazimierza (1655–1660)*, Kraków 1870, t. 1.
- Wachowiak B., (współudz.) Kamiński A., *Dzieje Brandenburgii – Prus. Na progu czasów nowożytnych (1500–1701)*, Poznań 2001.
- Warmia w dobie „potopu szwedzkiego” 1654–1660. Protokoły z posiedzeń kapituły warmińskiej korespondencja i akta*, oprac. A. Szorc, I. Makarczyk, Olsztyn 2008.
- Włodarski J., *Miasta warmińskie w latach 1655–1663*, Olsztyn 1993.
- Włodarski J., *Stosunek elektora Fryderyka Wilhelma I do Elbląga w latach 1655–1660*, w: *Z przeszłości Elbląga*, red. A. Groth, Koszalin 1999.

- Wojna polsko-szwedzka 1655-1660*, red. J. Wimmer, Warszawa 1973.
- Wójcik Z., *Jan Kazimierz Waza*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1997.
- Wójcik Z., *Dyplomacja polska w okresie wojen drugiej połowy XVII wieku (1648-1699)*, w: *Historia dyplomacji polskiej*, t. 2, 1572-1795, red. Z. Wójcik, Warszawa 1982.
- Wydzga J. S., *Pamiętnik... spisany podczas wojny szwedzkiej od roku 1655 do 1660*, Warszawa 1852.
- Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej Obojga Narodów ze Szwecją w XVII wieku*, red. M. Nagielski, Warszawa 2007.

Between war and peace – international implications and the guaranties of Oliwa Peace, May 3rd, 1660

Summary

The war between Poland and Sweden ended with peace which was signed on May 3rd, 1660 at the Cisterian Monastery in Oliwa. The reached agreement brought on one hand the expected end of the war, on the other hand it expressed the failures of Polish international policy. In practice Poland and Sweden returned to the state of possession from before the outbreak of the war: Sweden kept Livonia, which was in her possession since the treaty signed at Szumska Wieś in 1635. Brandenburg was a definite winner. The benefits it achieved were much greater than its contribution into warfare actions.

Keywords: Austria, Brandenburg, France, May 3, 1660, Oliwa, Peace, Poland, Second Northern War, Sweden.

ADAM KUCHARSKI

Instytut Historii i Archiwistyki
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Turystyka i edukacja. Zagraniczna peregrynacja młodego polskiego magnata w relacji księdza Kazimierza Jana Wojsznarowicza (1667-1669)

Streszczenie: Prezentowany poniżej artykuł dotyczy istotnej kwestii staropolskich podróży po Europie w epoce nowożytnej. Rozważania oparte są na kanwie jednego z ciekawszych i obszerniejszych dzienników podróżnych napisanych przez Polaka i po polsku – wileńskiego księdza Kazimierza Jana Wojsznarowicza. Podróż, która miała miejsce w latach 1667-1669 objęła kilka krajów europejskich: Niemcy, Holandię, Niderlandy Hiszpańskie, Francję i Włochy. Relacja podróżna zawiera wiele spostrzeżeń autora nt. sztuki, religii, ustroju politycznego, obyczajów. Ks. Wojsznarowicz opisał szczegółowo w dzienniku podróży także swoją pracę naukową i działalność wydawniczą oraz postępy w edukacji czynione przez jego podopiecznego – Aleksandra Janusza Zasławskiego-Ostrogskiego.

Słowa kluczowe: dziennik podróży, edukacja, Europa Zachodnia (Niemcy, Francja, Holandia, Włochy), Kazimierz Jan Wojsznarowicz, magnaci, podróżnicy, XVII w., turystyka, zagranica.

Peregrynacja, czyli dłuższa podróż, zazwyczaj wiążąca się z wyjazdem poza granice Rzeczypospolitej, była jedną z ważniejszych form mobilności polskiej szlachty i magnaterii w epoce nowożytnej (XVI-XVIII w.). Dla tych grup społecznych charakterystyczne było zresztą zjawisko spędzania znacznej części życia w siodle. Podejmowano podróże o różnych celach i specyfice: misje dyplomatyczne, pielgrzymki, podróże kształcące, wyjazdy handlowe, itd. Do najczęściej spotykanych należały wyjazdy młodych Polaków na studia zagraniczne. Ten typ podróży łączył w sobie dwa główne cele. Przede wszystkim była to edukacja uniwersytecka bądź prywatna, a w dalszej kolejności zwiedzanie krajów pełniących podstawową rolę w europejskiej polityce i kulturze. Celem takich podróży było pogłębienie regularnego wykształcenia akademickiego oraz nabranie ogłady i poloru, a także doświadczenia i zdobycie praktycznych umiejętności (głównie wojskowych). Opiekunami młodych podróżników niejednokrotnie

byli duchowni. W większości bowiem przypadków notatki podróże polskich biskupów, księży i zakonników (z okresu XVI-XVIII w.) stanowią sprawozdania z zagranicznych wyjazdów mających charakter pielgrzymek (Jerozolima, Rzym, słynne i czczone sanktuaria), podróży *ad limina apostolorum* (czyli wizyt u grobów św. Apostołów Piotra i Pawła odbywanych cyklicznie przez biskupów w Rzymie stanowiących wyraz ich wierności kościołowi katolickiemu i jedności z papieżem) bądź wyjazdów na kapituły generalne poszczególnych zgromadzeń zakonnych. Niewiele znamy natomiast staropolskich relacji z podróży, których autorem jest duchowny, a zarazem preceptor (wychowawca, opiekun) objeżdżający wraz ze swym podopiecznym prawie całą Zachodnią Europę. Wartość dokumentu pamiętnikarskiego autorstwa księdza Wojsznarowicza polega przede wszystkim na jego bogactwie zapisu akcentującego wielowymiarowe aspekty samej podróży, a także barwnym toku narracji, który ujmuje zarówno dostrzeżone ciekawostki godne opowiedzenia, przeżyte w drodze przygody jak i naukowy wymiar samej peregrynacji (podróży).

*
* * *

W edukacji przedstawicieli młodego pokolenia polskiej magnaterii ważne miejsce zajmowała zagraniczna podróż kształcąca traktowana jako uzupełnienie krajowych studiów, a zarazem forma przygotowania do kariery polityczno-administracyjnej. Poza istotnym wymiarem studiów akademickich lub prywatnych każda taka peregrynacja posiadała komponent turystyczny polegający na zwiedzaniu wielu obiektów architektonicznych¹. Jednym z wielu takich przedsięwzięć była podróż Aleksandra Janusza Zasławskiego (1650-1673), hrabiego na Tarnowie, ordynata ostrońskiego i ostatniego męskiego potomka tego możnowładczego rodu². Był on jedynym synem potężnego wołyńskiego magnata, wojewody sandomierskiego i krakowskiego Władysława Dominika Zasławskiego. Urodził się z drugiego małżeństwa swego ojca z królewską siostrą Katarzyną Sobieską³. Po powrocie z zagranicznej podróży młody Zasławski nie pełnił żadnych urzędów publicznych, w przeciwieństwie do swego ojca, rezydując często w odziedziczonym Tarnowie i używając tytułu oraz prerogatyw ordynata ostrońskiego⁴. Jedyny męski potomek wielkiego domu, skoligaconego z Sobieskimi, miał być kontynuatorem dzieła ojca. Jak napisał znany heraldyk – genealog Kacper Niesiecki: „...był Alexander wielkiej nadziei Panię, przymiotów z natury i cnoty osobliwszych”⁵.

¹ W. Czapliński, J. Długosz, *Życie codzienne magnaterii polskiej w XVII wieku*, Warszawa 1982, s. 25.

² J. Wolff, *Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku*, Warszawa 1895, s. 604.

³ S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami*, Warszawa 1904, t. 16, s. 52.

⁴ W. Balicki, *Miasto Tarnów pod względem historycznym, statystycznym, topograficznym i naukowym*, Tarnów 1831, s. 56.

⁵ K. Niesiecki, *Herbarz polski*, wyd. J. N. Bobrowicz, Lipsk 1845, t. 10, s. 98.

Zapowiedzią wspianiałej kariery wróżonej młodemu możnowładcy był już fakt zgłoszenia jego kandydatury do tronu polskiego, po abdykacji Jana II Kazimierza Wazy. Wydaje się jednak, iż młody Zasławski był nieformalnym i dość przypadkowym kandydatem. Jego nazwisko znalazło się wprawdzie wśród „piastowskich” kandydatur, a jeden z publicystów wspominał o możliwości jego wyboru na króla podczas wolnej elekcji 1669 r⁶. Jednak rachuby te nie mogły być konsultowane z samym Aleksandrem Januszem, gdyż jego samego ani przed elekcją, wyznaczoną na czerwiec, ani w jej trakcie nie było w kraju. Co więcej, podróżując po Europie celowo opóźnił on swój powrót do kraju aby nie zdążyć na elekcję. Przekonywał swego preceptora, iż pozostanie w Rzymie będzie tańszym rozwiązaniem niż wystawienie okazałego pocztu podczas elekcji⁷. Ks. Wojsznarowicz, guwerner młodego księcia, tak tłumaczył argumenty swego podopiecznego jego opiekunowi przebywającemu w kraju: „Xiążę JMć ex certis rationibus niechce ieszcze powrócić tak rychło do Polski niechcąc bydź na elekciey dla schronienia kosztów subsistet aż do maium, gdzie y canonizatio będzie. Za Bożą tedy pomocą in fine juny do Polski stawi”⁸. Po powrocie do kraju młody Zasławski nie odegrał żadnej roli w życiu politycznym Rzeczypospolitej. Przedwczesna i bezpotomna śmierć młodego ordynata ostrońskiego położyła kres nie tylko mało realnym planom uzyskania korony, choćby podczas kolejnej elekcji i przede wszystkim znacznego podniesienia rangi rodu, ale rozpoczęła także szereg długotrwałych konfliktów o przejęcie dóbr ordynackich⁹.

Zagraniczna podróż trwająca ponad dwa lata jest jednym z lepiej udokumentowanych okresów krótkiego życia młodego magnata. Obszerna relacja z podróży, która miała miejsce w latach 1667-1669, zachowała się w rękopisie przechowywanym w zbiorach manuskryptów Biblioteki Narodowej w Warszawie¹⁰. Nie doczekała się jak dotąd polskiej edycji, jednakże została przetłumaczona na język litewski i wydana drukiem¹¹. W literaturze naukowej ten bardzo obszerny i szczegółowy diariusz podróży wykorzystywano przede wszystkim dla ilustracji pobytu młodych przedstawicieli szlachty i magnaterii polskiej we Włoszech¹².

⁶ M. Chmielewska, *Sejm elekcyjny Michała Korybuta Wiśniowieckiego 1669 roku*, Warszawa 2006, s. 114.217.

⁷ A. Sajkowski, *Włoskie przygody Polaków. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa 1973, s. 52-53.

⁸ Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej cyt. AGAD), Archiwum Radziwiłłów (dalej cyt. AR), dz. V, nr 17738, s. 57-58; Kazimierz Jan Wojsznarowicz do Michała Kazimierza Radziwiłła, Rzym 26 stycznia 1669 r.

⁹ T. Kempa, *Dzieje rodu Ostrogskich*, Toruń 2003, s. 155.

¹⁰ Biblioteka Narodowa w Warszawie (dalej cyt. BN), Biblioteka Ordynacji Zamoyskich (dalej cyt. BOZ), rkps 847.

¹¹ K. J. Vaišnoravičius, *Kelionė po Europą su jaunuoju kunigaikščiu Ostrogiškiu 1667-1669 metų dienoraštis*, iš lenku kalbos verte B. Mikaloniene ir E. Patiejuniene; iš lotynu kalbos verte E. Patiejuniene; koment raše K. Mačiulyte, E. Patiejuniene, M. Čiurinskas, redagavo K. Mačiulyte, E. Patiejuniene, S. Narbutas, Vilnius 2009.

¹² A. Sajkowski, *dz. cyt.*, s. 15-20, 51-59, 151, 160, 200; M. Wrześniak, *Roma Sancta. Fiorenza Bella. Dzieła sztuki w diariuszach polskich podróżników do Włoch w XVI i XVII wieku*, Warszawa 2010, s. 136-145.

W ostatnim czasie wybrane fragmenty posłużyły także jako przykłady w monografii poświęconej organizacji polskich podróży edukacyjnych, a przede wszystkim zagadnieniu roli opiekuna (preceptora) w edukacji i wychowaniu młodego podróżnika¹³.

Szczegółowy opis przebiegu tej peregrynacji, będący ciekawym zabytkiem staropolskiego piśmiennictwa, wyszedł spod pióra wileńskiego księdza Kazimierza Jana Wojsznarowicza (Wojsznarowicza), znanego kaznodziei i pisarza religijnego¹⁴. Zawiera on dokładne sprawozdanie z kolejnych etapów podróży, codziennych zajęć, a także wiadomości o przebiegu edukacji młodego księcia oraz turystyczne realia peregrynacji. Praktyka odbywania podróży edukacyjnych, powszechna wśród reprezentantów polskiej magnaterii, miała swoje przejawy także w rodzie Zasławskich. Wojewoda kijowski Aleksander Zasławski, II ordynat ostrogski i dziad Aleksandra Janusza, odbył w młodości długą peregrynację akademicką połączoną z kształceniem umiejętności militarnych: „dwanaście lat na nauce i nabywaniu wiadomości wojennych we Włoszech, Niemczech, Francji i Niderlandach strawił”¹⁵. Zapewne nieprzypadkowo trasa peregrynacji Aleksandra Janusza i jego dziada się pokrywały, choć ten pierwszy nie brał aktywnego udziału w walkach.

Niewiele wiemy o edukacji Aleksandra Janusza Zasławskiego. Być może po otrzymaniu nauk domowych studiował w Krakowie, za czym przemawia tradycja studiów w tym ośrodku, w rodzinie jego matki jak i wśród Zasławskich. W latach 1633–1637 w Szkołach Nowodworskich uczyli się bowiem stryjowie Aleksandra Janusza, Konstanty Aleksander oraz Janusz Izydor Zasławscy¹⁶. Ks. Kazimierz Jan Wojsznarowicz (zm. 1677) został nieprzypadkowo wybrany na preceptora podróznego młodego księcia Zasławskiego. Zapewniał on kompleksową opiekę młodego peregrynanta (podróżnika) zarówno pod względem edukacyjnym jak i duchowym. Wojsznarowicz, urodzony (zapewne w latach 20. XVII w.) w rodzinie szlacheckiej (herbu Kot Morski) osiadłej na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w okolicach Oszmiany, ukończył studia w Akademii Wileńskiej w latach ok. 1640–1642 wieńcząc je uzyskaniem tytułu doktora filozofii (1642). Wkrótce podjął podróż do Włoch w celu kontynuacji studiów w Rzymie¹⁷. Wpis w albumie studentów nacji polskiej świadczy, iż wcześniej immatrykulował się także na uniwersytecie padewskim (1647)¹⁸. W Rzymie poświęcił się studiom prawniczym, co zaowocowało

¹³ A. Markiewicz, *Podróże edukacyjne w czasach Jana III Sobieskiego. Peregrinationes Jablonovianae*, Warszawa 2011, s. 70.74–75.124.128.131.137.

¹⁴ *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*, opr. R. Pollak i in., Warszawa 1965, t. 3, s. 413.

¹⁵ T. Święcicki, *Historyczne pamiątki znamienitych rodzin i osób dawnej Polski*, opr. J. Bartoszewicz, Warszawa 1859, t. 2, s. 354.

¹⁶ H. Barycz, *Historia szkół nowodworskich od założenia do reformy H. Kołłątaja*, Kraków 1988, s. 195.

¹⁷ J. Bieliński, *Uniwersytet wileński (1579–1831)*, Kraków 1899–1900, t. 3, s. 492.

¹⁸ Zapis jest nieprecyzyjny i nie podaje dokładnej daty immatrykulacji jednak układ innych wpisów wskazuje na 1647 r., a sam pobyt w Padwie był zapewne tylko przystankiem w drodze do Rzymu i nie wiązał się z dłuższymi studiami; *Archiwum nacji polskiej w uniwersytecie*

tytułem doktora teologii i obojga praw (1648). Zapewne wkrótce po ukończeniu wileńskich studiów wybrał stan duchowny. Był proboszczem w Eysymontach Wielkich oraz scholastykiem piltyńskim. Jeszcze przed przyjęciem stanowiska ochmistrza młodego księcia Zasławskiego Wojsznarowicz rozpoczął karierę w administracji kościelnej pełniąc przez wiele lat funkcję kanclerza wileńskiej kurii biskupiej, od czasu rządów tą diecezją biskupa wileńskiego Jerzego Białłozora¹⁹. Wielokrotnie tytułował się także sekretarzem królewskim. Tytułu tego używał już podczas swej pierwszej podróży do Włoch, czyli przynajmniej od 1647 r.

Był też blisko związany z wileńską akademią. W tym samym czasie rozpoczął długotrwałe starania mające na celu erygowanie katedry etyki (polityki chrześcijańskiej) na Akademii Wileńskiej²⁰. Wojsznarowicz był wielkim przyjacielem i entuzjastą zakonu jezuitów. Pod koniec życia prosił, aby pogrzebać go jako jezuitę. W 1666 r. ofiarował swoją kamienicę w Wilnie na rzecz miejscowego kolegium jezuickiego²¹. Projekt dotyczący powołania katedry etyki napotkał jednak trudności w realizacji, gdyż jeszcze kilka lat później wileńscy jezuici informowali swoich przełożonych o tym zamiarze Wojsznarowicza²². Faktycznie katedra ta zaczęła działać dopiero kilkanaście lat później, już po jego śmierci²³. Krótco przed śmiercią ofiarował swój księgozbiór (1677) dla swej macierzystej uczelni z przeznaczeniem na bibliotekę dla wykładowców katedry etyki²⁴. Po powrocie do kraju (1669) Wojsznarowicz poświęcił się pracy duszpasterskiej. Powrócił na probostwo w Eysymontach Wielkich, a później dożyłotnio (od ok. 1672 r.) przebywał w Cudzeniszkach, majątku kościelnym należącym do katedry wileńskiej²⁵. Jako duchowny niezwykle zasłużony dla kurii diecezjalnej wileńskiej Wojsznarowicz krótco po powrocie z zagranicy podjął energiczne starania o przyjęcie do kapituły. Pomimo poparcia nowego biskupa Aleksandra Sapiehy nie został wówczas kanonikiem wileńskim w wyniku starań podjętych u króla Michała Korybuta przez jego konkurentów do tej godności²⁶. Ukoronowaniem jego kariery w administracji świeckiej było zaś uzyskanie urzędu regenta kancelarii wielkiej litewskiej wiosną 1676 r.

padewskim, t. 1 (*Metryka nacji polskiej w uniwersytecie padewskim*), opr. H. Barycz, Wrocław – Warszawa – Kraków 1971, s. 116 (nr 1546).

¹⁹ W. Przyałowski, *Żywoty biskupów wileńskich*, Petersburg 1860, t. 2, s. 160.

²⁰ L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, Rzym 1983, t. 2, s. 110.

²¹ L. Piechnik, *dz. cyt.*, Rzym 1987, t. 3, s. 33.

²² A. P. Bieś, L. Grzebień, M. Ingot, *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego*, t. 1, *Polonia*, Kraków 2002, s. 297. List jezuita Andrzeja Wołłowicza do generała zakonu z dn. 29 grudnia 1674 r., Wilno.

²³ J. Bieliński, *dz. cyt.*, t. 3, s. 492.

²⁴ L. Piechnik, *dz. cyt.*, t. 3, s. 171. W innych opracowaniach podaje się 1662 r., który jest zbyt wczesny; zob. *Historia nauki polskiej*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1974, t. 6, s. 757.

²⁵ J. Kurczewski, *Kościół Zamkowy czyli katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju*, Wilno 1916, cz. 3, s. 201.222.

²⁶ W. Przyałowski, *dz. cyt.*, t. 3, s. 16.

(17 kwietnia)²⁷. W tym samym roku przyjęto go również w poczet kanoników kapituły wileńskiej. Musiał jednak wylegitymować się swoim szlacheństwem i zrzec się otrzymanego wcześniej kanclerstwa kurii diecezjalnej wileńskiej²⁸. Wojsznarowicz był autorem wielu kazań oraz utworów panegirycznych dedykowanych zarówno dygnitarzom świeckim: królowi Władysławowi IV Wazie (1648) czy marszałkowi nadwornemu koronnemu Adamowi Kazanowskiemu (1650), jak i dostojnikom kościelnym – biskupowi kamienieckiemu Andrzejowi Leszczyńskiemu (1645)²⁹.

Powierzenie ks. Wojsznarowiczowi roli preceptora młodego peregrynanta było efektem jego bliskich kontaktów z dworem Radziwiłłów linii nieświesko-ołyckiej. Dowodem dawniejszych związków z domem radziwiłłowskim był chociażby panegiryk poświęcony osobie Katarzyny Radziwiłłowej z Potockich (1643), pierwszej żony hetmana wielkiego litewskiego Janusza Radziwiłła (z linii birżańskiej)³⁰. Obowiązki preceptora sprowadzały się w przypadku Wojsznarowicza do nadzorowania przebiegu edukacji podopiecznego, wynajmowania nauczycieli, a także dbałości o praktyki religijne (codzienny udział we mszy św.) oraz troskę o materialny wymiar peregrynacji (zaciąganie i spłata kredytów). W tym względzie obowiązki te były analogiczne jak w przypadku innych guwernerów³¹. Sam również wykorzystywał czas podróży do pracy naukowej i edytorskiej wydając w drukarniach Antwerpii i Paryża swoje dzieła.

Diariuszowy opis edukacyjnego wojażu rozpoczyna się deskrypcją pierwszej części podróży zatytułowanej *Wyjazd Jaśnie Oświeconego Xiążęcia Jmci z Gdańska do Paryża Anno 1667*. Rozległa peregrynacja po Europie objęła ziemie niemieckie, Niderlandy, Francję i Włochy. Do programu podróży nie weszły wszakże wizyty w Anglii i na Półwyspie Iberyjskim. Podróż została zapewne zaplanowana i sfinansowana przez matkę Aleksandra Janusza Katarzynę Radziwiłłową z Sobieskich i jego ojczyma, Michała Kazimierza Radziwiłła, podkanclerzego litewskiego. Wyjazd nastąpił z Gdańska do Oliwy dn. 1 kwietnia 1667 r., jak zanotował autor, ok. godz. 6 wieczorem³². W orszaku znajdował się także sługa, niejaki Dydyński. Na początkowym etapie podróży Aleksandrowi Januszowi towarzyszyli rodzice: ojczym Michał Kazimierz Radziwiłł, wojewoda wileński oraz Katarzyna z Sobieskich (primo voto Zasławska-Ostrogka).

²⁷ Inne źródła podają wcześniejszą datę: 20 lutego 1676 r.; *Urzednicy centralni i dostojni Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV – XVIII wieku. Spisy*, opr. H. Lulewicz, A. Rachuba, Kórnik 1994, s. 176 (nr 1397).

²⁸ J. Kurczewski, *dz. cyt.*, t. 3, s. 224.

²⁹ *Historia nauki polskiej*, t. 6, s. 757.

³⁰ *Mausolaeum na akt pogrzebowy Jaśnie Oświeconey Katarzyny Potockiey Ianuszowey Radziwiłłowej*; K. Estreicher, *Bibliografia polska*, Kraków 1910, t. 22, s. 228.

³¹ A. Markiewicz, *Między Lwowem a Paryżem. Guwernerzy młodych podróżników z lat osiemdziesiątych XVII w.*, w: *Rzeczpospolita między okcydentalizmem a orientalizacją*, red. F. Wolański, R. Kołodziej, Toruń 2009, t. 2, s. 173.

³² BN, BOZ rkps 847, k. 1.

W klasztorze cysterskim byli gościnnie podejmowani przez opata Łoknickiego. Następnie wyruszono na zachód. Pierwszym przystankiem w podróży było zwiedzanie Kalwarii Wejherowskiej (3 kwietnia), w której książe odprawił także spowiedź i przyjął komunię św. Po odjeździe rodziców w dalszą drogę orszak książęcy udał się przez Lębork do Słupska. Podczas pobytu w tym mieście (6 kwietnia) Wojsznarowicz poczynił pierwsze uwagi natury turystycznej notując swoje spostrzeżenia. Oglądano tutaj zamek dając też wyraz specyfice miejscowej architektury i burzliwym dziejom miasta – „Miasto po prusku budowane, po części spalone, obronne”³³. W dalszej drodze przez ziemie Pomorza Przedniego również często dostrzegano ślady niszczących wojen między Szwecją i Brandenburgią.

W okolicach Koszalina ich uwagę zwróciły ślady napadów rozbójniczych oraz częste egzekucje osób oskarżonych o czary – „co miasto to moc czarownic, których wszędy palą”. W kolejnych miejscowościach autor wspomina murowaną zabudowę miejscowości oraz ich przynależność do władztwa brandenburskiego bądź szwedzkiego. W Karlinie zanotował informację o zamku położonym nad brzegiem morskim, na sztucznej wyspie. Polskim akcentem jest tu chociażby wzmianka o karczmie spalonej przez wojska Stefana Czarnieckiego. Podziwiając pomorskie krajobrazy Wojsznarowicz opisywał tę krainę jako równinę i pociętą korytami licznych rzek. Przeprawa przez Odrę do Szczecina stała się okazją do podkreślenia istnienia na tej rzece wygodnych i solidnych mostów. Nie zmieniła tej pozytywnej opinii nawet konieczność opłacenia myta, które Wojsznarowicz tłumaczył koniecznością napraw mostów. Trzydniowy pobyt w Szczecinie (10–12 kwietnia) stał się okazją do szerokiej deskrypcji uroków tego miasta³⁴.

Przebieg dalszej podróży wyznaczały skrupulatnie zapisywane przez Wojsznarowicza postoje, noclegi i zwiedzanie kolejnych miast. Ciekawą obserwację poczynił on w Wismarze odnotowując obecność obrazów i figur katolickich świętych w protestanckich zborach. Wileński duchowny z chęcią podkreślał obecność katolickich elementów wystroju w luterańskich kościołach (jak choćby mosiężny posąg biskupa czy retabula ołtarzowe poświęcone Maryi i świętym w katedrze w Lubece). Z żalem wspominał za to odarcie przez luteran dzieł katolickiej sztuki sakralnej ze zdobień oraz inkrustacji, a także zamianę wielu kościołów na szpitale oraz inne zupełnie świeckie instytucje³⁵. W innych świątyniach spotykał dowody kompromisu dwóch wielkich konfesji – obecność figur katolickich świętych, prospektów organowych i marmurowych chrzcielnic obok malowanych portretów wielkich reformatorów – Marcina Lutera i Filipa Melanchtona. Odmienną wyznaniową podkreślał za to nietypowy strój pastorów: „Ministrowie w krezach a w giermakach iak Żydzi, consulares, czapka iak turban perski obwiniona kitayka we trzy rzędy,

³³ *Tamże*, k. 1v.

³⁴ *Tamże*, k. 2v.-3.

³⁵ *Tamże*, k. 5-5v.

sam vestitus krótki iak w mantolecie z rękawami”³⁶. Powyższa wzmianka jest kolejnym dowodem, iż uwagę staropolskich podróżników niezwykle mocno ogniskowały zaobserwowane ciekawostki etnograficzne świadczące o daleko idącej odmienności lokalnych tradycji. Jako przykład takich spostrzeżeń można tu podać o ponad dwadzieścia lat wcześniejsze doświadczenia podróżne protestanckiego przybysza z Litwy, Jana Cedrowskiego, który na terenach między Lubeką a Hamburgiem natknął się na ludność chłopską używającą prawdopodobnie jakiegoś dialektu słowiańskiego³⁷.

Już od początku peregrynacji uwagę autora jej opisu skupiały na sobie kwestie architektoniczne, a w tym przede wszystkim zwiedzanie obiektów sakralnych. Wojsznarowicz wraz ze swym podopiecznym chętnie odwiedzał kościoły, pragnąc zobaczyć ich jak najwięcej w kolejnych miejscowościach. W Hamburgu naliczył osiem świątyń, z czego – jak zapisał – odwiedziono prawie wszystkie. Niewiele mniej miejsca w diariuszu zajmują także obserwacje architektury militarnej oraz mieszkalnej. Uwagę podróżujących przyciągały zamki, fortece i mury miejskie z basztami i fosami, a także ratusze i piękne fasady kamienic malowanych na różne kolory oraz wyposażenie ich wnętrz (Wojsznarowicz podawał nawet ilość i pojemność beczek z winem w piwnicach). Na terenach północno-niemieckich zauważył charakterystyczny, odmienny niż w Rzeczypospolitej, styl budowlany „z drzewa y muru po prusku”. Był to zresztą niezwykle uważny i skrupulatny obserwator odnotowujący wszystkie aspekty życia miejskiego (np. kształt i sposób ustawienia publicznych szubienic).

Ks. Wojsznarowicza interesowały nie tylko kwestie religijne i sakralne, ale niemniej także aspekty gospodarcze. W miastach chętnie zwiedzał różne manufaktury i młyny, na wybrzeżach warzelnie soli, a w trakcie podróży zwracał baczność uwagę na stan zagospodarowania ziem uprawnych. Smutny krajobraz pustek i nieużytków w Dolnej Saksonii podsunął mu porównanie do pustyni: „puste pola ni wsi, ni budynków iakich, a ieśli które są to wszystko ladaco, iak Arabia deserta”³⁸. Podróż przez północne ziemie Cesarstwa przebiegała przez tereny Księstwa Brunszwiku i landgrafatu Hesji-Kassel. Podczas przepraw przez rzeki Wojsznarowicz opisywał liczbę i wielkość mostów. W diariuszu na każdej właściwie stronie spotykamy także uwagi nt. topografii terenu.

W Kassel polscy podróżnicy byli świadkami przygotowań do ślubu i wesela królewicza duńskiego z księżniczką heską. Przy okazji opisu tego miasta i zamku wyłania się jeszcze jeden charakterystyczny obiekt zainteresowań, jakim była infrastruktura służąca odgrywaniu turniejów rycerskich: maneż, strzelnica oraz „aeria na gontwy do pierścienia” i „sala dla różnych kawalerów dla przypatrzania igrzysk”³⁹.

³⁶ *Tamże*, k. 7v.

³⁷ Podróżnik ten opisał ich jako „chłopów mówiących dyjalektem niemieckim z litewska; oni pochodzić mają od Eralów, przodków Litwy”; *Dwa pamiętniki z XVII wieku*, wyd. A. Przyboś, Wrocław 2006, s. 4–5.

³⁸ BN, BOZ rkps 847, k. 8.

³⁹ *Tamże*, k. 9v.

Przebywając w ratuszu we Frankfurcie nad Menem opisał z kolei dokładnie procedurę elekcji cesarskiej. Do najbardziej istotnych realiów podróży należało zatrzymywanie się w austeriach (gospodach, karczmach). Na wszystkich etapach podróży Wojsznarowicz wzmiankował długość takich pobytów i często podawał nazwy gospód. Niemniej równie często narzekał na drożyznę tam panującą i określał karczmarzy mianem arcydusigroszy. We Frankfurcie zmieniono środek transportu przesiadając się z koni na barkę, którą po Menie dopłynięto do Moguncji⁴⁰.

W celu przyspieszenia tempa podróży dalej udano się łodzią (gundulą) na północ płynąc w dół Renu. Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż żegluga korytem Renu była popularna wśród polskich podróżników już od pocz. XVII w. Spływ w dół rzeki był bowiem dogodnym sposobem dotarcia do Kolonii słynącej w całym chrześcijańskim świecie z ogromnej liczby relikwii chrześcijańskich świętych z różnych wieków⁴¹. Wojsznarowicz podczas żeglugi opisywał głównie układ skalistych brzegów rzeki pokrytych winnicami, a także kolejne miejscowości, w których albo wychodzono na brzeg albo oglądano je podczas rejsu. Widok opuszczonych i częściowo zrujnowanych nadreńskich zamków pobudzał polskich peregrynantów do pytań, na które miejscowi mieszkańcy opowiadali legendami o zamieszkiwaniu tych dawnych twierdz przez diabły⁴². Było to zapewne dalekie echo opowieści o życiu i wyczynach osławionych niemieckich raubritterów (rycerzy-rozbójników). Na bieżąco podawał też informacje o historii potyczek francusko-cesarskich, których ślady nosiły nadreńskie miasta i zamki. Wojsznarowicza szczególnie interesowała złożona kwestia religijna na podzielonych wyznaniowo terenach Cesarstwa. Dłuższy przystanek zrobiono w Kolonii, gdzie zwiedzano kościoły (miało być ich tyle ile dni w roku) oraz podziwiano liczne i bezcenne relikwie świętych przechowywane w każdym kościele. Wyraźnie dewocyjny charakter pobytu w tym mieście objawiał się także w opisach wielu cudów działanych przez świętych bądź towarzyszących poszukiwaniu ich relikwii. Obok relikwii późniejszych związanych z życiem świętych Wojsznarowicz opisywał także święte przedmioty związane z życiem, nauką i cudami Chrystusa, np. jeden z dzbanów z Kany Galilejskiej i najświętsze ze wszystkich: „Goździa którym Chrystus Pan na krzyżu był przybity część w złoto oprawna. Drzewo S. Krzyża. Velum B. Virginis”⁴³. Nie zabrakło również uwag o relikwiach starotestamentalnych patriarchów, proroków i wyznawców. Podczas niezwykle intensywnego zwiedzania kościołów oglądano zaledwie kilka obiektów świeckich podziwiając tam różnego rodzaju osobliwości. Taki rozkład akcentów, widoczny właściwie podczas

⁴⁰ *Tamże*, k. 12.

⁴¹ W 1613 r. trasę taką pokonywał Jerzy Ossoliński udający się na studia do Lowanium; J. Ossoliński, *Pamiętnik (1595–1621)*, opr. J. Kolasa i J. Maciszewski, red. W. Czaplinski, Wrocław 2004, s. 26.

⁴² BN, BOZ, rkps 847, k. 15.

⁴³ *Tamże*, k. 18v, 19v.

całej peregrynacji, wskazuje na zainteresowanie autora przede wszystkim kwestiami sacrum.

Z dość rzadkich wzmianek o warunkach podróży ciekawa jest notatka o silnych przeciwnych wiatrach na Renie, które wymuszały ciągnięcie barki przez konie idące brzegiem rzeki⁴⁴. Na specjalne zaproszenie księcia neuburskiego młody Zasławski ze swoim preceptorem zostali zaproszeni do Düsseldorfu, a następnie do Ambach. W obydwu elektorskich rezydencjach byli gościnnie podejmowani. Zwiedzania tej części Niemiec dopełniła wizyta w Akwizgranie, gdzie obiektami zainteresowania były miejsca i pamiątki związane z życiem cesarza Karola Wielkiego, a także wiele relikwii, w tym najcenniejszych i z tego powodu bardzo rzadko udostępnianych do publicznego kultu. Zwiedzono także źródła wód mineralnych, z których miejscowość ta słynęła już w starożytności. Peregrynantów zaintrygowały także tajniki metalurgii wobec czego odwiedzono odlewnię mosiądzu⁴⁵.

Kolejnym istotnym etapem podróży były Niderlandy. Z turystycznego punktu widzenia dla podróżujących ciekawe było miejsce, w którym stykały się granice czterech państw, położone nieopodal Liege (Leodium). Stamtąd skierowano się na północ i płynąc Mozą przez ziemie podległe hiszpańskiemu królowi Karolowi II osiągnięto Maastricht. Podobnie jak to miało miejsce na ziemiach niemieckich peregrynanci korzystali głównie z żeglugi rzecznej pokonując drogę na pokładach barek i promów rzecznych. Było to możliwe dzięki świetnemu stanowi infrastruktury kanałowej, która w Holandii rozwijała się od lat 30. XVII w. oferując pasażerom wygodny przewóz barkami przedsiębiorstw komunikacyjnych korzystających zarówno z naturalnej siły wiatru jak i siły pociągowej koni⁴⁶. Dzięki temu Wojsznarowicz i jego podopieczny płynęli w dół Mozy, a później rzeki Waal przez gęsto ufortyfikowane tereny mijając kolejne miasta i twierdze hiszpańskie (Venlo) i holenderskie. Dwadzieścia lat wcześniej z holenderskiej żeglugi śródlądowej korzystali bardzo często bracia Sobiescy – Jan (późniejszy polski monarcha) oraz Marek podróżujący w asyście swego ochmistrza (opiekuna, wychowawcy) Sebastiana Gawareckiego⁴⁷. Na terytorium Holandii i pograniczu tego kraju, nękanym często przez wojny, ujawniła się predylekcja Wojsznarowicza do podziwiania umocnień i fortyfikacji stanowiąca charakterystyczny rys zainteresowań staropolskich podróżników⁴⁸.

W okolicach Utrechtu ks. Wojsznarowicz zapisał swoje wrażenia z podróży nizinnymi terenami Holandii usianymi wiatrakami i pociętymi licznymi kanałami, co przypominało mu polskie krajobrazy: „Ten kray wszystek in planitie,

⁴⁴ *Tamże*, k. 21v.

⁴⁵ *Tamże*, k. 23v-25v.

⁴⁶ A. Mączak, *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Warszawa 2001, s. 76-77.

⁴⁷ S. Gawarecki, *Dziennik podróży po Europie Jana i Marka Sobieskich*, Warszawa 1883, s. 43-44.

⁴⁸ H. Dziechcińska, *O staropolskich dziennikach podróży*, Warszawa 1991, s. 42.

iak Żuławy nasze Gdańskie, ale wszystek w wodzie, skąd kanałów pełno⁴⁹. W holenderskich miastach wileński ksiądz często wspominał o smutnych efektach konfliktów religijnych: kościołach odebranych katolikom i dziełach sztuki sakralnej zniszczonych przez protestantów w aktach obrazoburstwa⁵⁰. Tak częsta frekwencja wzmianek o katolickich kościołach odartych z rzeźbiarsko-malarskiego wystroju i licznych profanacjach była spowodowana dużą liczbą wyjątkowo gwałtownych przejawów ikonoklazmu protestanckiego, dla których źródeł upatrywano w kalwińskim puryzmie (dążności do dosłownego przestrzegania nakazów biblijnych)⁵¹.

Miasta holenderskie zaskakiwały autora relacji podróźnej swoim bogactwem, dostatkiem oraz panującym tam porządkiem. Z pokładu barek podziwiał nadbrzeżne pałace i ogrody. Podkreślał też istnienie w tym kraju szybkiej, wygodnej i punktualnej komunikacji rzecznej i kanałowej, z której wraz ze swoim podopiecznym ciągle korzystał. Wojsznarowicza zachwycaly wszelkie udogodnienia dla mieszkańców, np. cieniste aleje drzew rosnących wzdłuż kanałów służące spacerom. Modelowym przykładem takiego miasta był Amsterdam, w którym zatrzymano się w austerii „Pod Biblią”. Pierwszego dnia pobytu (28 maja 1667 r.) ks. Wojsznarowicz napisał listy do rodziców swego podopiecznego informując ich o przebiegu podróży. Radość ze zwiedzania wielkiego i pięknego miasta zmąciła wileńskiemu księdzu trudna sytuacja wyznaniowa katolików w tym mieście. Z żalem notował on, iż katolicyzm jest prześladowany, wyznawać można go tylko potajemnie w prywatnych domach, a większymi swobodami religijnymi cieszą się rozmaite sekty i gminy żydowskie. Niemniej bardzo przypadła mu do gustu synagoga sefardyjska, którą zwiedzał⁵². Kościoły zamienione na zbory kalwińskie, ogołoczone z paramentów liturgicznych i obiektów kultu katolickiego, bardziej przypominały mu szopy niż świątynie. Zwiedzanie miasta obejmujące podziwianie kolekcji dzieł sztuki, wytworów techniki, instytucji publicznych oraz okazów natury (arsenał, port, pałace, szpitale, sierocińce, ogrody, menażerie) urozmaicały wizyty i zakupy w księgarniach. Aleksander Janusz Zasławski podarował swemu guwernerowi komplet dzieł św. Augustyna wart pokazną sumę 99 florenów. Dłuższy pobyt w Amsterdamie unaoczniał polskiemu podróżnikowi wielkie bogactwo holenderskiego patrycjatu płynące przede wszystkim z handlu zamorskiego.

Zwiedzanie Holandii kontynuowano docierając barką do Lejdy, następnie Hagi, rezydencji księcia orańskiego i stadhoudera (namiestnika Niderlandów Północnych) w jednej osobie oraz dalej do Delft. Kierując się na południe przez Rotterdam (gdzie oglądano statuę słynnego Erazma) i Brede pamiętną hiszpańskim oblężeniem miasta (w latach 1624-1625) udano się na terytorium

⁴⁹ BN, BOZ, rkps 847, k. 29v.

⁵⁰ *Tamże*, k. 30.

⁵¹ S. Michalski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w epoce nowożytnej*, Warszawa 1989, s. 230-231.

⁵² BN, BOZ rkps 847, k. 30v-31.

Brabancji. Zmieniono także środek lokomocji z łodzi na wóz konny. Znosząc niewygody i chorując, orszak podróżny dotarł ostatecznie do Antwerpii (13 czerwca), gdzie zatrzymano się w wygodnej, ale drogiej austerii „Pod Niedźwiedziem”⁵³. Po protestantyzowanej Holandii ks. Wojsznarowicza bardzo ucieszyła żarliwa pobożność katolickich mieszkańców miasta. Zupełnie inaczej odbierał bogaty wystrój kościołów dekorowanych dziełami barokowego malarstwa sakralnego, w tym i samego Rubensa. Efektem tego entuzjazmu było wiele stron diariusza wypełnionych wrażeniami z oglądania kościołów oraz klasztorów różnych zgromadzeń zakonnych. Po zaledwie trzech dniach pobytu wyruszono barką na krótko do Brukseli. W siedzibie namiestnika Hiszpańskich Niderlandów, którego nazwisko Wojsznarowicz zapisał jako „Castel Rodrigo”, podziwiano jego dwór, popis jazdy hiszpańskiej oraz uroczystą procesję uliczną w oktawie uroczystości Bożego Ciała⁵⁴. Po zaledwie dwóch dniach powrócono do Antwerpii zatrzymując się w innej gospodzie i rozpoczynając drugi, tym razem dłuższy pobyt w mieście.

Charakter antwerpskiej rezydencji różnił się zasadniczo od wcześniejszych wizyt w innych miastach. Zwiedzanie kościołów oraz innych miejskich atrakcji było tylko dodatkiem do pracy naukowej preceptora i jego podopiecznego. W Antwerpii Wojsznarowicz wydał drukiem swoje dzieło *Dom mądrości siedmią kolumnami wsparty* będące zbiorem kazań maryjnych⁵⁵. Zapewne w tym mieście napisał je w całości, gdyż w diariuszu podróżnym często notował lakonicznie: „pisałem kazania” oraz informował o skończeniu kolejnych homilii. Duchowny podpisał także kontrakt na wydanie swego dzieła z antwerpskim drukarzem Marcelem Parysem⁵⁶. Z pewnością młody książę Zasławski korzystał wówczas z prywatnych lekcji, choć jego mentor milczy na ten temat w swoich zapiskach diariuszowych. Wiadomo iż Aleksander Janusz na krótko wyjechał powtórnie do Brukseli, a także zakupił mszał dla kościoła w Eysymontach, gdzie jego mentor był wówczas proboszczem. Pod koniec trzymiesięcznego pobytu w Antwerpii Wojsznarowicz zapakował w skrzynie zakupione w Brabancji przedmioty (m.in. cztery skrzynie książek) i wysłał je do Amsterdamu, a stamtąd morzem do Gdańska⁵⁷.

Kolejnym celem podróży było dotarcie do Paryża. Wzdłuż wybrzeża skierowano się na południe pokonując przegradzające drogę zatoki morskie. Na terytorium Flandrii zwiedzano Brugię i Ostendę. Do Nieuwpoort jechano wydmowym wybrzeżem morskim „naiowszy wóz barzo zacny, słomą nasłany, co świnię wozic mogą, którym Gubernator ieździ”⁵⁸. Takim samym środkiem transportu osiągnięto potężnie ufortyfikowaną Dunkierkę. Autora diariusza

⁵³ *Tamże*, k. 37.

⁵⁴ *Tamże*, k. 40–40v.

⁵⁵ K. Estreicher, *dz. cyt.*, t. 22, s. 226.

⁵⁶ BN, BOZ rkps, 847, k. 41v.

⁵⁷ *Tamże*, k. 44.

⁵⁸ *Tamże*, k. 46v.

zadziwiły jednak nie fortece otaczające miasto, ale nowinki liturgiczne, które zaobserwował w miejscowych kościołach: „Przy mszy post offertorium aut lavabo manus ksiądz każdy obróciwszy się do ludu patynę daie do pocałowania, a lud elemosynam confert. Do mszy znowu białęglowę widziałem u mniszek służącą”⁵⁹. Po niespokojnym pograniczu francusko-niderlandzkim podróżowano w ciągłej obawie przed atakiem żołnierzy jednej bądź drugiej strony konfliktu. Zresztą za fortecą Gravelines spustoszony krajobraz potwierdzał obawy podróżników: „chaty spustoszone iak w Mazowszu kurniki, słoma pokryte z drzewa. Chłop od chłopu na kilka łuku strzelenie mieszka, wielkie pustki”⁶⁰.

Na dłużej zatrzymano się w Calais oczekując na rzeczy, które morzem miały przybyć z Vlissingen (Flisyngi), gdzie zostały pod pieczę sługi Dydyńskiego. Planowano nawet wysłać po nie innego sługę, niejakiego Kowalskiego. Jednak z powodu ciągłych i gwałtownych, sztormowych wiatrów udało się to dopiero za trzecim razem. Przedłużające się oczekiwanie ks. Wojsznarowicz wykorzystywał pisząc listy i kazania oraz zwiedzając kościoły, które wydawały mu się „ciemne”. Podczas nabożeństw natknął się na silne wpływy protestantyzmu w postaci braku monstrancji podczas procesji oraz specyficznej formy komunii: „chleb rozdaia każdemu y iedzą w kościele po kawałku”⁶¹. W diariuszu brakuje natomiast jakiegokolwiek wzmianki o chęci wyruszenia do Anglii. Calais stanowiło bowiem zwyczajowy port, z którego polscy podróżnicy najczęściej odpływali ku wybrzeżom brytyjskim, lądując z reguły w Dover⁶².

Po przybyciu morzem bagaży i powrocie jednego z członków orszaku podróżnego, który popłynął do Anglii, ruszono dalej do Paryża. Po drodze do stolicy Francji zwiedzono jeszcze opactwo benedyktyńskie w St. Denis, ale oglądanie jego słynnego skarbcza odłożono na później. Ostatecznie orszak przybył do Paryża 9 listopada 1667 r. Zatrzymano się początkowo w austerii „Pod Żelaznym Krzyżem” na ulicy St. Denis, zmieniając później lokum na tańsze. Po przybyciu do miasta zakupiono nowe stroje, utensylia i obowiązkowe peruki. Wkrótce książę Zasławski rozpoczął prywatne studia pobierając lekcje od wynajętych mistrzów historii, fechtunku oraz sztuki fortyfikacji. Lekcje teoretyczne młody książę uzupełniał udziałem w wojskowych manewrach i pozorowanym zdobywaniu twierdz⁶³.

Był też często odwiedzany przez innych młodych paniczów polskich przebywających na naukach w Paryżu, m.in. Stanisława Kazimierza Radziwiłła, ordynata kleckiego. Czas wolny wypełniało intensywne zwiedzanie licznych kościołów z kolekcjami relikwii i dzieł sztuki sakralnej oraz udział w codziennych nabożeństwach. Oglądano również pałace, ogrody, pomniki, a także sławne

⁵⁹ *Tamże*, k. 47-47v.

⁶⁰ *Tamże*, k. 48.

⁶¹ *Tamże*, k. 48v-49v.

⁶² T. Billewicz, *Diariusz podróży po Europie w latach 1677-1678*, Warszawa 2004, s. 298.

⁶³ BN, BOZ rkps 847, k. 51v.

później więzienie Bastylię – „fortecę, w której Xiążąt, Panów sadzaią”⁶⁴. W wielu ustępach paryskiej części diariusza ujawnia się wielka wrażliwość estetyczna ks. Wojsznarowicza. Była ona charakterystyczna dla człowieka doby baroku i polegała przede wszystkim na zamiłowaniu do przepychu, różnorodności, barwności, bogactwa materiałów i ornamentów, a także wiernego naśladownictwa natury⁶⁵. Dał on temu wyraz oglądając rzeźby nagrobne w jednym z kościołów, „gdzie statuem ex marmore mortis wystawuią, barzo robotą piękną, iakby żywy trup był człowieczy”⁶⁶.

Szukano też popularnych rozrywek kulturalnych uczęszczając na spektakle sztuk teatralnych oraz przedstawienia operowe i baletowe. Podczas karnawału kwitło życie towarzyskie paryskiej socjety, a książę Aleksander Janusz razem z młodym Radziwiłłem często uczestniczył w balach i maskaradach. W ich kręgu zainteresowań pozostawały także kwestie handlu i gospodarki, skąd brały się wizyty na kiermaszach rozmaitych towarów i na wielkim podparyskim jarmarku. Nie stroniono nawet od przypatrywania się publicznym egzekucjom rozbójników i morderców. Na pocz. 1668 r. młody Zasławski rozpoczął pobieranie lekcji polityki chrześcijańskiej i języka francuskiego.

Zwiedzano także podparyskie rezydencje królewskie na czele z Saint-Germain-en-Laye, z okazji chrzcina delfina (następcy tronu) Francji Filipa, młodszego syna Ludwika XIV (24 marca 1668 r.). W towarzystwie Radziwiłła młody Zasławski zwiedzał także pałace i ogrody w Saint-Cloud, Vaux-le-Vicomte, Rueil oraz w Fontainebleau. Podziwiano szczególnie wspaniałe geometryczne ogrody pełne fontann, kaskad, grot i kanałów. Stałym obiektem zainteresowań naszych podróżników były także liczne menażerie, w których eksponowano egzotyczne i europejskie gatunki zwierząt oraz oranżerie z gatunkami ciepłolubnej flory. Pałac w Fontainebleau urzekł Wojsznarowicza różnorodnością zbiorów – kolekcji malarstwa, rzeźby, a także trofeów myśliwskich. Do Wersalu, którego budowę właśnie rozpoczęto, książę Zasławski wyruszył bez swego preceptora, który pozostał w Paryżu. Zasławski w Wersalu bawił w owym czasie po raz wtóry, dostępując zaszczytu uczestnictwa w kolacji razem z królem Ludwikiem XIV i jego świtą⁶⁷.

W kanonie wykształcenia młodego szlachcica i magnata nie mogło zabraknąć również wiedzy ekonomicznej i przynajmniej podstawowych wiadomości technicznych. Stąd też podziwiano także słynną manufakturę arrasów w Gobelin czy królewską mennicę, gdzie oglądano proces bicia złotych luidorów. Udano się także do osławionego więzienia w Vincennes, gdzie jak pisał autor diariusza „siedział w zamku król terazniejszy nasz”⁶⁸. Monarchą tym był Jan II Kazimierz Waza, wówczas jeszcze królewicz, który po schwytaniu podczas podróży

⁶⁴ *Tamże*, k. 58.

⁶⁵ Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992, s. 185.

⁶⁶ BN, BOZ rkps 847, k. 83v.

⁶⁷ *Tamże*, k. 74.

⁶⁸ *Tamże*, k. 66.

na Półwysep Iberyjski, został tam przeniesiony decyzją kard. Richelieu w poł. września 1639 r.⁶⁹ Podróżnicy uczestniczyli także, w obecności króla Francji, w nabożeństwach podczas świąt kościelnych. Mieli także okazję ujrzeć Króla-Słońce w zwyczajnych sytuacjach, np. w jego rezydencji oddającego się rozrywkom sportowym: „Po obiedzie król szedł grać w piłkę. Tam grał w koszuli i spodniach samoczwart”⁷⁰.

Paryski okres peregrynacji był szczególnie owocny dla ks. Wojsznarowicza w jego pracy intelektualnej. Podczas pobytu we francuskiej stolicy kupował on wiele książek i napisał liczne kazania. Szukał także aktywnie wydawcy dla pisanych w trakcie podróży kazań. Wydał drukiem drugą część zbioru kazań opublikowanego wcześniej w Antwerpii zatytułowaną *Arsenał miłosierdzia Panny Przenajświętszej Mariey*. W przedmowie informował czytelników, iż dzieło to powstało w trakcie jego zagranicznej podróży⁷¹. W Paryżu pracował też nad poprawieniem kolejnego wydania swego dzieła *Orator polityczny*. Do pracy nad reedycją tej książki przystąpił jesienią 1668 r. po skończeniu lektury i komentarzy do dzieła wybitnego nowożytnego myśliciela i dyplomaty Diego Fajardo Saavedry⁷². Był to wydany jeszcze w 1644 r., trzyczęściowy zbiór mów okolicznościowych (przewidzianych głównie na ceremonie weselne i pogrzebowe)⁷³. Oprócz zajęć literackich, nauczycielsko-wychowawczych oraz intensywnego zwiedzania miasta i okolic Wojsznarowicz zainteresował się w Paryżu militariami kupując tam kilka pistoletów oraz sztuką fajerwerków („rac począłem się uczyć”)⁷⁴. Zawarto też bliższą znajomość z poselstwem rosyjskim, które przybyło ze świetnymi darami do Ludwika XIV: „Moskwa była, aż do wieczora u nas piła”⁷⁵.

Ponadroczny pobyt w stolicy Francji można było zakończyć po spłaceniu wszystkich długów zaciągniętych na liczne zakupy i wycieczki oraz wydatki reprezentacyjne. Po wynajęciu karety, zrobieniu niezbędnych zakupów podróży, opuszczono Paryż w poł. listopada 1668 r. udając się do Włoch, ostatniego celu peregrynacji. Zmierzano w kierunku Lyonu, gdzie zatrzymano się na krótko dla zwiedzania osobliwości tego miasta. Następnie skierowano się w stronę przełęczy alpejskich na terytorium Sabaudii, „gdzie się góry strasznie wielkie zaczynają”⁷⁶. Podróżowano dalej starym traktem przez Chambery, dawną stolicę Sabaudii oraz przełęcz Mont Senis, przez którą wjechano na teren Piemontu cały czas narzekając na trudne górskie przeprawy i przepaście. Pierwszym przystankiem po pokonaniu bariery Alp był Turyn. Najświętszą

⁶⁹ Z. Wójcik, *Jan Kazimierz Waza*, Wrocław 2004, s. 33.

⁷⁰ BN, BOZ, rkps 847, k. 63.

⁷¹ W. A. Maciejowski, *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, Warszawa 1852, t. 3, s. 853.

⁷² BN, BOZ 847, k. 81v.

⁷³ K. Estreicher, *dz. cyt.*, t. 22, s. 227.

⁷⁴ BN, BOZ rkps 847, k. 77.

⁷⁵ *Tamże*, k. 78v.

⁷⁶ *Tamże*, k. 87.

relikwią w kościołach miasta był słynny całun – „syndon in quo Chrystus Pan w grobie był uwiniony” – który wówczas był udostępniony do publicznego kultu⁷⁷.

Pierwotnie planowano żeglugę Padem do Pawii, ale wskutek niesprzyjających warunków zamieniono środek lokomocji na powóz i z wynajętym weturynem (przewodnikiem- woźnicą) podążono trasą na Genuę i Mediolan. W nadmorskiej Genui, handlowej potędze Włoch, poznawano republikański ustrój tego państwa, a także zwiedzano kościoły bogate licznymi relikwiami oraz lśniące przepychem pałace miejscowego patrycjatu. Przejazd przez tereny Piemontu i Lombardii odsłonił podróżnikom smutny obraz zniszczeń powstałych w wyniku wojen hiszpańsko-cesarskich. Udano się następnie przez Pawię do Mediolanu. W podzielonej politycznie Italii peregrynanci mieli okazję zapoznania się z różnymi systemami rządów. Mediolan, będący hiszpańską prowincją, zarządzany był w imieniu monarchy przez wicekróla – „zowią go Marchis de Montana” – jak napisano w diariuszu. Wojsznarowicz i Zasławski nie mogli uzyskać u niego audiencji, gdyż był chory na podagrę⁷⁸.

Po gruntownym zwiedzeniu Mediolanu, gdzie wzorem innych miast włoskich czas w całości wypełniały wizyty w niezliczonych kościołach, pałacach, arsenałach oraz gabinetach osobliwości, ruszono do Modeny i Bolonii. W tym ostatnim mieście przywitano Nowy Rok 1669 (trzeci rok peregrynacji). Ks. Wojsznarowicz, który bawił w Italii już po raz drugi, ciągle pozostawał pod wrażeniem uroków tego kraju. W jego diariuszu widać najwyższą admirację, którą zarezerwował dla włoskich dzieł sztuki⁷⁹. W dalszej drodze starano się obejrzeć ciekawsze miejsca, m.in. w Faenzy wytwórnę majoliki, w której przypatrywano się procesowi produkcji tego typu ceramiki. Zatrzymano się na krótko w słynnym na cały świat sanktuarium maryjnym w Loreto. Dalsza droga wiodła przez Forli, Rimini, Fano, Ankonę, Recanati, Maceratę, Tolentino, Foligno aż do Asyżu, miasta pamiętnego życiem i cudami św. Franciszka. Dla zyskania specjalnych łask tego świętego i jego szczególnego błogosławieństwa czczono i dotykano „różne reliquie, o które koronki i paski pocierano”⁸⁰. Ta praktyka kłóciła się z oficjalnym nauczaniem Kościoła w kwestii kultu relikwii, gdzie zalecano raczej adorację i modlitwę niż bezpośredni dotyk⁸¹.

W drodze do Rzymu ks. Wojsznarowicz wpisał się do albumu studentów uniwersytetu w Perugii (jego nazwisko zostało zapisane w metryce nacji niemieckiej pod datą roczną 1668): „Casimirus Joannes Wojsznarowicz cancellarius dioc. Vlnensis praepositus Cysmontensis regis poloniae secretaries”⁸². Jednak, jak wskazuje diariusz podróży, w Perugii przebywał on zaledwie jeden

⁷⁷ *Tamże*, k. 88v.

⁷⁸ *Tamże*, k. 96.

⁷⁹ M. Wrześniak, *dz. cyt.*, s. 139.

⁸⁰ BN, BOZ rkps 847, k. 103v.

⁸¹ J. Kracik, *Relikwie*, Kraków 2002, s. 219-220.

⁸² *Die Matrikel der Deutschen Nation in Perugia (1579-1727)*, red. F. Weigle, Tübingen 1956, s. 115 (nr 1578).

dzień (14 stycznia 1669 r.), co dowodzi raczej tylko jego krótkiej obecności w mieście, a nie dłuższych studiów w tym miejscu. Gościł go u siebie podstoli grodzieński Samuel Kazimierz Hładowicki – „barzo nas honorifice częstował y z dusze rad był”⁸³. Z księgi immatrykulacji uniwersytetu w Perugii wynika, iż przybył on tam na studia w 1668 r. Wpisano go następująco: „Samuel Casimirus Hładowicki dapifer grodnensis aulicus s. reg. poloniae maiestatis”⁸⁴.

Sroga zima w Apeninach i obfite opady śniegu nieznacznie opóźniły podróż do Rzymu. Jadąc przez Spoleto i Castelnuovo Vojsznarowicz i jego podopieczny dotarli ostatecznie do Wiecznego Miasta (18 stycznia) stając w austerii na Placu Hiszpańskim. Następnego dnia rozpoczęto zwiedzanie rzymskich bazylik. Jednak ostatni etap peregrynacji upływał pod znakiem trudności finansowych. Wojsznarowicz starał się o zaciągnięcie kolejnego kredytu, a także szukano taniej gospody, w której dla obniżenia kosztów można byłoby zamieszkać wspólnie z innymi Polakami. Już na początku zwiedzano kompleks Pałacu Watykańskiego. Aleksander Janusz Zasławski, przebywając w Rzymie (nie wiadomo jednak dokładnie kiedy), w dramatycznych słowach prosił listownie swoich opiekunów o pożyczkę na poczet kosztów dalszej rezydencji we Włoszech i powrotu do kraju⁸⁵.

Po zaledwie trzech tygodniach pobytu Wojsznarowicz przedsiębrał ze swym podopiecznym typowo turystyczną wycieczkę do Neapolu. Wyruszone z wynajętym przewodnikiem oraz w towarzystwie niedawno przybyłego do Rzymu któregoś z Chodkiewiczów. Droga była trudna. Wiodła przez niegościnne tereny, nieuprawne pola i góry, gdzie czaili się bandyci. Przydrożnych karczem albo nie było w ogóle, albo panowała tam straszna drożyzna. W mieście Gaeta, jak pisał autor dziennika, „nic dobrego, austeriarze ladaiaako traktuią; obiad parę iaiec y gołąbek, a dać za to złoty ieden”⁸⁶. Jedynym pocieszeniem był ciepły klimat i widok obficie owocujących drzew cytrusowych różnych gatunków.

Schemat zwiedzania Neapolu, do którego orszak podróżny dotarł 12 lutego był identyczny jak w innych miastach. Rozpoczęto regularną pielgrzymkę po kościołach i klasztorach. Autor relacji zachwycał się w Neapolu przede wszystkim sztuką sakralną. W swoich zapiskach podkreślał bogactwo marmurowych wnętrz świątyń, barwność wspaniałych barokowych obrazów oraz splendor mozaik lśniących od złota i wspaniałość paramentów liturgicznych skrzących się blaskiem drogich kamieni. Integralną częścią każdej wizyty w Neapolu było zwiedzanie okolic miasta⁸⁷. Zasławski wraz ze swym

⁸³ BN, BOZ rkps 847, k. 104.

⁸⁴ *Die Matrikel der Deutschen nation In Perugia (1579-1727)*, op., cit., s. 115 (nr 1577).

⁸⁵ Archiwum Państwowe w Krakowie, Archiwum Podhoreckie III, sygn. 1/54; List zawiera tylko datę roczną 1669.

⁸⁶ BN, BOZ rkps 847, k. 106v.

⁸⁷ Zob. H. Barycz, *Polskie podróże do Neapolu w wiekach XV-XVIII*, „Przegląd Współczesny”, 1938, t. 67, s. 20-45.

preceptorem udał się najpierw do Pozzuoli, aby podziwiać antyczne rzymskie łaźnie Cycerona, których lecznicze właściwości szeroko opisano. Morzem udano się do podziemnej siedziby starożytnej wieszczki Sybilli Kumańskiej, „która de Christi Nativitate prophetizabat”⁸⁸. Zwiedzano „rozmaite antiquitates” – antyczne ruiny świątyni Apolla oraz pałaców Juliusza Cezara i Nerona, a także pozostałości pałaców „zruinowane a Gottis et Longobardis”⁸⁹.

Okolice Neapolu oferowały także wiele innych atrakcji. Z wielkim zainteresowaniem oglądano miejsce męczeństwa pierwszych chrześcijan i legendarne Pola Elizejskie (Campi Elisei), które w mitach rzymskich stanowiły synonim krainy wiecznego życia. Udano się także by oglądać słynne miasto zniszczone przez wulkan: „Widzieliśmy Pałac Pompey Magni, przy którym y Idola, gdzie swoje nabożeństwa odprawowali”. Oglądano zatem jakieś fragmenty słynnych Wielkich Pompejów, częściowo odkryte jeszcze przed regularnymi badaniami archeologicznymi w XVIII w. Z innych pamiątek antyku udano się do grobu poety Wergiliusza.

Naturalne właściwości wulkaniczne czyniły ten teren niezwykle ciekawym. Kulminacją poznawania przejawów osobliwości i potęgi natury była wycieczka na Wezuwiusz podjęta z Neapolu (16 lutego), połączona ze wspinaczką na sam wierzchołek krateru wulkanicznego: „Jechaliśmy ad Montem Vezuvium mil 5, planitie 4, do góry, gdzie in ipso montis cacumine cum grandissima molestia byliśmy. Jest góra ta in circuitu suo na mil 12 extendens; lacus profundissimus totus fumans”. Ks. Wojsznarowicz nabył nawet książkę o wulkanie zatytułowaną w niezwykle intrygujący sposób „Una porta del inferno” (Brama piekła)⁹⁰. Wśród nieprzebranej ilości neapolitańskich relikwii oglądał też jedną związaną z aktywnością wulkaniczną Wezuwiusza w postaci części cudownego krucyfiks: „...gdzie widzieć głowę Chrystusa Pana, którą Mons Vezuvius wyrzucił z siebie in cineribus ignitis reperta”⁹¹. Będąc typowym człowiekiem baroku autor opisu zawarł w swojej relacji wiele bezkrytycznie przyjmowanych opowieści o cudach, np. o cudownym obrazie malowanym przez św. Łukasza, który uchylił się przed kulą armatnią podczas ostrzału artyleryjskiego Neapolu.

Powróciwszy do Rzymu 23 lutego kontynuowano zwiedzanie tego miasta. Właściwie codziennie starano się obejrzeć którąś z nieprzeliczonych rzymskich atrakcji. Zwiedzaniu sprzyjał przede wszystkim zwyczaj codziennego uczestnictwa we mszy św. w coraz to innym kościele czy obchodzenie świątyń odpustowych. Podobnie jak w innych miejscach szczególne zainteresowanie budziły relikwie i pamiątki związane z historiami ewangelicznymi – np. słup, na którym piał kogut, gdy św. Piotr wyparł się Chrystusa, czy kolumna biczowania Chrystusa u św. Praksedy. Wzięto udział w kanonizacji Piotra de

⁸⁸ BN, BOZ rkps 847,, k. 108v.

⁸⁹ *Tamże*, k. 109v.

⁹⁰ *Tamże*, k. 110v.

⁹¹ *Tamże*, k. 111.

Alcantara i Marii Magdaleny de Pazzi (28 kwietnia). Chętnie oglądano także pałace i ogrody Ludovisi wypełnione kopiami rzeźb antycznych. Wynajętym powozem jeżdżono codziennie oglądać parady karnawałowe i maskarady. Młody Zasławski był często odwiedzany przez rodaków przebywających w Rzymie. Wśród nich było wielu duchownych. Przynosili oni rozmaite prezenty. Ks. Wojsznarowicz otrzymał np. od ks. Słowikowskiego obraz św. Róży i książkę. Sam zresztą również kupował obrazy w Rzymie, m.in. jakieś malowidło przedstawiające Madonnę. Zamówił również u malarza portret Zasławskiego. Sądząc po niskiej cenie (10 skudów i 3 jule) był to obraz niewielkich rozmiarów⁹².

Wizytowano biblioteki, kolekcje osobliwości (kunstkamery) oraz gabinety uczonych⁹³. Przeważało jednak zdecydowanie oglądanie dzieł sztuki. Skrajny realizm wielu barokowych dzieł sztuki, bardzo ekspresyjnie wyrażających cierpienie i śmierć, mocno oddziaływał na oglądających, którzy chętnie przyjmowali dosłowne wyjaśnienie takiej manieri. W Palazzo Farnese Wojsznarowicz oglądał krucyfiks z kości słoniowej: „cudownie człowieka umierającego *expressit*, ten rzemieślnik z człowieka żywego tę figurę robił, który umyślnie człowieka na krzyż zawiesił, a potem zabił aby mógł umierającego wyrazić”⁹⁴. Młody książę Zasławski dalej pobierał prywatne lekcje łaciny oraz języka francuskiego⁹⁵. Preceptor zabierał go także na dysputy teologiczne. Wiele czasu własnej edukacji poświęcił także sam ks. Wojsznarowicz poznający zasady budowy i gry instrumentów muzycznych oraz budownictwa świeckiego i sztuki jubilerskiej czy też złotnictwa⁹⁶. Czas dzielono między naukę rozmaitych rzemiosł oraz intensywne zwiedzanie świątyń i miejsc upamiętniających wielkich męczenników chrześcijaństwa (m.in. miejsce ścięcia św. Pawła). Poznawanie Rzymu urozmaiciła krótka wycieczka do Frascati (Fryszkatu).

Książę Zasławski ostatecznie opuścił Rzym 8 lipca uroczyście odprawiany w asyście dwunastu karet. Wojsznarowicz pozostał jeszcze w Wiecznym Mieście prowadząc nadal diariusz, który urywa się dn. 26 tego miesiąca. Zachowana korespondencja świadczy, iż z Rzymu udano się na zwiedzanie miast w północnych Włoszech. Przebywano m.in. po raz drugi w Bolonii⁹⁷. Pierwotne plany zakładały dużo krótszy pobyt w Rzymie, o czym ks. Wojsznarowicz informował swego pryncypała „do przewodney Niedziele, w którą będzie canonizatio Beati Petri a Alcantara. Z Rzymu życzy sobie byź [Zasławski] w Ligorno, Luce, Pisach, Florencyey, a ztamtąd pro Ascensione Domini w Wenecyey”⁹⁸. Termin Wniebowstąpienia Pańskiego okazał się jednak

⁹² *Tamże*, k. 121.

⁹³ A. Sajkowski, *dz. cyt.*, s. 57.

⁹⁴ BN BOZ 847, k. 123-123v.

⁹⁵ A. Sajkowski, *dz. cyt.*, s. 55.

⁹⁶ 28 marca 1669 r. zanotował w swoim diariuszu: „Zacząłem się uczyć architektury civilem”. Zob. BN, BOZ 847, k. 115v; 134.

⁹⁷ Sajkowski, *dz. cyt.*, s. 58-59.

⁹⁸ AGAD, AR, dz. V, nr 17738, s. 60; Kazimierz Jan Wojsznarowicz do Michała Kazimierza Radziwiłła, Rzym 3 lutego 1669 r.

nierealny, a po wyjeździe z Rzymu ksiązę i jego preceptor bawili w Asyżu dopiero w uroczystość Wniebowzięcia Marii (15 sierpnia)⁹⁹.

Opis podróży zamyka wykaz ksiąg oraz innych rzeczy zakupionych w Wenecji¹⁰⁰. „Regestr ksiąg w Wenciey kupionych” potwierdza pobyt polskich peregrynantów w tym mieście, najprawdopodobniej we wrześniu. Następnie podróżowano zapewne przez tereny Austrii, Czech i być może Śląska. Prawdopodobne są też dłuższe pobyty w głównych miastach położonych na trasie powrotu do Rzeczypospolitej (Wiedeń, Praga, Wrocław bądź Kraków). Datę ostatecznego powrotu na ziemie polskie należy wyznaczyć na jesień 1669 r. (najpewniej wrzesień bądź październik), co zamknęłoby całą podróż w okresie ok. 2,5 roku. Z pewnością nie była to najdłuższa z siedemnastowiecznych peregrynacji staropolskich, ale dzięki drobiazgowemu diariuszowi podróży, jedna z lepiej udokumentowanych i stanowiących świetne źródło do poznania podróży realii epoki baroku.

*
* *

Główne źródła dla odtworzenia przebiegu i charakteru podróży Aleksandra Janusza Zasławskiego-Ostrogskiego, która miała miejsce w latach 1667–1669, stanowią zapiski jego opiekuna i wychowawcy ks. Kazimierza Jana Wojsznarowicza. Zapiski podróżne autorstwa tegoż duchownego możemy podzielić na dwie części. Pierwszą, zdecydowanie obszerniejszą, stanowi diariusz podróży prowadzony systematycznie w trakcie prawie całej peregrynacji. W jego warstwie narracyjnej odnajdujemy bogactwo informacji dotyczących sposobu postrzegania świata przez podróżującego księdza z Litwy. Jest to niezwykle ciekawy materiał poglądowy tak dla historyka jak i miłośnika przeszłości. Źródłem uzupełniającym naszą wiedzę o przebiegu podróży jest korespondencja ks. Wojsznarowicza kierowana do opiekuna młodego Aleksandra Janusza Zasławskiego, czyli jego ojczyma Michała Kazimierza Radziwiłła. Listy oddają cały ogrom trosk i trudów, których preceptorowi następczała szczególnie finansowa strona podróży. Szczególnie diariusz podróży jest źródłem niezwykle inspirującym, które przynosi wiele cennej, a często i unikatowej wiedzy o realiach siedemnastowiecznych podróży w staropolskim wydaniu. Poznajemy wrażliwość estetyczną człowieka polskiego baroku, jakim bez wątplenia był ks. Wojsznarowicz, jego zamiłowania bibliofilskie i naukowe oraz gorące przywiązanie do katolickiej tradycji i liturgii. To wszystko podane zostało czytelnikowi w oprawie charakterystycznego staropolskiego języka, często przetykanego łaciną, stanowiąc znakomity przejaw kultury swojej epoki.

⁹⁹ A. Sajkowski, *dz. cyt.*, s. 58.

¹⁰⁰ BN BOZ 847 (regestr weneckich zakupów zaczyna się po stronie 134, ale nie jest paginowany).

Literatura

Źródła

- Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Radziwiłłów, dział V, nr 17738 (listy ks. Wojsznarowicza).
- Archiwum nacji polskiej w uniwersytecie padewskim, t. 1 (*Metryka nacji polskiej w uniwersytecie padewskim*), opr. H. Barycz, Wrocław- Warszawa- Kraków 1971.
- Archiwum Państwowe w Krakowie, Archiwum Podhoreckie III, sygnatura 1/54.
- Biblioteka Narodowa w Warszawie, Biblioteka Ordynacji Zamoyskich, rękopis 847 (dziennik podróży ks. Wojsznarowicza).
- Billewicz T., *Diariusz podróży po Europie w latach 1677-1678*, z rękopisu odczytał, wstępem i komentarzem opatrzył M. Kunicki-Goldfinger, Warszawa 2004.
- Die Matrikel der Deutschen Nation in Perugia (1579-1727)*, red. F. Weigle, Tübingen 1956.
- Dwa pamiętniki z XVII wieku*, wyd. A. Przyboś, Wrocław 2006.
- Gawarecki S., *Dziennik podróży po Europie Jana i Marka Sobieskich*, Warszawa 1883.
- Ossoliński J., *Pamiętnik (1595-1621)*, opr. J. Kolasa i J. Maciszewski, pod red. W. Czaplińskiego, Wrocław 2004.
- Urzędnicy centralni i dostojni Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV – XVIII wieku. Spisy*, opr. H. Lulewicz, A. Rachuba, Kórnik 1994.
- Vaišnoravičius K. J., *Kelionė po Europą su jaunuoju kunigaikščiu Ostrogiškiu 1667-1669 metų dienoraštis*, iš lenku kalbos vertė B. Mikalonienė ir E. Patiejuniene; iš lotynu kalbos vertė E. Patiejuniene; koment raše K. Mačiulytė, E. Patiejuniene, M. Čiurinskas, redagavo K. Mačiulytė, E. Patiejuniene, S. Narbutas, Vilnius 2009.

Opracowania

- Balicki W., *Miasto Tarnów pod względem historycznym, statystycznym, topograficznym i naukowym*, Tarnów 1831.
- Barycz H., *Historia szkół nowodworskich od założenia do reformy H. Kołłątaja*, Kraków 1988.
- Barycz H., *Polskie podróże do Neapolu w wiekach XV-XVIII*, „Przegląd Współczesny”, t. 67, 1938.
- Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*, opr. zespół pod kierunkiem R. Pollaka, t. 3, Warszawa 1965.
- Bieliński J., *Uniwersytet wileński (1579-1831)*, t. 3, Kraków 1899-1900.
- Chmielewska M., *Sejm elekcyjny Michała Korybuta Wiśniowieckiego 1669 roku*, Warszawa 2006.
- Bieś A. P., Grzebień L., Inglot M., *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego*, t. 1, *Polonia*, Kraków 2002.
- Czapliński W., Długosz J., *Życie codzienne magnaterii polskiej w XVII wieku*, Warszawa 1982.
- Dziechcińska H., *O staropolskich dziennikach podróży*, Warszawa 1991.
- Estreicher K., *Bibliografia polska*, Kraków 1910, t. 22.

- Historia Nauki Polskiej*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1974, t. 6.
- Kempa T., *Dzieje rodu Ostrogskich*, Toruń 2003.
- Kracik J., *Relikwie*, Kraków 2002.
- Kuchowicz Z., *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992.
- Kurczewski J., *Kościół Zamkowy czyli katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju*, Wilno 1916, cz. 3.
- Maciejowski W. A., *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, t. 3, Warszawa 1852.
- Markiewicz A., *Między Lwowem a Paryżem. Guwernerzy młodych podróżników z lat osiemdziesiątych XVII w.*, w: *Rzeczpospolita między okcydentalizmem a orientalizacją*, red. F. Wolański, R. Kołodziej, Toruń 2009, t. 2.
- Markiewicz A., *Podróże edukacyjne w czasach Jana III Sobieskiego. Peregrinationes Jablonovianae*, Warszawa 2011.
- Mączak A., *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Warszawa 2001.
- Michalski S., *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w epoce nowożytnej*, Warszawa 1989.
- Niesiecki K., *Herbarz polski*, wyd. J. N. Bobrowicz, Lipsk 1845, t. 10.
- Orgelbrand S., *Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami*, Warszawa 1904, t. 16.
- Piechnik L., *Dzieje Akademii Wileńskiej*, Rzym 1983–1987, t. 2–3.
- Przyałgowski W., *Żywoty biskupów wileńskich*, Petersburg 1860, t. 2.
- Sajkowski A., *Włoskie przygody Polaków. Wiek XVI–XVIII*, Warszawa 1973.
- Święcicki T., *Historyczne pamiątki znamienitych rodzin i osób dawnej Polski*, opr. J. Bartoszewicz, Warszawa 1859, t. 2.
- Wolff J., *Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku*, Warszawa 1895.
- Wrześniak M., *Roma Sancta. Fiorenza Bella. Dzieła sztuki w diariuszach polskich podróżników do Włoch w XVI i XVII wieku*, Warszawa 2010.
- Wójcik Z., *Jan Kazimierz Waza*, Wrocław 2004.

Tourism and education. A Foreign travel of a young Polish magnate in the account of fr Kazimierz Jan Wojsznarowicz (1667–1669)

Summary

The main purpose of the article is a question of old Polish journeys across Europe in the modern epoch. Our considerations are based on the ground-work in the form of journal of travel written in the second half of 17 th century. This account of travel was written by the Polish priest from Vilnius Kazimierz Jan Wojsznarowicz. He wrote this text in Polish using also numerous Latin expressions. This journey took place in the years 1667–1669, in times of mature baroque. It included coverage of several European countries (Germany – various duchies, Holland, Spanish Netherlands, France, Italy and Austria). This account of travel includes many observations of its author about

different questions of culture, nature, politics (system of government) and realities of traveling: art, religion, landscapes, flights boats, means of communication, administration, political structure, science, theater, customs of populations and many others. Father Wojsznarowicz described in his account of travel in detail also his research work and publishing activity (writing and publishing printed sermons) and also progress in education of his pupil, he took care of during the journey – young polish magnate Aleksander Janusz Zasławski-Ostrogski, descendant of famous parentage.

Keywords: education, foreign countries, journey, Kazimierz Jan Wojsznarowicz, Polish aristocracy, 17th century, tourism, travelers, travels account, Western Europe (Germany, Holland, Spanish Netherlands, France, Italy).

ADAM DROZDEK

Department of Mathematics and Computer Science
Duquesne University
Pittsburgh, PA, USA

Kozlovskii's secretive Catholicism

Summary: Kozlovski was one of the most widely known Russian diplomats of the nineteenth century. He converted to Catholicism at some unspecified time. He kept his religious convictions private and very little expression of his theological views can be found in his writings. He made in them some terse theological remarks and he was apparently interested in the political and social, rather than spiritual, aspects of Catholicism. Like Chaadaev and Gagarin, he spoke about conversion of Russia to Catholicism as a way from its spiritual, social, and economic backwardness, but he saw such a prospect as hopeless.

Keywords: Kozlovskii, Catholicism, Russian Orthodoxy.

Prince Piotr Borisovich Kozlovskii is a largely forgotten figure today, but during his life, he was a fairly well-known and liked diplomat in European political circles and beyond. Kozlovskii was born in 1783 in Moscow. In 1800, he entered the College of foreign affairs, and in 1803 he was sent to Rome as part of a Russian legation to the king of Sardinia. In 1806, on Napoleon's orders, he accompanied the king Victor Emanuel to Cagliari in Sardinia. In 1812, he was in St. Petersburg, next year, in England, where he received an honorary doctorate in civil law from Oxford University, after which we returned to Cagliari as a minister plenipotentiary. In 1815, he participated in the Vienna conference. With the king of Sardinia, he stayed in Turin until 1818 and then he was sent to Baden and Württemberg until 1820 as a minister plenipotentiary. In 1821, he was removed from his post because of his radical views, after which he traveled in Europe and received friendly reception in various European courts. In 1826 he became again employed by the College of foreign affairs to work in the court of the viceroy Paskevich in Poland. In 1827 he was relieved of his duties. In 1834, on his way to Russia, he had in Warsaw an accident that left him crippled for life. Next year he came to St. Petersburg where he received in 1836 a post in Warsaw. His duties allowed him to travel throughout Europe and in one of such voyages he died in 1840 in Baden-Baden¹.

¹ J. M. McErlean, *Catholic, liberal, European: a critic of Orthodox Russia, the diplomat Prince P. B. Kozlovskii (1783-1840)*, in: *Religious and secular forces in late Tsarist Russia*, ed. Ch. E. Timberlake, Seattle 1992, p. 65-83.

Kozlovskii was one of the few renowned Russian Catholics in his time, although his faith was a fairly well-kept secret. The circumstances of his conversion to Catholicism are shrouded in mystery. In the early 1800s, when he was in Rome as a young man, he studied Latin, history and mathematics under the Jesuit priest Lami, which very likely resulted in his conversion to Catholicism². It was even rumored that he became a Jesuit³. On the surface at least, he was not a particularly religious person. He zealously attended balls and loved to eat which his corpulent figure clearly reflected. He was a lover of conversation and jest, and was even considered “very dangerous to the female sex”⁴. This way of life, if nothing else, contributed to the opinion that he was *nicht allzugläubig*⁵ or, more politely, that “certain elements of the Catholic doctrine remained inaccessible to his reason”⁶. On the other hand, a coreligionist and Jesuit Ivan Gagarin thought that “his convictions were perfectly settled”⁷ and another author saw him as “one of the most spiritual people that Russia ever knew”⁸.

Kozlovskii certainly did not make a show of his faith. This is understandable for a person who wanted to be in the state service as a diplomat, and yet, generally, Catholicism was viewed suspiciously in Russian society and conversion even became punishable, as Ivan Gagarin and Madame Swetchine experienced. Thus, Kozlovskii remained a closet Catholic. He was apparently drawn to Catholicism by spiritual reasons: “He loved life and was afraid of death as a terrible and necessary mystery”⁹. The fear of death is often a reason to seek consolation in religion and its eschatological vision. Nikolai Turgenev wrote that Kozlovskii “simply became a Catholic because of the fear of death! He told me that many times and all his writing concerning religion is a testimony of it”¹⁰. This does not explain much. Because the doctrine of purgatory is specific to Catholicism (both

² Fürst Kosloffsky, *kaiserlich russischer wirklicher Staatsrath, Kammerherr des Kaisers, ausserordentlicher Gesandter und bevollmächtigter Minister in Turin, Stuttgart und Karlsruhe*, ed. W. Dorow, Leipzig 1846, p. 5-6.

³ М. Морошкин, *Иезуиты в России, с царствования Екатерины II-й и до нашего времени*, Санкт-Петербург 1870, vol. 2, p. 508. Kozlovskii certainly had a soft spot for the Jesuits, considering at least his heartfelt criticism of attacks on Jesuits in France, P. Kozlovski, *Diorama social de Paris*, Paris 1997, p. 122-125.

⁴ Fürst Kosloffsky..., p. 15.

⁵ *Ibidem*, p. 6.

⁶ L. Pingaud, *Un diplomate russe il y a cent ans en Italie: le prince Kosloffsky*, “Revue d’histoire diplomatique” 1917, 31, p. 37-96, 42.

⁷ J. Gagarin, *Tendances catholiques dans la société russe*, “Correspondant” 1860, 50, p. 510, although Gagarin admitted that “his conduct did not always conform to his faith; man of the world, man of pleasure, he did not restrict himself to the fulfillment of the duties of the Christian life, he certainly could not be accused of fanaticism”.

⁸ X. Marmier, *Lettres sur la Russie, la Finlande et la Pologne*, Paris 1843, vol. 2, p. 92.

⁹ П. А. Вяземский, *Князь Петр Борисович Козловский*, in his *Полное собрание сочинений*, Санкт-Петербург 1879, vol. 2, p. 291.

¹⁰ A letter of N. I. Turgenev to P. A. Turgenev, 16/28 Aug. 1869, В. Я. Френкель, *Петр Борисович Козловский 1783-1840*, Ленинград 1978, p. 130-131.

Protestantism and Orthodoxy reject the concept of purgatory), Kozlovskii's fear of hell might have drawn him to Catholicism and the chance it opens for the expiation of some sins in purgatory, and, thereby, the avoidance of a dismal fate in hell. Also, it is unclear what "writing concerning religion" Turgenev meant. Very little expression of his theological views can be found in his writings. At the beginning of his article "On hope," he only briefly mentioned many people who mix up the notion of hope expressed by "our Religion" with the everyday life understanding of hope. Christian hope is the belief in God's mercy and the Savior's unbounded love for man¹¹. Since he published this article in Russia, "our Religion" is meant to be Orthodoxy, not Catholicism.

In his *Social diorama of Paris* that he wanted to be published, Kozlovskii stated somewhat marginally that materialism is "a sad doctrine" that "does not at all withstand the aversion which any thinking man experiences when listening to its apostles". At the same time, he also said that "only religion can conceive the indestructibility of the soul and with it, the belief in the existence of God, which is inseparable from the former. It is absurd, in my view, to pretend that we could, without the assistance of religion, discover God in all His works, when we would see everywhere only the same law of uniformity and of decay; and to what [purpose] would serve this conviction, even if it were intense and sincere unless we would discover at the same time the idea of punishments and rewards beyond this life; and how to find without faith the source of fear and of hope"¹². Since in the same paragraph he stated that we should be "grateful to the Catholic religion that made faith the gift of heavens given to humanity," it appears that the religion that he meant as conceiving the indestructibility of the soul, etc., was a revealed religion rather than a natural religion. In particular, he seems so have criticized physico-theology, so popular in Russia in the eighteenth century (e.g., Lomonosov, Trediakovskii) as an avenue to the discovery of God in nature. Kozlovskii's was a very strong claim that countered the view expressed constantly in Christianity. Already the psalmist sang about the heavens proclaiming the glory of God, and the apostle Paul spoke about discovering the eternal power and divinity of God through nature. However, physico-theology can lead to the conviction of the existence and majesty of God, but it cannot, by itself and without revealed religion, discover the reason behind all that physico-theology investigates: it cannot say anything about the after-life and man's relationship with God. Also, Kozlovskii could have stated that there are people who scrutinize nature very thoroughly and yet remain irreligious. Physico-theology thus detects harmony, order, and uniformity imposed by natural laws, and then translates those into theological terms by speaking about an author of these laws and this order. Why does an unbeliever not make this step of inferring the existence of God from the order of nature? Because of his unbelief, at least because of a lack of desire to believe and see God in His

¹¹ П. Б. Козловский, *О надежде*, "Современник" 1836, vol. 3, p. 23.

¹² P. Kozlovski, *Diorama...*, p. 185.

works. Therefore, believers would not as much discover God in nature, as they would appreciate Him through nature and its orderliness. Kozlovskii could have also claimed that God is discovered in nature because of the concept of God inscribed in every person's soul; therefore, such discovery would be an anamnesis of sorts.

However, the most personal, although brief, religious statement can be found in his letter to his sister Anna, in which he described his 1812 experience of the storm on the sea: "The divine providence in which I always put my hope saved me at the threshold of death, as it were, and the merciful eye of the Savior looked not at my innocence, but at [my] faith that I never lost". "In all circumstances in my life, I got used to seeing a design of the Most High and nothing else"¹³. These would be the only written statements that could justify the claim that Kozlovskii was "one of the most spiritual people". The problem is that his published legacy is not very impressive.

During his lifetime Kozlovskii published some youthful poems and then anonymously three brochures: *Letter of a Protestant from Germany to the monsignor bishop of Chester* (1825), *Letters to duke de Broglie concerning the prisoners of Vincennes* (1830), and *Belgium in 1830* (1831). After his return to Russia, he published three articles intended as popularization of science in Pushkin's journal *Sovremennik*: a long review of the French journal *Annuaire du Bureau de longitudes* for year 1836, a presentation of probability calculus "On hope" (1836), and "Brief outline of the theory of steam machines" (1837). Most of his writings were letters and diplomatic telegrams, many of them still unpublished.

Another reason for the paucity of religious views expressed in Kozlovskii's writings was his reluctance to investigate religious issues. As he phrased it, "I do not enter here theological questions which are completely alien/unknown to me"¹⁴. The tenor of his writings seems to indicate that he considered, maybe with some exaggeration, all theological questions to be alien to him, not only some of them. If this was the case, no discussion of theology, Catholic or otherwise, can be expected from Kozlovskii. We must be satisfied with terse theological remarks, like the one made on the occasion of his daughter Sophie's acceptance of the Catholic faith: he rejoiced over this fact since he considered Catholicism to be "the most certain of all" faiths¹⁵.

Kozlovskii was not altogether silent about religious issues, but he discussed them from a political and social rather than from theological perspective. His *Letter of a Protestant from Germany* is a good example of such an interest.

In his 1825 speech, the bishop of Chester, Charles Bloomfield, urged the House of Lords to refrain from the legislation of a Roman Catholic Relief Bill. He advocated the view that would "continue and perpetuate the exclusion of

¹³ P. Kozlovskii's letter to Anna, 20 Nov. 1812, "Русский Архив" 1915, no. 8, p. 391.

¹⁴ P. Kozlovski, *Diorama...*, p. 125.

¹⁵ A letter quoted in *ibidem*, p. 9.

Roman Catholics from certain offices of trust and power,” because “civil rights are limitable by expediency,” namely the Catholic priesthood aims at “the subversion of the Protestant church and the erection of their own upon its ruins,” and the bill “proposes to admit a powerful and active body of foes into the very citadel of our Protestant faith”¹⁶. The *Letter* was basically a call for tolerance. Kozlovskii, a Catholic, wrote it not only anonymously but also as a German Protestant (“an inhabitant of the shores of Rhine”)¹⁷ who was concerned that Bloomfield’s speech undermined the Protestant faith. Bloomfield “inadvertently, no doubt gives to the hand of Catholics the same weapons that we used against them with such success in the sixteenth century” since his speech “contains word for word the doctrines that we victoriously conquered at the beginning of the Reformation”. Therefore, upon reflection, “giving an example of humility, Your Highness will not hesitate to cure, through solemn retraction, the deep wounds that his language should inflict on our cause”¹⁸. If in Germany and the Low Countries, which suffered more than England from religious wars, “a minister or a man of the state would venture to announce an intolerant opinion and call Catholics papists or reforms heretical, he would not only be excluded from the council of the sovereign, but would be crushed with disdain by all enlightened people of his faith; and if by chance there existed an absurd law that would require each [civil] servant to declare in his oath of fidelity what he believes about the eucharist, the adoration of images, the cult of the saints, and other similar dogmas, and that a man of the state would seriously reestablish or defend such relics of barbarism, he would be thought as devoid of reason”¹⁹. “As long as there is a Bible to read, people truly pious to preach, and a reason to follow, the reformation will have nothing to fear from the thirty Catholic members [of the Parliament], but certainly [should fear] the scandal and the disgust engendered by prejudicial discourses of the would-be zealots in some souls not as strong as benevolent”²⁰. Kozlovski also called the reader’s attention to the fact that English writers and intellectuals are widely studied throughout the world, but not theologians. “We find it repugnant, Monseigneur, to admit the supposition of some Catholic writers who maintain that this invincible sterility [of English theologians] is due to the dryness of our faith and Your Highness will prefer without a doubt that we explain that by numerous domestic duties to which the life of reverent prelates is consecrated, by their political work in the House and, in particular, by immense administration of their properties”²¹.

¹⁶ Charles Bloomfield, speech of 17 May, 1825, *Fürst Kosloffsky...*, p. 167.168.175.188.

¹⁷ [P. B. Kozlovskii], *Lettre d'un protestant d'Allemagne à Monseigneur l'évêque de Chester*, in: *Fürst Kosloffsky...*, p. 44.

¹⁸ *Ibidem*, p. 24-25.

¹⁹ *Ibidem*, p. 29.

²⁰ *Ibidem*, p. 39.

²¹ *Ibidem*, p. 34.

It appears that the real target of this criticism – a target as important as the church of England – was the Russian Orthodox church, which, at that time, was sterile and devoid of spiritual dimension and the overloading of the Russian clergy by administrative duties could be used as an explanation of this state of the Orthodox living faith. Possibly, an important reason for Kozlovskii to join Catholicism was the dryness of Orthodoxy and its lack of intellectual dimension reflected in the fact that Russian theology – like the theology of the British Isles – was not investigated by anyone.

The dependence of the church on the political power may have been another reason of aridity of religious life in England. After all, since Henry VIII, for reasons born in his bedroom, the king has been the head of the church. English bishops “have to be connected very closely to the power which supports them and blindly obey the ministry that created them, can remove them, can enrich them and on which they constantly depend all their lives as another employees of the state; in France, as soon as the miter is put on, the one dressed with this sacred attribute is elevated above the power that creates him and appears to depend only on heaven”²². When criticizing the dependence of the English church on the government, Kozlovskii criticized the same dependence of the Russian church, the dependence introduced by Peter I with the ecclesiastical help of Prokopovich. In such an environment, the church became primarily a political tool used to control subjects rather than an institution whose primary concern was enhancing the spiritual life of believers. Kozlovskii addressed the problem directly by saying that “Peter the Great, after much hesitation, destroyed the patriarchate of Moscow, in order to unite, on the same head, the crown and the tiara. The political autocracy thus openly usurped that unlimited spiritual power which it had coveted for so long – a monstrous union, unknown before among the nations of modern Europe”²³.

The problem of intolerance – the main topic of the *Letter* – was explicitly raised when discussing Russia. Kozlovskii pointed to “intense intolerance of the Russians”²⁴. Kozlovskii could point to the vehemence waged against the

²² P. Kozlovski, *Diorama...*, p. 119.

²³ [A.] de Custine, *Russia*, London 1844, vol. 1, p. 105. Custine reported the views of one prince K***, whom he met on a steamboat, and who was immediately identified as the prince Kozlovskii, e.g., by Dorow who included extracts from Custine’s book in his little anthology, and by an anonymous reviewer of Custine’s book in “Quarterly Review” 73 (1844), p. 328. The reviewer also claimed that Kozlovskii, “a notorious wag, amused himself to his heart’s content with mystifying the exquisite *gobemouche* at his elbow on deck”. Although some stories told by Kozlovskii were told tongue in cheek, his religious views were not incompatible with his views stated elsewhere, and it can be assumed that when telling them to Custine, he was far from amusing himself. Also, Custine’s reports can be assumed to be very close to what Kozlovskii actually said if Custine was true to his own statement: “The descriptions of what I saw were made upon the spot, the recitals of what I heard each day were committed to paper on the same evening” (p. xviii). Cf. J. M. McErlean, *op. cit.*, p. 83-89.

²⁴ A. de Custine, *op. cit.*, p. 81.

Old Believers (schismatics), the attitude against Protestantism and Catholicism, both fought fiercely by Russian Orthodoxy as heresies, and the recent expulsion of Jesuits. Actually, as a diplomat, Kozlovskii was obligated to defend the official policies of the state; however, when asked to defend the 1815 exile of the Jesuits from St. Petersburg ordered by Alexander I, he “was not afraid to tell the prince Nasselrode that he did not find one enlightened man who would approve of this expulsion which was favored only by people who, having no religious principles, considered it to be a political measure aimed at refraining the influence of monks”²⁵. In Kozlovskii's opinion, this “intense intolerance of the Russians” was really the intolerance of the Russians, not just a matter of the official policy of the state, considering his statement that “no government has a power to fight against public opinion in matters of religion”²⁶.

Kozlovskii was not shy to criticize his home country. Indignant Aleksandr Turgenev spoke about Kozlovskii's “indignation against Russia” and his attacks against Russia and its people,²⁷ and Nikolai Turgenev about Kozlovskii's opinion that “the Russian nation has no character”²⁸. However, Kozlovskii proposed a solution for the betterment of his people and country. “Passionate about the representative government, he lamented over Russian servitude and would want to inject the foundations of the universal civilization and political liberty in his country by abolishing slavery and by replacing the Greek religion and ignorance of priests with the Catholic religion and an educated clergy by restraining, starting today, the unlimited despotism of sovereigns with organic laws”²⁹. Ignorance of the clergy was a constant theme raised by Russian intellectuals long before Kozlovskii, to mention only Kantemir and also ecclesiastical figures such as Prokopovich and Iavorskii. The idea of the introduction of Catholicism in Russia was something new, but not unprecedented to mention only Chaadaev and Gagarin. However, how realistic was it to make Russia Catholic? In Kozlovskii's view, not very: “We shall see an European revolution before we shall see the Emperor of Russia acting in good faith with a Catholic power; the Protestants are at least open adversaries; besides, they will more readily reunite with the Pope than the chief of the Russian autocracy; for the Protestants, having beheld all their creeds degenerate into systems, and their religious faith transformed into philosophic doubt, have nothing left but their sectarian pride to sacrifice to Rome; whereas the Emperor possesses a real and

²⁵ Letter of prince de Gabriac to the duke de Richelieu, 10 June 1816, L. Pingaud, *Un diplomate russe*, p. 92; P. Kozlovski, *Diorama...*, p. 123 note 115.

²⁶ P. Kozlovski, *Diorama...*, p. 117.

²⁷ Letter of Aleksandr Turgenev to Nikolai Turgenev, 1827, А. И. Тургенев, *Письма к Николаю Ивановичу Тургеневу*, Лейпциг 1872, p. 52-53.

²⁸ Letter of Nikolai Turgenev to Sergei Turgenev, 17/29 Nov. 1811, Н. И. Тургенев, *Письма к брату С. И. Тургеневу*, Москва 1936, p. 107; Г. Струве, *Русский европеец; материалы для биографии и характеристики князя П.Б. Козловского*, Сан Франциско 1950, p. 40.

²⁹ Letter of prince de Gabriac to the duke de Richelieu, 16 July 1816, in P. Kozlovski, *Diorama*, p. 17.

positive spiritual power, which he will never voluntarily relinquish. Rome, and all that can be connected with the Romish church, has no more dangerous enemy than the autocrat of Moscow – visible head of his own church”³⁰. It can certainly be disputed whether Rome has no greater enemy than “the autocrat of Moscow,” but Kozlovskii sentiment that the autocrat would not relinquish his power in the name of civilizing Russia is undeniable. After all, Peter I’s decision to abolish the office of the patriarch was done in the name of civilization.

It appears that Kozlovskii was interested primarily in the political and social, rather than spiritual, aspect of Catholicism as a future religion of Russia. When listing Russia’s ills in his unpublished *Examination of the history of Russia*, he did not even mention religion. In Russia, there were no independent classes of people (lawyers, scientists, physicians, writers); there was only “an absolute subordination and slavish complaisance or criminal revolt;” the country where “the nation remains in slavery, where there is no law, no justice, cannot be considered a civilized government”³¹. Europe did not know such slavery, and Kozlovskii apparently saw Catholicism as the ideological reason explaining this. Why did he not view the Protestantism of England he liked so much, or of Germany as favorably? Probably America was for him an example of a primarily Protestant country in which slavery was ingrained as deeply as in the Orthodox Russia, which made for his Protestantism in general a tainted ideology. Catholicism appeared to him a way out of this social abomination³².

It is interesting, however, that Kozlovskii did not quite approve of Chaadaev, whose ideas he considered strange and whom he thought to have “an absurd drive for martyrdom”³³. What Kozlovskii might have meant was the fact of not having such views, but publishing them, which resulted in punishing the publisher and in the official declaration that Chaadaev was a madman. There were certain points of disagreement between Chaadaev and Kozlovskii, which Kozlovskii might have considered strange (Kozlovskii contrasted the original freedom of Slavs to slavery of his times; his view that Russian despotism was derived from the Mongolian period; Kozlovskii’s contrast made between Russia and Poland, and his Polonophilia),³⁴ but he hardly would consider them an expression of Chaadaev’s drive for martyrdom. Going public with extremely controversial views was the major difference between Chaadaev and Kozlovskii. Interestingly, Chaadaev, who was not himself a Catholic,

³⁰ A. de Custine, *Russia*, p. 81-82.

³¹ В. А. Мильчина, А. Л. Осповат, *Из наследия П.Б. Козловского*, in: ed. Ю.М. Лотман, *Тютчевский сборник*, Таллинн 1990, p. 306.

³² Kozlovskii very likely would have agreed with the sentiment expressed by Daniel Rancour-Laferriere in the title of his book, *The slave soul of Russia*, New York 1995. For Kozlovskii, Catholicism was a way to convert this slave soul to a nonslavish attitude.

³³ Letter of Kozlovskii to Viazemskii, 26 Nov. 1836, П. Я. Чаадаев, *Статьи и письма*, Москва 1989, p. 505.

³⁴ Г. Струве, *Русский европеец*, p. 46.

voiced so openly and forcefully his pro-Catholic opinions. Kozlovskii, who was a Catholic, spoke about Catholicism only in private, only surreptitiously. Maybe because he saw such a task as hopeless: “a true patriot wants the best for his country and restrains from the contemptible flattery that can deceive both the nation and the tsar – although in Russia, ah, there is no nation that could hear such a patriot”³⁵.

References

- de Custine A., *Russia*, London 1844.
- Чаадаев П. Я., *Статьи и письма*, Москва 1989.
- Френкель В. Я., *Петр Борисович Козловский 1783–1840*, Ленинград 1978.
- Fürst Kosloffsky, *kaiserlich russischer wirklicher Staatsrath, Kammerherr des Kaisers, ausserordentlicher Gesandter und bevollmächtigter Minister in Turin, Stuttgart und Karlsruhe*, ed. W. Dorow Leipzig 1846.
- Gagarin J., *Tendances catholiques dans la société russe*, “Correspondant”, 1860, 50, p. 286–318.
- Kozlovski P., *Diorama social de Paris: par un étranger qui y a séjourné l’hiver de l’année 1823 et une partie de l’année 1824*, Paris 1997.
- [Kozlovskii P. B.], *Lettre d’un protestant d’Allemagne à Monseigneur l’évêque de Chester*, in: Dorow, *Fürst Kosloffsky...*, p. 23–74.
- Козловский П. Б., *О надежде*, “Современник”, 1836, vol. 3, p. 23–47.
- Marmier X., *Lettres sur la Russie, la Finlande et la Pologne*, Paris 1843.
- McErlean J. M., *Catholic, liberal, European: a critic of Orthodox Russia, the diplomat Prince P.B. Kozlovskii (1783–1840)*, in: *Religious and secular forces in late Tsarist Russia: essays in honor of Donald W. Treadgold*, ed. Ch. E. Timberlake, Seattle 1992, p. 65–89.302–315.
- Мильчина В. А., Осповат А. Л., *Из наследия П.Б. Козловского*, in: *Тютчевский сборник: статьи о жизни и творчестве Федора Ивановича Тютчева*, ed. Ю.М. Лотман, Таллинн 1990, p. 296–311.
- Морошкин М., *Иезуиты в России, с царствования Екатерины II-й и до нашего времени*, Санкт-Петербург 1870.
- Pingaud L., *Un diplomate russe il y a cent ans en Italie: le prince Kosloffsky*, “Revue d’histoire diplomatique”, 1917, 31, p. 37–96.
- Rancour-Laferriere D., *The slave soul of Russia: moral masochism and the cult of suffering*, New York 1995.
- Струве Г., *Русский европеец; материалы для биографии и характеристики князя П.Б. Козловского*, Сан Франциско 1950.
- Тургенев А. И., *Письма к Николаю Ивановичу Тургеневу*, Лейпциг 1872.
- Тургенев Н. И., *Письма к брату С.И. Тургеневу*, Москва 1936.
- Вяземский П.А., *Князь Петр Борисович Козловский*, in: *his Полное собрание сочинений*, Санкт-Петербург 1879, vol. 2, p. 285–294.

³⁵ В. А. Мильчина, Осповат, *Из наследия П.Б. Козловского*, p. 306.

Ukryty katolicyzm Kozłowskiego

Streszczenie

Piotr Kozłowski był jednym z najbardziej znanych rosyjskich dyplomatów XIX w. Przyjął on katolicyzm, aczkolwiek nie wiadomo dokładnie kiedy, nie ujawniał się bowiem zbyt wiele ze swymi religijnymi przekonaniem. W pozostawionych przez niego pismach niewiele można znaleźć wypowiedzi natury teologicznej. Wypowiedzi te są bardzo zwięzłe i wydaje się, że był głównie zainteresowany politycznym i społecznym raczej niż teologicznym aspektem katolicyzmu. Podobnie jak Czaadajew i Gagarin, wypowiadał się w kwestii nawrócenia Rosji na katolicyzm – jako o sposobie wprowadzenia kraju z duchowego, społecznego i ekonomicznego zacofania. Nie sądził jednak, by oczekiwanie to było realistyczne.

Słowa kluczowe: Kozłowski, katolicyzm, prawosławie rosyjskie.

ADAM KLEIN

Akademia Marynarki Wojennej
Gdynia

GRZEGORZ PIWNICKI

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Rozwój instytucjonalizacji życia kulturowego a współczesne położenie mniejszości narodowych i etnicznych na Wybrzeżu Gdańskim

Streszczenie: Przełom XVIII i XIX w. ukształtował porządek liberalno-kapitalistyczny, tworząc społeczno-polityczną kategorię wolności obywatelskiej oraz świadomości narodowej i etnicznej. Globalne konflikty w XX w. zapoczątkowały nowy ład polityczny i doprowadziły do podziału świata na dwa obozy. Podstawowym dokumentem regulującym prawa mniejszości jest Konwencja Praw Człowieka. Polska przyjęła Konwencję Ramową Rady Europy o Ochronie Mniejszości Narodowych z 1989 r. – znaczący dokument regulujący ich prawa. W Polsce odnotowuje się ok. 100 ważniejszych organizacji mniejszościowych, które integrują społeczności wokół religii, sfer obrzędowości i języka narodowego.

Słowa kluczowe: cywilizacja, dywersyfikacja, instytucjonalizacja, integracja, liberalizm, mniejszość narodowa i etniczna.

Pojęcie instytucjonalizacja związane jest integralnie z rozwojem cywilizacyjnym ludzkości; dotyczy przede wszystkim procesu takich jego przejawów, jak rozwój życia społeczno-politycznego i gospodarczego. Zjawisko to sięga 4 tys. lat przed Chr., obejmując najpierw północno-wschodnią Afrykę, następnie rozprzestrzeniając się na cały glob. Pierwsze jego przejawy dały się zaobserwować wśród skupisk neandertalskich jako tworzenie się norm współżycia, obyczajów oraz pierwocin obrzędów i zrębów prawa¹.

¹ Por. A. Piskozub, *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, Gdańsk 1992, s. 61-78; A. Chodubski, *Przemiany cywilizacyjne a instytucjonalizacja życia kulturowego*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2005, s. 6-22.

Wraz z rewolucją neolityczną ludzkość porzuciła „przedcywilizacyjne bytowanie”, (tzw. okres dzikości²), oparte na gospodarce zbieracko-łowieckiej, przechodząc w kolejne stadium rozwoju – przełom rolniczo-hodowlany.

Rewolucja techniczna neolitu zapoczątkowała na bazie poprzedniego społeczeństwa rodowego powstanie społeczeństwa politycznego, które zrodziło instytucje niezbędne do funkcjonowania państwa. Instytucje te generowały różne typy organizacji społecznych, politycznych i gospodarczych, dając początek podmiotom kształtującym ład cywilizacyjny³.

Począwszy od III tysiąclecia przed Chr. powstają struktury o charakterze państwowym. Początkowo w dolinie Nilu, gdzie doszło do zjednoczenia niewielkich państweczek i do powstania państwa egipskiego pod władzą faraona. Władca kraju wraz z rzeszą urzędników oraz religia wytyczały swoiste fundamenty instytucjonalizacji⁴.

W analogicznym czasie w Babilonii równie intensywnie rozwijały się struktury państwowe; szczególne miejsce wyznaczono instytucji prawa. Za panowania króla Hammurabiego (1728–1686) wydano kodeks praw, w którym w 282 artykułach wyłożono zasady życia społecznego⁵. Osobliwością tego kodeksu była wykładnia „oko za oko, ząb za ząb”, jak również zasada akceptująca nierówności społeczne.

Ważnym ogniwem łączącym ład instytucjonalny w dziejach cywilizacji była struktura „polis”⁶, charakteryzująca greckie miasta-państwa. Porządkowała ona system władzy państwowej bez udziału ściśle określonych instytucji; najważniejsze decyzje polis powierzało wszystkim obywatelom, którzy podejmowali je zwykle podczas ogólnego zgromadzenia (Ludowe Zgromadzenie Obywateli) na najobszerniejszym placu miasta określanym mianem agory⁷.

Polis stanowiło przykład demokratycznego sprawowania władzy państwowej: do ogółu obywateli należał bowiem obowiązek obrony przed zagrożeniami z zewnątrz, ono też stanowiło wspólnotę religijną, powierzając wybranym urzędnikom budowę i organizację świątyń. Spośród obywateli wybierano tak ważne struktury prawodawcze i wykonawcze, jak: Radę Najwyższą (Areopag), stratega (bezpieczeństwo), demagogów (zawodowi politycy), sędziów (zwanych przysięgłymi) oraz ostracyzm (obowiązek obywateli wskazywania raz do roku osoby zagrażającej porządkowi publicznemu polis). Ład społeczny i organizacyjny zawdzięczano głównemu szermierzowi zmagających politycznych – słowu! dzięki któremu należało przekonywać do swoich racji.

² Por. *Wielkie wyprawy National Geographic*, Warszawa 2001, s. 264–300.

³ Por. G. Górski, S. Salmonowicz, *Historia ustrojów państw*, Warszawa, 2001, s. 17–19.

⁴ Por. K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1965, t. 1, s. 10–12; H. Olaszewski, M. Zmierzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 1994, s. 15–19.

⁵ Por. J. Klima, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1975.

⁶ Por. J. Zychowicz, *Filozof i polis. Rozum filozoficzny wobec polityki w myśli Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Humanistyczny” 1990, nr 7, s. 83–105.

⁷ *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1973, s. 21; S. Stabryła, *Starożytna Grecja*, Warszawa 1988, s. 55.

Porządek instytucjonalny powołany do życia w miastach – państwach południowej części Półwyspu Bałkańskiego stał się osnową organizacji państwa rzymskiego, szczególnie motywującego rangę instytucji jako wartości zaprowadzających porządek prawny i obronny w kraju. Zarówno prawo rzymskie, jak i armia, stały na straży praworządności i wszechstronnego rozwoju cywilizacji śródziemnomorskiej. Do dziś obowiązują podstawy kodeksu prawa rzymskiego tak charakterystyczne, jak to, że „prawo nie działa wstecz”, że powinnością sądów jest wysłuchać obu stron oraz że jeśli nie udowodniono wykroczenia przeciwko prawu, nie można orzekać o winie.

Z tradycji greckiej przejęto również szacunek dla słowa, szczególnie mówionego; znaczący wkład w tej dziedzinie odnaleźć można w tzw. sztuce wymowy, tj. „oracji”. Oratorzy rzymscy zasłynęli z wzniosłych wystąpień krasomówczych; do najbardziej znanych należał Marek Cyncero (106-43 przed Chr.), prawnik, orator i literat. Do dziś przetrwało 58 mów Cyncerona oraz znane studium z teorii wymowy pt. *O mówcy*⁸.

W starożytności poważną rolę w kształtowaniu świadomości obywatelskiej wiązano z edukacją. Wychowawczy system Platona zakładał kształcenie do 35 roku życia; do 50 roku najzdolniejsi sprawowali funkcje polityczne, by następnie przejąć najważniejsze urzędy w państwie⁹.

Istotną cezurę w ładzie instytucjonalnym zaobserwować można we wczesnym średniowieczu; począwszy od V w., kiedy do głosu dochodzi chrześcijaństwo¹⁰ ze swoim uniwersalizmem, a tron państwa Franków bierze we władanie Karol Wielki (768-814), prawodawca, twórca administracji państwowej i obrońca wiary chrześcijańskiej. Podmioty instytucjonalne władzy państwowej były nieodzowne w panowaniu nad dużym obszarem terytorialnym, zamieszkanym przez liczne grupy narodowościowe, zdradzające tendencję zarówno do wyrażania swojej odrębności kulturowej i obyczajowej, jak równości językowej i religijnej.

Głównymi ogniwami władzy byli królowie, a od 800 r. cesarze, których tytuł uprawniał do przedłużenia dziedzictwa cesarstwa rzymskiego, skupił w rękach palatyna, któremu powierzono władzę sądowniczą; kanclerza sprawującego

⁸ Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1964, s. 410-417; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1970, t. 1, s. 84-86.90-92; H. Olszewski, M. Zmierczak, *dz. cyt.*, s. 26-30; por. C. Miłosz, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego, czyli coś dla zwolenników śródziemnomorskiego mitu*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 48, s. 8-9; P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, Poznań 2006, s. 35, 60.

⁹ H. Olszewski, *Historie doktryn politycznych*, Warszawa 1986, s. 33; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1988, cz.1, s. 271-306.

¹⁰ Św. Paweł z Tarsu w Liście do Kolosan wskazał na kierunek rozwoju instytucjonalnego Kościoła, potwierdzając jego uniwersalność i powszechność: „A tam już nie ma Greka i Żyda (...), niewolnika, ani wolnego” (Kol 3,11). Zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979, s. 381; J. Baszkiewicz, *Władza*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1999, s. 32-37; G. Ryś, *Zwyczajny półwysep. Chrześcijańskie korzenie Europy: Co mówi historia*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 44, s. 22; *Religie świata. Encyklopedia Gazety Wyborczej*, Warszawa 2005, s. 184-198.

pieczę nad kancelarią królewsko-cesarską; komornika, zawiadującego skarbem, oraz wysłanników królewskich, którzy pełnili funkcje kontrolne w państwie¹¹.

W dziejach instytucjonalizacji ważnym etapem rozwoju były narodziny samorządów (XII/XIII w.) oraz wyłonienie władzy ustawodawczej z uchwaleniem w Anglii w 1215 r. Wielkiej Karty Wolności ograniczającej m.in. władzę królewską oraz we Francji w 1302 r. Stanów Generalnych¹². Niezależnie od tego w porządku społeczno-politycznym średniowiecza poczesne miejsce było zarezerwowane dla cesarza lub króla, jak również gwarancja hierarchicznej struktury społeczeństwa.

Milowymi słupami średniowiecznego ogólnoeuropejskiego hegemonizmu były wyprawy krzyżowe¹³ oraz wielkie odkrycia geograficzne¹⁴. Zarówno okres wypraw m.in. zakonów rycerskich¹⁵ do Grobu Chrystusa w Jerozolimie w celu odebrania go z rąk „niewiernych” muzułmanów pod hasłem nomen omen „świętej wojny”, jak i hiszpańska konkwista to próby zaprowadzenia nowego ładu instytucjonalnego w świecie zmierzającym do podboju, zdobycia przestrzeni, dóbr materialnych oraz dominacji politycznej.

Wyprawy krzyżowe oraz wielkie odkrycia geograficzne dały początek nowemu zjawisku w europejskim ładzie cywilizacyjnym, jakim była kolonizacja. W 1492 r. Kolumb dotarł ze swoją załogą do wybrzeży Ameryki. Rozpoczęła się epoka nowożytna, w wyniku kolonizacji doszło do rugowania starych kultur, m.in. Indian Azteków z Meksyku – czy Inków z Peru¹⁶. Ład kolonialny, prócz wypierania zastałych cywilizacji, zrodził nowe uniwersalne formy instytucjonalne; charakterystyczne w tym względzie były narodziny nowego typu państwa – Stanów Zjednoczonych Ameryki¹⁷. Istotne znaczenie w jego powstaniu odegrała ogłoszona 4 lipca 1776 r. Deklaracja Niepodległości.

Proklamowane pięć lat później państwo wyróżniało się jednorodnością akceptowanych wartości, aspiracji i postaw obywatelskich, do których zaliczono otwartość na zachodzące w świecie zmiany, tolerancję wobec „innego”, uniwersalność, rozstrzygnięć społecznych i kulturowych. Wśród podmiotów politycznych

¹¹ A. Chodubski, *Przemiany cywilizacyjne...*, s. 12n.

¹² Por. M. Sczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1994, rozdz. VII i XI.

¹³ Por. B. Zientara, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 1968, s. 281-301; T. Mantuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 1978, s. 220-247; *Encyklopedia chrześcijaństwa*, Kielce 2001, s. 387-388.

¹⁴ Por. Z. Wójcik, *Historia powszechna XVI-XVII w.*, Warszawa 1973, s. 28-48; A. Piskozub, *Leksykon morskich odkryć geograficznych*, Gdańsk 1996.

¹⁵ Por. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1974, s. 109-135; K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, passim; *Dzikość serca. Z Karolem Modzelewskim rozmawia Włodzimierz Kalicki*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 24-26 grudnia 2004, s. 20-21.

¹⁶ Por. M. L. Portillo, *Kronika zwyciężonych*, Warszawa 1967; I. Clendinnen, *Aztekowie*, Warszawa 1996, s. 261-268 (rozdz. IV, pt. *Kłęska i podbój*); *Meksyk. Podróże marzeń*, Warszawa 2005, s. 42-49; J. Szemiński, M. Ziółkowski, *Mity, rytuały i polityka Inków*, Warszawa 2006, s. 258-289 (rozdz. XII, pt. *Brodacze i ich „mówiące chusty”*).

¹⁷ Por. G. Brown Thindall, D. E. Shi, *Historia Stanów Zjednoczonych*, Poznań 2002, s. 750-786; A. Heywood, *Politologia*, Warszawa 2006, s. 868-874.

szczególne miejsce zajmował prezydent Stanów Zjednoczonych, któremu powierzono kluczowe funkcje państwowe, m.in. w zakresie obronności kraju czy możliwość składania weta w stosunku do ustaw uchwalonych w Kongresie.

W analogicznym czasie w Europie doszło do wybuchu Wielkiej Rewolucji Francuskiej (1789-1799)¹⁸, która dała początek szeregu przełomowym zjawiskom cywilizacyjnym. Odtąd naród miał stanowić o sobie, a nie jak dotychczas – państwo. Walnie podniesiono status jednostki i jej praw. Ustrój państwa określać zaczęła konstytucja. Poczesne miejsce w historii parlamentaryzmu zajęła polska uchwała zasadnicza – Konstytucja 3 maja 1791 r., która była pierwszym tego typu dokumentem w Europie, wyprzedziła zaś konstytucję francuską ogłoszoną 3 września 1791 r.

Uchwalona w 1789 r. francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela legła u podstaw instytucjonalnych epoki napoleońskiej¹⁹ z głównymi hasłami spuścizny rewolucyjnej: wolności, równości i braterstwa; Napoleon po koronacji na cesarza w 1804 r. zrezygnował jednak z praworządności parlamentarnej na rzecz scentralizowanej administracji państwowej. W 1804 r. ogłosił również nowoczesny kodeks cywilny, znany powszechnie pod nazwą *Kodeksu Napoleona*, w którym zrównał wszystkich obywateli wobec prawa, wyemancypował wyznania religijne, a nową, kapitalistyczną formę własności prywatnej przeciwstawił dawnemu porządkowi feudalnemu.

XIX w. przyniósł kolejne, istotne zmiany instytucjonalne, dotyczące kwestii poczucia odrębności narodowych, których urzeczywistnienie własnych państwowości dochodzić poczęto na drodze radykalnych wystąpień rewolucyjnych, wypowiadając posłuszeństwo zastanemu łaadowi historycznemu i społeczno-politycznemu²⁰.

Począwszy od rewolucji lipcowej z 1830 r. we Francji, poprzez wystąpienia narodów i społeczeństw przeciwko łaadowi feudalnemu w 1848 r., zaznacza się w Europie, również na ziemiach polskich, odejście od skostniałych form sprawowania władzy na rzecz porządku parlamentarno-konstytucyjnego. Zmiany te inspirowały nowe wartości polityczne i społeczne z poczuciem niezależności poglądów jednostek, dążących do osiągnięcia osobistego dobra i rozwoju, oraz rodzącą się ideologię liberalizmu na czele²¹.

Ideały indywidualizmu w obszarze kultury sprzyjały narodzinom romantyzmu. Prąd ten wykreował uniwersalne wartości patriotyzmu, narodu i antyracjonalizmu, przedkładając ponad rozum serce²² i oddając niemal boską część genialnej jednostce. W sferze politycznej romantyzm był konserwatywny,

¹⁸ Por. M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789–1870*, Warszawa 1975, s. 9–34; E. Rostworowski, *Historia powszechna wiek XVIII*, Warszawa 1977, s. 891–896.

¹⁹ Por. E. Tarle, *Napoleon*, Kraków 1991.

²⁰ Por. M. Żywczyński, *dz. cyt.*, s. 372–410.

²¹ Por. S. Kowalczyk, *Klasycy filozofii liberalnej a idea demokracji*, w: *Ideologia, doktryny i ruch polityczny współczesnego liberalizmu*, red. E. Olszewski, Z. Tymoszuć, Lublin 2004, s. 115–131.

²² Por. M. Król, *Patriotyczna myśl i patriotyczny stereotyp*, w: *Mity, stereotypy w dziejach Polski*, red. J. Tazbir, Warszawa 1991, s. 302–303; A. Mickiewicz, *Wybór poezji*, t. 1, *Romantyczność*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1997, s. 103.

preferując m.in. patriarchalizm i państwo jako podstawowy podmiot instytucjonalny, niezbędny narodowi do samostanowienia.

Założenia liberalno-romantyczne sprzyjały kształtowaniu się porządku kapitalistycznego²³, który stworzył nową społeczno-polityczną kategorię wolności obywatelskiej oraz świadomości narodowej i etnicznej, nierzadko implikującej nacjonalizmy i konflikty na tle etnicznym.

W II poł. XIX w. na dobre do głosu dochodzi samorządność; na drodze wyborów wyłaniane są organy przedstawicielskie, którym towarzyszą na szeroką skalę partie polityczne²⁴. Tendencja ta sprzyja rozwojowi instytucjonalnemu życia politycznego: państwowego, samorządowego, parlamentarnego, partyjnego i międzynarodowego²⁵.

Koniec XIX i początek XX w. to czas wielkich przemian cywilizacyjnych; na mapie świata pojawiają się mocarstwa: USA, Niemcy, Japonia, między którymi dochodzi do rywalizacji o wpływy polityczne, terytorialne i gospodarcze, doprowadzające do wybuchu I wojny światowej.

Konflikt globalny nie rozwiązał głównych problemów cywilizacyjnych związanych z próbami zawłaszczenia przez poszczególne mocarstwa potencjałem ekonomicznym świata. Fakt ten zainicjował nowy obraz instytucjonalny: powstają państwa o charakterze totalitarnym i nacjonalistycznym – faszystowskie Niemcy i Włochy oraz komunistyczna Rosja²⁶.

Przyzwolenie społeczeństw na ład autorytarny, który zdominował całość życia społeczno-politycznego, a pozbawiony jakiejkolwiek kontroli przez instytucje i podmioty demokratycznie obieralne doprowadził do wybuchu II wojny światowej i próby stworzenia nowego, podporządkowanego zbrodniczym ideologiom, porządku cywilizacyjnego.

W wyniku działań wojennych, które wyłoniły nowy ład polityczny, w tym również instytucjonalny, świat został podzielony na sfery wpływu dwóch bloków militarnych i gospodarczych – zachodnioeuropejską i radziecką. Ta swoista dychotomia wschodu i zachodu ulega aktualnie przeobrażeniom na skutek kształtującej się rzeczywistości globalnej²⁷.

²³ Por. J. E. Stiglitz, *Czy kapitalizm może być moralny*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 26–27 listopada 2005, s. 24–25; A. Heywood, *dz. cyt.*, s. 226–234.

²⁴ Por. *Wybrane zagadnienia ustroju Polski*, Warszawa 2000, s. 83–112; K. Sobolewska-Hyślik, *Partie i systemy partyjne na świecie*, Warszawa 2004, s. 7–15.

²⁵ A. Chodubski, *dz. cyt.*, s. 19; M. Roskin i in., *Wprowadzenie do nauk politycznych*, Poznań 2001, s. 342–351.

²⁶ Por. J. Turowicz, *10 dni, 74 lata i 60 godzin*, „Tygodnik Powszechny” 1991, nr 39, s. 1–2; H. Olszewski, M. Zmierczak, *dz. cyt.*, s. 348–356; J. W. Borejsza, *Wielobarwny wiek XX*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 12–13 października 1996, s. 20–21; J. Smaga, *Rosja w 20 stuleciu*, Kraków 2001, rozdz. III; por. A. Chodubski, *Neurastenicy i władza w dziejach cywilizacji*, „Studia Politologiczne” 2001, t. 5, s. 332–338; J. Smaga, *Gułag i tragiczna głupota*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 5–6 marca 2005, s. 25–26; A. Mandalian, *Cena strachu*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 24–26 grudnia 2005, s. 28–29; R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Kraków – Zakamycze 2006, s. 327–360.

²⁷ Z. Bauman, *Glokalizacja, czyli komu globalizacja, komu lokalizacja?*, „Studia Socjologiczne” 1997, nr 3; S. Lem, *Rewersy globalizacji*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 5; R. Kapuściński, *Nasz*

Ta zaś sprzyjała również dążeniom lokalnych społeczności do stanowienia o sobie²⁸, w tym także w Polsce; proces ten daje się zaobserwować od momentu przeobrażeń społecznych i politycznych, zainicjowanych w latach 80. XX w.

Podstawowym dokumentem regulującym m.in. prawa mniejszości narodowych jest uchwalona w 1952 r. Konwencja Praw Człowieka²⁹.

Zaczęto podkreślać, że jedną z głównych sił motorycznych historii stanowi tożsamość całych narodów i małych skupisk ludzkich zasadzających się na swoistych cechach, trwałych, wypracowanych przez stulecia wartościach i twórczym pluralizmie. W ramach organizmów państwowych istnieją wspólnoty mniejszościowe, które w procesie rozwoju historycznego, dzięki długiemu zasiedzeniu na określonym terytorium, posługiwaniu się tym samym językiem i wrośnięciu w tradycję zdołały wytworzyć mniej lub bardziej autentyczną osobowość³⁰.

Badacze zajmujący się problematyką grup narodowościowych dowodzą, że tylko na naszym kontynencie występuje ponad 100 grup narodowych, których liczba przekracza 100 mln obywateli, w świecie zaś 8 tys. języków i kultur³¹. W tej mozaice narodowościowej nietrudno o konflikty na tle etnicznym, o powrót do dezintegrujących życie społeczne ksenofobii. Po 1945 r. wybuchło na tym tle ponad 180 konfliktów wojennych. Dlatego przestrzeganie praw człowieka urosło do problemu nadrzędnego, stanowiącego rękojmię pokoju na świecie.

Pod koniec XX w. rośnie znaczenie politycznej decentralizacji, a w przypadkach granicznych zjawisko rozpadu państw. Fakt ten zawdzięcza swoje powstanie i trwanie polityce lojalności etnicznej i tożsamości regionalnej. W Europie Zachodniej zapoczątkowany został w latach 60. ubiegłego stulecia, zaś w krajach Europy Środkowej i Wschodniej w okresie przemian politycznych końca lat 80.

W jakimś stopniu etniczność zaznaczająca swoje aspiracje do usankcjonowania prawnego w II poł. XX w. przypomina narodziny polityki nacjonalistycznej, sięgającej swymi korzeniami końca XIX w. Istnieje więc prawdopodobieństwo zastąpienia nacjonalizmu współczesną wielokulturowością³².

kruchy świat, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 29-30 września 2001, s. 2.10-11; L. Balcerowicz, *Trzecia fala. Czy globalizacja zagraża interesom państwa narodowego?*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 17, s. 12; F. Fukuyama, *W żelaznej klatce*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 2-3 kwietnia 2005, s. 15; *Oblicza procesów globalizacji*, red. M. Pietrasia, Lublin 2002, s. 17-35; *Teorie i casusy globalizacji*, red. R. Bäcker, J. Marszałek-Kawa, Toruń 2006, s. 7-14.

²⁸ Por. *Unifikacja i różnicowanie się współczesnej Europy*, red. B. Fijałkowska, A. Żukowski, Warszawa 2002, s. 16-30.

²⁹ Por. D. Simonides, *Standardy europejskie dotyczące mniejszości narodowych*, w: *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygnięcia. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zakład Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, 5-7 grudnia 1994*, Warszawa 2006, s. 113-121.

³⁰ Por. S. Pestka, *W obronie mniejszości*, „Pomerania” 1993, nr 7-8, s. 18-19.

³¹ D. Simonides, *dz. cyt.*, s. 113.

³² S. Łodziński, *Równość i różnica. Mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 2005, s. 36; B. Skarga, *Wolność taktowna*, „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 47, s. 8; A. Heywood, *dz. cyt.*, Warszawa 2006, s. 214; A. Sen, *Czy multikulti jest OK?*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 4-5 marca 2006, nr 54, s. 20-22.

W polityce etnicznej obserwuje się współcześnie odchodzenie od mitu „tygła”, gdzie stapiają się różne rasy i gdzie nierzadko dochodzi do presji unifikującej, dziś preferuje się raczej różnorodność wspólnot. Tym większe znaczenie pokłada się w sprawnie funkcjonującym ładzie instytucjonalnym regulującym prawa wspólnot mniejszościowych, żeby w konsekwencji zapobiec przeobrażaniu się „polifonii” narodowościowej w „kafkonię” mniejszościową, a patriotyzmu w etnonacjonalizm, wyzbyty pluralizmu i tolerancji³³.

Bezpieczeństwo globalne zagrożone jest różnorodnymi konfliktami na tle etnicznym i wyznaniowym. Symptomy sporów narodowościowych dostrzec można szczególnie w szowinistycznym nastawieniu do „obcych” całych społeczeństw i narodów³⁴.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w art. 30 głosi: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”³⁵; Zarówno Konstytucja RP, jak instytucje mniejszościowe działające w naszym kraju respektują prawo międzynarodowe, regulujące aspekty życia narodowościowego i etnicznego. Prawa człowieka i wywodzące się z nich prawa mniejszości narodowych, etnicznych i wyznaniowych stały u podstaw patronackiej organizacji, założonej w 1949 r. – Federalistycznej Unii Europejskich Grup Etnicznych (FUEV), kierującej się zasadami zawartymi w Organizacji Narodów Zjednoczonych, Radzie Europy oraz Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE). W 1992 r. odbył się w Stanach Europejski Kongres FUEV, poświęcony problemom narodowościowym, którego aktem końcowym było sformułowanie tekstu Ateńskiej Karty Praw Mniejszości³⁶.

Dokument ateński przejawia troskę o sytuację mniejszości, których istnienie nie zawsze żyje w świadomości społecznej bądź regionu. Tymczasem obserwuje się niepokojący globalny rozwój wszelkiego autoramentu rasizmu, nietolerancji, ksenofobii, jak również wypaczonego patriotyzmu, stawiającego jeden naród ponad innymi. Tym większe znaczenie Ateńska Karta, Europejska Konwencja Ochrony Mniejszości, jak i Konferencja w Sprawie Ludzkiego Wymiaru KBWE³⁷,

³³ *Związek obywateli. Z prof. Feliksem Grossem rozmawia Anna Berhat*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 17; J. Tokarska-Bakir, *Osobna pamięć Polaków. O najnowszej książce Marii Janion*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 10; L. Kołakowski, *Los ludzki jest wspólny*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 7 listopada 2003; F. Fukuyama, *Kłęska wielokulturowości*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 3-4 lutego 2007, s. 19-20.

³⁴ Por. K. Kwaśniewski, *Konflikt etniczny*, „Sprawy Narodowościowe”, 1994, t. 3, nr 1; E. Polak, *Bunty mniejszości – powszechne dążenie do samostanowienia*, w: E. Polak, *Integracja i dezintegracja jako współzależne procesy współczesnych przemian cywilizacyjnych*, Gdańsk 2001, s. 127-138.

³⁵ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dn. 2 kwietnia 1997 r.*, Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483, art. 30.

³⁶ S. Pestka, *dz. cyt.*, s. 19.

³⁷ Por. *Dokument spotkania kopenhaskiego Konferencji w Sprawie Ludzkiego Wymiaru KBWE 1990*, Warszawa 1991, s. 7-8; T. Chrzanowski, *Koniec zgody narodów?* „Akcent” 1990, nr 1-2, s. 369-374; por. Z. Galicki, *Prawnomiędzynarodowy kontekst ochrony mniejszości narodowych w Polsce*, w: *Polityka państwa polskiego wobec mniejszości narodowych i etnicznych*, red. L. M. Nijakowski, Warszawa 2005, s. 51-74.

wyznacza instytucjonalizacji życia mniejszościowego oraz środkiem społecznego przekazu, bowiem to właśnie te wspólnoty mniejszościowe i diasporalne są przede wszystkim narażone na doświadczenia marginalizacji w życiu społecznym i politycznym krajów i państw.

Rzeczpospolita Polska przyjęła do realizacji kilka podstawowych dokumentów prawa międzynarodowego, regulujących problemy mniejszości narodowych i grup etnicznych, m.in.: Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r., Międzynarodową Konwencję w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Rasowej z 7 marca 1966 r., Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 r. Konwencję Praw Dziecka z 20 listopada 1989 r., Konwencję Ramową Rady Europy o Ochronie Mniejszości Narodowych³⁸.

Prawodawstwo polskie wychodzi również naprzeciw mniejszościowym postulatom, zwalniając w ordynacji wyborczej m.in. mniejszości narodowe z konieczności przekraczania 5% progu, do jakiego zobligowana jest każda partia, a do 8% koalicja polityczna w Polsce. W okresie transformacji ustrojowej zarówno w Sejmie, jak i Senacie RP zasiadali parlamentarzyści reprezentujący mniejszość niemiecką i ukraińską.

Po 1989 r. przynależność do wspólnot narodowościowych była oznajmiana na zasadzie deklaracji woli, podkreślając w ten sposób dobrowolność w ujawnianiu pochodzenia etnicznego bądź jego zatajaniu. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest niemożność dokładnego określenia liczby ludności niepolskiej. Szacuje się więc, że w Polsce zamieszkuje ok. 1,5-2 mln. obywateli o niepolskim rodowodzie narodowym, co stanowi ok. 3-4% ogółu ludności³⁹.

Istotnym objawem aktywności instytucjonalnej w obrazie życia mniejszościowego stało się powoływanie organizacji mających na celu integrację wewnątrzgrupową, jak również obywatelską, której jednak w żadnym razie nie należy utożsamiać z asymilacją. Wyraźnie daje się zauważyć zielone światło dla integracji, czerwone dla asymilacji.

W Polsce odnotowuje się ok. 100 ważniejszych organizacji i instytucji mniejszościowych; „ważniejszych”, bowiem np. sama tylko mniejszość niemiecka skupiona jest w ok. 117 różnego rodzaju stowarzyszeniach (zawodowych, religijnych, wiekowych, kulturalnych i politycznych)⁴⁰.

Ważnym czynnikiem integrującym życie mniejszościowe jest pielęgnacja języka. System szkolnictwa w Polsce zapewnia rozwój i troszczy się o języki grup narodowościowych. Nauczanie języków i w językach narodowych odbywa się w ponad 160 szkołach i obejmuje aktualnie mniejszości: białoruską, litewską,

³⁸ Por. *Status prawny mniejszości narodowych w Polsce w świetle Konwencji Ramowej o Ochronie Mniejszości Narodowych*, Warszawa 2001.

³⁹ Por. *Biuletyn Biura do Spraw „Mniejszości Narodowych przy Ministerstwie Kultury i Sztuki. Mniejszości Narodowe w Polsce w 1993 roku”*, Warszawa 1999, s. 7; *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. P. Madajczyk, Warszawa 1998, s. 7-10.

⁴⁰ D. Simonides, *dz. cyt.*, s. 118.

ukraińską, słowacką i niemiecką⁴¹. Ponadto na podkreślenie zasługuje fakt nauczania w szkołach publicznych i niepublicznych języka regionalnego kaszubskiego, uznanego przez ustawodawcę jako jedyny język regionalny w Polsce niebędący językiem mniejszości narodowej, jak również dialektem oficjalnego języka państwa, ani językami migrantów⁴².

Transformacja ustrojowa zapoczątkowana po wyborach parlamentarnych 4 czerwca 1989 r. stanowiła swoistą cezurę w sytuacji społeczno-politycznej mniejszości narodowych i grup etnicznych w Polsce, a tym samym i na Pomorzu Gdańskim⁴³. Czas przemian sprzyjał powstawaniu projektów i aktów prawnych, regulujących całokształt życia publicznego grup narodowościowych. W obrazie tym szczególne znaczenie miały: art. 27 i 35 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym z dn. 6 stycznia 2005 r., ustawa z 7 kwietnia 1989 r. – prawo o stowarzyszeniach, rozporządzenie Ministra Edukacji z 24 marca 1992 r. w sprawie organizacji kształcenia umożliwiającego podtrzymywanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej i językowej uczniów należących do mniejszości narodowych, ustawa z 8 marca 1990 r. o samorządzie terytorialnym, art. 21 ustawy z 15 października 1992 r. o radiofonii i telewizji, rozporządzenie ministrów Pracy i Polityki Socjalnej oraz Edukacji Narodowej z 12 listopada 1990 r. w sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych niebędących dniami ustawowo wolnymi od pracy⁴⁴.

Podobnie jak w czasie odwilży po październiku 1956 r., tak i w okresie transformacji ustrojowej po 1989 r. zaczęły rozwijać się instytucje narodowościowe, zwłaszcza stowarzyszenia społeczno-kulturalne. Wszędzie tam, gdzie skupiska mniejszościowe były stosunkowo liczne, powoływano do życia organizacje o zasięgu ogólnopolskim; oddziały lub koła organizowały życie mniejszościowe w skromniejszych liczebnie ośrodkach. W latach 50. XX w. powstały m.in.: Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce, Rosyjskie Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe „Zwienja” z siedzibą zarządu głównego

⁴¹ Por. *Biuletyn Biura...*

⁴² Por. *Ustawa z dn. 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*, Dz.U. 2005, nr 17, poz. 141, rozdz. 4, art. 19–20; J. Treder, *Kaszubszczyzna – problemy językoznawców dawniej i dziś*, w: *Antropologia Kaszub i Pomorza. Materiały z I seminarium, które odbyło się w maju 1988 r. w Gdańsku*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk 1990, s. 73–105. *Język kaszubski. Poradnik encyklopedyczny*, red. J. Treder, Gdańsk 2002, passim; G. Janusz, *Prawa językowe mniejszości w Polsce w kontekście ich statusu prawnego*, w: *Polityka państwa polskiego wobec mniejszości narodowych i etnicznych*, red. L. M. Nijakowski, Warszawa 2005, s. 77–112.

⁴³ Por. *Mniejszości narodowe w Polsce. Informator 1994*, Warszawa 1995; *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Ż. Kurcz, Wrocław 1997, s. 7–12; H. Chałupczak, T. Browarek, *Mniejszości narodowe w Polsce 1918–1995*, Lublin 1998, s. 317–323.

⁴⁴ Por. *Mniejszości narodowe w Polsce...*, passim. Jesienią 1945 r. Żydzi na Wybrzeżu Gdańskim powołali do życia pierwszą organizację społeczną: Żydowskie Zrzeszenie Religijne; zob. A. Chodubski, *Gdańska mozaika mniejszości narodowych*, „Gdański Rocznik Kulturalny” 1997, t. 17, s. 26.

w Łodzi, Ukraińskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Czechów i Słowaków, Litewskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne oraz Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Niemców w Polsce i inne⁴⁵.

Wszystkie wymienione instytucje miały za zadanie integrować społeczności mniejszościowe w państwie pobytu szczególnie wokół religii, sfery obrzędowości i przywiązania do języka narodowego. Ważną rolę w tym zakresie spełniały i nadal pełnią liczne publikatory oraz ostatnio, telewizja, radio i internet. Dla Czechów i Słowaków od 1957 r. wychodzi miesięcznik „Život”; Żydzi czytają ukazujący się od 1946 r. dwutygodnik „Folks Sztyme”, które to czasopismo od 1992 r. wychodzi w nakładzie dwujęzycznym – jidisz i polskim pod wspólnym tytułem „Słowo Żydowskie – Das Jidisze Wort”. Litwini wydają dwutygodnik „Aušra”, który ukazuje się od 1960 r., Ukraińcy zaś – „Nasze Słowo”, istniejący od 1956 r., a Białorusini tygodnik „Niwa”, publikowany od 1957 r. oraz ogólnopolskie pismo „Czasopis”.

Przeobrażenia polityczne po 1956 r. nie dla wszystkich społeczności mniejszościowych były obiecujące. Restrykcje szczególnie dotknęły Cyganów, których zaczął obowiązywać nakaz stałego osiedlania. Społeczność romska przyjęła ten fakt bardzo krytycznie, uważając, że dokonuje się podważanie ich głównych filarów tożsamości – prawa do przemieszczania się⁴⁶.

W życiu mniejszości narodowych na Pomorzu Gdańskim szczególny zastój dał się odczuć w latach 70., gdy obowiązywała swoista marginalizacja życia mniejszościowego. Działalność grup skupiała się przede wszystkim na życiu towarzyskim, niekiedy dając swoisty upust w realizowaniu się folklorystycznym. Jednocześnie dały się zauważyć zainteresowania poszczególnych członków do dokumentowania życia mniejszościowego w postaci opracowań historycznych⁴⁷.

Swoistą cezurę w działalności instytucjonalnej mniejszości stanowią lata osiemdziesiąte XX w. W tym bowiem czasie rosło zainteresowanie położeniem mniejszości narodowych w poszczególnych krajach; uchwalano uregulowania prawne wzmacniające poczucie tożsamości narodowych.

Schyłek lat 80. na Pomorzu Gdańskim, w tym szczególnie w samej metropolii, przyniósł osobiwe zmiany jakościowe w obrazie mniejszościowym. Przeobrażenia ustrojowe zapoczątkowały bowiem rozkwit zainteresowania tożsamościami narodowo-etnicznymi. Ważną rolę w odkrywaniu historii i kultury przodków poszczególnych wspólnot zaczęło odgrywać nowe pokolenie mniejszościowe, najczęściej nieznające kraju bądź regionu pochodzenia swoich dziadków i ojców. Pokolenie to zapoczątkowało kwestionowanie działalności dawnych organizacji,

⁴⁵ Por. *Mniejszości narodowe w Polsce. Informator 1994*, s. 5-34.

⁴⁶ Por. J. Tomaszewski, *Mniejszości narodowe w Polsce XX wieku*, Warszawa 1991, s. 48-49; B. Weigel, B. Maliszewicz, *Inni to także my. Mniejszości narodowe w Polsce: Białorusini, Cyganie, Litwini, Niemcy, Ukraińcy, Żydzi*, Gdańsk 1998, s. 230.

⁴⁷ A. Chodubski, *Instytucjonalizacja narodowościowa i etniczna na Pomorzu Gdańskim*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2005, s. 36.

wychodząc naprzeciw – jak wiele innych nurtów społeczno-politycznych – oczekiwaniom nowych podmiotów życia politycznego w kraju.

Zjawisko to, poparte europejskimi i globalnymi uwarunkowaniami normatywnymi sprzyjającymi narodzinom tożsamości w życiu mniejszościowym, zrodziło również popyt na różnej jakości nowe legendy i mity, koloryzujące, niestety, nie zawsze przejrzystą przeszłość. Sytuacja ta prostą drogę wyznacza powstawaniu nowych, bądź „odgrzewaniu” zużytych i jakby tylko wyczekujących okazji stereotypów. Zaliczyć je należy jednak do przejawów marginalnych, stanowiących „meandry w nurcie rozwoju”⁴⁸.

Spośród wielu znaków aktywności wspólnot mniejszościowych na Pomorzu Gdańskim na wyróżnienie aktualnie zasługują trzy zjawiska: po pierwsze, akcentowanie swojej przynależności etnicznej, po drugie, podkreślanie wyznania religijnego i po trzecie, chęć zaistnienia w życiu zarówno lokalnej społeczności, jak i ogólnonarodowej poprzez włączanie się w różnego rodzaju działalność społeczno-polityczną i kulturalną.

Do społeczności najdobitniej podkreślającej swój status etniczny oraz obecność instytucjonalną w regionie gdańskim niewątpliwie należą Białorusini, Rosjanie, Ukraińcy, Tatarzy, Żydzi i Niemcy. Jednym z elementów tożsamości narodowej jest wyznawana religia. Przynależność do wyznania poszczególne wspólnoty zaznaczają m.in. w cerkwiach (Białorusini i Rosjanie)⁴⁹, w grekokatolickich cerkwiach, zwanych również bizantyjsko-ukraińskimi lub unickimi (Ukraińcy)⁵⁰, w meczetach (Tatarzy)⁵¹, w synagogach (Żydzi), w kaplicy duszpasterskiej (Ormianie)⁵², Niemcy (m.in. w zborach-baptyści; kościołach – ewangelicy, adwentyści, metodyści, zielonoświątkowcy)⁵³.

⁴⁸ *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1997, s. 5n.

⁴⁹ A. Chodubski, *Rosja jako „tygiel narodów”*, w: *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1997, s. 107-117; K. Górski, *Kościół wschodu*, w: *Nierzyskokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe w Gdańsku*, red. W. Pałubicki, H. Cyrzan, Gdańsk – Koszalin 1998, s. 188-194; P. Frankowski, *Wybrane grupy wyznaniowe w Gdańsku*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2005, s. 81-85; A. Chodubski, *Instytucjonalizacja...*, s. 36-37.

⁵⁰ K. Górski, *dz. cyt.*, s. 191; P. Frankowski, *dz. cyt.*, s. 76-81; por. *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. L. Damczuk, A. Mironowicz, Warszawa 1983.

⁵¹ A. Chodubski, *Mniejszości narodowe w dziejach polskiej cywilizacji*, w: *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1997, s. 53; W. Pałubicki, *Etniczno-religijna mniejszość Tatarów polskich. Tradycja i przemiany*, w: *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1997, s. 81-90; T. Szabanowicz, *Tatarzy, muzułmanie polscy w Gdańsku – 1945-1997*, w: *Nierzyskokatolickie Kościoły...*, s. 46-52.

⁵² Por. A. Chodubski, *Główne ogniwa kontaktów polsko-ormiańskich do początku XX w.*, Warszawa 1989; tenże, *O kontaktach polsko-ormiańskich do początku XX wieku*, w: *Przemiany społeczne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1994, s. 153-165; tenże, *Ormianie w Gdańsku*, w: *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1997, s. 75n.; tenże, *O wyznaniowości Ormian*, w: *Nierzyskokatolickie Kościoły...*, s. 172-185.

⁵³ Por. Z. Łysko, *Wkład Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w rozwój kultury regionu gdańskiego*, w: *Nierzyskokatolickie Kościoły...*, s. 129-133; P. Szczudłowski, *Powojenne dzieje*

Nierzadko znakiem obecności wspólnot mniejszościowych, potwierdzającym przynależność religijną są miejsca pochówku; na cmentarzach o oryginalnych nazwach, jak żydowski kirkut czy tatarski mizar, znajduje się wiele cennych zabytkowych pomników, świadczących o przeszłości i wrośnięciu tych społeczności w ziemię pomorską. Znamiennym przykładem istnienia tego typu miejsc w regionie gdańskim (ale nie tylko) jest nekropolia żydowska w Gdańsku, której początki sięgają XVI w.; cmentarz ten, wielokrotnie dewastowany, znajduje się na tzw. „Żydowskiej Górcie” w dzielnicy Gdańsk-Chełm⁵⁴.

Określenie „Żydowska Górka” bądź „Żydowska Góra” wskazujące na cmentarz społeczności wyznania mojżeszowego, jest charakterystyczne, ponieważ spotyka się je w różnych miejscach Pomorza Gdańskiego, np. w Wejherowie, gdzie do dziś na całkowicie zdewastowanym kirkucie zaleźć można ślady płyt nagrobnych – macew⁵⁵.

Inną znaną metropolią społeczności żydowskiej w Trójmieście jest zabytkowy kirkut znajdujący się w Sopocie przy ulicy Malczewskiego, zaś tatarski mizar w części wydzielonej cmentarza w Gdańsku-Wrzeszczu.

Na uwagę zasługuje uczestnictwo mniejszości narodowych w życiu społeczno-kulturalnym: literackim, muzycznym, teatralnym, naukowym oraz towarzyskim Pomorza Gdańskiego. Szczególną aktywność przejawiają Białorusini, których obecność jest znacząca w skali całego kraju. W ostatnim czasie daje się zauważyć m.in. prężną działalność Białoruskiego Towarzystwa Kulturalnego „Chatka”, którego dokonania są rejestrowane na łamach ogólnopolskich periodyków „Czasopis” i „Niwa”⁵⁶.

Porównywalny charakter i zakres aktywności społecznej przejawiają społeczności tatarska i ukraińska. Ważnym ośrodkiem integrującym Tatarów polskich na Wybrzeżu jest meczet (jeden z trzech w Polsce), oddany wyznawcom islamu do użytku 1 czerwca 1990 r. w Gdańsku-Oliwie przy ulicy Polanki. Świątynia ta stanowi swoiste centrum życia tej zakorzenionej od XIV w. w pejzażu etnicznym wielonarodowej Rzeczypospolitej społeczności⁵⁷. Jej charakterystycznym rysem jest otwartość na środki społecznego przekazu: radio, telewizję, internet, jak również działalność popularnonaukowa oraz – w znaczącym stopniu

wspólnoty metodystycznej w Gdańsku, w: *Nierzyskokatolickie Kościoły...*, s. 134-151; W. Tasak, *Powojenna historia Zboru Baptystów w Gdańsku*, w: *Nierzyskokatolickie Kościoły...*, s. 155-159.

⁵⁴ Por. H. Domańska, *Żydzi znad Gdańskiej Zatoki*, Warszawa 1997, s. 26-30.

⁵⁵ Por. R. Osowicka, *Bedeker wejherowski*, Gdańsk 2002, s. 438-439; M. Abramowicz, *Każdy przyniósł, co miał najlepszego*, Gdańsk 2006.

⁵⁶ H. Głogowska, *Instytucje białoruskiego życia kulturalnego na Pomorzu*, w: *Tożsamość kulturalna. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2005, s. 54-58.

⁵⁷ Por. S. Chazbijewicz, *Tatarzy-muzułmanie polscy na Pomorzu Nadwiślańskim po 1945 roku. Kronika życia religijnego, społecznego, kulturalnego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, t. 3, s. 181-194; H. Szabanowicz, *Instytucje społeczno-kulturalne mniejszości tatarskiej w Gdańsku*, w: *Tożsamość kulturalna. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2005, s. 59.

– literacka za sprawą znanego poety i politologa imama Selima Chazbijewicza⁵⁸. Mniejszość ukraińska wyróżnia się w życiu wspólnot etnicznych w regionie gdańskim aktywnością kulturalną, osobliwie zaś w organizowaniu festiwalu, jarmarków i przeglądów zespołów upowszechniających folklor ukraiński.

Niemale znaczenie w życiu tej społeczności wnoszą organizowane konferencje popularnonaukowe, których celem jest przybliżenie większości polskiej trudnego sąsiedztwa obu narodów oraz przewyciężanie narosłych przez wieki mitów i stereotypów⁵⁹.

W mozaice narodowościowej Pomorza Gdańskiego interesującą aktywność przejawia silnie zasymilowana wspólnota Ormian⁶⁰. Mniejszość ormiańska powołała do życia sprawnie funkcjonującą organizację pod nazwą Koło Zainteresowań Kulturą Ormian, które działa od 15 grudnia 1983 r. przy Oddziale Gdańskim Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Do statutowych obowiązków członków Koła należy przede wszystkim popularyzacja historii tego wielce zasłużonego cywilizacyjnie narodu, życia diasporalnego oraz długoletnich kontaktów ormiańsko-polskich.

Obraz życia mniejszościowego w aglomeracji trójmiejskiej i pomorskiej uzupełniają odgórne inicjatywy instytucjonalizacyjne, mające zintegrować i wspierać wszelkie przejawy „ekumenizmu” narodowościowego. W tym celu powstało w 1993 r. w Gdańsku Forum Mniejszości Narodowych; zaczęto promować również ideę utworzenia Domu Mniejszości Narodowych oraz festiwalu mniejszościowych, których początki sięgają 1993 r., kiedy to ciężar organizacyjny imprezy wziął na siebie Związek Ukraińskiej Młodzieży Niezależnej.

Ważne miejsce w popularyzacji i rejestrowaniu inicjatyw mniejszościowych zajmuje powołana w 2001 r. Pracownia Tożsamości Kulturowej Gdańska i Pomorza, która działa w Gdańskim Towarzystwie Przyjaciół Sztuki.

Cywilizacja współczesna charakteryzuje się rosnącymi z roku na rok wpływami i skutkami globalizacji; jednym z jej przejawów jest przybierająca na sile fala migracji⁶¹. Aktualnie procesy migracyjne, zarówno te wewnątrzkontynentalne, jak zewnętrzne, międzykontynentalne, stale wykazują tendencję wzrostową. Szacunkowo podaje się, że w latach 90. XX w. liczba imigrantów stałych wynosiła w świecie ok. 6 mln rocznie, a okresowych – 42 mln.

⁵⁸ Por. S. Chazbijewicz, *Czarodziejski róg chłopca*, Gdańsk 1980; tenże, *Sen od jabłek ciężki*, Łódź 1981; tenże, *Wiersze*, „Akcent” 1990, nr 1-2, s. 7-14; K. Waśkiewicz, *Odzyskanie duchowej ojczyzny. O poezji Selima Chazbijewicza*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2006, s. 136-143.

⁵⁹ M. Giedrojć, *Stereotypy i uprzedzenia w kontaktach Polaków i Ukraińców na Pomorzu Zachodnim*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2001, s. 36-41.

⁶⁰ A. Chodubski, *Gdańska mozaika...*, s. 29.32; H. Chałupczak, T. Browarek, *dz. cyt.*, s. 228-230.

⁶¹ Por. G. Piwnicki, *Czynniki determinujące światową migrację w dobie zachodzących przemian globalizacyjnych przełomu XX i XXI wieku*, w: *Procesy migracyjne w kontekście przemian kulturowo-cywilizacyjnych. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Andrzejowi Janowi Chodubskiemu*, red. E. Polak, J. Leska-Ślęzak, Pelplin 2007, s. 109-125.

W analogicznym przedziale czasowym żyło na świecie 125 mln ludzi, którzy nie urodzili się w krajach pobytu. O skali zjawiska świadczy najlepiej fakt, że w 1990 r. było 120 mln ludzi „korzystających” z migracji, gdy tymczasem w 1965 r. było ich tylko 75 mln⁶².

Skutki tego zjawiska daje się odczuć również we współczesnej różnorodności narodowościowej Pomorza Gdańskiego. Rocznie o azyl polityczny na tym terenie ubiega się ok. 1 tys. osób pochodzących zwłaszcza z Azji, Afryki oraz Wspólnoty Niepodległych Państw⁶³. Reprezentują oni najczęściej kraje dotknięte klęskami żywiołowymi, głodem, konfliktami zbrojnymi, wreszcie prześladowaniem bądź prześladowaniami religijnymi, etnicznymi i politycznymi.

Wspólnoty te tworzą zamknięte getta, do których reszcie społeczeństwa dostęp jest utrudniony. W większości przypadków trudnią się handlem, rzadziej gastronomią, często spotyka się zjawisko żebractwa. Sytuacja ta rodzi nierzadko ambiwalencję postaw większości narodowej.

Literatura

- Abramowicz M., *Każdy przyniósł, co miał najlepszego*, Gdańsk 2006.
- Balcerowicz L., *Trzecia fala. Czy globalizacja zagraża interesom państwa narodowego?*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 17.
- Baszkiewicz J., *Władza*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1999.
- Bauman Z., *Glokalizacja, czyli komu globalizacja, komu lokalizacja?*, „Studia Socjologiczne” 1997, nr 3.
- Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1971.
- Biuletyn Biura do Spraw „Mniejszości Narodowych przy Ministerstwie Kultury i Sztuki. Mniejszości Narodowe w Polsce w 1993 roku”*, Warszawa 1999.
- Borejsza J. W., *Wielobarwny wiek XX*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 12-13 października 1996.
- Brown Thindall G., Shi D. E., *Historia Stanów Zjednoczonych*, Poznań 2002.
- Chałupczak H., T. Browarek, *Mniejszości narodowe w Polsce 1918-1995*, Lublin 1998.
- Chazbijewicz S., *Czarodziejski róg chłopca*, Gdańsk 1980.
- Chazbijewicz S., *Sen od jabłek ciężki*, Łódź 1981.
- Chazbijewicz S., *Tatarzy-muzułmanie polscy na Pomorzu Nadwiślańskim po 1945 roku. Kronika życia religijnego, społecznego, kulturalnego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, t. 3.
- Chazbijewicz S., *Wiersze*, „Akcent” 1990, nr 1-2.
- Chodubski A., *Gdańska mozaika mniejszości narodowych*, „Gdański Rocznik Kulturalny” 1997, t. 17.
- Chodubski A., *Główne ogniwa kontaktów polsko-ormiańskich do początku XX w.*, Warszawa 1989.
- Chodubski A., *Instytucjonalizacja narodowościowa i etniczna na Pomorzu Gdańskim, w: Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2005.

⁶² Tamże, s. 109-125.

⁶³ A. Chodubski, *Instytucjonalizacja...*, s. 38.

- Chodubski A., *Mniejszości narodowe w dziejach polskiej cywilizacji*, w: *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1997.
- Chodubski A., *Neurastenicy i władza w dziejach cywilizacji*, „*Studia Politologiczne*” 2001, t. 5.
- Chodubski A., *O kontaktach polsko-ormiańskich do początku XX wieku*, w: *Przemiany społeczne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1994.
- Chodubski A., *O wyznaniowości Ormian*, w: *Nierzyskokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe w Gdańsku*, red W. Pałubicki, H. Cyrzan, Gdańsk – Koszalin 1998.
- Chodubski A., *Ormianie w Gdańsku*, w: *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1997.
- Chodubski A., *Przemiany cywilizacyjne a instytucjonalizacja życia kulturowego*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2005.
- Chodubski A., *Rosja jako „tygiel narodów”*, w: *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1997.
- Chrzanowski T., *Koniec zgody narodów?* „*Akcent*” 1990, nr 1-2.
- Clendinnen I., *Aztekowie*, Warszawa 1996.
- Dokument spotkania kopenhaskiego Konferencji w Sprawie Ludzkiego Wymiaru KBWE 1990*, Warszawa 1991.
- Domańska H., *Żydzi znad Gdańskiej Zatoki*, Warszawa 1997.
- Dzikość serca. Z Karolem Modzelewskim rozmawia Włodzimierz Kalicki*, „*Gazeta Wyborcza*”, z dn. 24-26 grudnia 2004.
- Encyklopedia chrześcijaństwa*, Kielce 2001.
- Frankowski P., *Wybrane grupy wyznaniowe w Gdańsku*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2005.
- Fukuyama F., *W żelaznej klatce*, „*Gazeta Wyborcza*”, z dn. 2-3 kwietnia 2005.
- Galicki Z., *Prawnomiędzynarodowy kontekst ochrony mniejszości narodowych w Polsce*, w: *Polityka państwa polskiego wobec mniejszości narodowych i etnicznych*, red. L. M. Nijakowski, Warszawa 2005.
- Giedroń M., *Stereotypy i uprzedzenia w kontaktach Polaków i Ukraińców na Pomorzu Zachodnim*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2001.
- Głogowska H., *Instytucje białoruskiego życia kulturalnego na Pomorzu*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2005.
- Górski K., *Kościoły wschodu*, w: *Nierzyskokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe w Gdańsku*, red W. Pałubicki, H. Cyrzan, Gdańsk – Koszalin 1998.
- Górski G., Salmonowicz S., *Historia ustrojów państw*, Warszawa, 2001.
- Heather P., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, Poznań 2006.
- Heywood A., *Politologia*, Warszawa 2006.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1974.
- Janusz G., *Prawa językowe mniejszości w Polsce w kontekście ich statusu prawnego*, w: *Polityka państwa polskiego wobec mniejszości narodowych i etnicznych*, red. L. M. Nijakowski, Warszawa 2005.
- Język kaszubski. Poradnik encyklopedyczny*, red. J. Treder, Gdańsk 2002.

- Kapuściński R., *Nasz kruchy świat*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 29-30 września 2001.
- Klima J., *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1975.
- Kołąkowski L., *Los ludzki jest wspólny*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 7 listopada 2003.
- Koranyi K., *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1965, t. 1.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dn. 2 kwietnia 1997 r.*, Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483.
- Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. L. Damczuk, A. Mironowicz, Warszawa 1983.
- Kowalczyk S., *Klasycy filozofii liberalnej a idea demokracji*, w: *Ideologia, doktryny i ruch polityczny współczesnego liberalizmu*, red. E. Olszewski, Z. Tymoszuć, Lublin 2004.
- Król M., *Patriotyczna myśl i patriotyczny stereotyp*, w: *Mity, stereotypy w dziejach Polski*, red. J. Tazbir, Warszawa 1991.
- Kumaniecki K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1964.
- Kwaśniewski K., *Konflikt etniczny*, „Sprawy Narodowościowe”, 1994, t. 3, nr 1.
- Lem S., *Rewersy globalizacji*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 5.
- Łodziński S., *Równość i różnica. Mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 2005.
- Łysko Z., *Wkład Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w rozwój kultury regionu gdańskiego*, w: *Nierzyskokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe w Gdańsku*, red. W. Pałubicki, H. Cyrzan, Gdańsk – Koszalin 1998.
- Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1973.
- Mandalian A., *Cena strachu*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 24-26 grudnia 2005.
- Manteuffel T., *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 1978.
- Meksyk. Podróże marzeń*, Warszawa 2005, s. 42-49.
- Mickiewicz A., *Wybór poezji*, t. 1, *Romantyczność*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1997.
- Miłosz C., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego, czyli coś dla zwolenników śródziemnomorskiego mitu*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 48.
- Mniejszości narodowe w Polsce. Informator 1994*, Warszawa 1995.
- Mniejszości narodowe w Polsce*, red. P. Madajczyk, Warszawa 1998.
- Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Ż. Kurcz, Wrocław 1997.
- Oblicza procesów globalizacji*, red. M. Pietraś, Lublin 2002.
- Olszewski H., *Historie doktryn politycznych*, Warszawa 1986.
- Olszewski H., Zmierczak M., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 1994.
- Osowicka R., *Bedeker wejherowski*, Gdańsk 2002.
- Pałubicki W., *Etniczno-religijna mniejszość Tatarów polskich. Tradycja i przemiany*, w: *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1997.
- Pestka S., *W obronie mniejszości*, „Pomerania” 1993, nr 7-8.
- Piskozub A., *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, Gdańsk 1992.
- Piskozub A., *Leksykon morskich odkryć geograficznych*, Gdańsk 1996.
- Piwnicki G., *Czynniki determinujące światową migrację w dobie zachodzących przemian globalizacyjnych przełomu XX i XXI wieku*, w: *Procesy migracyjne w kontekście przemian kulturowo-cywilizacyjnych. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Andrzejowi Janowi Chodubskiemu*, red. E. Polak, J. Leska-Ślęzak, Pelplin 2007.
- Polak E., *Bunty mniejszości – powszechne dążenie do samostanowienia*, w: E. Polak, *Integracja i dezintegracja jako współzależne procesy współczesnych przemian cywilizacyjnych*, Gdańsk 2001.

- Portillo M. L., *Kronika zwyciężonych*, Warszawa 1967.
- Religie świata. Encyklopedia Gazety Wyborczej*, Warszawa 2005.
- Roskin M. i in., *Wprowadzenie do nauk politycznych*, Poznań 2001.
- Rostworowski E., *Historia powszechna wiek XVIII*, Warszawa 1977.
- Ryś G., *Zwyczajny półwysep. Chrześcijańskie korzenie Europy: Co mówi historia*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 44.
- Szczaniecki M., *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1994.
- Sen A., *Czy multikulti jest OK?*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 4-5 marca 2006.
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979.
- Simonides D., *Standardy europejskie dotyczące mniejszości narodowych*, w: *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zakład Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, 5-7 grudnia 1994*, Warszawa 2006.
- Skarga B., *Wolność taktowna*, „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 47.
- Smaga J., *Gułag i tragiczna głupota*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 5-6 marca 2005.
- Smaga J., *Rosja w 20 stuleciu*, Kraków 2001.
- Sobolewska-Hyślik K., *Partie i systemy partyjne na świecie*, Warszawa 2004.
- Stabryła S., *Starożytna Grecja*, Warszawa 1988.
- Status prawny mniejszości narodowych w Polsce w świetle Konwencji Ramowej o Ochronie Mniejszości Narodowych*, Warszawa 2001.
- Stiglitz J. E., *Czy kapitalizm może być moralny*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 26-27 listopada 2005.
- Szabanowicz H., *Instytucje społeczno-kulturalne mniejszości tatarskiej w Gdańsku*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2005.
- Szabanowicz T., *Tatarzy, muzułmanie polscy w Gdańsku – 1945-1997*, w: *Nierzymkokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe w Gdańsku*, red. W. Pałubicki, H. Cyrzan, Gdańsk – Koszalin 1998.
- Szczudłowski P., *Powojenne dzieje wspólnoty metodystycznej w Gdańsku*, w: *Nierzymkokatolickie Kościoły*, w: *Nierzymkokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe w Gdańsku*, red. W. Pałubicki, H. Cyrzan, Gdańsk – Koszalin 1998.
- Szemiński J., Ziółkowski M., *Mity, rytuały i polityka Inków*, Warszawa 2006.
- Tarle E., *Napoleon*, Kraków 1991.
- Tasak W., *Powojenna historia Zboru Baptystów w Gdańsku*, w: *Nierzymkokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe w Gdańsku*, red. W. Pałubicki, H. Cyrzan, Gdańsk – Koszalin 1998.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa 1970, t. 1.
- Teorie i casusy globalizacji*, red. R. Bäcker, J. Marszałek-Kawa, Toruń 2006.
- Tokarczyk R., *Współczesne doktryny polityczne*, Kraków – Zakamycze 2006.
- Tokarska-Bakir J., *Osobna pamięć Polaków. O najnowszej książce Marii Janion*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 10.
- Tomaszewski J., *Mniejszości narodowe w Polsce XX wieku*, Warszawa 1991.
- Treder J., *Kaszubszczyzna – problemy językoznawców dawniej i dziś*, w: *Antropologia Kaszub i Pomorza. Materiały z I seminarium, które odbyło się w maju 1988 r. w Gdańsku*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk 1990.
- Turowicz J., *10 dni, 74 lata i 60 godzin*, „Tygodnik Powszechny” 1991, nr 39.

- Ustawa z dn. 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz.U. 2005, nr 17, poz. 141.
- Unifikacja i różnicowanie się współczesnej Europy, red. B. Fijałkowska, A. Żukowski, Warszawa 2002.
- Waśkiewicz K., *Odzyskanie duchowej ojczyzny. O poezji Selima Chazbijewicza*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2006.
- Weigel B., Maliszewicz B., *Inni to także my. Mniejszości narodowe w Polsce: Białorusini, Cyganie, Litwini, Niemcy, Ukraińcy, Żydzi*, Gdańsk 1998.
- Wielkie wyprawy National Geographic*, Warszawa 2001.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1988, cz.1.
- Wójcik Z., *Historia powszechna XVI-XVII w.*, Warszawa 1973.
- Wybrane zagadnienia ustroju Polski*, Warszawa 2000.
- Zientara B., *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 1968.
- Związek obywateli. Z prof. Feliksem Grossem rozmawia Anna Berhat*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 17.
- Zychowicz J., *Filozof i polis. Rozum filozoficzny wobec polityki w myśli Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Humanistyczny” 1990, nr 7.
- Żywczyński M., *Historia powszechna 1789-1870*, Warszawa 1975.

The development of culture life institutionalism and contemporary situation of the national and ethnic minorities at the Gdańsk Coast

Summary

“Institutionalization” as a concept of political science concerns the development of civilization included in the broad spectrum. The origins reached the fourth millennium BC. An important turning point in institutional governance occurred in the early Middle Ages, when Christian Universalism came to the fore. An important stage of the institutionalization’s development was the English Great Charter of Liberties of 1215 and later: the American Declaration of Independence and the French Declaration of the Rights of Man and Citizen. The turn of the eighteenth and nineteenth centuries formed the liberal and capitalist order by creating the social and political category of civil liberty and national and ethnic awareness. Global conflicts of the twentieth century started the new political order and lead to division of the world into two camps; dichotomy of East and West is currently in transformation and this promotes the aspirations of local communities to self-determination. The main document regulating the rights of minorities is European Convention on Human Rights of 1953 (ECHR). There are more than 100 national groups in Europe, which contributes to the rise of conflicts and phobias. The minority life is patronized i.e. by Federal Union of

European Nationalities (FUEN) and the Organization for Security and Co-operation in Europe (OSCE) and The Athens Charter of Rights of Minorities. Poland has adopted the Council of Europe Framework Convention for the Protection of National Minorities of 1989 – the significant document regulating their rights. Around 100 more important minority organizations in Poland integrate these communities into religion, rituals and national language.

Keywords: civilization, diversification, institutionalization, integration, liberalism, national and ethnic minority.

ANDRZEJ JAN CHODUBSKI

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Wektory przemian życia polonijnego w USA

Streszczenie: Okres masowej emigracji polskiej do USA przypada na II poł. XIX i pocz. XX w. Dominowała społeczność ubogich chłopów, która miała trudności z wejściem w środowiska amerykańskie. Było to okazją do tworzenia swoistej mitologii, której celem była poprawa polskiego wizerunku. Chętnie odwoływano się do Polaków, którzy odcisnęli piętno na historii amerykańskiej, np. Tadeusza Kościuszki, czy Kazimierza Pułaskiego. Na utrzymywanie tożsamości polskiej miały wpływ działające w USA organizacje polonijne oraz polskie duszpasterstwo rzymskokatolickie. Czasem przyspieszonych przemian w środowisku Polaków zamieszkujących w USA był okres po II wojnie światowej. Charakteryzował się on mobilnością oraz wyraźną poprawą położenia materialnego społeczności polskiej. Awans ekonomiczny połączony był z przejmowaniem amerykańskiego stylu życia.

Słowa kluczowe: Kościół rzymskokatolicki, mitologizacja, organizacje, Polonia, przemiany, religijność, tożsamość narodowa, USA.

W potocznym oglądzie życia polonijnego wyjątkową rzeczywistość stanowi przestrzeń amerykańska. Zwykle jest ona mitologizowana. Postrzega się Polonię amerykańską jako wzór rozwiązań instytucjonalnych, działalności kulturowej, pielęgnowania tradycji i jednocześnie otwartości na znaki przemian cywilizacyjnych. Pomija się przy tym postrzeganie procesów adaptacyjnych, integracyjnych i asymilacyjnych. Uwagę skupia się na społeczności zadawaląco integrującej się w życiu imigracyjnym, tj. zachowującej przywiązanie do polskości, wartości dziedzictwa kulturowego i jednocześnie ujawniającej aspiracje uczestnictwa w amerykańskiej przestrzeni kulturowo-cywilizacyjnej. Stan ten generowany jest w wymiarze kulturowym zarówno przez samych Polaków, jak i oficjalne czynniki władzy w USA.

Przeprowadzany w 2010 r. spis ludności w USA wywołał dyskusję dotyczącą tożsamości Polaków zamieszkujących w tym kraju. Z jednej strony, pod wpływem procesów amerykanizacyjnych obserwuje się odchodzenie od identyfikacji z polskością na rzecz identyfikacji z kategorią narodu amerykańskiego; z drugiej jednak, zwłaszcza jednostki funkcjonujące w strukturach instytucjonalizacji polonijnej ujawniają aktywność na rzecz oficjalnego wskazywania swej odrębności narodowej. Dlatego też w sytuacji przeprowadzanego raz

na 10 lat spisu ludności w USA, niewprowadzenie obecnie w ankiecie pochodzenia etnicznego, liderzy życia polonijnego podjęli działania na rzecz przekonania autorów ankiety do wprowadzenia takiego pytania¹. Wobec umieszczenia w ankiecie tylko 10 prostych pytań, a wśród nich dotyczącego rasy, zaapelowali o wyrażenie zgody na dopisanie pochodzenia etnicznego, np. w odniesieniu do społeczności mającej świadomość polskiego pochodzenia zaproponowali zapis „Polak” bądź „Amerykanin polskiego pochodzenia”. Ma on istotne znaczenie polityczne. Wielkość liczebna danej społeczności generuje bowiem stosunek do niej władz jako siły politycznej, a w tym kształtuje odpowiednie relacje finansowe na rzecz rozwoju ich odrębności.

Polacy zamieszkujący w USA i identyfikujący się z polskością w samoocenie definiują się jako społeczność nowoczesna, postępową, urzeczywistniająca wyzwania cywilizacyjne na tle innych społeczności etnicznych tego kraju. Wyrażają pozytywne opinie o Stanach Zjednoczonych, z którymi się identyfikują w wymiarze kulturowo-cywilizacyjnym. Nierzadko ujawniają przy tym swoje obrazy zmitologizowane. Podkreślają bogactwo kraju, łatwość bogacenia się w nim ludzi, sprawność funkcjonowania instytucji politycznych, przestrzeganie praw człowieka i obywatela, możliwości realizacji dążeń i aspiracji jednostki itp.

Odwołując się do dziedzictwa przeszłości podkreślają, że obecność zaznaczyli Polacy już w czasie kolonizacji europejskiej kontynentu amerykańskiego². Przypomina się, że dzieje relacji polsko-amerykańskich okryły różne legendy. Przypomina się np., że polski żeglarz Jan z Kolna w 1476 r. w służbie duńskiej dotarł do wybrzeży Ameryki Północnej, tj. o 16 lat wcześniej niż Krzysztof Kolumb. Za pierwszą osadę, w której osiedlili się na stałe Polacy, uznaje się Jamestown. W 1608 r. przybyli tam na statku „Margaret and Mary” rzemieślnicy do produkcji smoły i dziegiu. Sprowadziło ich angielskie towarzystwo kolonizacyjne Virginia Company of London³.

Polacy wnieśli znaczący wkład w dzieło kształtowania USA jako nowoczesnego państwa. Zasłużyli się w walce o niepodległość państwa w latach 1775-1785. Bohaterami określa się ponad 100 Polaków, uczestników walki o niepodległość, m.in. Tadeusz Kościuszko i Kazimierz Pułaski zostali mianowani generałami. W czasie wojny secesyjnej 1861-1865 walczyło po stronie północy ponad 5 tys. Polaków, a po stronie konfederacji ok. 1 tys. osób.

Przybywający tam do końca XIX w. liczni Polacy nie byli w stanie przystosować się do nowej rzeczywistości cywilizacyjnej. Opuszczali kraj, zwykle przenosząc się do Europy. Nie mogli oswoić tempa przeobrażeń, „pogoni za pieniędzmi”, stylu życia⁴.

¹ J. Przybylski, *Polacy jako rasa w Ameryce*, „Rzeczpospolita”, z dn. 17 marca 2010 r., s. A9.

² Por. L. Pastusiak, *Pierwsi polscy podróżnicy w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1992, s. 7-9.

³ A. Brożek, *Polonia amerykańska 1854-1939*, Warszawa 1977, s. 9.

⁴ Por. F. Stasik, *Polska emigracja polityczna w Stanach Zjednoczonych Ameryki 1831-1864*, Warszawa 1973; tenże, *Polska emigracja zarobkowa w Stanach Zjednoczonych Ameryki 1865-1914*, Warszawa 1985.

Na szeroką skalę wychodźstwo Polaków do USA ujawniło się w latach 70. XIX w. i trwało do wybuchu I wojny światowej. Sytuuje się je w tzw. „gorączce emigracyjnej”. Była to głównie emigracja „za chlebem”; Polakom wyjeżdżającym z kraju w poszukiwaniu pracy nierzadko towarzyszyła nadzieja na uzyskanie godnego standardu życia. W XX w. znaczące fale wychodźcze ujawniały się pod wpływem zmian politycznych zachodzących w Polsce. Charakterystyczne były w tym względzie cezury wydarzeń politycznych: 1947, 1956, 1968 i 1980 r.

Zauważa się, że obraz życia polonijnego generowany jest przez „jakość” emigrantów, politykę imigracyjną USA, stan kontaktów polsko-polonijnych i polsko-amerykańskich⁵. Ważnym jego determinantem są wartości globalne⁶. W związku z czym zmienia się paradygmat identyfikacyjny jednostki w społeczeństwie globalnym, a w ślad za tym model organizacji, przywódców, aktywności społeczno-politycznej, gospodarczej i kulturalnej. Procesy przemian generują nowe role, cele i zadania dotychczas funkcjonującym strukturom organizacyjnym życia polonijnego. Ujawniają się w tej sferze liczne kwestie dyskusyjne i sporne. Wśród nich kontrowersje budzi definiowanie i określenie wielkości Polonii. Ważne pytania dotyczą prognozowania przyszłości Polonii amerykańskiej. Stawia się nawet fundamentalne pytanie – czy stanie się ona reliktem w procesie dziejowym rozwoju życia migracyjnego?

W przeobrażeniu amerykańskiej społeczności obywatelskiej nie eliminuje się z życia kulturowego grup mniejszościowych, a przeciwnie, sprzyja ich rozwojowi, uznaje się różnorodność kultur i subkultur, budzi poszanowanie dla ich odrębności, tolerancję wobec różnych systemów wartości.

Oszacowanie liczebności Polonii amerykańskiej, jak i każdej zbiorowości mniejszościowej i etnicznej jest dyskusyjne⁷. Zależy ono od przyjęcia kryteriów, zaliczających daną jednostkę do odpowiedniej zbiorowości. Kryteria są niejednoznaczne w odniesieniu do sfery narodowościowej i etnicznej. Najczęściej w określeniu przynależności narodowej zwraca się uwagę na samoidentyfikację

⁵ Por. L. Pastusiak, *Pół wieku dyplomacji amerykańskiej 1898-1945*, Warszawa 1974; tenże, *Dyplomacja Stanów Zjednoczonych (XVIII-XIX)*, Toruń 1997; J. Stachura, *Stosunki polsko-amerykańskie po roku 1989*, w: *Polska polityka zagraniczna*, red. A. Żukowski, Olsztyn 1999, s. 179-190; J. Wojdon, *W imieniu sześciu milionów... Kongres Polonii Amerykańskiej w latach 1944-1968*, Toruń 2005.

⁶ Por. A. Chodubski, *Polonia wobec globalizacji cywilizacji*, „Cywilizacje w czasie i przestrzeni” 1998, z. 4, s. 207-219; tenże, *Globalizacja – idea rzeczywistości przemian cywilizacyjnych*, w: *Ekonomiczne i polityczne wyzwania we współczesnym łańdźie globalnym*, red. M. Giedz, A. Kozłowski, R. Majewski, Warszawa 2009, s. 205-216.

⁷ Por. A. Pilch, *Emigracja z ziem polskich do Stanów Zjednoczonych Ameryki od lat pięćdziesiątych XIX w. do r. 1918*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988, s. 37-43; M. Frančić, *Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych Ameryki od r. 1918 do lat siedemdziesiątych XX w.*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 45-56; A. Baran, J. Józwiak, *Liczebność Polonii Stanów Zjednoczonych Ameryki w świetle polskich i amerykańskich źródeł oraz odmiennych metod obliczeniowych*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 57-81; A. Raczyński, *Na co dzień i od święta*, „Rzeczpospolita”, z dn. 30 kwietnia – 1 maja 2002, s. A5.

jednostek, tj. świadome utożsamianie się z daną wspólnotą ludzi. Kryterium to jest w praktyce życia migracyjnego dość „płynne”. Młodzi migranci nie rzadko dążą do „wtopienia się” w rzeczywistość kraju osiedlenia. Świadomie nie identyfikują się ze swoim pochodzeniem, a podkreślają związek z nowym miejscem osiedlenia i jego wartościami. Zjawisko to jest też charakterystyczne dla dzieci, wnuków i prawnuków polskich wychodźców. Nieodosobnione są w tym względzie nawet postawy antypolskie. Negatywny stosunek do polskiej rzeczywistości politycznej, nieakceptacja postaw i zachowań polityków oraz szerokich kręgów społeczeństwa polskiego.

Zainteresowanie kwestiami polonijnymi obok badaczy ujawniają duchowni – duszpasterze i działacze społeczni. Pierwszeństwo w tym zakresie na pocz. XX w. przypadło ks. Wacławowi Kruszcze. Posłużył się oficjalnymi danymi amerykańskimi dotyczącymi liczebności ludności polskiego pochodzenia, zamieszkującymi na stałe w USA w 1900 r. Dane te skonfrontował ze statystyką polskich parafii oraz ustaleniami własnymi. Wskazał, że istnieją duże rozbieżności w sferze identyfikacji narodowościowej. Wynikają one głównie z świadomości pochodzenia narodowego. Wskazywał, że określając szacunek Polonii należy wielkości podawane w oficjalnych statystykach amerykańskich pomnożyć przez liczbę 5. Przywiązanie do tradycyjnych wartości najsilniej zaznaczyło się w dużych skupiskach Polaków. Byli oni współorganizatorami ponad 50 osiedli i miast w USA⁸. Nierzadko nadawano im nazwy „wywiezione” z Polski; np. w stanie Illinois powstały: Radom, Poznań; w Michigan: Poznań, Wilno, Opole, Gniezno; w Nebrasce: Kraków, Chojnice, Boleszyn, Warszawa; w Missouri: Pułaski, Kraków; w Dakocie Północnej – Warszawa; w Teksasie: Częstochowa, Panna Maria, św. Jadwiga, Kościuszko, Polonia; w Wisconsin – Kraków, Polonia, Pułaski, Sobieski, Toruń, Częstochowa, Pelplin, Poniatowski, Lublin. W ośrodkach tych osiedlała się głównie emigracja zwana zarobkową. Byli to ludzie prości, nie posiadający kwalifikacji zawodowych, często analfabeci. Do I wojny światowej żyli oni w tzw. „gettach polonijnych”. We wszystkich skupiskach Polaków powstawały ośrodki duszpasterskie i parafie⁹. Przy nich tworzyły się struktury życia społeczno-kulturalnego, a w tym placówki oświatowe.

Napływ Polaków do USA został ograniczony w okresie międzywojennym przez amerykańskie przepisy prawne, regulujące napływ imigrantów. W 1921 r. wprowadzono limit imigracyjny (prawo kwotowe), umożliwiający rocznie napływ 3% osób z danej grupy etnicznej, zamieszkującej w USA. Dla Polski wynosił on 31 146 osób.

W okresie międzywojennym wychodźcy z Polski różnili się „jakością” od emigrantów z przełomu XIX i XX w. Znaczący udział wśród nich był

⁸ P. Taras, *Rola polskiej emigracji wśród innych narodów*, w: *Wkład Polaków do kultury świata*, red. M. A. Krąpiec, P. Taras, J. Turowski, Lublin 1976, s. 810.

⁹ Por. Z. Peszkowski, *ABC Polonii świata*, Orchard Lake 1985; D. S. Buczek, *Kultura religijna Polonii. Analiza zagadnienia*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 293-323; B. Leś, *Życie religijne Polonii amerykańskiej*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 325-341.

przedstawiciele polskiej mniejszości narodowych. Szacuje się, że ok. 80% stanowili polscy Żydzi¹⁰.

W okresie po II wojnie światowej obraz życia polonijnego uległ radykalnym przemianom pod wpływem przemian cywilizacyjnych¹¹. Charakterystycznym zjawiskiem stało się wychodzenie Polaków poza ramy getta polonijnego, najsilniejsze struktury organizacyjne uległy procesom unifikacyjnym; zjawiskiem powszechnym stała się ruchliwość przestrzenna Polaków. Rodziny, jak i jednostki, co kilka lat zmieniają miejsca zamieszkania, co wiąże się zwykle z podnoszeniem standardu życia. Zmiana miejsca zamieszkania powoduje też przyjmowanie nowych wzorów zachowań, aspiracji i dążeń. Istotny element tych przemian stanowi dążenie do asymilacji. Otwiera ona bowiem większe możliwości realizacyjne zarówno w sferze zawodowej, jak społecznej i politycznej.

W identyfikacji etnicznej Polaków w USA istotne zmiany ujawniły się w latach 80¹². Spowodowały także okoliczności, jak: wybór Polaka na papieża, wyróżnienie Polaków nagrodami o światowym zasięgu, a w tym nagrodą Nobla, przemiany ustrojowe, dokonujące się na drodze pokojowej, w których ważna rola przypadła robotnikom. Niemało zasymilowanych Polaków zaczęło wskazywać na swój związek z polskością. Przynależność do narodu polskiego stała się dla wielu jednostek i grup swoistą dumą narodową. W prasie polonijnej USA pojawiły się apele typu: „Nazywam się John Galazka (Jan Gałązka). Jestem pochodzenia polskiego w trzecim pokoleniu; pradziadkowie przybyli tu prawdopodobnie z okolic Tarnowa. Kto może mi udzielić na ten temat bliższych informacji?”¹³ Trzecie pokolenie wychodźców podjęło na dość szeroką skalę poszukiwania swych korzeni rodzinnych. Nawiazywano nowe kontakty między dalekimi krewnymi. Nierzadkim zjawiskiem stało się poszukiwanie informacji genealogicznych przy pomocy instytucji naukowych oraz badaczy zajmujących się sprawami polonijnymi¹⁴.

¹⁰ Por. A. Zarychta, *Emigracja polska 1918–1931 i jej znaczenie dla państwa*, Warszawa 1939; A. Kupiszewski, *Stosunki polsko-żydowskie w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 609–671.

¹¹ Por. G. Babiński, *Przemiany społeczno-zawodowe Polonii amerykańskiej po II wojnie światowej*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 123–148; J. J. Parot, *Praca imigranta i paradoks pluralizmu w amerykańskim społeczeństwie miejskim w latach 1830–1930. Studium porównawcze*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 399–447; H. Kubiak, J. Wiatr, *Tendencje dominujące procesu formowania się i przeobrażeń Polonii amerykańskiej*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 757–809; J. Węglarczyk, *Jestem Polack*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 28–29 kwietnia 2001 r., s. 10.

¹² Por. A. Chodubski, *Aktualne tendencje przemian zbiorowości polonijnych świata*, w: *Przemiany społeczne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1994, s. 83–93; tenże, *O tożsamości Polaków na obczyźnie w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II. W kręgu myśli politycznej i dyplomatycznej*, red. M. Wilk, Ł. Donaj, Łódź 2009, s. 230–243.

¹³ K. Krzyżanowski, *My w diasporze. Odnaleźć korzenie*, „Rzeczywistość”, z dn. 14 września 1986 r., s. 6.

¹⁴ Nasilenie zjawiska nastąpiło po 1981 r. Wśród poszukujących powiązań genealogicznych zaznaczyły się rodziny, które wniosły istotny wkład do życia kulturowego w Polsce, jak i jednostek, które zaznaczyły swą pozycję społeczno-gospodarczą dopiero na emigracji. Niektórzy

Budzeniu się świadomości polskiego pochodzenia wyszły naprzeciw polskie czynniki oficjalne, które wsparły inicjatywy zacieśniające wzajemne więzy pomiędzy „starym” krajem a rodakami żyjącymi w diasporze. Wyrażną pomoc okazały instytucjom polonijnym w zakresie nauczania języka polskiego zarówno przez organizację kursów językowych dla nauczycieli, młodzieży i dzieci, jak i dostarczanie materiałów dydaktycznych¹⁵.

Współczesna Polonia sytuuje się w rzeczywistości kulturowej USA jako społeczność dość zintegrowana w miejscach osiedlenia. Zachowuje jednak немало elementów tradycyjnej sfery polskiej kultury. Racje społeczno-polityczne i ekonomiczne powodują, że dla wielu osób polskość jest swoistą sferą prywatności. Oficjalnie identyfikują się oni z narodem amerykańskim. Nie bez znaczenia jest w tym względzie przypomnienie o kategorii WASP, tj. uprzywilejowaniu społeczności białej, anglosaskiej i protestanckiej. Polacy nierzadko w potocznej recepcji postrzegani są jako *jankesi*, tj. ludzie nie mający stabilnej pozycji, a starający się odgrywać role, których nie są w stanie dobrze spełnić. Określenie „*polski jankes*” ma jednoznacznie pejoratywną recepcję społeczną¹⁶.

Współcześnie szacuje się Polonię amerykańską na ok. 4, 8, 10, 12, a nawet 25 mln osób. Najniższe wskaźniki pochodzą z Biura Spisu Powszechnego Stanów Zjednoczonych; najwyższe – wskazują badacze polonijni. Zajmuje ona szóste miejsce wśród innych grup etnicznych w USA i stanowi ok. 4-8% ludności tego państwa. Zbiorowość ta ulega głębokim przeobrażeniom cywilizacyjnym. Gdy na pocz. XX w. Polonia funkcjonowała w strukturach instytucjonalnych w takich ośrodkach, jak np. Chicago, Detroit, Milwaukee, Cleveland (Polacy stanowili tam ok. 15-20% ogółu ludności), obecnie jest to społeczność zamerykanizowana; z polskością jako „korzeniami” rodowodu utożsamiają się ludzie w wieku emerytalnym. Są to najczęściej robotnicy, podtrzymują więzi z Kościołem, klubami, stowarzyszeniami pielęgnującymi tradycyjne wartości. Ludzie młodzi są zorientowani na bezpośrednie, partycypatywne rozwiązywanie własnych problemów, odrzucają paternalizm struktur organizacyjnych. Jest to pokolenie zorientowane na akceptację wartości

z nich ulegli wysokiej skali asymilacji, np. rodzina poety Gustawa Zielińskiego (1809-1881), który w testamencie „zobowiązał dzieci pod błogosławieństwem do strzeżenia ojczystego zagonu, do niegaszenia ogniska bratniej miłości i pracy, do otaczania wciąż gniazda rodzinnego” („Biesiada Literacka” 1881, nr 313, s. 422). Dużą aktywność w dziele budowania „drzewa genealogicznego” wykazał jej przedstawiciel Frank S. Chmiel (Korespondencja w zbiorach autora); por. K. Krzyżanowski, *dz. cyt.*, s. 6.

¹⁵ Por. E. Osysko, *Szkoły polskie i grupowa tożsamość polonii w USA*, w: *Oświata polskojęzyczna za granicą. Stan obecny i perspektywy rozwoju. Materiały z I Forum Oświaty Polonijnej*, Warszawa 1997, s. 94-99; J. Igielska, *Stan oświaty polonijnej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej*, w: *Oświata polskojęzyczna...*, s. 100-104; J. Woźniak, *Oświatowa działalność Centrali Polskich Szkół Doksztalujących w Ameryce*, w: *Oświata polskojęzyczna za granicą. Stan obecny i perspektywy rozwoju. Materiały z I Forum Oświaty Polonijnej*, Warszawa 1997, s. 105-108; „Wspólnota Polska” 2008, nr 4, s. 6-8.

¹⁶ Por. E. Obidinski, *Duma, uprzedzenia i stereotypy polonii*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 541-553; B. Szczurowska-Surdykowska, J. Surdykowski, *Nasza Ameryka*, Toruń 2002, s. 239-241.

globalnych, a w tym prawa, które przedkładane jest nad tradycyjne postawy etniczne i wartości moralne.

Ważnym ogniwem życia polonijnego są jego struktury instytucjonalne. Za najstarszą organizację polonijną w USA uznaje się Towarzystwo Bratniej Pomocy im. św. Stanisława Kostki w Chicago. Na jego bazie powstało w 1873 r. Zjednoczenie Rzymsko-Katolickie w Ameryce¹⁷. Od II poł. XIX w. tworzono struktury organizacyjne dyktowane przez realizację potrzeb różnych zadań i celów oraz wyzwania przestrzenne dużych skupisk Polaków. Ze względu na zakres aktywności wyróżnia się struktury: 1. artystyczne; 2. bratniackie; 3. charytatywne; 4. edukacyjne; 5. filantropijne; 6. finansowe; 7. kulturalne; 8. kobiece; 9. młodzieżowe; 10. naukowe i badawcze; 11. opiekuńcze; 12. polityczne; 13. rekreacyjne; 14. religijne; 15. samopomocowe; 16. społeczne; 17. sportowe; 18. weterańskie i kombatanckie; 19. zawodowe; 20. ziomkowskie. W ich tworzeniu wykorzystuje się „doświadczenie wywiezione” z Polski. Ich rodzaj uzależniony jest od „jakości” danej zbiorowości; decydują zarówno względy edukacyjne, jak struktura wiekowa, dążenia i aspiracje społeczne, zainteresowania artystyczne.

W działalności organizacji polonijnych rolę wyznacza się problemowi podtrzymywania „ducha narodowego”, przywiązaniu do wiary przodków. Charakterystyczne były w tym względzie cele działalności jednej z najstarszych organizacji polonijnych w USA, założonej w 1880 r. *Związku Narodowego Polskiego*. Powołując ją do życia stawiano przed nią wyzwania: 1. kłaść fundusze pod instytucje dla materialnego i moralnego rozwoju polskiego żywiołu w Stanach Zjednoczonych (domy polskie, szkoły, czytelnie, ochronki, zakłady przemysłu polskiego); 2. opieka nad wychodźstwem polskim; 3. ustalanie wychodźstwa polskiego jako obywateli Stanów Zjednoczonych za pośrednictwem odpowiednich organizacji i organu Związku w języku polskim; 4. obchody pamiątkowe rocznic ku czci Polski i wypełnianie obowiązków nakazanych honorem narodowym¹⁸.

Po II wojnie światowej, do lat 90., na emigrację do USA kierowali się wychodźcy polityczni. Były to jednostki nie akceptujące rzeczywistości ustrojowej w Polsce. W 1944 r. emigracja polityczna utworzyła Kongres Polonii Amerykańskiej. Instytucja uznawała się za reprezentanta polskości w USA. Jego władze starały się utrzymywać właściwe kontakty z władzami kraju osiedlenia, reprezentować polskość w różnych akcjach politycznych w USA.

W latach 70. zaczęto nawiązywać ogniwa współpracy kulturalnej między niektórymi strukturami Polonii amerykańskiej a Polską. Wtedy też Polonia włączyła się w nurt życia struktur etnicznych ogólnoamerykańskich, dążących do zagwarantowania odpowiedniej pozycji społeczno-politycznej mniejszościom narodowym. Zaznaczyła obecność we współuczestnictwie utworzenia instytucji – National Center for Urban Ethnic Affairs. Włączyła się w prezentację dorobku kulturalnego oraz kultury polskiej w środowiskach niepolonijnych.

¹⁷ G. Babiński, *Instytucje i organizacje polonijne*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 181-182.

¹⁸ *Tamże*, s. 189.

Istotną formę stanowiły w tym względzie festiwale etniczne, w czasie których prezentowano ludowe, regionalne ubiory, pieśni, tańce, przedmioty użytku domowego, przedmioty zdobnicze (hafty, rzeźby, obrazy twórców ludowych), kulinaria (potrawy regionalne) itp. Festiwale spotykały się z dużym zainteresowaniem ludzi pragnących prezentować swój folklor.

Działalność organizacji polonijnych do pocz. lat 80. nierzadko określano mianem kryzysowej. Nie były one zdolne spełniać wielu oczekiwań społeczno-politycznych. Kontynuowały wzory wypracowane w końcu i na pocz. XX w. W rzeczywistości lat 80. były archaiczne. Nie była zaakceptowana gettowość życia polonijnego przez trzecie, czwarte pokolenie wychodźcze. Powszechnie zauważano, że organizacje, a w tym ich liderzy, nie są w stanie dostosować się do nowej rzeczywistości cywilizacyjnej USA¹⁹.

W latach 80. po ujawnieniu się polskiego *exodusu* doszło do swoistego zderzenia się „starej” i „nowej” społeczności polonijnej²⁰. Najnowsza fala wychodźcza Polonię postrzegała w kategoriach zmitologizowanych. „Nowa” emigracja łatwiej adaptowała się i integrowała; zwykle posiadała zadowalające przygotowanie do podjęcia pracy zawodowej. Społeczność ta „przywiozła” też ze sobą potrzebę aktywności organizacyjnej, w Polsce bowiem funkcjonowała w różnych formach życia społeczno-politycznego. Niemało jej przedstawicieli było aktywistami życia politycznego, pełniąc ważne funkcje w hierarchii władzy. Ludzie ci dążą do kontynuacji pasji i umiejętności w rzeczywistości emigracyjnej. Liderzy „starego” życia polonijnego odnieśli się niechętnie do pozyskiwania do swych organizacji nowych członków, pochodzących z nowej fali wychodźczej. W związku z tym ujawniły się w mediach głosy surowej krytyki postaw i zachowań „starej” Polonii. Nowi emigranci zaczęli tworzyć alternatywne struktury, grupujące głównie przedstawicieli swej fali wychodźczej. Struktury te okazywały się nietrwałymi.

Kształt życia organizacyjnego w istotnym stopniu uzależniony jest od postaw i zachowań liderów²¹. W tzw. „starych” strukturach organizacyjnych są nimi zwykle ludzie w wieku emerytalnym, którzy osiągnęli zadowalający poziom warunków socjalno-bytowych. Działalność społeczną traktują jako misję i służbę społeczną. W działalności koncentrują się na realizacji tradycyjnych form życia społecznego. W strukturach organizacyjnych tworzonych w latach 80. liderami byli zwykle ludzie młodzi, legitymujący się wysokim krytycyzmem wobec otaczającej rzeczywistości. Nierzadko byli głęboko zaangażowani w działalność solidarnościową. Życie na emigracji zwykle traktowali jako płaszczyznę realizacji idei wolności, pełnej realizacji dążeń i aspiracji: kreując się na bohaterów życia

¹⁹ Por. H. Olesiak, *Polska emigracja polityczna w RFN. Szkice z psychologii społecznej*, Düsseldorf 1987, s. 84-113 („Doświadczenie amerykańskie” kto jest niedowartościowany?).

²⁰ Por. Z. Peszkowski, *dz. cyt.*, s. 45n.

²¹ Por. A. Chodubski, *Elity polityczne współczesnej emigracji polskiej*, „Przegląd Polonijny” 1994, z. 1, s. 95-105; tenże, *Rola elit w środowiskach polonijnych*, w: *Funkcje i zadania elit w środowiskach polonijnych*, red. J. Knopek, Toruń 2006, s. 13-32.

politycznego oczekiwali akceptacji dla swej działalności ze strony „starej” Polonii, a również od czynników oficjalnych kraju osiedlenia.

Funkcjonowanie nowych struktur organizacyjnych w życiu polonijnym USA spowodowało jednak istotne przewartościowanie w funkcjonowaniu starych struktur. Ścieranie się różnych aspiracji i dążeń polonijnych doprowadziło do ujawnienia się nowych tendencji w życiu organizacyjnym. Wśród nich czytelne stało się przyjmowanie do organizacji polonijnych przedstawicieli innych narodowości i grup etnicznych.

Postępująca globalizacja życia kulturowego w USA powoduje, że Polacy integrując się w rzeczywistości amerykańskiej włączają się w działalność struktur ogólnie amerykańskich. Ważniejsze są w tym względzie okoliczności profesjonalne, zainteresowania, opcje polityczne, społeczne, kulturalne niż etniczność.

Jedną z ważnych wartości duchowych Polaków jest przywiązanie do życia religijnego. W procesie adaptacyjnym zwykle związani są oni silnie z Kościołem rzymskokatolickim; Kościół zwykle wychodzi też naprzeciw ich potrzebom. Udziela nie tylko opieki duchowej, ale też nierzadko socjalno-bytowej, organizacyjnej (a w tym prawnej). Pierwsza parafia w USA powstała w 1854 r. Utworzono ją w mieście Panna Maria w Teksasie.

Rzeczywistość cywilizacyjna, a w tym polityczna USA ukształtowała inny model wyznaniowości niż w Europie. Dyktowało się to potrzebą osłabienia więzów łączących „stary” i „nowy” kontynent. W sytuacji tej część duszpasterzy opowiedziała się za tworzeniem polskiego narodowego Kościoła katolickiego w USA²². Wyróżniali się w tym zakresie ks. Franciszek Hodura i ks. Antoni Kozłowski. Działania te nie spotkały się z akceptacją papieżstwa. Obaj duszpasterze zostali ekskomunikowani. Część duszpasterzy polonijnych włączyła się w nurt działalności amerykańskiego kościoła rzymskokatolickiego. Wierni często nie dostrzegali tych podziałów. Duszpasterze postrzegając proces integracyjny, jak i asymilacyjny, często wychodzą naprzeciw oczekiwaniom wiernych, np. istotną kwestią jest w tym względzie komunikacja językowa. Duszpasterze polonijni godzą się na odprawianie mszy św. w języku angielskim, jak też w ogóle na komunikowanie się w tym języku. Uwzględniając rzeczywistość kulturową USA wyrażają zrozumienie, jak i akceptację dla tempa przemian cywilizacyjnych, a tym samym wobec ujawniających się różnych systemów wartości, poczucia przynależności do społeczności światowej, regulującej powiązania, zależności, współdziałanie na drodze prawa, alternatywności działań, odmasowienia życia społeczno-kulturalnego itp.

Generalnie społeczność polonijna wyznaniowość traktuje obecnie zwykle jako sferę prywatności, w ograniczonym zakresie uczestniczy w praktykach religijnych, nie akceptuje w pełni tradycyjnej nauki Kościoła w sprawach moralności. Charakterystycznym zjawiskiem w obrazie wyznaniowości Polonii amerykańskiej jest jej przynależność do kościołów nierzzymskokatolickich, m.in. zaznacza się

²² Por. H. Kubiak, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897-1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczne funkcje*, Wrocław 1970.

wyznaniowość protestancka. W ostatnich latach obserwuje się znaczące zainteresowanie Kościołem zielonościowym. Wychodzi on naprzeciw przemianom cywilizacyjnym, co wyraża się w uznawaniu spontanicznego organizowania się ludzi, aktywności i autonomii różnych grup społecznych, w świecie wartości – orientuje się na uznawanie zastępowania filozofii panowania ideą harmonijnego współistnienia i partnerstwa oraz tolerancji wobec innych systemów wartości, kultur i subkultur.

Istotny wpływ na generowanie relacji Polonia i Kościół rzymskokatolicki wywierają postawy i zachowania duszpasterzy. Często od ich osobowości zależy uczestnictwo wielu ludzi w życiu Kościoła i parafii. Generalnie jednak funkcjonuje stereotyp, że duszpasterze polonijni są w postawach i zachowaniach konserwatywni.

Polacy wybudowali w USA ponad 1 tys. kościołów²³. Posługę duszpasterską sprawuje w nich ponad 600 księży. Dążeniu do podtrzymywania polskości przez księży towarzyszy świadomość przeobrażeń cywilizacyjnych. W 1977 r. na łamach „Sodalis Polonia” ks. Walery Jasiński pisał m.in. „Duszpasterstwo Polonii musi się zmienić, bo Polonia jest żywym organizmem, który jak każdy organizm albo się rozwija, albo choruje i wymiera. Duszpasterstwo zaś podobnie jak pedagogika, socjologia, ekonomia, polityka itd. musi się odnosić do zmian społecznych. Nieporozumieniem byłoby traktować dorosłego człowieka jak niemowlę, ale zamężną córkę jak dziewczynkę, trzymającą się fartuszek mamy, albo obywatela amerykańskiego drugiej lub trzeciej generacji polskiej w USA jako robotnika w Warszawie, Łodzi albo w Zakopanem”²⁴.

Ks. Leonard Chrobot wskazując na tożsamość polonijną w USA i jej uwarunkowania przekonywał, m.in.: „Polacy przybywający do Ameryki odczuwali, że aby stać się Amerykaninem, trzeba stać się WASP-em czyli rozwinąć styl panującej kultury. Niektórzy nawet zmieniali sobie nazwiska, aby myślaro o nich, że są WASP-ami. Większość polskiej imigracji stanowili chłopci, którzy mało znali polską kulturę i posiadali dla niej niewiele szacunku. Z tego powstał «kompleks niższości» w związku z polskością. Chcieli stać się Amerykanami, co oznaczało wg nich białymi, Anglosaskimi i protestantami”²⁵.

Tożsamość Polonii amerykańskiej postrzegana jest często przez pryzmat mitów i stereotypów²⁶. One kształtują postawy i zachowania kulturowo-cywilizacyjne jednostek i zbiorowości. W stereotypie polskiej diaspory zwraca się uwagę na dychotomię postaw i zachowań. Z jednej strony postrzega się ją jako ludzi wielkiej pracowitości, podejmujących się najtrudniejszych zadań

²³ Z. Peszkowski, *dz. cyt.*, s. 109.

²⁴ „Sodalis Polonia” 1997, nr 6, s. 178-182.

²⁵ *Tamże*, s. 174-176.

²⁶ E. Obidinski, *dz. cyt.*; B. Klimaszewski, *Obraz Polonii amerykańskiej w polskiej literaturze pięknej*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 555-580; T. Napierowski, *Obraz Amerykanów polskiego pochodzenia w literaturze amerykańskiej*, w: *Polonia amerykańska...*, s. 581-608; A. Magdziak-Miszewska, *Zakładnicy stereotypów*, „Więź” 2005, nr 4, s. 9-15.

do realizacji, z drugiej zaś – jako ludzi leniwych, niegospodarnych; pogrążonych w polityce, anarchistów, ludzi konserwatywnych, spolegliwych politycznie, w stosunkach społecznych uznających autorytety, hierarchiczność, tradycję, jak też indywidualistów, niekonwencjonalność postaw i zachowań, spontaniczność i akcyjność działania.

W amerykańskiej rzeczywistości kulturowej generalnie społeczność polonijna postrzegana jest jako społeczność konserwatywna, zacofana, pełna kompleksów, przywiązująca dużą wagę do zmitologizowanych wyobrażeń o życiu społeczno-politycznym. Uzasadnia się to przede wszystkim pochodzeniem społecznym. Decyzje o życiu emigracyjnym w XIX i na pocz. XX w. podejmowali bowiem najczęściej ludzie biedni, wywodzący się ze wsi. Specyficzny był ich proces adaptacyjny, jak też model życia emigracyjnego. Wobec nieznośności realiów życia, w jakich przyszło im funkcjonować swoistą „ucieczkę” znajdowali w mitologizowaniu swego położenia i oczekiwań na jego polepszenie. Podejmowali się zadań wykonania najtrudniejszych prac fizycznych, stawali się nierzadko swoistymi „mówiącymi narzędziami”. Towarzyszyła im życiu często idea tymczasowości. Zakładali, że po kilku latach na emigracji powrócą do Polski i w niej zorganizują nowe warunki bytu. Nie znając języka kraju osiedlenia zwykle osiedlali się i podejmowali pracę w środowiskach polonijnych. Powodowało to izolację z ogólnoamerykańskiego życia społeczno-politycznego. Życie społeczno-kulturalne postrzegali przez pryzmat ludowego śpiewu, tańca. W powszechnej recepcji amerykańskiej Polacy instynktownie tańczą *polkę*; w czasie uroczystości rodzinnych, kościelnych piją dużo alkoholu. Polskość postrzega się też przez pryzmat kulinariów. W ujęciu stereotypowym wskazuje się, że Polacy konsumują najczęściej bigos, gołąbki i kiełbasę. Stereotypy te są przedmiotem wielu tzw. dowcipów polskich oraz pejoratywnych określeń, np. typu *Polish jokes* czy *dumb Polack*.

Wartości polskiej tradycji są swoistym kompleksem dla osób ulegających asymilacji. Działacze polonijni zauważają, iż „Polacy wstydzą się nawet swojej mowy, a polskiego orła, to nawet w domu i w dodatku choćby w sypialni, to też nie mają odwagi powiesić. Przyznanie się do polskości uważają za jątrzenie gojącej się rany. Tymczasem inne narody, wchodzące w skład tego pięknego i naprawdę wolnego kraju, z godnością i dumą przyznają się do swojej narodowości, pragnąc w ten sposób podkreślić swój wkład do ogólnej kultury Stanów Zjednoczonych”²⁷. Polskość jest przedmiotem „uszczypliwych” aforyzmów, anegdot, np. o klubach polskich w Ameryce można usłyszeć: „Niektórzy myślą, że Klub jeszcze żyje, gdy się w nim po polsku przeklina i pije”. W praktyce kulturowej życia polonijnego obserwuje się trudności adaptacyjne i asymilacyjne doświadczane przez licznych emigrantów. Tzw. poniewierka emigracyjna kończy się dla wielu z nich tragicznie. Tym co potrafili przetrwać trudności adaptacyjne pomogły zwykle: pracowitość, wiara, upór w dążeniu

²⁷ F. Lachocki, *Polacy w Stanach Zjednoczonych*, „Kalendarz Polski na rok 1985” (Philadelphia) 1985, s. 145.

do wytyczonego celu; obrazy te znajdowały swoje odbicie w literaturze. Wywarła ona ważny wpływ na kształtowanie się stereotypu Polaka w USA, a w tym zwłaszcza wymiaru negatywnego.

*
* *

Rozpoznając oblicze współczesnej Polonii amerykańskiej można sformułować uogólnienia:

1. W jej postawach i zachowaniach zarówno w okresie adaptacji jak integracji i asymilacji zaznaczają się wartości takie, jak: akceptacja odmienności kulturowej, wyznaniowej, cywilizacyjnej, tymczasowość działania,
2. Ważnym czynnikiem generującym przywiązanie Polaków do polskości jest polityka narodowościowa Stanów Zjednoczonych. Jej orientację cywilizacyjną stanowi tworzenie *tygla* wieloetnicznego, homogeniczność narodowościowa,
3. Specyficzna „jakość” Polonii w USA na tle innych grup etnicznych wynikała z pochodzenia społecznego; pierwsze generacje wychodźcze stanowiło najczęściej biedne chłopstwo. Społeczność ta była silnie przywiązana do lokalnych zwyczajów i obyczajów; nie wychodziła naprzeciw przemianom cywilizacyjnym, a zachowywała przywiązanie do tradycyjnych wartości polskich, co jest wielce istotne z punktu widzenia podtrzymywania tożsamości narodowej,
4. Ważną rolę w podtrzymywaniu tożsamości narodowej polskiej pełnią duszpasterze oraz życie parafialne,
5. Globalizacja współczesnego życia kulturowego, a w tym amerykanizacja, przeobrażają formy i funkcje struktur instytucjonalnych Polonii; odchodzą one tzw. gettowości w stronę otwartości na synkretyzm cywilizacyjny.

Literatura

- Babiński G., *Instytucje i organizacje polonijne*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Babiński G., *Przemiany społeczno-zawodowe Polonii amerykańskiej po II wojnie światowej*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988
- Baran A., Józwiak J., *Liczebność Polonii Stanów Zjednoczonych Ameryki w świetle polskich i amerykańskich źródeł oraz odmiennych metod obliczeniowych*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Brożek A., *Polonia amerykańska 1854-1939*, Warszawa 1977.
- Buczek D. S., *Kultura religijna Polonii. Analiza zagadnienia*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.

- Chodubski A., *Aktualne tendencje przemian zbiorowości polonijnych świata*, w: *Przemiany społeczne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, Toruń 1994.
- Chodubski A., *Elity polityczne współczesnej emigracji polskiej*, „Przegląd Polonijny” 1994, z. 1.
- Chodubski A., *Globalizacja – idea rzeczywistości przemian cywilizacyjnych*, w: *Ekonomiczne i polityczne wyzwania we współczesnym łańdźie globalnym*, red. M. Giedz, A. Kozłowski, R. Majewski, Warszawa 2009.
- Chodubski A., *O tożsamości Polaków na obczyźnie w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II. W kręgu myśli politycznej i dyplomatycznej*, red. M. Wilk, Ł. Donaj, Łódź 2009.
- Chodubski A., *Polonia wobec globalizacji cywilizacji*, „Cywilizacje w czasie i przestrzeni” 1998, z. 4.
- Chodubski A., *Rola elit w środowiskach polonijnych*, w: *Funkcje i zadania elit w środowiskach polonijnych*, red. J. Knopek, Toruń 2006.
- Frančić M., *Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych Ameryki od r. 1918 do lat siedemdziesiątych XX w.*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Igielska J., *Stan oświaty polonijnej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej*, w: *Oświata polskojęzyczna za granicą. Stan obecny i perspektywy rozwoju. Materiały z I Forum Oświaty Polonijnej*, Warszawa 1997.
- Klimaszewski B., *Obraz Polonii amerykańskiej w polskiej literaturze pięknej*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Krzyżanowski K., *My w diasporze. Odnaleźć korzenie*, „Rzeczywistość”, z dn. 14 września 1986 r.
- Kubiak H., *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897–1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczne funkcje*, Wrocław 1970.
- Kubiak H., Wiatr J., *Tendencje dominujące procesu formowania się i przeobrażeń Polonii amerykańskiej*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Kupiszewski A., *Stosunki polsko-żydowskie w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Lachocki F., *Polacy w Stanach Zjednoczonych*, „Kalendarz Polski na rok 1985” (Philadelphia) 1985.
- Leś B., *Życie religijne Polonii amerykańskiej*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Magdziak-Miszewska A., *Zakładnicy stereotypów*, „Więź” 2005, nr 4.
- Napierowski T., *Obraz Amerykanów polskiego pochodzenia w literaturze amerykańskiej*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Obidinski E., *Duma, uprzedzenia i stereotypy polonii*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Olesiak H., *Polska emigracja polityczna w RFN. Szkice z psychologii społecznej*, Düsseldorf 1987.

- Osysko E., *Szkoły polskie i grupowa tożsamość polonii w USA*, w: *Oświata polskojęzyczna za granicą. Stan obecny i perspektywy rozwoju. Materiały z I Forum Oświaty polonijnej*, Warszawa 1997.
- Parot J. J., *Praca imigranta i paradoks pluralizmu w amerykańskim społeczeństwie miejskim w latach 1830–1930. Studium porównawcze*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Pastusiak L., *Dyplomacja Stanów Zjednoczonych (XVIII-XIX)*, Toruń 1997.
- Pastusiak L., *Pierwsi polscy podróżnicy w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1992.
- Pastusiak L., *Pół wieku dyplomacji amerykańskiej 1898–1945*, Warszawa 1974.
- Peszkowski Z., *ABC Polonii świata*, Orchard Lake 1985.
- Pilch A., *Emigracja z ziem polskich do Stanów Zjednoczonych Ameryki od lat pięćdziesiątych XIX w. do r. 1918*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Przybylski J., *Polacy jako rasa w Ameryce*, „Rzeczpospolita”, z dn. 17 marca 2010 r.
- Raczyński A., *Na co dzień i od święta*, „Rzeczpospolita”, z dn. 30 kwietnia – 1 maja 2002. „Sodalis Polonia” 1997, nr 6.
- Stachura J., *Stosunki polsko-amerykańskie po roku 1989*, w: *Polska polityka zagraniczna*, red. A. Żukowski, Olsztyn 1999.
- Stasik F., *Polska emigracja polityczna w Stanach Zjednoczonych Ameryki 1831–1864*, Warszawa 1973.
- Stasik F., *Polska emigracja zarobkowa w Stanach Zjednoczonych Ameryki 1865–1914*, Warszawa 1985.
- Szczurowska-Surdykowska B., Surdykowski J., *Nasza Ameryka*, Toruń 2002.
- Taras P., *Rola polskiej emigracji wśród innych narodów*, w: *Wkład Polaków do kultury świata*, red. M. A. Krąpiec, P. Taras, J. Turowski, Lublin 1976
- Węglarczyk J., *Jestem Polack*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 28–29 kwietnia 2001 r.
- Wojdon J., *W imieniu sześciu milionów... Kongres Polonii Amerykańskiej w latach 1944–1968*, Toruń 2005.
- Woźniak J., *Oświatowa działalność Centrali Polskich Szkół Dookształcających w Ameryce*, w: *Oświata polskojęzyczna za granicą. Stan obecny i perspektywy rozwoju. Materiały z I Forum Oświaty polonijnej*, Warszawa 1997.
- „Wspólnota Polska” 2008, nr 4.
- Zarychta A., *Emigracja polska 1918–1931 i jej znaczenie dla państwa*, Warszawa 1939.

Vectors of changes of the life of the Polish community in the USA

Summary

The period of mass Polish emigration to the USA falls on the second half of the XIX and the beginning of the XXc. Peasant community, coming from material poverty marked circles, dominated. Its entrance into American groups was not without

problems. The problems revealed became an occasion for creating peculiar mythology about the Polish community living in the USA., in the frames of which figures of Poles, who set marks in American history, for example Tadeusz Kościuszko or Kazimierz Puławski, were exposed. Polish community institutions acting in the USA. And Polish Roman catholic ministry influenced the keeping of Polish identity. The time of hastened changes among the Polish circles living in the USA. Was the period after the World War II. It was characterized by mobility and distinct material conditions of the Polish community. Economic promotion was combined with adopting American life style. With the passage of years, starting with the third generation, activities to find Polish roots were undertaken.

Keywords: changes, mythologization, national identity, organisations, Polish diaspora, Roman Catholic Church, religiosity, USA.

MAREK ZAMBRZYCKI

Rumia

„Pókaż zdania nie będą nieco szersze –
I przestaną pomiatać się nawzajem
Wszystkie ludy – nad wszystkie... pierwsze!”
C. K. Norwid, *Vanitas*¹.

Problematyka relacji polsko-litewskich w świetle teorii mimetycznej René Girarda

Streszczenie: Polska i Litwa to dwa państwa o wspólnej wielowiekowej historii. Znacznym problemem u północnych sąsiadów Polski jest szowinizm, który miał okazję odrodzić się po upadku ZSRR. Przez lata skrywany, największego wroga znalazł w polskości i stanowi obecnie główny czynnik jednoczący. Litwini posiadają wynikiły z zaszłości historycznych kompleks polskości, który wynika z utożsamiania polskości z prestiżem. Przedmiot analizy, czyli relacje polsko-litewskie, został w niniejszym artykule naświetlony z wykorzystaniem metody badawczej, której autorem jest francuski antropolog René Girard (1923-). Ową metodą jest teoria mimetyczna.

Słowa kluczowe: dziel i rządź, kozioł ofiarny, Litwa, nacjonalizm, Polska, rywalizacja mimetyczna, szowinizm.

Wstęp

Podglebiem, na którym kształtowały się sąsiadujące z Polską narody: litewski, białoruski i ukraiński (narody „LBU”) był romantyzm; epoka, której korzenie sięgają czasów burzenia Bastylii (Rewolucja Francuska), myśli Immanuela Kanta (przekonanie o możliwości tworzenia moralności), oraz ruchu *Sturm und Drang* (postulującego wyzwolenie twórczości z jarzma tradycji i reguł)². Romantyzm to czas zarzucenia etyki rozsądku (i konsekwencji) na rzecz etyki zaangażowania (i intencji), to wreszcie czas, gdy wielkiej afirmacji uległ indywidualizm oraz swojskość. Oznaczało to przyjęcie założenia, iż kreatorem systemów wartości jest sam człowiek, a także rezygnację z klasycznego (i chrześcijańskiego) rozumienia natury ludzkiej, którą postrzegano jako stałą, skażoną, i która wymagała pielęgnacji ze strony kultury i religii. Brak uporządkowanej hierarchii

¹ C. K. Norwid, *Vade-mecum*, Wrocław 2003, s. 70.

² Więcej nt. tła epoki romantyzmu oraz polskiej myśli politycznej jego doby zob. G. Kucharczyk, *Mała historia polskiej myśli politycznej*, Dębogórze 2007, s. 78-108.

wartości oraz przekonanie, iż natura człowiecza jest naturą *in statu nascendi*³, oznaczało zerwanie z arystotelesowsko-chrześcijańskim podporządkowaniem polityki etyce (zapowiedzią tego procesu były już rozbiory Polski) i otwierało wrota teoriom zaprzeczającym istnieniu uniwersalnych wartości łączących przedstawicieli różnych narodów.

Epokę romantyzmu poprzedzały rozbiory Rzeczypospolitej, które z kolei zapoczątkowały tworzenie się nowego typu patriotyzmu, niezorientowanego na państwo (które nie istniało), lecz na tradycję: wiarę i kulturę, i wreszcie na narodowość. Dotychczas bycie Polakiem łączyło się z byciem obywatelem Rzeczypospolitej. Teraz o polskości miały decydować inne czynniki (np. władanie językiem polskim). Kim zatem był Polak? Osobą posługującą się językiem polskim. Problemy zaczynały się na wschodnich rubieżach, gdzie warstwy nieoświecone, ludowe (swojskie) nie posługiwały się językiem Mikołaja Reja i Jana Kochanowskiego. Język ten był domeną „panów”, dziedziców: słowem elity (szlachty). Tak podziały narodowościowe nakładały się na społeczne rozwarstwienie, a wszystko działo się u zarania procesu tworzenia narodów, w czasie gdy nie istniało państwo polskie, a zaborcy chcąc panować nad terytorium Rzeczypospolitej, tylko czekali na pretekst do uskutecznienia odwiecznej i odwiecznie skutecznej zasady „*divide et impera*”, która doskonale nadawała się do osiągnięcia zamierzonych przez nich celów. I tak kwestie narodowe stawały się „zakładnikiem działania sił zewnętrznych”⁴.

W niniejszym artykule autor zajmie się problematyką relacji polsko-litewskich, a więc stosunkami między narodem „panów” (vulgo: szlachty) a narodem, którego korzenie tkwią w stanie kmiecim. Przedmiot analizy zostanie naświetlony pod szczególnym kątem, bowiem z wykorzystaniem metody badawczej, której autorem jest francuski antropolog i literaturoznawca, członek elitarnej Akademii Francuskiej oraz rzecznik holistycznego spojrzenia na badaną rzeczywistość – René Girard (1923-).

1. Główne założenia teorii mimetycznej

Korzenie teorii mimetycznej są wielorakie. Tkwią między innymi w greckiej tragedii, nowożytnej powieści, etnografii oraz antropologii. Fundamentem teorii jest antropologiczne założenie, iż człowiek jest istotą pożądlivą. Pragnienie homines sapientes nie ma jednak ściśle określonego charakteru, ani przedmiotu pożądania. Co ciekawe, o tym, czego pożądamy, nie decyduje materialna wartość przedmiotu. „Tym, co decyduje o wartości obiektu, nie jest jego rzeczywista cena, lecz pożądanie, które już wzbudził i które sprawia, iż staje się pociągającym dla pożądań jeszcze niewzbudzonych”⁵. Zatem wybór

³ Z łac. w trakcie tworzenia.

⁴ Por. C. Jean, *Geopolityka*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2003, s. 362.

⁵ *Tamże*, s. 208

następuje poprzez naśladownictwo (*mimesis*)⁶. „Ludzka istota – mówi René Girard – nie żywi pożądań, które byłyby jej własnymi: dzieci nie wiedzą, czego pożądać, o ile ich się tego nie nauczy”⁷. „Pożądanie ludzkie ma rzadko charakter spontaniczny. W rzeczywistości jest ono kierowane przez „kogoś trzeciego”, który poprzez swoje zainteresowanie danym obiektem określa, że jest on wart pożądanania”⁸. Osoba, którą naśladowujemy, staje się modelem, wysyła jednocześnie – poprzez swoje zainteresowanie konkretnym rekwizytem – precyzyjny komunikat: „ten przedmiot wart jest pożądanania”. Model staje się równocześnie rywalem, bowiem naśladowujący współzawodniczy z nim w grze, której stawką jest zdobycie pożądanego przedmiotu. René Girard ujmuje powyższe wzajemne relacje w formie „mimetycznego trójkąta”, którego wierzchołki stanowią trzy elementy. Pierwszym z nich jest podmiot pożądanania (naśladowający), kolejnym przedmiot pożądanania (rekwizyt), ostatni element stanowi model, czyli osoba naśladowana, będąca jednocześnie kontrpartnerem w mimetycznej grze.

Wyróżniamy dwa rodzaje naśladownictwa: pierwszy dotyczy sytuacji, gdy podmiot zanurzony jest w tym świecie co wzorzec (np. dwóch sąsiadów) – jest to pośrednictwo wewnętrzne; a drugi sytuacji, gdy naśladowany wzorzec jest częścią innego środowiska (np. fan-ulubiony aktor) – pośrednictwo zewnętrzne⁹.

Pierwszy rodzaj naśladownictwa jest konfliktogenny i prowadzi do dysnansu w relacjach międzyludzkich, a ostatecznie do konfliktu. Ludzie uwikłani w powyższy proces pozostają w stanie nieświadomości mechanizmów nim rządzących¹⁰. Nie zdają sobie sprawy, przynajmniej w większości przypadków, że naśladownictwo staje się elementarną przyczyną konfliktu.

Relacja pomiędzy naśladowującym a modelem oparta jest na tzw. podwójnym wiązaniu sprzecznych ze sobą dyspozycji (tzw. *double bind*). Model, czyli osoba naśladowana, wysyła w stronę podmiotu pożądanania dwa, sprzeczne ze sobą, sygnały: „naśladowuj mnie!” (jako model) oraz „nie naśladowuj mnie!” (jako rywal w walce o rekwizyt). Jest to cecha charakterystyczna ludzkiego zachowania¹¹.

⁶ Inną kwestią pozostaje problem właściwego naśladownictwa. „Mądry człowiek zawsze powinien podążać drogami utartymi przez wielkich ludzi i naśladować najbardziej z nich doskonałych tak, aby – jeśli własną cnotą im nie dorówna – chociaż po części sławy ich użył i (winien) czynić tak, jak roztropni łucznicy, którym zbyt dalekie zdaje się miejsce, gdzie zamierzają trafić, a wiedząc, jak dalece siła ich łuku dosięga, stawiają cel dużo wyżej, niż wyznaczone miejsce nie po to, by swą strzałą tej wysokości sięgnąć, lecz by z pomocą tak wysokiego celu spełnić swój zamysł”. Zob. N. Machiavelli, *Książę*, Kraków 2006, s. 31. Dla chrześcijan godnym naśladowania wzorem pozostaje Jezus Chrystus.

⁷ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987, s. 191. Zjawisko wskazujące na epigoński charakter natury człowieczej pożydlivosti dostrzegł już Arystoteles, który w *Poetyce* pisał, że „człowiek odróżnia się od innych zwierząt swoją wielką zdolnością do naśladownictwa”. Zob. Arystoteles, *Poetyka*, 4, Wrocław 1983.

⁸ A. Romejko, *Teoria Mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002–2003, s. 57.

⁹ R. Girard, *Początki kultury*, Kraków 2006, s. 62.

¹⁰ Zob. R. Girard, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, Stanford 1994, s. 7–10.

¹¹ Zob. S. Budzik, *Dramat Odkupienia, Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda*, H. U. von Balthasara i R. Schwagera, Tarnów 1997, s. 5.

„Wolna mimesis rzuca się ślepo na przeszkodę pragnienia konkurencyjnego; mimesis rodzi swoją własną porażkę, a porażka z kolei – jak zauważa René Girard – wzmocni mimetyczną tendencję. Jest to samonapędzający się proces”¹². Proces ów charakteryzuje się tym, iż „stale pogarsza się i upraszcza”, gdyż „ilekroć uczeń myśli, że byt jest tuż przed nim, stara się go osiągnąć, pragnąc tego, co tamten mu ukazuje; i natyka się za każdym razem na siłę pożądania przeciwnika. W logicznym, choć szaleńczym skrócie myślowym szybko ulegnie przekonaniu, że sama przemoc jest najpewniejszym znakiem bytu, który ciągle mu ucieka. Odtąd przemoc i pragnienie są ze sobą związane”¹³.

Przypadek wejścia w posiadanie pożądanego przedmiotu nie kończy konfliktu. Bowiem celem nie jest tylko sam rekwizyt, sam obiekt pożądania, lecz przede wszystkim prestiż związany z faktem wejścia w posiadanie. Stanisław Budzik nazywa ów prestiż „uczuciem metafizycznym”, które nie implikuje żadnych korzyści materialnych. Warto podkreślić, iż ludzkie pożądanie o znamionach metafizycznych jest przyczyną sytuacji, w której prowadzące rywalizację jednostki nie dostrzegają już przedmiotu żądy. Na plan pierwszy wysuwa się wzajemna nienawiść, wespół z silną zazdrością. W skrajnych przypadkach – na co zwraca uwagę Adam Romejko – możemy mieć do czynienia z „idolatrią”. Model urasta w oczach naśladowcy do rangi idola, podmiotu posiadającego pełnię. Dochodzi do „adoracji”, która w tym przypadku polega na postrzeganiu modelu, jako istoty posiadającej wszystko to, czego brakuje naśladowcy¹⁴.

W momencie, w którym siła rywalizacji mimetycznej osiąga punkt szczytowy, dochodzi do sytuacji znanej z Hobbesowskiego „Lewiatana”: *bellum omnium contra omnes*. Wymykająca się spod kontroli przemoc zaczyna zagrażać egzystencji całej wspólnoty. Brak zdrowych instytucji odpowiedzialnych za wymierzanie kary, rodzi niebezpieczeństwo „nie kończącego się odwetu”, samosądu. A „tam gdzie raz popłynęła krew, staje się ona zaraźliwa jak dżuma”¹⁵ – twierdzi Raymund Schwager, i dodaje: „gdzie brakuje nadrzędnego autorytetu, który wzięłby w swe ręce ściganie zbrodni, tam spirala krwawej zemsty nie ma końca. (...) Żadna przemoc nie poskramia, lecz rozdrażnia człowieka”¹⁶. Przemoc może rodzić tylko przemoc.

Kryzys mimetyczny jest przyczyną chaosu społecznego, a jego naczelnym symptomem jest zanik różnic pomiędzy poszczególnymi podmiotami danej *polis*. „Porządek, pokój i urodzaj opierają się – jak mówi René Girard – na różnicach kulturowych. Ale to nie różnice, tylko ich zanik powoduje szaloną rywalizację, walkę do końca między członkami tej samej rodziny lub tej samej społeczności”¹⁷.

¹² R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, t. 1, s. 205.

¹³ *Tamże*.

¹⁴ Na podstawie: A. Romejko, *dz. cyt.*, s. 58, zob. również: S. Budzik, *dz. cyt.*, s. 57.

¹⁵ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Wien – München 1994, s. 18 (cyt. za. A. Romejko, *dz. cyt.*, s. 58).

¹⁶ L. Tołstoj, *Aforyzmy*, Warszawa 1978, s. 60.

¹⁷ R. Girard, *Sacrum...*, s. 69.

Nasilenie konfliktu mimetycznego jest przyczyną odróżnicowania, czyli „odrzućcia tradycyjnych struktur społecznych, w tym ról, jakie poszczególne jednostki pełnią w społeczeństwie, i do kryzysu kulturowego”¹⁸.

Paradoksalnie jednak mimetyzm, odpowiedzialny za rywalizację i destabilizację, jest jednocześnie także przyczyną ładu. Jak to możliwe? Otóż wszystko za sprawą działania mechanizmu *caper emissarius*¹⁹. Ów mechanizm, bardziej znany jako mechanizm kozła ofiarnego, stanowi kwintesencję całej teorii mimetycznej.

Mimesis, prócz swego niszczycielskiego oblicza, skrywa również panaceum na społeczną przemoc, za które ponosi odpowiedzialność. Do aktywacji panaceum dochodzi w sytuacji, gdy przemoc udaje się skierować w stronę jednej, wytypowanej ofiary (lub całego kręgu osób), czyli w stronę kozła ofiarnego²⁰.

Jednostka (lub grupa społeczna), wytypowana na kozła ofiarnego, staje się personifikacją kryzysu całej *polis*. Cała nienawiść parcelowana dotychczas w różnych kierunkach, zostanie skierowana teraz w jednym. Poprzez kolektywne zjednoczenie ludzi w nienawiści wobec jednej osoby nastąpi *katharsis*, oczyszczenie, a porządek społeczny ponownie zostanie przywrócony. „Tam gdzie jeszcze przed chwilą były tysiące drobnych konfliktów, tysiące skłóconych braci, oddzielonych od siebie – znów pojawia się wspólnota całkowicie pojednana w nienawiści, którą wzbudza tylko jedna osoba”²¹.

Jak dochodzi do wyłonienia kozła ofiarnego? Wrogie uczucia większości skupiają się na jednostkach przynależnych do tzw. „grup szczególnie narażonych na prześladowania”, tj. grupach mniejszościowych: religijnych, etnicznych, kulturowych. Jednakowoż kryteria selekcji mogą stanowić nawet cechy fizyczne, takie jak: deformacje cielesne czy kalectwo. Należy podkreślić, iż normę określa „średnia”. W miarę oddalania się od tej „średniej”, nieistotne, w którą stronę, zwiększa się ryzyko prześladowań.

W społecznościach pierwotnych morderstwo będące wynikiem kolektywnej przemocy przynosiło także przekonanie, iż za przywróceniem pokoju we wspólnocie stoi „jakaś” nadprzyrodzona siła (bóstwo). W tym momencie dochodzi do zmiany sposobu postrzegania ofiary. Dotychczasowy burzyciel ładu zaczyna być postrzegany jako dawca pokoju. W taki oto sposób następowała sakralizacja ofiary. Istota mechanizmu, który doprowadził do zmiany opinii, była jednak niedostrzegalna dla stojących za zbrodnią. René Girard twierdzi, że „jest to mistyfikacja, która pełni jednak rolę w powstaniu podstawowych

¹⁸ A. Romejko, *dz. cyt.*, s. 59.

¹⁹ Z łac. *koziół ofiarny*.

²⁰ Termin *koziół ofiarny* nawiązuje do opisanego w Księdze Kapłańskiej rytuału przebłagania, który polegał na wypędzeniu kozła na pustynię. Wraz z kozłem odejść miały grzechy i spowodowane nimi bolączki trapiące ludzkość. „Aaron położy obie ręce na głowę żywego kozła, wyzna nad nim wszystkie winy Izraelitów, wszystkie ich przestępstwa dotyczące wszelkich ich grzechów, włoży je na głowę kozła i każe człowiekowi do tego przeznaczonemu wypędzić go na pustynię. W ten sposób kozioł zabierze z sobą wszystkie ich winy do ziemi bezpłodnej. Ów człowiek wypędzi kozła na pustynię” (Kpł 6,21-22).

²¹ R. Girard, *Sacrum...*, s. 110.

instytucji społecznych, stanowi ona mechanizm założycielski ładu społecznego i religijnego”²².

Z mechanizmem *caper emissarius* wiąże się kilka ważnych idei, do których należałoby zaliczyć tabu, zakazy i normy, oraz rytuały i mity. Wszystkie rodzą się za jego przyczyną²³.

2. Politologiczne aspekty teorii mimetycznej

Dynamizm oraz złożoność zmian, którym podlega świat człowieka, w tym będący jego immanentną częścią „mikrokosmos” polityczny, powodują rozliczne trudności w rozumieniu polityki. Badacz, który chce dokonać opisu rzeczywistości politycznej ma możliwość wyboru spośród całej palety nurtów badawczych. Do najważniejszych spośród nich zaliczamy: teorię racjonalnego wyboru, postmodernizm, instytucjonalizm oraz behawioryzm. Inni badacze poszerzają spektrum o kolejne nurty (np. teoria wyboru publicznego, teoria interpretacjonistyczna, teoria normatywna itd.)²⁴. Wszystkie one nie są pozbawione zarówno wad

²² A. Romejko, *dz. cyt.*, s. 61; szerzej: J. A. Kłoczowski, *Przemoc, sacrum, Ewangelia. O teorii religii René Girarda*, „W drodze” 1985, nr 4, s. 12.

²³ Mechanizm jest odpowiedzialny za wytyczenie granic pomiędzy tym, co święte, a tym, co właściwe sferze profanum. W sferze sacrum znajdują się wszelkie moce wytworzone przez mechanizm kozła ofiarnego oraz cieszący się nadzwyczajnymi kontaktami z świętą sferą. Rozróżnienie dwóch sfer skutkuje ustanowieniem tabu. Odtąd pewne czynności (a także miejsca, przedmioty czy osoby) są zakazane. Celem powstania tabu jest próba ochrony przed możliwością przeniknięcia groźnych i nieprzewidywalnych sił sacrum do ludzkiej społeczności. Zwróćmy uwagę, że łaciński termin *sacer* kryje w sobie podwójne znaczenie, używany jest zarówno w odniesieniu do rzeczy świętych jak i przeklętych. „Chleb” oraz „eros”, inaczej mówiąc pożywienie i seks, są obiektami dość łatwo dostępnymi, stają się przez to łatwym zarzewiem konfliktów, i w rezultacie prowadzą do zgubnych dla wspólnoty rezultatów. Dlatego też, jak zauważa francuski antropolog, wszędzie gdzie kipiała przemoc, pojawia się w naturalny sposób zakaz i norma. Celem ich ustanowienia jest postawienie tamy przed przemocą, której najczęstszą przyczyną są właśnie spory o pokarm i seks. Po doświadczeniu kryzysu mimetycznego, wspólnota chcąc należycie obronić się przed możliwością jego powrotu, stara się wiernie odtworzyć (założycielski) mechanizm „*caper emissarius*” w ramach tzw. rytu ofiarniczego. Dzieje się to pomimo niewiedzy nt. jego sedna. Ryt, czyli innymi słowy obrządek, jest kopią całego systemu mimetycznego, to znaczy: odtwarza poszczególne etapy kryzysu mimetycznego, od swego pierwowzoru różni się wyłącznie brakiem spontaniczności. Rytuał prezentuje chaotyczny tłum (motłoch), w którym stopniowo narasta niechęć do ofiary, i który w końcu dokonuje zbrodni. Wierni odtwarzają w nim krok po kroku kolektywny akt przemocy swoich ascendentów. Mity z kolei stanowią uzasadnienie rytuałów. Usprawiedliwiają one stosowanie przemocy, oraz wskazują na zasadność złożenia ofiary. Celem mitu jest zatarcie kolektywnej przemocy. Przekazywany z pokolenia na pokolenie, podlega – co zrozumiałe nieustannej ewolucji – zatracając coraz wyraźniej swe pierwotne zniekształcenia. Rytuał z kolei znacznie lepiej od mitu przypomina o rzeczywistym mordzie kolektywnym, wierniej odtwarza realia. Jednak zarówno w rycie, jak i w micie mamy do czynienia z tymi samymi elementami.

²⁴B. Sajduk, *Teoretyczne przesłanki współczesnej analizy politologicznej*, <http://www.omp.org.pl/stareomp/indexebb5.html?module=subjects&func=viewpage&pageid=691> (odczyt z dn. 8 września 2010 r.), zob. także: J. Karpiński, *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*, Warszawa 2006.

jak i zalet. Wybór metody winien być skorelowany przede wszystkim z oceną jej możliwości eksplanacyjnej (wyjaśnienie) w odniesieniu do badanego przedmiotu, a także predykcyjnej (przewidywanie). Innymi słowy: z oceną skali jej zdolności do poszerzenia wiedzy i zdolności do odszukiwania – wciąż na nowo – prawdy.

Autor niniejszej pracy postawił sobie za zadanie zbadanie przedmiotu przy pomocy teorii niewchodzącej w skład „politologicznego mainstreamu”, proponując spojrzenie przez pryzmat – zaprezentowanej w poprzednich podrozdziałach – teorii mimetycznej.

Powstaje jednak pytanie: czy mająca swe źródło w antropologii kulturowej teoria może mieć zastosowanie w badaniach politologicznych? Czy „język” teorii René Girarda jest przekładalny na „język” politologii?

Jeżeli weźmiemy pod uwagę, iż antropologia kulturowa, a więc – podobnie jak politologia – jest dziedziną nauk społecznych, i zajmuje się człowiekiem, jako twórcą kultury (a więc także twórcą sfery politycznej), to odpowiedź na powyższe pytania tylko z uwagi na ten fakt musiałaby być twierdząca. Należy dodać, iż zakładanie *a priori*, że teoria René Girarda jest nieprzystawalna do politologii albo gorsza od nurtów „mainstreamowych” stanowi przejaw „intelektualnego imperializmu”, o którym mówi Marek Blyth, oraz ogranicza wydatnie zasób wiedzy zamiast go pomnażać²⁵.

Teoria mimetyczna René Girarda stanowi uniwersalną metodę badawczą, mieszczącą się blisko modelu hermeneutyczno-humanistycznego nauki²⁶. Metodę, którą można z powodzeniem zastosować do wielu różnorodnych dyscyplin naukowych (np. antropologii kulturowej, literatury czy historii religii), w tym także do takich nauk społecznych jak socjologia czy politologia.

Zastosowanie tejże metody w badaniach politologicznych jest adekwatne nie tylko z uwagi na przynależność politologii do nauk społecznych, czy eklektyczność tejże nauki, która asymiluje wiedzę z bardzo odległych od siebie dyscyplin. Adekwatność, która na pierwszy rzut oka może być trudno uchwytna dla dzisiejszych badaczy redukujących zainteresowanie polityką do tłumaczenia i wyjaśniania głównie aktualnych zachowań wyborczych, co – zdaniem Adama Wielomskiego wiąże się „z supremacją demokratycznej wizji polityki, której esencję stanowią wybory, walka o elektorat i techniki przystosowywania się polityków do oczekiwań wyborców” – dla nowożytnej politologii nie jest mimo wszystko czymś niezrozumiałym²⁷. Wręcz przeciwnie.

W świecie nowożytnych nauk o polityce każdy traktat rozpoczynał się zadaniem fundamentalnego pytania: „jaki jest człowiek?” Przed przystąpieniem do analizy polityki nowożytny badacz w naturalny sposób sięgał po kategorie antropologiczne i rozstrzygał czy człowiek to istota dobra czy zła, racjonalna czy

²⁵ M. Blyth, *Instytucje i idee*, w: *Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, Kraków 2006, s. 296.

²⁶ Por. B. Krauz-Mozer, *Teoria polityki*, Warszawa 2005, s. 46.

²⁷ A. Wielomski, *Politologia*, w: *Encyklopedia polityczna*, red. J. Bartyzel, A. Wielomski., B. Szlachta, Radom 2007, t. 1, s. 304.

też może irracjonalna, skłonna do życia we wspólnocie czy może bardziej indywidualistyczna. Antropologia polityki wraz z nauką o ustrojach były filarami, na których wspierała się nowożytna nauka o polityce. Współcześnie antropologia została wymazana z refleksji politologicznej. Wystarczy nadmienić, iż po II wojnie światowej w językach zachodnioeuropejskich opublikowano li tylko jedną książkę, która w tytule zawierała słowa „antropologia polityczna”²⁸.

Dwa dominujące w politologii kierunki, a więc socjologia polityki oraz marketing polityczny stoją na gruncie różnych założeń, z czego wynika, że ich rozwój jest ze sobą sprzeczny. Pierwsza dziedzina tłumaczy zachowania wyborców i polityków przy pomocy racjonalnie pojętej gry interesów, druga natomiast stoi na stanowisku, iż zjawiska występujące w sferze polityki są wojną na obrazy i symbole, batalią na wizerunki, i nie mają zatem charakteru racjonalnego²⁹. Wobec tego obie stoją na sprzecznych podstawach antropologicznych. Czy można zatem łatwo obronić tezę, iż polityka nie ma nic wspólnego z antropologią? Czy należy dalej obie dziedziny izolować od siebie? Politolog przyjmujący w swych badaniach perspektywę holistyczną, nie chce zamykać się w okopach stanowiących blokadę i uniemożliwiających właściwe, szerokie poznanie przedmiotu, udzieli odpowiedzi negatywnych. I wobec tego nie będzie przeciwstawiał się odwoływaniu do antropologii.

Teoria mimetyczna jest koncepcją, którą – co należy podkreślić – można wykorzystać do badań politologicznych. Przełożenie jej na „język” polityczny wymaga jednak pewnych ważnych założeń. Na potrzeby badań należy przyjąć, iż kozłem ofiarnym może być nie tylko człowiek³⁰. Antropomorfizacja idei kozła pozwala na rozciągnięcie pojęcia o wszystkie podmioty polityki, zarówno formalne (państwo, tj. rząd, administracja oraz samorząd; partie polityczne, wszelkie inne formy zinstytucjonalizowane – posiadające osobowość prawną, jak np. stowarzyszenia, fundacje tudzież związki zawodowe), jak i nieformalne (grupy lobbystyczne, środowiska kapitalistyczne, media, zagraniczne ośrodki wpływu, organizacje o charakterze tajnym, grupy terrorystyczne), ale również o takie kategorie jak naród czy rasa, czy też o pojęcia ustrojowe i systemowe (np. kapitalizm)³¹.

Podmioty polityczne posiadają potencjał do stania się kozłem. Nie muszą jednak przeobrazić się w jego postać, przeciwnie: same mogą kreować inne podmioty do tej roli. Współcześnie osiã, wokół której kręci się polityka „nie jest już – jak w modelu klasycznym – troska o sprawiedliwość i dobro wspólne, lecz ustawiczny konflikt”³². Podmioty rywalizują między sobą o władzę.

²⁸ *Tamże*, s. 303–304.

²⁹ *Tamże*, s. 303.

³⁰ Przykładem wykorzystania teorii mimetycznej w badaniach nad sferą polityki – w kontekście podmiotu personalnego – jest artykuł w kwartalniku naukowym wydawanym przez Spółdzielczy Instytut Naukowy: M. Zambrzycki, *Danse macabre z Lechem Kaczyńskim. Spojrzenie z perspektywy teorii mimetycznej René Girarda*, „Pieniądze i Więź” 2011, nr 3.

³¹ A. Wielomski, *Polityka*, w: *Encyklopedia Polityczna*, red. J. Bartyzel, A. Wielomski, B. Szlachta, t. 1, s. 307–308.

³² *Tamże*.

O ile model klasyczny traktował konflikt jako rzecz akcydentalną i dającą się zredukować *pro publico bono*, o tyle nowożytny świat nie traktuje go jako rzecz, z którą należy walczyć, tak konflikt staje się istotą polityki. Adam Wielomski przytacza słynną formułę Carla Schmitta (niemiecki filozof prawa, 1888-1985), która dobrze oddaje stosunek polityki do konfliktu w świecie dzisiejszym, sprowadza ona „istotę polityczności do zdolności wyróżniania własnych wrogów i sojuszników”³³. Od momentu wyróżnienia wroga do wytypowania go na kozła ofiarnego jest już bardzo blisko. Sprowadziwszy politykę do działalności praktycznej, do procesu zdobywania/utrzymywania się przy władzy, sfera *ethos* i namysł nad nią wyparta zostanie przez sfery *techne* oraz *kratos*. Z takim pojmowaniem polityki mamy do czynienia od czasów Mikołaja Machiavellego³⁴. Klasyczni politycy w takim ujęciu zostają wyparci przez sofistów (PR-owców).

I tak konflikty w sferze polityki koncentrują się m.in. wokół problemu wyznaczenia, kto jest „bratem”, a kto antagonistą. Przy czym wyznaczenie wroga może, choć nie musi, wiązać się z jednoczesnym wyznaczeniem kozła ofiarnego: polityka, partii, państwa, itd. Atrybut girardowskiego kozła może być również przypisywany faktom cudziemu zjawiskom.

Schemat zawsze pozostaje niezmienny, przez co nabywa cech uniwersalności. Zasadniczo jednak, co jest niezwykle istotne dla analizy politologicznej, możemy wyróżnić dwa przeciwstawne rodzaje „ofiary”: pierwszym będzie podmiot, który jest obwiniany za przestępstwa, których się nie dopuścił (dla tego zarezerwujmy ostatecznie pojęcie kozła ofiarnego), drugim podmiot, który uzurpuje sobie prawo nazywania siebie kozłem, ofiarą, pokrzywdzonym, wykluczonym. Pierwszy jest rzeczywistym kozłem ofiarnym. Drugi chciałby być za takiego uważany, gdyż wiąże się to z przewagą w interakcjach, swoisty splendor, zaszczyt: bowiem poszkodowany może więcej, ma prawo roszczeń. Ten typ ofiary nazwijmy „dobrowolnym cierpiętnikiem”.

Teoria mimetyczna daje szerokie możliwości w badaniach mieszczących się w naukach społecznych, w tym politologii. Wykorzystywana może być z powodzeniem w badaniach nad okolicznościami związanymi z trwaniem i upadkiem ładu, kiedy to ulega zniwelowaniu tradycyjna hierarchia.

Elementy teorii związane z „normalnym” i „niewłaściwym” zróżnicowaniem” mogą okazać się pomocne dla politologów analizujących ideologie, których centralnym punktem będzie narracja dotycząca „niewłaściwego zróżnicowania”, a więc: szowinizm, rasizm, ideologie totalitarne (zarówno w odmianie faszystowskiej jak i komunistycznej: leninizm, maoizm, stalinizm)³⁵.

³³ *Tamże*.

³⁴ Leo Strauss wyróżniał dwa rodzaje pojęcia polityki: nowożytne i klasyczne (Platon, Arystoteles, Ciceron, św. Tomasz, św. Augustyn); zob. L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, Warszawa 1998, s. 61-106.

³⁵ Wszystkie wymienione ideologie sprowadzają się do wskazania struktury mającej znaczenie absolutne (naród/ rasa/ klasa bądź grupa społeczna) oraz tej, która poprzez swoją inność nie pasuje do zhomogenizowanego schematu. Druga zostaje przeznaczona do unicestwienia.

Będzie również pomocna wszędzie tam, gdzie pojawiać się będą takie kategorie socjopolityczne jak tłum, media, mity polityczne czy prestiż.

3. Miejsce Litwy w Europie Środkowo-Wschodniej

Europa Środkowo-Wschodnia jest zróżnicowana pod wieloma względami. Wpływ na to miało położenie regionu na styku trzech wielkich cywilizacji: łaćcińsko-zachodniej, bizantyjskiej oraz orientalnej. Rywalizacja trzech odmiennych duchów ukształtowała co najmniej cztery kręgi cywilizacyjne. Litwa podobnie jak Polska znalazła się w kręgu łaćcińsko-zachodnim³⁶.

Państwo ze stolicą w Wilnie położone jest w północno-zachodniej części Niziny Wschodnioeuropejskiej. Zamieszkują je oprócz Litwinów, którzy stanowią ok. 80% ludności kraju, także liczne mniejszości narodowe. Największymi z nich są Rosjanie (8,3%) oraz Polacy (ponad 7%)³⁷. Ci ostatni stanowią grupę ponad 300 tys. osób³⁸. Przytłaczającą większość mieszkańców stanowią katolicy (80%). Wśród wyznawców innych religii odnajdziemy m.in.: ludność prawosławną oraz protestancką (luteranów, ewangelików reformowanych, baptystów), muzułmanów (Tatarzy) oraz karaimów. Czynnikiem religijny, w przeciwieństwie do Polski, Chorwacji czy Bośni i Hercegowiny, na Litwie nie odgrywa tak dużej roli. Możemy mówić jedynie o średnim wpływie, podobnie jak na Łotwie, Słowacji, w Estonii czy w Słowenii³⁹.

Państwo ze stolicą w Wilnie posiada niewielki potencjał, zarówno demograficzny (nieco ponad 3,4 mln obywateli przy ujemnym przyroście naturalnym, który wynosi 0,72‰⁴⁰), jak gospodarczy tudzież militarny.

Litwa stanowi przykład kraju pozbawionego większych bogactw naturalnych. Skutkiem jest uzależnienie od importu surowców z zagranicy. Ropa naftowa oraz gaz ziemny sprowadzane są z Rosji. Bilans handlowy państwa jest ujemny. Główni partnerzy Litwy w eksporcie (w 2006 r.) to: Rosja (ok. 13%), Łotwa (ok. 11%), Niemcy (9%), Estonia (6,5%) oraz Polska (6%). Z kolei w imporcie najważniejszym partnerem była Rosja (24%), Niemcy

³⁶ Por. *Systemy polityczne Europy Środkowej i Wschodniej. Perspektywa porównawcza*, red. A. Antoszewski, Wrocław 2006, s. 26.

³⁷ Na podstawie: *Wielka encyklopedia PWN*, t. 16, *Limka czarnobrzucha-Mańkowski*, red. J. Wojnowski, s. 66. W oficjalnym informatorze *Litwa. Zarys wiedzy o kraju*, Wilno 2007, s. 11, wydawanym przy wsparciu MSZ Litwy, podano, iż Rosjanie stanowią 6,3% ogółu mieszkańców, zaś Polacy 6,7%.

³⁸ Oficjalne dane mówią o 235 tys. (6,7% ogółu społeczeństwa). Dane pochodzą z 2001 r. Zob. <http://www.wspolnota-polska.org.pl/index.php?id=pwko00> (odczyt z dn. 20 maja 2011 r.).

³⁹ *Demokratyzacja w Europie Środkowej, 1989–1999, Studia historyczne i porównawcze*, red. J. Miklaszewska, Kraków 2001, s. 272.

⁴⁰ Zob. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/lh.html> (odczyt z dn. 12 lutego 2011 r.).

(ok. 15%) i Polska (ok. 10%)⁴¹. Najważniejszymi krajami-inwestorami są z kolei: Polska (ponad 22% ogólnych bezpośrednich inwestycji zagranicznych Litwy), Dania (ok. 15%), Szwecja (ok. 10%), Niemcy (ok. 10%), Finlandia (ok. 7%), Rosja (ok. 6%)⁴². Inwestycjom sprzyja liberalne prawo gospodarcze. W klasyfikacji *Index of Economic Freedom* (Wskaźnik Wolności Gospodarczej) stworzonym przez Heritage Foundation oraz Wall Street Journal Litwa zajmuje 24 miejsce, tuż za Niemcami, ale już przed Polską sklasyfikowaną na 68 miejscu (m.in. za Panamą, Jamajką, Malezją czy Kostaryką)⁴³. Przez jej terytorium przechodzą ważne europejskie arterie (Kaliningrad – Wilno – Moskwa oraz Petersburg – Wilno – Grodno – Polska) oraz połączenia kolejowe (Tallin – Kowno – Warszawa z odgałęzieniem Szawle – Kaliningrad – Gdańsk)⁴⁴.

Wraz z przekształceniem się Rady Najwyższej Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej w Radę Najwyższą Republiki Litewskiej oraz przyjęciem przezeń ustawy o wskrzeszeniu niepodległego państwa, Litwa znów pojawia się na politycznej mapie Europy. Świeżo powołana Rada uchylila dotychczas obowiązującą konstytucję sowiecką przywracając jednocześnie konstytucję przedwojenną, by 25 października 1992 r. uchwalić nową⁴⁵. System partyjny Litwy można zaliczyć do systemów wielopartyjnych z równowagą między partiami⁴⁶. Główna oś podziałów międzypartyjnych przebiega między obozami narodowych postkomunistów (socjaldemokratów) i konserwatystów z odłamek narodowo-radykalnym.

Siły zbrojne Republiki Litewskiej są bardzo skromnych rozmiarów. Liczą sobie zaledwie ok. 10 tys. żołnierzy. Przełomowym rokiem dla wojsk litewskich był 2004 r. Wtedy właśnie armia Republiki Litwy stała się częścią sił NATO. W tym samym roku powołano do życia pierwszą jednostkę specjalną. Największym mankamentem kraju pozostaje brak sił lotniczych. Pełną odpowiedzialność za bezpieczeństwo przestrzeni powietrznej ponoszą siły NATO w ramach akcji *Baltic Air Policing*. Poza granicami kraju żołnierze Republiki Litewskiej służą (lub służyli) w Afganistanie (siły ISAF) i Iraku (operacja „Enduring Freedom”), a także m.in. w Serbii (operacja „Joint Enterprise”). Budżet resortu obrony stanowi 1,28% PKB (2006)⁴⁷.

⁴¹ *Litwa. Zarys wiedzy...*, s. 153-154; por. K. Maczan, *Ekonomika Litwy*, Gdańsk 2008, s. 5-6. Dane pochodzą z 2003 r. Do państw UE zaliczono państwa starej „15” oraz te, które przystąpiły w roku następnym.

⁴² *Litwa. Zarys wiedzy...*, s. 158.

⁴³ Zob. <http://www.heritage.org/index/Ranking> (odczyt z dn. 1 luty 2011 r.). Więcej informacji nt. Litwy: <http://www.heritage.org/Index/country/lithuania>.

⁴⁴ *Litwa. Zarys wiedzy...*, s. 160-161.

⁴⁵ *Systemy polityczne państw Europy Środkowej i Wschodniej. Ustrój, organy władzy, partie polityczne*, red. M. Barański, Katowice 2005, Aneks: Systemy polityczne państw Europy Środkowej i Wschodniej (podsumowanie tabelaryczne).

⁴⁶ Por. *Współczesne partie i systemy partyjne: zagadnienia teorii i praktyki politycznej*, red. W. Sokół, M. Żmigrodzki, Lublin 2005, s. 358.

⁴⁷ Zob. <http://www.stosunki.pl/?q=node/74> (odczyt z dn. 1 lutego 2011 r.).

4. Odniesienie do Polski jako fundament kształtowania nowoczesnego narodu (państwa) litewskiego

Polska i Litwa to dwa państwa o wspólnej wielowiekowej historii, która onegdy swym wyrokiem scaliła oba kraje w unię, w 2004 r. przyłączyła do Unii Europejskiej, a wcześniej także do NATO. Przeto współtworzymy jedną strukturę polityczną, która na swych sztandarach, chcąc nie chcąc, wypisane ma prawa wszelkich mniejszości, w tym także – albo przede wszystkim – etnicznych. Więcej: Unia jest podmiotem stanowiącym awangardę postępu w dziedzinie ochrony praw człowieka, roszcząc sobie prawo do oceny działań państw będących poza jej strukturami oraz orzekania o demokratyczności posunięć różnych podmiotów zewnętrznych, nie wyłączając państw. Ingerencja w wewnętrzne sprawy innych podmiotów wskazywałaby na to, że wewnątrz samej UE prawa mniejszości etnicznych muszą być nie tylko suchym zapisem prawnym, lecz w praktyce – jako część katalogu fundamentalnych praw obywatelskich – głównym filarem, na której opiera się życie społeczeństw.

Nic bardziej mylnego. Jaskrawym przykładem świadomego łamania praw mniejszości jest casus Polaków na Litwie.

Art. 15 Traktatu między RP a Republiką Litewską „o przyjaznych stosunkach i dobrosąsiedzkiej współpracy” (z dn. 26 kwietnia 1994 r.) mówi m.in., że „... układające się Strony będą na swych terytoriach chroniły tożsamość narodową, kulturę, język i religijność (mniejszości narodowej drugiej strony – przyp. M.Z.) oraz tworzyły warunki jej rozwijania. Strony w szczególności (...) powstrzymają się od jakichkolwiek działań mogących doprowadzić do asymilacji członków mniejszości narodowej wbrew ich woli oraz zgodnie ze standardami międzynarodowymi powstrzymają się od działań, które prowadziłyby do zmian narodowościowych na obszarach zamieszkałych przez mniejszości narodowe”⁴⁸.

Tyle mówi litera prawa. Litwa świadomie jednak łamie postanowienia tegoż traktatu, łamie również postanowienia Europejskiej Konwencji o Ochronie mniejszości narodowych, którą – bez zastrzeżeń – ratyfikowała w 2000 r. Dlaczego prawa licznej i zamieszkującej zwartą przestrzeń polskiej autochtonicznej mniejszości są łamane? Czy mamy w tym przypadku do czynienia z mechanizmem kozła ofiarnego i stereotypami weń wchodzącymi? Czy społeczność polską można uznać za kozła ofiarnego? A może postanowienia bilateralne i międzynarodowe nie są wypełniane wyłącznie z przyczyn finansowych?

Trudności budżetowe niestety nie są problemem, gdyż realizacja postanowień nie wymaga nowych nakładów finansowych⁴⁹. Aby udzielić odpowiedzi

⁴⁸ Wybór dokumentów prawnych dotyczących mniejszości narodowych, t. 3, *Polacy na Litwie*, opr. D. Rzemieniewski, Warszawa 2001, s. 60.

⁴⁹ M. Płażyński, *Polityka depolonizacji Wileńszczyzny. Komentarz prezesa Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”*, w: *Przestrzeganie praw mniejszości polskiej na Litwie. Raport Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”*, maj 2009, s. 23.

na pytania, musimy cofnąć się do czasów, kiedy nowoczesny naród litewski dopiero zaczynał się kształtować. Początki litewskiego odrodzenia narodowego przypadają na czas wydawania „romantycznego” miesięcznika „Auśra” („Świt”, 1883–1889)⁵⁰. Był to pierwszy litewski periodyk skierowany do „człowieka światłego”, inteligencji najczęściej pochodzenia chłopskiego. Jej założycielem był lekarz Jan Basanowicz⁵¹. Co ciekawe, wydawany był na terenie niemieckim (w Prusach Wschodnich) i za cichym przyzwoleniem Petersburga trafiał w granice caratu. Ponieważ skierowany był przeciwko idei Wielkiego Księstwa Litewskiego, a więc przyjaznej współpracy polsko-litewskiej, dlatego był – w myśl zasady *divide et impera* – mile widzianym zarówno przez Niemców jak i Moskali, których każdy konflikt między narodami środkowoeuropejskimi cieszył, stanowiąc jednocześnie wygodne i pomocne narzędzie realizacji własnych celów politycznych⁵².

Program „Auśry” można streścić w dwóch punktach: 1. odcięcie się od polskiej kultury i formuły „gente Lituanus natione Polonus” („urodzony na Litwie narodowości polskiej”), 2. krytyka wszelkich tradycji unijnych⁵³. Punkt drugi jest przy tym kluczowy, nie tylko uzasadnia punkt pierwszy, ale pokazuje także, w jakim kierunku nowa chłopska inteligencja pragnie kierować litewskiego ducha, jaką tożsamość stara się konstruować. Pismo nie wykluczało nawet szukania przez Litwę oparcia w Rosji. Wróg był tylko jeden⁵⁴.

Aleksander Dambrauskas (ks. Jakstas), obok znanego poety Maironisa (ks. Jonas Maciulis) jedna z najważniejszych postaci narodowego odrodzenia⁵⁵, w swym słynnym manifestie *Głos Litwinów do młodej generacji magnatów, obywateli i szlachty na Litwie* (1902), inicjuje dyskurs nastawiony na redefinicję pojęć narodowych, kulturalnych oraz społeczno-politycznych. Stawia przed swymi współziomkami prosty wybór: „albo odejście od polskiego języka i ducha albo uznanie za obcokrajowców”. Widzimy, że kluczowym elementem

⁵⁰ Niektórzy za początek uważają tzw. żmudzki ruch lituanistyczny przypadający na czas sprzed powstania listopadowego.

⁵¹ Jan Basanowicz (Basanavicius) żył w latach 1851–1927, studiował medycynę na Uniwersytecie w Moskwie. Był założycielem Ausry, Litewskiego Towarzystwa Naukowego w Wilnie, oraz redaktorem *Lietuviu Tauta* (Naród Litewski). Sygnatariusz Aktu Niepodległości 16 lutego 1918 r. Autor ponad 40 prac z historii, etnografii i folklorystyki. Zob. M. Jackiewicz, *Leksykon kultury litewskiej*, Warszawa 2005, s. 41–42. Warto zaznaczyć, iż Basanowicz zmienił litewską pisownię. Zastąpił czeskimi č i š polskie cz i sz.

⁵² Na podstawie: B. Kalęba, *Kilka słów o litewskim odrodzeniu narodowym*, w: *W kręgu sporów polsko-litewskich na przełomie XIX i XX wieku. Wybór materiałów*, Kraków 2004, t. 1, s. 209–211.

⁵³ *Tamże*, s. 209–211.

⁵⁴ S. Helnarski, *Współczesny nacjonalizm litewski i ukraiński*, w: *Nacjonalizm. Konflikty narodowościowe w Europie Środkowej Wschodniej*, red. S. Helnarski, Toruń 1994, s. 236.

⁵⁵ Obaj byli redaktorami pisma „Lietuviu Laikrastis”. Przez L. Wasilewskiego Dambrauskas nazywany był „najwybitniejszym teoretykiem klerykalizmu litewskiego”, a jego pismo „Draugija” szowinistycznym klerykalnym. Sienkiewiczowski *Potop* uważał za przejaw naszego szowinizmu. Był profesorem Duchownej Akademii Petersburskiej. Zob. L. Wasilewski, *Litwa i Białoruś*, Kraków 1912, s. 198.220.

niepożądanie odróżniającym jest język. Supozycja jest czytelna: „możesz zostać przy (swoim) języku polskim, ale zostaniesz wyłączony ze wspólnoty, pozbawiony jej praw, będziesz dla nas kimś obcym”. Używasz języka polskiego, a więc mylisz jedyne dopuszczalne różnice. Nie różnisz się zatem tak jak trzeba, zostajesz wykluczony. Jest to przejaw nacjonalizmu lingwistycznego i zarazem dowartościowanie chłopskiego języka litewskiego. Ideałem dla Jakstasa i jego ruchu były słowa zawarte w sloganie: „Litwa dla Litwinów!”⁵⁶.

Manifest jest momentem przełomowym. Od tego momentu, pomimo starań Polaków, Litwinów (np. Konstancja Skirmuntt) oraz „Dziennika Poznańskiego”⁵⁷, który na pocz. lat 80. XIX w. zainicjował merytoryczną debatę nt. odrodzenia litewskiego, porozumienie nie było już możliwe. Głosy zdrowego rozsądku, pozbawione nadmiernych emocji były lekceważone. Litewskie odrodzenie skierowane było w kontrze do polskości. Zilustrujmy to – późniejszymi słowami – wileńskiego profesora Feliksa Konecznego, który był przekonany o tym, iż „...trzeba nam być patriotą «obojga narodów»”⁵⁸. „Prawda – niektórzy spośród Litwinów (nie wszyscy!) pragną wykopać jak najgłębszą przepaść między dwoma narodami, bo w naiwności swej mniemają, że rozwój poczucia narodowego litewskiego nie byłby zabezpieczony bez nienawiści względem polszczyzny”⁵⁹.

Do tej pory polskość i litewskość były tak mocno zrosnięte, iż rozerwanie kulturowych więzi było nie tyle trudne, co bardzo bolesne. Wrogiem numer jeden nie był zaborca, ale tak samo ciemieżony brat-Polak. Nowa tożsamość była konstruowana mówiąc eufemistycznie – w opozycji do polskości. Możemy zatem zrozumieć dlaczego krótkowzroczna polityka litewska, w czasie trwania starć polsko-niemieckich i polsko-bolszewickich w 1920 oraz w 1939 r., nie była w stanie ani razu skierować swych wektorów propolsko, pomimo iż wrogowie Polski nigdy nie byli prawdziwymi przyjaciółmi Litwy. Celem politycznym Litwy było od tamtej pory i jest po dzień dzisiejszy, zgodnie z tezami programu Ausry, budowa własnej podmiotowości w opozycji do Polski, Polaków i polskości. Nawet za cenę bratania się z nazistami (dla Polaków okupacja hitlerowska była zmianą okupanta, dla Litwinów nadzieją na pozbycie się polskości, dlatego za przyzwoleniem niemieckim Litwini tworzą jednostki paramilitarne, które brały później czynny udział w antypolskiej i antysemickiej masakrze) czy Sowieci (którzy w 1939 r. oddają Litwie Wilno, by w czerwcu roku następnego zabrać dosłownie wszystko). W ten sposób

⁵⁶ *W kręgu sporów polsko-litewskich na przełomie XIX i XX wieku. Wybór materiałów*, Kraków 2004, t. 1, s. 207-208.

⁵⁷ Artykuły Wielkopolan spotykały się z bardzo agresywną reakcją Szlupasa, Vileisisa i Basanowicza; zob. J. Basanavicius, *Aura i Dziennik Poznański*; P. Vileisis, *Za co powinniśmy być Polakom wdzięczni albo niewdzięczni*, w: *W kręgu sporów polsko-litewskich na przełomie XIX i XX wieku. Wybór materiałów*, Kraków 2004, t. 1, s. 9-33.35-44.

⁵⁸ F. Koneczny, *Polska a kwestia litewska*, w: *W kręgu sporów polsko-litewskich na przełomie XIX i XX wieku*, Wybór materiałów, Kraków 2009, t. 2, s. 232.

⁵⁹ *Tamże*, s. 220.

polskość staje się – z perspektywy litewskiej – największym zagrożeniem. Staje się tym, co turbuje i wprowadza niepokój, i jako takie musi zostać zniszczone.

Powiedzieliśmy, iż kluczowym elementem niepożądane odróżniającym jest język. Jako element (uznany za) wrogi: stanowi przypomnienie o kruchości wspólnoty. Jego zniszczenie jawi się nie tylko jako warunek fundamentalny zerwania wielowiekowych, unijnych więzów z Polską, i w konsekwencji realizacji celu głównego: zbudowania państwa monoetnicznego, litewskiego, pozbawione wszystkiego, co turbuje, śladu polskości; ale wręcz, jako działanie pomagające przetrwać, jako rodzaj środka życiodajnego.

Przywołany wcześniej traktat polsko-litewski w artykule 20. par. 1. stwierdza: „układające się Strony potwierdzają swą gotowość do umożliwienia wszystkim zainteresowanym osobom pełnego dostępu do języka i kultury drugiej Strony i będą popierać odpowiednie państwowe oraz prywatne inicjatywy i instytucje”⁶⁰. Punkt ten, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy sobie wcześniej, powinien być martwy. I rzeczywiście Litwini robią bardzo wiele, aby wyrugować język polski ze swego otoczenia.

W latach przedwojennych Litwini skutecznie osiągnęli swoje cele na Kowieńszczyźnie za sprawą faszyzującego reżimu Antanasa Smetony, a w szczególności rządu Voldemarasa, który zamykał polskie szkoły, czasopisma i instytucje oraz lituanizował nazwiska i szyldy⁶¹. Dzisiaj z bogatej, polskiej społeczności stanowiącej w 1919 r. 45%, a w 1939 r. 10% mieszkańców miasta, nie pozostał ślad. II RP, a potem także zniewolenie radzieckie uniemożliwiły proces depolonizacji na Wileńszczyźnie. Dzisiaj, w niepodległym państwie obejmującym także polską Wileńszczyznę⁶², Litwini wiele czynią, aby wypełnić testament Dambrauskasa.

Litwini zdecydowanie inkryminują polonizację własnej szlachty. Tej rzeczywiście uległ język. Bowiem polszczyzna wyparła ruszczyznę. W naszym języku nie ma naleciałości litewskich. Język litewski w momencie zawierania unii był już wyparty, posługiwały się nim jedynie warstwy chłopskie, ludowe. F. Koneczny zaznacza, iż polonizacja pojęć ogółu szlachty dokonała się w XIX w⁶³. Język litewski od „całkowitej zagłady” uchronił polski kapłan. Rozwój języków nowożytnych to w głównej mierze zasługa Kościoła. Franciszkanie z Polski, których owocem pracy był litewski język religijny, mają ogromne zasługi dla zachowania go dla przyszłych pokoleń⁶⁴. O lekceważeniu przez samych Litwinów własnego języka możemy się dowiedzieć z przedmowy do litewskiego przekładu „Postylli katolickiej” (zbiór kazań na niedziele i święta) Jakuba

⁶⁰ *Wybór dokumentów prawnych...*, s. 61.

⁶¹ A. Rachuba, J. Kiaupiene, Z. Kiaupa, *Historia Litwy. Dwugłós polsko-litewski*, Warszawa 2008, s. 145; J. Ochmański, *Historia Litwy*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1982, s. 306–312.

⁶² Żyjący na wsi Litwini, w przedwojennym Wilnie stanowili zaledwie 0,9% mieszkańców (1923).

⁶³ F. Koneczny, *Polska a kwestia litewska*, w: *W kręgu sporów...*, t. 2, s. 223.

⁶⁴ *Tamże*, s. 225.

Wujka (1599). Dlaczego nie można uznać, iż polszczyzna rugowała litewszczyznę? Kulturę nabyliśmy przez chrzest. Był to czas, kiedy na ziemi polskie dumnie wkroczył wieczny język łaciński. Łacina nie wyparła języka polskiego, bowiem polszczyzna była niepiśmienna. Analogicznie: polski nie wyparł niepiśmiennego litewskiego (Litwini dokumenty i inne akta urzędowe sporządzali po rusku). Wręcz przeciwnie: Polak, a de facto polski kapłan, przyczynił się do zapisu języka litewskiego, przelania go na pergamin!

Kulturę Litwinom, podobnie jak Polakom, przyniósł dopiero Kościół. Nam za pośrednictwem Czechów, a Litwinom z pomocą Polaków. Wielce prawdopodobne, iż gdybyśmy zdecydowali się na chrystianizację *via* Niemcy, to wszyscy rozmawialibyśmy dzisiaj w języku Goethego. A ślady języka polskiego – jeżeli jakieś ostałyby się – odnaleźć można byłoby wśród mieszkańców obszarów wiejskich.

Kolejną sprawą, którą zarzucają Polakom Litwini, jest sprawa rzekomej, celowej kolonizacji mającej polszczyć „ziemie Witoldowe”.

Tymczasem, jak udowadnia profesor F. Koneczny, Litwa nigdy nie podlegała kolonizacji ze strony polskiej szlachty (co najwyżej ruskiej). Ponieważ Polacy nie znali się na gospodarowaniu leśnym, toteż emigracja polskiej szlachty nad Wilię byłaby nieopłacalna. Powodami osiedlania były: dzierżawy (od XVII w.), zaciąg wojskowy do prywatnych armii (w Koronie ich najwyżej nie było), sprowadzanie przez władców Litwy dla potrzeb militarnych Tatarów (chrześcijańscy ochotnicy z Polski, którzy byli pożądanymi w pierwszej kolejności, byli mało liczni i niewystarczający) oraz spadki i ożenki. Dlatego za jedyne źródło i przejaw polonizacji można uznać dzierżawy, te nie polegały jednak na wypieraniu litewszczyzny, a na tworzeniu nowych osiedli. Zatem jak podkreśla F. Koneczny – co ważne – „nie ma zorganizowanej imigracji na Litwę od XIV do XVIII w.”⁶⁵. Jeżeli zaś chodzi o kwestie oświaty, to należy podkreślić, iż szkolnictwo było wyjęte spod kontroli państwa. Dopiero za „króla Stasia” państwo zaczyna interesować się tą dziedziną życia, powołuje jednak odrębne Komisje Edukacyjne, jedną dla Korony, a drugą dla Litwy.

Litewska wrogość mogła zakiełkować wyłącznie na nieznajomości lub celowym zafałszowaniu wspólnej historii. Litwini traktują ją jako bój z polską ekspansją. Tymczasem Litwa do 1795 r. była niepodległym krajem (*sic!*). Posiadała własne urzędy (Hetmana litewskiego, Podskarbiego czy Kanclerza), własne wojska, a podatki z ziem litewskich płynęły do narodowej szkatuły⁶⁶.

Wspólny był jedynie król i Sejm Walny. Jak podkreśla szacowny profesor: wspólność owa wynikała z faktu, iż litewska dynastia dzierżyła stery Rzeczypospolitej, panowała nad Polską. Głównymi oligarchami, którzy co rusz dyktowali warunki królowi, byli Litwini.

Koszty związków z Litwą dla Polski były ogromne. „Dla Litwy odwracała się uwaga Polski coraz bardziej od Zachodu, aż pochłonęła wyłącznie

⁶⁵ *Tamże*, s. 221.

⁶⁶ *Tamże*, s. 221.

sprawami wschodnimi, przestała całkiem należeć do europejskiego ugrupowania państw, straciła związek polityczny z Europą, straciła głos w polityce międzynarodowej”⁶⁷.

Litewskie interesy Polska przyjęła za swoje, wypełniła warunku unii. Litewskich rubieży strzegł polski żołnierz przed Moskwiczami. Każde jej przesunięcie na wschód skutkowało nowymi wpływami do szkatuły wielkksiążęcej, a nie koronnej.

Postawiliśmy sobie wcześniej pytania czy w przypadku polityki litewskiej wobec Polaków i kultury polskiej mamy do czynienia z mechanizmem kozła ofiarnego i stereotypami weń wchodzącymi oraz czy społeczność polską można uznać za kozła ofiarnego?

Przypomnienie początków kształtowania się narodu litewskiego dostarczyło nam bogatego zbioru danych, które są uzasadnieniem dla tezy, iż wszelkie zarzuty stawiane Polakom, a będące jednocześnie fundamentem nowoczesnej litewskiej świadomości narodowej, na którą składa się refleksja o własnej przeszłości, inaczej: częścią współczesnego litewskiego ducha, są pozbawione racji. Wiele z przytoczonych informacji stanowi poszlaki wskazujące, iż Polak był kozłem ofiarnym. Idee „Ausry” i innych szowinistycznych środowisk stanowiły w każdym bądź razie doskonałe dowody „zbrodni” kozła ofiarnego, i były znakomitą uzasadnieniem w trakcie procesu jego wyłaniania w czasie trwania wszelkich kryzysów.

Momenty kryzysowe, od momentu rozpoczęcia kształtowania się narodu litewskiego, za który możemy przyjąć czas wydawania „Ausry”, były nader liczne. Nie brakowało przesileń w makroskali. Wystarczy wspomnieć: upadek monarchii panujących nad Europą Środkowowschodnią, II wojnę światową czy upadek ZSRR. Nie brakowało również kryzysów w mniejszej skali, kształtujących nowy ład w skali mikro, np. kryzysy rządowe, przejściowe trudności gospodarcze tudzież problemy natury społecznej. Chcąc potwierdzić tezę mówiącą o polskości jako kozle ofiarnym nie trzeba sięgać po makro-perturbacje, w czasie których mocno lała się polska krew (przykład: Saguma mordująca inteligencję w Ponarach; mordy w Gliniszczach, w rejonie Święcan i Łyntup, gehenna polskiego duchowieństwa⁶⁸), wystarczy przywołać momenty, gdy elity polityczne starały się odwrócić uwagę od realnych problemów przywołując niejednokrotnie „problem polski”. Polak, zatem to nie tylko wróg strategiczny (pomimo wszystkich „pięknych słów” o strategicznym partnerstwie, które licząc dłuższy horyzont czasowy stanowią pewne novum, być może rokuja

⁶⁷ Tamże, s. 223.

⁶⁸ Nacjonaliści litewscy wespół z Niemcami (członkowie specjalnych oddziałów policji *Ypatingas burys* w służbie nazistowskiego okupanta) zamordowali wówczas 100 tys. osób pochodzenia żydowskiego i polskiego. Zabito m.in. prof. Kazimierza Pelczara, pioniera polskiej onkologii, prof. Mieczysława Gutowskiego, a także prezydenta miasta Wilna, adwokata i kompozytora Stanisława Węslawskiego; zob. *Encyklopedia Białych Plam*, Radom 2004, t. 14, s. 243-245, R. Korab-Żebryk, *Biała księga w bornie Armii Krajowej na Wileńszczyźnie*, Lublin 1991.

pewne nadzieje na pojednanie), ale także podmiot traktowany jako doraźny kozioł ofiarny, będący receptą na mikroproblemy.

Przyjrzyjmy się krótko sytuacji na Litwie już po upadku Związku Radzieckiego.

Płk dr Stanisław Helnarski stwierdził m.in., że „nacjonalizm litewski, który przez lata musiał być skrywany, znalazł w Polakach wroga, potrzebnego jako czynnik jednoczący”⁶⁹.

Polacy obawiając się litewskiego szowinizmu podjęli starania o utworzenie autonomicznej struktury w ramach Litwy. W maju 1991 r. doszło do proklamowania utworzenia Polskiego Kraju Narodowo-Terytorialnego ze stolicą w Nowej Wilejce oraz flagą biało-czerwoną. Dokonały tego rady rejonów sołecznickiego oraz wileńskiego. Już we wrześniu litewski parlament rozwiązał samorządy terytorialne oraz wprowadził w nich zarządy komisaryczne. Wtedy rozpoczęły się prześladowania Polaków.

W niepodległej Litwie nie było już miejsca na autonomię, co gorsza, litewska polityka od początku przybrała kurs nacjonalistyczny. Władze zablokowały reaktywację Uniwersytetu Stefana Batorego.

Nacjonalistyczną propagandę prowadzili nawet przedstawiciele Kościoła. W 1988 r. Polacy zwrócili się o odprawianie przynajmniej jednej mszy św. w katedrze wileńskiej po polsku. W odpowiedzi litewscy hierarchowie stwierdzili, że stanie się to wtedy, gdy „w katedrze warszawskiej wprowadzona zostanie msza w języku litewskim”⁷⁰.

Powrócono wówczas do dziewiętnastowiecznej teorii jakoby na Litwie nie było Polaków, tylko spolonizowani Litwini. Teoria jest sprzeczna z tradycyjną formułą „gente Lituanus natione Polonus”. Pojęcie „Polaka” było bowiem bardziej kategorią polityczną niż etniczną. Polakami byli członkowie warstwy rządzącej (szlachta). Litewskość sprowadzała się do tradycyjnej i bogatej kultury ludowej, czyli do folkloru. Pamiętać należy, że przed upadkiem Rzeczypospolitej i po jej upadku, kwestie narodowej samoświadomości były postrzegane zupełnie inaczej. Polakiem był każdy poddany króla polskiego. Gdy polska monarchia upadła, patriotyzm musiał zostać ukierunkowany w stronę innych wartości: kultury i języka. W ten sposób do bycia Polakiem przyznawał się „Pan”: szlachcic, ziemianin. Inaczej sytuacja wyglądała z kmięciami. Ci, jako niepiśmienni mieli utrudnioną możliwość do obcowania z polskością. Byli łatwą pożywką dla każdego, kto chciał posługiwać się zasadą *divide et impera*. W tym przypadku do dzielenia służyła społeczno-etniczna zbitka: Polak-Pan-Wyzyskiwacz *versus* Litwin-Chłop-Uciskany.

Zaostrzenie kursu wobec Polaków nastąpiło po utworzeniu nacjonalistycznego rządu A. Kubiliusa (październik 2008), na pogorszenie sytuacji Polaków miał wpływ kryzys gospodarki litewskiej, która po latach dynamicznego wzrostu weszła pod koniec 2008 r. w stan stagnacji, przeżywając najpoważniejszy „impas” gospodarczy od momentu zakończenia reform

⁶⁹ S. Helnarski, *Współczesny nacjonalizm...*, s. 239.

⁷⁰ *Tamże*, s. 243.

strukturalnych w poł. lat 90⁷¹. Ów „impas” skutkowałam załamaniem poparcia społecznego i największymi w historii niepodległej Litwy manifestacjami antyrządowymi oraz zamieszkami (styczeń 2009 r.). Panaceum rządu Kubiliusa jest pakiet antykryzysowy, na który składają się: podwyżka podatków (VAT), redukcja zatrudnienia i płac w administracji publicznej. Sytuację pogarsza wysoki poziom inflacji, a także wzrost cen usług komunalnych, które wydatnie podnoszą koszty utrzymania⁷². Wszystko to potęguje wśród społeczeństwa poczucie niepewności. Jednocześnie następuje coraz wyraźniejszy spadek zaufania do rządu. W maju 2009 r. sytuacja jest już na tyle zła, iż eksperci mówią o „recesji technicznej” (największy spadek PKB od 1995 r.)⁷³.

Co ciekawe, w czerwcowych wyborach sukces odniosła partia rządząca: Związek Ojczyzny/Chrześcijańscy Demokraci (ZO/ChD), uzyskując 26,8% głosów⁷⁴. Jest to jedyna partia rządząca spośród krajów bałtyckich, która utrzymała popularność pomimo recesji, protestów i społecznie niepopularnych decyzji. Najważniejszą przyczyną, obok obietnicy odłożenia cięć budżetowych na następny rok, była mobilizacja wiernego, nacjonalistycznego elektoratu. Zwracają na to uwagę eksperci OSW⁷⁵. Jakim sposobem było to możliwe?

Kryzys trwał w najlepsze. Coraz częściej jednak wpływał na powierzchnię stereotyp zbrodni odróżniającej. Zarzuty były jakby niemal żywcem wyjęte z poezji Maironisa: „Strzeż Boże od fałszywych przyjaciół, skrytych wrogów, strzeż i od polonoma, który na Litwie trochę odżywiony zamyśla polskość zaszczepiać, pusząc się głupio, że jest endekiem!”⁷⁶. „Odżywiony polonoman” był przedmiotem wyjątkowego zainteresowania polityków rządzących i sprzyjających im organizacji społecznych. Cel był prosty: wykorzystać maksymalnie „problem polski”, aby przykryć w dyskursie publicznym nurtujące problemy gospodarcze.

Jeszcze na początku kadencji rozpoczęła się – podobnie jak na Białorusi – burza wokół Karty Polaka. Eurodeputowany Vytautas Landsbergis zarzucił posiadaczom Karty, iż przyjmując ją zaciągają zobowiązania wobec obcego państwa. Postulował rozpatrzenie sprawy przez Sąd Konstytucyjny. Potwierdzenie przez SK absurdalnych tez skutkowałoby pozbawieniem mandatów poselskich dwóch polskich deputowanych do „Sejmasu” (zwolennikiem takiego

⁷¹ „Best OSW” 2008, nr 38/72, Ośrodek Studiów Wschodnich, *Kryzys gospodarczy w krajach bałtyckich*, Warszawa, 26 listopada 2008 r.

⁷² „Best OSW” 2009, nr 3/78, Ośrodek Studiów Wschodnich, *Protesty społeczne na Łotwie i Litwie*, Warszawa, 21 stycznia 2009 r.

⁷³ „Best OSW” 2009, nr 17/92, Ośrodek Studiów Wschodnich, *Gospodarka Litwy pogrąża się w recesji*, Warszawa, 6 maja 2009 r.

⁷⁴ Sukcesu tego nie była już w stanie powtórzyć w wyborach samorządowych w 2011 r. W tym roku premierowi A. Kubiliusowi nie udało już prawie 90% ankietowanych. Był to jego najgorszy wynik jako polityka od 1996 r. Zob. http://kresy24.pl/showNews/news_id/1800/ (odczyt z dn. 2 maja 2011 r.).

⁷⁵ „Best OSW” 2009, nr 22/97, Ośrodek Studiów Wschodnich, *Litwa: Prawica zwycięża w wyborach do Parlamentu Europejskiego*, Warszawa 17 czerwca 2009 r.

⁷⁶ K. Górski, *Divide et impera*, Białystok 1995, s. 254.

rozwiązania jest poseł związany wówczas z rządzącą koalicją Gintaras Songalia). Ostatecznie jednak do tego nie doszło⁷⁷. Sprawa „Karty” ponownie wypłynęła pod koniec następnego roku, już po eurowyborach. Komisja Spraw Zagranicznych Sejmu wspólnie z przedstawicielami służb specjalnych debatowała nad ewentualnymi zagrożeniami dla bezpieczeństwa państwa.

„Sprawa polska” nie zakończyła się jednak po wyborach do PE. Po „Karcie” Litwini znaleźli kolejny problem, tym razem kłopotem okazała się być polska oświata.

Jak wygląda stereotyp oskarżycielski oraz stereotyp selekcji ofiarniczej wobec Polaków?

Nakreślmy obraz Polaka na podstawie wypowiedzi ważnych osób z życia politycznego, społecznego, oświatowego, oraz naukowego, ergo: inteligentckiego.

Polak jest postrzegany jako element antypaństwowy, nieznający dobrze języka litewskiego. Należy zatem go dobrze przyuczyć jedyne, dopuszczalne wzorca komunikacji. Polak nie ma własnych pojęć, lecz mylił jedyne dopuszczalne, chce swoich: co jest „sprzeczne z oczekiwaniami lokalnej społeczności” (w rejonie wileńskim ponad 60%, a w rejonie solecznickim aż 80%⁷⁸) i „nie na korzyść obywateli” (stereotyp selekcji ofiarniczej). Na dodatek przynależy do awanturniczego, imperialistycznego narodu, a swoją agresywną walką z kulturą i językiem litewskim wykazuje brak lojalności wobec ojczyzny (choćby poprzez posiadanie Karty Polaka), stwarza zatem zagrożenie dla litewskiej niepodległości: zamyśla odłączyć Wileńszczyznę, prowadzi „działalność agenturalną, która sterowana jest bezpośrednio z ambasad państw – wrogów Litwy”⁷⁹. Tak w skrócie wygląda stereotyp oskarżycielski.

Dr Alvydas Butku: „...tolerowanie obecnego stanu rzeczy przez władze Litwy może się dla niej skończyć tym samym, czym się skończyła dla Serbii albanizacja Kosowa”. Obecny stan rzeczy to wg naukowca: „narodowościowa nietolerancja wobec Litwinów na Wileńszczyźnie”. Jego złość spowodowana jest istnieniem polskich szkół, których celem jest „niedopuszczenie do lituanizacji Wileńszczyzny” (kwiecień 2008)⁸⁰.

Wiceprzewodniczący sejmowej komisji (komitetu) ds. spraw zagranicznych, poseł Justyn Karosas: „Polacy znacznie gorzej niż, powiedzmy, Rosjanie, integrują się w życie polityczne i kulturalne Litwy. Oni nie znają litewskiego. Jeśli chcą mieszkać na Litwie, to powinni zbliżać się do niej, a nie oddalać się. Ci, którzy chcą inaczej, niech jadą do Polski” (październik 2010)⁸¹.

⁷⁷ „Best OSW” 2008, nr 41/75, Ośrodek Studiów Wschodnich, *Na Litwie nie milkną kontrowersje wokół karty Polaka*, Warszawa, 17 grudnia 2008 r.

⁷⁸ Zob. <http://kurierwilenski.lt/2010/06/30/%E2%80%9Eodyseja%E2%80%9D-walki-z-polskoscia-jeszcze-potrwa/> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

⁷⁹ Zob. <http://www.infopol.lt/pl/naujienos/detail.php?ID=4309&PRINT=Y> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

⁸⁰ Zob. <http://www.tvn24.pl/1,1547159,druk.html> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

⁸¹ Zob. <http://kurierwilenski.lt/2010/10/19/%E2%80%9Epolen-raus%E2%80%9D/> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

Skargi na łamanie praw człowieka do instytucji międzynarodowych nazywane są „zdradą interesów” i „donosicielstwem”. Liczne ataki na Polaków możemy odnaleźć w Internecie. Najłagodniejszym określeniem na litewskich forach jest epitet „šudlenkai”, co znaczy: „gównopolacy”.

Dyrektor litewskiego gimnazjum w Ejszyszkach, Vytautas Dailydka, o polskiej oświacie: „tam dziś wychowują «Hitlerjugend», od przedszkola dzieci nie uczą języka (litewskiego – przyp. M.Z.), niczego nie wiedzą oni o tym kraju, o Litwie, mimo że tu się urodzili i wychowali”⁸².

Historyk z litewskiej Szkoły Tysiąclecia w Solecznikach, Artur Andriusaitis: „Nie będę owijał w bawełnę, że wychowujemy antypaństwowy element. Te szkoły (polskie – przyp. M.Z.) są rozsadnikami antypaństwowego elementu i wylęgarnią piątej kolumny”⁸³.

Słowa powitalne Juliusza Panki, podczas konferencji frakcji narodowej będącej częścią rządzącej partii A. Kubiliusa: „Młodzi ludzie maszerujący 11 marca z trójkolorową są nazywani neonazistami, a posłowie walczący o honor i prawa narodu są wyzywani od «Talibów». Tymczasem mowa nielojalnych wobec państwa litewskiego i otwarcie wrogich narodowi litewskiemu polityków innej narodowości staje się coraz bardziej bezczelna i obraźliwa”. Swoje przemówienie zakończył sloganem: „Litwa dla Litwinów, Litwini dla Litwy”⁸⁴.

Prezesa „Vilniji” Kazimierz Garszwa, który znany jest także z ataków fizycznych na dziennikarzy „Kuriera Wileńskiego” o polskiej prasie: „KW” oszukuje, straszy i dezinformuje Polaków, a posłowie na Sejm i politycy Akcji Wyborczej Polaków na Litwie łamią ustawy i Konstytucję, jak też rozniecają waśnie narodowościowe między Polakami i Litwinami”⁸⁵.

Bronisław Saplys, pełniący funkcję przewodniczącego Związku Litwinów Wileńszczyzny na Wychodźstwie, historyczne więzi polsko-litewskie, i pośrednio także język polski, określa w następujący sposób: „400 lat polskiej wiary” i „chamskiej mowy”⁸⁶.

Do tego dochodzą jeszcze ataki typu: „a u was biją murzynów”. O czym świadczą publikacje „Republiki” czy „Lietuvos Rytas” (dalej „LR”) dotyczące rzekomo złej sytuacji mniejszości narodowych w Polsce („LR”: „W Polsce mniejszościom nie jest słodko”)⁸⁷.

⁸²Zob. <http://kurierwilenski.lt/2011/04/13/%E2%80%9Epolskie-dzieci-to-%E2%80%9Ehitlerjugend%E2%80%9D/> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

⁸³Zob. <http://kurierwilenski.lt/2011/04/13/%E2%80%9Epolskie-dzieci-to-%E2%80%9Ehitlerjugend%E2%80%9D/> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

⁸⁴ Słowa pochodzą z kwietnia 2011 r. Zob. <http://kurierwilenski.lt/2011/05/02/skandal-%E2%80%9Elitwa-dla-litwinow%E2%80%9D-skandowano-juz-i-w-sejmie/> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

⁸⁵ Wypowiedź pochodzi z kwietnia 2011 r. Zob. <http://kurierwilenski.lt/2011/04/26/czy-ktos-powstrzyma-te-przesladowania-polakow/> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

⁸⁶ Zob. <http://kurierwilenski.lt/2010/06/30/%E2%80%9Eodyseja%E2%80%9D-walki-z-polskoscia-jeszcze-potrwa/> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

⁸⁷ Zob. <http://www.infopol.lt/pl/naujienos/detail.php?ID=4309> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

Przykładów ilustrujących stereotypy, czy to oskarżycielski czy selekcji ofiarnej, nie brakuje, więcej: ich ilość i powszechność sprawia, iż bardzo łatwo można je odnaleźć, a na Litwie trudno się z nimi, a nawet bardziej mocnymi przykładami, nie spotkać. Skutkiem i zarazem celem jest zmiana rzeczywistości z obecnej na satysfakcjonującą i pożądaną. Narzędziem jest szeroko rozumiana przemoc. Pominiemy w tym miejscu przykłady przemocy materialnej i psychicznej ze strony zwykłych przedstawicieli społeczeństwa, jak na przykład wulgarne komentarze na forach internetowych, czy też napisy „Won z Litwy!”, umieszczane wespół z odwróconymi krzyżami – przykładowo – na murach polskiej ambasady w Wilnie, a skupimy się na przypadkach mających zalegalizowaną formę prawną, zatem będących z reguły wynikami działań ze strony elit politycznych oraz administracji rządowej.

Stereotyp przemocy i działań represyjnych jest w stosunkach Litwinów do polskości niezwykle zróżnicowany, dotyczy przede wszystkim kluczowej sfery języka, ale także dziedzin takich jak prawo wyborcze oraz polityka reprivatyzacyjna.

Zacznijmy od języka, w jaki sposób Litwini, a ściślej litewscy nacjonaści (*tautininkai*), z nim walczą⁸⁸:

1. Poprzez dyskryminację oświaty polskiej, tworzenie tylko (sic!) w rejonach występowania zwartych skupisk polskiej mniejszości (rejony wileński i solecznicki) specjalnych szkół rządowych, celem zniechęcenia rodziców do posyłania dzieci do polskich szkół; likwidacji ulegają szkoły, nieustannie uszczuplaniu podlega katalog zajęć w języku ojczystym (polskim)⁸⁹;
2. Poprzez stwarzanie problemów z publicznym używaniem języka polskiego; język eliminuje się z życia publicznego, pomimo że Ustawa o mniejszościach narodowych stwierdza w artykule 4: „Na terenach administracyjno-terytorialnych zwarcie zamieszkanym przez jakąkolwiek mniejszość narodową w urzędach lokalnych i organizacjach obok języka państwowego

⁸⁸ Zob. J. Ochmański, *Historia*, s. 307. Fakt, iż nie każdy jest skłonny do przemocy, dobrze oddaje starożytny litewski mit o Sowim (przewodniku dusz do otchłani), który został zamordowany przez jednego z synów. Pozostali nie chcieli dokonać zbrodni. Dodajmy, iż mit, o którym mowa, jest przykładem narracji przekazywanej ustnie (zatem podlega transformacji), która usprawiedliwia mord. Formą zabójstwa było całopalenie. Sowi uznawany jest za człowieka, który nauczył Litwinów i inne ludy składać ofiary Perkunowi (Gromowi), Telaweli (Kowalowi) oraz Żworunie (Suce). Przedmiotem ofiary byli także ludzie. „Przy zwycięskim powrocie z wyprawy wojennej ofiarowywano również część łupu, palono bogom najznamięniejszego jeńca”. (takie informacje podaje m.in. J. Długosz). Litwę nazywano w średniowieczu krainą *czcicieli ognia* (*pyrsolatron*). Za Jagiełły ważną instytucją na dworze była *żybinta* (*zapalająca ognisko*). Zob. A. Bruckner, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Olsztyn 1984, s. 72.77.85.98.172.

⁸⁹ *Przestrzeżenie praw...*, s. 5–6. Art. 14 §1 wspomnianej Konwencji mówi, że „...strony zobowiązują się uznać prawo każdej osoby należącej do mniejszości narodowej do nauki jego/jej języka mniejszości”. Litwa łamie ponadto artykuły 14–15 Traktatu Polsko-Litewskiego. Artykuł 15 traktatu stwierdza, iż Strony w szczególności „...zapewnią odpowiednie możliwości nauczania języka mniejszości narodowej i pobierania nauki w tym języku, w przedszkolach, szkołach podstawowych i średnich”.

- używa się języka tej mniejszości narodowej (lokalnego)⁹⁰ oraz nakładanie grzywien za używanie tablic z językiem polskim⁹¹;
3. Poprzez zakaz pisania imion i nazwisk we własnym języku (prawo do własnego imienia oraz nazwiska, które są dobrami osobistymi, legnie w starciu z administracyjnymi nakazami jego wyrzeczenia się)⁹²;
 4. Strony internetowe litewskiego parlamentu prowadzone są w pięciu językach, w tym rosyjskim, a nawet chińskim (polski wydał się litewskim politykom najwyraźniej zbędny)⁹³;
 5. Ograniczenie ilości mszy św. odprawianych w języku polskim (np. w kościele św. Trójcy, gdzie znajduje się – namalowany z inspiracji św. Faustyny Kowalskiej – obraz Jezusa Miłosiernego)⁹⁴.

Kolejnym działaniem represyjnym jest ograniczanie praw wyborczych. Sfera geografii politycznej: zmniejszanie siły polskiego głosu poprzez manipulację granicami okręgów wyborczych (tzw. gerrymandering)⁹⁵. Cel działania jest wyraźnie etniczny, a nie polityczny. „W przypadku podziału na okręgi wyborcze – zgodnego ze standardami europejskimi – w czterech okręgach Polacy stanowiliby większość”. Po manipulacjach stanowią większość zaledwie w jednym (wileńsko-solecznickim)⁹⁶. Po sukcesie wyborczym Związku Polaków na Litwie w 1992 r. wprowadzono 5% próg wyborczy. W następnych wyborach (1996) skutkowało to czterokrotnym zmniejszeniem ilości posiadanych mandatów (z 8 na 2).

Kolejnym przykładem działań o charakterze dyskryminacyjnym jest polityka reprivatyzacyjna. Proces „wsiedlania” Litwinów w zwarte skupiska Polaków ma na celu zmianę struktury demograficznej społeczności polskiej. Przyjęta ustawa daje możliwość zwrotu nieruchomości niekoniecznie w tym samym miejscu, gdzie właściciel posiadał ją przed wojną. Ów zapis „pozwala prawo do ziemi na prowincji realizować w rejonie Wilna, gdzie przed wojną właścicielami ziemi byli głównie Polacy”⁹⁷. Dodajmy, iż wartość rynkowa ziemi wileńskiej jest zdecydowanie większa od wartości ziemi w innych miejscach.

⁹⁰ *Przestrzeganie praw...*, s. 9–10. Swobodne posługiwanie się językiem mniejszości tak w życiu prywatnym jak i publicznym (zob. artykuły 14–15 Traktatu oraz 10–11 Konwencji).

⁹¹ Zob. <http://www.newsweek.pl/artykuly/sekcje/swiat/grzywna-za-polskie-nazwy-tras-na-litewskich-autobusach,57815,1> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

⁹² *Przestrzeganie praw...*, s. 12–13. Brak uregulowań w sprawie pisowni nazwisk i imion w dokumentach stanowi pogwałcenie artykułu 14 Traktatu oraz artykułu 11 Konwencji.

⁹³ *Przestrzeganie praw...*, s. 20.

⁹⁴ Zob. <http://kurierwilenski.lt/2009/11/20/odwolano-polska-msze-poniewaz-%E2%80%99Enie-sprawdzila-sie%E2%80%99D/> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

⁹⁵ Zob. A. Żukowski, *Gerrymandering – manipulacja granicami okręgów wyborczych w systemach demokratycznych*, w: *Przestrzeń wyborcza Polski*, red. M. Kowalski, Warszawa 2003, s. 179–190.

⁹⁶ Na podstawie: *Raport o sytuacji Polonii i Polaków za granicą*, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Warszawa 2009, *Przestrzeganie praw...*, s. 15.

⁹⁷ *Przestrzeganie praw...*, s. 18. Litwini łamią w ten sposób artykuł 15 Traktatu oraz artykuł 16 Konwencji.

Należy jeszcze wspomnieć o dysproporcje w nakładach na mniejszości etniczne (brak finansowej symetrii). Wileńska prasa polska dla 300 tys. społeczności pozbawiona jest finansowego wsparcia. W litewskiej telewizji emitowany jest raz w tygodniu program w języku polskim, którego długość nie przekracza 15 minut⁹⁸.

O skuteczności antypolskiej kampanii, prowadzonej wokół problematyki języka polskiego i nazewnictwa w tymże języku, świadczą chociażby dane z litewskich pracowni badania opinii publicznej, które jednoznacznie odnotowują wzrost zwolenników usuwania tablic w języku polskim na Wileńszczyźnie. Stanowią oni już 63% społeczeństwa (styczeń 2011 r.). Nieco mniejszym poparciem Litwinów cieszy się zakaz używania nazwisk nie-litewskich. Za utrzymaniem zakazu optuje połowa społeczeństwa a jedynie 15% jest przeciwko⁹⁹. Sytuacja przypomina zamknięty krąg: żądza przemocy, która nie jest obca żadnemu społeczeństwu, a zatem nie jest niczym nadspodziewanym ani typowo litewskim, umyślnie kierowana jest przez establishment w stronę mniejszości polskiej, wywołując jednocześnie – przy pomocy środków tłumotwórczych – kolektywny rezonans (w postaci wzrostu antypatii w stosunku do Polaków). Wykorzystanie mechanizmu, wywołującego intensywną skłonność do mitemyzmu, pozwala odwrócić uwagę części społeczeństwa od faktycznych problemów oraz – na zasadzie sprzężenia zwrotnego – daje jednocześnie „zielone

⁹⁸ *Przestrzeganie praw...*, s. 20–21. Naruszenie artykułu 13 i 15 Traktatu oraz artykułu 5 Konwencji. „W Polsce na potrzeby litewskiej mniejszości, której liczebność sięga 6 tys. osób, Wydział Mniejszości Narodowych i Etnicznych w MSWiA, przeznaczył w 2008 r. 637 tys. zł. Dotacje otrzymują między innymi: dwutygodnik „Auśra”, miesięcznik dla dzieci „Ausrele” i kwartalnik „Saltinis”. Podczas konferencji w maju 2010 r. wpływowi parlamentarzyści rządzącej partii Premiera Kubiliusa zaprezentowali siedmiopunktowy plan działań w stosunku do kwestii polskiej: „1. wypowiedzi o nieprzestrzeganiu przez Litwę międzynarodowych zobowiązań w kwestii praw mniejszości narodowych wypowiedziane przez przedstawicieli polskiej mniejszości traktować jako podżeganie do waśni narodowościowych pomiędzy Polakami i Litwinami; 2. zdominowanym przez miejscowych Polaków samorządom lokalnym na Wileńszczyźnie odebrać sprawy oświaty i przekazać je w gestię Ministerstwa Oświaty; 3. zwołać międzynarodowy trybunał w sprawie oceny prawnej okupacji Wileńszczyzny przez Polskę w latach 1920–1939; 4. przy pomocy służb specjalnych inwigilować Internautów, którzy na polskich portalach krytycznie oceniają polsko-litewskie relacje i historię oraz ścigać za podżeganie waśni na tle narodowościowym; 5. przy pomocy władz kościelnych kontrolować posługę księży Polaków; 6. z okazji zbliżającego się dwudziestolecia podpisania Umowy Suwalskiej w szerokim zakresie zorganizować na Wileńszczyźnie i w całej Litwie obchody tej rocznicy, zaś na cmentarzu na Rossie postawić pomnik upamiętniający datę podpisania umowy; 7. zobligować Ministerstwo Spraw Zagranicznych, sejmowe komitety oraz inne zainteresowane urzędy do upowszechniania drogami dyplomatycznymi informacji o przestrzeganiu przez Litwę wszelkich praw i swobód mniejszości narodowych, które są nie tylko zgodne ze standardami Unii Europejskiej, lecz nieraz je wyprzedzają”; zob. <http://kurierwilenski.lt/2010/05/28/antypolonizm-oficjalna-doktryna-litewskich-wladz/>.

⁹⁹ Zob. <http://www.newsweek.pl/artykuly/sekcje/swiat/polowa-litwinow-nie-aprobuje-pisowni-polskich-nazwisk,72408,1> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.) oraz <http://www.newsweek.pl/artykuly/sekcje/swiat/litwini-przeciwni-polskim-tablicom-informacyjnym,70675,1> (odczyt z dn. 4 maja 2011 r.).

światło” dla polityki nacjonalistycznej i jest mocnym uzasadnieniem dla jej kolejnych poczynań. Przemoc – jak widzimy – kołem się toczy.

Litewski nacjonalizm nie jawi się jako zjawisko „pro”, nie jest miłością do ojczyzny, lecz niechęcią w stosunku do jednego narodu. Najmocniej daje o sobie znać, gdy jego najwierniejsi wyznawcy dla doraźnych celów politycznych próbują, przy jego pomocy, aktywizować swych zwolenników. Nawet niektórzy litewscy intelektualiści nazywają jego przejawy „pseudopatriotyzmem”¹⁰⁰. Jego obłąkanie na punkcie polskość jest ogromne. Im bardziej chcą się pozbyć dręczących, turbujących więzi z Polską, tym bardziej je uwypuklają, dając o nich świadectwo. Nawet radykalni narodowcy biegle posługiwali się językiem polskim, na obszarze całego kraju można było odbierać polskie radio, a przy granicy z Polską nawet polską telewizję, język polski był dla inteligencji wyłącznym środkiem komunikacji ze światem. Mimo to w 1988 r., gdy pojawił się pomysł retransmisji programów z Polski w państwowej telewizji, wywołało to gwałtowne protesty, członkowie Litewskiej Akademii Nauk wystosowali nawet list protestacyjny zawierający między innymi następujące treści: „Retransmisja polskiej TV kosztem innych narodów Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej może być rozumiana jako kontynuacja wcześniejszej polityki polonizacyjnej i rewanzystowskich pretensji do Kraju Wileńskiego”¹⁰¹.

Kompleks polskość wynika z utożsamiania polskość z prestiżem (być może zmieni się to w nowym, młodym pokoleniu), Polak jest jakby podświadomie widziany jako osoba posiadająca pełnię. Prestiż jest niejako synonimem panowania, daje władzę i rodzi kompleksy. Nacjonalistyczne pożądanie poczucia wartości, jego „mimetycznego” przyrostu w stosunku do „Panów Polaków”, z którym mamy do czynienia od XIX w., a który jest następstwem zwykłego procesu demokratyzacji warstw chłopskich, na który władza miała bardzo ograniczony wpływ oraz który był świadomie kierowany przeciwko Polakom przez Rosjan (a także, choć w mniejszym stopniu, przez Niemców), skutkuje etnicznym wyścigiem, w którym lud i część elit (nie wszystkie, tylko te nie rozumiejące własnej przeszłości i nastawione szowinistycznie!¹⁰²) nie dostrzegają już przedmiotu żądzy. Na pierwszym planie pojawia się nienawiść, która może nie tylko rodzić reakcję i bardzo negatywne emocje po drugiej stronie, ale także stać się blokadą we wzajemnej współpracy, szczególnie w czasie realnego zagrożenia, np. ze strony Rosji. Wyścig jest pilnie obserwowany przez Prusaków oraz Moskwiczów. Szczególnie ci ostatni mają swój udział w „wyborze przedmiotu żądzy” przez Litwinów. To oni wbijają klin między lud i szlachtę.

¹⁰⁰ Zob. http://wyborcza.pl/1,75402,9499060,Litwini_do_Litwinow.html (odczyt z dn. 2 maja 2011 r.).

¹⁰¹ P. Łossowski, *Polska-Litwa. Ostatnie sto lat*, cyt. za: S. Helnarski, *Współczesny nacjonalizm litewski i ukraiński*, w: *Nacjonalizm. Konflikty narodowościowe w Europie Środkowej Wschodniej*, red. S. Helnarski, Toruń 1994, s. 240.

¹⁰² Zob. http://wyborcza.pl/1,75402,9499060,Litwini_do_Litwinow.html (odczyt z dn. 2 maja 2011 r.).

Chcą, aby polskość była kojarzona z pańszczyzną, wyzyskiem i uciskiem prostego chłopca: „to polskije pany!”. Dwa przykłady: 1. Wielka Komisja Archeogeograficzna (rosyjskiego agenta) Hołowackiego zaczyna się antypolską propagandę, urabiając przyszlą litewską inteligencję pochodzenia chłopskiego, podkreślając niekorzystne położenia włościan w Rzeczypospolitej (retorykę przejmą Sowieni)¹⁰³; 2. 1862 r., Kurator Okręgu Naukowego Wileńskiego – Sziriński – proponuje, aby na Żmudzi starać się o rozbudzenie w warstwie chłopskiej poczucia odrębności od Polski¹⁰⁴.

Dzisiejszą społeczność polską na Litwie cechuje głębokie poczucie odrębności (kultury, tradycji oraz języka) oraz silna świadomość narodowa. Polacy czują się obywatelami swych „małych ojczyzn”, są lokalnymi patriotami. W ich działaniach widać wyraźną tendencję do zachowania własnej tożsamości¹⁰⁵. „Polska społeczność akceptuje swój status mniejszościowy, dąży również do uzyskania faktycznych gwarancji dla trwałości zróżnicowania etnicznego Wileńszczyzny”¹⁰⁶. Jest to przyczyną, jak już wcześniej powiedzieliśmy sobie, silnych turbacji u osób nastawionych szowinistycznie do ludzi, którzy różnią się nie tak jak trzeba. Tymczasem Polacy, których dobrym prawem jest mówienie „Litwo ojczyzna moja!”, mogą różnić się w taki sposób, w jaki zechcą¹⁰⁷.

Zakończenie

Szowinizm, skrajny nacjonalizm, nazizm, feminizm, rasizm, fundamentalizm religijny (np. islamski), ksenofobia, antysemityzm, nienawiść do katolików (chrześcijan), polonofobia itd. Wszystkie te „izmy”, ideologie, doktryny i postawy, choć biorą sobie inną grupę za przedmiot wrogości, wynikają z tej samej przyczyny, z niechęci do tego, co nie różni się „tak jak trzeba”; co jest inne, ale nie w taki sposób, jaki arbitralnie uznamy za stosowny i dopuszczalny.

Wykluczający pogląd na rzeczywistość uniemożliwia wzajemną komunikację oraz w rezultacie zrozumienie. Powoduje zatem, ni mniej ni więcej, skłócenie. Jakie mogą być tego konsekwencje?

René Girard wyłuszcza to klarownie: „każda wspólnota sama ze sobą skłócona zmierza ku zatruciu”¹⁰⁸. Jeżeli traktujemy te słowa poważnie oraz w podobny sposób podchodzimy do kwestii środkowoeuropejskiej integracji, rozumianej jako dobrosąsiedzka, życzliwa współpraca dwóch narodów, to musimy

¹⁰³ K. Górski, *Divide et impera*, s. 175.

¹⁰⁴ *Tamże*, s. 179.

¹⁰⁵ C. Żołędowski, *Białorusini i Litwini w Polsce, Polacy na Białorusi i Litwie*, Warszawa 2003, s. 143–145.

¹⁰⁶ „Infos” nr 8/100, 31 marca 2011 r., Biuro Analiz Sejmowych, s. 2. Szerzej: Z. Kurcz, *Mniejszość polska na Wileńszczyźnie*, Wrocław 2005; I. Kabzińska, *Polacy na Litwie – polskość zagrożona*, w: *Polacy czy cudzoziemcy? Polacy za wschodnią granicą*, red E. Nowicka, Kraków 2000.

¹⁰⁷ F. Koneczny, *Polska a kwestia litewska*, w: *W kręgu sporów...*, t. 2, s. 232.

¹⁰⁸ R. Girard, *Koziół ofiarny*, s. 273.

przyjąć do wiadomości, że tym, co wprowadza w sposób pośredni chaos w relacje między narodami, jest szeroko rozumiana przemoc, zaczyn niewoli („bij się ze swoim, bo wróg już czyha”). Jej nasiona, na przesmyku bałtycko-pontyjskim, sadzili w dużej mierze nasi wielcy sąsiedzi: Germanie i Moskwiczanie. Ale nie tylko oni. Jak pokazuje niniejszy artykuł, Litwini w toku kreowania własnego, nowoczesnego narodu nie potrafią do końca poradzić sobie z wielowiekowymi związkami z Polską, a to pcha ich w naturalny sposób do rywalizacji z polskością i przemocą wobec niej.

Abstrahując od tego, kto ponosi największą winę za sianie etnicznej wrogości, faktem pozostaje istnienie samej wrogości. Jest to fakt historyczny i społeczny. „Ludzie skłóceni przez swój mimetyzm (...), wyganiają jedni drugich aż do całkowitego unicestwienia”¹⁰⁹. Wyganiaли i wciąż wyganiają. Owoce tego nie są słodkie. Jak zatem można przeciwdziałać temu zjawisku? W jaki sposób możemy je ograniczyć?

„Przemoc można oszukać tylko wtedy, gdy przygotowuje się jej jakieś ujście, jedynie wtedy, jeżeli czymkolwiek będzie można zaspokoić jej żądze”¹¹⁰. Najgorszym wyjściem jest wkroczenie w sferę fałszu i przemilczenie wszystkich jej krwawych skutków. Budowa wspólnoty wolnych narodów możliwa jest wyłącznie na „skale”, której imię brzmi: prawda. Nie chodzi o rozdrapywanie ran, lecz wyłącznie o prawdę, w myśl zasady Józefa Mackiewicza, iż „tylko prawda jest ciekawa”. Bo tylko taka budowla może okazać się trwała.

Z kolei metody jej budowania odnaleźć możemy w passusie kończącym znane dzieło René Girarda pt. *Kozioł ofiarny*: „już teraz każda przemoc ujawnia to, co ujawnia Męka Chrystusa, a mianowicie debilny charakter genezy krwawych idoli, wszystkich fałszywych bogów religii, ideologii i polityki. Niemniej mordercy sądzą, iż zabijanie ofiar jest chwalebne. Oni także nie wiedzą, co czynią, i powinniśmy im wybaczyć. Nadeszła godzina, abyśmy wybaczyli jedni drugim. Jeśli jeszcze poczekamy, to już nie zdążymy”¹¹¹. Jak długo będą (będziemy) jeszcze czekać?

Literatura

- Antoszewski A., *Systemy polityczne Europy Środkowej i Wschodniej. Perspektywa porównawcza*, Wrocław 2006.
- Barański M., *Systemy polityczne państw Europy Środkowej i Wschodniej. Ustrój, organy władzy, partie polityczne*, Katowice 2005.
- Bartyzel J., Wielomski A., Szlachta B., *Encyklopedia Polityczna*, Radom 2007, t. 1.
- „Best OSW” 2008, nr 38/72, Ośrodek Studiów Wschodnich, *Kryzys gospodarczy w krajach bałtyckich*, Warszawa, 26 listopada 2008 r.

¹⁰⁹ Tamże, s. 276.

¹¹⁰ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, s. 7.

¹¹¹ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 309.

- „Best OSW” 2008, nr 41/75, Ośrodek Studiów Wschodnich, *Na Litwie nie milkną kontrowersje wokół karty Polaka*, Warszawa, 17 grudnia 2008 r.
- „Best OSW” 2009, nr 3/78, Ośrodek Studiów Wschodnich, *Protesty społeczne na Łotwie i Litwie*, Warszawa, 21 stycznia 2009 r.
- „Best OSW” 2009, nr 17/92, Ośrodek Studiów Wschodnich, *Gospodarka Litwy pogrążyła się w recesji*, Warszawa, 6 maja 2009 r.
- „Best OSW” 2009, nr 22/97, Ośrodek Studiów Wschodnich, *Litwa: Prawica zwycięża w wyborach do Parlamentu Europejskiego*, Warszawa, 17 czerwca 2009 r.
- Budzik B., *Dramat Odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.
- Girard R., *Początki kultury*, Kraków 2006.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, t. 1.
- Girard R., *Things Hidden Since the Foundation of the World*, Stanford 1994.
- Górski K., *Divide et impera*, Białystok 1995.
- Helnarski S., *Nacjonalizm. Konflikty narodowościowe w Europie Środkowej Wschodniej*, Toruń 1994
- „Infos” nr 8/100, 31 marca 2011 r., Biuro Analiz Sejmowych.
- Jackiewicz M., *Leksykon kultury litewskiej*, Warszawa 2005.
- Jean C., *Geopolityka*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2003.
- Kalęba B., *Kilka słów o litewskim odrodzeniu narodowym*, w: *W kręgu sporów polsko-litewskich na przełomie XIX i XX wieku, Wybór materiałów*, Kraków 2004, t. 1.
- Karpiński J., *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*, Warszawa 2006.
- Kłoczowski J. A., *Przemoc, sacrum, Ewangelia. O teorii religii René Girarda*, „W drodze” 1985, nr 4.
- Korab-Żebryk R., *Biała księga w bornie Armii Krajowej na Wileńszczyźnie*, Lublin 1991.
- Kowalski M., *Przestrzeń wyborcza Polski*, Warszawa 2003.
- Krauz-Mozer B., *Teoria polityki*, Warszawa 2005.
- Kucharczyk G., *Mała historia polskiej myśli politycznej*, Dębogórza 2007.
- Machiavelli N., *Książę*, Kraków 2006.
- Maczan K., *Ekonomika Litwy*, Gdańsk 2008.
- Marsh D., Stoker G., *Teorie i metody w naukach politycznych*, Kraków 2006.
- Miklaszewska J., *Demokratyzacja w Europie Środkowej, 1989–1999. Studia historyczne i porównawcze*, Kraków 2001.
- Norwid C. K., *Vade-mecum*, Wrocław 2003.
- Ochmański J., *Historia Litwy*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1982.
- Pismo Święte (Biblia Tysiąclecia)*, Poznań 2003.
- Przestrzeganie praw mniejszości polskiej na Litwie. Raport Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”*, maj 2009.
- Rachuba A., Kiaupiene J., Kiaupa Z., *Historia Litwy. Dwugłos polsko-litewski*, Warszawa 2008.
- Romejko A., *Teoria Mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002–2003.
- Sajduk, *Teoretyczne przesłanki współczesnej analizy politologicznej*, <http://www.omp.org.pl/stareomp/indexebb5.html?module=subjects&func=viewpage&pageid=691> (odczyt z dn. 20 maja 2011 r.).

- Schwager R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Wien – München 1994.
- Sokół W., Żmigrodzki M., *Współczesne partie i systemy partyjne: zagadnienia teorii i praktyki politycznej*, Lublin 2005.
- Strauss L., *Sokratejskie pytania*, Warszawa 1998.
- Tołstoj L., *Aforyzmy*, Warszawa 1978.
- Wasilewski L., *Litwa i Białoruś*, Kraków 1912.
- Wielka encyklopedia PWN*, t. 16, *Limka czarnobrzucha-Mańkowski*, red. J. Wojnowski, Warszawa 2003,
- W kręgu sporów polsko-litewskich na przełomie XIX i XX wieku. Wybór materiałów*, Kraków 2004-2009, t. 1-2.
- www.cia.gov.
- www.heritage.org.
- www.infopol.lt.
- www.kresy24.pl.
- www.kurierwilenski.lt.
- www.newsweek.pl.
- www.omp.org.pl.
- www.stosunki.pl.
- www.tvn24.pl.
- www.wspolnota-polska.org.pl.
- www.wyborcza.pl.
- Zambrzycki M., *Danse macabre z Lechem Kaczyńskim. Spojrzenie z perspektywy teorii mimetycznej René Girarda*, „Pieniądze i Więź”, 2011, nr 3.
- Żołędowski W., *Białorusini i Litwini w Polsce, Polacy na Białorusi i Litwie*, Warszawa 2003.

The issue of Polish-Lithuanian relations in the light of mimetic theory of René Girard

Summary

Poland and Lithuania are two countries with many centuries of common history. But there is one significant problem among the northern neighbours of Poland – chauvinism, which had a chance to be reborn after the fall of the Soviet Union. Hidden over the years, its biggest enemy found in Polishness and now is the main unifying factor for Lithuanians. They have Polishness complex, which is the result of historical claims between two countries and also identifying Polishness with prestige. The subject of presented analysis; relations between Poland and Lithuania; was examined on the strength of mimetic theory of French anthropologist René Girard (1923-).

Keywords: chauvinism, divide and rule, Lithuania, mimetic rivalry, nationalism, Poland, scapegoat.

JOANNA LESKA-ŚLĘZAK
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Sygnaty kultury holenderskiej

Streszczenie: Kultura jest czynnikiem sprawczym wszystkich przemian cywilizacyjnych ludzkości. Elementem kultury duchowej jest sztuka, która jest pojęciem nieostrym i dlatego z trudem poddaje się definiowaniu. Kultura holenderska wywarła wpływ na rozwój kultury europejskiej m.in. poprzez architekturę malarstwa i rzeźbę, a także wkład w rozwój nauki, do której przyczynili się m.in. Erazm z Rotterdamu, Hugo Grocjusz, Boruch Spinoza, Wilhelm i Jakub van Granesande, Pieter van Musseheubroek, Herman Boerhave, Albert Schultens. Wpływ kultury holenderskiej widoczny jest także w Polsce w budownictwie renesansowym Wrocławia i Gdańska.

Słowa kluczowe: architektura, filozofia, kultura, malarstwo, nauka, Niderlandy, sztuka, złoty wiek.

Kultura jest czynnikiem sprawczym wszystkich przemian cywilizacyjnych ludzkości¹. Wg W. Tatarkiewicza, J. Szczepańskiego, A. L. Kroebera kulturę pojmuje się jako wewnętrzne przeżycia każdego człowieka; jego doznania intelektualne, religijne, estetyczne, które uwidocznione zostały w sferze zewnętrznej człowieka². Element kultury duchowej to sztuka, która jest pojęciem nieostrym (nieostrą nazwą)³ i z trudem poddaje się definiowaniu.

Począwszy od czasów starożytnych aż do końca średniowiecza sztuka znaczyła umiejętność wynikającą ze znajomości reguł. Starożytni dzielili sztuki na wyzwolone (*artes liberales*), np. muzyka, wymowa i pospolite malarstwo, rzeźbę.

W XVIII w. sztuką określano nie umiejętność, ale przede wszystkim wytwory tych umiejętności, a cechą wyróżniającą było piękno. Od XIX w. sztukę zaczęto określać jako twórczość, która miała wywołać przeżycia estetyczne. Cechą charakterystyczną sztuki w przeciwieństwie do interpretacji z czasów starożytnych był brak reguł, standardów, kanonów, które można było stosować do wszystkich dzieł sztuki. Piękno było synonimem subtelności i doskonałości. Tomasz z Akwinu następująco scharakteryzował piękno: „...piękne są rzeczy, które się podobają, gdy się je ogląda. Piękno zależy od doskonałości proporcji

¹ E. Polak, J. Leska-Ślęzak, *Przemiany cywilizacji współczesnej w sferze kultury duchowej*, Gdańsk 1999, s.19.

² *Tamże*, s. 19.

³ *Logika dla prawników*, red. A. Malinowski, Warszawa 2010, s. 52-53.

i blasku⁴. W kulturze artystycznej wrażliwość estetyczna uległa w ostatnich ponad dwustu latach głębokim przeobrażeniom. Współczesny odbiorca wytworów sztuki jest coraz bardziej zagubiony wśród mnogości i różnorodności zjawisk artystycznych. Kultura przestała być spójna; rządziła się kiedyś jakimś prawem i była w dużym stopniu odzwierciedleniem rzeczywistości. Pojęcie sztuki podkreśla jej obiektywizm, charakter i konieczność weryfikacji jej dzieł przez czas – do dorobku kultury duchowej zaliczano to co jest trwałe i obroniło się przed upływem czasu, ponieważ dzieło sztuki powinno żyć poza twórcą. Element kultury duchowej to: sztuka, nauka i moralność.

Rozwój kultury niderlandzkiej związany jest z podstawowymi kanonami rozwoju kultury europejskiej.

Twórcy holenderscy mieli znaczący wpływ na rozwój kultury europejskiej. W dziejach rozwoju i sztuki Niderlandów znamienne są trzy szczególne okresy:

1. Romański, który rozwinął się wraz z ugruntowaniem się tam chrześcijaństwa;
2. Gotyku flamandzko-brabanckiego – w okresie rozwoju gospodarczego kraju w końcu średniowiecza i na początku czasów nowożytnych;
3. XVII w. zwany *złotym wiekiem*, który ukształtowany był znamionami kultury mieszczańskiej.

Od VI do X w. kultura i sztuka Niderlandów pozostawała pod wpływem oddziaływania wzorów płynących z Akwizgranu (tj. dworu państwa Franków). W tym okresie powstały głównie budowle o charakterze sakralnym – kościoły, kaplice, opactwa, klasztory i przeoraty. Architekci tego okresu sięgali do wzorów antycznych, rzymskich i bizantyjskich.

Z tego okresu zachowała się kaplica pałacowa w Akwizgranie, zbudowana na wzór świątyni Teodoryka w Rawennie, były tam widoczne wpływy stylu włosko-bizantyjskiego (kaplica o układzie centralnym na planie kolistym lub wielobocznym)⁵. Do architektury epoki karolińskiej wykorzystywano fragmenty budowli rzymskich, np. kapiteli, kolumn, belkowania, rzeźby⁶. W tym okresie powstało na terytorium Niderlandów Południowych wiele klasztorów i opactw wzorowanych na klasztorze St. Gallen w Szwajcarii. Rozwinęło się malarstwo o charakterze biblijnym, głównie przedstawiano Chrystusa i ewangelistów (freski), a także malarstwo miniaturowe, które związane było ze szkołą w Reims. Najstarszym zabytkiem tego okresu był iluminowany Psalterz Utrechcki z ok. 832 r.

Ośrodkami szkolnictwa i życia umysłowego były opactwa. Centrum kulturowym w Niderlandach Północnych była szkoła przykatedralna w Utrechcie. W sztuce romańskiej w Niderlandach dominowały budowle sakralne, np. kościół św. Serwacego w Maastricht, kościół św. Piotra w Utrechcie, a także kościół Marii Panny w Maastricht i Roermond⁷. Różnice w budowlach

⁴ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycia estetyczne*, Warszawa 1988, s. 53.

⁵ T. Broniewski, *Historia architektura dla wszystkich*, Wrocław 1990, s. 116.

⁶ K. Estreicher, *Historia sztuki w zarysie*, Warszawa – Kraków 1986, s. 327.

⁷ Z. Śmiechowski, *Sztuka romańska*, Poznań 1950, s. 36.

w Niderlandach Północnych i Południowych dotyczyły głównie wzornictwa. Bogate formy były charakterystyczne dla Niderlandów Południowych, natomiast na Północy ograniczały się jedynie do wykorzystania kolorowej cegły i kamienia.

W miastach położonych na rzece Mozą, m.in. w Dinant, Namur, Liege, Maastricht rozwinęło się rzemiosło artystyczne: złotnictwo, emalierstwo, odlewnictwo w brązie, miedzi i mosiądzu. W średniowieczu dzieła niderlandzkiego rzemiosła artystycznego miały wpływ na sztukę w Europie, a w tym także na Polskę. W X i XI w. utworzono szkoły przykatedralne w Utrechcie i Leodium. W X w. bp Utrechtu Balderich był poetą, a bp Adelbold zajmował się matematyką. W XI w. powstało dzieło *Gesta episcoporum leo diensium*, którego autorem był opat Hergier z Lambach (spisał on dzieje biskupstwa w Leodium). Głównymi ogniskami życia kulturalnego były klasztory, spisywano żywoty świętych i kroniki⁸.

Ośrodkiem rozwoju kultury dworsko-rycerskiej w średniowieczu był dwór książąt Brabancji. W XII w. w dialekcie flamandzkim napisano życiorysy św. Serwacego (Henryk van Veldeke z Loo), liczne liryki i legendy, m.in. zbiór opowieści *Lausthof von Traja* autorstwa Seghera Dierregodgafa z Brabancji. Jacob van Maerlant był poetą zachodnioflandryjskim, który krytykował: dzieła francuskie – np. *Toreck* (1262), szlachtę i Kościół – *Van den lande van Oversee* (1291, *O krajach zamorskich*) i *Der kerken clagne* (ok. 1291, *Skarga Kościoła*); wywierały one wpływ na literaturę niderlandzką i zwróciły uwagę na sytuację możnowładców⁹. Holenderskimi filozofami tego okresu byli m.in. Alain van Rijsel i Szymon z Tournai.

W XIII w. rozwinęła się architektura gotycka i objęła głównie budownictwo sakralne. Przykładem gotyckiego budownictwa sakralnego w Niderlandach Północnych były katedry: w Utrechcie, Oude de Kerke w Amsterdamie, w Dotrechcie i kościoły: św. Piotra w Lejdzie, Grootte Kerk Haarlem, Panny Marii w Bredzie¹⁰. W końcu XV i początku XVI w. do dzieł późnogotyckich należały budowle miejskie reprezentacyjne, takie jak: domy cechowe w Gandawie, Brugii, i Ypres, ratusze w: Ondenarok, Brukseli, w Louvain, w Brugii, a także sukienice w Ypres¹¹. Do budownictwa obronnego tego okresu zaliczono wieże obronne w Tournai, Courtrai, zamek w Moiden pod Amsterdamem oraz Salę Rycerską w Hadze. Nastąpił rozwój gotyckiego świeckiego budownictwa w Niderlandach. Od XIII w. wznoszono w miastach tzw. Beffras – stojące wieże strażnicze z dzwonem miejskim, funkcjonalnie związane z ratuszem bądź halą (służącą do przechowywania i sprzedaży towarów). W XV w. w Niderlandach zastosowano dachówkę w kształcie litery „s” zwaną holenderką, która rozpowszechniła się w całej Europie¹².

⁸ J. Balicki, M. Bogucka, *Historia Holandii*, Warszawa 1989, s. 43.

⁹ A. Dąbrowka, *Słownik Pisarzy niderlandzkiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1999, s. 179.

¹⁰ T. Broniewski, *dz. cyt.*, s. 233–234.

¹¹ *Tamże*, s. 234.

¹² Z. Mączkowski, *Elementy i detale architektoniczne w rozwoju historycznym*, Warszawa 1956, s. 260.

Ok. 1400 r. na dworze książąt burgundzkich gościł mistrz rzeźby Claus Sluter, który wykonał np. rzeźbę Małgorzaty Flandryjskiej ze św. Katarzyną¹³. Do przedstawicieli malarstwa miniaturowego XV w. należeli bracia: Jan, Herman i Pol Limbougr, którzy w latach 1415–1416 wykonali miniatury ze scenami z Nowego i Starego Testamentu. Znamienitym dziełem malarstwa niderlandzkiego XV w. był Tryptyk Baranka Mistycznego w katedrze św. Bawona w Gandawie wykonany przez Huberta i Jana van Eycków¹⁴. Uczniem Jana van Eycka był Roger van der Weyden, który malował sceny z życia Marii i Chrystusa, umieszczone w tle z codziennego otoczenia. Jego dzieła to m.in. Matka Boża z dziećmi (ok. 1430), Zwiastowanie (ok. 1434–1435), Zdjęcie z krzyża (ok. 1440), Poliptyk Sąd Ostateczny (ok. 1443–1451)¹⁵. Uczniem Rogera van der Weydena był Hans Memmling, którego dzieło Sąd Ostateczny znajduje się w Gdańsku. Obrazy Hansa Memmlinga były głównie o treści religijnej; znane jego dzieła to m.in.: Relikwiarz św. Urszuli (1489), Pokłon Trzech Króli (1479)¹⁶.

W twórczości literackiej w XIV i XV w. sławiono głównie rycerskie cnoty. W XIV w. Willem von Hildegabach poeta – śpiewak tworzył głównie utwory dydaktyczne, a także drobne formy narracyjne o tematyce politycznej i obyczajowej¹⁷. Także w XIV w. tworzył Dirk Potter, który napisał dzieło *Der minen loep* (*Porządek miłości*, 11 tys. wersów w 4 księgach), w którym przedstawił różne typy miłości (głupia, niedozwolona, dozwolona, czysta). Plebejski nurt tego poety ukazuje dzieło *Przygody Dyla Sowizdrzała* (*Tyl Ulenspegel*), kreujące sprytnego chłopaka flamandzkiego¹⁸.

W XV w. w Niderlandach bogacące się mieszczaństwo dbało o wykształcenie swoich dzieci. Efektem tego był rozwój szkolnictwa. Do znanych szkół należały: szkoła łacińska w Zwolle (rektorem był Jan Cele), szkoły kapitulne w Brukseli i w Deventre (rozwinęła się pod koniec XV w., gdy rektorem był Aleksander Hegius i liczyła ok. 2 tys. uczniów). Centrum humanizmu stanowiła szkoła opactwa Aduard pod Groningen, gdzie opatem był uczony Henryk van Rees¹⁹.

Ważnym wydarzeniem było założenie uniwersytetu w Lovanium, gdzie głównymi wydziałami była teologia i prawo. Do wybitnych reprezentantów teologii XV w. należeli: Heymeric van de Velde (profesor uniwersytetu w Lovanium), a także Arnoud van Geilhoven z Rotterdamu, Henryk van Garcum oraz kartuz Jacub van Grnitrade. Od XIV w. rozwinął się mistycyzm, którego reprezentantem był Tomasz à Kempis, autor dzieła *Imitatio Christi* (*O naśladowaniu Chrystusa*). Nauki prawne reprezentowali: Filip Wielant, autor traktatu *Praktijke criminale* i Jan Matthijsen, który napisał prawa *Den briel* i okręgu

¹³ A. Dulewicz, *Słownik sztuki francuskiej*, Warszawa 1986, s. 234.

¹⁴ R. Genaille, *Słownik malarstwa holenderskiego i flamandzkiego*, Warszawa 1975, s. 218–221.

¹⁵ Roger van der Weyden, „Wielcy malarze, ich życie i dzieło” 1999, nr 5, s. 6–25.

¹⁶ A. Bochniak, *Historia sztuki nowożytnej*, Warszawa – Kraków 1983, t. 1, s. 176–178.

¹⁷ A. Dąbrówka, *dz. cyt.*, s. 140.

¹⁸ *Tamże*, s. 217.

¹⁹ J. Balicki, M. Bogucka, *dz. cyt.*, s. 67–68.

Voorne. Nauczycielem cesarza Karola V był humanista i profesor uniwersytetu w Lovanium Adriaan Floriszoon. W 1522 r. został wybrany papieżem i przybrał imię papieża Hadriana VI²⁰. W 1500 r. renesans w architekturze uwidocznił się w formach ornamentacji, zwłaszcza w tzw. ornamentcie okuciowym. Zrąb budynku pozostał gotycki. Charakterystyczna była bogata dekoracja szczytu budynku, gdyż ściana szczytowa stanowiła jego fasadę (np. Haarlem rzeźnia – Lieru de Key)²¹. Strome dachy, wykorzystanie cegły, wysokie kominy nadają elewacjom niderlandzkich budowli swoisty charakter²².

Znanym rzeźbiarzem i architektem okresu renesansu w Niderlandach był Cornelis Floris (1514-1575). Jego dziełem był m.in. ratusz w Antwerpii, w którym połączył elementy włoskiego renesansu z flamandzkim gotykiem²³.

W północnych Niderlandach wzniesiono wiele budowli użyteczności publicznej: ratuszy, hal targowych oraz domów cechowych. Budowle sakralne w stylu renesansowym to: kościoły protestanckie w Zuidekerk pod Amsterdamem, Westerkerk i Narderkerk w Amsterdamie (budowniczy Hendrik de Keiser). Niderlandzki renesans wpływami objął kraje nadbałtyckie i Europę Środkową, gdzie przetrwał do poł. XVII w.

Malarzem przełomu XV/XVI w. był Hieronim Bosch (Hieronimus van Aaken). W twórczości Boscha charakterystyczne były obrazy o treści religijnej i moralizatorskiej (np. *Siedem grzechów głównych*)²⁴. W swoich obrazach Hieronim Bosch łączył realizm z fantastyką oraz ze skłonnością do karykatury; (realizm i karykatura – Naigrywanie z Chrystusa, Niesienie Krzyża; realizm – Hołd trzech króli, element fantastyczny – kuszenie św. Antoniego). Do znanych obrazów Hieronima Boscha należy Tryptyk Sąd Ostateczny²⁵. Również w twórczości Quentina Massyła występowały wpływy włoskie (np. Madonna z jagnięciem, Święta Rodzina). Był on także twórcą realistycznych portretów: Erazm z Rotterdamu oraz scen rodzajowych, np. *Bankier z żoną*.

Wpływ na rozwój grafiki europejskiej miał Lucas van Leyden (1494-1533) twórca miedziorytów i drzeworytów²⁶.

W XVI w. nastąpił rozwój malarstwa pejzażowego, kierunek ten rozwinął się w XVII w. w malarstwie flamandzkim i holenderskim. Tematyka ta związana z przyrodą i człowiekiem w różnych sytuacjach życiowych były charakterystyczne dla dzieł Pietra Breughela Starszego, np. *Myśliwi na śniegu*, *Wesele chłopskie*, *Taniec chłopski*²⁷.

²⁰ J. W. Kowalski, *Poczet papieży*, Warszawa 1988, s. 137-138.

²¹ Z. Mączkowski, *dz. cyt.*, s. 277-278.

²² T. Broniewski, *dz. cyt.*, s. 312.

²³ A. Bochniak, *dz. cyt.*, s. 338.

²⁴ W. Basing, *Bosch*, Köln 1987, s. 46-47.54-57.

²⁵ J. Buszyński, A. Osęka, *100 najsłynniejszych obrazów*, Warszawa 1990, s. 54.

²⁶ M. Czeakańska, *dz. cyt.*, s. 16.

²⁷ A. Bochniak, *dz. cyt.*, s. 345.

W tym okresie również następuje rozwój w szkolnictwie, m.in. w Alkmaar, Deventer, Groningen, Hadze, Utrechcie, Zwolle, gdzie uczono teologii, filozofii, historii. Do znanych pedagogów i rektorów pierwszej poł. XVI w. należeli: Grosejwin van Hall, Regnerus Prädinius, Hinne Rode, Lambertus Hortensius i Jan Murnelius, rektor w Hadze Wilhelm Gnophaus (w latach 40. XVI w. pracował na terenie Polski i zasłużył się dla rozwoju szkolnictwa polskiego)²⁸.

W XVI w. na uniwersytecie w Lejdzie, który stał się ważnym ośrodkiem dla protestantów z całej Europy, teologię kalwińską wykładali: Sarawia i Holmannus.

Ważnym dziełem tego okresu był *Zadekuust* napisany przez amsterdamskiego Dircka Coorneta. W dziele tym ukazano praktyczną filozofię opartą na rzeczowym dualizmie natury ludzkiej. Holenderską szkołę filozoficzną zapoczątkował Erazm z Rotterdamu. Był on nie tylko filozofem, ale filologiem i pisarzem. Do rozpraw Erazma należą: *Enchiridion militis christiani* (1502), *Colloquia familiaria* (1518), a przede wszystkim *Economicum moriae*, czyli *Pochwała głupoty* (1509) przetłumaczona na wiele języków. Erazm domagał się radykalnej reformy obyczajów i doktryny Kościoła w duchu ewangelicznym, piętnował ciemnotę, niski stan moralności duchowieństwa²⁹. Wywarł ogromny wpływ na umysłowość epoki, urastając do jej symbolu. Erazm większość życia spędził poza Niderlandami, jednak w twórczości były widoczne wpływy szesnastowiecznego nurtu przemian Niderlandów³⁰.

Odpowiednikiem realistycznego pełnego humoru malarstwa niderlandzkiego były *Dialogi* Erazma z Rotterdamu. W dziele tym zawarł: protest przeciw supremacji religii, drwiny z występków kleru, racjonalizm wrogi scholastyce i dogmatyzmowi, wyrozumiałość tolerancję – to cechy myślenia całych grup ówczesnego mieszczaństwa niderlandzkiego. Erazm, jako reprezentant chrześcijańskiego humanizmu wierzył w historyczną jedność społeczeństw Europy Zachodniej i chciał ją przemienić w jedność duchową. Jego marzeniem była *Respublica Christiana* – zjednoczenie ludzkości rozumiane jako zapanowanie ładu duchowego i chrześcijańskiego pokoju na podstawie odrodzonego autorytetu kościoła i papieża³¹.

W 1517 r. utworzono w Lovanium *Collegium Trilingue*, do którego należał Erazm³². Instytucja ta zorganizowała naukę trzech języków: łaciny, greki, hebrajskiego. W 1530 r. Jan Syders wydał gramatykę języka łacińskiego i słownik *Silva Vocabulorum* (1563).

Nastąpił także rozwój nauk przyrodniczych, m.in. medycyny, w której przodowali lekarze: Agrippa von Nettesheim, Piotr Forestus, Hadrian Lunius. Twórcą anatomii był profesor uniwersytetu w Lovanium Andrzej Vesalius, zwolennik metody eksperymentalnej – przeprowadzał sekcje. Autor dzieła *O strukturze*

²⁸ J. Barlicki, M. Bogucka, *dz. cyt.*, s. 103.

²⁹ J. Huizinga, *Erazm*, Warszawa 1964, s. 158-162.

³⁰ *Tamże*, s. 162.

³¹ J. i A. Romein, *Twórcy kultury holenderskiej*, Warszawa 1973, s. 26-28.

³² A. Dąbrówka, *dz. cyt.*, s. 318-320.

ciała ludzkiego, w którym przedstawił obraz organów wewnętrznych i systemu żylnego człowieka³³.

W XVI w. nastąpił również rozwój prawa, a prawnicy Viglius, Carondolet, Happerus, Wielandt, wnieśli znaczący wpływ na rozwój teorii państwa i prawa. Reformacja i spory wyznaniowe dały asumpt do rozwoju literatury o treści religijnej. Do zbiorów pieśni należało: *Souterkiedekens* autorstwa Wilhelm van Zuylena (1539); przekłady psalmów Jana Utenhove i Piotra Dathenusa, tłumaczeń Biblii i pism Lutra oraz innych reformatorów do oryginalnych traktatów rozpraw teologicznych m.in. Davida Jorisa. Polemiki religijne bliskie były poetce Anne Bijns (nauczycielce z Antwerpii) autorce słynnych *Refreinen* i przeciwniczce Lutra³⁴.

Dzięki rozwojowi druku nastąpiło rozpowszechnienie dzieł humanistów. Laurent de Coster wynalazł ruchome czcionki. Do znanych drukarzy należeli: Thierr Martens i Michel Hilenius. W Antwerpii istniała światowej sławy oficyna drukarska Krzysztofa Plantina. Na północy ważnymi ośrodkami drukarstwa były miasta: Gouda, Delft, Haarlem, Utrecht, Deventer.

Pod koniec XVI w. znany był ogród botaniczny w Lejdzie, w którym botanikami byli: Dodonaeus z Malieni i Clusius z Lejdy.

Rozszerzenie handlu wpłynęło na rozwój geografii i kartografii. Do znanych niderlandzkich geografów należał: Gerhard Mercator z Rupelmonde, autor *Atlasu świata*, a do kartografów: Abraham Ortelius i Vivient z Hainaut, którzy wydali wspólnie dzieło – *Itinerarium*³⁵.

XVI w. w Niderlandach charakteryzował się surową etyką i moralnością, która wyrażała się kultem pracy. W 1587 r. opublikowano traktat *Boeventucht* (*Wychowanie przez dyscyplinę*), w którym stwierdzono, że człowiek leniwy musi zostać zredukowany za pomocą pracy przymusowej i wychowany na pożytecznego członka społeczeństwa³⁶.

Od XVI w. można stwierdzić, iż w kulturze Niderlandów dokonał się swoisty podział między północą (protestancką) a południem (katolickim), który funkcjonował w późniejszych stuleciach.

W latach 30. XVII w. (zwanym złotym), rozwinęły się tendencje klasyczne baroku. W tym okresie powstawały domy patrycjuszowskie i budowle komunalne, np. ratusze, domy wag, itp. Do najwybitniejszych architektów tej epoki należy zaliczyć Jakuba van Campen, twórcę amsterdamskiego ratusza przekształconego w pałac królewski. Najważniejszymi ośrodkami miejskimi w XVII w. były miasta Haarlem, Amsterdam, Lejda, Delft i Utrecht. Malarzami złotego wieku byli: Pieter Paulus Rubens (1577-1640), Rembrandt (Hanmerson van Rijn 1606-1669). Pieter Paulus Rubens wykonał ponad 2 tys. dzieł – obrazów, kartonów do tkanin, szkiców i rysunków. Pierwszymi

³³ J. Balicki, M. Bogucka, *dz. cyt.*, s. 105-106.

³⁴ A. Dąbrówka, *dz. cyt.*, s. 48.

³⁵ J. Balicki, M. Bogucka, *dz. cyt.*, s. 151.

³⁶ A. Dąbrówka, *dz. cyt.*, s. 80.

obrazami Rubensa były: *Uczta w domu Szymona* oraz portrety, np. *Młody malarz*. W okresie pobytu we Włoszech powstały dzieła m.in.: *Cierniem koronowanie*, *Obrzezanie*. W XVII w. utworzono uniwersytety w Groningen (1614), Amsterdamie (1632), Utrechcie (1636) i Harderwijk (1646). Językiem wykładowym była łacina, a uniwersytety dzieliły się na 4 wydziały: teologii, filozofii, prawa i medycyny. W Lejdzie utworzono Szkołę Inżynierską, obserwatorium astronomiczne, ogród botaniczny i drukarnię uniwersytecką. Utworzono szkoły wiejskie, który funkcjonowały przy kościołach kalwińskich, natomiast w miastach szkoły prywatne. Średni szczebel nauki stanowiły tzw. szkoły łacińskie, które istniały niemal we wszystkich miastach, w których uczono łaciny i kultury klasycznej.

Twórca obserwatorium astronomicznego w Lejdzie Wilebrandt Snellius był odkrywcą komety i pierwszym holenderskim geometą, stosującym metody naukowe. W XVII w. działali słynni geografowie holenderscy Jan van Linschoten i Paulus Plancjus (zwany ojcem geografii indonezyjskiej). Opisu Syberii dokonał Mikołaj Witsen, który stworzył dzieło *Północna i wschodnia Tartaria*.

W XVII w. wpływ na rozwój myśli intelektualnej wywarli dwaj Holendrzy: Boruch Spinoza w dziedzinie filozofii i Hugo de Grot w zakresie prawa międzynarodowego. Boruch Spinoza poglądy filozoficzne wyłożył m.in. w dziełach: *Tractatus theologico-politicus*, *Etica ordine geometrio demonstrata* i *De intellectus enendatione*. W swoich dziełach ogłosił racjonalistyczną doktrynę moralności zgodnie z którą świat jest neutralny wobec dobra i zła. Hugo de Grot był autorem 90 prac z zakresu prawa, teologii, filozofii, historii, polityki. Zagadnienia prawa międzynarodowego ukazywał m.in. w dziełach: *O prawie wojny i pokoju*; *Komentarzu o prawie łupu*; *Wolnym morzu*. Propagował on koncepcję prawa natury, uwalniając je od koncepcji teologicznych. Do zasad prawa natury zaliczał obowiązek dotrzymania umów, uznawania karalności pewnych czynów, obowiązek naprawiania zawinionej szkody. Dostrzegał różnicę między prawem natury a prawem narodów. Prawo narodów ukształtowano przez umowy między narodami, bądź w drodze zwyczaju i praktyk wspólnych wielu narodom. Hugo de Grot dopuszczał wojny mające na celu obronę lub urzeczywistnienie prawa – wojny sprawiedliwe³⁷.

W XVIII w. w architekturze Holandia przejęła francuskie formy stylowe. W I poł. XVIII wieku malarstwo holenderskie kontynuowało tradycje złotego wieku. Do znanych malarzy należeli: Cornelis Troost – sceny rodzajowe i portrety (np. *Przyjaciele Biberiusa*; *Wesele Clorisa*), Jan Maurits Quinkhard – portrecista (np. *Gildia chirurgów*), malarze kwiatów – Jan van Huysum i Jan van Os. W II poł. XVIII wieku malarstwo i literatura holenderska uległa wpływom angielskim. Do znanych twórców literatury należeli: komediopisarz Pieter Langedijk, liryk Hubert Corneliszoom Poot, prozaik, moralista i krytyk literacki Iustus van Effen (również wydawca periodyków literackich w latach 1731-1735

³⁷ A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Gdańsk, s. 190-192.

Holandsche Spectator). Pod koniec XVIII w. powstały powieści mieszczańskie, które do literatury holenderskiej wprowadziły Betie Wolff-Bekker (np. *Historia pana Wilhelma L.*) i Agatka Dekken (np. *Pieśni dla stanu wieśniaczego*). Przedstawicielem literatury sentymentalnej był Rhijnuis Feith (*Julia; Grób*)³⁸.

Do znanych osobistości z dziedziny nauki należał popularyzator teorii Newtona profesor uniwersytetu w Lejdzie (fizyk, matematyk i filozof) Wilhelm Jakub van Gravesande, a także Pieter van Musschenbroek (znany chemik, fizyk) badacz zjawisk magnetycznych i meteorologicznych. Holandia w XVIII w. była jednym z państw w Europie, gdzie prowadzono obserwacje mikroskopowe, którymi zajmował się profesor medycyny uniwersytetu w Lejdzie Herman Boerhave, autor dzieła *Księga natury*, w którym zawarto informacje dotyczące funkcjonowania komórek ludzkich i owadzi. Tradycję Hugo de Grota starali się kontynuować prawnicy holenderscy, m.in. Cornelis van Bynkershoek, przedstawiciel pozytywistycznego kierunku w nauce prawa narodów, autor dzieł: *De foro legatorum; De dominio maris; Questiones iuris publici*.

W XVIII w. rozwinęły się studia lingwistyczne. Albert Schultens, jako pierwszy spostrzegł pokrewieństwo języków semickich, interpretował biblię na podstawie komparatystycznych studiów lingwistycznych.

Dzieła dziewiętnastowiecznej architektury holenderskiej kojarzono z twórcami: Hubertem Cuypersem (budynek muzeum narodowego w Amsterdamie) i Hendrikiem Berlage (budynek giełdy w Amsterdamie i muzeum w Hadze). Berlage był prekursorem nowoczesnej architektury, która spełniała głównie funkcje użytkowe. W XIX w. prekursorem ekspresjonizmu holenderskiego był Vincent van Gogh (1853–1890), siła jego sztuki polegała na wspaniałej wizji artystycznej. Szukał ubogich jako modeli do obrazów, malował nędzne bytowanie górników, tkaczy, chłopów. Sława Vincenta van Gogha zapomnianego za życia, rozpoczęła się po jego samobójczej śmierci. Jego twórczość oddziaływała na wielu malarzy poza granicami Holandii: Edwarda Muncka, Jamesa Abbota czy Ferdynanda Holdera.

W XX w. architekt Pieter Oud stworzył wizję urbanistyczną miasta-blokowiska (osiedla mieszkalnego dla robotników). Podobne osiedla powstały w wielu krajach Europy, m.in. w Polsce, we Francji, w Niemczech, a także poza Europą, np. w USA.

Na idei neoplastycyzmu oparta była działalność artystyczna grupy *De Stijl*, w której skład wchodził malarze, rzeźbiarze i architekci holenderscy. Grupa ta dążyła do utworzenia stylu uniwersalnego, obejmującego sztukę od architektury po muzykę. Nazwa stowarzyszenia wywodziła się od pisma „De Stijl” (Styl). Architekci na czele z Pieterem Oudemem projektowali osiedla mieszkaniowe, złożone z zespołów wielorodzinnych, bloków przeznaczonych głównie dla robotników. W latach 1918–1921 wzniesiono w oparciu o projekty P. Oudema bloki osiedla Tussendijken w Rotterdamie. W 1924 r. zaprojektował on osiedle w Hoec van Holland, a rok później osiedla Kievhoec w Rotterdamie.

³⁸ A. Dąbrówka, *dz. cyt.*, s. 88.108.302.

Osiedla te wyrażały nową treść społeczną, jak też były wyrazem nowych form architektonicznych, które były racjonalne i praktyczne o prostych, oszczędnych, powtarzających się formach³⁹. Obok P. Oudema tworzyli Gerrit Thomas Rietveld (willa Schrödera w Utrechcie), Willem Marinus Dudok (ratusz, łaźnia i szkoła w Hilversum), Dirch Roosenburg (fabryka wyrobów tytoniowych w Van Nelle), Lenndert Cornelis van der Vlugt (w 1922 r. twórca pierwszego gmachu szkoły zbudowanego z żelbetonu i szkła w kształcie piramidy), Johannes Brinkmann (twórca pierwszego w Europie wieżowca zbudowanego na słupach), Johannes Duker (budowniczy sanatorium *Zonnenstraat*). W 1948 r. powstała słynna na świecie spółka architektoniczna Johannes van der Broeka i Jakoba Bohemy. Dziełem ich było centrum handlowo-komunikacyjne *Lijnbaan* w kształcie litery „l”, składało się z 65 dwukondygnacyjnych sklepów, domów towarowych Termuelen (1948-1951) i Galeriestmodernes w Rotterdamie (1954-1957) oraz biurowiec firmy van Houtena w Rotterdamie. Architektura w XX w. w Holandii nazywano racjonalną, gdyż cechowała ją dyskretna forma i unikanie eksperymentowania, tradycjonalizm konstrukcji⁴⁰.

Do malarzy funkcjonujących w ramach grupy *De Stijl* należał twórca neoplastycyzmu Piet Mondrian. Głównym środkiem wyrazu plastycznego był układ przecinających się pod kątem prostym linii poziomych i pionowych; kolor ograniczony do trzech podstawowych barw: żółtego, który był odpowiednikiem pionu, niebieski – linii poziomej, czerwony równoważył wartości tamtych obu. Czynniki równoważącymi były barwy neutralne: biel, szarość i czern. Jego słynne dzieła to m.in.: *Kompozycja Ti-*; *Kompozycja I*; *Obraz z I, II, III*; *Kompozycja oparta na liniach żółtych*⁴¹.

System szkolnictwa w XX w. uległ zmianom w związku z tzw. filaryzacją życia społecznego. Do znanych naukowców XX w. należeli m.in. Herman Jordan (badania nad psychologią zwierząt), J. F. Bemmelen (badania nad dzieciznością u ludzi i zwierząt), Willem de Sitter (badacz księżyców Jowisza), A. van Maanen (odkrył tzw. białe karły)⁴².

Holandia jest krajem rozwiniętego szkolnictwa, nauki, sportu i rekreacji. Ponad 16% ludności Holandii należy do różnego rodzaju klubów sportowych; specjalnością sportową Holendrów było i jest łyżwiarstwo uprawiane zimą na zamrzniętych kanałach, a także jazda na rowerze⁴³.

Kultura Niderlandów wywarła znaczący wpływ na rozwój kultury europejskiej, czego przykładem jest przejmowanie stylów architektonicznych pochodzących z Niderlandów, np. budownictwo renesansowe Wrocławia i Gdańska. Idee grupy *De Stijl* przyjęły się nie tylko w Europie, ale także poza jej granicami, np. w USA. W Polsce tłumaczenia literatury niderlandzkiej pojawiły się

³⁹ P. Trzeciak, *Przygody architektury XX wieku*, Łódź 1976, s. 104.

⁴⁰ *Tamże*, s. 331.

⁴¹ R. Genaile, *dz. cyt.*, s. 136-138.

⁴² J. Balicki, M. Bogucka, *dz. cyt.*, s. 280.

⁴³ M. Danford, J. Holland, P. Lee, *Holandia*, Bielsko-Biała 1992, s. 63.

dopiero w XX w., co odpowiada recepcji literatury polskiej na język niderlandzki, ze względu na barierę językową. W Holandii funkcjonuje ponad 500 muzeów, w których znajdują się dzieła znakomitych twórców kultury niderlandzkiej, należą do nich m.in. Rijksmuseum, Stedelmuseum, galerie sztuki, dom Rembrandta, muzeum Vincenta van Gogha, Mauritshouse w Hadze, Galeria Beymouse van Beuningen w Rotterdamie, Praus Hals Museum w Haarlemie, zbiory etnograficzne znajdują się w muzeum w Lejdzie.

Literatura

- Balicki J., Bogucka M., *Historia Holandii*, Warszawa 1989.
- Basing W., *Bosch*, Köln 1987.
- Bochniak A., *Historia sztuki nowożytnej*, Warszawa – Kraków 1983, t. 1.
- Broniewski T., *Historia architektura dla wszystkich*, Wrocław 1990.
- Buszyński J., A. Osęka, *100 najsłynniejszych obrazów*, Warszawa 1990.
- Danford M., Holland J., Lee P., *Holandia*, Bielsko-Biała 1992.
- Dąbrówka A., *Słownik Pisarzy niderlandzkiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1999.
- Dulewicz A., *Słownik sztuki francuskiej*, Warszawa 1986.
- Estreicher K., *Historia sztuki w zarysie*, Warszawa – Kraków 1986.
- Genaille R., *Słownik malarstwa holenderskiego i flamandzkiego*, Warszawa 1975.
- Huizinga J., *Erazm*, Warszawa 1964.
- Kowalski J. W., *Poczet papieży*, Warszawa 1988.
- Logika dla prawników*, red. A. Malinowski, Warszawa 2010.
- Mączkowski Z., *Elementy i detale architektoniczne w rozwoju historycznym*, Warszawa 1956.
- Polak E., Leska-Ślęzak J., *Przemiany cywilizacji współczesnej w sferze kultury duchowej*, Gdańsk 1999.
- Roger van der Weyden, „Wielcy malarze, ich życie i dzieło” 1999, nr 5.
- Romein J. i A., *Twórcy kultury holenderskiej*, Warszawa 1973.
- Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Gdańsk.
- Śmiechowski Z., *Sztuka romańska*, Poznań 1950.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycia estetyczne*, Warszawa 1988.
- Trzeciak P., *Przygody architektury XX wieku*, Łódź 1976.

The Hallmarks of the Dutch Culture

Summary

Culture is a formative factor of all human civilizational changes. According to W. Tatarkiewicz, J. Szczepański, A. L. Kroeber culture is perceived as inner experiences of every man: his intellectual, religious and aesthetic experiences, which are reflected

in human activity. The element of spiritual culture is a kind of art which is a vague phenomenon, very difficult to define. Dutch artists considerably influenced the development of the European culture. Three characteristic periods of special importance are known in the history of development and art of the Netherlands: 1. The Roman period this was developed along with reinforcement of Christianity in this area; 2. The Flemish-Brabantish Gothic period which was typical during the economic development of the country at the end of the Middle Ages and at the beginning of the Modern Times; 3. The 17th Century, which was called The Golden Age, developed by Bourgeois Culture. Dutch Culture influenced the development of European Culture among others through architecture, painting and sculpture and also contributed to the development of science thanks to the works of such well-known people as Erasmus of Rotterdam, Hugo Grotius, Baruch Spinoza, Wilhelm and Jacob van Granesande, Pieter van Musseheubroek, Herman Boerhave, and Albert Schultens. Dutch cultural influence is also evident in the construction industry in Poland, especially in Wroclaw and Gdansk Renaissance buildings.

Keywords: architecture, art, culture, Golden Age, the Netherlands, painting, philosophy, science.

MAREK REWIZORSKI

Instytut Polityki Społecznej
i Stosunków Międzynarodowych
Politechnika Koszalińska

Korporacje transnarodowe i globalizacja: rozważania o genezie i ewolucji przedsiębiorstw wielonarodowych do 1929 r.

Streszczenie: Początków działalności przedsiębiorstw wielonarodowych można doszukiwać się w ekspansji gospodarczej grupy państw wysoko rozwiniętych, na które składają się wiodące ekonomicznie kraje Ameryki Północnej, Europy Zachodniej i Azji Wschodniej. Sytuacja po II wojnie światowej wyznaczana w sferze gospodarczej przez liberalizację i wzrost gospodarczy pozwoliła im na korzystanie z dobrodziejstw „wielostronności”. Wiele z nich dynamicznie się rozwijało, podczas gdy inne były matecznikami, które dały początek największym istniejącym obecnie przedsiębiorstwom w swoich branżach. Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie genezy i rozwoju wyżej wymienionych podmiotów do wybuchu wielkiego kryzysu z 1929 r.

Słowa kluczowe: gospodarka światowa, globalizacja, kapitał, korporacje transnarodowe, kryzys.

1. Zagadnienia wstępne

Jak się powszechnie uważa, początków działalności przedsiębiorstw wielonarodowych można doszukiwać się w ekspansji gospodarczej grupy państw wysoko rozwiniętych, na które składają się wiodące ekonomicznie kraje Ameryki Północnej (USA), Europy Zachodniej (UE) i Azji Wschodniej (Japonia). Naturalnym środowiskiem działania korporacji transnarodowych jest gospodarka światowa. W dużym uproszczeniu można ją uznać za zbiór krajowych i międzynarodowych podmiotów – głównie przedsiębiorstw i instytucji rynkowych oraz organów państwowych wykonujących funkcje regulacyjne – połączonych ze sobą przez systemy powiązań w zakresie handlu i innych form współpracy, lecz działających w ramach państw i ich ugrupowań, oddzielonych od siebie granicami polityczno-ekonomicznymi¹. Korporacje transnarodowe

¹ M. Guzek, *Międzynarodowe stosunki gospodarcze. Zarys teorii i polityki handlowej*, Warszawa 2006, s. 21.

uczestniczą w gospodarce światowej, będąc zarazem jej podmiotami². Korzystają tym samym z faktu, że rozwój współczesnych stosunków międzynarodowych przebiega na wielu płaszczyznach. Towarzyszy temu przeświadczenie, że państwa narodowe są w dalszym ciągu najważniejszym uczestnikiem stosunków międzynarodowych, chociaż zauważalna staje się „erozja” ich dotychczasowej pozycji na rzecz podmiotów niepaństwowych³. Na znaczeniu zyskują zwłaszcza organizacje pozarządowe, korporacje transnarodowe, a także organizacje międzynarodowe pokroju Światowej Organizacji Handlu (World Trade Organization, WTO). Szczególnie silnie akcentowana jest rola korporacji transnarodowych nie tylko jako organizmu transnarodowego, ale także łącznika pomiędzy państwem a gospodarką globalną oraz pomiędzy internacjonalizacją a globalizacją.

Rosnące znaczenie korporacji transnarodowych w gospodarce światowej powoduje, że niekiedy obecny etap globalizacji nazywany jest „globalizacją korporacyjną”. Zdaniem K. Marzędy oraz A. Zorskiej, współczesna globalizacja stoi pod znakiem rozwoju KTN-ów, których globalne struktury i strategie są siłami wspierającymi rozwój tego procesu⁴. Podobnie wypowiadają się m.in. W. Szymański oraz J. K. Solarz, zwracając uwagę na fakt, iż współczesny rynek bardziej niż kiedykolwiek działa poza granicami krajów, co przy obecnym stanie rozwoju technik komunikowania się na odległość można określić jako swoisty ustrój oparty na transnarodowych sieciach przedsiębiorczości⁵. Świadczyć o tym mają dane, z których wynika, że o ile w poł. 2000 r. grupa 300 największych KTN-ów kontrolowała ok. 25% majątku produkcyjnego na świecie⁶, o tyle pod koniec pierwszej dekady XXI w. wskaźniki te sięgały ok. 40%. Szacuje się, że KTN wytwarzają co najmniej 27% światowego PKB, przypada na nie 80% handlu zagranicznego, 80% zagranicznych inwestycji bezpośrednich i 80% międzynarodowej wymiany technologii⁷, a wiele z analizowanych przedsiębiorstw dysponuje majątkiem większym niż państwa średniej wielkości⁸.

Jednocześnie podkreśla się, że znaczenie tychże podmiotów zaczęło rosnąć w okresie 1950–1980, kiedy działanie banków o zasięgu globalnym oraz korporacji ponadnarodowych doprowadziło do liberalizacji przepływów kapitałowych

² Obok KTN-ów, jako podmiotów transnarodowych, aktorów gospodarki światowej dzielimy na: krajowe, uczestniczące w międzynarodowym podziale pracy (przedsiębiorstwa krajowe, instytucje i organizacje państwowe, organy rządowe) oraz międzynarodowe (państwa, przedsiębiorstwa, organizacje i ugrupowania integracyjne). Por. *Współczesna gospodarka światowa*, red. A. B. Kisiel-Łowczyc, Gdańsk 1994, s. 10n.

³ Por. T. Łoś-Nowak, *Stosunki międzynarodowe. Teorie-systemy-uczestnicy*, Wrocław 2000, s. 74.

⁴ A. Zorska, *Korporacje transnarodowe. Przemiany, oddziaływania, wyzwania*, Warszawa 2007, s. 16–17.

⁵ A. Borcuch, *Korporacje ponadnarodowe a obecny etap globalizacji*, „e-Finanse” 2008, nr 2, s. 2.

⁶ Por. A. Zorska, *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transnarodowych i gospodarce światowej*, Warszawa 1998, s. 49n.

⁷ *Taże*, *Korporacje transnarodowe...*, s.106–119.

⁸ *Taże*, *Ku globalizacji?*, s. 49n.

w skali światowej oraz do rewolucji technologicznej⁹. Taki wniosek, oparty na danych ilościowych, prowadzi do tezy sformułowanej przed laty przez J. A. Scholte, który przyjął, że globalizacja ujmowana w skali transplanetarnych i superterytorialnych powiązań społecznych jest zjawiskiem nowym, występującym na stałe od poł. XX w¹⁰. Z jednej strony takie podejście budzi wątpliwości, bowiem kładąc na szalę scjentystyczną pewność, odcina się od historii i filozofii, przez co pozbawia się środków samokrytyki¹¹. Z drugiej strony trudno zgodzić się też z badaczami prezentującymi skrajne podejście do problematyki chronologii i periodyzacji globalizacji (szczególnie w wymiarze ekonomicznym). Jednym z nich jest Immanuel Wallerstein, dla którego globalizacja nie jest procesem nowym, a jedynie „pojęciem wprowadzającym w błąd” (z ang. *misleading concept*). Zdaniem tego autora nie mamy do czynienia z zupełnie nowym procesem, bowiem trwa on już od pięćset lat. Natomiast obecny system światowy, przez co należy rozumieć kapitalistyczną gospodarkę światową, znajduje się w okresie przejściowym (*the age of transition*)¹².

Ta swoista próba sił pomiędzy znanymi intelektualistami przypomina raczej prężenie mięśni lub też akademicką dysputę nt. procesu, którego wszystkich implikacji dla współczesnego świata nie jesteśmy w stanie określić. Najrozsądniej jest zatem uznać, że globalizacja nie jest procesem wykształconym w okresie ostatnich dwudziestu lat ani też powstałym w poł. XX w., lecz zjawiskiem, które pojawiło się pod koniec XIX w¹³. Skłaniają do tego liczne badania wskazujące na fakt, że przełom XIX i XX w. w sferze gospodarczej charakteryzował się niespotykanym wcześniej wzrostem swobody przepływu towarów. Dowodzi tego podwojenie się wolumenu eksportu światowego w okresie 1870–1914¹⁴. Zwiększenie międzynarodowej aktywności przedsiębiorstw doprowadziło do wzrostu powiązań i zależności gospodarczych pomiędzy państwami. Ogół tak ujmowanych zjawisk, występujących szczególnie wyraźnie w okresie 1870–1914, charakteryzujących się silnymi tendencjami integracyjnymi wielu rynków i gospodarek za pomocą przepływów kapitałowych, określa się mianem pierwszej fali globalizacji. Za poparciem powyższej tezy przemawia argument, wysuwany m.in. przez R. Camerona, E. Hobswama oraz J. Foreman-Pecka, zgodnie z którym początek gospodarki światowej należy umieścić w przedziale pomiędzy 1870

⁹ A. Borcuch, *dz. cyt.*

¹⁰ J. A. Scholte, *Globalizacja*, Sosnowiec 2006, s. 132.

¹¹ Por. H. Bull, *International Theory. The Case for a Classical Approach*, „World Politics”, April 1966, t. 18, nr 3, s. 361–377.

¹² Por. I. Wallerstein, *Globalization or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World System*, „International Sociology” 2000, t. 15, nr 2, s. 249–265.

¹³ J. Bielawski, *Wpływ globalizacji na wielostronną współpracę gospodarczą*, „Sprawy Międzynarodowe” 2000, nr 1, s. 29–66.

¹⁴ A. Jarczewska-Romaniuk, *Relacje polityki i ekonomii w procesie globalizacji*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, red. E. Haliżak, R. Kuźniar, J. Symonides, Warszawa 2004, s. 34.

a 1910 r.¹⁵. Jednym z jej podmiotów są przedsiębiorstwa zwane obecnie korporacjami wielo- lub transnarodowymi. Co ciekawe, sam termin „korporacja transnarodowa” po raz pierwszy został użyty przez amerykańskiego ekonomistę E. Karchera w 1959 r., a w 1972 r. oficjalnie zaakceptowano tę nazwę w 171 rezolucji Rady Społeczno-Gospodarczej ONZ¹⁶. Gdyby kierować się chronologią „oenetowską”, można by rzeczywiście dojść do wniosku, że struktury te, które zdaniem J. S. Nye Jr. jako podmioty wolne od narodowych grup nacisków mogą najlepiej sprostać zadaniom globalnym¹⁷, zwłaszcza że kojarzone są one ze współczesnością stojącą pod znakiem globalizacji jako procesu nowego, zaistniałego po II wojnie światowej. Pojawia się tu jednak pewien dysonans pomiędzy zmianą a stanem, pomiędzy rozwojem a jego konsekwencjami. Nie można zapominać o tym, że przedsiębiorstwa transnarodowe jako nowy aktor stosunków międzynarodowych nie pojawiły się znikąd. Tak samo jak gospodarka międzynarodowa podlegały i podlegają one prawom ewolucji, którą na gruncie internacjologii trudno wyizolować od historii, kultury, ekonomii i wielu innych dziedzin nauki. Te ostatnie współtworzą linearną koncepcję rozwoju, w której odrzuca się rewolucję i nowość na rzecz ewolucji i zmiany. Korporacje transnarodowe są zatem co najwyżej podmiotami względnie nowymi, tak jak i cała gospodarka światowa, której są częścią, a nawet globalizacja, być może stanowiąca jedynie przemijającą mutację wilsonowskiej, idealistycznej koncepcji rozwoju stosunków międzynarodowych. Nasuwa się też refleksja poświęcona czasom, w których żyjemy. Coraz bardziej widoczne jest zwiększenie się globalnej współzależności i oddziaływań wzajemnych pomiędzy podmiotami gospodarki światowej (głównie między poszczególnymi państwami oraz korporacjami międzynarodowymi). Ich występowanie jest związane z cechami charakteryzującymi proces globalizacji gospodarczej, do których należą w szczególności: wielowymiarowość, wielopoziomowość, złożoność i wielowątkowość, kompresja czasu i przestrzeni oraz przede wszystkim intensyfikacja powiązań międzynarodowych. Jak można sądzić, negatywny aspekt występowania powyższych wyznaczników globalizacji ujawnia się w sytuacji kryzysów finansowych o zasięgu regionalnym bądź ogólnoświatowym, które są związane z działaniem czynników zwiększających mobilność kapitału w skali całego świata¹⁸. Początki kryzysów finansowych sięgają „czarnego czwartku” – 24 października

¹⁵ Pogląd, że początek gospodarki światowej nastąpił w latach 70. XIX w. wyraził E. J. Hobsbawm w dziele *The Age of Capital 1848-1875*, London 1975, z kolei R. Cameron w pracy: *Historia gospodarcza świata od paleolitu do czasów najnowszych*, Warszawa 1996, oraz J. Foreman-Peck w: *A History of the World Economy. International Economic Relations since 1850*, London 1983 są zdania, iż o gospodarce światowej można mówić dopiero począwszy od XX w. (Foreman-Peck proponuje 1910 r.).

¹⁶ *Organizacje w stosunkach międzynarodowych. Istota-mechanizmy działania-zasięg*, red. T. Łoś-Nowak, Wrocław 2004, s. 40.

¹⁷ J. S. Nye Jr., *What New World Order?*, „Foreign Affairs”, Spring 1992, s. 85n.

¹⁸ A. Budnikowski, *Międzynarodowe stosunki gospodarcze*, Warszawa 2006, s. 411.

1929 r., tradycyjnie uważanego za początek wielkiego kryzysu trwającego aż do 1933 r. Jego nastanie i przebieg zbiegło się w czasie z upadkiem idei Ligi Narodów i wejściem świata w czas turbulencji a następnie wojennej katastrofy. Po drugiej wojnie światowej obraz rzeczywistości międzynarodowej zmienił się ogromnie. Wykształcenie się dwubiegunowego ładu powojennego wymusiło stworzenie systemu bezpieczeństwa zbiorowego. Modne stało się wówczas określenie „wielostronne”, które w polityce i ekonomii międzynarodowej zastąpiło to, co dotychczas uważano za „międzynarodowe”. Patrząc na wielki kryzys z perspektywy obecnego szoku finansowego, widać, że był on początkiem wydarzeń, które jak kostki domina przewracały istniejący ład. Wracając do przedsiębiorstw międzynarodowych – sytuacja po II wojnie światowej wyznaczana w sferze gospodarczej przez liberalizację i wzrost gospodarczy pozwoliła im na korzystanie z dobrodziejstw „wielostronności”. Jeszcze w latach 20. XX w. dominował bilateralny handel między państwowy oparty na zasadzie *quid pro quo*. Jednak nawet wtedy przedsiębiorstwa międzynarodowe istniały, przecierając szlaki dla bardziej rozwiniętych struktur. Wiele z nich, jak: Siemens, AEG, General Electric dynamicznie się rozwijało, podczas gdy inne, jak Standard Oil, były matecznikami, które dały początek największym istniejącym obecnie przedsiębiorstwom w swoich branżach. Celem niniejszego artykułu będzie prześledzenie genezy i rozwoju wyżej wymienionych podmiotów do wybuchu wielkiego kryzysu z 1929 r. Depresja z przełomu lat. 20. i 30. odmieniła świat korporacji, przyspieszając nadejście zmian, w konsekwencji których firmy międzynarodowe poprzez proces internacjonalizacji stały się jednym z czterech jeźdźców globalizacji – korporacjami transnarodowymi¹⁹.

2. Prekursorzy korporacji transnarodowych

W literaturze podkreśla się najczęściej, że dzisiejsze korporacje wielonarodowe to przedsiębiorstwa działające co najmniej w dwóch krajach²⁰. Ponadto zwraca się uwagę na ich aspekt własnościowy poprzez wskazanie takich cech, jak: 1. międzynarodowy zakres działalności oraz 2. posiadanie filii zagranicznych. J. H. Dunning oraz P. Dicken upatrują istoty działania korporacji transnarodowych w angażowaniu się w zagraniczne inwestycje bezpośrednie²¹ oraz koordynacji działalności produkcyjno-handlowej z jednego ośrodka decyzyjnego²².

¹⁹ Obok korporacji transnarodowych, do „czterech jeźdźców globalizacji” zaliczam również organizacje międzynarodowe, organizacje pozarządowe oraz ugrupowania integracyjne.

²⁰ Por. E. Cyrson, *Korporacje wielonarodowe*, Warszawa 1981.

²¹ J. H. Dunning, *The global economy, domestic governance, strategies and transnational corporation: interactions and policy implications*, „Transnational Corporations”, December 1992, t. 1, nr 3, s. 11.

²² A. Zorska, *Ku globalizacji?*, s. 50.

Na podstawie powyższych rozważań korporację transnarodową można zatem definiować jako przedsiębiorstwo działające w co najmniej dwóch krajach, posiadające filie lub oddziały, kierowane i kontrolowane z jednego ośrodka decyzyjnego, którego istotę funkcjonowania stanowi zaangażowanie w bezpośrednie inwestycje zagraniczne. Historycznie rzecz ujmując, niektóre wielkie przedsiębiorstwa pozostały przy usytuowaniu ośrodka decyzyjnego w jednym kraju (z ang. *the headquarters country*), podczas gdy inne, jak np. Royal Dutch Shell czy Unilever, przynajmniej w dwóch. Niektóre spośród współczesnych korporacji rozwijały się powoli, podczas gdy inne postawiły na ekspansję, która doprowadziła je do prawdziwie globalnych rozmiarów w krótkim czasie. Do 1929 r. jedynie kilka firm operowało na sześciu kontynentach.

Prekursorów współczesnych przedsiębiorstw wielonarodowych, zdaniem K. Moora i D. Lewisa, można doszukiwać się w działalności biznesowej prowadzonej w II tys. przed Chr. przez asyryjskich kolonistów, którzy jako nieliczni w swoich czasach zajmowali się zorganizowanym handlem na szeroką skalę²³. Autorzy ci zasugerowali, że niektóre fenickie struktury o profilu handlowym przypominały do pewnego stopnia dzisiejsze korporacje. Ich zdaniem, złota era przedsiębiorstw fenickich przypadała na okres pomiędzy 1000 a 600 r. przed Chr. Operowały one na trzech kontynentach – w Azji, Afryce i Europie²⁴. Pomimo fragmentarycznych zapisów szybki rozwój handlu w starożytności widoczny był także u Greków i Rzymian. Przedsięwzięcia handlowe miały charakter indywidualnych działań pojedynczych kupców lub ich grup, co pozwalało im minimalizować ryzyko związane z transportem. Dla Greków, z wyjątkiem Sparty, istotne znaczenie miał handel morski. Wielu kupców organizujących przedsięwzięcia handlowe w obrębie basenu Morza Śródziemnego wywodziło się z Koryntu, leżącego w przesmyku łączącym Grecję Środkową z Peloponezem. O wielkiej wadze, którą przywiązywali oni do handlu morskiego, świadczy fakt, iż Tukidydes wspomina Koryntyjczyków, którzy szykując się do wojny z Atenami w 432 r., ostrzegają swych sprzymierzeńców z kontynentu, że utrata kontroli nad wybrzeżem sparaliżuje import i eksport, od których wszyscy są uzależnieni²⁵. Rozwojowi fortun kupieckich i ich „korporacji międzynarodowych” towarzyszyło rozdrobnienie i brak kontroli państwa nad handlem morskim. Taki wniosek płynie chociażby z „Ekonomika” autorstwa Ksenofonta, w którym to dziele Sokrates podaje przykład zachowania kupców, którzy: „...z zamięłowania do zboża pływają w jego poszukiwaniu, gdy tylko

²³ K. Moore, D. Lewis, *Birth of the Multinational: 2000 Years of Ancient Business History – From Ashur to Augustus*, Copenhagen 1999, s. 27n.

²⁴ *Tamże*, s. 79. Na duże prawdopodobieństwo tych informacji wskazują odkrycia Roberta Ballada, który w latach 90. XX w. zlokalizował dwa wraki fenickich statków na dnie Morza Śródziemnego, datowane na ok. 750 r. przed Chr. Każdy z nich był zdolny przewieźć 10 ton dzbanów z winem. Potwierdzenie tych znalezisk sugerowałoby zawieranie przez Fenicjan umów handlowych z kontrahentami znajdującymi się w odległych stronach z zamiarem kupna, sprzedaży, zarówno ceramiki jak i wina.

²⁵ M. I. Finley, *The Ancient Economy*, red. I. Morris, Berkeley 1999, s. 120.

dowiedzą się, gdzie jest go pod dostatkiem, przemierzając Morza Egejskie, Euksyńskie i Sycylijskie. A kiedy zdobędą go tyle, ile mogą, przewożą je morzem, ładując na statek, którym sami żeglują. A kiedy potrzebują pieniędzy, nie pozbywają się swego ładunku nierozważnie lub w przypadkowym miejscu; ale gdzie tylko usłyszą, że zboże osiąga najwyższą cenę i gdzie ludzie przywiązują do niego największe znaczenie, tam je wiozą i oferują na sprzedaż²⁶. Handel taki był możliwy dzięki rozwiniętej działalności pożyczkowej, tym bardziej że nie każdy kupiec (*emporos*) był równocześnie armatorem, właścicielem statku (*naukleros*) i aby móc wynająć miejsce dla swojego ładunku, zmuszony był do zaciągania pożyczek. O szczegółach działalności kredytowej możemy się dowiedzieć z mowy sądowej „Przeciw Formonowi”. Wynika z niej, że niejaki Chryzyp, który udzielił pożyczki metojkowi Formonowi w celu sfinansowania przez tego ostatniego wyprawy do Bosforu, żaląc się przed sądem ateńskim, stwierdzał: „środki, jakich potrzebowali ci, którzy zajmowali się handlem, nie pochodziły od tych, którzy musieli pożyczać pieniądze, lecz od tych, którzy je pożyczali; żaden statek ani właściciel statku, ani pasażer nie mógłby wyruszyć na morze, gdyby ci, którzy pożyczali pieniądze, wycofali swoje udziały²⁷”.

W świecie rzymskim działalność „przedsiębiorstw międzynarodowych” w dalszym ciągu miała charakter indywidualnych przedsięwzięć kupieckich, choć organizowanych na dużo większą skalę niż w przypadku Grecji. Rozwijał się głównie handel, co umożliwiała rozwinięcie szlaków transportowych. Wymiana handlowa ze światem zewnętrznym osiągnęła punkt kulminacyjny w II w. po Chr. Rozwijano kontakty z Germanią, Skandynawią, a nawet z Chinami, skąd przywożono głównie towary luksusowe: drogie kamienie, kość słoniową, perły i jedwab²⁸. Z kolei z Indii przywożono pieprz, korzenie, pachnidła i muślin²⁹. Na obszarze samego imperium doskonale rozwijał się handel winem i ceramiką stołową. Wino italskie docierało do Galii, a nawet do Brytanii od II w. przed Chr., na długo przed panowaniem rzymskim. Italscy kupcy wymieniali też wino na niewolników galijskich. Jednakże nie cały handel pozostawał w rękach prywatnych kupców, ponieważ państwo interweniowało w handel podstawowymi artykułami spożywczymi, szczególnie tymi, które były częścią dostaw dla wojska i zapewniało ich dostawy do Rzymu. Ważne było zwłaszcza zboże, którego większość, głównie z Egiptu i Afryki Północnej, pochodziło z kontrybucji, czyli swoistego podatku lub z dzierżawy majątków cesarskich. Jego transport do Rzymu zapewniało państwo, które w tym celu zawierało umowy z kupcami³⁰.

Prawdziwy rozwój przedsiębiorstw prowadzących swoje interesy ponad granicami państwowymi rozpoczął się dopiero w późnym średniowieczu w Europie.

²⁶ *Grecja klasyczna*, red. R. Osborne, Warszawa 2010, s. 57.

²⁷ *Tamże*, s. 58.

²⁸ M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986, s. 260.

²⁹ J. Skodlarski, R. Matera, *Gospodarka światowa. Geneza i rozwój*, Warszawa 2004, s. 29.

³⁰ *Europa rzymska*, red. E. Bispham, Warszawa 2010, s. 226.

Zdaniem R. Camerona, włoscy bankierzy pojawili się w Anglii już na przełomie XIII i XIV w.³¹. Zastąpili oni Żydów, którzy jeszcze w XII w. pełnili rolę głównych dostarczczyeli kredytu. Obok słynnych Cahorczyków i Lombardczyków specjalizujących się głównie w operacjach prowadzonych na niewielką skalę, często udzielających pożyczek pod zastaw, pojawiły się tzw. kompanie. Istotą ich działalności było początkowo inwestowanie przez dwóch partnerów w dane przedsięwzięcie nierównych sum pieniędzy przy równym podziale zysku i ewentualnych strat (wspólnik inwestujący mniej angażował we wspólne przedsięwzięcie własną pracę). W XIII w. niektórzy przedsiębiorcy, którzy rozwinięli międzynarodowe powiązania, zaczęli zawierać bardziej trwałe porozumienia w formie spółek akcyjnych. E. S. Hunt nazwał te długoterminowe porozumienia „średniowiecznymi superkompaniami” ze względu na powiązania kupieckie, dzięki którym zaangażowane w prowadzenie interesów były zarówno miasta włoskie położone w głębi lądu, jak i miasta położone nad Morzem Śródziemnym i Północnym, w których zaczęto zakładać stałe kolonie kupieckie³². Ze spółek kupieckich wykształciły się z kolei banki, w czym pomogły papieskie inwestycje. Superkompanie, takie jak należąca do rodziny Peruzzich we Florencji, kupowały głównie wełnę, zboże, oliwę, wino i inne produkty, płacąc producentom za kilka lat z góry³³. Zdobywały w ten sposób przewagę nad innymi rywalizującymi z nimi przedsiębiorcami. W XIII w. trzy kompanie florenckie – Bardich, Peruzzich i Acciaiuolich nie tylko przejęły kontrolę nad handlem zbożem w południowej Italii, ale też zainwestowały w handel dalekomorski, udzielały pożyczek królom i książętom, a także inwestowały na bardzo popularnych w XIII w. jarmarkach³⁴. W miastach, w których odbywały się jarmarki, miały swoje biura włoskie domy bankowe. Jednak nie tylko Włosi tworzyli przedsięwzięcia obejmujące swoim zasięgiem większość Europy. Wielu kupców flamandzkich zrzeszonych było w Hanzie Siedemnastu Miast, która jednak pod względem organizacyjnym ustępowała włoskim konkurentom. Hanza, związek niemieckich miast handlowych, na czele z Lubeką, Hamburgiem i Kolonią, stała się głównym dostawcą surowców ze Wschodu do przeludnionych państw Europy Zachodniej. Wywożono tam głównie futra, miód, wosk, ryby i zboże w zamian za wełnę z Anglii i sukno z Flandrii. O ile

³¹ Por. R. Cameron, „Introduction,” in *International Banking, 1870–1914*, New York 1991, s. 3.

³² E. S. Hunt, *The Medieval Super-Companies: A Study of the Peruzzi Company of Florence*, Cambridge 1994.

³³ *Rozkwit średniowiecza*, red. D. Power, Warszawa 2010, s. 118.

³⁴ Jarmarki międzynarodowe zaczęły powstawać w II poł. XII w. Stanowiły one miejsca wymiany towarów na wielką, jak na ówczesne warunki, skalę. Najbardziej znane były jarmarki flamandzkie, trwające po trzydzieści dni każdy, odbywane co drugi miesiąc od końca lutego do początków listopada. Równie znane były jarmarki szampańskie (łącznie sześć), z których każdy trwał sześć tygodni, w czterech miejscach – po dwa w Provins i Troyes oraz po jednym w Lagny i Bar-sur-Aube. W XIII w. wykształciły się też jarmarki angielskie (w miejscowościach: Winchester, Boston, Bury St. Edmunds, St. Ives, Northampton i Stamford), na których handlowano głównie artykułami rolnymi, Por. *Rozkwit średniowiecza*, s. 120–121.

wspólnotę hanzeatycką można tylko do pewnego stopnia uznać za archetyp korporacji międzynarodowej, o tyle znacznie bardziej warunki takie spełniał bank Medyceuszy posiadający siedzibę we Florencji oraz oddziały nie tylko w Italii, ale również w rozmaitych miastach europejskich, jak: Genewa, Lyon, Bazylea, Awinion, Brugia i Londyn³⁵.

Przyspieszony rozwój korporacji wielonarodowych nastąpił w okresie wielkich odkryć, kiedy zaczęły funkcjonować potężne kompanie handlowe dążące do podporządkowania własnym interesom całego znanego im świata. Jak obrazowo pisze William McNeill, 1500 r. stanowił narodziny nowej ery dla świata i dla Europy, którą charakteryzowały odkrycia, dzięki którym połączono „atlantyckie oblicze Europy z większością obszarów na Ziemi”³⁶. Szesnasto- i siedemnastowieczne kompanie handlowe silnie wpisywały się w obraz swoich czasów, coraz bardziej przypominając dzisiejsze wielkie firmy międzynarodowe. Mimo tego przedsięwzięcia te były dziećmi swoich, preindustrialnych czasów. W odróżnieniu od dzisiejszych korporacji siedemnastowieczne spółki zajmujące się wydobywaniem złóż surowców nie dokonywały integracji pionowej czy też poziomej. Ponadto żadna z nich nie przeniosła swojej działalności za granicę w celu lepszej dystrybucji oferowanych przez siebie towarów lub ich produkcji. Występowały co prawda zagraniczne inwestycje bezpośrednie w takich dziedzinach jak rolnictwo, przemysł wydobywczy czy wytwórczość (oparta na manufakturach), ale były one domeną raczej przedsiębiorczych jednostek (bankierów, handlarzy) niż wielkich kompanii handlowych. Przykładów ich działalności można znaleźć stosunkowo dużo. Już w średniowieczu bankierzy z Toskanii finansowali przemysł skoncentrowany na wydobywaniu srebra na Bałkanach, co w efekcie znacznie przyczyniło się do rozwoju tego regionu. W XV i XVI w. rodzina Fuggerów z Augsburga inwestowała w kopalnie miedzi i srebra w Tyrolu oraz na Węgrzech³⁷. Rzeczą znaną było to, iż rodzące się giganty handlowe koncentrowały się na inwestowaniu poza granicami w sektor wydobywczy oraz w produkcję przemysłową. Zdaniem Ann Carlos i Stephena Nicholasa, Kompania Moskiewska (Muskovy Company) w poł. XVI w. zajęła się wytwarzaniem sznurów, do których produkcji zatrudniano angielskich rzemieślników³⁸. Z kolei Holenderska Kompania Wschodnioindyjska w 1641 r.

³⁵ R. Cameron, *dz. cyt.*, s. 3; C. P. Kindleberger, *Multinational Excursions*, Cambridge 1984, s. 155-56.

³⁶ W. H. McNeill, *The Rise of the West*, Chicago 1963, s. 619.

³⁷ R. Cameron, *tamże*, s. 3-4.

³⁸ Kompania Moskiewska – angielska spółka akcyjna, powstała 18 grudnia 1551 r. w Londynie z inicjatywy grupy kupców zainteresowanych handlem z krajami Dalekiego Wschodu, a przede wszystkim z Chinami. Pomysłodawcą był kupiec z Bristolu, Robert Thorne, entuzjasta dotarcia do Chin z wykorzystaniem przejścia północno-wschodniego wiodącego wzdłuż wybrzeży Skandynawii, północnej Rosji, Syberii ku Pacyfikowi. W 1554 r. reprezentujący spółkę Stephen Borough, i Richard Chancellor, dotarli swoim statkiem handlowym do ujścia Dwiny, gdzie angielscy żeglarze założyli faktorię handlową (dzisiejszy Archangielsk). Po zaproszeniu przez Iwana IV Groźnego do Moskwy Anglikom udało się podpisać lukratywne umowy handlowe. Spółka

otworzyła w Bengalu fabrykę rafinacji saletry i zaangażowała się w wytwórczość poza Niderlandami. W 1717 r. Holenderska Kompania Wschodnioindyjska w bengalskiej miejscowości Kaimbazar zatrudniła 4 tys. przędzarzy jedwabiu³⁹. Innym przykładem europejskiej aktywności handlowej jest założenie przez dwóch holenderskich kupców w 1632 r. na południe od Moskwy huty stali zasilanej energią wodną⁴⁰. W XVIII w. przedsiębiorcze jednostki inwestowały także w Ameryce Północnej. Znany jest zwłaszcza przykład Peter Hansclavera, pochodzącego z Westfalii. W latach 1748-1749 założył on dom handlowy w hiszpańskim Kadyksie, przy czym należy wspomnieć, że jego rodzina prowadziła firmę handlową od 1632 r. Hansclaver w latach 60. XVII w. zainwestował znaczne sumy w produkcję stali w stanach Nowy Jork i New Jersey, czemu sprzyjało stworzenie w 1763 r. wraz ze swym partnerem Charlesem Croftsem firmy Hansclaver, Seton & Crofts (Charles Crofts „pilnował” spraw firmy w Amsterdamie)⁴¹. W XVIII w., u progu rewolucji industrialnej w Wielkiej Brytanii coraz częściej zakładano oddziały, które pozwalały na prowadzenie interesów na większą skalę. Pod koniec tego stulecia zrozumiano, że merkantylizm stał się doktryną nieefektywną. Wg Charlesa Jonesa największe sukcesy odnosiły indywidua, które potrafiły być „elastyczne narodowościowo” i skłonne do migracji. Autor ten podkreślał, że: „...kupcy i bankierzy z kontynentu osiedlali się w Londynie i w regionach na północy Anglii, gdzie rozwijał się przemysł tekstylny. Synowie brytyjskich i europejskich (tj. pochodzących spoza Wysp – przyp. M.R.) przedsiębiorców i kupców przemierzali świat w poszukiwaniu rynków zbytu i często osiadali na jakiś czas w zagranicznych placówkach handlowych po to, by rozwinąć własny interes. Handlowa diaspora objęła wszystkie nacje zajmujące się wytwórczością i handlem. (...) Wynikiem tego była kosmopolityczna wspólnota handlowa zlokalizowana w Londynie, w której narodowość bardzo często się zacierała”⁴². Na początku XIX w. zwiększona migracja zachęcała do zawierania nowych umów handlowych, wysuwania śmiałych idei, rozwijania handlu, międzynarodowych inwestycji i transferów technologii. Rodzące się korporacje dążyły do internacjonalizacji operacji i zarządzania ponad granicami, a dyspozycje wszelkich działań były przekazywane z ośrodka decyzyjnego, który wbrew pogładowi Jonesa, wciąż silnie był kojarzony z państwem pochodzenia przedsiębiorstwa. W przypadku niektórych przedsięwzięć nie ustanawiano siedziby czy też ośrodka decyzyjnego w jednym miejscu, czego przykładem są powiązania rodzinne w firmie

nazywana od tamtej chwili „Muscovy Company”, objęta została w 1555 r. protektorem królewskim i otrzymała wyłączność na handel z Rosją. Por. C. Walkman, J. Cunningham, *Encyclopedia of Exploration*, New York 2004, t. 2.

³⁹ A. M. Carlos, S. Nicholas, *Giants of an Earlier Capitalism: The Chartered Trading Companies as Modern Multinationals*, „Business History Review”, Autumn 1988, t. 62, s. 398-471.

⁴⁰ J. Dunning, *Multinational Enterprises and the Global Economy*, Workingham 1993, s. 98.

⁴¹ M. Wilkins, *The History of Foreign Investment in the United States to 1914*, Cambridge 1989, s. 23.

⁴² Charles A. Jones, *International Business in the Nineteenth Century*, Brighton 1987, s. 27-28.

Rothschildów, działającej z Paryża i Londynu. Regułą stało się jednak wyznaczenie jasno określonej „kwatery głównej”.

Przyglądając się działalności prekursorów nowoczesnych korporacji transnarodowych w okresie od XIII do XIX w., należy zauważyć, że tylko jeden z nich – Hudson’s Bay Company – przetrwał do XX w. Zaskakuje to zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że np. największe siedemnasto- i osiemnastowieczne domy handlowe rozwinęły działalność na ogromną skalę. Kontrastuje z tym ciągłość działalności zapoczątkowanej przez kupców i bankierów w XVIII i XIX w., których przedsięwzięcia przetrwały zazwyczaj do XX, a nawet do XXI w. Wystarczy podać tu przykłady wielkich rodzin bankierskich – Baringsów i Schroederów. Przez całe ubiegłe stulecie Barings Bank był niezależny (obecnie ING Barings). Z kolei kontynuatorem działalności Schroederów stała się od 2000 r. korporacja Salomon Smith Barney, będąca częścią Citigroup.

3. XIX w. i rozprzestrzenianie się przedsiębiorstw wielonarodowych

W okresie 1870–1914 nastąpiło zwiększenie międzynarodowej aktywności przedsiębiorstw, co doprowadziło do wzrostu powiązań i zależności gospodarczych pomiędzy państwami. Wg R. Camerona, E. Hobsbawma oraz J Foreman-Pecka właśnie w tym okresie miała swój początek gospodarka światowa. Widoczna w II poł. XIX w. rewolucja w transporcie i komunikacji doprowadziła do ekspansji przedsiębiorstw wielonarodowych. Towarzyszył temu szybki spadek kosztów, a koordynacja i kontrola działań wewnątrz formy stała się bardziej możliwa niż kiedykolwiek. Typowy rozwój korporacji polegał na zdobyciu silnej pozycji na rynku krajowym, eksporcie produktu za granicę (zwłaszcza jeśli był on unikalny), znalezieniu zagranicznych pośredników a następnie otwarciu zagranicznych oddziałów zajmujących się sprzedażą. W wypadku trudnych do pokonania barier handlowych, transportowych czy wysokich kosztów decydowano się na przeniesienie działalności za granicę, zgodnie z zasadą „im bliżej konsumenta, tym lepiej”. Na przełomie XIX i XX w. wzrósł udział inwestycji korporacji w infrastrukturę transportową, co w efekcie spowodowało istotne obniżenie kosztów prowadzenia działalności. Otwarcie Kanału Sueskiego wpłynęło na zredukowanie czasu potrzebnego na podróż morską z Londynu do Bombaju o 40%, a z Londynu do Singapuru o 30%. Jednocześnie wykorzystanie parowców w żegludze oceanicznej doprowadziło do utworzenia prężnych kompanii żeglugowych posiadających prawdziwe floty dalekomorskie. Wśród przedsiębiorców tych dominowali Brytyjczycy. Kompanie owe utrzymywały przedstawicieli w najważniejszych portach z punktu widzenia prowadzonej przez nie działalności. Nierzadko też inspirowały lub same dokonywały inwestycji w najważniejszych portach. Do wybuchu I wojny światowej kompanie

żegluga morskiej wykorzystujące parowce stały się korporacjami transnarodowymi w pełnym tego słowa znaczeniu. Niemieckie linie żegluga parowej posiadały swoje doki w amerykańskich portach, a kilka ich brytyjskich odpowiedników budowało doki w portach zagranicznych⁴³. W tym samym czasie wzmożony rozwój przeżywały przedsiębiorstwa ubezpieczeniowe. Niejednokrotnie ubezpieczenia żeglugowe łączono z ubezpieczeniami przed skutkami nieprzewidywanych zdarzeń (jak pożar magazynu w porcie). W 1914 r. więcej niż dwie trzecie amerykańskich statków było ubezpieczonych przez firmy zagraniczne⁴⁴. Te ostatnie w następnych dekadach stopniowo traciły rynek amerykański na rzecz największych przedsiębiorstw ubezpieczeniowych ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, które stały się bez wyjątku korporacjami wielonarodowymi⁴⁵. Zdaniem Marca Lindera, powstające na przełomie XIX i XX w. angielskie, francuskie i niemieckie korporacje międzynarodowe inwestowały też w rozwój sieci kolejowej, co było widoczne zwłaszcza w państwach słabiej rozwiniętych. Niemniej, w opinii tego autora, „wiedza inżynierska i technologia niezbędne do budowania wymagających technologicznie dróg kolejowych w pozaeuropejskich obszarach górzystych ogólnie przekraczały ówczesne możliwości”⁴⁶. Również w państwach uważanych w XIX w. za rozwinięte budowa nowoczesnych, jak na owe czasy, linii kolei żelaznych narażała niemałych trudności wynikających głównie z braku odpowiedniej wiedzy inżynierskiej. Świadczy o tym wiele przykładów, jak chociażby konieczność zaangażowania przedsiębiorstw brytyjskich do drążenia tuneli kolejowych w USA oraz udział firm brytyjsko-belgijskich do budowy infrastruktury dla kolei w Północnej Francji i Belgii. Niemniej istotnym problemem była niewystarczająca liczba pracowników kolejowych, wykonujących swoje zadania często w ekstremalnie trudnych warunkach. Wzysk nisko opłacanej i na wpół zniewolonej grupy robotników, której historia powtarza się obecnie w bogatych państwach Zatoki Perskiej, bezwzględnie wykorzystujących pracę mieszkańców Afryki i Azji, stał się dzisiaj w dobie globalizacji częścią kultury masowej. Do historii chińskich i czarnoskórych robotników zniewolonych i zatrudnionych w ciężkich warunkach do kucia gór stojących na drodze linii kolei żelaznych, mających przebiegać przez kontynent północnoamerykański, odwołał się szwedzki pisarz Henning Mankell w książce *Chińczyk*. Sugestywnie opisując proces drążenia tunelu w twardej skale, autor ten wskazywał: „Kilka dni później zaczęli atakować górę nitrogliceryną. Największe mrozy już minęły. Wśród robotników byli dwaj (...) którzy już pracowali z użyciem tego kapryśnego i niebezpiecznego środka wybuchowego. Wsiadali do dużych koszy, które następnie wciągano na linach

⁴³ Por. M. Wilkins, *The History...*, s. 517n.

⁴⁴ J. J. Safford, *Wilsonian Maritime Diplomacy, 1913-1921*, New Jersey 1978, s. 231.

⁴⁵ M. Wilkins, *The Emergence of Multinational Enterprise: American Business Abroad from the Colonial Era to 1914*, Cambridge, 1970, s. 64-65.103-107.

⁴⁶ M. Linder, *Projecting Capitalism: A History of the Internationalization of the Construction Industry*, Westport 1994, s. 15-16.

na wyższy poziom ściany. (...) Podpalali lonty, szybko spuszczano ich na dół i wszyscy rozbiegali się, szukając schronienia⁴⁷. Znaczącym problemem były także rosnące koszty inwestycji kolejowych. Niewątpliwie wymuszały one partycypowanie przynajmniej kilku znaczących firm w finansowaniu przedsięwzięcia, co służyło rozszerzaniu przez nie zakresu działania, jak również sprzyjało wzmocnieniu współpracy. Warto podkreślić, że część z dziewiętnastowiecznych korporacji nie była bezpośrednio związana z kolejnictwem. Wśród firm finansujących tego rodzaju działalność można było znaleźć zarówno przedsiębiorstwa trudniące się handlem, np. W. R. Grace & Co., jak również hutnictwem stali, jak np. niemiecki koncern Krupp, który w 1890 r. uzyskał koncesję na budowę linii kolei żelaznych w Wenezueli. Przykład linii kolei żelaznych wskazuje na ogromne zaangażowanie i wykorzystanie szansy na rozwój, które dostrzegły dla siebie korporacje multinarodowe pod koniec XIX w. dzięki zastosowaniu nowoczesnych technologii. O skali ich działań świadczy fakt, że do 1910 r. na świecie zostało zbudowanych 640 tys. mil linii kolejowych⁴⁸.

Rewolucji w transporcie towarzyszyły wielkie przemiany w komunikowaniu się, które współcześnie pod postacią Internetu oraz rozmaitych portali społecznościowych, takich jak Facebook czy Twitter, potrafią doprowadzić do głębokich przeobrażeń w polityce międzynarodowej. Wbrew pozorom historia nowoczesnego komunikowania się nie rozpoczęła się od sieci ARPANET ani też od będącego jej następcą Internetu. Początki nowoczesnego komunikowania się na odległość sięgają listopada 1852 r., kiedy to połączono ze sobą Paryż i Londyn. Było to możliwe dzięki współpracy koncernów Submarine Telegraph Co. oraz the European and American Telegraph Co. Po między 1852 a 1855 r. niemiecka firma Siemens zaprojektowała oraz doprowadziła do uruchomienia systemu telegraficznego w europejskiej części Rosji. Do 1870 r. korporacja the British Indian Telegraph Company ułożyła kabel łączący Bombaj z Wielką Brytanią, a wkrótce potem duńskie przedsiębiorstwo the Great Northern Telegraph Company dokonało przedłużenia transsyberyjskiej linii telegraficznej biegnącej z Władywostoku do Szanghaju i Jokohamy, rozciągniętej w następnych latach przez Eastern Extension Company do Indii, Chin i Singapuru. W rewolucję informacyjną aktywnie włączały się także firmy amerykańskie, umiejętnie korzystające z doktryny Monroe i zyskujące teren w Ameryce Łacińskiej. Jak wskazała Mary Wilkins, w latach 20. ubiegłego wieku sieci kablowe zostały tam objęte kontrolą amerykańskiej korporacji International Telephone and Telegraph Corporation (ITT)⁴⁹. Jeszcze większą siłę oddziaływania uzyskały korporacje amerykańskie w dziedzinie telefonii. Ekspansję firm z USA zapoczątkowała w 1879 r. Edison Telephone Company,

⁴⁷ H. Maankell, *Chińczyk*, Warszawa 2009, s. 187.

⁴⁸ A. G. Kenwood, A. L. Lougheed, *The Growth of the International Economy, 1820-1990*, London 1992, s. 13.

⁴⁹ M. Wilkins, *The Emergence...*, s. 48; M. Wilkins, *The Maturing of Multinational Enterprise: American Business Abroad from 1914 to 1970*, Cambridge 1974, s. 27-28.130.

instalując pierwszą w Europie rozdzielnię telefoniczną⁵⁰. W końcu lat 80. XIX w. amerykańska Bell Telephone Company opanowała rynek kanadyjski, natrafiła jednak na silnych konkurentów z Europy – firmy Siemens oraz Ericsson. W latach 20. ubiegłego wieku, wraz ze wzrostem popularności telefonów korporacją o prawdziwie globalnym zasięgu działania stała się amerykańska ITT. W 1930 r. firma ta obsługiwała sieci telefoniczne w Hiszpanii, niektórych państwach Ameryki Środkowej i Południowej (Kuba, Meksyk, Peru, Brazylia, Urugwaj, Chile, Argentyna), a także uzyskała koncesje w państwach takich, jak Rumunia, Turcja i Chiny.

Korporacje transnarodowe wprowadziły komunikację radiową i umożliwiły jej dynamiczny rozwój. Przed wybuchem II wojny światowej branża ta została opanowana przez Brytyjczyków oraz Niemców, rywalizujących bezustannie o największe rynki zbytu dla swoich towarów. Dla przykładu kontrolowana przez Brytyjczyków firma Marconi's Wireless Telegraph Company⁵¹ zdominowała rynek USA, przy czym musiała jednak znosić konkurencję ze strony współpracujących ze sobą firm niemieckich: Allgemeine Elektrizitäts Gesellschaft (AEG) oraz Siemens & Halske. Po I wojnie światowej europejska konkurencja została pokonana w USA przez utworzoną ze współpracy amerykańskiej marynarki oraz firmy General Electric korporację Radio Corporation of America (RCA), która przejęła rozgłośnie należące uprzednio w Stanach Zjednoczonych do Marconi. W latach 20. ubiegłego wieku RCA zaoferowała długodystansową komunikację radiową pomiędzy USA, Europą, Azją, inwestując w stacje nadawcze w wielu państwach świata, takich jak: Polska, Szwecja, Chiny czy Argentyna. W innych państwach, takich jak Kanada lub niektóre państwa Ameryki Łacińskiej korporacja RCA uruchomiła współpracę joint ventures z firmami brytyjskimi⁵².

Korporacje wielonarodowe na początku XX w. inwestowały praktycznie w każdej dziedzinie. Pojawiły się wielkie konglomeraty informacyjne, jak The News Services, które wykorzystując telegraf i radio do celów rozpowszechniania informacji na cały świat, stały się poprzednikami Agence France Presse, British Reuters czy United Press⁵³. Pojawiły się nowe środki wyrazu – film i telewizja. Do 1920 r., kiedy miejsce filmu niemego zajęły obrazy „ugłosowione”, największą korporacją, posiadającą sale kinowe w ponad 40 głównych miastach na świecie, była francuska firma Pathé. Dynamicznie rozwijał się też amerykański przemysł filmowy. Wśród optymizmu budowanego na podstawie przeświadczenia o nieograniczonych możliwościach płynących z wykorzystywania nowoczesnych technologii i wzroście dobrobytu zwłaszcza w społeczeństwie amerykańskim, wyznającym ducha konsumeryzmu, odzywały się głosy, o których tak oto pisał Thomas O'Brien: „...wspaniałe obrazy były

⁵⁰ M. Wilkins, *The Emergence...*, s. 49-50.

⁵¹ M. Wilkins, *The History...*, s. 520-23.

⁵² M. Wilkins, *The Maturing...*, s. 129.

⁵³ G. Jones, *The Evolution of International Business*, London 1996, s. 160.

świadectwem cudów technologicznych i osiągnięć społeczeństwa amerykańskiego. Filmy wytwarzane przez wielkie koncerny, drapacze chmur w Nowym Jorku, przestronne domy, oraz mrowie dóbr konsumpcyjnych wysyłały wiadomość o sukcesie amerykańskiego stylu życia (...) Filmy tego okresu sugerowały, że ludzkie niedole mogą być zapobieżone przez korekcyjne efekty konsumeryzmu. ...amerykańskie korporacje zyskały ważnego sojusznika w ich wysiłkach, by tę wizję zmienić w rzeczywistość⁵⁴.

Poza branżą informacyjną korporacje międzynarodowe rozwijały się dynamicznie w branży wydobywczej. Oprócz górnictwa węgla dynamicznie rozwijała się branża naftowa. Od czasu znalezienia złóż ropy naftowej w 1859 w Titusville (Pensylwania) USA stały się największym producentem tego surowca. Wiązało się to z dominującą pozycją korporacji Standard Oil. U progu lat 20. ubiegłego stulecia największe amerykańskie firmy naftowe zajmowały się nie tylko w wydobyciu i handlem ropą naftową, ale inwestowały również w produkcję środków transportu, a także zasilają finansowo w branżę petrochemiczną.

Korporacje multinarodowe działające „w przededniu” wybuchu wielkiego kryzysu z 1929 r. przyczyniały się ogromnie do rozwoju handlu międzynarodowego. Zaangażowaniu temu odpowiadało stopniowe pogłębianie się zależności pomiędzy podmiotami gospodarki światowej. W latach 1870-1929 następował systematyczny wzrost wartości handlu międzynarodowego, który w wyżej wskazanym okresie był znacznie szybszy niż wzrost wartości produkowanych dóbr⁵⁵. Wraz z rozwojem transportu, technik komunikacyjnych oraz branży paliwowej wytworzone zostały podstawy wszechstronnych porozumień handlowych, z których część zawierano wewnątrz wielkich korporacji, a część pomiędzy nimi. Obecnie ok. 2/3 obrotów handlowych na świecie odbywa się pomiędzy KTN-ami. Warto zauważyć, że internacjonalizacja działalności tychże przedsiębiorstw nie jest zjawiskiem nowym, a jedynie logicznym ciągiem zdarzeń niejako wymuszonym przez dramatyczne przyspieszenie zmian zachodzących w gospodarce światowej, wywołanych przez proces globalizacji. Inną kwestią jest, czy zmiany te są społecznie korzystne i do zaakceptowania, tym bardziej że jak się słusznie twierdzi, „rdzeniem” globalizacji są płynność kapitału oraz rosnące wpływy instytucji finansowych i banków mogących równie dobrze doprowadzić do wybuchu globalnego kryzysu, jak i wpłynąć na jego wygaszenie. Tu jednak należy wrócić do kilkudziesięciu lat poprzedzających krach z lat 20. ubiegłego wieku na giełdzie nowojorskiej. Siłą nośną zmian, widocznych we współczesnych międzynarodowych stosunkach gospodarczych, stała się w pierwszych dekadach XX w. ekspansja grup kapitałowych i banków, finansowych „championów” działających na skalę globalną. Wychodząc poza tradycyjną działalność pożyczkową, położyły one nacisk na obrót papierami wartościowymi i dały początek sekurytyzacji polegającej na zamianie pożyczek na zbywalne papiery wartościowe. Efektem był szybki

⁵⁴ T. O'Brien, *The Century of U.S. Capitalism in Latin America*, Albuquerque 1999, s. 53.

⁵⁵ *Industrialization and Foreign Trade*, Geneva 1945.

wzrost znaczenia giełd papierów wartościowych. Do 1914 r. giełda londyńska stała się w istocie międzynarodowym rynkiem, podobnie jak jej odpowiedniki ulokowane w Amsterdamie, Paryżu, Frankfurcie i Berlinie. Przyspieszenie globalnej cyrkulacji kapitału w drugiej dekadzie XX w. prowadziło do rewolucyjnych zmian zarówno w postrzeganiu pracy i innych czynników produkcji, jak również odrzucenia tego, co krajowe, regionalne, lokalne na rzecz tego, co ponadkrajowe, międzynarodowe, a w przyszłości – globalne. Dowodem zachodzenia takiego zjawiska był rozrost nowojorskiej giełdy NYSE, która w 1914 r. miała charakter krajowy, by w 1920 r. stać się rynkiem w pełni międzynarodowym⁵⁶. Dynamicznie rozwijały się banki. W 1913 r. trzydzieści największych tego typu instytucji brytyjskich posiadało więcej niż 1 tys. oddziałów i biur na sześciu kontynentach. W wyżej wskazanym roku trzy angielskie banki przyciągnęły jedną trzecią depozytów obecnych w brazylijskim systemie bankowym⁵⁷. Ich globalna działalność stała się jednym z aspektów funkcjonowania gospodarki światowej, której rozwój, tak jak i gospodarek narodowych poszczególnych państw, był uzależniony od dostępu do kapitału. W pierwszych dekadach XX w. prym na świecie wiodły banki europejskie. Na początku lat dwudziestych największe z nich miały wiele filii zagranicznych, a także oferowały usługi, którymi nie dysponowały banki amerykańskie. Te ostatnie „włączyły się do gry” o globalne rynki dopiero w latach 20. Pierwszym z nich był National City Bank (obecnie Citibank), który skorzystał ze zmiany amerykańskiego ustawodawstwa. Zgodnie bowiem z ustawą z 1913 r. bankom z USA zezwolono na tworzenie filii zagranicznych i w ten sposób pod względem formalno-prawnym udzielono im szansy na równorzędną rywalizację z ich odpowiednikami z Europy. W 1929 r. National City Bank był już korporacją wielonarodową. Posiadał 93 oddziały w obu Amerykach i Azji. Oferował swoje usługi innym korporacjom, takim jak ITT, General Electric, National Cash Register, W.R. Grace & Co, których przedstawiciele zasiadali w Radzie Dyrektorów Banku⁵⁸. Warto zauważyć, że uzupełnieniem działalności banków były korporacje oferujące usługi dla podróżujących. W okresie międzywojennym za największe firmy w tej branży uchodziły: American Express i Thomas Cook.

4. Korporacje międzynarodowe u progu wielkiego kryzysu

W latach 1929-1930 znaczenie korporacji międzynarodowych było większe niż kiedykolwiek wcześniej. Istniejące dane pozwalają na postawienie tezy, iż handel intrakorporacyjny miał we wskazanym okresie porównywalny udział w handlu

⁵⁶ M. Wilkins, *Cosmopolitan Finance in the 1920s: New York's Emergence as an International Financial Centre*, w: *The State, the Financial System, and Economic Modernization*, red. R. Sylla, R. Tilly, G. Tortella, Cambridge 1999, s. 271-291.

⁵⁷ G. Jones, *British Multinational Banking*, Oxford 1993, s. 56-57.

⁵⁸ M. Wilkins, *The Maturing...*, s. 136.

światowym do tego z początku XXI w. Pod koniec lat 20. ubiegłego wieku, pochodzące z zagranicy KTN-y generowały więcej niż 50% eksportu takich państw, jak: Kuba, Chile, Peru, Wenezuela, Północna Rodezja, Iran, Malaje oraz Holenderskie Indie Wschodnie. Amerykańskie firmy kontrolowały ponad 30% sektora wydobywczego w Kanadzie. Jeszcze bardziej potęgą korporacji wielonarodowych widoczna była w Afryce. W 1930 r. trzy największe tego typu przedsiębiorstwa (the United Africa Company, powiązana z korporacją Unilever, Compagnie Française de l'Afrique Occidentale oraz Société Commerciale de l'Ouest Africain) odpowiadały za ok. trzy czwarte handlu w Afryce Zachodniej. Innym przykładem jest działalność brytyjskiej firmy Lipton, która zakupiła plantacje herbaty, kawy i kakao w Cejlonie i otworzyła filie w ponad 30 państwach. Jak dowcipnie i nie bez racji stwierdził Charles Wilson, firma Lipton, umiejętnie wykorzystując swoją pozycję rynkową, „nauczyła Amerykanów jak pić herbatę”⁵⁹.

Dla korporacji multinarodowych, tak jak i dla całej gospodarki światowej, szczególnie trudny okres przypadł na lata 1914–1918. Pierwsza wojna światowa i jej następstwa utrudniły korporacjom prowadzenie interesów w wielu państwach. W Rosji, która jeszcze w 1914 r. stanowiła atrakcyjny obszar do inwestowania dla KTN-ów, następstwa rewolucji październikowej doprowadziły do konfiskaty majątku należącego do przedsiębiorstw międzynarodowych. W czasie I wojny światowej podobny los spotkał korporacje niemieckie, których majątek znajdujący się w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych został w znacznej mierze przejęty. W odróżnieniu jednak od Rosji Sowieckiej, „odciętej” od gospodarki światowej, niemieckie koncerny pod koniec lat 20. ponownie zostały włączone w procesy produkcyjne i handlowe na skalę globalną. Amerykańskie i europejskie korporacje międzynarodowe działające głównie w takich branżach jak ubezpieczenia, bankowość, handel i transport osiągnęły imponującą dynamikę rozwoju. U progu lat trzydziestych dołączyły do nich duże firmy z Japonii. Szczególnie wysoką dynamikę wzrostu osiągnął tam przemysł ciężki i chemiczny. Do industrializacji przyczyniały się tzw. zaibatsu, takie jak: Mitsui, Mitsubishi, Nissan, Japan Nitrogen, Showa Denko⁶⁰. W związku z tym japoński zaikai został skupiony w wąskim, kilkuprocentowym kręgu elit⁶¹. Siła i oddziaływanie międzynarodowe japońskich zaibatsu płynęły też ze stopniowej koncentracji kapitału finansowego, dzięki czemu duże firmy, takie jak: Mitsu, Mitsubishi, Sumimoto i Yasuda zdobywały akcje innych przedsiębiorstw i udział w zarządach. Po panice finansowej z 1927 r. w ramach grup finansowych łączyły się także banki, co dawało im jeszcze większą kontrolę nad produkcją. Szacuje się, że w 1928 r. przedsiębiorstwa

⁵⁹ C. Wilson, *The History of Unilever*, New York 1968, t. 2, s. 259.

⁶⁰ Pod pojęciem *zaibatsu* można określić rodowe grupy monopolistycznych przedsiębiorstw w kluczowych gałęziach gospodarki japońskiej. Przed wybuchem drugiej wojny światowej funkcjonowały one w systemie potężnych monopolii rodzinnych utrzymujących kontrolne pakiety akcji podporządkowanych firm.

⁶¹ *Zaikai* – japoński kapitał finansowo-przemysłowy.

związane z wyżej wymienionymi *zaibatsu* stanowiły ok. 15,2% japońskiego kapitału narodowego⁶².

Ekspansja korporacji multinarodowych w latach 20. ubiegłego wieku odznaczała się dążeniem do szybkiego wdrażania nowinek technologicznych, a także zjawiskiem sztucznego kreowania popytu za pomocą reklamy i szczegółowego badania preferencji konsumpcyjnych w poszczególnych grupach społecznych. Wyrazem tych tendencji było np. odejście od inwestowania w kolej na rzecz zwiększenia zainteresowania korporacji energetyką, telefonami, radiem, przemysłem samochodowym i innymi gałęziami z nimi powiązanymi (wytwarzanie opon, branża paliwowa), a także przetwórstwem rolno-spożywczym i produkcją żywności przetworzonej⁶³. Największe korporacje, jak Royal Dutch Shell, prowadziły badania rynków zagranicznych w celu jak najlepszego ich wykorzystania. Zabiegi te stały się w dobie obecnej standardowymi. Należy przy tym zauważyć, że działalność tzw. wywiadowni gospodarczych stała się biznesem dochodowym w znacznej mierze dzięki korporacjom transnarodowym, w związku z uznaniem informacji jako towaru, nierzadko znacznie bardziej wartościowego niż tradycyjne dobra oferowane konsumentom.

Można założyć, że przełom lat 20. i 30., kiedy z dużym natężeniem działały korporacje wielonarodowe, stanowił początek tzw. drugiej fali globalizacji, która została spowolniona w okresie 1930–1950 przez następstwa wielkiego kryzysu oraz II wojny światowej. Druga fala globalizacji, przypadająca na lata 1950–1980 miała decydujący wpływ na przemiany zachodzące w gospodarce światowej. Przejawami tak rozumianej „współczesnej” globalizacji są przyspieszone zmiany zachodzące w wielu sferach życia, w szczególności: technice, komunikacji, transporcie, produkcji, zarządzaniu, jak również na światowych rynkach finansowych i kapitałowych. Jednym z głównych czynników, który doprowadził do przyspieszenia postępów globalizacji, była ekspansja korporacji multinarodowych. Wiele z nich w latach 20. rozszerzyło swoją działalność zarówno horyzontalnie jak i wertykalnie przez granice. Najsilniejszą pozycję uzyskały korporacje amerykańskie, które skorzystały z tego, że 42,4% towarów na świecie zostało w owym czasie wyprodukowanych w USA. Dużego znaczenia pod koniec lat 20. nabrało też zjawisko kartelizacji w zakresie handlu surowcami naturalnymi. Międzynarodowe kartele wpływały na ceny np. gumy, miedzi czy ropy naftowej, a podejmowane przez nie zagraniczne inwestycje bezpośrednie zabezpieczały źródła podaży. Do 1930 r. głównie amerykańskie i europejskie korporacje międzynarodowe były wszechobecne. Wiele

⁶² T. Nakamura, *Gospodarczy rozwój współczesnej Japonii*, Tokio 1987, s. 54.

⁶³ W przemyśle tytoniowym najbardziej znaczącą korporacją w latach 20. była brytyjsko-amerykańska Tobacco Company, założona w 1902 r. Początkowo jej siedziba mieściła się w Wielkiej Brytanii. W 1911 r. została ona podzielona z powodu zastosowania wobec niej prawa antytrustowego. Stopniowo firma ta została przejęta przez Brytyjczyków, by w 1920 r. stać się korporacją całkowicie brytyjską. Por. M. Wilkins, *The Emergence...*, s. 92-93; H. Cox, *The Global Cigarette: Origins and Evolution of British American Tobacco, 1880-1945*, Oxford 2000.

operowało na sześciu kontynentach, a ich działalności nie wygasły ani wojny, ani też rewolucje i konfiskaty aktywów. Korporacje międzynarodowe stały się na trwałe częścią krajobrazu ekonomicznego współczesnego świata.

5. Zakończenie

Historia korporacji transnarodowych uczy, że bez względu na kryzysy, załamania, depresje, stare powiedzenie, że „duży może więcej” jest niezmiennie nawet w czasach, w których cnotą staje się niestałość, a przywarą umiłowanie tradycji i porządku. Wraz z początkiem XVI w., kiedy to ludzie zafascynowani odkryciami geograficznymi wyruszyli na podbój Nowego Świata, na arenę międzynarodową z początku nieśmiało wkroczyły pierwsze wielkie przedsiębiorstwa. W odróżnieniu od czasów wcześniejszych, kiedy to liczące się przedsięwzięcia miały charakter indywidualnych zrywów uzdolnionych i ambitnych ludzi, „produktem firmowym” w świecie postkolumbowskiem stały się coraz doskonalsze pod względem organizacyjnym kolektywne i powtarzalne inicjatywy o charakterze produkcyjno-handlowym. Towarzyszyła temu stopniowa ewolucja korporacji, które początkowo miały charakter wielkich kompanii, głównie zajmujących się handlem, by w XIX w. rozszerzać zakres zainteresowań i stosować nowe metody i techniki działań. Popularne stały się zabiegi ukierunkowane na przenoszenie działalności za granicę, integracja pionowa i pozioma, a nawet dostosowywanie wyrobów do lokalnych upodobań. Najważniejszy stał się człowiek-konsument, który jako imigrant w krainie obfitości, dzięki uporowi i ciężkiej pracy piął się z nizin społecznych, by w końcu w nowym fordzie i z rodziną zamieszkującą dom z ogrodem stać się centralnym punktem marketingowej ekspansji KTN-ów i stopklatką z filmu o *American Dream*. Pod koniec lat 20. ubiegłego wieku był to jednak sen o potędze dostępny tylko dla garstki konsumentów zamieszkujących świat Zachodu – przeżywających rozkwit Stanów Zjednoczonych Ameryki i powojennej Europy. Rozwijające się wówczas, w oparciu o najnowsze wynalazki technologiczne, korporacje budowały idealny, szczęśliwy, wilsonowski ład na kredyt, kierując się motywem zysku i konsumpcyjnym mesjanizmem, zgodnie z którym największym szczęściem człowieka jest to, aby nie tylko mieć, ale wręcz nieustannie pozyskiwać, nie licząc się ani z regułami ekonomii, ani też ze zdrowym rozsądkiem. Ekspansji tej towarzyszyły narodziny gospodarki światowej, która coraz wyraźniej zaczynała żyć „własnym życiem”. Tempa nabierała też globalizacja, choć rzecz jasna w I poł. XX w. nazwą tą jeszcze się nie posługiwano. Pomimo że wielki kryzys z 1929 r. oraz II wojna światowa spowolniły postępy globalizowania sfery działalności produkcyjno-handlowej na świecie, korporacje przetrwały. Zapłaciły jednak wysoką cenę. Współcześnie wielu z nich zarzuca się kooperację z totalitarnymi reżimami i odwrót od lansowanego w okresie międzywojnia modelu człowieka-konsumenta na rzecz modelu człowieka zinstrumentalizowanego i odniesionego co najwyżej do trybu w maszynie państwowej. Pozornie może się wydawać, że korporacje,

które nabierały doświadczeń pod koniec lat 20. ubiegłego wieku, współcześnie powróciły do modelu człowiek-konsument. Jednakże, po dokładniejszej analizie, przychodzi na myśl pytanie, czy tak jest w istocie. Powstają bowiem wątpliwości, czy korporacje multinarodowe nie zostały w nieodwracalny sposób wypaczone przez skrajnie zdehumanizowany globalny biznes, który wraz z upadkiem banku Lehman Brothers w 2008 r. doprowadził świat na skraj kolejnego globalnego kryzysu. Trudno wreszcie wytłumaczyć zjawisko, które w kontraście do *American Dream*, można by określić mianem *Global Hell*. Wyrażają je – moim zdaniem – dwie funkcjonujące w publicystyce „prawdy”. Jedna z nich opiera się na przeświadczeniu, że „jest nas zbyt dużo”, druga, że niektóre międzynarodowe koncerny są „zbyt duże, żeby upaść”. Pierwsze z tych stwierdzeń pozwala KTN-om na adresowanie swoich produktów do stosunkowo małej grupy mieszkańców planety Ziemia, i traktowanie pozostałej, biedniejszej części jakby nie istniała. Druga z „prawd” uzmysławia, że bogate państwa, wspomagając upadające globalne banki, towarzystwa ubezpieczeniowe, firmy samochodowe (np. programy dopłat za złomowanie aut w UE) nie tylko utrzymują, ale i wzmacniają ten stan rzeczy, przez co *de facto* godzą się na pogłębianie nierówności ekonomicznych pomiędzy poszczególnymi państwami oraz zaostrzanie globalnych kryzysów w przyszłości. Zjawisko *Global Hell*, zgodnie z którym większość bogactwa na świecie skupiona jest przez coraz mniejszą liczbę ludzi, a większa część społeczeństw realnie traci możliwość awansu, bądź zostaje „wyrzucona na margines”, stoi w sprzeczności z oświeceniową wiarą w postęp i siłę indywidualizmu. Zatomizowane jednostki, pozostawione dodatkowo bez wsparcia słabnącego państwa, przestają się identyfikować ze wspólnotą i nie są zainteresowane budowaniem ładu demokratycznego, czego wyrazem jest spadek w wielu państwach poziomu partycypacji w wyborach i zniechęcenie polityką. Głównym motywem działania ludzi staje się walka o przetrwanie i realizacja własnych, skrajnie egoistycznych interesów. Do wykształcenia się indywidualnego wymiaru wspomianego wyżej zjawiska przyczyniają się w dużej mierze korporacje transnarodowe, będące dawniej, obok pozostałych podmiotów gospodarki światowej, „jeźdźcami globalizacji”. Można odnieść wrażenie, że pośród politycznych i gospodarczych konwulsji niektórych państw strefy euro, ogromnego zadłużenia USA, impasu w rokowaniach handlowych WTO, skrajnej bezsilności ONZ, erupcji terroryzmu i przemocy na ulicach, na które wychodzą zrozpaczeni młodzi ludzie pozbawieni pracy i opieki socjalnej, globalizacja, kojarzona z dobrobytem, liberalizmem ekonomicznym i optymizmem stopniowo odchodzi w przeszłość na rzecz wyłaniania się nowego świata. Wielość ośrodków decyzyjnych i mnogość powiązań transnarodowych, z których niektóre są ważniejsze, ale nie na tyle, aby zdominować pozostałe, przywołuje na myśl obraz archipelagu tysięcy wysp, wśród których obok Białego Domu czy Kremla w dalszym ciągu lśnić będą wieżowce korporacji multinarodowych. Globalizacja dla przeciętnego człowieka niepostrzeżenie przeobraża się w archipelagizację, a korporacje transnarodowe w coraz większej mierze pełnią rolę zarządców w panopcyjnym świecie. Być może, odwołując się do nazwy największej w Europie sieci

supermarketów spożywczych, można będzie określić go mianem *Tesco-Świata*, w którym człowiek-konsument z ery *American Dream* przeobraża się w anonimową, organiczną marionetkę żyjącą dla, a nie z działalności korporacji, które niegdyś stworzył.

Literatura

- Bielawski J., *Wpływ globalizacji na wielostronną współpracę gospodarczą*, „Sprawy Międzynarodowe” 2000, nr 1.
- Boruch A., *Korporacje ponadnarodowe a obecny etap globalizacji*, „e-Finanse” 2008, nr 2.
- Budnikowski A., *Międzynarodowe stosunki gospodarcze*, Warszawa 2006.
- Bull H., *International Theory. The Case for a Classical Approach*, „World Politics”, April 1966, t. 18, nr 3.
- Cameron R., *Historia gospodarcza świata od paleolitu do czasów najnowszych*, Warszawa 1996.
- Cameron R., „Introduction,” in *International Banking, 1870-1914*, red. Rondo Cameron, V. I. Bovykin, New York 1991.
- Carlos A. M., Nicholas S., *Giants of an Earlier Capitalism: The Chartered Trading Companies as Modern Multinationals*, „Business History Review”, Autumn 1988, t. 62.
- Cox H., *The Global Cigarette: Origins and Evolution of British American Tobacco, 1880-1945*, Oxford 2000.
- Cyrson E., *Korporacje wielonarodowe*, Warszawa 1981.
- Dunning J., *Multinational Enterprises and the Global Economy*, Workingham 1993.
- Dunning J. H., *The global economy, domestic governance, strategies and transnational corporation: interactions and policy implications*, „Transnational Corporations”, December 1992, t. 1, nr 3.
- Europa rzymska*, red. E. Bispham, Warszawa 2010.
- Finley M. I., *The Ancient Economy*, Berkeley 1999.
- Foreman-Peck J., *A History of the World Economy. International Economic Relations since 1850*, London 1983.
- Grecja klasyczna*, red. R. Osborne, Warszawa 2010.
- Guzek M., *Międzynarodowe stosunki gospodarcze. Zarys teorii i polityki handlowej*, Warszawa 2006.
- Hobsbawm E. J., *The Age of Capital 1848-1875*, London 1975.
- Hunt E. S., *The Medieval Super-Companies: A Study of the Peruzzi Company of Florence*, Cambridge 1994.
- Industrialization and Foreign Trade*, Geneva 1945.
- Jacynowska M., *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986.
- Jarczewska-Romaniuk A., *Relacje polityki i ekonomii w procesie globalizacji*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, red. E. Halizak, R. Kuźniar, J. Symonides, Warszawa 2004.
- Jones C. A., *International Business in the Nineteenth Century*, Brighton 1987.
- Jones G., *British Multinational Banking*, Oxford 1993.
- Jones G., *The Evolution of International Business*, London 1996.
- Kenwood A. G., Loughheed A. L., *The Growth of the International Economy, 1820-1990*, London 1992.
- Kindleberger C. P., *Multinational Excursions*, Cambridge 1984.

- Linder M., *Projecting Capitalism: A History of the Internationalization of the Construction Industry*, Westport 1994.
- Łoś-Nowak T., *Stosunki międzynarodowe. Teorie-systemy-uczestnicy*, Wrocław 2000.
- Maankell H., *Chińczyk*, Warszawa 2009.
- McNeill W. H., *The Rise of the West*, Chicago 1963.
- Moore K., Lewis D., *Birth of the Multinational: 2000 Years of Ancient Business History – From Ashur to Augustus*, Copenhagen 1999.
- Nakamura T., *Gospodarczy rozwój współczesnej Japonii*, Tokio 1987.
- Nye Jr. J. S., *What New World Order?*, „Foreign Affairs”, Spring 1992.
- O’Brien T., *The Century of U.S. Capitalism in Latin America*, Albuquerque 1999.
- Organizacje w stosunkach międzynarodowych. Istota-mechanizmy działania-zasięg*, red. T. Łoś-Nowak, Wrocław 2004.
- Rozkwit średniowiecza*, red. D. Power, Warszawa 2010.
- Safford J. J., *Wilsonian Maritime Diplomacy, 1913-1921*, New Jersey 1978.
- Scholte J. A., *Globalizacja*, Sosnowiec 2006.
- Skodlarski J., Matera R., *Gospodarka światowa. Geneza i rozwój*, Warszawa 2004.
- Wilkins M., *Cosmopolitan Finance in the 1920s: New York’s Emergence as an International Financial Centre*, w: *The State, the Financial System, and Economic Modernization*, red. R. Sylla, R. Tilly, G. Tortella, Cambridge 1999.
- Wilkins M., *The Maturing of Multinational Enterprise: American Business Abroad from 1914 to 1970*, Cambridge 1974.
- Wilkins M., *The History of Foreign Investment in the United States to 1914*, Cambridge 1989.
- Wilkins M., *The Emergence of Multinational Enterprise: American Business Abroad from the Colonial Era to 1914*, Cambridge 1970.
- Wilson C., *The History of Unilever*, New York 1968, t. 2.
- Współczesna gospodarka światowa*, red. A. B. Kisiel-Łowczyc, Gdańsk 1994.
- Wallerstein I., *Globalization or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World System*, „International Sociology” 2000, t. 15, nr 2.
- Walkman C., Cunningham J., *Encyclopedia of Exploration*, New York 2004, t. 2.
- Zorska A., *Korporacje transnarodowe. Przemiany, oddziaływania, wyzwania*. Warszawa 2007.
- Zorska A., *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transnarodowych i gospodarce światowej*, Warszawa 1998.

Transnational corporations and the globalization: deliberations of the genesis and the evolution of multinational enterprises to 1929

Summary

Beginnings of the operations of multinational enterprises may be found in the economic expansion of the group of well-developed states of North America (USA), Western Europe (the EU) and Eastern Asia (Japan). World Economy is a habitat of the functioning of transnational corporations. The situation after the World War II

set in the business world by the liberalization and the growth in the economy allowed them to use benefits of the “multilateralism”. Notwithstanding in the second decade of the 20th century the bilateral international trade based on the *quid pro quo* principle still dominated. However even then multinationals existed, blazing trails for more developed structures. Many of them, as: Siemens, AEG, General Electric dynamically developed, while a few, as the Standard Oil, served as originators of the largest enterprises existing at present in their industries. The purpose of this article is to trace the genesis and development of the above mentioned entities until the outburst of the Great Depression in 1929. Depression, as global economic turbulence, changed the world of corporations and accelerated coming of changes, in consequence of which international companies became one of the “four riders of the globalization” through the process of the internationalization.

Keywords: capital, crisis, globalization, transnational corporations, World Economy.

LUCYNA PRZYBYLSKA

Wydział Oceanografii i Geografii
Uniwersytet Gdański

Nazwy ulic związane z życiem religijnym w miastach archidiecezji gdańskiej

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie rodzajów i zróżnicowania przestrzennego nazw ulic związanych z religią w miastach archidiecezji gdańskiej. Źródłem informacji o liczbie i oficjalnych nazwach ulic w miastach była baza danych TERYT Głównego Urzędu Statystycznego. Nazwy religijne ulic miast archidiecezji gdańskiej wskazują głównie na rzymskokatolicką tradycję (99%). Tylko ul. Menonitów w Gdańsku pochodzi z innego wyznania chrześcijańskiego, a pozostałe 48 nazw wywodzi się spoza chrześcijańskiego kręgu religii starożytnych Greków i Rzymian czy religii ludów słowiańskich i bałtyjskich. Liczba i rodzaj nazw ulic związanych z religią zależy od wielkości jednostki osadniczej oraz jej przeszłości.

Słowa kluczowe: archidiecezja gdańska, nazwy ulic, święci patroni.

Obszarem badań niniejszego artykułu są miasta archidiecezji gdańskiej. Pod względem osadniczym stosunkowo nieduży obszar archidiecezji (3102 km²) z siecią 12 miast należy do najbardziej zurbanizowanych w kraju (84,8%), po diecezji katowickiej i gliwickiej¹. Największe miasta archidiecezji, Gdańsk i Gdynia, wraz z Sopotem są miastami na prawach powiatu i tworzą razem Trójmiasto. Z kolei sąsiednie miasta Rumia, Reda i Wejherowo określane bywają Małym Trójmiastem Kaszubskim (powiat wejherowski). W środkowo-zachodniej części archidiecezji położone jest Żukowo (powiat kartuski), zaś na południu Pruszcz Gdański (powiat gdański). Na północy archidiecezji leżą miasta powiatu puckiego (Hel, Jastarnia, Władysławowo, Puck).

Przedmiotem badań uczyniono nazwy ulic (plateonimy) będące dominującym komponentem urbanonimii (nazewnictwa miejskiego)². Nazwami miejskimi, należącymi do jednej z wielu kategorii nazw geograficznych, zajmuje się onomastyka, czyli nauka o nazwach własnych, której celem jest „nie tylko rejestracja, opis

¹ *Statystyka Diecezji Kościoła Katolickiego w Polsce 1992–2004*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2006, s. 110.

² M. Jaracz, *Sposoby nominacji bydgoskich kościołów i kaplic*, w: *Nazwy mówią*, red. M. Pająkowska-Kensik, M. Czachorowska, Bydgoszcz 2004, s. 139.

i klasyfikacja nazw z różnych kategorii, ale też ukazywanie wzajemnych związków między nazwami własnymi a historią, kulturą, religią i tzw. językowym obrazem świata, w którym odbija się system wartości społecznych, móód, wpływów obcych³.

Nazwy miejskie związane z religią, kultem Małgorzata Jaracz zalicza do grupy nazw sakralnych⁴. Z kolei Edward Breza posługuje się terminem nazwy kultowe, rozumianymi jako te, „które zawierają określenie Boga, Jego Matki i świętych” oraz nazwy „utrwalające nazwy kultu, ludzi sprawujących kult i nazwy przedmiotów służących do kultu” i zalicza je do nazw kulturowych⁵. Można też podzielić kultowe nazwy miejscowe na dwie podstawowe grupy: nazwy pogańskie, przedchrześcijańskie oraz nazwy chrześcijańskie⁶. Nazwy ulic, rond, placów i alei wywodzące się z tradycji religijnej autorka niniejszego artykułu we wcześniejszej swojej pracy nazywała hierotoponimami⁷. W tym artykule zamiennie stosowane będą określenia: „nazwy religijne”, „nazwy kultowe”, „nazwy sakralne” oraz „hierotoponimy”.

Źródłem informacji o liczbie ulic oraz ich oficjalnych nazwach była elektroniczna baza danych zawarta w Krajowym Rejestrze Urzędowego Podziału Terytorialnego Kraju TERYT, prowadzonym przez Główny Urząd Statystyczny stosownie do ustawy o statystyce publicznej z poł. 1995 r. i rozporządzenia Rady Ministrów z końca 1998 r⁸. Wspomniany rejestr jest bardzo przydatnym źródłem informacji dla badaczy współczesnych nazw ulic w Polsce. Centralny katalog ulic obejmuje nazwy ulic, zgodnie z brzmieniem uchwał o ich nadaniu, zestawiony alfabetycznie; każda ulica w katalogu posiada nadany jej w urzędzie statystycznym niepowtarzalny identyfikator. Nazwy ulic można przeglądać w podziale na gminy i powiaty (wcześniej wybierając z listy województwo), bądź wpisując odpowiednią frazę, szukać danej nazwy ulicy w całym kraju. Katalog jest na bieżąco aktualizowany kierowanymi do urzędów statystycznych uchwałami odpowiednich organów o zmianie bądź nadaniu nazw ulic. Zatem, aby dowiedzieć się o wcześniejszych brzmieniach ulic nadal ważne miejsce zajmują studia materiałów kartograficznych i dokumentów w archiwach miejskich, a zmian nie brakowało przecież w pierwszych latach

³ R. Przybylska, *Wstęp do nauki o języku polskim. Podręcznik dla szkół wyższych*, Kraków 2003, s. 231.

⁴ M. Jaracz, *dz. cyt.*, s. 140.

⁵ E. Breza, *Nazwy kultowe na Pomorzu Gdańskim*, „Acta Universitas Lodensis. Folia Linguistica” 1993, nr 27, s. 15; cyt. za. M. Jaracz, *dz. cyt.*, s. 140.

⁶ M. Buczyński, *Pamiętkowe nazwy miejscowe w językach słowiańskich*, Lublin 1997, s. 16-69; cyt. za. M. Jaracz, *dz. cyt.*, s. 140.

⁷ Toponomastyka (toponimia) to dział językoznawstwa poświęcony nazwom geograficznym; ze względu na odmienność obiektów geograficznych wyodrębnia się: hydronimię (nazewnictwo wodne), oronimię (górskie), choronimię (krajów), mikrotoponimię (drobne obiekty terenu) (A. Czerny, *Teoria nazw geograficznych*, Warszawa 2011, s. 15). Termin „hierotoponim” powstał na wzór wymienionych innych rodzajów nazewnictwa (hieros z gr. święty, topos – miejsce).

L. Przybylska, *Zróźnicowanie przestrzeni sakralnej Gdyni*, Gdynia – Pelplin 2008, s. 104-111.

⁸ Krótką charakterystykę bazy danych TERYT zawiera wstęp do *Katalogu ulic województwa pomorskiego*, Gdańsk 2000, s. 3.

po II wojnie światowej, w czasach rodzącej się PRL, jak i po 1989 r., gdy w latach 90. samorządy usuwały działaczy komunistycznych z patronatu ulic.

Podczas wieloletnich badań nazw religijnych ulic w Gdyni autorka pracy zauważyła, iż występują rozbieżności pomiędzy liczbą i brzmieniem tego typu ulic w różnych nośnikach informacji. Niestety, w tak przydatnym źródle informacji jakim jest wspomniana ogólnopolska baza danych TERYT Głównego Urzędu Statystycznego, występuje kilka nieścisłości. Przykładowo: Wzgórze św. Stanisława Kostki zaklasyfikowano jako „ulica”, podczas gdy uchwała z 1999 r. precyzuje następująco: „Wzgórz, położonemu pomiędzy ulicami: Słupecką, Zakopiańską, Pomorską i Tatrzańską, nadaje się nazwę – Wzgórze św. Stanisława Kostki”⁹. Zatem w dzielnicy Działki Leśne nie ma ulicy Wzgórze św. Stanisława Kostki, ale pewien obszar został tak nazwany. Z drugiej zaś strony porównanie nazw kultowych ulic wg oficjalnego spisu ulic w Pucku, udostępnionego autorce przez Urząd Miasta, z bazą TERYT skłania do wniosku, że ta ostatnia jest prawidłowo prowadzona¹⁰.

Pod pojęciem „ulica” w dalszej części artykułu rozumiane będą nie tylko ulice, ale także aleje oraz rzadziej występujące skwery, place, mosty i ronda, zamieszczone we wspomnianym rejestrze we wspólnej kategorii „ulice”. Informacje nt. ulic miast archidiecezji gdańskiej zawarte w artykule zostały zebrane w czerwcu 2011 r.¹¹

Celem artykułu jest odpowiedź na następujące pytania: jaki jest udział nazw religijnych w ogólnej liczbie ulic 12 miast archidiecezji gdańskiej? Ponadto w pracy zawarto próbę wyjaśnień zróżnicowania przestrzennego nazw kultowych ulic diecezji. Omówiono także ich zróżnicowanie wg podziału stosowanego we wcześniejszych pracach autorki, a mianowicie pochodzące od 1. świętych i błogosławionych; 2. osób duchownych oraz 3. pozostałe religijne nazwy¹². Wydzielając dwie pierwsze grupy przyjęto założenie, że w oficjalnej nazwie ulicy przed imieniem patrona powinien znajdować się tytuł: ksiądz, święty, biskup, pastor itp. Wyjątek uczyniono dla postaci papieży¹³. Sposób zapamiętania patrona jest niezwykle ważny dla osób młodych, przyszłych pokoleń i przybyszów (turystów, imigrantów), czyli uczących się tradycji ojców. Wiele też mówi o społeczności lokalnej, jej przywiązaniu do religii.

Z przeprowadzonych badań wynika, iż wśród 4296 nazw ulic 12 miast archidiecezji gdańskiej tylko 173 nazwy (4%) związane są z religią (por. tab. 1). W grupie nazw kultowych ulic przeważają nazwy związane z chrześcijaństwem (99%). Jednoznacznie tylko ul. Menonitów w Gdańsku wskazuje na inną niż rzymskokatolicką tradycję, mimo iż w XIX i na pocz. XX w. liczniejszą mniejszość religijną stanowiła ludność żydowska (1-4% ludności Gdańska), a nie menonici (0,4-0,5%)¹⁴.

⁹ Uchwała nr XIV/530/99 Rady Miasta Gdyni z 29 grudnia 1999 r., w zbiorach autorki.

¹⁰ *Alfabetyczny spis nazw ulic i placów w mieście Puck (stan na dzień 10.06.2011 r.)*, w zbiorach autorki.

¹¹ *Krajowy Rejestr Urzędowego Podziału Terytorialnego Kraju*, baza danych TERYT Głównego Urzędu Statystycznego, <http://www.stat.gov.pl/GUS> (odczyt z dn. 16 czerwca 2011 r.).

¹² L. Przybylska, *Zróżnicowanie przestrzeni...*, s. 105.

¹³ Oprócz Jana Pawła II w archidiecezji gdańskiej nie spotyka się patronatu innych papieży.

¹⁴ *Historia Gdańska*, red. E. Cieślak, Gdańsk 1998, t. 4, s. 507.517.

Tab. 1. Nazwy religijne ulic miast archidiecezji gdańskiej

Miasta	Mieszkańcy	Ulice		
		Ogółem	Nazwy religijne	
			Ogółem	w %
Gdańsk	451 605	1673	68	4,1
Gdynia	247 720	939	54	5,8
Hel	3 834	26	0	0,0
Jastarnia	3 979	59	6	10,2
Pruszcz Gdański	25 865	222	8	3,6
Puck	11 290	108	3	2,8
Reda	20 071	183	4	2,2
Rumia	45 148	331	9	2,7
Sopot	37 968	146	1	0,7
Wejherowo	46 737	217	11	5,1
Władysławowo	15 113	314	7	2,2
Żukowo	6 466	78	2	2,6
Razem	915 796	4296	173	4,0

Źródło opracowanie własne na podstawie *Krajowego Rejestru Urzędowego Podziału Terytorialnego Kraju*, baza danych TERYT Głównego Urzędu Statystycznego, <http://www.stat.gov.pl/GUS> (odczyt z dn. 16 czerwca 2011 r.); Liczba ludności, stan na 31 grudnia 2009 r.; zob. *Bank Danych Lokalnych*, <http://www.stat.gov.pl> (odczyt z dn. 30 czerwca 2011 r.).

W nielicznej grupie nazw kultowych ulic co piąta wyróżnia się słowem „święty” lub „błogosławiony” (np. ul. św. Piotra, Zaułek św. Bartłomieja w Gdańsku), a co trzecia zaczyna się od słów „księdza”, „biskupa”, „opata” lub „siostry”, czyli osób posiadających święcenia kapłańskie lub złożone śluby zakonne (np. ul. ks. Leona Heykego w Rumi czy ul. Siostry Faustyny w Żukowie). Pozostałe zaś to bardzo różnorodna grupa nazw pochodząca: a. od miejsc i obiektów związanych z religią, jak np. Klasztorna w Żukowie; b. od pełnionej funkcji w Kościele, np. ul. Biskupia w Gdańsku; c. od nazw zakonów, np. ul. Urszulanek w Gdyni; d. od innych wyznań – ul. Menonitów w Gdańsku; e. od imion bogów niechrześcijańskich, np. ul. Posejdona w Gdańsku; f. nawiązujące do osoby Najświętszej Marii Panny, np. ul. Mariacka w Gdyni; g. od świąt i wydarzeń religijnych, np. ul. Wniebowstąpienia w Wejherowie; h. od całokształtu osiągnięć religijnych – ul. Dziedzictwa Jana Pawła II w Pucku.

Udział religijnych nazw ulic w poszczególnych miastach archidiecezji gdańskiej jest mocno zróżnicowany i waha się od 0% w Helu aż do 10,2% w Jastarni (por. tab. 1). Znamienne, że wymienione miasta po pierwsze sąsiadują ze sobą, a po drugie są najmniejszymi w archidiecezji! W Jastarni księża katolicycy patronują pięciu ulicom a św. Rozalia placowi (wśród tylko 59 ulic w mieście),

podczas gdy w Helu nie ma ani jednej nazwy ulicy związanej z religią. Skąd taka różnica? Odpowiedzi należy szukać w historii dawnej i najnowszej. Hel po wystąpieniu Lutra, podobnie jak Gdańsk, z którym był mocno związany¹⁵, opowiedział się po jego stronie. W tej części Półwyspu Helskiego protestanci stanowili większość przez kilka wieków. Dopiero po odzyskaniu niepodległości w Helu w latach 20. przywrócono najpierw ośrodek duszpasterski, a następnie w 1936 r. parafię rzymskokatolicką. Jastarnia zaś od wieków pozostawała ośrodkiem żywej wiary katolickiej tutejszych rybaków¹⁶. Polska czasów PRL pogłębiła różnice lokalne obu osad. Hel został zmilitaryzowany stając się osadą wojskowo-rybacką, z całym bagażem zjawisk społecznych związanych z koegzystencją tubylców z ludnością napływową.

Historia Sopotu, podobnie jak Helu, spleciona była z dziejami Gdańska. Od początków XIX w. zaczęła kurczyć się polska własność ziemska, a nadmorska wieś rybacka wyludniać. W 1804 r. dobra Przebendowskich – praktycznie cały Sopot – nabył kupiec Karol Krzysztof Wegner¹⁷. To tu mieszkańcy Wolnego Miasta budowali wille, przyjeżdżali na letni odpoczynek. Do niedawna uzdrowisko Sopot nie posiadało żadnego świętego patrona ulicy, jedynie ulicę dedykowaną ks. Augustynowi Kordeckiemu, przed wojną zwaną Südbadstrasse, z racji lokalizacji przy Łazienkach Południowych¹⁸. Znamienne, że w archidiecezji znajdują się jeszcze dwie ulice siedemnastowiecznego przeora Jasnej Góry, w Gdyni i Pruszczu Gdańskim, ale w oficjalnej nazwie bez tytułu „ksiądz”. Jest to jeden z wielu przykładów różnic lokalnych w sposobie upamiętnienia wybitnych świętych i kapłanów. Podobnie jest w przypadku postaci św. Królowej Jadwigi, ks. Piotra Ściegiennego i innych wielkich Polaków.

Natomiast duży udział nazw sakralnych ulic w Wejherowie (5,1%) łączyć można ze zlokalizowaną tu kalwarią i zespołem klasztornym, bowiem w mieście znajduje się ul. Kościelna, Klasztorna, Krzyżowa i Kalwaryjska. W żadnym innym mieście archidiecezji gdańskiej nie ma tylu nazw ulic o genezie religijnej wywodzących się od obiektów kultu lub z nim związanych. Również tylko w tym mieście znajduje się ul. Wniebowstąpienia.

Analizując zróżnicowanie przestrzenne sakralnych nazw ulic w archidiecezji gdańskiej zauważono odmienny udział trzech kategorii nazw w największych

¹⁵ Np. Hel wchodził w skład Wolnego Miasta Gdańsk za czasów napoleońskich. Najnowsze opracowanie historii Helu prezentuje M. Kuklik, *Tryptyk helski*, cz. 1, do 1920 r., Gdańsk 2010.

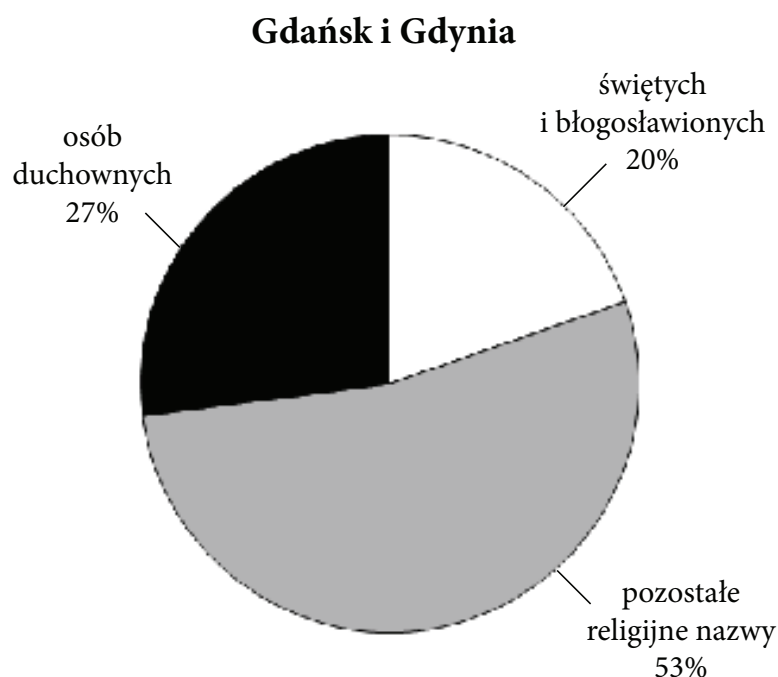
¹⁶ O specyficznym typie kultury religijnej Kaszubów, charakteryzującym się silnym związkiem z instytucją Kościoła, przywiązaniem do głoszonych przezeń prawd wiary i norm etycznych piszą m.in.: C. Obracht-Prondzyński, *Rola Kościoła i wartości związanych z religią w życiu społeczności kaszubskiej (ze szczególnym uwzględnieniem okresu po II wojnie światowej)*, w: *Chrześcijaństwo na Pomorzu w X-XX wieku*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk – Słupsk 2001, s.292-315; J. Borzyszkowski, *Kościół katolicki a Kaszubi i „sprawa kaszubska” w XIX i XX wieku*, w: *Chrześcijaństwo na Pomorzu w X-XX wieku*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk – Słupsk 2001, s. 236-264.

¹⁷ *Historia Gdańska*, t. 3, s. 12.

¹⁸ W bazie danych TERYT nie ma ulicy Zdrój św. Wojciecha, której tabliczka znajduje się w pasie nadmorskim przy granicy z Gdańskiem.

miastach, Gdańsku i Gdyni oraz w pozostałych, znacznie mniejszych. Największa różnica w grupie dużych i małych miast wiąże się z kategorią ulic określoną mianem „pozostałe religijne nazwy”, które stanowią tylko 22% nazw ulic w małych miastach, a ponad dwa razy więcej (53%) w Gdańsku i Gdyni (por. ryc. 1 i 2). Po pierwsze związane jest to z tradycją monastyczną największego i najstarszego miasta regionu. Tylko w Gdańsku występuje grupa nazw ulic pochodząca od nazw zakonów związanych z historią miasta, jak pl. Dominikański czy ul. Cystersów. W innych zaś miastach są to pojedyncze ulice, jak ul. Urszulanek w Gdyni czy ul. Klasztorna w Wejherowie i Żukowie. Po drugie wyłącznie w Gdyni i Gdańsku znajdują się ulice pochodzące od bogów i bogiń starożytnych Egipcjan, Rzymian i Greków (aż 23 w Gdyni i 22 w Gdańsku). Z kolei nawiązania do wierzeń słowiańskich występują w Gdyni (ul. Perkuna i ul. Światowida) oraz Władysławowie (Promenada Światowida)¹⁹. Warto zwrócić uwagę, że nie uwzględniając wymienionych niechrześcijańskich nazw ulic obliczone w tab. 1 wskaźniki udziału nazw religijnych w mieście znacznie się zmniejszą w przypadku Gdyni (3%) i Gdańska (2,7%).

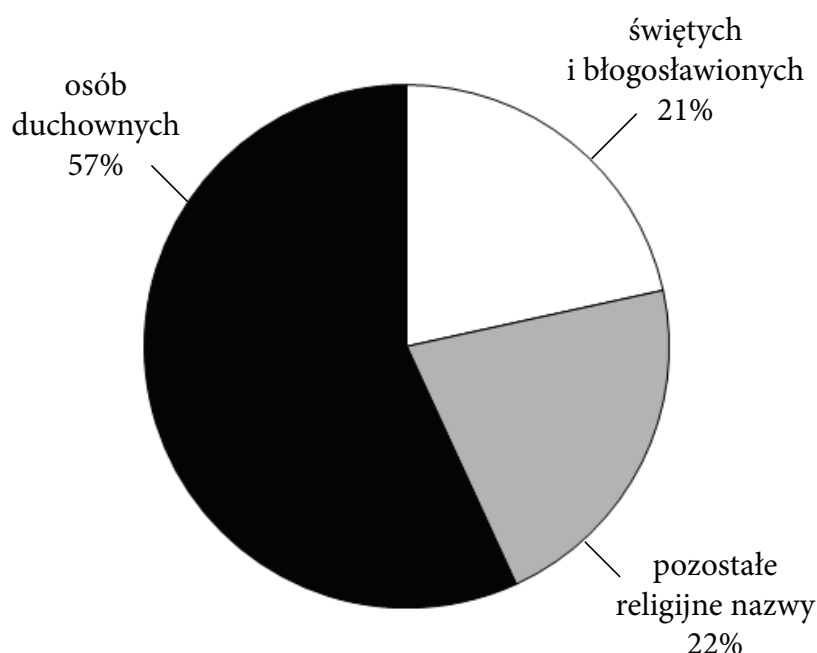
Ryc. 1. Rodzaje religijnych nazw ulic w Gdańsku i Gdyni



Źródło: opracowanie własne na podstawie tab. 1.

¹⁹ Współcześnie do wierzeń i mitologii Słowian odwołują się prawnie zarejestrowane w Polsce związki wyznaniowe Rodzimy Kościół Polski i Rodzima Wiara (*Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006–2008*, Warszawa 2010, s. 129). Fakt, że na gminę miasta Władysławowo składa się kilka sołectw i oddalonych od siebie jednostek osadniczych (Tupadły, Chałupy, Jastrzębia Góra, Chłapowo, Karwia, Ostrowo, Rozewie), nie został wyróżniony w bazie TERYT. Promenada Światowida znajduje się w Jastrzębiej Górze.

Ryc. 2. Rodzaje religijnych nazw ulic w małych miastach archidiecezji gdańskiej

Małe miasta archidiecezji gdańskiej

Źródło: opracowanie własne na podstawie tab. 1.

Udział ulic zaczynających się zazwyczaj od słów „świętego” lub „błogosławionego” w małych i dużych miastach jest niemal identyczny (por. ryc. 1 i 2). Zazwyczaj w małych miastach znajduje się jedna lub dwie ulice, którym patronuje błogosławiona lub kanonizowana osoba (nie licząc np. ul. Jana Pawła II, którego zaliczono do kategorii osób duchownych ze względu na brak w nazwie ulicy słowa „błogosławionego”). Z wyjątkiem bł. ks. Jerzego Popiełuszki (Pruszcz Gdański) pozostali patroni pochodzą z dawnych czasów, w tym biblijnych. Najczęściej na patrona ulicy w całej archidiecezji, zarówno w mniejszych miastach (Pruszcz Gdański, Reda, Władysławowo), jak i w największych (Gdańsk, Gdynia) wybierany jest św. Wojciech. Wniosek ten jest zbliżony z badaniami autorki miast wojewódzkich, gdzie również ul. św. Wojciecha widnieje najczęściej na planach tychże miast, co wskazuje na silny związek miast z patronem Polski, jak i w przypadku omawianego obszaru z patronem archidiecezji gdańskiej²⁰. Ponadto ulicom i placom mniejszych miast patronuje św. Józef (Reda, Rumia), św. Jacek (Wejherowo), św. Jan (Wejherowo) oraz wspomniana wcześniej św. Rozalia (Jastarnia). W przestrzeni miejskiej omawianej archidiecezji trzykrotnie pojawia się także ul. Świętojańska (Rumia, Gdańsk, Gdynia). W Gdyni wg bazy ulic *Krajowego Rejestru Urzędowego Podziału Terytorialnego Kraju* znajdują się ulice lub place św. Mikołaja, św. Piotra, św. Faustyny, św. Antoniego, św. Wojciecha, ul. Świętojańska, Wzgórze św. Stanisława

²⁰ L. Przybylska, *Nazwy sakralne ulic miast wojewódzkich*, „Peregrinus Cracoviensis” 2011, z. 22, s. 165-175.

Kostki, św. Andrzeja, św. Kazimierza królewicza oraz bł. Królowej Jadwigi i bł. ks. kmdr. ppor. Władysława Miegonia, zaś w Gdańsku św. Brata Alberta, św. Barbary, Bastion św. Elżbiety, św. Huberta, pl. św. Jana Apostoła, św. Piotra, św. Ducha, św. Trójcy, Zaulek św. Bartłomieja, rondo św. Jana de la Salle, Trakt św. Wojciecha oraz ul. Świętojańska.

W przeciwieństwie do Gdańska i Gdyni małe miasta archidiecezji charakteryzują się większym udziałem nazw ulic pochodzących od osób duchownych (por. ryc. 1 i 2). Na patrona wybierane są zarówno postaci związane z lokalną społecznością, jak i znane w całej Polsce. Wśród 62 nazw ulic wskazujących na osobę stanu duchownego najczęściej pojawia się papież Jan Paweł II: w Rumi znajduje się rondo jego imienia, w Redzie, Gdyni i Gdańsku aleje, w Pruszczu Gdańskim plac. Ponadto w Pucku nadano oryginalną nazwę – ul. Dziedziectwa Jana Pawła II. Interesujące są dzieje tej nazwy, zawarte w uzasadnieniu do stosownej Uchwały Rady Miasta. Otóż z propozycją zmiany nazwy ul. Cechowej na Jana Pawła II wystąpił w czerwcu 2008 r. do Burmistrza Miasta Puck ks. dr Jan Kaczkowski, Prezes Zarządu Puckiego Hospicjum Domowego pw. św. Ojca Pio w Pucku. Następnie burmistrz zwrócił się do właścicieli dziewięciu nieruchomości położonych przy ulicy Cechowej z prośbą o wyrażenie opinii w tej sprawie. Informacje o planowanej zmianie umieszczono ponadto w ogłoszeniach w różnych mediach. Ostatniego dnia września ks. Jan Kaczkowski złożył pismo do Przewodniczącego Rady Miasta, w którym prosił o nadanie ulicy nazwy Dziedziectwa Jana Pawła II. Umotywował to tym, że Jan Paweł II za życia wyrażał życzenie, by nie budowano mu pomników i nie nadawano jego imieniem ulic. W związku z brakiem jakiegokolwiek opinii od mieszkańców miasta dotyczących zmiany nazwy ulicy uznano, że nie ma potrzeby przeprowadzania kolejnych konsultacji społecznych i Rada Miasta Pucka uchwałą nr XXI/1/2008 z dn. 16 października 2008 r. zmieniła nazwę ulicy. Notabene wystąpiła tu zbieżność daty uchwały z „dniem papieskim”, obchodzonym tradycyjnie w Kościele w Polsce w rocznicę wyboru Karola Wojtyły na papieża.

Popularność patronatu Jana Pawła II na północy kraju trwa już od kilku dekad. W 1999 r. papież był patronem aż 24 ulic miast i wsi woj. pomorskiego²¹. Natomiast zaraz po papieżu najczęściej z osób duchownych wybierano ks. Bernarda Sychtę (9), działacza kaszubskiego, etnografa, językoznawcę i dramatopisarza, który w 2011 r. w archidiecezji gdańskiej patronował czterem ulicom (Gdańsk, Puck, Jastarnia, Rumia). Ponadto dwukrotnie w miastach archidiecezji pojawiają się ulice kapłanów urodzonych na ziemi kaszubskiej i zasłużonych dla regionu: ks. Leona Heykego (Rumia, ks. Heyki w Wejherowie) oraz bp. Konstantyna Dominika (Gdańsk, Gdynia). Podobnie dwa razy na tabliczkach ulic widnieją postaci zasłużonych kapłanów dla historii całego kraju: ks. Piotra Skargi (Pruszcz Gdański i Wejherowo) i kard. Stefana Wyszyńskiego (Gdańsk, „kardynała Wyszyńskiego” w Gdyni).

²¹ *Katalog...*, s. 52.

Warto zwrócić uwagę na zjawisko nadawania ulicom imion księży proboszczów pracujących w danym mieście. Przykładem jest Jastarnia, w której wśród pięciu ulic poświęconych kapłanom, aż cztery odnoszą się do miejscowych proboszczów. Pamięć o nich jest popularyzowana nawet na stronie internetowej gminy Jastarnia²². Wśród nich znajduje się ks. Paweł Stefański, proboszcz parafii w Jastarni w latach 1917–1947, inicjator i budowniczy kościoła w Jastarni, ks. Wojciech Kossak-Główczewski, kapelan „Daru Pomorza”, proboszcz Jastarni w latach 1947–1972, współbudowniczy kościoła, pomysłodawca procesji na plażę w dzień Wszystkich Świętych, ks. Hieronim Gołębiowski, pisarz i działacz regionalny, proboszcz w latach 1872–1887, ks. Ksawery Szynalewski, pierwszy proboszcz parafii w pobliskiej Kuźnicy, rozstrzelany w Piaśnicy²³.

Badania autorki materiałów kartograficznych pozwalają na spostrzeżenie, że zjawisko nadawania ulicom imion księży proboszczów, którzy przez wiele lat mieszkali i pracowali w mieście zaczęło się, w przypadku Gdyni, od II poł. lat 90. Do tej nowej grupy ulic należy ul. ks. Hilarego Jastaka, proboszcza śródmiejskiej parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w latach 1949–1984, Honorowego Obywatela Gdyni, mieszkającego w parafii do końca swego życia, ul. ks. Stanisława Zawackiego (dawniej ul. Boczna), proboszcza parafii Matki Boskiej Bolesnej w Orłowie w latach 1973–1998, pracującego w tej parafii od 1952 r. oraz ul. ks. Edmunda Makowskiego (dawniej ul. Arktyczna), proboszcza parafii oksywskiej w latach 1953–1996. Ponadto imieniem ks. Józefa Mowińskiego, pierwszego proboszcza parafii Podwyższenia Krzyża św. został nazwany w czerwcu 2002 r. skwer między ulicami Wielkokacką i Stawną w Witominie Leśniczówce, gdzie ustawiono pomnik Matki Bożej Gdyńskiej. Najmłodsza z gdyńskich ulic, których patronem jest proboszcz, znajduje się w Wielkim Kacku i nosi imię ks. Jana Pawła Siega. Ponieważ wymienione miejsca znajdują się blisko kościołów, przy których wiele lat proboszczowie pracowali, mają one wpływ na kształtowanie się więzi lokalnej i odrębności danej parafii i dzielnicy.

Na przykładzie Gdyni i Pucka warto zwrócić uwagę na przyrost i zmiany w strukturze nazw religijnych w ostatnich dekadach. W Gdyni liczba ulic i placów dedykowanych księżom i zakonnikom różnego szczebla w hierarchii kościelnej (brak w 1973 r., 13 w 2011 r.) przewyższyła liczbę ulic z przymiotnikiem „święty” i „błogosławiony” (4 w 1973 r., 11 w 2011 r.)²⁴.

Znamienne, że w Pucku wszystkie współczesne nazwy odnoszące się do religii zostały nadane po zmianie ustrojowej w 1989 r. W 1992 r. zmieniono ul. Janka Krasickiego na ul. Kościelną. W uzasadnieniu do Uchwały Rady Miasta

²² R. Struck, *Nazwy ulic naszej gminy*, <http://www.jastarnia.pl> (odczyt z dn. 24 czerwca 2011 r.).

²³ Biogramy sześciu kapłanów-patronów ulic archidiecezji gdańskiej (ks. Leona Heyke, bp. Ignacego Krasickiego, bp. Adama Stanisława Grabowskiego, ks. Hieronima Gołębiowskiego, ks. Bernarda Sychty i ks. Edmunda Roszczynialskiego) zob. *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, Gdańsk 1992–1997, tom 1–4.

²⁴ *Plan Gdyni i Sopotu*, Warszawa 1973.

dowiedzieć się można, że „z pisemnym wnioskiem w sprawie przywrócenia dawnej nazwy” zwrócili się jej mieszkańcy, a „Rada Miasta jest władna dokonać tej zmiany”²⁵. Rok później zmieniono nazwy sześciu innych ulic noszących patronów lub inne nazwy z czasów komunistycznych (np. ul. XXV-lecia PRL), a wśród nich ul. Marchlewskiego na ul. ks. Bernarda Sychty²⁶. „Najnowszą” ulicą jest wspomniana już wcześniej ul. Dziedzictwa Jana Pawła II, nadana w 2008 r.

Podsumowując analizę zróżnicowania nazw ulic w miastach archidiecezji gdańskiej autorka postanowiła odnieść się do wniosków z analogicznych, ubiegłorocznych badań południowej Polski i miast wojewódzkich²⁷. Porównanie owo pomoże uchwycić wyjątkowość omawianego obszaru, jak i łączność, poprzez wspólne cechy, z kulturą religijną narodu. Nazewnictwo religijne ulic, alei, placów i innych części miast, zawartych w bazie TERYT Głównego Urzędu Statystycznego, stanowi niewielką grupę tematyczną w 12 miastach archidiecezji gdańskiej (średnio 4%), podobnie jak wśród 11 miast diecezji przemyskiej i rzeszowskiej (4,6%).

Nazwy ulic miast pomorskich jak i karpackich wskazują na ich pochodzenie z tradycji chrześcijańskiej, głównie rzymskokatolickiej, o czym świadczą ulice osób kanonizowanych, beatyfikowanych bądź wywodzących się z kleru czy stanu zakonnego.

Wśród nazw kultowych ulic co piąta dotyczy osoby kanonizowanej lub błogosławionej i zaczyna się zazwyczaj od słów „świętego” lub „błogosławionego”. Znamienne, że najczęściej spotyka się, w prawie co drugim mieście na północy, ul. św. Wojciecha, patrona nie tylko kraju, ale i archidiecezji gdańskiej. Na południu zaś mniej „popularnego” (tylko w Krośnie).

Więcej natomiast spotyka się ulic dedykowanych kapłanom, zarówno związanych z lokalną społecznością, jak i znaczących dla historii kraju. Najczęściej występującą nazwą w obu regionach, jak i we wszystkich miastach wojewódzkich, są różne części miast (rondo, aleja, plac, ulica) dedykowane Janowi Pawłowi II.

Zwraca uwagę wzrost liczby ulic poświęconych miejscowym proboszczom, usytuowanych blisko kościołów, przy których wiele lat pracowali, co niewątpliwie ma wpływ na kształtowanie się więzi lokalnej i odrębności danej parafii, dzielnicy (np. Gdyni) czy miasteczka (np. Jastarni).

Wnioski płynące z analizy nazw ulic miast pomorskich są zbieżne z tendencjami w polskim nazewnictwie miejskim w latach 1997–2003 wyróżnionymi przez Elżbietę Borysiak, która zwróciła uwagę na „wzrastającą liczbę nazw ulic od imion i nazwisk osób duchownych, zwłaszcza księży katolickich, w szczególności sposób zasłużonych dla miasta czy regionu” oraz nadawanie „osiedlom,

²⁵ Uchwała Nr XIII/9/92 Rady Miasta w Pucku z dnia 1992-09-18, w zbiorach autorki.

²⁶ Uchwała Nr XXIV/6/93 Rady Miasta w Pucku z dnia 1993-12-22, w zbiorach autorki.

²⁷ L. Przybylska, *Religijne elementy kultury niematerialnej wybranych miast karpackich*, „Roczniki Bieszczadzkie” 2010, nr 18, s. 265–272; L. Przybylska, *Nazwy sakralne...*, s. 165–175.

ulicom, placom, bulwarom czy skwerom nowych nazw pamiątkowych, związanych ze wzrostem kultu świętych i błogosławionych, szczególnie tych, którzy w ostatnich latach zostali kanonizowani i beatyfikowani przez Jana Pawła II²⁸. Przykładem tych ostatnich są gdyńskie ulice św. Faustyny i o. Pio oraz żukowska ul. Siostry Faustyny.

Analiza nazw religijnych ulic w archidiecezji gdańskiej oraz badania z geografii lingwistycznej w innych obszarach Polski uprawniają do wniosku, że udział hierotoponimów po pierwsze wypływa z wielkości jednostki osadniczej. W małych miastach karpackich, jak i pomorskich ponad połowę grupy nazw religijnych wywodzi się od osób duchownych i stanu zakonnego. W największych zaś miastach Gdyni i Gdańska, podobnie jak w Warszawie, udział ten jest dwukrotnie niższy, w związku z dużą liczbą ulic związanych bądź z tradycją monastyczną (np. ul. Cystersów w Gdańsku), bądź pochodzących od imion bogów starożytnych Egipcjan, Greków i Rzymian. Zaobserwowano różnice lokalne dotyczące bardzo małych miast, poniżej 5 tys. mieszkańców, sąsiadujących ze sobą, a charakteryzujących się skrajnymi wartościami udziału nazw związanych z religią. Przykładem jest Jastarnia, w której co 10. ulica należy do omawianej grupy oraz Hel bez jakiegokolwiek nazwy sakralnej. Podobnie jak karpacka Dukla i Kołaczyce z 12% udziałem nazw religijnych i Rymanów 0%.

Po drugie nazwy sakralne ulic związane są z historią miasta i regionu. Przeszłość struktury wyznaniowej diecezji ma swoje odzwierciedlenie, niewielkie pod względem liczby ulic, ale jakże ukazujące ich specyfikę, porównując dwa odległe obszary Karpat i Pomorza. Tylko jedna nazwa w Gdańsku (ul. Menonitów) i dwie w Sanoku (ul. Żydowska i ul. Cerkiewna) wskazują jednoznacznie na inną niż katolicka tradycję. Wymienione ulice są dowodem, iż nazwy ulic „mówią”, są zapisem historii regionu, w tym także jego zmiennej struktury wyznaniowej. Podobnie przez wiele pokoleń katolicka społeczność Jastarni i sąsiadujący protestancki przez wieki Hel oraz odmienny skład zawodowy ich mieszkańców w powojennych czasach (środowisko miejscowych rybaków w Jastarni, jednostka wojskowa na Helu) wpłynęły na obraz współczesnej urbanonimii archidiecezji gdańskiej.

Literatura

Statystyka Diecezji Kościoła Katolickiego w Polsce 1992-2004, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2006.

Alfabetyczny spis nazw ulic i placów w mieście Puck (stan na dzień 10.06.2011 r.), w zbiorach autorki.

Bank Danych Lokalnych, <http://www.stat.gov.pl> (odczyt z dn. 30 czerwca 2011 r.).

Borysiak E., *Najnowsze tendencje w polskim współczesnym nazewnictwie miejskim*, w: *Z najnowszych tendencji w polskim nazewnictwie*, red. R. Łobodzińska, Łask 2005, s. 43-49.

²⁸ E. Borysiak, *Najnowsze tendencje w polskim współczesnym nazewnictwie miejskim*, w: *Z najnowszych tendencji w polskim nazewnictwie*, red. R. Łobodzińska, Łask 2005, s. 43n.

- Borzyszkowski J., *Kościół katolicki a Kaszubi i „sprawa kaszubska” w XIX i XX wieku*, w: *Chrześcijaństwo na Pomorzu w X-XX wieku*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk – Słupsk 2001, s. 236-264.
- Breza E., *Nazwy kultowe na Pomorzu Gdańskim*, „Acta Universitas Lodensis. Folia Linguistica” 1993, nr 27, s. 15.
- Buczyński M., *Pamiętkowe nazwy miejscowe w językach słowiańskich*, Lublin 1997.
- Historia Gdańska*, red. E. Cieślak, Gdańsk 1993-1998, t. 3-4.
- Czerny A., *Teoria nazw geograficznych*, Warszawa 2011.
- Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, Gdańsk 1992-1997, t. 1-4.
- Jaracz M., *Sposoby nominacji bydgoskich kościołów i kaplic*, w: *Nazwy mówią*, red. M. Pająkowska-Kensik, M. Czachorowska, Bydgoszcz 2004.
- Katalog ulic województwa pomorskiego*, Gdańsk 2000.
- Krajowy Rejestr Urzędowego Podziału Terytorialnego Kraju*, baza danych TERYT Głównego Urzędu Statystycznego, <http://www.stat.gov.pl/GUS> (odczyt z dn. 16 czerwca 2011 r.).
- Kuklik M., *Tryptyk helski*, cz. 1, do 1920 r., Gdańsk 2010.
- Obracht-Prondzyński C., *Rola Kościoła i wartości związanych z religią w życiu społeczności kaszubskiej (ze szczególnym uwzględnieniem okresu po II wojnie światowej)*, w: *Chrześcijaństwo na Pomorzu w X-XX wieku*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk – Słupsk 2001, s. 292-315.
- Plan Gdyni i Sopotu*, Warszawa 1973.
- Przybylska L., *Nazwy sakralne ulic miast wojewódzkich*, „Peregrinus Cracoviensis” 2011, z. 22, s. 165-175.
- Przybylska L., *Religijne elementy kultury niematerialnej wybranych miast karpackich*, „Roczniki Bieszczadzkie” 2010, nr 18, s. 265-272.
- Przybylska L., *Zróźnicowanie przestrzeni sakralnej Gdyni*, Gdynia – Pelplin 2008.
- Przybylska R., *Wstęp do nauki o języku polskim. Podręcznik dla szkół wyższych*, Kraków 2003.
- Struck R., *Nazwy ulic naszej gminy*, <http://www.jastarnia.pl> (odczyt z dn. 24 czerwca 2011 r.).
- Uchwała nr XIV/530/99 Rady Miasta Gdyni z 29 grudnia 1999 roku*, w zbiorach autorki.
- Uchwała Nr XIII/9/92 Rady Miasta w Pucku z dnia 1992-09-18*, w zbiorach autorki.
- Uchwała Nr XXIV/6/93 Rady Miasta w Pucku z dnia 1993-12-22*, w zbiorach autorki.
- Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006-2008*, Warszawa 2010.

Religious street names of the Archdiocese of Gdansk

Summary

The aim of the paper is to show the kinds and spatial differentiation of street names related to religion in cities and towns of the Archdiocese of Gdansk. There are only 173 street names (4%) originated from religious culture among 4296 streets in 12 urban units. The database TERYT of Central Statistical Office in Warsaw was the source of information about official street number and names in the cities. Religious street

names (also called in literature sacral or cult names) of Gdansk archdiocese towns indicate mainly Roman Catholic tradition (99%). Only Mennonites St. in Gdansk comes from other Christian denominations and 48 street names derive from non-Christian origin like ancient Greek and Roman religions, Slavic and Baltic religions. The most frequently chosen street name is John Paul's II and St Adalbert (patron saint of Gdansk archdiocese and Poland) which are present in every other town. Contrary to Gdansk and Gdynia small towns characterise a bigger share of street names coming from clergymen. The participation of religious street names differs very much from 0% in Hel to 10,2% in neighbouring Jastarnia which is connected to their dissimilar history. Since 1989 local governments often came back to pre-war street patrons and started to give names after recently died priests of merit to local community.

Keywords: Archdiocese of Gdansk, patron saints, streets' names.

ZOFIA DAMBEK

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

Urbi et orbi Michała Budzyńskiego,
czyli opowieść o kuszeniu i nawróceniu emigranta
(włóczęga biograficzno-literacka)

Streszczenie: Artykuł dotyczy zapomnianego pisarza XIX w. Michała Budzyńskiego oraz jego twórczości: powieści *Urbi et orbi* (1859) oraz *Wspomnień z mojego życia* (powst. 1860, wyd. 1880). Autorka skupiła się na związkach fikcji (*Urbi et orbi*) z dokumentem (*Wspomnienia z mojego życia*) i sposobem, w jaki materia powieści funkcjonuje w pamiętnikach. I zadaje pytania o sens niezamierzonego przez autora zderzenia fikcji i dokumentu. W konkluzji zauważa, że Budzyński potraktował *Urbi et orbi* jako swoistą przypowieść o przełomie duchowym i nawróceniu, natomiast pamiętniki są nie tylko zapisem biografii pisarza, lecz także apologią księcia Czartoryskiego.

Słowa kluczowe: biografistyka, dokument, XIX w., emigracja, fikcja, historia, historia literatury, powieść XIX w.

W historii literatury obok arcydzieł istnieją dzieła przeciętne, które nie zasługują na uwagę czytelników. Czasami ponowna lektura, wzbogacona o dodatkowe materiały pozwala nie tyle na odkrycie zagubionego arcydzieła, ile na spotkanie z czymś świadectwem. Takim przypadkiem może stać się lektura powieści *Urbi et orbi* i *Wspomnień z życia* zapomnianego pisarza Michała Budzyńskiego.

Michał Budzyński urodzony na Wołyniu w 1811 r., odebrał edukację w prestiżowym Liceum Krzemienieckim. Przez swoich współkolegów został zapamiętany jako ten, który już w szkolnej ławie „pisał wiersze”¹. Przeszedł swoisty uniwersytet życia w powstaniu listopadowym, a potem jako emisariusz w więzieniu w Galicji, co szczegółowo opisał². Na początku lat czterdziestych, podobnie jak jego brat – Wincenty, związał się ze stronnictwem księcia Czartoryskiego, zajmując się przede wszystkim redagowaniem pisma Hotelu Lambert „Trzeci Maj”. W 1845 r.

¹ Eu Heleniusz [E. Iwanowski], *Listki wichrem do Krakowa z Ukrainy przyniesione*, Kraków 1901, t. 1, s. 23.

² W broszurze *Cztery lata 1833, 34, 35, 36 w Galicji austriackiej przez jednego z więźniów*, Bruksela 1838.

został wysłany do Turcji jako pomocnik Michała Czajkowskiego. Niestety, jego misja się nie powiodła, ponieważ wysłany na granicę turecko-rosyjską (tereny dzisiejszej Rumunii) nie zachował na tyle ostrożności, by jego obecność nie została zauważona przez Rosję, która oczywiście zażądała jego wydania. Czajkowskiemu udało się go potajemnie wyprawić na Maltę, a stamtąd udał się do Rzymu, by wspomóc Ludwika Orpiszewskiego, głównego agenta Hotelu we Włoszech³. Po półtorarocznym pobycie opuścił Rzym w kwietniu 1848 r. i wyjechał do Paryża. Tam, w 1850 r. zdecydował się „podać o amnestię” w rosyjskiej ambasadzie (jak zapewnia za zgodą i wiedzą księcia). Amnestię uzyskał, ale przez kilka pierwszych lat nie mógł powrócić na rodzinny Wołyń. Dopiero ok. 1854 r. władze zezwalają mu na osiedlenie się. Żeni się z panią Otylią z Konopackich Lasocką i osiada w jej majątku. Powrót do kraju oznacza również dla Budzyńskiego powrót do pióra, które zarzucił, oddając się działalności politycznej. W poł. lat 50. ogłasza przekłady poezji Byrona, w tym m.in. *Pieśni Childe Harolda* oraz przekłady dramatów Schillera. Głównym dziełem Michała Budzyńskiego były *Wspomnienia z życia* wydane staraniem Kraszewskiego 16 lat po śmierci autora. Na marginesie tego *opus vitae* pozostaje powieść opublikowana w 1859 r. w „Bibliotece Warszawskiej”: *Urbi et orbi. Powieść rzymska*. W historii romantyzmu polskiego Budzyński zapisał się jako pamiętnikarz i krytyk towianizmu, chociaż jego świadectwa przyjmuje się z dużą rezerwą. Na tej opinii zapewne zaciążyła przedmowa J. I. Kraszewskiego do jego pamiętników oraz bardzo krytyczne uwagi Władysława Mickiewicza w biografii ojca⁴.

1. Andrzej Towiański

Michał Budzyński od momentu pojawienia się na emigracji Andrzeja Towiańskiego znalazł się w gronie jego nieprzejednanych krytyków⁵. Spotkał się z nim po raz pierwszy w Brukseli w 1842 r. Początkowo traktował go obojętnie, jeżeli

³ Budzyński miał nawiązać współpracę z Kozakami i wy badać ich nastroje. Czajkowski narzekał na jego działalność, która skompromitowała działania Hotelu w tamtym rejonie. Sam Budzyński w swoim raporcie bronił się przed zarzutami, twierdząc, iż w żaden inny sposób nie zdołałby się skontaktować ze starszą koźacką jak tylko przez zwołanie ogólnego, powszechnego ruszenia (które przez Rosję zostało odebrane jak przygotowania do powstania). Kolejny zarzut Czajkowskiego o bratanie się z wysłannikiem TDP odpierał, twierdząc, że na krańcach świata nie ma podziału na partie, są tylko Polacy (zob. *Jenerał Zamojski 1803-1868*, Poznań 1918, t. 4, s. 526).

⁴ „...pamiętniki przynoszą lub nieznanne albo fałszywie przedstawione fakty ze szczegółami nowymi dla nas, opowiadane z tą dobrą wiarą, jaka cechuje autora, szczególnie pobyt jego na Wschodzie, później w Rzymie, obfitują w rysy, z których wiele historykowi emigracji naszej i jej działalności, obojętnymi nie będą”. Cyt. za J. I. Kraszewski, *Wstęp*, w: M. Budzyński, *Wspomnienia z mojego życia*, Poznań 1880, t. 1, s. VI; W. Mickiewicz, *Życie Adama Mickiewicza*, Poznań 1894-1895, t. 3, s. 172.273, t. 4, s. 91-94.

⁵ J. Wdowiszewski, (rec.) *Z Wspomnień Budzyńskiego*, „Tydzień Polski” 1880, nr 47, s. 4. O *Wspomnieniach* Budzyńskiego nie wzmiankuje cenna źródłowo praca L. Skrzyпка, *Legenda Mistrza Andrzeja. Fenomen towianizmu w latach 1841-1878*, Poznań 2009 (mps).

nie lekceważąco; Joachim Lelewel w jednym z listów komentował wrażenie, jakie wywarł Towiański na braciach Budzyńskich:

„Do Towiańskiego zjeżdżają jego zwolennicy. Był Berkowicz, był Siegfryd etc. Ten drugi pracował nad Budzyńskimi, Michał rusza ramionami, Wincenty trzepocze się i powtarza: jeżeli co dobrego, za co nie wierzyć?”⁶.

Ostatecznie do nauk Towiańskiego zniechęcił Budzyńskiego Jan Skrzynecki. Ale – tu trzeba dodać – że od popadnięcia w ów mistycyzm chronił Budzyńskiego jego racjonalizm, „filozofia XVIII w”, do której tak często się przyznaje w swoich *Wspomnieniach*.

Odtąd Andrzej Towiański oraz Mickiewicz towiańczyk przewijają się w biografii Budzyńskiego niezmiennie. Po latach Michał Budzyński dostrzegł, iż przyczyny popularności nauki Mistrza z Wilna należy szukać w akcji „nawrócenia” Mickiewicza i przystąpienia do Koła. Co więcej, obarczył Mickiewicza winą za podział emigracji (*Wspomnienia* 1,289–290). Wiele lat później zastanawiał się:

„Andrzej Towiański, owa zagadka dotąd nierozwiązana dla wszystkich, czy go uważać jako fanatyka, który z chorobliwej głowy swojej wysnuł nową religię, czy też, jak chcą niektórzy, jako agenta rosyjskiego” (*Wspomnienia* 1,287).

Nie dodał, że sam należał do „niektórych”, kolportujących tę plotkę i przyczynił się do jej utrwalenia. Jako słuchacz wykładów Mickiewicza, w „Trzecim Maja” opublikował artykuł o wykładzie z 27 lutego 1844 r., pt *Lekcja Pana Mickiewicza*⁷. W artykule, pisany z inspiracji Władysława Zamoyskiego, pojawiła się sugestia, że Towiański może być „mimowolnym wysłannikiem nieprzyjaznych nam żywiołów”⁸. Odtąd w piśmie Hotelu Lambert nieodmiennie będzie się pojawiać zarzut wobec towiańczyków o „paraliżowanie sprawy polskiej”⁹. Można rzec, że Budzyński kontynuował swoistą prywatną wojnę z Mickiewiczem wiele lat po śmierci poety, kiedy we *Wspomnieniach* w rozdziale poświęconym Wiośnie Ludów powtarzał plotkę, jakoby Towiański ze szwagrem rozdawali na barykadach w Paryżu w 1848 r. rosyjskie nominały. Przede wszystkim trzeba zaznaczyć, że u podstaw tak często demonstrowanej niechęci do Andrzeja Towiańskiego i jego „wyznawców” leżały przede wszystkim obawy,

⁶ J. Lelewel do P. Kopczyńskiego, 31 grudnia 1842 r., J. Lelewel, *Listy emigracyjne*, Kraków 1952, t. 3 s. 32.

⁷ Z. Makowiecka, *Kronika życia i twórczości Adama Mickiewicza październik 1840 – maj 1844*, Warszawa 1968, s. 565. Ten artykuł stał się bezpośrednią przyczyną rezygnacji przez Mickiewicza ze stanowiska prezesa Wydziału Historycznego; *tamże*, s. 566. Plotka o współpracy Towiańskiego z tajną policją carską krążyła aż do poł. XX w. i ostatecznie została zweryfikowana przez A. Fiszmana; zob. tegoż, *Archiwalia Mickiewiczowskie*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962, s. 125. Artykuł Budzyńskiego doczekał się oryginalnego komentarza T. Bobrowskiego: autor pamiętników, w których dość „po kawalersku” traktuje Mickiewicza, nazywając go „panem Mickiewiczem”; T. Bobrowski, *Pamiętniki mojego życia*, Warszawa 1979, t. 1, s. 121.

⁸ Cyt. za Z. Makowiecka, *dz. cyt.*, s. 565.

⁹ L. Skrzypek, *dz. cyt.*, s. 197–200.

że ta grupa rozbija emigrację, osłabi jej morale, a przede wszystkim zmieni politykę nieprzejednania wobec Rosji w politykę uległości. Problemy dogmatyczne, którymi zajęli się przede wszystkim księża zmartwychwstańcy, z perspektywy Hotelu Lambert nie były aż tak istotne. Nieskrywana nieufność w stosunku do dwuznacznych, jego zdaniem, postaw oraz głębokie zaangażowanie w politykę księcia Czartoryskiego doprowadziły Budzyńskiego do Rzymu, miasta, w którym dokonał się zwrot w jego życiu.

2. Rzym (1847–1848)

Opublikowana w 1859 r. w „Bibliotece Warszawskiej” *Urbi et Orbi. Powieść rzymska* Michała Budzyńskiego nie zwróciła dotąd uwagi historyków literatury, a także współczesnej autorowi krytyki¹⁰. I pewnie mogłaby utonąć w morzu niepamięci, gdyby nie fakt, iż posiada swego rodzaju rewers – *Wspomnienia z mojego życia*. Michał Budzyński zaczął je spisywać tuż po ukończeniu swojej „powieści rzymskiej” i nie były one początkowo przeznaczone do druku ze względu na cenzurę¹¹. Pracę nad nimi zakończył rok później, czyli w 1860 r. (ta data znajduje się również w podtytule). *Wspomnienia* pozostały w rękopisie; po śmierci autora uznawane przez rodzinę za zaginione¹². Wydał je dopiero w 1880 r. Józef Ignacy Kraszewski. Dzisiaj warto zaproponować lekturę tych dwóch tekstów, które – mogłoby się zdawać – należą do odrębnych światów: fikcji literackiej i dokumentu.

Urbi et orbi. Powieść rzymska czytana wraz ze *Wspomnieniami z mojego życia* pozwala głębiej wejrzeć w sposób opowiadania o przypadkach życia. Historia Budzyńskiego jest opowieścią człowieka swojej epoki, który zależy od historii i nieustająco doświadcza braku stabilności. Budzyński nie należał do głównych aktorów w teatrze historii, ale też nie był w nim statystą:

„Jakkolwiek w cichej wiosce zrodzony w pomiernym szlacheckim stanie, rzucony byłem na scenę burzliwych wypadków i sam nie raz stałem się aktorem, jakkolwiek nie świetnych i głośnych czynów, ale prac cichych, tajnych, ku oswobodzeniu ojczyzny naszej podjętych”¹³.

W zyciorysie Budzyńskiego przeważa pierwiastek żołniersko-konspiracyjny. Fakt, iż był „aktorem nie świetnych czynów” i „prac cichych” sprawia

¹⁰ G. Królikiewicz, *Terytorium ruin*, Kraków 1993, s. 90.

¹¹ Zob. Heleniusz [E. Iwanowski], *Listki wichrem do Krakowa z Ukrainy przyniesione*, Kraków 1901, t. 1, s. 226.

¹² Szymon Konopacki, teść Budzyńskiego i autor jego nekrologu, pisał o rękopisie *Wspomnień*: „Rękopis ten pozwalany przez autora nie wiadomo komu spomiędzy licznych jego przyjaciół, przechodząc pewnie z rąk do rąk, zaginął. Może się później wynajdzie”; „Gazeta Polska” 1864, nr 196, s. 2.

¹³ M. Budzyński, *Wspomnienia...*, t. 1, s. 2 (wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania; pierwsza cyfra odnosi się do tomu, druga – do strony).

największe kłopoty. Wiemy, że pozostawał „na zewnątrz zdarzeń”, nie był wta-
jemniczony w politykę, nie należał do tych, którzy ją tworzyli. Na uwagę zas-
ługuje fakt, iż współpracując z Ludwikiem Orpiszewskim, agentem głównym
Hotelu Lambert w Rzymie, nie słał osobnych raportów do Paryża, jedynie swoje
uzupełnienia do raportu głównego agenta. Jego korespondencję cechuje przede
wszystkim faktografia, swoje opinie ujawnia dość rzadko i raczej niechętnie.
Na tę cechę biografii zwracał uwagę J. I. Kraszewski:

„Poeta władający wybornie językiem, czujący piękno i ważność formy, Budzyń-
ski w tych wyznaniach i spowiedzi ze swego życia, zdaje się wyrzekać wszelkiej
twórczości, hamować fantazję, aby powiedzieć tylko prawdę, tak jak ją czuł
i zapamiętał. Pamiętniki jego mają tę cechę szczerości, uczciwości i rzetelności,
która im wielkiej ceny dodaje”¹⁴.

Budzyński ogranicza się do relacjonowania zdarzeń, w których był świad-
kiem, bądź też ich uczestnikiem. Ale świetnie też zdaje się wykorzystywać
wiedzę plotkarską i różnorakie skandale swojej epoki. Jego opowieściom rytm
nadają wątki: działalność na rzecz polityki księcia Czartoryskiego oraz sprawa
Towiańskiego i Mickiewicza. W niniejszym szkicu zajmiemy się najważniejszy-
mi wątkami biografii autora *Urbi et orbi*: jego walce z towiańszczyzną i powro-
towi do kraju. Te dwa epizody wiąże półtoraroczny pobyt Budzyńskiego w Rzy-
mie w latach 1847–1848. W tym bowiem czasie Budzyński został rzucony w wir
wielkiej polityki¹⁵. Do Rzymu dotarł w czerwcu 1847 r. i zamieszkał w domu,
który zajmował od kilku lat Ludwik Orpiszewski na Via Felice nr 5 (*Wspomnie-
nia* 2,63). Via Felice (dzisiejsza Via Sistina) prowadzi w kierunku bazyliki Santa
Maria Maggiore przez Piazza Barberini, krzyżuje się z Via del Quirinale, przy
której w XIX w., nim Kwirynał stał siedzibą rządu włoskiego, znajdowały się
słynne ogrody papieskie. Położona z dala od Trinita dei Monti (gdzie zwykł
zatrzymywać się Krasiński), kosmopolitycznego Placu Hiszpańskiego i elegan-
ckich salonów rzymskiej arystokracji ta ulica przyciągała spokojem i prowincjo-
nalną ciszą. Na tej samej ulicy Orpiszewski sąsiedował z Cyprianem Norwidem,
który pod numerem 22 wynajmował swoje mieszkanie wraz z niewielkim ate-
lier¹⁶. Późnym latem 1847 r. Budzyński miał też okazję poznać brata Cypriana,
Ludwika Norwida, który przyjechał do Rzymu w towarzystwie Piotra Zieliń-
skiego¹⁷. Budzyński uprzedzał Janusza Woronicza, sekretarza Hotelu Lambert:

¹⁴ J. K. Kraszewski, *Wstęp*, w: M. Budzyński, *Wspomnienia...*, t. 1, s. VI-VII.

¹⁵ Do Rzymu został przysłany na wyraźną prośbę Ludwika Orpiszewskiego, który 7 czerwca 1847 r. pisał: „Budzyński dotąd nie przybywa. Chciałbym go mieć na parę tygodni albo raczej miesięcy”. Rkp Bibl. Czart. 5377, k. 145 v.

¹⁶ Budzyński zapamiętał Norwida, jakim ten wówczas był: dobrze zapowiadającym się poetą i malarzem: „Cyprian był już za granicą od roku. ...rzeźbiarz i poeta, udał się do Rzymu. Znako-
micie ukształcony, skromny i cichy, a w pobożnym katolicyzmie czerpiący natchnienia do prac
swoich artystycznych, mile był widziany od wszystkich współziomków” (*Wspomnienia* 2,132).

¹⁷ Zob. Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek, (współudz.) J. Czarnomorska, *Kalendarz życia
i twórczości Cypriana Norwida*, Poznań 2007, t. 1, s. 248.

„12 b.m. jedzie do Paryża dwóch Polaków, z których jeden zamożny i ma chęci dobre – jest w uwielbieniu dla księcia, weźże go w obroty, a on zbierze składki, ale moim zdaniem trzeba wymóc przysięgę, bo z naszą szlachtą słowo wiatr.

Norwid (*) jest znakomita głowa i przyjazny bardzo – ma tylko cześć wielką dla Mickiewicza. Nie zrażajcie go obrażającymi słowami dla poety, ale nie dajcie mu uwikłać się na Boga, niech czasem Wincenty porywczością niezraża. Ziemne rezonowanie, cierpliwa praca w [moim?] przekonaniu owoc wydają – gwałtowność zraża”.

I dopisek:

„*Jest to brat Cypriana emigranta, o którym musiał dawniej pisać Orpiz[ewski]. Uznaje on sam brata swego za [niepraktycznego] w zdaniach politycznych [?]”. Rkps Bibl. Czart. 5451, k. 477, v. mf BN 27256.

To pierwsze świadectwo rozdzwiewu między braćmi Norwidami. Pod koniec tego samego 1847 r. Cyprian już ironicznie komentował fascynację brata: „braciszek w duchy się zapisał”¹⁸. A po latach Budzyński pisał o Ludwiku:

„W wyobrazeniach swoich religijnych i politycznych pełen mistycyzmu, [Ludwik Norwid] skłaniał się do Mickiewicza; pojechał nawet do niego, tylko nie zastał go w Paryżu; ale zastał Juliusza Słowackiego, który z niego zrobił zupełnego towiańczyka” (*Wspomnienia* 2,132-133).

Znów pojawia się Mickiewicz, jako fałszywy prorok. We wspomnieniu Budzyńskiego Mickiewicz po prostu został zastąpiony Słowackim, co nie do końca odpowiadało prawdzie. Jak wiadomo, Ludwik poznał Słowackiego pod koniec 1847 r. – i na tyle się z nim zaprzyjaźnił, że autor *Anhellego* dedykował mu wiersz (*Do Ludwika Norwida*). Faktycznie, Ludwik Norwid wyjechał z Rzymu do Paryża razem z Piotrem Zielińskim i został przedstawiony w Hotelu Lambert¹⁹.

Lato 1847 r. dla naszego bohatera okazało się bardziej brzemiennie w skutki niż nawet 1848 r. Ale to dopiero ujawnią jego wspomnienia spisane 12 lat później, a nie raporty ślane do Paryża. Lata 1847-1848 we wspomnieniach zostały podporządkowane Mickiewiczowi. Ich bohaterowie w zadziwiający sposób dzielą się na tych wiernych Kościołowi i księciu Czartoryskiemu (prawdziwi Polacy) i odstępców. Autor *Wspomnień* akcentuje pychę Mickiewicza, który, wg niego, nadużywał ludzi: najpierw Jańskiego, księży zmartwychwstańców, nawet Makryny Mieczysławskiej. Przypomnijmy, po rozejściu się z Towiańskim w 1846 r., Mickiewicz żywił głębokie przekonanie, że odrodzenie Europy rozpocznie się od Rzymu. Niewątpliwie dochodził do głosu optymizm zbudzony reformami Piusa IX w Państwie Kościelnym. Wreszcie można było wyczekiwać, że Mickiewicz zrobi to, czego od niego oczekiwano: epizod towianistyczny wymaże poprzez uznanie swojego błędu. Te nadzieje doskonale wpisywały się w nastroje nie tylko rzymian, ale i emigrantów polskich. Wydaje się, że wszyscy

¹⁸ C. Norwid, *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971, t. 8, s. 56.

¹⁹ Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek, (współudz.) J. Czarnomorska, *dz. cyt.*, t. 1, s. 273-274.

w Rzymie wyczekiwali cudu zjednoczenia zwaśnionych partii i powrotu „marnotrawnych synów”. W swoją misję uwierzyli też księza zmartwychwstańcy. O jej doniosłości przekonali się, stając się protektorami Makryny Mieczysławskiej. Tak jeszcze pisał Budzyński w uzupełnieniu raportu Orpiszewskiego z września 1847:

„...teraz Makryna prorocтва prawi głosem silnym. Zapowiadała, że tegoroku jeszcze Chrystus zabije Mikołaja i wskrzesi Polskę. Było to w lipcu – teraz krótkość czasu zwraca ją na rok następny. Te brednie zabijają kliny i w tak już ciasne głowy. Bohdan Zaleski pojechał ze sraczką, tak go zapaliły wypadki rzymskie i dlatego to wziął na siebie misję projekta o władzy podania księciu i [nieczytelne]. Mówił o potrzebie wypędzenia Turków i powstania w Carogrodzie Zakonu Krzyżowego ze wszystkich narodów, czego potrzeba daje się widzieć w Szwajcarii, skąd (podług niego) wybuchnie wojna religijna w całej Europie i staną katolicy po jednej a odszczepieńcy po drugiej [stronie] i z tego Polska. Słowem, w Rzymie trzeba głupiec – jest to stolica świętych i wariatów. Nie mogą być ani jednym, ani drugim”. Rkps Bibl. Czart. 5451, k. 481 v.

Tak też z dala się trzymał pan Michał od świętych i od wariatów; pozostawał raczej na uboczu wielkiej polityki, koncentrując się na kontaktach z rzymską Polonią. Powyższy fragment zasługuje na komentarz – Józef Bohdan Zaleski z entuzjazmem odniósł się do projektu powstania sejmu ponaddzielnicegowego (zwołania dawnego, przedpowstaniowego sejmu Królestwa Polskiego). Jak wynika ze źródeł, ta idea powstała w Rzymie w kręgu Hotelu Lambert²⁰. Sam Budzyński był zaangażowany w przekonanie Polaków w Rzymie do sensowności tego pomysłu. Jak wiadomo, prądek prawny został zerwany, do zwołania tego sejmu nigdy już na emigracji nie doszło, głównie z powodu sprzeciwu posłów z Poznańskiego²¹. Budzyński, czy to wiedziony politycznym instynktem, czy też sentymentem, odsuwał się (a raczej był odsuwany) od wielkiej polityki. Jak wiemy, raczej nie spędzał wieczorów na dyskusjach z Krasieńskim (tego zaszczytu dostąpił Norwid), za to bywał w salonach polskich dam z Wołynia i Ukrainy. Do jego zadań należało pośredniczenie między głównym agentem a Polakami z kraju, m.in. zbierał pieniądze na działalność Hotelu:

„P. Dąbrowa²² – pisał w swoim raporcie Orpiszewski – spotkał tu swoją sąsiadkę Otyldę Krajewską, która wojażuje z panią Czerkowicz pierwszego męża Sobańska, Rzewuska z domu. Obiecała zbierać pieniądze na służbę za powrotem. Pierwsza jest Szaszkiewicz z domu, wdowa, ma swój majątek. P. Dąbrowa ma nadzieję coś zrobić z drugą przez pierwszą”. Rkps Bibl. Czart. 5377, k. 153 r. i. v.

To właśnie w domu pani Krajewskiej Budzyński poznał słynną panią Sobańską. Nie zdawał sobie sprawy z tego, kim była dla policji carskiej. Przeciwnie, był

²⁰ Zob. Z. Trojanowiczowa, *Rzecz o młodości Norwida*, Poznań 1968, s. 184–185.

²¹ M. Handelsman, *Adam Czartoryski*, Warszawa 1949, t. 2, s. 264–266.

²² Pseudonim M. Budzyńskiego.

winien jej wdzięczność, gdyż to ona umożliwiła mu powrót z emigracji. Jak pisze w swoich wspomnieniach: „Grzeszyła słabą naturą kobiecą, ale uczucia Polki w niej nie wygasły” (*Wspomnienia* 2,64). Latem 1847 r. Budzyński zastępował Orpiszewskiego, który wówczas wyjechał na odpoczynek do Loretty. Samotny Budzyński słał raporty do Czartoryskiego:

„Polecenie Xięcia Pana co do zbierania funduszków przez damy nie możesię dopełnić przed zimą. Wszystkie familie opuściły Rzym. Została tylko Pani Giżycka z córkami, między którymi pani Łubieńska, żona syna Henryka, o którym wyżej pisałem”. Rkps Bibl. Czart. 5377, k. 179 r.

Mickiewicza oczekiwali przede wszystkim księża zmartwychwstańcy, dawni koledzy i współzałożyciele Domku Bogdana Jańskiego. Jak pisał Budzyński w 1848 r. w raporcie dodanym do raportu agenta głównego:

„W rzeczy naszych Księży płk Zamoyski polecił mi zrobić dodatek do raportu agenta głównego, iż obecnie pojawia się w [księżach] w niejaki sposób skłonność wyglądania ważnych skutków przybycia do Rzymu Mickiewicza i przedstawiania przez niego myśli Towiańskiego”. Rkps Bibl. Czart. 5378, k. 65.

1848 r. zdominuje w Rzymie sprawa legionu i kompromitacja księży zmartwychwstańców. Budzyński po słynnej audiencji Mickiewicza u papieża pisał bez ogródek do księcia:

„Księża polscy oszukani przez Mickiewicza, sprowadzony przez nich do Rzymu i prezentowany Ojcu św. odnowił tendencje Towiańskiego – zebrał kilkunastu młodzieży, co go naczelnikiem legionu ogłosiło. Kilka słów prawdy powiedzianych przez Agenta p. Mickiewiczowi”. Bibl. Czart. rkps 5382, k. 26.

Słynny sejmik z dn. 26 marca 1848 r., na którym zebrani odrzucili kandydaturę generała Zamoyskiego na dowódcę legionu, agenci uznali za zerwanie z Hotelem Lambert²³. Do tego zarówno Orpiszewski, jak i Budzyński nie uczestniczyli w żadnym z tych spotkań²⁴. 8 kwietnia Orpiszewski pisał, już po publikacji *Składu zasad*, do Hotelu Lambert o „przewrotności i zaciekłości p. Mickiewicza”, które „dochodzą do najwyższego stopnia”²⁵. Jak czytamy, nieodmiennie łączono nazwisko Mickiewicza z Andrzejem Towiańskim. Towiańskim, przypomnijmy, w opinii emigracyjnego ogółu – agentem rosyjskim, co oczywiście stawiało Mickiewicza w niezbyt korzystnym świetle.

²³ Zob. M. Budzyński do Zamoyskiego, 27 marca 1848 r., *Jenerał Zamoyski...*, t. 5, s. 102.

²⁴ Orpiszewski i Budzyński do Zamoyskiego 24 marca 1848 r., *tamże*, t. 5, s. 90–91. H. Batowski krytycznie ocenił rolę Orpiszewskiego i Budzyńskiego w Rzymie w 1848 r. Napisał, że „Budzyński uprawiał dywersję wobec Mickiewicza”, co w świetle źródeł wydaje się twierdzeniem przesadzonym (zob. H. Batowski, *Wstęp*, w: *Legion Mickiewicza. Wybór źródeł*, oprac. H. Batowski, A. Szklarska-Lohmannowa, Wrocław 1958, s. LIV).

²⁵ *Tamże*, s. 65.

Z perspektywy agentów poczynania Mickiewicza i księży zmartwychwstańców były nieodpowiedzialne.

„Co do Mickiewicza znajdujemy nader słusznym, że agent gł[ówny] obron[ę] jego ekscentryczności zostawił naszym księżom, bo i sprawiedliwie kłopot ten podejmować powinni, który sami ściągnęli, żeby ich to nauczyło więcej szczerości z nami”. Rkps Bibl. Czart. 5382, k. 27 (raport z 17 kwietnia 1848 r.).

1848 r. stanowi cezurę w dziejach emigracji: ostateczne podziały zostały dokonane; księża zmartwychwstańcy utracili wpływy na politykę emigracji. Ich – jak się zdaje – najważniejsza misja lat czterdziestych – skompromitować i odsłonić Towiańskiego – dobiegła końca. Przytoczone wyżej słowa Budzyńskiego aż nadto dobrze oddają oficjalny stosunek Hotelu do sprawy legionu i Mickiewicza. Pozostaje jeszcze osobisty stosunek Budzyńskiego do Mickiewicza. We wspomnieniach poświęca autorowi *Pana Tadeusza* obszerne wspomnienie i ocenę jego osoby:

„Adam Mickiewicz człowiek wysokiej inteligencji i geniusz poetycki, nigdy nie chciał być w tym zakresie, na jaki go Bóg przeznaczył, ale dobijał się gwałtownie stać na czele stronnictwa politycznego” (*Wspomnienia* 2,90).

Budzyński oskarża Mickiewicza o pychę, pragnienie grania wszędzie pierwszej roli. Wręcz oskarża go o próbę oszukania papieża. Grzechem Mickiewicza miały być jego ambicje polityczne. We wspomnieniu Budzyńskiego Mickiewicz pozostaje zaciekle sekciarzem. Najlepiej oddaje wspomnienie Budzyńskiego ostatniego spotkania na statku, płynącego z Liworno do Genui. Ludwik Orpiszewski wzmiankuje w raporcie do księcia w 1848 r.:

„Posłałem p. Budzyńskiego do [Genui] z zaleceniem, aby udał się do X. Witolda. Wiadomość, że zajechał szczęśliwie. Znajdował się na statku wraz z Mickiewiczem i jego hufcem. Przyjaźnie z nim się obchodzili”. Rkps Bibl. Czart. 5382, k. 3726.

Jednak inaczej – zgodnie z logiką swoich wspomnień – przypomniał to ostatnie spotkanie Budzyński:

„...poznałem Mickiewicza. Po krótkiej chwili, postrzegłem, jak mając chęć zapalenia cygara, podniósł się i chciał ognia dostać ode mnie. ...wprzód spojrział na twarz moją i – przy świetle księżycy i lampy zapalanej u busoli sternika, rozpoznał rysy moje. Rysy te musiały mu być nienawistne, bo wnet się cofnął, cygaro nie zapalone schował do kieszeni i usiadł na dawnym miejscu nie wyrzekłszy słowa” (*Wspomnienia* 2,153).

W tej wersji Mickiewicz staje się geniuszem owładniętym żądzą władzy, niemal Konradem domagającym się „rządu dusz”, za którym czai się zły duch

²⁶ Zob. K. Kostenicz, *Legion włoski i „Trybuna Ludów”*: styczeń 1848 – grudzień 1848, Warszawa 1969, s. 138.

– Andrzej Towiański. Budzyński był przekonany, że wiosną 1848 r. Towiański czekał w Civitavecchia na znak od Mickiewicza, by przybyć do Rzymu:

„Co się działo z Towiańskim, oczekującym w Civitavecchia na usłanie mu drogi do papieża? Nie wiadomo. To pewna, że odjechał tak, iż go nikt w Rzymie nie widział. Rozłączył się z Mickiewiczem na długo, zdaje się nawet, że na zawsze...” (*Wspomnienia* 2,112).

W 1848 r. Orpiszewski i Budzyński jako oficjalni reprezentanci Hotelu trzymali się z dala od sporów wokół dowódcy legionu. Wspomnienia Budzyńskiego odślaniają drugi, nieobecny w oficjalnych raportach aspekt spotkań z rodakami. Pobyt w Rzymie zakłóca długa choroba i kiepska sytuacja materialna, o której świadczą niespokojne listy słane przez Orpiszewskiego:

„Budzyńskiemu coś się należy – on jest chory i potrzebny, warto by mu przysłać co mu się należy i to niedługo – informował Czartoryskiego agent główny 18 października 1847 r. i w dopisku – Budzyński gorzej, a ani on ani ja już nie mamy pieniędzy”. Rkps Bibl. Czart. 5380, k. 478 r.

We wspomnieniach, pisanych pod koniec życia pojawia się pani Giżycka, która przybywała w Rzymie legalnie i utrzymywała kontakty z rzymską ambasadą Cesarstwa Rosyjskiego, m.in. z ambasadorem rosyjskim Butieniewem²⁷. Była to Ludwikowa Giżycka, czyli Michalina z Sobańskich ze swoimi córkami:

„Z zamężną Zofią Łubieńską i z pannami Wiktorią i Marią. Zofia z natury w kształcie swym ułomna, a w poważnym stanie, budziła wielką obawę w matce i w całej rodzinie. ... dla niej ani babka jej, pani Michałowa Sobańska, ani matka z siostrami chorej nie miały zamiaru nigdzie z Rzymu wyjeżdżać” (*Wspomnienia* 2,67).

Pani Giżycka odwiedzała swoją matkę w Rzymie – Wiktorię z Orłowskich Sobańską, która prowadziła salon dla licznej Polonii rzymskiej od poł. lat 40. Pobożna starsza pani wyjechała z kraju, żeby połączyć się ze swoim synem – emigrantem. Pani Michałowa „staruszka 80-letnia, ale jeszcze zdrowa i lubiąca przyjmować wiele osób” (*Wspomnienia* 2,64), cieszyła się poważaniem i szacunkiem, w jej salonie bywała Klementyna z Tańskich Hoffmanowa, Eliza Krasieńska, jej siostra Zofia, księżna Odescalchi. To jej zawdzięczały bazylianki fundację klasztoru.

Rzymskie lato 1847 naznaczyło żałobą rodzinę Sobańskich. W korespondencji z Hotelem Lambert Budzyński wspomniał raz tylko o śmierci Zofii Giżyckiej, żony Henryka Łubieńskiego²⁸. Za to we *Wspomnieniach* poświęca jej obszerne fragmenty. Zofia Giżycka, naznaczona kalectwem, miała być bardzo dobrze wykształconą i pobożną panną, która nieszczęśliwie zakochała się we Władysławie Łubieńskim. Historia życia ułomnej, niekochanej przez męża Zofii Łubieńskiej głęboko zapadła w pamięci Budzyńskiego. Tym wspomnieniom towarzyszyło również silne wspomnienie siostry zmarłej – Marii, która

²⁷ Rkps Bibl. Czart. 5378, k. 91.

²⁸ Rkps Bibl. Czart. 5377, k. 303.

opiekowała się umierającą siostrą. To ona stała się obiektem uczucia Budzyńskiego i przyczyną jego rozterek duchowych. Historia tak pięknie rozpoczęta zakończyła się – można powiedzieć – jak zwykle; panna Giżycka w 1849 r. poślubiła Zygmunta Czarneckiego. Jednak chrześcijańska, niemal można powiedzieć celebrowana śmierć Zofii Łubieńskiej i uczucie do panny Marii Giżyckiej wpłynęły na zmianę postawy autora *Urbi et orbi* i zadecydowało o swoistym zwrocie w jego biografii:

„Nie uwierzy pani, jaką zasługę masz przed Panem na niebie i jaką łaskę wyświadczyłeś mnie, który jej winien jestem drugie, odrodzone życie (podkr. Z.D.). W pokorze wyznam Pani, że dzikimi myślami nawiedzany, dwadzieścia lat nie zdawał rachunku z konfesjonału” (*Wspomnienia* 2,64).

To – jeśli wierzyć autorowi – wyznał pannie Marii Giżyckiej. Zwraca uwagę powrót do praktyk religijnych i ślady swoistego przełomu duchowego. To wyznanie o stanie duszy zostało wplecione mimochodem w opowieść o przygodach życia. Jeśli wierzyć *Wspomnieniom*, Budzyński wyjeżdżał z Rzymu w kwietniu 1848 r. jako inny człowiek. Kiedy czytamy listy Budzyńskiego z Rzymu (1847–1848), uderza rozbieżność w traktowaniu Kościoła: nieco antyklerykalny Budzyński w 1848 r., w 1860 r. wyznaje gorąco swoje przywiązanie do instytucji papieżstwa²⁹. O sobie przed powrotem do Kościoła pisał jako o dziecku filozofii XVIII w. Kilkakrotnie wspomniana „filozofia XVIII w” w biografii Budzyńskiego pełniła kilka funkcji: po pierwsze, utrzymywała go z dala od praktyk religijnych i od Kościoła, czyli wyłączała go z pewnej wspólnoty, po drugie, utrzymywała go od wszelkich ruchów duchowych, czy mistycznych, które wykraczały poza Kościół katolicki.

Wspomnienia pisane z dwunastoletniej perspektywy opowiadają w nieudolny sposób „dzieje duszy” – przynajmniej w części poświęconej pobytowi w Rzymie. Nie są to już „wypadki” ani „przygody” życia. Po klęsce Wiosny Ludów autor decyduje się na powrót po 20 latach emigracji do kraju. W 1850 r. na powracających do Cesarstwa Rosyjskiego emigrantów nie spadało takie odium jak na tych, którzy 6 lat później zdecydowali się skorzystać z amnestii Aleksandra II. (Wystarczy przypomnieć, że w 1850 r. Cyprian Norwid czynnie zabiegał u księcia Czartoryskiego o wsparcie dla emigranta, który zamierzał powrócić do Królestwa Polskiego). Budzyński opuszcza więc emigrację, by powrócić do kraju i ułożyć swoje osobiste życie i temu rozdziałowi została poświęcona ostania część *Wspomnień*: odnalezieniu „przystani” w kraju. Ostatecznie Michał Budzyński ożenił się z wdową Otylią Lasocką z Konopackich. Wątek polityczny znika, by ustąpić opisom szczęścia rodzinnego. Poza wspomnieniami w rękopisie, Michał Budzyński pozostawił jedyną powieść, opublikowaną w „Bibliotece Warszawskiej” w 1859 r. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, iż po lekturze *Wspomnień* (które są najbardziej znanym dziełem Budzyńskiego), to dziełko zdaje się ich rewersem. Czy nim jest?

²⁹ W 1848 r. agenci Hotelu rywalizowali ze zmartwychwstańcami o przychylność Polaków z kraju. Budzyński kilkakrotnie w swoich listach narzekał, że księża „podbierają” im pieniądze od rodaków z kraju (rkps Bibl. Czart. 5451, k. 481 v.).

3. *Urbi et orbi* czyli powieść rzymska

Powieść Budzyńskiego nie wyróżnia się niczym oryginalnym pod względem artystycznym. Nie stanowi też artystycznej całości. Rozpada się na wiele głosów, które niekoniecznie prowadzą ze sobą dialog. Na poziomie fabularnym *Urbi et orbi* jest powieścią o artyście i jego duchowym odrodzeniu – wybrnięciu z fałszywych filozofii i powrocie na łono Kościoła. Na poziomie narracji możemy doszukać się głosu w dyskusji o charakterze sztuki XIX w., co świadczy też o echu, jakim odbiły się poglądy Juliana Klaczki w kraju³⁰.

Grażyna Królikiewicz doszukuje się w niej elementów powieści inicjacyjnej, szczególnie w analizie motywu ruin rzymskich³¹. Ale *Urbi et orbi* nie jest powieścią o artyście. To szczególna kompilacja wielu już w owym czasie spetryfikowanych motywów, z których głównym można nazwać: artysta w Rzymie. Opowieść o artyście jest tylko pretekstem do pokazania innych wartości. Jak pisał w nekrologu autora jego teść Szymon Konopacki:

„On powieścią *Orbi et urbi*, w sposobie zajmującym opisał wielkość w pomnikach upadłego Rzymu, duchową jego potęgę na wierze Chrystusa opartą i znikomość rzeczy ludzkich”³².

Wg Konopackiego jest to swoista refleksja nad przemijaniem i historią. Wg Grażyny Królikiewicz, bohater powieści Budzyńskiego – Karol – powtarza schemat wygnańca w Rzymie i, jak chce autorka *Terytorium ruin*, ten schemat wiąże się z historią polityczną Polski³³. Sama fabuła jest schematem, a tych schematów będzie więcej, zaczyna się nawarstwiać na różnych poziomach tej opowieści. Są to mocno już w epoce Budzyńskiego spetryfikowane sposoby opowiadania o Rzymie, świętym Mieście, poszerzone o romantyczną tradycję. Wygnańcowi patronuje duch IV pieśni *Childe Harolda* Byrona – nie zapominajmy, że Budzyński był w końcu uważnym czytelnikiem tego poematu jako jego tłumacz:

„O Rzymie, ziemio moja, grodzie mojej duszy!
Umarłych mocarstw świata ty matko jedyna
Do ciebie niechaj serce sieroce wyruszy
Przy twym bólu niech bólów swoich zapomina!”³⁴.

W dalszej części Rzym zostaje porównany do Niobe, skamieniałej z rozpacz po utracie dzieci. To kraina umarłych, do której przybywają umarli – w duszy,

³⁰ Z. Trojanowiczowa, *Ostatni spór romantyczny Cyprian Norwid – Julian Klaczko*, Warszawa 1981, s. 129-149.

³¹ G. Królikiewicz, *dz. cyt.*, s. 90.

³² „Gazeta Polska” 1864, nr 196, s. 2.

³³ G. Królikiewicz, *dz. cyt.*, s. 90.

³⁴ Byron, *Poezje: Wędrówki Chajld Harolda*, tłum. M. Budzyński, Petersburg 1857, s. 198-199. Dla porównania wersja Kasprowicza: „Rzymie! Ojczyzno ma! Grodzie mej duszy! Sieroce serca niech się k'tobie garną,/ matko umarłych królestw...”. Byron, *Wędrówki Childe Harolda*. tłum. J. Kasprowicz, w: Byron, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1986, t. 1, s. 592.

z „czarnymi w piersiach blizny”. To ojczyzna tych, którzy nie mają ojczyzny, bo wszystko, co mieli, zamieniło się w popiół i ruinę. W Rzymie, dawnej stolicy świata, mogą boleć nad swoim nieszczęściem i oglądać ruinę swojego życia. Charakterystyka Karola – głównego bohatera tej powieści także nawiązuje do tego motywu:

Nie był on synem tej ziemi, po której stąpał obecnie, bo tu żarliwość słońca wdzięczną śmiałością powleka oblicze mężczyzny, daje głowie włosy hebanowe, a blask ognisty ciemnej źrenicy: on z okiem błękitnym, jasnym włosem, białą a smętną twarzą rzucał spojrzenia to w tę przestrzeń (...) samjeden z myślą wrzącą w mózgu, z dawnych bólem tęsknoty w sercu poszedł własnym krokiem do grodu starego, i radował się, że ujrzy dziś to miasto, co dwa razy posyłało grzmiącą wolę swoją na krańce znanego świata (...). Nie pytaj, kto był ów wędrowiec, z jakiej ziemi pochodził i dlaczego oblicze jego wydawało nieuleczony smutek duszy?³⁵ (*Urbi et orbi* 2,542).

Bohater Budzyńskiego, Karol, podąża tropem Childe Harolda: zwiedza Rzym, ogląda jego zabytki i skarby. Opowieść Budzyńskiego pozornie zdaje się nawiązywać do tej tematyki. Opowieść Byrona traktuje o wygnaniu i niemożności powrotu do domu, a zarazem o doświadczeniach podróży, która okazuje się źródłem rozczarowania. Legendarne miejsca przechowują zaledwie wspomnienie wielkich ludzi, wydarzeń, przedstawiając sobą zaledwie ruinę. Podobnego rozczarowania doświadcza Karol. To nie miasto do niego przemawia, ale napotkani *cicerone*. Zwiedza galerie i ogląda obrazy w towarzystwie spotkanego znajomego poety – Juliusza. Z ich rozmów wynika, że poznali się w Paryżu i już kilka lat temu Juliusz odznaczał się „niepospolitością poglądów”. Teraz, w Rzymie, chce odegrać wobec kolegi malarza rolę przewodnika, ale nie tylko tradycyjnego *cicerone* po rzymskich ruinach, lecz przede wszystkim przewodnika duchowego. Tak więc pierwsze dni wędrówek w Rzymie upływają Karolowi w towarzystwie kolegi poety, który opowiada mu o swojej duchowej przeszłości: „Ja odświeżam pamięć moją na zwaliskach tego grodu, co dwa razy był ojczyzną moją” mówi Juliusz, wyjaśniając przyczyny zamieszkania w Mieście. Dzięki Miastu zna także przeszłość świata:

„Cezar miał ludzkość odrodzić, dalekie, nieuprawnymi polami przedzielone narody połączyć i utorować drogę TEMU, który niebawem miał przyjść po nim: BOGU CZŁOWIEKOWI. (...) Ale zwycięstwo zaślepiło współzawodnika mego i dlatego marnie musiał zginąć, pod moim posągiem oblać się krwią własną i znowu być posłanym, aby torować drogę drugiemu mistrzowi – posłannikowi BOGA CZŁOWIEKA. Niedawno upłynął czas i ojcowie nasi świadkami byli nowych Cezara tryumfów, nowej dumy i jeszcze straszniejszego upadku.

– więc Cezar i Napoleon? – zapytał Karol.

³⁵ M. Budzyński, *Urbi et orbi. Powieść rzymska*, „Biblioteka Warszawska” 1859, t. 1-2. Wszystkie cytaty z powieści pochodzą z tego wydania. W nawiasie numer tomu oraz strony.

– Ten sam duch dwa razy obleczony w ciało przyjdzie, a raczej już przyszedł po raz trzeci i zapoznanej misji dopełni, i rozproszy się na długo, może na zawsze kolumna duchów *szarych*, nieprzyjaznych człowieczeństwu” (*Urbi et orbi* 1,552).

Grzechem głównym Juliusza, a raczej jego wcieleń, była tak jak w przypadku Cezara i Napoleona – pycha. Z opowieści Juliusza dowiadujemy się, że on sam był duchem, który walczył z Cezarem, czyli Pompejuszem. Potem wyrokiem Opatrzności narodził się jako Słowianin w „stronie dalekiej”. Porwany jako dziecko, został wychowany na gladiatora w Rzymie i brał udział w walkach na arenie:

„Uległem, ja *auctoratus* w szkole gladiatorów, najemnik wyćwiczony i w chwili skonania (...) stanęło całe życie próżne uczuć szlachetnych i kara, jaką Przedwieczny naznaczył duchowi memu za nieczułość życia całego. Ciało moje wywlekli do *spolarium*, a żadna istota nie przyszła lży wylać nad zakrwawionymi zwłokami; snycerz tylko grecki przypominając sobie atletyczną budowę moją, gibkie członki, naprężone żyły i rysy Słowianina (...) oblał mię gipsem i uniósł formę, którą na marmur przeniósł. Dotąd w sali kapitolńskiej jest posąg gladiatora umierającego. Bez żalu i wieści zginęło życie moje, poeta tylko angielski i Bohdan nasz Zaleski podali nieśmiertelnej sławie śmierć Słowianina³⁶. Wyrokiem przedwiecznego duch mój zaraz po odrzuceniu ciała uszedł w obelisk lugzorski (sic!) i tam szesnaście wieków czekał, aż pozwolono nowym ciałem się odziać, przybrać znamię cierpienia, wziąć imię Juliusza i usłyszeć na koniec głos proroka, który mię zaprowadzi do kolumny szczęśliwych duchów...” (*Urbi et orbi* 1,559).

Wspomnienia z przeszłości nieodparcie wiążą się z naukami Towiańskiego, a dokładniej z wersją wygłoszoną przez Mickiewicza w czasie wykładów o literaturze słowiańskiej w latach 1843–1844. Juliusz prezentuje poglądy Towiańskiego, ale przede wszystkim w jakiejś mierze – Adama Mickiewicza. Budzyński przytacza streszczenie wykładów Mickiewicza, na które uczęszczał w 1844 r. Jego bohater posługuje się kryptocytatami z wykładów o literaturze słowiańskiej:

„...parokonną bryczką, pięć lat temu z puszczy żubrów i niedźwiedzi, przyjechał szlachcic i powiedział mi dwa słowa z objawienia swego. Duch mój zrozumiał go i od owej chwili zagadka stworzenia była rozwiązana. Stały mi w żywych kolorach moje życie dawne i niejedyn wypadek, co jeszcze w ciemnej spoczywa przyszłości” (*Urbi et orbi* 1,548).

Postać Juliusza to przedziwna mieszanka. Reprezentuje najważniejsze idee Mickiewicza, profesora literatury słowiańskiej. W jego wywodach pojawia się zarówno Cezar i Napoleon, jak i Towiański – prorok z Litwy, umierający gladiator – bohater poezji Byrona i J. B. Zaleskiego. W powieści Budzyńskiego sam

³⁶ Postać gladiatora umierającego została ożywiona przez Byrona w *Childe Haroldzie* i w poemacie Józefa Bohdana Zaleskiego *Przechadzka poza Rzymem*. Por. W. Okoń, *Alegorie narodowe. Studia z dziejów sztuki polskiej XIX wieku*, Wrocław 1992, s. 28–45.

Juliusz staje się wcieleniem wszystkich duchów, które tworzyły historię świata. Jednak to nie Juliuszowi dane będzie zdobycie serca i duszy Karola.

Karol należy do „niedowiarków” – z konfrontacji z pamiętnikami możemy domyślać się, iż stanowi *port parole* samego autora. Brak przekonania do filozofii Juliusza wyraża się już w opiniach samego narratora, który wywody Juliusza określa mianem „urojeń”:

„I sporu nie było. Lubo dziwaczne rojenia Juliusza kładły niejaki przedział moralny między dwoma towarzyszami” (*Urbi et orbi* 1, 548).

„Karol słuchał opowiadań Juliusza, nie przerywając mu, jakkolwiek dziwaczne w nich przebijały urojenia” (*Urbi et orbi* 1,550).

„Aż powłoka cielesna długo zapomniana domagać się zaczęła praw swoich, aż rzeczywistość stanęła na miejscu urojonych przeszłości obrazów (1, 556)

„Juliusz nie tak często przychodził; (...) nikt nie podzielał jego dziwnych urojeń” (*Urbi et orbi* 1,42).

Kariera słowa „urojenie”, nim trafiło ono do słownika psychiatrii, nie była prosta. Jeszcze na początku XIX w. „urojenie” jest synonimem „marzenia” i „snu”³⁷. Ale już *Słownik wileński* z 1861 r. notuje oba wyrazy w osobnym znaczeniu. Urojenie występuje jako coś zdecydowanie negatywnego, niezgodnego z rzeczywistością i rozumem. Michał Budzyński używa tego słowa w tym drugim znaczeniu. Język opisu deprecjonuje wiarygodność Juliusza jako przewodnika w świecie duchowym, stawia go w dwuznacznym świetle. W tym sposobie można dostrzec zmianę myślenia o natchnionych prorokach, którzy stają się podejrzani. To już nie romantyczny szaleniec, pośrednik między światami. Wariat to ktoś to konfabuluje i przez to staje się po prostu niewiarygodny. Poeta Juliusz nie ma mocy wtajemniczyć bohatera w tajemnicę wszechświata, życia i śmierci, bo nie ma z nią po prostu łączności. Podobnej degradacji podlega „marzenie”, dzięki któremu Juliusz powraca do przeszłości – przeszłości Koloseum w całym jego przepychu. Budzyński kwestionuje moc współodczuwania z przeszłością przez wyobraźnię. Karol wobec wywodów Juliusza zachowuje co najmniej sceptyczny stosunek. W *Urbi et orbi* sympatyczna więź z przeszłością polegająca na „otwarciu” wewnętrznego oka została zerwana i zakwestionowana.

Warto zauważyć, że Juliusz poucza Karola „niedowiarka”:

„Porzuć ten rozum (...) czy dobrze ci z tym półrozumem (...) Nie rozumem, lecz sercem szukaj prawdy” (*Urbi et orbi* 1,547).

Ten romantyczny nakaz poznawczy „patrz w serce” w przypadku Karola zamienia się w nakaz poszukiwania prawdy i odpowiedzi na pytanie o miejsce w świecie, bo takiego charakteru nabiera pobyt Karola w Rzymie. A Juliusz – jak się okaże – nie będzie jego jedynym przewodnikiem.

³⁷ Takie użycie poświadcza Linde, odnotowuje je też słownik Mickiewicza.

Nasuwa się jeszcze jedno pytanie przy prezentacji tego wątku. Powieść *Urbi et orbi* jest krytyczną relacją i prezentacją poglądów Towiańskiego na łamach prasy krajowej. Wydaje się, że ten głos nie jest przypadkowy. W latach 50., kiedy spory o towianizm umilkły na emigracji, swoisty renesans przeżywała nauka Andrzeja Towiańskiego w kraju. Przejęła się nią nawet Narcyza Żmichowska pod wpływem dawnego znajomego Władysława Dzwonkowskiego³⁸. Państwo Noskowscy, pierwsi towiańczycy w Królestwie rozpuszczali na swoich wieczorach wieści, że zwolenników Mistrza w Królestwie i na Litwie miało być 12 tys³⁹. Bibiana Moraczewska, której zawdzięczamy te informacje, zauważyła zdroworozsądkowo, że nauki towiańczyków były niewątpliwie na rękę policji rosyjskiej, ponieważ – jej zdaniem – odrywały od rzeczywistości i zachęcały do bierności⁴⁰.

Moglibyśmy uznać, że *Urbi et orbi* jest pierwszą prezentacją poglądów Towiańskiego w kraju, prezentacją, która miała skompromitować zwolenników Mistrza i przedstawić ich w jak najdziwaczniejszym świetle. Kompromitacji służą kryptocytaty z wykładów Mickiewicza. Fragmenty włożone w usta Juliusza, deklamowane przez niego na ruinach rzymskich porażają jałowością. Oczywiście Juliusz nie mógł odnieść sukcesu i nie przekonał Karola. Wkrótce młody malarz rozstał się ze swoim pierwszym przewodnikiem i wybrał własną drogę. Zaczął zwiedzać galerie, gdzie los tym razem postawił mu na drodze tajemniczą Noemi – rzymiankę z Zatybrza. Okazuje się kobietą, którą poznał i pokochał kilka lat wcześniej w Paryżu. Rodowód Noemi jest czysto literacki: Juliusz przypisuje jej wcielenie Cecylli Metelli – kobiety, o której rzymskie dzieje nie wiedzą nic, tylko tyle, że należała do bogatego rodu patrycjuszowskiego. Sama Noemi przedstawia się jako potomkini starożytnego rodu Mamarro; jej przodek miał być za czasów Juliusza Cezara prefektem⁴¹.

Noemi jest daleką wnuczką heroin romansów gotyckich: pięknych Włoszek o gorącym sercu, nad którymi unosi się coś w rodzaju widma przeznaczenia. Często też kryją jakieś tajemnice ze swojej przeszłości. Najczęściej też zakochała się w przybyszu z Północy, ale ten mariaż nigdy nie był szczęśliwy⁴². Noemi staje się jego przewodniczką po Rzymie sztuki a Rzymie współczesnym. Wplątuje zakochanego w niej Karola w przedziwną przygodę z rozbójnikami, których herszt okazuje się ojcem pięknej rzymianki.

³⁸ S. Pigoń, *Towianizm Narcyzy Żmichowskiej*, „Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności” 1935, nr 10, s. 338–339. O towiańczykach w Królestwie Polskim w latach 40. pisał K. Baykowski: *Wspomnienia znad grobu*, Kraków 1902, s. 36. O Józefie Noskowskim i jego żonie Anieli zob. W. Wroński, *Zygmunt Noskowski*, Kraków 1960.

³⁹ B. Moraczewska, *Dziennik*, Poznań 1911, s. 39.

⁴⁰ *Tamże*. Kilka lat później towiańczycy będą masowo powracać do kraju, przede wszystkim by wziąć udział w powstaniu styczniowym. Osiedlą się głównie w Galicji – Lwowie i Krakowie (zob. S. Szpotański, *Andrzej Towiański, jego życie i nauka*, Warszawa 1938, s. 269–279).

⁴¹ Jest to postać historyczna wspominana przez Pliniusza i Horacego.

⁴² Do najbardziej popularnej w owym czasie należy Korynna, bohaterka powieści de Stael pod tym samym tytułem, która umiera z niespełnionej miłości do angielskiego arystokraty.

Nieco później Karol spotyka swoją rodaczkę Marię, Polkę, która opiekuje się umierającą siostrą. Obie kobiety są swoim przeciwieństwem – czarnowłosa Noemi oraz jasnowłosa Maria. Panna Maria, wzorowana na Marii Giżyckiej, ofiarowuje mu krzyż. Polskie damy przyjeżdżają z kraju, o którym bohater już zapomniał. Główny bohater nawraca się dzięki miłości do Marii, która budzi w nim tęsknotę do domu. Za odrodzeniem duchowym następuje decyzja powrotu do kraju. Symbolem tej postawy jest biało-amarantowy krzyż ofiarowany Budzyńskiemu przez Marię Giżycką i powieściowemu Karolowi. Ta idea, której uosobieniem stała się jasnowłosa Polka znajduje swój wyraz w kreacji przestrzeni.

4. W Rzymie pogańskim i chrześcijańskim

Michał Budzyński zbudował fabułę na dobrze znanym motywie Rzymupogańskiego i chrześcijańskiego⁴³. Podróż głównego bohatera po zabytkach Rzymu przeradza się w podróż w historię i poprzez idee. Najpierw bohater wchodzi do Bazyliki św. Piotra. Dla podróżnych wjeżdżających z północy do Wiecznego Miasta przez Piazza del Poppolo, bazylika miała przypominać pielgrzymom o celu podróży. Jak wyraźnie zaznacza narrator, Karol ogląda ją „chłodnym okiem”. Natomiast opis nie pozostawia złudzeń co do „opcji” narratora. Nawet jego „dziecko XVIII w” ulega nastrojom:

„Uroczystość i wielkość przybytku Pańskiego na wskroś przejęły jego duszę, szedł z wolna do blasku, ciągnącego go z dala, stanął przy okrągłej marmurem wyłożonej balustradzie, sto dwunastoma lampami płonącej i zwiesił głowę w tę głąb marmurową, gdzie wrota złociste prowadzą do grobu męczenników” (545).

Po nocnym Rzymie oprowadza Karola Juliusz, który przypomina chwałę Rzymu Cezara. Ten Rzym starożytny staje się scenerią wspomnień z przeszłości Juliusza, który ożywia: przechodzą Kapitol, Forum Romanum, lecz potem dochodzi głos narratora, który opisuje Koloseum jako symbol zwycięstwa chrześcijaństwa:

„Wiatr kołysał bluszczem, tą koroną na skroni starca dwudziestowiekowego, a pośrodku areny wyciągał ramiona krzyż, znak odkupienia na tem samym miejscu, gdzie wśród śmiechów i uragań padali jego wyznawcy” (*Urbi et orbi*, 1,553).

Rzym w powieści został opowiedziany przez różnych przewodników: najmniej realny i najbardziej ulotny Rzym starożytny należy do Juliusza, Rzym chrześcijański opowiada Fra Tommaseo, a po Rzymie współczesnym, leżącym na gruzach starożytności – Noemi. Spór pomiędzy Noemi a napotkanym w galerii watykańskiej mnichem także dotyczy sztuki. Noemi pragnie pokazać

⁴³ A. Litwornia, *W Rzymie zwyciężonym Rzym niezwykły*, Warszawa 2004.

Karolowi arcydzieła rzeźby antycznej, by zobaczyć, iż duch tejże nie ustępuje niczym sztuce chrześcijańskiej, którą nazywa „karłami nowoczesnymi”. Bohaterka *Urbi et orbi* jest przede wszystkim – tak się prezentuje – rzymianką, pragnie wskrzeszenia chwały dawnego Rzymu. Co jak wyjaśnia tajemniczy mnich:

„Biedna rzymianka (...) Za potęgę ziemską starego Rzymu straconą niepowrotnie, niech ci stanie potęga duchowa! Dawniej przestrasz zginał kolana przed owym mocarzem świata; dziś je zgina miłość i uszanowanie tej wiary potężniejszej nad liczne kohorty starego Rzymu” (*Urbi et orbi* 1,567).

Fra Tommaseo zapewne ma rację. Zakończenie tej opowieści moglibyśmy nazwać otwartym. Ostatecznie Karol nie poślubi Noemi ani ukochanej Marii. Ostatni raz bohaterów spotykamy w poranek wielkanocny na Placu św. Piotra. Od strony Zamku św. Anioła prowadzi grupę zbójców bernardyn – ich herszt, ojciec Noemi, to dawny rozbójnik, który się nawrócił i poddał papieżowi. Zrezygnował pod wpływem córki z dążeń wyrwania Rzymu spod władzy papieża. Fra Tommaseo zwraca się do Juliusza, który jako jedyny nie odstąpił błędnej drogi, pokazując mu nawróconych bohaterów:

„Widzisz, że kościół katolicki ma jeszcze w sobie ogień do nawracania niewiernych Azji i Afryki. Zbójca skazał się na kary doczesne, aby wieczną duszę wybawić. Tu przy tobie stoi przyjaciel, od lat kilkunastu błędnymi pismami fałszywych filozofów zepsuty, który przy zmarłej kobiecie cnotliwej, jej żywot chrześcijański rozpamiętywając przyszedł do opamiętania” (*Urbi et orbi* 2,75).

Z perspektywy czytelnika cała sytuacja zwieńczająca powieść wydaje się dość sztuczna; zbójca, który publicznie dokonuje aktu skruchy przed papieżem, jego córka, wstępująca do klasztoru, by odpokutować grzechy ojca, nawrócony Karol. Plac św. Piotra staje się miejscem manifestacji potęgi i głębi oddziaływania Kościoła katolickiego czyli powszechnego.

Scena jest bardzo retoryczna, wykreowana w mowie Fra Tommaseo do ludu; przypomina właściwie żywy obraz: zbójcy, skruszona rzymianka, wierne Polki, nawrócony malarz, odstępcza Juliusz tworzą swoisty alegoryczny porządek. Wydaje się, że Budzyński próbuje przeprowadzić swoiste pogodzenie dążeń narodowościowych z podporządkowaniem się Kościołowi. Zabiera tym samym głos w dyskusji nad sensem istnienia Państwa Kościelnego, która w 1859 r. była szczególnie aktualna na tle wojny o zjednoczenie Włoch. Odzywają się w niej też echa idei Giobertiego, który proponował stworzenie państwa włoskiego pod władzą papieża. Ale przecież bohaterowie tej opowieści są przede wszystkim cudzoziemcami. Sprawa włoska zdaje się marginalna i nie interesuje autora tak bardzo. Opowieść o chrześcijaństwie nie została przełożona na opowieść o męczennikach narodowych. Wszyscy bohaterowie znajdują się w Rzymie jako wygnańcy, a zarazem Rzym jest ich domem. Karol odnajduje swoje miejsce w świecie, bo powraca do Kościoła – takie mniej więcej przesłanie zdaje się kierować Budzyński. Kwestia narodowości staje się drugorzędna.

Tytuł powieści – papieskie błogosławieństwo potwierdza tę ukrytą sugestię pogodzenia wiary z dążeniami narodowościowymi, czy znosi sprzeczność pomiędzy uniwersalizmem Kościoła a dążeniami poszczególnych narodów do samodzielności. Dla bohatera powrót do Kościoła oznacza powrót do wspólnoty narodowej. Okazuje się, że w tej perspektywie nie ma wygnania bez powrotu.

5. Między fikcją a autobiografią

Powieść Michała Budzyńskiego ma jeszcze jeden wymiar, który wspominaliśmy, chociaż tylko pośrednio i wyrywkowo, sprawdzając wiarygodność autora. Warto jeszcze raz przypomnieć chronologię: powieść Budzyński publikuje w poł. 1859 r. w „Bibliotece Warszawskiej”, w 1860 r. powstają *Wspomnienia*. Na tę kolejność wskazują nie tylko daty publikacji czy podtytuły. Budzyński kilkakrotnie powołuje się w swoich *Wspomnieniach* na powieść: raz wprost, kiedy pisze o okolicznościach powstawania obu utworów: „przy żonie mojej pisząc i doczytując jej każdą kartkę, nakreśliłem powieść, która objęła i śmierć Zofii i błogosławieństwo (*Wspomnienia* 2,147-148). W swojej autobiografii zamieścił wręcz kryptocytaty z *Urbi et orbi* jak opis wjazdu do Rzymu przez Piazza del Popolo o zachodzie słońca; śmierć Zofii Łubieńskiej (*Wspomnienia* 2,71-73.76-81). Autor wplata cytaty z powieści, a więc materii fikcji w swoją autobiografię, czyli w materię dokumentu.

Jeżeli powieść i wspomnienia możemy traktować jako całość, to co z tego wynika? We wspomnieniach Budzyński koncentruje się na sprawozdaniu z wypadków, wskazaniu konkretnych przyczyn, które spowodowały powrót, a powieść zastępuje autobiografię duchową. Materia wspomnień została podporządkowana kolejnym wydarzeniom ze współczesnej historii i biografii autora. Jeśli chodzi o życie religijne, Budzyński wyznaje, że przybył do Rzymu jako dziecko filozofii XVIII w., bliski deizmowi, wątpiąc w zwierzchnictwo papieża (*Wspomnienia* 2,63.68.78). Dla wyrażenia swojej przemiany duchowej musi użyć języka powieści i obrazu. Romantyczne przekonanie, że biografia jest powieścią, życie jest powieścią, zamienia się w życie to powieść. Oczywiście Budzyński nie modeluje życia na wzór powieści, ale ujmuje go jako powieść, a właściwie tylko ten szczególny moment pobytu w Rzymie latem 1847 i wiosną 1848 r.

Jednak to zestawienie nie było wcale tak oczywiste. Nie można bowiem snuć powieści o życiu i nie da się powtórzyć biografii romantycznych bohaterów. O rozdźwięku pomiędzy powieścią a biografią pisała Narcyza Żmichowska w *Książce pamiątek*, stopniując najważniejsze różnice: powieść jest dziełem wyobraźni, a biografia – rzeczywistości, powieść może być piękniejsza niż biografia, a i to autorka *Książki* kwestionuje. Za najważniejszą różnicę uznaje odkrywanie sensu:

„Powieść ma sens jawny i wybitny – komentuje narrator – biografia ma sens ukryty i najczęściej niezrozumiały (...), powieść jest przede wszystkim całością, jest dziełem skończonym (...) życia sens i ład na tym polega, co się staje ciągle, co się rozwija i unieśmiertelnia. Prawdę powieści dowodzi się faktami, prawdę życia urobieniem osobistości naszej. ...powieść z kilku nieskończoności atomów się składa, biografia przez wszelkie dzieła skończone ku nieskończoności idzie”⁴⁴.

Wg Źmichowskiej istnieje pęknięcie w tej romantycznej regule życia jako powieści. Przede wszystkim powieść posługuje się prawdami skończonymi, zamkniętymi, a biografia, ponieważ opowiada czyjeś życie, zawiera wiele ukrytych sensów, które wydobywa dopiero czas. Przypadek twórczości Budzyńskiego zdaje się doskonale ilustrować te przekonania.

Kiedy czytamy *Urbi et orbi*, mamy wrażenie, że obcujemy nie z opowieścią, ale ze statycznym obrazem – dodajmy – oficjalnym, wyidealizowanym. Budzyński używa wielu znanych alegorii, które oświetla nową treścią jak choćby w przypadku Rzymu pogańskiego i chrześcijańskiego – sprowadzając ją do rozmowy o sztuce i istocie sztuki. *Urbi et orbi* opowiada o zwrocie w życiu Budzyńskiego – o jego powrocie na łono Kościoła w formie powieści, a powieść ma kształt rozbudowanej alegorii. Jak można inaczej określić postacie fikcyjne Noemi, jej ojca, rozbójnika, walczącego o Włochy i Juliusza, wyznawcy towianizmu? Ci bohaterowie są uosobionymi tezami. Jednak to nie żywioł biografii rozsądza powieść. Tutaj powieść – fikcja wkracza w sferę biografii.

Z reguły powstanie dzieła literackiego poprzedza proces przygotowawczy: szkice, notatki. W przypadku Budzyńskiego mamy do czynienia z procesem odwróconym: to powieść staje się rodzajem notki. Granica pomiędzy fikcją a wspomnieniem staje się płynna. Jednak życie prawdziwe przerasta fikcję, która tylko czerpie z materii biografii. Budzyński pozbawił swoich bohaterów powieściowych życia, zbudował ich ze stereotypów. Skutek jest taki, że *Wspomnienia* stają się bardziej pociągającą powieścią i egzotyczną przygodą. W *Urbi et orbi* Budzyński próbował opisać doświadczenie przemiany. Czuwanie przy zmarłej Zofii staje się początkiem odrodzenia duchowego bohatera, jak i autora, co w rezultacie doprowadza go do powrotu do kraju. W utworach Budzyńskiego powinności patriotyczne łączą się z obowiązkami katolika. Były agent księcia Czartoryskiego próbuje uchwycić przemiany w poł. XIX w. On, były wychowanek Liceum Krzemienieckiego, z romantycznym wykształceniem odnajduje się w świecie, który zmienił się podczas jego licznych wojaży i przygód. Te biografie mają pokazać przemiany, przełomy w zmienionym już świecie pomiędzy tym co dawne i nowe. Są to próby ogarnięcia zmieniającej się rzeczywistości. Ze swojego zakątka na Wołyniu Michał Budzyński, wciąż wierny, pisze apologię Czartoryskiego, pisze, by ocalić Czartoryskiego i siebie przy okazji. Żeby dać

⁴⁴ N. Źmichowska, *Poganka. Książka pamiątek*, Warszawa 1953, s. 445.

świadectwo. Ale też musi konfrontować się z tym co nowe, z innym pojmowaniem zarówno wierności, jak patriotyzmu. *Urbi et orbi* stanowi metaforę tej zmienionej rzeczywistości. Patriotyzm nie oznacza już bowiem wierności Czartoryskiemu, czy jedynej określonej idei – Budzyński udowadnia w swojej biografii, że patriotyzm polega na uczestnictwie we wspólnocie w konkretnym miejscu i w określonym czasie. Wspólnotowy porządek należy do porządku wyższego niż emigracja, należy do porządku sacrum.

Literatura

- Biblioteka Czartoryskich, korespondencja Adama Czartoryskiego rkps 5377, 5378, 5380, 5382, 5451.
- Budzyński M., *Wspomnienia z mojego życia*, Poznań 1880, t. 1-2.
- Budzyński M., *Urbi et orbi. Powieść rzymska*, „Biblioteka Warszawska” 1859, t. 1-2.
- Bobrowski T., *Pamiętniki mojego życia*, Warszawa 1979, t. 1-2.
- Byron, *Poezje: Wędrowki Chajld Harolda*, Petersburg 1857.
- Fizman A., *Archiwalia Mickiewiczowskie*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962.
- Iwanowski [Heleniusz] E., *Listki wichrem do Krakowa z Ukrainy przyniesione*, Kraków 1901, t. 1-2.
- Jeneral Zamoyski 1803-1868*, Poznań 1918, t. 1-5.
- Konopacki S., *Nekrolog M. Budzyńskiego*, „Gazeta Polska” 1864, nr 196.
- Kostenicz K., *Legion włoski i „Trybuna Ludów”: styczeń 1848 – grudzień 1848*, Warszawa 1969.
- Królikiewicz G., *Terytorium ruin*, Kraków 1993.
- Legion Mickiewicza. Wybór źródeł*, oprac. H. Batowski, A. Szklarska-Lohmannowa, Wrocław 1958.
- Leleweł J., *Listy emigracyjne*, Kraków 1952, t. 3.
- Litwornia A., *W Rzymie zwyciężonym Rzym niezwyciężony*, Warszawa 2004.
- Makowiecka Z., *Kronika życia i twórczości Adama Mickiewicza październik 1840 – maj 1844*, Warszawa 1968.
- Mickiewicz W., *Żywot Adama Mickiewicza*, Poznań 1894-1895, t. 3-4.
- Moraczewska B., *Dziennik*, Poznań 1911.
- Norwid C., *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971, t. 8.
- Pigoń S., *Towianizm Narcyzy Żmichowskiej*, „Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności” 1935, nr 10.
- Skrzypek L., *Legenda Mistrza Andrzeja. Fenomen towianizmu w latach 1841-1878*, Poznań 2009 (mps).
- Szpotkański S., *Andrzej Towiański, jego życie i nauka*, Warszawa 1938.
- Trojanowiczowa Z., Dambek Z., (współudz.) Czarnomorska J., *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, Poznań 2007, t. 1.
- Trojanowiczowa Z., *Ostatni spór romantyczny Julian Klaczko – Cyprian Norwid*, Warszawa 1981.
- Wdowiszewski J., (rec.) *Z Wspomnień Budzyńskiego*, „Tydzień Polski” 1880, nr 47.
- Żmichowska N., *Poganka. Książka pamiątek*, Warszawa 1953.

Urbi et orbi by Michał Budzyński – the story
on emigrant's temptation and confession
(literary and biographical excursion)

Summary

The article deals with Michał Budzyński's novel *Urbi et orbi* (1859) and *Memoirs of my life* (1860). Budzyński belongs to the forgotten authors of XIX c. Polish literature. The author presents Budzyński's biography and what can be called – leitmotiv of life: the attitude to Andrzej Towiański and Adam Mickiewicz. Budzyński presents himself as “child of XVIII's philosophy” and keeps distance to the Catholic Church and all gnostic tendencies of his time. He leads so called “campaign of distrust” against Andrzej Towiański and Mickiewicz as Towiański's supporter. Budzyński meets the author of *Konrad Wallenrod* in Rome 1848. A stay in Rome is one of the most important events in his life: once again he confronts Mickiewicz and his ideas, falls in love with a young Polish lady and finally he returns to the Church. All experiences in Rome are described in the novel *Urbi et orbi*. This forgotten novel connects with the matter of *Memoirs*. The main character of fiction can be considered as a porte parole of Michał Budzyński. The fiction describes the turn in Budzyński's life which leads him to return to country and conversion. This biography can be implicated in the historical context of XIX c., when the matter of national identity becomes primary towards the faith. Budzyński turns this dependence: first spiritual community designates community of nation. Being a patriot means to belong to the community.

Keywords: biography, emigration, fiction, history, history of literature, XIX c., novel in XIX c.

URŠKA ZABUKOVEC

Kraków – Lublana

„Taka otóż chwilka”. Stan duchowy człowieka a jego percepcja rzeczywistości w powieści *Bracia Karamazow* F. Dostojewskiego

Streszczenie: W powieści *Bracia Karamazow* można w zależności od stanu duchowego człowieka odróżnić dwie przeciwstawne percepcje rzeczywistości: „percepcję zewnętrzną” oraz „percepcję w ukryciu”. Iwan Karamazow będąc w grzesznym stanie duchowym (pragnie śmierci ojca) za pomocą rzekomo pięknej idei o moralnej sprawiedliwości i zadośćuczynieniu wciąga brata Aloszę w „demoniczną eucharystię” i doprowadza go do buntu przeciwko Bogu. Alosza zapomina o niepojętości Bożej istoty, co powoduje zmianę jego percepcji rzeczywistości. Bohater wciąga Boga w sieć relacji czysto ludzkich, opartych na regule wzajemności i żąda od Niego „dowodów materialnych”. W świecie Dostojewskiego możliwa jest *metanoia*. Dokonuje się ona niespodziewanie i uwarunkowana jest gotowością otwarcia się człowieka na podarowaną mu łaskę.

Słowa kluczowe: demoniczna eucharystia, diabelskie pragnienie, dialog kuszenia, metanoia, (nie)wzajemność, percepcja rzeczywistości, Boska sprawiedliwość, stan duchowy.

1. Dwa rodzaje percepcji rzeczywistości

Aby można było śledzić subtelne przemiany w stanie duchowym dwóch bohaterów ostatniej powieści F. Dostojewskiego, Iwana i Aloszy Karamazow, oraz towarzyszące im zmiany postrzegania świata, chcemy najpierw przedstawić dwie główne, przeciwstawne postawy duchowe, które Michaił Bachtin określiłby mianem monologicznych¹, czyli niezmiennających się w trakcie powieści. Postawy te reprezentowane są przez panią Chochłakow oraz starca Zosimę. Istotnym aspektem omawianego zagadnienia jest postrzeganie zachowania Dmitrija Karamazowa przez wymienionych bohaterów. Porównajmy obie wypowiedzi.

¹ Pojęcie „monologiczności” i „dialogiczności” czy też „polifoniczności” w odniesieniu do powieści oraz autora M. Bachtin rozwija w monografii o Dostojewskim: M. M. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского*, w: *Собрание сочинений*, Москва 2002, t. 6.

Dzień po swoim pokłonie Dmitrijowi w monasterskiej celi (rozdział *Po co taki człowiek żyje!* w księdze *Nieprzyzwoite zgromadzenie*)² starzec Zosima powiedział: „Pokłoniłem się wczoraj przed jego wielkim przyszłym cierpieniem”. A trochę dalej: „Zwidziało mi się wczoraj coś strasznego... jakby w jego spojrzeniu wyraził się cały jego los. Miał wczoraj takie spojrzenie w pewnej chwili... że aż zatrwożyłem się w sercu moim nad tym, co sobie zagotuje ten człowiek. Raz jeden czy drugi w życiu widziałem u niektórych taki właśnie wyraz twarzy... jakby zwierciadło całego przeznaczenia owych ludzi, a przeznaczenie ich niestety się spełniło” (BK, 348).

Gdy Dmitrij, zrozpaczony z powodu braku trzech tysięcy rubli, decydujących o jego honorze, szuka ostatniej nadziei u pani Chochłakow, ta mówi do niego: „Sto razy przypatrzyłam się panu, kiedy pan przechodził, i powtarzałam sobie: oto człowiek energiczny, który powinien zostać poszukiwaczem złota. Studiowałam nawet pański chód i orzekłam: ten człowiek znajdzie dużo złota. – Poznała to pani po chodzie? – uśmiechnął się Mitia. – A tak, po chodzie również. Cóż, Dmitriju Fiodorowiczu, czyżby pan zaprzeczał, że po chodzie można określić charakter człowieka? Nauki przyrodnicze to potwierdzają” (BK, 467).

Na pierwszy rzut oka w postępowaniu starca Zosimy i pani Chochłakow chodzi o ten sam mechanizm: bohaterowie na podstawie komunikacji niewerbalnej (wyrazu twarzy czy oczu oraz sposobu chodzenia) przewidują przyszły los bohatera. Pani Chochłakow, analizując sposób poruszania się, przewiduje, że Dmitrij kiedyś będzie bogatym człowiekiem, podczas gdy Zosima przeczuwa w losie bohatera przyszłą tragedię. Gdy jednak bliżej przyjrzymy się postępowaniu i wnioskom obu bohaterów, widzimy, że chodzi o dwie zupełnie różne rzeczy, o dwa różne sposoby percepcji rzeczywistości.

Pani Chochłakow, „doświadczony doktor dusz”, jak ironicznie nazwie ją narrator (BK, 466), obserwuje chód człowieka i na podstawie jego energiczności i prędkości wnioskuje, że ta osoba byłaby utalentowana w jakiejś dziedzinie, trzeba tylko ukierunkować ją na właściwą drogę, by mogła realizować swój „energetyczny” potencjał. W przypadku Dmitrija jest to, zdaniem pani Chochłakow, kopalnia złota, bogacenie się w sensie materialnym. Po zdobyciu dóbr materialnych bohater mógłby zacząć służyć ludziom. Swoją radę pani Chochłakow nazywa „uratowaniem” – „Przyrzekłam pana uratować i uratuję” (BK, 467) – a samą siebie realistką – „O, jestem teraz realistką, Dmitriju Fiodorowiczu. Od dzisiaj (...) jestem skończoną realistką i chcę się poświęcić działalności praktycznej. Jestem uleczona” (BK, 467).

Starzec Zosima z kolei skupia się nie na obserwacji chodu, lecz na twarzy i oczach. Twarz (oczy) już jako taka ma większą wagę jeżeli chodzi o wymowność³. Jest ona rzeczywiście częścią ciała, czyli czymś zewnętrznym,

² Wszystkie cytaty z powieści w tłumaczeniu polskim pochodzą z: F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Kraków 2009. Odsyłacz do każdego cytatu podajemy bezpośrednio w tekście w formie: BK, numer strony.

³ A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Kraków 2002, s. 101-117.

materialnym, ale w „epifanii twarzy” nie chodzi już o twarz w jej aspekcie fizycznym czy materialnym (piękna-brzydka, młoda-stara), lecz o twarz jako ludzkie oblicze. Oblicze nosi w sobie ślad człowieczeństwa, a także przypomnienie cierpienia, słabości, niedoli⁴. Nie dający się ukryć język oczu (twarzy) jest zatem szczególnym ukazywaniem się innego człowieka, objawieniem, podczas gdy odtwarzanie charakteru postaci na podstawie jej zachowania (chodu), jak to robi pani Chochłakow, stanowi dzieło naszej własnej, już zdobytej wiedzy⁵. Oczy (wzrok) Dmitrija wyrażają, używając terminologii antropologii prawosławnej, jego stan duchowy, który może nie być zgodny z chwilowym nastrojem bohatera⁶. Jednak właśnie ten stan decyduje o przyszłości człowieka, stanowi jak gdyby tło jego czynów, glebę, na której (wy)rosną⁷. I właśnie ten stan duchowy Dmitrija dostrzegł starzec Zosima, patrząc na oczy (twarz) bohatera. O starcu Zosimie można zatem powiedzieć, że „widział w ukryciu” (por. Mt 6, 4), jego słowo jest, używając terminologii M. Henry’ego⁸, „słowem życia”, które mówi w czuciu, w sposób doznaniowy, podczas gdy pani Chochłakow mówi o sprawach świata, o tym, co zostało przedstawione w rzeczywistości, w „objętości zewnątrz”. Jej słowo jest „słowem świata”. Potwierdza to także fakt, że pani Chochłakow w swych wnioskach dotyczących sposobu chodzenia i jego związku z charakterem Dmitrija powołuje się na nauki ścisłe⁹, Zosima natomiast nie

⁴ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z E. Levinasem*, Warszawa 2008, s. 66-67.

⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa 2002, s. 63-64.

⁶ Por. następującą charakterystykę Dmitrija Karamazowa: „Nawet kiedy się denerwował i przemawiał z rozdrażnieniem, spojrzenie nie ulegało bodaj nastrojowi ducha i wyrażało coś innego, niekiedy zgoła nie licującego z tym nastrojem. «Trudno poznać, o czym myśli», stwierdzali czasem jego rozmówcy” (BK, 88). Jako „nastrój ducha” tłumaczy się wyrażenie „внутреннее настроение”, czyli (dosłownie) „nastrój wewnętrzny”.

⁷ Wg wschodnich ascetów grzech może oznaczać występny czyn oraz namiętność, stan ducha, trwałą wewnętrzną dyspozycję. Wydaje się, że Zachód bardziej podkreśla funkcjonalny wymiar grzechu (grzech jako występny czyn), natomiast Wschód – na zasadzie analogii ze stanem modlitewnym (gr. *katástasis*), który liczy się bardziej od pojedynczego dobrego czynu – więcej wagi przywiązuje do wewnętrznej dyspozycji człowieka, grzesznego stanu, *bycia-w-grzechu*. Podkreśla więc jego ontologiczny wymiar. T. Śpidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, Kraków 2005, s. 239-240.

⁸ M. Henry, *Słowa Chrystusa*, Tarnów 2010, s. 95-107.

⁹ Dostojewski bardziej niż samej nauki, której przyznawał niewątpliwe zasługi w rozwoju ludzkości, obawiał się wypaczonego stosunku wobec niej ludzi. Najjaskrawiej wyraził swe obawy w opisie światowej wystawy w Londynie: „O, wystawa jest zdumiewająca. Czujemy straszliwą potęgę, która skupiła w jedno stado wszystkich tych niezliczonych ludzi, przybyszów z całego świata; wyczuwamy gigantyczną myśl; czujemy, że tu już coś osiągnięto, że jest w tym zwycięstwo, triumf. Nawet jeżeli jesteśmy zupełnie niezależni, czujemy jakiś strach. Czyż w samej rzeczy nie osiągnięto ideału? – myślimy – czy to nie koniec? Czy nie jest to faktycznie „jedna owczarnia”? Czy nie wypada w samej rzeczy uznać tego za absolutną prawdę i ostatecznie oniemić? (...) Jest to niemal biblijny obraz, coś jak Babilon, jakieś proroctwo z Apokalipsy, spełniające się na naszych oczach. Czujemy, że trzeba wiele odwiecznej odporności duchowej i negacji, aby się nie poddać, nie ulec wrażeniu, nie schylić czoła przed faktem i nie ubóstwiać Baala, czyli nie uznać istniejącego stanu rzeczy za swój ideał...” F. Dostojewski, *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 2010, s. 92-93.

potrzebuje świadków z tego świata: jako starzec, czyli jako człowiek na wskroś przepelniony łaską Ducha Świętego, który osiągnął szczyt chrześcijańskiego życia duchowego i posiada olbrzymie duchowe doświadczenie, może przemawiać z głębin swej duszy, z tego miejsca, gdzie wryty został w nim obraz Boży¹⁰. Są to więc dwie krańcowe postawy człowieka wobec świata, dwa przeciwstawne sposoby percepcji rzeczywistości. Pierwszy z nich można nazwać „percepcją w ukryciu” lub „percepcją niewidzialnego”, drugi natomiast – „percepcją zewnątrz”.

2. Stan duchowy Iwana Karamazowa.

Diabelskie pragnienie

Centralnym wydarzeniem *Braci Karamazow* jest ojcobójstwo, popełnione przez sługę Smierdiakowa, kierującego się maksymą Iwana: jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone. Smierdiakow dokonuje w praktyce tego, czego Iwan pragnie. Oto słowa Iwana Aloszy: „Bądź pewien, że zawsze go (tj. ojca, Fiodora Pawłowicza) obronię. Ale w tym przypadku oddaje pole swym pragnieniom” (BK, 178).

Chrześcijaństwo (w tym prawosławie) nie opracowało osobnej tzw. teologii pragnienia. Temat pragnienia stanowi ważną część antropologii ascetycznej. Pragnienie, rozumiane jako dążenie do czegoś czy chęć (posiadania) kogoś lub czegoś, stanowi podstawową rzeczywistość ludzkiego bycia. Pragnienie to dynamiczne jądro człowieka, centralne pojęcie ontologii ekstazy¹¹. W tekstach mistycznych pragnienie rozumiane jest jako ożywiający ukierunkowanie w niepojętą Nieskończoność, która – pozbawiona świata złudzeń (*doxa*) – pozwala człowiekowi na pełną realizację jego człowieczeństwa, zbiegając się z beznamietnością (*apatheia*)¹².

Nie zawsze jednak pragnienie przyjmuje takie ukierunkowanie. Pragnienie jest wolną odpowiedzią każdego poszczególnego człowieka na pierwotne wołanie, które teologia może nazywać przestrzenią z góry podarowanej łaski (*gratia preventis*)¹³. Człowiek może odpowiedzieć (odezwać, otworzyć się) lub nie odpowiedzieć na to wołanie (podarowaną mu łaskę), może więc ukierunkować swoje pragnienie gdzie- i jakkolwiek, bo jest wolny. Niemniej jednak za swoją odpowiedź poniesie odpowiedzialność. W rzeczywistym życiu konsekwencje

¹⁰ Zob. Митрополит Сурожский Антоний, *Духовность и духовничество*, http://www.metropolit-anthony.orc.ru/be/be_6.htm (odczyt z dn. 20 października 2010 r.).

¹¹ P. Jevremović, *Dinamika osebe v spisih sv. Maksima Spoznavalca (Dynamiczność osoby w pismach św. Maksyma Wyznawcy)*, w: tenże, *Psihoanaliza. Hermenevtika. Cerkveni očetje (Psichoanaliza. Hermeneutyka. Ojcowie Kościoła)*, Ljubljana 2006, s. 142.

¹² G. Kocijančič, „Še?” *O slovenskem lacanovstvu in njegovih razlagah novoveške ontologije („Jeszcze?” O słoweńskim lacanizmie i jego interpretacjach nowoczesnej ontologii)*, w: tenże, *Posredovanja (Przekazywania)*, Celje 1996, s. 355. Tłum. rosyjskie: Г. Коциянчич, *Введение в христианскую философию*, Санкт-Петербург 2009, s. 344.

¹³ *Tamże*, s. 354; tłum. rosyjskie, s. 344.

decyzji, tj. weryfikacja czy falsyfikacja ludzkich pragnień mogą być sprawą tylko sądu eschatologicznego¹⁴, natomiast w dziele literackim, tzn. utworze fikcyjnym, który jest płodem autorskiej wyobraźni – preferencji, pragnień, odczuć, przeczuć, intuicji pisarza itd., zweryfikowanie pragnień jest mniej lub bardziej jasne i jednoznaczne (np. choroba i obłęd Iwana, „nowy człowiek”, którego odnalazł w sobie Dmitrij Karamazow) i być może zależy, mówiąc językiem M. Bachtina, od stopnia monologiczności czy polifoniczności głosu autora.

Celem praktyki ascetycznej jest *apatheia*, stan beznamiętny. Nie oznacza to, że pragnienie należy zniszczyć. Pragnienie winno zostać przeobrażone, przebóstwione. Jednym z najgroźniejszych niebezpieczeństw, jakie czyha na człowieka w tym procesie, jest to, że człowiek błędnie rozpoznaje jako swoje własne pragnienie, które podsuwa mu diabeł. By odpowiednio wcześniej rozpoznać diabelskie podstępny, nad wyobrażeniami musi czuwać umysł (myśli i pragnienia są mniej lub bardziej wyartykułowaną, werbalizowaną i symbolicznie przekazywaną formą wyobraźni)¹⁵. Jeśli umysł zdiagnozuje myśl czy pragnienie jako diabelskie, powinien się od niego zdystansować i go zwalczać, a nie flirtować z nim, wyrazić nań zgodę i mu ulec, czyli – wpaść w zniewolenie¹⁶.

Istotę tego problemu oddał w swoim zachowaniu Iwan Karamazow: z jednej strony mówi, że będzie bronił ojca (przed Dmitrijem), że nie dopuści do jego śmierci, ale z drugiej strony właśnie tej śmierci pragnie. Iwan więc obiecuje Aloszy, że będzie postępował wbrew swym pragnieniom. Obserwując zachowanie Iwana, przekonujemy się, że bohater kłamie, ponieważ nie dotrzymuje obietnicy. Iwan powoli staje się niewolnikiem swego diabelskiego pragnienia (pragnienie *śmierci* innego nie może być pragnieniem anielskim czy ludzkim) i działa tak, by doprowadzić do jego urzeczywistnienia. Jak zobaczymy, Iwan, będąc narzędziem diabła, postara się także skusić brata Aloszę.

Takie pierwsze znaczące zachowanie Iwana ma miejsce w celi starca Zosimy, gdzie bohater w skrócie przedstawia swoją teorię („jeżeli nie ma Boga i nieśmiertelności, to wszystko jest dozwolone”), jak gdyby oczekując na ocenę tej tezy przez starca Zosimę. Starzec mówi, co następuje: „Serce pańskie męczy się tą nierozstrzygniętą jeszcze ideą. Ale nawet męczennik lubi się czasem zabawiać swoją rozpaczą, też jak gdyby z rozpaczą. Na razie zabawia się pan z rozpaczą – a to artykułami w prasie, a to salonowymi dyskusjami, samemu nie wierząc we własną dialektykę i z bólem serca kpiąc z siebie przy jej pomocy... Kwestia ta jeszcze się w panu nie rozstrzygnęła i to jest pańskie wielkie nieszczęście, bo uparcie domaga się rozstrzygnięcia...” (BK, 91).

Taki jest stan duchowy Iwana na początku powieści. Z biegiem wydarzeń rozpacz w nim staje się coraz silniejsza, demoniczne pragnienie, któremu Iwan daje pełną wolność, coraz bardziej daje o sobie znać. Odczuwa to sam

¹⁴ Tamże, s. 355 (344).

¹⁵ P. Jevremović, *dz. cyt.*, s. 146.

¹⁶ O procesie zniewalania człowieka przez namiętne myśli (*logismoj*) zob. K. Leśniewski, *Nie potrzebują lekarza zdrowi*, Lublin 2006, s. 153-219.

Fiodor Pawłowicz, który pomimo wszystkich swoich niedostatków (chciwość, pożądlivość, kłamstwo, pijaństwo itd.), dysponuje pewnego rodzaju przenikliwością. Oto co mówi Iwanowi na podstawie obserwacji jego oczu: „Co się na mnie gapisz? Co mi tu takie oczy robisz? Patrzą te twoje oczy na mnie i mówią: «Moczymorda!» Podejrzliwe te twoje oczy, pogardliwe oczy...” (BK, 170). Wzmianka o podejrzliwych i pogardliwych oczach Iwana nabiera znaczenia, gdy spojrzymy na tę kwestię porównawczo. Tak zresztą robi i Fiodor Pawłowicz. Oto co powie o oczach Aloszy zaraz po komentarzu o oczach Iwana: „Ot, Aloszka, jak patrzy, to oczy aż mu jaśnieją. Alosza mną nie gardzi” (BK, 91).

3. Duchowy stan Aloszy. Ikona powieściowa

Ze wszystkich braci Karamazow to Alosza jest najbardziej bezgrzeszny, najbliższy ideałowi Chrystusa. Wskazują na to zarówno cechy jego osobowości, stosunek do innych ludzi, jak i sposób, w jaki narrator pisze o tym bohaterze.

Alosza jako jedyny z braci nie pragnie (choćby chwilowo, jak Dmitrij¹⁷) śmierci ojca. Przeciwnie, narrator często powtarza, że Alosza nigdy nie osądzał ojca, a nawet był do niego szczerze i otwarcie przywiązany. Bohater kochał ludzi i sam był przez nich kochany – posiadał szczególny dar zjednywania miłości. Alosza nikogo nie osądzał, nikogo nie potępiał i nikim nie gardził, a ze swej strony był pewien, że nikt na świecie nie zdoła go skrzywdzić¹⁸. Jest to wyraźny przejaw chrześcijańskiej postawy w świecie¹⁹. Znamionną cechą jego osobowości było też to, że – w odróżnieniu od Iwana – nigdy nie troszczył się, na czyj koszt będzie żył. Inaczej niż inteligent Iwan, Alosza nie tylko nie podjął studiów, a nawet nie ukończył liceum.

Miłość tkwiącą w Aloszy i zjednującą miłość innych oddaje następująca scena: „(...) zapamiętał (on) pewien wieczór, letni, pogodny, otwarte okno, skośne promienie zachodzącego słońca (skośne promienie najmocniej utkwily mu w pamięci), w kącie pokoju obraz święty, płonąca lampkę, a przed obrazem na kolanach szlochającą histerycznie, z jękiem i krzykiem, własną matkę, co trzyma go oburącz, ściska aż boleśnie i modli się za niego do najświętszej

¹⁷ Por. słowa Dmitrija Karamazowa: „Tak, niestety, chciałem go zabić, wiele razy chciałem... niestety, niestety!” (BK, 556).

¹⁸ Por. słowa narratora: „Alosza był pewien, że na całym świecie nikt go nie zechce skrzywdzić, nawet nie tylko nie zechce, ale nie zdoła. Był to dlań pewnik przyjęty raz na zawsze, bez refleksji, i w tej pewności szedł przed siebie bez najmniejszych wahań” (BK, 128).

¹⁹ Por. słowa św. Jana Chryzostoma: „Na początku bowiem powiedziałem i teraz powtórzę na zakończenie, że jeżeli ktoś doświadcza krzywdy i szkody, to doznaje jej od samego siebie, a nie od innych, choćby nawet tysiące (wrogów) napadało na niego. Jeśli bowiem sam siebie nie skrzywdził, to gdyby nawet zesłi się wszyscy mieszkańcy ziemi i morza, w najmniejszej nawet rzeczy nie mogliby mu zaszkodzić”. Św. Jan Chryzostom, *Kto sam sobie nie zaszkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może*, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 123.

Matki, i odrywa od siebie, i unosi oburącz ku obrazowi, jakby powierzała go opiece Matki Najświętszej... i nagle wbiega niańka, wyrywa jej go w popłochu. Co za obrazek!” (BK, 29).

Całą scenę można odczytać jako ikonograficzny obraz Aloszy Karamazowa²⁰. Autor poprzez zestawienie niebieskiego oraz ziemskiego obrazu wskazuje na ich podobieństwo, a także na ich różnicę. W roli prototypu (praobrazu) występują Chrystus i Bogarodzica, a w roli ich ziemskiego odzwierciedlenia – Alosza i jego matka Sofia. Paralelizm ten nadaje bohaterowi i jego matce cechy świętości, a sam gest Sofii – unoszenie młodzieńca ku Bogarodzicy – podkreśla ontologiczną hierarchiczność tych sylwetek: Alosza i Sofia, chociaż przepełnieni łaską, pozostają ludźmi, podatnymi na grzech, cierpienie i śmierć. I właśnie jako istota ludzka Sofia może modlić się do Bogarodzicy, prosić ją, by wzięła jej syna pod swą opiekę. O tym natomiast, że wspomnienie-wizja jako całość dla Aloszy stała się pewnego rodzaju ikoną, świadczy jego reakcja na opis tej sceny przez Fiodora Pawłowicza. Alosza powtarza dokładnie zachowanie swej matki Sofii, czyli odtwarza postawę modlącej się kobiety przed świętym obrazem²¹. O ikonograficzności samej sceny świadczy także motyw promieni zachodzącego słońca, w którym można rozpoznać odpowiednik złotego „koloru” na ikonach, symbolizującego łaskę Bożą, przenikającą stworzenie (ikonę i scenę powieściową)²².

Alosza Karamazow, chociaż obdarzony szczególną łaską, pozostaje członkiem rodziny Karamazow, w jego żyłach płynie krew karamazowska. O swej „karamazowszczyźnie” wypowiada się bohater w dialogu z bratem Dmitrijem: „Zaczerwieniłem się nie z powodu twych słów, ale dlatego, że jestem taki sam jak ty. (...) To są szczeble tej samej drabiny. Ja stoję na najniższym, a ty na górze, może na trzynastym. (...) Kto stanął na najniższym szczeblu, i tak niechybnie dojdzie do najwyższego. – To może nie stawać? – Jak kto może, to lepiej nie stawać. – A ty możesz? – Chyba nie” (BK, 138).

Słowa Aloszy można byłoby nazwać samospełniającym się proroctwem, gdyby nie to, że przyzwolenie na podszepty diabła, na *logismoj*, jest wolnym gestem człowieka. Alosza już stanął na drabinie karamazowszczyzny, tkwi w nim „taki diablak”, jak trafnie wyraził się Iwan. Właśnie tego „diablaka” w młodszym bracie Iwan wykorzystuje, wzywa, stara się do niego przemówić, jak gdyby uaktywnić go w czasie słynnej rozmowy w knajpie. Analiza zachowania Aloszy przemawia za tym, że usiłowania starszego brata były skuteczne.

²⁰ Д. Э. Томпсон, *‘Братья Карамазовы’ и поэтика памяти*, Санкт-Петербург 2000, s. 87–89.

²¹ Por.: „Alosza nagle zerwał się z miejsca, całkiem jak jego matka wedle opowieści, plasnął w ręce, potem zakrył nimi twarz, opadł jak podcięty na krzesło i nagle zadygotał cały w histerycznym napadzie niespodziewanego, konwulsyjnego i bezgłównego łkania. Niezwykle podobieństwo do matki szczególnie uderzyło starego” (BK, 172).

²² W zachodzącym słońcu można widzieć także symbol Chrystusa. Takie znaczenie ma słońce w starej, dobrze znanej Dostojewskiemu modlitwie prawosławnej „Свет вечерний”. Д. Э. Томпсон, *dz. cyt.*, s. 88–89.

4. Kuszenie. Demoniczna eucharystia

Kluczowym momentem w losie Aloszy jest jego rozmowa z Iwanem w knajpie. Do tej rozmowy na pierwszy rzut oka dochodzi niespodziewanie, przez przypadek. Alosza, szukając brata Dmitrija w ojcowskim ogrodzie, zauważył siedzących na ławeczce Marfę Piotrowną i Smierdiakowa, grającego na gitarze. Alosza, który chciał zostać niezauważony, nagle kichnął i w ten sposób został zmuszony do nawiązania rozmowy ze Smierdiakowem. Gdy Alosza zapytał Smierdiakowa o Dmitrija, ten odesłał go do knajpy, gdzie samotnie siedział Iwan, rozkoszując się zupą rybną. Smierdiakow, wysyłając Aloszę w objęcia Iwana, wystąpił w roli jego sługi, popiecznika.

Od tego momentu dla Aloszy zaczyna się walka z diabelskimi podszeptami. Gdy Alosza wszedł do knajpy, Iwan najpierw zaprosił go na obiad – na zupę rybną, herbatę i wiśniowe konfitury. Zupa rybna odegrała w powieści niemałą rolę. Jest to najlepsza specjalność Smierdiakowa, który w Moskwie wyszkolił się na kucharza.

Co jest niepokojącego w tym, że ktoś lubi częstować się potrawą, przyrządzoną przez Smierdiakowa? Aby odpowiedzieć na to pytanie, przypomnijmy sobie inne znaczące czyny Smierdiakowa.

Bohater ten w przeszłości lubił wieszać koty, a potem ceremonialnie je grzebać. Już w dzieciństwie okazało się, że sprawy wiary są mu zupełnie obce, wydają mu się nielogiczne i śmieszne (por. jego komentarze podczas nauki i czytania Biblii o tym, skąd wzięło się światło pierwszego dnia, skoro Bóg stworzył słońce dopiero trzeciego dnia, lub jego komentarz do anegdoty Grigorija o rosyjskim żołnierzu (rozdział *Kontrowersja* w księdze *Lubieżnicy*)). Zauważono już, że w powieści Smierdiakow okazał się inicjatorem łańcucha tragicznych wydarzeń²³: to właśnie on zasugerował Iwanowi wyjazd z miasta, gdy sam szykował ojcobójstwo. Od umierającego Iluszeczki dowiadujemy się, że to właśnie Smierdiakow nauczył go „sztuczki”, która doprowadziła do (domniemanej) śmierci psa Żuczki, a mianowicie rzucanie psom kawałków chleba z wetkniętą szpilką. Smierdiakow uczy dzieci jak zabijać, w powieści sam zabija, a w końcu popełnia samobójstwo. W ten sposób może on być postrzegany jako ucieleśnienie ducha śmierci, nicości.

Zupę, którą gotuje Smierdiakow, bardzo lubią Fiodor Pawłowicz oraz Iwan. Obaj chcą poczęstować nią także Aloszę²⁴. W knajpie Alosza chętnie zgadza się na propozycję Iwana: „Niech będzie zupa rybna, niech będzie też potem herbata, zgłodniałem – wesoło przyznał Alosza. (...) Niech będą i konfitury, teraz też je lubię” (BK, 280).

²³ R. Belknap, *The Structure of The Brothers Karamazov*, Illinois 1989, s. 64-65.

²⁴ Por. słowa Fiodora Pawłowicza: „Kawa wyborna, à la Smierdiakow. Od kawy i od kulebiaków artystą jest u mnie Smierdiakow, a prawda, i od zupy rybnej. Przyjdź kiedyś na zupę rybną, uprzedź tylko zawczasu...” (BK, 154-155) oraz: „Przyjdź kiedyś, jak najszybciej, na zupę, zupę rybną ugotuję, specjalną, nie taką, jak dziś, przyjdź koniecznie!” (BK, 217).

Pragnienie i głód to słowa, które często przywoływane są w Piśmie Świętym. Mają one wielkie znaczenie, ponieważ „oznaczają życie doświadczające ograniczeń, życie takiego ciała jak nasze, które sobie nie wystarcza, które samo nie może obdarzyć siebie życiem, wieczne potrzebujące, pragnące i cierpiące”²⁵. Podając człowiekowi jedzenie lub picie, takie jakie znamy, zaspokajamy jego podstawowe, czysto ludzkie potrzeby. W analizowanym przypadku chodzi jednak o coś więcej. Smierdiakow – duch śmierci, zaspokaja nie ludzkie potrzeby (jedzenia i picia), lecz potrzeby diabelskie. Jego zupa rybna to jakby trujący napój, którym jej bohater poi ludzi wokół siebie, przede wszystkim Iwana. Zupa rybna jest nośnikiem diabelskiej, zniewalającej energii, którą Iwan teraz chce zatruć Aloszę. Spożycie tej zupy w ujęciu symbolicznym ma takie konsekwencje, jak spożycie zakazanego owocu: to, co zewnętrzne w stosunku do natury ludzkiej, to, co jest jej obce (element demoniczny), wchodzi w obręb ludzkiej natury, staje się dla człowieka wewnętrzne, jego własne²⁶. Rozkoszowanie się zupą rybną można zatem nazwać „demoniczną eucharystią”²⁷. Akt spożywania „owocu”, rozumiany w ten sposób, stanowi kulminacyjny akt kuszenia²⁸.

Paralela między jedzeniem (słodkością) oraz demonicznością zarysowuje się w monologu Iwana, w opowiadaniach o okrucieństwach Turków: „Ci Turcy, nawiasem mówiąc, z *zamiłowaniem* (oryg. с сладострастием) znęcali się też nad dziećmi... Obecność matki stanowiła właśnie główną *rozkosz* (oryg. сладость). Ale otóż pewien obrazek, który mnie szczególnie zainteresował. Wyobraź sobie: niemowlętko w ramionach drżącej matki, a wokoło w chałupie Turcy. Wymyślili sobie wesołą igraszkę: pieszczą niemowlę, śmieją się, żeby rozśmieszyć dziecko, udaje się im, niemowlę się roześmiało. W tejże chwili Turek wymierza w nie pistolet i z odległości dwudziestu centymetrów od jego twarzy. Chłopiec zaśmiewa się radośnie, wyciąga rączki do pistoletu, aż tu nagle artysta pociąga za spust i rozwala dziecku głowę... Majstersztyk, prawda? Nawiasem mówiąc, Turcy podobno przepadają za *słodyczami* (oryg. сладкое). (BK, 293; wyróżnienie moje – U.Z.).

„Słodki” to jeden z czterech podstawowych smaków w tradycji rosyjskiej. Chociaż zazwyczaj nacechowany jest pozytywnym znaczeniem, niekiedy może kojarzyć się także z przewrażliwieniem, rozpieszczeniem, lenistwem lub powierzchniowym blaskiem, za którym kryje się rozpusta²⁹. W *Braciach Karamazow* „słodkie” traktowane jest jako coś, za czym kryje się nie tyle rozpusta, ile agresja i okrucieństwo. „Słodkim” posługuje się diabeł (lub jego słudzy – Iwan i Smierdiakow), by uwieść innych. Taką interpretację potwierdzają także inne

²⁵ M. Henry, *dz. cyt.*, s. 76.

²⁶ K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 271.

²⁷ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 96.

²⁸ K. Gryz, *dz. cyt.*, s. 271.

²⁹ Г. Кабакова, *О сладких поцелуях и горьких слезах: заметки о гастрономии тела*, w: *Тело в русской культуре*, red. Г. Кабакова, Ф. Конт, Москва 2005, s. 67–68.

przykłady (słodkiego) jedzenia w powieści. Przypomnijmy sobie słowa Lise w rozmowie z Aloszą: „Mam pewną książkę, czytałam o jakimś tam sędzie gdzieś tam, że żydek czteroletniemu chłopczykowi najpierw wszystkie paluszki oberznął u obu rączek, a później ukrzyżował go na ścianie, przybił gwoździami i ukrzyżował, a przed sądem mówił, że chłopczyk umarł szybko, po czterech godzinach. To ma być szybko! Piszą: jęczał, wciąż jęczał, a tamten stał i napawał się jego widokiem. To pięknie! (...) Czasem myślę, że to ja sama go ukrzyżowałam. On wisi i jęczy, a ja siądę sobie naprzeciwko i będę jadła kompot z ananasa. Bardzo lubię kompot z ananasa” (BK, 702-703).

Tutaj jeszcze raz mamy do czynienia z wyraźną paralełą między okrucieństwem, upajaniem się cudzym cierpieniem, a rozkoszowaniem się smakiem kompotu ananasowego. Ważne jest to, że Lise do takiej duchowej desperacji doprowadził nikt inny jak Iwan Karamazow, który często gości u pani Chochłakow³⁰. Gdy Lise opowiedziała mu o umierającym dziecku i kompocie, Iwan „roześmiał się nagle i powiedział, że to rzeczywiście pięknie. A potem wstał i wyszedł” (BK, 703). A Alosza, zapytany, czy Iwan zadrwił z niej, odpowiada: „Nie, bo może on sam wierzy w kompot z ananasa. On także bardzo teraz cierpi, Lise” (BK, 703)³¹.

Wracamy do rozmowy między Iwanem i Aloszą. Częstowanie brata zupą rybną oraz słodką konfiturą stanowi część uwodzicielskiej strategii Iwana Karamazowa. Jego monolog nt. niesprawiedliwości i zła, które panują w świecie i za które nikt nie odpowiada, jest niczym innym, jak czystą, wyrachowaną retoryką, za pomocą której Iwan chce uwieść Aloszę, uwikłać go w sieć czysto ludzkiego, „euklidesowego” rozumowania, które kończy się rozpaczą Aloszy. Opisy okrucieństw nad dziećmi oraz jego żądza ukarania sprawców zła stanowią sugestywne przedstawienie idei, ukazanej jako jakieś dobro, pragnienie którego zaczyna przenikać do serca Aloszy³². Alosza, siedząc i słuchając tyrady Iwana, coraz bardziej łąnie do podsuniętej sugestii, aż w końcu, gdy Iwan po opisie historii z generałem, który wypuścił na chłopczyka całe stado psów, by go rozszarpały, zapyta Aloszę: „I co... co z takim zrobić? Rozstrzelać? Rozstrzelać dla satysfakcji instynktu moralności? Powiedz, Aloszka!”, ten odpowie: „Rozstrzelać!” (BK, 299), czyli – przyzwoli na urzeczywistnienie rzekomego piękna idei Iwana („satysfakcja instynktu moralności”)³³. Jest to ten decydujący

³⁰ Omawiana scena znajduje się w rozdziale *Diablątko*, a ten nieprzypadkowo stanowi część książki, zatytułowanej *Brat Iwan Fiodorowicz!*

³¹ W oryginale Alosza nie mówi, że Iwan „cierpi”, lecz że jest on „chory” (болен). Wydaje nam się, że lepiej byłoby zachować tę dosłowność, ponieważ ukazuje ona na związek między grzesznością a chorobą (por. Łk 5,31-32).

³² Jest to jeden z paradoksów zła. Józef Tischner pisze: „Zło, aby pociągnąć ku sobie, przybiera cudze oblicze – oblicze dobra. Kusi nie jako zło, lecz jako jego przeciwieństwo”. Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 173.

³³ Znamienne pod tym względem jest także to, że Iwan częstuje Aloszę zupą rybną. Danie to można zinterpretować symbolicznie. Ryba była wczesnochrześcijańskim graficznym symbolem Chrystusa; ryba po grecku to *ichthys*, co stanowi akronim powstały z określenia: *Jesous*

moment w procesie kuszenia, gdy u człowieka akceptacja na poziomie intelektu łączy się z wolą³⁴. A zatem, dialog Iwana z Aloszą w gospodzie można by nazwać, używając terminologii J. Tischnera, „dialogiem kuszenia”.

Na to, że tu rzeczywiście mamy do czynienia z pojedynkiem diabła i człowieka, wskazują także inne elementy, zdradzające stan duchowy Iwana Karamazowa. Po pierwsze, jest to śmiech Iwana, który często towarzyszy jego wypowiedziom oraz stanowi reakcję na pytania Aloszy. Śmiech Iwana jest śmiechem diabelskim: jest on niezaraźliwy i niekiedy przechodzi w uśmieszek, w kpinę i drwinę, wprowadzając Aloszę w stan niepewności i dezorientacji³⁵. Oto kilka przykładów: „Może i tak, – uśmiechnął się Alosza. – Przecież, bracie, nie kpisz teraz ze mnie? – Ja mam kpić?” (BK, 287); „A więc wyobraź sobie, że może ja też uznaję Pana Boga – roześmiał się Iwan. – To dla ciebie niespodzianka, co? – Tak, oczywiście, jeżeli tylko i tym razem nie kpisz” (BK, 288); „Nie wierzysz w Boga, – dodał (Alosza), tym razem już z wielkim smutkiem. W dodatku wydało mu się, że brat spogląda nań kpiąco” (BK, 323); „I ty wraz z nim (tj. z Wielkim Inkwizytorem), i ty? – zawołał gorzko Alosza. Iwan roześmiał się” (BK, 323).

Na kolejny element, zdradzający diabelskie zniewolenie Iwana, natrafiamy przy pożegnaniu obu braci. Po pierwsze, Iwan proponuje Aloszy iść w prawo, a on pójdzie w lewo, czyli – w stronę diabła³⁶. Po drugie, Alosza, patrząc wstecz za Iwanem, zauważa, że brat kuleje. Chromanie jest, zgodnie z Księgą Rodzaju (32,24-32), mistycznym znakiem po walce z Bogiem i wyraża ukrytą wobec Niego winę³⁷. Alosza, zauważając to, szybko pobiegł do monasteru. Bohater, wedle badaczki rosyjskiej, ucieka nie tyle przed Iwanem, co przed diabłem, który przybrał oblicze człowieka (Iwana)³⁸.

Ucieczka jednak nie jest jedyną odpowiedzią Aloszy na kuszenia Iwana, zniewolonego przez diabła. Na „bunt” brata oraz na jego poemat o Wielkim Inkwizytorze Alosza odpowiada także „literacką kradzieżą” – pocałunkiem.

Gest Chrystusa z poematu (całuje on Wielkiego Inkwizytora) oraz Aloszy (całuje Iwana) można interpretować na różne sposoby. Inkwizytor miał rację: Chrystus nie musi nic dodawać do tego, co już powiedział. Z tego punktu

Christos Theon Yios Soter, czyli *Jezus Chrystus Boży Syn Zbawiciel*. Jako symbol Chrystusa ryba posiada dwojakie znaczenie: po pierwsze, łącząc się z chrztem, oznacza neofitę, a po drugie, ma odniesienie do Eucharystii. Świętym pokarmem chrześcijan jest Eucharystia, Chrystus, czyli ryba (*ichthys*). Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 297-300. Ryba, którą Iwan częstuje Aloszę, stanowi zatem niewerbalny odpowiednik komunikatu werbalnego – złej idei, która przybrała oblicze dobra. Zupę rybną w powieści przygotowywał bowiem Smierdiakow, duch zła.

³⁴ K. Gryz, *dz. cyt.*, s. 269.

³⁵ B. Ветловская, *Роман Ф. М. Достоевского „Братья Карамазовы”*, Санкт-Петербург 2007, s. 112-114.

³⁶ W. J. Leatherbarrow, *A Devil's Vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's major Fiction*, Evanston 2005, s. 156.

³⁷ R. Przybylski, M. Janion, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996, s. 19.

³⁸ B. Ветловская, *dz. cyt.*, s. 121.

widzenia pocałunek jest jego jedyną możliwą odpowiedzią na zarzuty Inkwizytora. Pocałunkiem, czyli dotykiem, Chrystus podkreśla swoją obecność tu i teraz, przypomina Inkwizytorowi o obecności Logosu, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, podkreśla bezustanną, nieprzerwaną aktualność swych słów. Pocałunek Chrystusa, a potem pocałunek Aloszy, jest także demonstracją słów Chrystusa, stanowiących o istocie chrześcijaństwa: Miłujcie waszych nieprzyjaciół! Te słowa Chrystusa (por. Łk 6,20-35) rozkładają świat ludzki, świat relacji czysto ludzkich, opartych na wzajemności. Nietrudno miłować kogoś, kto miłuje ciebie, nietrudno dobrze czynić komuś, kto i tobie czyni dobrze, nietrudno pożyczać komuś, od kogo się otrzymuje z powrotem. Relacje, bazujące na wzajemności, są relacjami ludzkimi *par excellence*, ponieważ dyktuje je życie i jego potrzeby³⁹. Relacje wzajemności ze swą równowagą tworzą trwałe fundament, na którym spoczywa społeczeństwo. Jednak relacje te, oparte na regule wzajemności, pomijają wewnętrzny, oparty na tajemnicy związek człowieka z Bogiem, tworzący podstawę ludzkiej egzystencji⁴⁰. Pocałunek Chrystusa, rozumiany jako przejaw miłości wobec nieprzyjaciela, jest zatem radykalną krytyką prawa wzajemności, jest radykalną manifestacją niewzajemności, będącej najważniejszą cechą wewnętrznego i ukrytego związku Boga z człowiekiem. Bóg jest dobry także dla niewdzięcznych i złych (por. Łk 6, 35).

Pocałunek Aloszy jest natomiast także odpowiedzią i krytyką teorii Iwana. Cały Iwanowski bunt przeciwko Bogu i jego stworzeniu polega na krytyce braku sprawiedliwości, czyli – wzajemności. Iwan nie chce – nie tylko nie chce, lecz wręcz nie pozwala na to, – by matka wybaczyła zabójcy cierpienia własnego dziecka: „A wreszcie nie chcę, żeby matka obejmowała oprawcę, który zaszczuł psami jej syna! Niech nie waży się mu przebaczyć! Jeśli wola, niech przebaczy w swoim imieniu, niech przebaczy oprawcy bezmierne cierpienie matczyne; ale cierpienia swojego rozszarpanego dziecka nie ma prawa przebaczyć, niech nie waży się przebaczyć oprawcy, choćby samo dziecko mu przebaczyło!” (BK, 301) Iwan chce odpłaty, żąda wzajemności, którą on nazywa sprawiedliwością: „Co mi z tego, że nie ma winnych, a ja o tym wiem – muszę mieć nagrodę (oryg. *возмездие* – dosłownie: odwet, odpłata), bo w przeciwnym razie siebie unicestwię! I to nagrodę nie gdzieś tam, kiedyś, w nieskończoności, ale tutaj, już na ziemi, żebym ją ujrzał na własne oczy” (BK, 300). Pocałunek Aloszy jako demonstracja czy afirmacja radykalnej niewzajemności, odrzucenie tzw. naturalnych związków i starego prawa (oko za oko, ząb za ząb), jawi się jako odrzucenie Iwanowej „nagrody”. Jeżeli Iwan (poprzez swego Inkwizytora) ma na celu poprawianie struktury społecznej, to postawa Aloszy skierowana jest jak gdyby przeciwko światu. Jeżeli Iwan kondycję ludzką rozumie jako coś, co ma pochodzenie naturalne, a człowieka tylko w relacji do innych ludzi, czyli jako syna, ojca, brata itd., to Alosza, przeciwnie, kondycję ludzką rozumie w świetle pochodzenia boskiego, co oznacza, że wszystko, co dotyczy człowieka, jego czynów,

³⁹ M. Henry, *dz. cyt.*, s. 45.

⁴⁰ *Tamże*, s. 55.

gestów, uczuć, musi wynikać z jego relacji z Bogiem. Iwanowską percepcję świata można zatem nazwać „percepcją zewnątrz” (widzialnych relacji w świecie), podczas gdy Alosza widzi „w ukryciu”, dostrzega to, co jest niewidzialne. Dla Aloszy już nie jesteśmy synami, siostrami, ojcami, przyjaciółmi lub wrogami, lecz wszyscy jesteśmy – synami Bożymi.

5. „Taka otóż chwilka”

Alosza spożył „zakazany owoc”, dał wewnętrzne pozwolenie dla idei Iwana, mimo naśladowania gestu Chrystusa, wyrażającego chrześcijańską postawę wobec rzeczywistości. Element diabelski powoli staje się jego własnym, zawładnie jego duszą, o czym świadczy jego zachowanie. Bohaterowi, jak i Lise, zaczynają śnić się diabły. Jest to znak niespokojności, choroby jego duszy⁴¹. Najbardziej charakterystyczna pod tym względem jest jego reakcja na rozkład trupa starca Zosimy. Jak zobaczymy, świadczy ona o przyjęciu przez Aloszę Iwanowskiej (czyli: diabelskiej) percepcji rzeczywistości.

Motyw olfaktyczny (smród rozkładu ciała zmarłego) można rozumieć na wiele różnych sposobów, czego dowodem są rozmaite, często sprzeczne interpretacje licznych badaczy Dostojewskiego. W smrodzie, świadczącym o zniszczeniu, gniciu ciała po śmierci, można widzieć, jak to w powieści robi prawie cały monaster, oznakę grzeszności zmarłego. W przypadku Zosimy jest to jeszcze bardziej znaczące, ponieważ wszyscy od niego oczekiwali czegoś wręcz przeciwnego – za życia uważany był bowiem za starca. Reakcja mnichów jest w pewnym sensie wierna tradycji hagiograficznej, w której niezniszczalność ludzkiego ciała po śmierci traktowana jest jako znak świętości zmarłego⁴². Argumentem przeciwko takiej interpretacji może być fakt, że mądrość Zosimy bardziej niż w oficjalnej ideologii cerkiewnej zakorzeniona jest w wierze i tradycji ludowej. Zgodnie z ludowymi wierzeniami zniszczenie ciała jest jak gdyby wstępnym warunkiem przyjęcia zmarłego przez Matkę Ziemię⁴³. Człowiek, którego ciało po śmierci nie podlegało rozłożeniu, uważany był za zmarłego nienaturalną śmiercią lub mającego związek z nieczystą siłą (tzw. *заложенные покойники*)⁴⁴.

⁴¹ Por. 89 apoftegmat *Pierwszej centurii o miłości św. Maksyma Wyznawcy*: „Gdy dusza zaczyna czuć się zdrowa, wtedy także jej sny zaczynają być czyste i pogodne”. M. Spoznavalec, *Izbrani spisi (Pisma wybrane)*, Celje 2000, s. 51 (tłum. z j. słoweńskiego – U.Z.).

⁴² Przedstawienie o niezniszczalności ciała w słowiańskich prawosławnych kulturach związana jest z wiarą w szczególną więź między duszą a ciałem, której nawet śmierć nie jest w stanie zerwać. Interpretacja tego zjawiska (niezniszczalności ciała nieboszczyka) nie jest jednak jednoznaczna: jeżeli na północy Słowiańszczyzny niezniszczalność ciała jest dowodem świętości, to na Bałkanach, przeciwnie, niezniszczalność odbierana jest jako znak nieczystości i wampiryzmu. Zob. С. Толстая, *Тело как обитель души: славянские народные представления*, w: *Тело в русской культуре*, red. Г. Кабакова, Ф. Конт, Москва, 2005, s. 61.

⁴³ L. Ivanits, *Dostoevsky and the Russian People*, Cambridge 2008, s. 165-167.

⁴⁴ W. J. Leatherbarrow, *dz. cyt.*, s. 158.

Jeszcze inne, zdaje się, najbardziej odpowiadające całościowemu zamysłowi powieści, spojrzenie na zapach rozkładu ciała Zosimy przedstawia W. Wietłowska⁴⁵. Starzec jest kimś, kto ma prawo i moc odpuszczania grzechów. Odpuszczając grzechy, starzec przyjmuje je do swej duszy i, co za tym idzie, za nie odpowiada. W tym świetle „odór rozkładu” oznacza tylko, że od tego momentu „smród grzechów” – jego grzechów i grzechów innych – już nie obciąża (duszy) Zosimy⁴⁶.

Uwzględniając powyższe interpretacje, a szczególnie ostatnią, proponujemy spojrzeć na motyw zapachu z uwzględnieniem jego funkcji interakcyjnej, tj. oddziaływania na innych, wywoływania z ich strony odpowiedniej reakcji, świadczącej o ich stanie duchowym (a nie o stanie duchowym Zosimy, do czego odnosiły się powyższe interpretacje motywu olfaktycznego). „Odór rozkładu” jest znakiem, przypomnieniem o naszej własnej grzeszności, a reakcja Aloszy (oraz mnichów) na smród przypomina reakcję Iwana Karamazowa na niesprawiedliwość i zło, które panują w świecie. „Odór rozkładu” mnisi błędnie interpretują jako przejaw grzeszności nieboszczyka, a nie ich własnej⁴⁷, a ukryta radość, która zapanowała w monasterze, jest radością z powodu mniemanego upadku Zosimy. Troszeczkę inne zabarwienie, chociaż o takim samym podłożu duchowym, nosi reakcja Aloszy. Rozkładu ciała Zosimy bohater nie odbiera jako przejaw grzeszności nieboszczyka albo swojej własnej, lecz jako brak „najwyższej sprawiedliwości”: „Znowu jednak rzecz trzeba, iż nie cudów żądał, lecz jedynie «najwyższej sprawiedliwości», która w jego przeświadczeniu została obrażona, to zaś właśnie w tak okrutny i nagły sposób zraniło jego serce” (BK, 414). W smrodzie bohater widzi znak braku czy kapitulacji Bożej Opatrzności: „Aż tu ten właśnie, który powinien był zostać wyniesiony, jak wierzył Alosza, ponad świat cały – ten właśnie, miast należnej mu chwały, doczekał strącenia i pohańbienia! Za co? Kto był mu sędzią? Kto mógł wydawać taki wyrok? (...) Gdzie Opatrzność i jej palec? Czemuż tu ukryła swój palec «w najpotrzebniejszej chwili» (myślał Alosza) i sama bodaj zapragnęła poddać się ślepym, niemym, niemiłosiernym prawom natury?” (BK, 414-415). Takie odbieranie „odoru rozkładu” jest przejawem logiki euklidesowej. Rozum euklidesowy postępuje samowolnie i egocentrycznie (antropocentrycznie), wciąga wszystko, w tym i (pojęcie) Boga w swoją zamkniętą sieć powiązań, przypisuje mu różne, czysto ludzkie charakterystyki (np. sprawiedliwość) oraz wymaga od Niego, by postępował zgodnie ze swoją dobrocią i sprawiedliwością (rozumianymi po ludzku).

W tym miejscu trzeba zrobić krótką dygresję. W postępowaniu czy rozumowaniu katafatycznym (nazywanym też symbolicznym) nie ma nic złego czy

⁴⁵ В. Ветловская, *dz. cyt.*, s. 214-215.

⁴⁶ *Tamże*, s. 215.

⁴⁷ Por. słowa mnicha Feraponta: „Postów nie przestrzegął wedle reguły swych ślubów, toteż stał się znak. (...) Konfekty go kusily, paniusie mu je w kieszeni przywoziły, na czaj się łakomił, brzuchowi wygadzał, napełniał go słodkościami, a umysł myślą chelpliwą... Przez to i leży w sromocie...” (BK, 410).

błędnego, dopóki człowiek, nadający Bogu najróżniejsze imiona (miłość, dobro, światło, piękno, sprawiedliwość, mądrość itd.), ciągle, nieustannie pamięta o tym, że istota Boga jako taka jest niepojęta, że te wszystkie imiona, które nadajemy Bogu, tak naprawdę nic nam o Jego istocie nie mówią⁴⁸. Człowiek może medytować o Bogu i uprawiać katafatykę, może nawet – podczas doświadczenia mistycznego – dostępować niestworzonych przebóstwiających energii⁴⁹, musi to jednak robić na tle apofatyki, czyli nie zapominając o tym, że istota Boga jest nieudzielna i niepojęta⁵⁰. I właśnie owa niepojętość Boga jest tym, o czym chwilowo zapomniał Alosza i co świadomie ignoruje Iwan Karamazow. Zapomnienie to powoduje zupełną zmianę percepcji rzeczywistości, która polega na koncentrowaniu się na „objęciach zewnątrz”. Do „takiej otóż chwilki”⁵¹ doprowadziła Aloszę zgoda na dialog z diabłem.

6. Walka i klęska Iwana Karamazowa

Iwan pożegnał się z Aloszą i ruszył w kierunku ojcowskiego domu. Bohater jest już dosyć silnie oplątany pajęczyną diabła, jego wolność (wolna wola) jest mocno ograniczona, o czym przekonuje nas następująca scena: „Na ławce przed furtką (...) siedział lokaj Smierdiakow, a Iwan Fiodorowicz, skoro tylko rzucił nań okiem, pojął, że na sercu też siedzi mu lokaj Smierdiakow i że tego właśnie człowieka serce znieść nie może” (BK, 327).

Iwan czuje wstręt wobec tego człowieka, denerwuje go bezceremonialność, familiarność, z jaką Smierdiakow odnosi się do niego, chce się nawet rzucić na lokaja, ale w rzeczywistości dzieje się coś zupełnie innego: „Lewe, leciutko

⁴⁸ Nt. „boskiej sprawiedliwości” por. u Aeropagity: „Otóż jeżeli jest prawdą, co mówimy o tych rzeczach, to ci, którzy oskarżają boską sprawiedliwość, sami nie wiedząc o tym, popełniają jawną niesprawiedliwość, ponieważ mówią, że śmiertelnym należy się nieśmiertelność, niedoskonałym – doskonałość, że jest rzeczą konieczną, by byty, które same się poruszają, były poruszane przez inne, że identyczność należy się odmienności, słabym – doskonała potęga, bytom czasowym – istnienie wieczne, podlegającym zmianie – niezmienność, a przyjemnościom chwilowym – wiecznotrwałość. W ogólności, oni wierzą, że co jest dane jednym, należy do drugich. Ale my musimy wiedzieć, że boska sprawiedliwość jest rzeczywiście prawdziwą sprawiedliwością, ponieważ rozdziela te rzeczy, które są stosowne dla każdego z bytów, zgodnie z tym, co się każdemu z nich należy, i to ona zachowuje naturę każdego bytu we właściwym porządku i w obrębie odpowiadających mu mocy”. Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 296.

⁴⁹ Teologia Kościoła Wschodniego rozróżnia w Bogu trzy hipostazy, istotę (lub: naturę) oraz energie – naturalne emanacje. Dla prawosławnej nauki o łasce kluczowe jest rozróżnienie między istotą a energiami. Nawet jeśli poprzez energie mamy – na miarę naszych możliwości – udział w Bogu, to dostępujemy wszystkiego, co z natury posiada Bóg, z wyjątkiem identyczności co do istoty. Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007, s. 69–90.

⁵⁰ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *dz. cyt.*, s. 217–335.

⁵¹ *Taka otóż chwilka* (*Такая минутка*) – jest to tytuł rozdziału Księgi siódmej *Braci Karamazow*, w której zniewolenie Aloszy przez diabła osiąga szczyt.

przymrużone oczko mrugało i uśmiechało się, jakby przygadując: «Gdzie tak idziesz, i tak nie przejdiesz, widzisz przecież, że my obaj, mądrzy ludzie, mamy o czym pogadać». Iwan Fiodorowicz zatrząsł się z oburzenia: «Precz, łajdaku, nie jestem, błźnie, dla ciebie towarzystwem!» – już miał to na języku, ale, ku jego wielkiemu zdziwieniu, sfrunęło mu z języka całkiem co innego: «Jak tam ojciec, śpi czy już się obudził?» – wymówił cicho i łagodnie, sam tym zdziwiony, i naraz równie niespodziewanie przysiadł na ławce⁵². Dalej podobnie: „Dziwisz mi się, bo co? – urywanym, surowym tonem zapytał Iwan Fiodorowicz, ledwo się hamując, aż nagle ze wstrętem uprzytomnił sobie, że odczuwa jak najwyższą ciekawość i że nie ruszy się stąd, póki jej nie zaspokoi” (BK, 329). Iwan z oburzenia i wstrętu zamierza rzucić się na Smierdiakowa, ale w końcu zawraca do furtki. „Jutro wyjeżdżam do Moskwy, jeżeli chcesz wiedzieć (...) – oznajmił nagle ze złością, głośno i wyraźnie, że aż później sam się sobie dziwił, co go skłoniło, by powiedzieć o tym Smierdiakowowi” (BK, 336).

Omawianą scenę można rozpatrywać jako ostateczne ulegnięcie Iwana wobec diabła (Smierdiakowa). Lewe (sic!), uśmiechające się (sic!) i przymrużone oko Smierdiakowa zaprasza Iwana do rozmowy, wyzywa go, a Iwan nie potrafi mu się oprzeć. Wszystko, co Iwan czyni i mówi w omawianej scenie, nie jest zgodne z jego wolą. Jego wola przylgnęła do podsunętej przez diabła sugestii: Iwan wyjeżdża z miasta, nie chcąc być, jak mówi Aloszy słowami Kaina, „stróżem brata swego Dmitrija” (BK, 284).

Już po ojcobójstwie mają miejsce trzy słynne spotkania Iwana ze Smierdiakowem⁵² oraz wizja-spotkanie Iwana z diabłem. Trzy spotkania ze Smierdiakowem można traktować jako całość, która ma na celu uświadamianie Iwanowi, do czego doprowadziło jego pragnienie. Szerzej: Iwan uświadomił sobie, że pragnienia mają wpływ na rzeczywistość, czyli, że pragnienia to też czyny. Uświadomił więc sobie swoją winę, współdziałal w ojcobójstwie. I nie tylko. Gdy Iwan przychodzi do Smierdiakowa po raz drugi, ten już zupełnie wyzdrowiał po ataku epilepsji i siedzi przy biurku w okularach: „Ten najbliższy w świecie szczegół w dwójnasób rozeźlił Iwana Fiodorowicza: «Taka kanalia, i to jeszcze w okularach!»,» (BK, 738) Okulary zwykle kojarzą się z rozumem, racjonalnością, zdolnościami intelektualnymi. Intelkt, rozum w powieści odnosi się przede wszystkim do Iwana; to on pisze artykuły, tworzy teorię, które w ostatecznym rachunku, jeżeli rozumieć je dosłownie, w trybie orzekającym, sankcjonują zbrodnię⁵³. Iwan, patrząc na Smierdiakowa – sprytnego, podłego mordercę w okularach, patrzy na uzewnętrznione odbicie samego siebie (czy znacznej części samego siebie).

⁵² Tak nazywają się trzy rozdziały jedenastej księgi, zatytułowanej *Brat Iwan Fiodorowicz*, a mianowicie: *Pierwsze widzenie ze Smierdiakowem*, *Powtórna wizyta u Smierdiakowa* oraz *Trzecie i ostatnie spotkanie ze Smierdiakowem*.

⁵³ O tym, że Iwan zawsze mówi w trybie warunkowym (*jeżeli* Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone), a Smierdiakow teorię tę przetwarza w tryb orzekający, zob. G. S. Morson, *Verbal Pollution in The Brothers Karamazov*, „PTL: a Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature” 1978, nr 3, s. 229.

Podczas tego spotkania Iwan uświadamia sobie, że nie jest lepszy od swego sługi, lecz z powodu tego odkrycia, w przeciwieństwie do Zosimy, który swego czasu doszedł do podobnego wniosku, wpada w rozpacz⁵⁴.

Gdy podczas ostatniego spotkania Smierdiakow zaproponował Iwanowi lemoniadę, która, wedle jego słów, „orzeźwia, jak rzadko” (BK, 752), Iwan odmówił. Odmowa „Smierdiakowowskiej wody”, po której znów będzie pragnął, stanowi krok w kierunku wyzwolenia się spod władzy diabła. Kolejny krok na tej drodze stanowi zmiana stosunku Iwana wobec pijanego chłopca. Po drodze do Smierdiakowa pijany chłop uderzył w Iwana, a ten wściekle odepchnął go. Chłop upadł na ziemię. „Iwan podszedł do niego. Tamten leżał wznak, bez ruchu, bez zmysłów. «Zamarznie!» – pomyślał Iwan i ruszył dalej do Smierdiakowa” (BK, 748). Tam Iwan podjął decyzję, by donieść na Smierdiakowa oraz przyznać się do współudziału w morderstwie. Po drodze do domu natrafił na tego samego chłopca, który nadal leży na ziemi, już prawie zmarznięty. Iwan zaopiekował się nim, ratując człowieka, którego wcześniej z nienawiścią naraził na śmierć. Bohater zdaje sobie sprawę, że jego postępowanie jest konsekwencją wcześniejszej decyzji: „«Gdybym nie podjął tak niezłomnego postanowienia co do jutra – pomyślał naraz z lubością – nie zatrzymałbym się na całą godzinę, żeby umieścić gdzieś tego chłopka, minąłbym go i plunął na to, że zamarznie...»», (BK, 763).

Bohater jednak nie potrafił ocalić samego siebie. „Rozstrzygnął tę kwestię, kierując się do domu: «Jutro wszystko razem!» szepnął on do siebie i, rzecz dziwna, niemal cała radość, całe samozadowolenie pierzchnęły w mgnieniu oka. Kiedy wszedł do swego pokoju, poczuł na sercu lodowaty ucisk – jak gdyby wspomnienia, a raczej przypomnienia o czym dręcząco wstrętnym, co właśnie teraz czeka w tym pokoju, w tej chwili, a i dawniej tu bywało” (BK, 763). Przyczyną jego ześlizgnięcia się z powrotem w stan zupełnie ciemności jest przesunięcie działań na jutro. Iwan nie skorzysta z danej mu szansy i nie podejmie walki ze złem.

Sen-koszmar Iwana, podczas którego bohater rozmawia z diabłem, odsłania mu kolejną prawdę o samym sobie i tym popycha go dalej w kierunku obłądzenia. Iwan, oglądając i słuchając diabła, patrzy na swoje lustrzane odbicie. Już podczas spotkań ze Smierdiakowem bohater uświadomił sobie swoją winę, a teraz podczas tego spotkania uświadamia sobie coś jeszcze bardziej przerażającego. Iwan widzi prawdziwą relację między swoim rozumem a pragnieniami, czyli – między teorią o tym, że wszystko jest dozwolone, a pragnieniem śmierci ojca. Diabeł (czyli – sam Iwan) eksponuje prawdę, którą bohater zaczął dostrzegać już podczas trzeciego spotkania ze Smierdiakowem, a mianowicie, że jego teoria jest tylko zasłoną dymną dla głębszego pragnienia śmierci własnego ojca – „...jeżeli jednak zachciało się komuś szwindelków, po cóż by jeszcze, wydawałoby się,

⁵⁴ J. W. Connolloy, *The Intimate Stranger. Meeting with the Devil in Nineteenth-Century Russian Literature*, New York 2001, s. 225.

sankcja prawdy?” (BK, 786)⁵⁵. Diabeł ostatecznie ściąga Iwana z właściwej drogi ocalenia, blokuje wszelką chęć i siłę do walki z nim przez to, że jego wzniosłe teorie, żądania sprawiedliwości dla „poniżonych i skrzywdzonych”, piękno diabelskiego czynu czy chęci poprawiania rzekomo niesprawiedliwego świata utopi w błocie niskiego pragnienia⁵⁶.

W tym miejscu narrator rezygnuje ze swej wszechwiedzy o Iwanie Karamazowie, tj. nie ma już wglądu do świadomości (myśli, snów, wizji, pragnień itd.) bohatera⁵⁷. Wszystkie opisy bohatera od tego momentu ograniczają się do zewnętrzności, tj. do jego zachowania, gestów, wypowiedzianych słów. Oznacza to, że narrator, opisując zachowanie bohatera, nie posługuje się już interpretacją psychologiczną. Jest to w pewnym sensie chwyt autora-narratora, sygnalizujący następny, poważniejszy stopień zniewolenia bohatera przez diabła⁵⁸.

Ostatnim powieściowym czynem Iwana jest jego wystąpienie w sądzie. Pierwotnie zamierza powiedzieć, że zabójcą ojca był Smierdiakow oraz przyznać się do współuczestnictwa w zbrodni. Z tego zamiaru zakpił sobie i wyśmiał się diabeł podczas snu-koszmaru. Iwan zdaje sobie sprawę z tego, że taki gest nie byłby niczym innym, jak tylko gestem pychy i żądy próżnej chwały⁵⁹. Wystąpienie Iwana w sądzie byłoby zdrowym, tzn. nie-namiętym wystąpieniem, jeżeli byłoby pozbawione egocentryzmu, a byłoby skupione na losie brata Dmitrija. Z punktu widzenia prawnego Iwan nie jest zabójcą, mordercą jest Smierdiakow. I to są fakty, ważne dla sądu. Chociaż na początku można odnieść wrażenie, że Iwan rzeczywiście porzucił swe pierwotne zamiary (bohater, chociaż niechętnie, jednak odpowiada na pytania w sposób krótki i sensowny), to jego fizjonomia przepowiada katastrofę: „Ubrany był nienagannie, ale jego twarz przynajmniej na mnie wywarła chorobliwe wrażenie: była w tej twarzy jakaś ziemistość, jakieś podobieństwo twarzy umierającego. Oczy miał zamglone; podniósł je i powiódł wzrokiem po sali. Alosza zerwał się nagle z krzesła i jęknął: ach!” (BK, 827) Twarz bohatera, pozbawiona życia, zdradza zniewolenie przez diabła, ducha śmierci. Potwierdzeniem tego jest dalsze zachowanie bohatera. Iwan się załamuje, wpada w furję i oskarża zgromadzonych o zabójstwo ojca (zarzuca im pragnienie śmierci ojca). Po tych oskarżeniach prosi o wodę: „Macie wodę? Dajcie mi się napić, na Boga!” (BK, 829)

⁵⁵ J. W. Connolloy, *dz. cyt.*, s. 228.

⁵⁶ V. Snoj, *Človek v dialogu: Ivan Karamazov in njegov satan (Człowiek w dialogu: Iwan Karamazow i jego szatan)*, „Literatura” 2008, maj/junij, s. 204.

⁵⁷ R. Belknap, *The Structure of The Brothers Karamazov*, s. 79.

⁵⁸ Psychologiczna interpretacja zachowania człowieka uniemożliwia absolutne lub alegoryczne rozumienie poszczególnych gestów. Brak takiej psychologizacji pozwala czytelnikowi odnieść wrażenie, że bohater już nie jest osobą z wolną wolą, lecz tylko narzędziem jakieś wyższej, transcendentnej siły (w przypadku Iwana – diabelskiej).

⁵⁹ Por.: „Chcesz tam pójść przez dumę, wstaniesz i powiesz: «To ja zabiłem, i po co się tak zżymacie ze zgrozy, kłamiście wszyscy! Gardzę waszą opinią, gardzę waszą zgrozą». Tak on (tj. diabeł) mówi o mnie, aż naraz powiada: «A wiesz, marzy ci się, że cię pochwalą: niby że zbrodniarz, morderca, ale wielkiego ducha, przyznał się, bo chciał ocalić brata!»” (BK, 791).

Tę prośbę bohatera trzeba rozpatrywać w świetle innych powieściowych motywów gastronomicznych. Do tej pory Iwan żywił się zupą rybną Smierdiakowa. Podczas jednego ze spotkań ten ostatni zaproponował mu także lemoniadę. Jest to, jak zostało powiedziane wyżej, „woda”, po której człowiek (Iwan) znów i zawsze poczuje pragnienie. Na tym miejscu, gdy bohater znajduje się na granicy – nie tylko duchowej, lecz też fizycznej – śmierci, jego krzyk-wołanie o wodę „na Boga” (oryg. Христа ради) trzeba rozumieć symbolicznie – jako wołanie o „wodę żywą”, chrześcijańską wodę miłości, prawdy i życia wiecznego (por. J 4,14). Bohater jednak nie potrafi się wyzwolić z diabelskich szponów, zaczyna opowiadać o swych spotkaniach z diabłem, a potem rzuci egzekutora, gdy ten weźmie go za rękę, o podłogę. Ostatnie jawienie się Iwana na scenie powieściowej kończy się wymownym krzykiem: „Ale już nadbiegła straż, pochwycono go, a on nagle jął wołać głosem wielkim” (BK, 831). Krzyk ten jest krzykiem złych duchów, wychodzących z opętanych: „Tłumy słuchały z uwagą i skupieniem słów Filipa, ponieważ widziały znaki, które czynił. Z wielu bowiem opętanych wychodziły z donośnym krzykiem duchy nieczyste, wielu też sparaliżowanych i chromych zostało uzdrowionych” (Dz 8,6-7).

7. Walka i ocalenie Aloszy. Prawdziwa Eucharystia

Wracamy do „takiej otóż chwilki” w życiu Aloszy. Jego duchowe załamanie wyraża się nie tylko w zmianie percepcji rzeczywistości, lecz także w zmianie zachowania. Rakitin spotyka Aloszę leżącego pod drzewem twarzą ku ziemi. Jego twarz się zmieniła i już nie promienieje łagodnością⁶⁰. Nie bez znaczenia jest także pytanie Rakitina, czy Aloszę ktoś obraził. Przypomnijmy, że jedną z najbardziej chrześcijańskich cech bohatera było właśnie to, że pojęcie (i uczucie, stan) obrazy było mu zupełnie obce. A tu, zdaje się, bohater obraził się na samego Boga, nie postępującego zgodnie z jego oczekiwaniami, nie będącego „sprawiedliwym”. Na pytania i prowokacje Rakitina Alosza odpowiada myślą, zapożyczoną u Iwana: „Ja nie buntuję się przeciwko Bogu, ja tylko «nie akceptuję Jego świata» – krzywo się nagle uśmiechnął” (BK, 416). Jest to jeszcze jeden przejaw grzesznego stanu duchowego, do którego bohater dał się sprowadzić Iwanowi. Kolejne przejawy tego samego to reakcja Aloszy na kuszenie Rakitina: gdy ten proponuje mu kielbasę, Alosza się zgadza, zgadza się także na wódkę i, ostatecznie, na to, że pójdzie z nim do kobiety (Gruszeńki).

U Gruszy, gdzie Rakitin spodziewa się ujrzeć „hańbę sprawiedliwego” i prawdopodobny „upadek” Aloszy, niespodziewanie dochodzi do zwrotu w biegu wydarzeń. Istotną rolę odegra tu gest, który można nazwać „podanie cebulki”. „Cebulka” jest ludową legendą i przedstawia folklorystyczny odpowiednik

⁶⁰ Por. słowa Rakitina: „Wiesz, aż ci się twarz zmieniła. Ani śladu tej twojej dawniej sławetnej łagodności” (BK, 416).

chrześcijańskiego tematu zbawienia za pomocą dobrych uczynków⁶¹. Czym jest w powieści ten „dobry uczynek”, za pomocą którego Gruszeńka i Alosza „wskrzესili się” nawzajem?

Gdy Gruszeńka, siedząc u Aloszy na kolanach, dowiaduje się o śmierci Zosimy, pobożnie się przeżegna i zeskakuje z jego kolan. Ten szczery odruch oraz spontaniczne współodczuwanie z Aloszą, które ucieleśniły się w odruchowych gestach, stanowią właśnie ową „cebulkę”, o której mówi ludowa legenda. „Przywróciłaś mi duszę,” mówi do niej Alosza, doznający szacunku i współczucia tam, gdzie najmniej tego oczekiwał. Z drugiej strony, Alosza także wyciągnął Gruszę z „ognistego jeziora”: uzalił się nad nią, przebaczył, nazwał ją swoją siostrą, potrafił rozpoznać w niej kochającą i cierpiącą duszę. Właśnie tym uwypukleniem czy przywołaniem jej dobroci i zdolności do kochania bohater powstrzymuje jej diabelskie zamiary („Miałam taką myśl podłą, żeby go zjeść...” (BK, 428)).

Duchowa przemiana Gruszeńki znalazła wyraz w postawie czy pozycji jej ciała. Jeżeli wcześniej, chcąc uwieść Aloszę, siedziała u niego na kolanach, to teraz sama pada przed nim na kolana. Postawa klęcząca wyraża głęboką świadomość własnego grzechu oraz pragnienie bycia w zgodzie z Chrystusem. Klęcząc, spostrzegamy ogromny rozdźwięk między swym pragnieniem a naszym konkretnym życiem i postępowaniem, a także uznajemy, że podnieść nas z upadku, z grzesznego stanu, zdolna jest tylko moc Boga⁶². Gruszeńka, chociaż klęczy przed Aloszą, to w tej konkretnej scenie symbolicznie klęczy przed Bogiem. Obraz Gruszy, „jak szalem zdjętej” (в исступлении) padającej przed nim na kolana, tworzy paralelę z obrazem matki Aloszy, która z nim na rękach pada na kolana przed obrazem Bogarodzicy⁶³. Alosza, który we wspomnieniu-wizji stanowił jak gdyby ziemskie odzwierciedlenie Chrystusa, którego matka oddała pod opiekę Bogarodzicy, teraz, w tej scenie, występuje w roli Chrystusa, przed którym klęka i okazuje skruchę Gruszeńka (ona sama nazywa go „mój cherubin”!)⁶⁴.

Ocalony Alosza, wracając do klasztoru, zostawia za sobą smutek z powodu śmierci starca oraz gniew z powodu braku „sprawiedliwości”; bohater gotów jest do spotkania ze (zmartwychwstałym) Zosimą podczas swego snu-wizji⁶⁵.

⁶¹ Krótkie streszczenie legendy: zła baba po śmierci wrzucona została do „ognistego jeziora”, ponieważ w życiu nie zrobiła ani jednego dobrego uczynku. Anioł-stróż, współczując jej, przypomniał sobie, że baba kiedyś dała biednej kobiecie cebulkę. Anioł wyciągnął do baby w jeziorze tę cebulkę, by wyciągnąć ją z piekła. Gdy pozostali grzesznicy w jeziorze zaczęli się za babę, żeby się zbawić, baba zaczęła ich kopać i krzyczeć „to moja cebulka!”. W tym momencie cebulka się zerwała i baba poleciała z powrotem do jeziora.

⁶² A. Donghi, *Gesty i słowa. Wprowadzenie do języka symbolicznego*, Kraków, 1999, s. 24-26.

⁶³ Д. Э. Томпсон, *dz. cyt.*, s. 116.

⁶⁴ Zmiana duchowa Gruszeńki jest trwała. Bohaterka, dla której pieniądze stanowiły jedną z najważniejszych rzeczy na świecie, teraz bierze do siebie i utrzymuje biednego starca Maksymowa, zlituje się także nad biednymi Polakami i posyła im pieniądze i, co jest najważniejsze, zostawia łagodne i komfortowe życie i jedzie za Dmitrijem.

⁶⁵ W ten sposób została wyraźnie podkreślona paralela między duchowym stanem (grzesznym lub, przeciwnie, modlitewnym) człowieka a jego sennymi obrazami. Wcześniej, będąc jak

W klasztorze, u ciała starca Zosimy, Alosza słucha, jak ojciec Paisjusz czyta fragment Ewangelii o weselu w Kanie⁶⁶. Słuchanie jest podstawowym zachowaniem ucznia Chrystusa. Nie jest ono zwyczajną czynnością słuchową, lecz umieszczeniem się słuchającego w zasięgu spojrzenia Boga. Przyjęcie Słowa Bożego przez człowieka jest centrum misterium bosko-ludzkiego i jednocześnie pozwoleniem człowieka na kierowanie sobą⁶⁷. Scena w celi Zosimy stanowi demonstrację powyższych słów. Powolne zapadanie Aloszy w sen podczas słuchania Ewangelii symbolizuje powolne, stopniowe przenikanie łaski do jego duszy, powolne nasycenie się Słowem Bożym, oddanie się w ręce Boga, przyzwolenie bohatera na kierowanie sobą. W tej wizji, w której niektórzy badacze rozpoznają powieściową ikonę-tryptyk⁶⁸, na uwagę zasługuje gest podjęcia Aloszy z kolan przez Zosimę: „Starzec podtrzymał Aloszę ręką, ten podniósł się z klęczek” (BK, 439). Wrócimy do tego gestu za chwilę. Innym znamienym szczegółem jest słońce, które pojawiło się już w pierwszej powieściowej ikonie – wizji-wspomnieniu Aloszy, z której bohater najbardziej zapamiętał „promień zachodzącego słońca”. W tej drugiej sennej wizji Słońce zapisane jest z dużej litery i nie ma już żadnych wątpliwości, że chodzi o kanoniczny, patrystyczny symbol Chrystusa. Alosza, chociaż we śnie, jednak na własne oczy ogląda Boga.

Po tej interakcji z Bożym Logosem Alosza wychodzi z celi; jego dusza zapragnęła swobody, rozległości. Świat, ziemia, przyroda w tym momencie stanowią odzwierciedlenie stanu jego ducha: czytamy, że ziemiska cisza złała, zespoliła się z niebieską, niebo i ziemia stały się jednością, a ziemiska tajemnica stała się gwiazdną. Jest to ucieleśnienie słów-Prawdy Zosimy, że wszystko, co jest tutaj, na ziemi, ma swe korzenie w „innych światach”. Alosza, jak podcięty upada na ziemię, obejmuje ją i całuje, oblewając ją łzami. Pozycja ciała Aloszy przypomina jego postawę „buntowniczą”, postawę, zaprezentowaną w momencie, kiedy natrafił na niego Rakitin – także wtedy Alosza leżał na ziemi, twarzą w dół. Te dwie postawy ciała, pozornie, zewnętrznie identyczne, wewnętrznie jednak istotnie różnią się między sobą. Pierwsza wyraża bunt Aloszy, jak gdyby zamknięcie się na Boskie stworzenie, którego bohater rzekomo nie przyjmuje, podczas gdy druga – jest wyrazem obcowania z „innymi światami”⁶⁹. Z tej pozycji Alosza wstaje już jako niezłomny bojownik na całe życie: „Upadł na ziemię jako słaby młodzik, powstał zaś jako niezłomny na całe życie rycerz i nagle pojawił to i poczuł, w tejże chwili swego zachwycenia” (BK, 441). Gest czy ruch ten przypomina ruch ze snu-wizji, o którym była mowa wcześniej. Tam Zosima

gdyby pod duchową władzą Iwana i jego monologów, Aloszy śniły się diabły, a teraz, gdy „przywróconą mu duszę”, śni mu się obraz raj.

⁶⁶ Przebieg sceny nie jest niczym nowym w twórczości Dostojewskiego: sytuację, gdzie jeden bohater czyta Słowo Boże, a inny słucha (i doznaje przemiany umysłu – *metanoi*), można znaleźć także w *Poniżonych i skrzywdzonych*, *Zbrodni i karze* oraz *Biesach*.

⁶⁷ A. Donghi, *dz. cyt.*, s. 40-42.

⁶⁸ Д. Э. Томпсон, *dz. cyt.*, s. 284.

⁶⁹ Chodzi o typowe dla prawosławia kosmiczno-liturgiczne doświadczenie stworzenia. Zob. Т. Горичева, *Блажен иже и скоты милует*, Любляна 2010, s. 28.

podjął Aloszę z pozycji klęczącej, przekonując go, aby nie bał się Boga, który jest nieskończenie miłościw. Tu jest podobnie – bohater po tym, jak coś niezłomnego i niewzruszonego zstąpiło do jego duszy, wstaje z pozycji leżącej, pełen zachwytu. W obu przypadkach chodzi o gest synergiczny, będący następstwem czy rezultatem działań obu – Boga i człowieka.

Znakiem duchowego przemienienia bohatera jest zmiana percepcji rzeczywistości. Przypomnijmy sobie odpowiedź Aloszy na pytanie w sądzie, skąd wie, że jego brat Dmitrij nie jest winien morderstwa: „Nie mogłem nie wierzyć bratu. Wiem, że mnie nie oszuka. Widziałem po jego twarzy, że nie kłamie. – Tylko po twarzy? To wszystkie pańskie dowody? – Nie mam ponadto dowodów” (BK, 819). Bohater, który wcześniej żądał materialnego, zewnętrznego dowodu Bożej łaski i świętości ukochanego starca, tutaj, w sądzie, wpatrując się w twarz brata, „wie”, że jest on niewinny. Znowu mamy do czynienia z tym, o czym pisaliśmy we wstępie, porównując percepcję pani Chochłakow z percepcją Zosimy: postępowanie Aloszy w obu przypadkach tylko pozornie wydaje się być identyczne – na podstawie zewnętrżności, materii tego świata (ciała, zapachu, twarzy) bohater wnioskuje o duchowości (świętości, niewinności, sprawiedliwości). A tak naprawdę to w pierwszym przypadku chodzi o wymaganie materialnego dowodu na istnienie Boga, Bożej łaski („najwyższej sprawiedliwości”), natomiast w drugim przypadku chodzi o duchowy dowód materialnego, zewnętrznego faktu: bohater, przenikając – poprzez twarz, oczy – w duszę czy ducha brata, widzi, że jest on niewinny. Dlatego niepotrzebne są mu inne dowody, szczególnie materialne. Percepcja Aloszy jest teraz znowu „percepcją w ukryciu”, czy „percepcją niewidzialnego”, a jego słowo – „słowem życia”, które jako takie nic nie jest dłużne światu; mówi ono nie o świetle (jak słowo pani Chochłakow, Iwana czy Inkwizytora), lecz o życiu samym⁷⁰. W ten sposób można rozumieć także dalsze słowa bohatera. Gdy Alosza zostanie zapytany o to, czy „twarz” brata jest jedynym dowodem jego niewinności, to bohater przypomina sobie, że Dmitrij podczas ich ostatniego spotkania bił się w piersi powtarzając, że ma możliwość odzyskać honor i że ta możliwość kryje się właśnie tam, w piersiach. „Pomyślałem wtenczas, że uderzając się w piersi, mówi o sercu, ciągnął Alosza – że w sercu mógłby znaleźć siły, by zmyć z siebie jakąś okropną hańbę, która go czeka i której istoty nie chce nawet mnie wyznać” (BK, 819-820). Alosza rozumie gest uderzenia się w piersi zgodnie z symboliką chrześcijańską, czyli jako gest skruszowanego serca, pragnącego w pokorze przebaczenia⁷¹, ale potem nagle przychodzi mu do głowy, że serce nie znajduje się w tym miejscu, lecz troszeczkę niżej: „Ta myśl wydawała mi się głupia, a tymczasem może on rzeczywiście wskazywał na ten gałganek, w który zaszył półtora tysiąca!...” (BK, 820) My byśmy powiedzieli, że myśl, która przysłała do głowy Aloszy, wcale nie jest „głupia”. Patrząc na nią z punktu widzenia różnych percepcji rzeczywistości można stwierdzić, że była to myśl czy „słowo świata”, odwołujące się do zewnątrz (miejsce serca w ciele człowieka), podczas

⁷⁰ M. Henry, *dz. cyt.*, s. 133.

⁷¹ A. Donghi, *dz. cyt.*, s. 43-45.

gdy pierwsza, spontaniczna myśl, która nawiedziła Aloszę, była „myślą życia”, percepcją tego, co jest niewidzialne: gest Dmitrija rzeczywiście był gestem skruszonego serca, wołającego o przebaczenie. Dowodem tego jest „nowy człowiek”, którego znalazł w sobie Dmitrij w trakcie jego powieściowej kalwarii.

Do omówienia została jeszcze tylko ostatnia scena – scena z Epilogu (*Pogrzeb Iluszczyki. Mowa przy kamieniu*). Scenę tę także można zaliczyć do tzw. ikon powieściowych⁷². Chodzi o ikonę *Komunia apostołów* (*Причащение апостолов*), na co wskazuje liczba zebranych ludzi – „Zebrało się ich dwunastu...” (BK, 927) – a także ułożenie postaci. W roli apostołów w powieści występują dzieci, co oznacza, że Alosza przewyższa ich wszystkich wzrostem. Takie ułożenie odpowiada np. mozaice *Komunia apostołów* w soborze św. Sofii w Kijowie, gdzie wzrost Chrystusa w stosunku do wzrostu apostołów przypomina stosunek między wzrostem dorosłego człowieka i dziecka, a dzieje się tak dlatego, że Chrystus stoi na ołtarzowym wzniesieniu⁷³. W scenie można rozpoznać także motywy wina i chleba – w winie (wódce?) Sniegiriowa i naleśnikach na stypie. Znamienne jest to, że Kola Krasotkin potępiająco mówi tak o picciu Sniegiriowa, jak i o jedzeniu naleśników: „Jak pan myśli, panie Karamazow, czy mamy tu przyjść wieczorem? Przecież on się upije. (...) Dziwne to, panie Karamazow, taka rozpacz, a tu raptem jakieś bliny, wszystko to takie nienaturalne w naszej religii!” (BK, 933), na co Alosza odpowiada uspokajająco, objaśniając, że jest to jak najbardziej na miejscu (albo przynajmniej dopuszczalne): „Tak, może się upić. (...) Niech was nie peszy, że będziemy jeść bliny. To przecież starodawny, odwieczny obyczaj, też piękny – roześmiał się Alosza. – Ano chodźmy! Oto już idziemy ramię w ramię” (BK, 936).

Słowa Aloszy tworzą niewątpliwą symboliczną więź między naleśnikami a „chlebem” – ciałem Chrystusa. Spożywając je, człowiek „będzie żył na wieki” (J 6, 58). Na zjednoczenie się czy komunię dzieci i Aloszy wskazuje ostatnie przytoczone zdanie Aloszy („Oto już idziemy ramię w ramię”), a na „życie wieczne” – jego słowa: „Z pewnością zmartwychwstaniemy, z pewnością się spotkamy i wesoło, radośnie opowiemy sobie o wszystkim, co się zdarzyło – na wpół ze śmiechem, na wpół z zachwytem odparł Alosza” (BK, 936). Tę eucharystię, do której zaprasza Alosza i która zamyka ostatnią powieść Dostojewskiego, można, w odróżnieniu od Iwanowskiej, nazwać prawdziwą Eucharystią.

8. Zakończenie

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że analiza powieściowej drogi dwóch bohaterów potwierdza myśl, wyrażoną we wprowadzeniu, a mianowicie, że percepcja rzeczywistości człowieka w świecie Dostojewskiego zależy od jego stanu duchowego oraz zmienia się wraz z nim.

⁷² Zob. Т. Касаткина, *Об одном свойстве пяти великих романов Достоевского*, w: *Характерология Достоевского*, Москва 1996, s. 280.

⁷³ *Tamże*, s. 280.

Człowiek zdolny jest do dwóch rodzajów percepcji, do tzw. „percepcji zewnętrznej” oraz do „percepcji niewidzialnego”, z których ta druga jest trwałym udziałem ludzi, przebywających w tzw. stanie modlitewnym (Zosima), podczas gdy pierwsza, charakterystyczna dla człowieka jako mieszkańca świata, może stać się skutecznym narzędziem diabelskiego kuszenia. Dzieje się tak wtedy, gdy człowiek, percypując „zewnątrze” albo zapomina o tym, że oprócz świata widzialnego istnieje także świat niewidzialny, a więc zapomina o Bożej niepojętości, o niesprowadzalności Boga do ludzkich pojęć (Alosza), albo na podstawie tejże percepcji opiera swój bunt przeciwko Bogu: gdyby Bóg rzeczywiście był Bogiem, to by nie dopuścił do zła i niesprawiedliwości, panujących w świecie, a więc Bóg nie istnieje⁷⁴.

Przemiana umysłu (*metanoia*) w świecie Dostojewskiego jest możliwa, lecz nie za pomocą rozumowania czy teoretyzowania (czego oczekuje Iwan), a nawet nie za pomocą dialogu; przemiana umysłu i, co za tym idzie, zmiana percepcji rzeczywistości, dokonuje się niespodziewanie, w sytuacjach, gdy człowiek tego najmniej oczekuje. Potrzeba jednak na to zgody człowieka, jego otwarcia się na łaskę, przyjęcia i „podania cebulki”, do czego z dwóch braci zdolny był tylko Alosza. Ziarna łaski, które spadły na serce-skałę Iwana, „uschły, bo nie miały korzenia” (Mt 136).

Oprócz związku między percepcją człowieka i jego stanem duchowym, czego chcieliśmy dowieść, powieść *Bracia Karamazow* mówi nam jeszcze coś innego.

Po pierwsze, powieść pokazuje, że ludzkie pragnienie nie jest czymś, co nie miałyby żadnego związku z rzeczywistością, byłoby, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, sprawą *stricte* prywatną. Nasze pragnienia mają wpływ nie tylko na nasze zachowanie, lecz także na zachowanie innych (w powieści na zachowanie Smierdiakowa)⁷⁵. Pragnienia mają realne skutki, zmieniają rzeczywistość. Po drugie, powieść zmusza nas do zastanowienia się nad pojęciem dialogu, który dzisiejsza humanistyka przedstawia jako coś wyłącznie pozytywnego, jako coś, do czego koniecznie trzeba dążyć na wszystkich poziomach życia człowieka (intymnym, narodowym, religijnym, międzykulturowym itd.), niemal jako panaceum na wszystkie problemy świata. Otóż powieść *Bracia Karamazow* dowodzi, że dialog może być brzemienny także w negatywne, wręcz tragiczne skutki. Rozmawiając z wewnątrznie rozdartą, rozszczępioną osobą, człowiek może – umyślnie lub też nie – przemawiać tylko do jednego głosu tej osoby, może wzywać jej diabelskie pragnienie i tym powodować coraz większe wewnętrzne rozdarcie, z czym mieliśmy do czynienia w przypadku Iwana i Smierdiakowa. Smierdiakow przyjmował diabelskie pragnienie Iwana jako wyraz całej osoby Iwana i tym się w swym postępowaniu też kierował, a tymczasem serce Iwana, jak prawdopodobnie serce większości z nas, „męczyło się nierozstrzygniętą jeszcze ideą” (BK, 91).

⁷⁴ Takich ludzi M. Henry, analizując *Przypowieść o siewcy*, nazywa ludźmi z sercem-skałą. M. Henry, *Słowa Chrystusa*, s. 121-122.

⁷⁵ Por. teorię R. Girarda nt. pragnienia mimetycznego zaprezentowaną w opracowaniu R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002.

Literatura

- Бахтин М. М., *Собрание сочинений*, Москва 2002, t. 6.
- Belknap R., *The Structure of The Brothers Karamazov*, Illinois 1989.
- Connolloy J. W., *The Intimate Stranger. Meeting with the Devil in Nineteenth-Century Russian Literature*, New York 2001.
- Donghi A., *Gesty i słowa. Wprowadzenie do języka symbolicznego*, Kraków 1999.
- Dostojewski F. M., *Bracia Karamazow*, Kraków 2009.
- Dostojewski F. M., *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, Warszawa 2010.
- Evdokimov, P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.
- Girard R., *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002.
- Gryz K., *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009.
- Горичева Т., *Блажен иже и скоты милует*, Любляна 2010.
- Henry M., *Słowa Chrystusa*, Tarnów 2010.
- Ivanits L., *Dostoevsky and the Russian People*, Cambridge 2008.
- św. Jan Chryzostom, *Kto sam sobie nie zaszkodzi, temu nic zaszkodzić nie może*, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004.
- Jevremović P., *Psihoanaliza. Hermenevtika. Cerkevni očetje*, Ljubljana 2006.
- Кабакова Г., *О сладких поцелуях и горьких слезах: заметки о гастрономии тела*, w: *Тело в русской культуре*, red. Г. Кабакова, Ф. Конт, Москва 2005, s. 67-77.
- Kantor V., *Pavel Smerdyakov and Ivan Karamazov: The problem of temptation*, w: *Dostoevsky and the Christian Tradition*, red. G. Pattison, D. O. Thompson, Cambridge 2001, s. 189-226.
- Касаткина Т., *Характерология Достоевского*, Москва 1996.
- Кępiński A., *Poznanie chorego*, Kraków 2002.
- Коцианчич Г., *Введение в христианскую философию*, Санкт-Петербург 2009.
- Косијанчић Г., *Posredovanja*, Celje 1996.
- Leatherbarrow W. J., *A Devil's vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's major Fiction*, Evanston 2005.
- Leśniewski K., *„Nie potrzebują lekarza zdrowi...”: hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, Warszawa 2002.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007.
- Maksim Spoznavalec, *Izbrani spisi*, Celje 2000.
- Morson G. S., *Verbal Pollution in The Brothers Karamazov*, „PTL: a Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature” 1978, nr 3.
- Przybylski R. Janion M., *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005.
- de Saint-Cheron M., *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, Warszawa 2008.
- Snoj V., *Človek v dialogu: Ivan Karamazov in njegov satan*, „Literatura” 2008, maj/junij, s. 194-208.
- Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu: przewodnik systematyczny*, Kraków 2005.
- Митрополит Сурожский Антоний. *Духовность и духовничество*. http://www.metropolitanthony.orc.ru/be/be_6.htm (odczyt z dn. 20 października 2010 r.).

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.

Толстая С., *Тело как обитель души: славянские народные представления*, w: *Тело в русской культуре*, red. Г. Кабакова, Ф. Конт, Москва 2005, s. 51–66.

Томпсон Д. Э., *‘Братья Карамазовы’ и поэтика памяти*, Санкт-Петербург 2000.

Ветловская В., *Роман Ф. М. Достоевского ‘Братья Карамазовы’*, Санкт-Петербург 2007.

„The critical Moment”. The Spiritual State of The Individual and Perception of Reality in *The Karamazov Brothers* by Dostoevsky

Summary

In *The Karamazov Brothers* the protagonist's perception of reality changes in line with changes in his spiritual state. Two extreme and opposing perceptions of reality are represented by schematic characters Ms Hohlakova and Father Zosima. The former is characterised by her so called „outward perception”, her voice is the „voice of the world”, speaking about the visible reality and seeking validation from witnesses. The Father Zosima's perception is, in contrast, „perception of the invisible”, his voice is the „voice of life”, coming from the depths of the human soul, and as such does not require witnesses. The article focuses on the spiritual paths of Alyosha and Ivan Karamazov. Ivan, driven by his diabolical desire for the death of his father, tempts his brother with the ostensibly beautiful idea of moral righteousness and retribution, pulls him into „demonic Eucharist” and leads him to the edge of utter despair. In this sinful state Alyosha forgets about the unfathomable nature of God's essence and this changes his perception of reality. The protagonist weaves God into human relations based on reciprocity and demands material proof from Him. This is the point where „outward perception”, normally neutral in and of itself, becomes the foundation for man's growing resistance towards God. In Dostoevsky's world *metanoia* is possible, it occurs unpredictably. The condition for *metanoia* is man's openness and willingness to accept God's grace.

Keywords: diabolic Eucharist, divine justice, diabolic desire, dialog of temptation, *metanoia*, perception of reality, spiritual state, (un)reciprocity.

AGNIESZKA K. HAAS

Wydział Filologiczny
Uniwersytet Gdański

„Na skrzydłach pokoju, w porannym wietrzyku...”
Tersteegen, Klopstock, młody Hölderlin:
poetyckie wizje ciszy

Streszczenie: Teologicznie ważny temat ciszy był podejmowany również w poezji XVIII w. Trzej niemieccy poeci znajdujący się pod wpływem pietyzmu – Gerhard Tersteegen (1697–1769), Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) oraz Friedrich Hölderlin (1770–1843) realizują go na trzy różne sposoby. Gerhard Tersteegen, w ujęciu ciszy najbliższy teologii chrześcijańskiej, korzysta z tradycji mistycznej, w której cisza związana jest z kontemplacją oraz stanowi warunek zjednoczenia duszy z Bogiem. Także dla F. G. Klopstocka pojęcia ciszy i pokoju wypływają z doświadczenia religijnego, chociaż poeta używa ich również w utworach o tematyce świeckiej. Młody F. Hölderlin ukazuje ciszę jako alegoryczną postać bóstwa. Łącząc myśl platońską z tradycją chrześcijańską dąży do stworzenia uniwersalnej, duchowej, ale nie religijnej wizji ciszy.

Słowa kluczowe: Hölderlin, Klopstock, literatura niemiecka XVIII w., mistyka, pietyzm, Tersteegen.

*Auf den Flügeln der Ruh, in Morgenlüften,
Hell vom Thau des Tags, der höher lächelt,
Mit dem ewigen Frühling,
Kommst du den Himmel herab¹.*

Wstęp

W wydanej w 1752 r. odzie *An Cidli* (Do Cidli) niemiecki poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) opisuje pewne wzniosłe uczucie: „na skrzydłach pokoju”, pośród „wiecznej wiosny”, z powiewem porannej bryzy, w blasku światła schodzi na ziemię zesłana przez anioły miłość. Nastaje błogi czas (*selige Zeit*), który dla poety jest „zwiastunem najlepszych radości” (*Verkündigerin der besten*

¹ [F. G. Klopstock], *Klopstocks Sämtliche Werke. Erster Band. Oden. Erster Band*, Leipzig 1823, s. 106. „Na skrzydłach pokoju, w porannym wietrzyku,/ Opromieniona rosą dnia, co jaśniej uśmiech wznosi,/ Z wieczną wiosną,/ Zstępujesz z nieba” (tłum. A.H.).

Freuden). Do cierpień i „wylania wielu łez” doprowadziła wcześniej nieodwzajemniona miłość. Odnalezienie prawdziwego uczucia określa poeta jako „czas błogosławiony”. Okoliczności nastania czasu miłości przedstawia Klopstock przy pomocy mitycznej symboliki: zstępująca z nieba miłość przypomina bóstwo, na jej nadnaturalne pochodzenie wskazuje symbolika światła. W ostatniej strofie czytamy, że stęsknioną duszę, która doznaje wzniosłego uczucia, ogarnia zachwyty, tak iż zatracą się w sobie i zapomina o wszystkim. Wchodzi w stan przypominający ekstazę, głębokie religijne, niemal mistyczne uniesienie.

Mimo prostoty wiersza, zarówno w zakresie słownictwa jak i metryki oraz tropów stylistycznych, z jego kontekstu nie wynika jednoznacznie, iż poeta opisuje miłość ziemską. Mówi o uniesieniu i zachwycie, które w utworze literackim często pojawiają się również w kontekście doznania duchowego. Główny przekaz wiersza koncentruje się na treściach o takim charakterze: słowa kluczowe – dusza, zachwyty, niebo, „wieczna wiosna” pozwalają rozumieć ziemską miłość jako dar niebios. W wielu wcześniejszych utworach sięga Klopstock po ten obraz: idealna miłość pochodzi od Boga, zsyłają ją aniołowie, którzy biorą czynny udział w odnalezieniu przeznaczonych sobie dusz. Jej duchowe znaczenie podkreślają towarzyszące jej uczucia – schodząca z nieba miłość przynosi pokój i radość.

Z komentarzy wiersza *An Cidli*, w innych wydaniach noszącego tytuł *An Sie* [Do Niej], dowiadujemy się, jakie okoliczności towarzyszyły jego powstaniu: poeta opisuje tęsknotę za wymarzoną miłością, zachowując w pamięci bolesne doświadczenia, rozczarowanie i odrzucenie. W użytej w wierszu metaforze odnajdujemy pojęcia teologiczne (dusza, niebo, „wieczna wiosna”, „błogosławiony czas”, pokój), które nadają poetyckiemu wyznaniu cech doświadczenia duchowego. Pojęcia pokoju i ciszy, których Klopstock używa w wielu innych utworach, są z całą pewnością pochodzenia religijnego. Przyjrzyjmy się, jakie mogły być źródła jego inspiracji.

1. Biblijne i mistyczne znaczenie ciszy, milczenia oraz pokoju

Znaczenie pojęć pokoju i ciszy, do których odwoływał się Klopstock w cytowanym wierszu, pierwotnie ukształtowało się na gruncie religijnym. W Biblii cisza była uznawana za atrybut Boga. W Starym Testamencie sygnalizowała jego bliskość, manifestującą się także w odczuwalnym łagodnym powiewie wiatru (1 Krl 19,12). Również Jezus nazywa siebie cichym („jestem cichy i pokorny sercem”, Mt 11, 29)². Nastanie ciszy w przyrodzie jest w Ewangelii efektem działania Syna Bożego: na jego rozkaz ustają gwałtowne fale, burza mija, wraz z ciszą przychodzi wewnętrzne ukojenie i pokój (Mt 8,25; Mr 4,39; Łk 8,24). „Cichość serca” pochwała Pismo Święte także u człowieka, to cnota (Mt 5,5), dlatego Pan

² Cytaty z Pisma Świętego za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1971 (wyd. 2).

„objawia swe tajemnice cichym” (rkp Syr 3,19), jej panowanie w duszy daje siły pochodzące wprost z uzmysłowienia sobie obecności Boga i zażyłości z nim („Dusza moja spoczywa tylko w Bogu”, Ps 62,2). W podobnym kontekście był ukazywany w Starym i Nowym Testamencie pokój – ów stan ducha oznaczał działanie łaski lub zapowiadał zbliżanie się Boga.

Autorzy literatury duchowej upatrują w ciszy i pokoju widzialnych skutków działania łaski, uważają ją za warunek dobrej modlitwy lub okoliczność towarzyszącą mistycznemu zjednoczeniu duszy z Bogiem³.

Swoistą formą istnienia ciszy jest milczenie. W rozumieniu religijnym jest ono pokorną postawą modlitewną, nastawionym na słuchanie dialogiem ze Stwórcą. Milczenie to także bezsłowne wyrażenie bezradności ludzkiej mowy wobec niepoznawalnego do końca Boga. Tę myśl chętnie podejmuje teologia negatywna, wielokrotnie powracają do niej mistycy. Thomas Merton przypomina pogląd Pseudo-Dionizego Areopagity, iż Boga poznaje się poza pojęciami, przez „niepoznawanie” Go, „w ciemności poza pojęciami”, kontempluje przez zapomnienie, w milczeniu⁴.

Źródeł przekonania o niedoskonałości ludzkiej mowy wobec Absolutu szukać trzeba jednak znacznie wcześniej, w filozofii przedsokratejskiej. Już Parmenides krytycznie odnosił się do używanych przez „śmiertelników” nazw pustych (*onómata*), gdyż cechowała je skończoność, niepewność, wieloznaczność, a to, co skończone i uwarunkowane, nie może wyrazić niczego, co dotyczy nieskończonej i niczym nie uwarunkowanej istoty bóstwa⁵.

Z drugiej strony słowo w teologii chrześcijańskiej zyskuje wartość ontologiczną. W Starym Testamencie Słowo Boga posiada moc stwórczą, stwarzanie świata odbywa się w akcie mowy. W Nowym Testamencie Logos przemawia przez Chrystusa (J 1,1), Logos staje się ciałem (J 1,41). Mimo to, a może właśnie dlatego Słowo Boga i ludzka mowa nie mogą być sobie równe, są wobec siebie nieprzystawalne. Próbując połączyć kwestię niedoskonałości mowy z czcigodną Słowu Stwórcy św. Augustyn wyróżnia słowo wewnętrzne, poprzedzające dźwiękową realizację (*verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni*), słowo, które nie przynależy do żadnego języka (*verbum linguae nullius*) oraz słowo mówione, „zewewnętrzne”, będące jego dźwiękową realizacją (*vox verbi*)⁶.

Wobec niepoznawalności Boga pozostającego w ukryciu i niemożności wyrażenia jego istoty przy użyciu mowy, zarówno w pismach teologicznych i filozoficznych, jak i w literaturze, wielokrotnie podejmowany jest temat „ograniczoności” języka oraz milczenia jako jedynej formy wyrazu dla zetknięcia z Niewyraźalnym.

³ Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 316–327.

⁴ T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, Kraków 2005, s. 123.

⁵ T. Borsche, *Sprechen*, w: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, red. R. Konersmann, Darmstadt 2008, s. 396.

⁶ T. Borsche, *Sprechen...*, s. 396.

W sceptycznym podejściu do języka jako narzędzia poznania bierze początek spekulacja teologii negatywnej nt. imion boskich, zapoczątkowana przez Pseudo-Dionizego. Mikołaj z Kuzy twierdzi, iż żadne imię (żadne słowo, żaden opis), „nie może oddać przedmiotu poznania, jakim w istocie jest Bóg”⁷. Wobec problemu niewysłowionej istoty Boga, który „nie może być korelatem żadnego oglądu rozpoznającego ewentualną obecność Boga jako pewnego przedmiotu”⁸, teologia negatywna podejmuje próby usytuowania go poza wszelkim uprzedmiotowieniem⁹, które podobnie jak język nie może oddać jego istoty¹⁰.

Nieporadność mowy wobec Najwyższego Bytu, staje się jednym z motywów przewodnich spekulacji mistycznej, zarówno w chrześcijaństwie, jak i w innych religiach. W definicji mistyki proponowanej przez Carla A. Eschenmayera kwestie niepoznawalności bóstwa i jego niewysłowionej istoty są dla niej konstytutywne. Eschenmayer uznaje mistykę za

„spoglądanie w światłocien, w którym z niezgłębionej otchłani bóstwa przedzierają się pojedyncze promienie, którego [istotę] śmiertelny język, mimo że sama w sobie pozostaje niewysłowiona, chce ująć w słowa, choć ująć nie może [inaczej] jak w żywym obrazie (...), w micie pełnym ukrytych sensów, i w symbolu zakrytym przed oczami niewtajemniczonego”¹¹.

(tłum. i podkr. A.H.)

Z przekonania o niedoskonałości języka jako narzędzia poznania i poszukiwania prawdy wypływa stwierdzenie, iż aktem największej czci wobec Boga jest trwanie na milczeniu. Każda próba mówienia o nim przy użyciu pojęć prowadzi do zniekształceń. Boga nie można ani pojąć, ani wypowiedzieć o nim pełnej prawdy. Gerhard Tersteegen dochodzi do paradoksalnego wniosku, powtarzając w pewnym sensie refleksję Mistrza Eckharta, że „Bóg, którego można

⁷ Tamże, s. 397.

⁸ K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 165.

⁹ Tamże, s. 166.

¹⁰ Epistemologiczny problem osobowego Boga żywo interesował klasyczną filozofię niemiecką (I. Kant, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel). Pod koniec XVIII w., w kontekście dyskusji o kształcie przyszłej metafizyki, głównie zaś w kontekście metafizyki przyrody oraz metafizyki moralności, dyskurs przebiega w dwóch niezależnych nurtach – w agnostycznym podejściu reprezentowanym przez krytycyzm Kanta oraz jego kontynuatorów (Fichte, Schelling, Hegel) oraz w optymistycznie nastawionej do możliwości poznania tradycji mistyczno-panteistycznej, nawiązującej do myśli Plotyna, G. Bruna i Spinozy (F. Jacobi). Filozoficzne próby usytuowania Boga poza wszelkim uprzedmiotowieniem, podejmowane np. przez Schellinga, prowadzą do podejrzeń o ateizm (por. F. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811; odpowiedź na rozprawę Jacobiego było pismo polemiczne pt. *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden Lüge redenden Atheismus*, 1812). Ówczesny dyskurs filozoficzny nt. niemożności poznania Boga świadczy o niezwyklej żywotności tematu milczenia wobec Niepoznawalnego. Różnorodność dociekań znalazła odzwierciedlenie także w poezji inspirowanej religią i filozofią.

¹¹ C. A. Eschenmayer, *Religionsphilosophie*, cz. 1, *Rationalismus*, Tübingen 1818, s. 312.

pojąć, nie jest Bogiem”¹². Mimo to w człowieku ciągle żywe pozostaje pragnienie, by mówić o tym, co go „ostatecznie obchodzi”, jak powiedziałby Paul Tillich. Próba przybliżenia się do Boga realizuje się zatem także w akcie mowy, w mówieniu o nim w sposób metaforyczny i obrazowy.

Mysł o ograniczonym poznaniu Boga, pojawiająca się w filozofii II poł. XVIII w. poprzedzała długa i wielowątkowo rozwijająca się tradycja. Podejmowała ją także literatura niemiecka tego okresu. W dobie oświeceniowego kryzysu religii kultywowana była odmiana życia duchowego, której tematy ciszy, pokoju oraz motyw ograniczoności ludzkiego poznania i mowy były szczególnie bliskie.

2. Pietyzm XVIII w.

Pietyzm, bo o nim mowa, był ruchem reformatorskim w obrębie kościoła protestanckiego, dążącym do ukształtowania nowego typu pobożności indywidualnej. Wyrosły na gruncie walki ze skutkami wyniszczającej wojny trzydziestoletniej XVII w., stawiał sobie za cel wezwanie do nawrócenia oraz spirytualizację życia codziennego we wszystkich aspektach życia¹³. Nowa fala odradzającej się religijności, której kulminacja przypadała na lata 1690–1740, a jej wpływy były znaczące do poł. XIX w.¹⁴, znalazła wyraz w żądaniu odnowy doktryn teologicznych, ale przede wszystkim odnowy życia religijnego jednostki. Inicjatorem formacji był Philipp Jakob Spener (1635–1705), protestancki duchowny, który we Frankfurcie zapoczątkował religijne zebrania wiernych zwane „collegia pietatis”. Ich celem było pogłębianie indywidualnej pobożności, praktykowanie miłości bliźniego i różnego rodzaju ćwiczeń duchowych. Programowym pisemem pietyzmu stała się rozprawa Spenera *Pia desideria*, napisana pod wpływem jezuita Jeana de Labadie (1610–1674). Propagowała takie „metody” przybliżania się do Boga jak medytacja i doświadczanie go na drodze osobistej modlitwy¹⁵. Praktyki religijne w duchu pietyzmu wymagały zatopienia w ciszy, poszukiwania wewnętrznego pokoju, zaufania Bogu oraz czynienia aktów miłosierdzia. Pierwszym oficjalnym ośrodkiem pietyzmu był powstały dzięki staraniom Spenera Uniwersytet w Halle, niemniej ruch rozwijał się również w innych regionach Rzeszy Niemieckiej, głównie w Szwabii, gdzie głównym przedstawicielem tzw. „pietyzmu wirtemberskiego” był Johann Albrecht Bengel (1687–1752), wydawca pierwszego w Niemczech krytycznego wydania Nowego Testamentu.

¹² Cyt. za R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993, s. 49.

¹³ U. Gleixner, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005, s. 13.63.

¹⁴ S. A. Jørgensen, K. Bohnen, P. Øhrgaard, *Aufklärung, Sturm und Drang, Frühe Klassik 1740–1789*, München 1990, s. 32.

¹⁵ U. Gleixner, *Pietismus...*, s. 58.

Pietyzm nie był wolny od wpływów duchowości katolickiej, na jego podatny grunt trafiały elementy obce duchowi protestantyzmu, np. refleksje i symbole zaczerpnięte z literatury mistycznej. Inicjatorzy tego ruchu, pisarze i teolodzy tacy jak Johann Arndt (1555-1621), Johann Gerhard (1582-1637), Ludwig Dunte (1597-1639) Heinrich Müller (1631-1675), kładli nacisk na rozwijanie modlitwy osobistej, medytację i studiowanie Pisma Świętego. Zwłaszcza Arndt wyraźnie czerpał inspirację z tekstów mistycznych (Johanna Taulera, Tomasza a Kempis *De Imitatione Christi*), przenosząc ich treści w kontekst luterański¹⁶.

Drugi obok wojny trzydziestoletniej impuls powstania pietyzmu w Niemczech wyszedł od autorów angielskich i francuskich, takich jak Miguel de Molinos (1628-1696), Madame de Guyon (1648-1717), Fenelon (1651-1715). Oni również podkreślali znaczenie medytacji i pasywności w modlitwie¹⁷. Pobożność mistyczna, kultywująca „smakowanie” Boga w modlitwie¹⁸, znalazła zastosowanie w doświadczeniu religijnym, którego efektem miało być osiągnięcie pokoju wewnętrznego.

W literaturze niemieckiej z przełomu XVII i XVIII w. medytacja i modlitwa coraz częściej zaczynają pojawiać się także w kontekście kontemplacji natury. Pojmowana jako dzieło stworzenia przyroda odsyłała w ich przekonaniu do Stwórcy i inicjowała refleksję metafizyczną. W pięknie i ciszy natury pisarze dostrzegają odzwierciedlenie ciszy panującej w Bogu. Źródłem tego przeświadczenia należy szukać w Biblii (1 Krl 18,12) oraz w licznych pismach duchowych¹⁹. Przykładem twórczości, w której postrzeganie natury jako dzieła rąk Bożych jest zainspirowana fizykoteologią poezja Hinricha Bartholda Brockesa (1680-1747). W obszernym, dziewięciotomowym dziele *Irdisches Vergnügen in Gott... [Ziemskie rozkosze w Bogu]*²⁰ ukazuje naturę jako manifestację boskiej immanencji w świecie. Podobnie jak przyroda objawia cząstkę boskości, tak cisza daje wg poety przedsmak pokoju wiecznego.

W powstałej na gruncie pietyzmu literaturze i wywodzącej się zeń myśli filozoficznej (Tersteegen, Klopstock, Hamann, Herder, Lenz, Kant, Goethe, Wieland, Schubart, Schiller, Hölderlin, Novalis, Schelling, Schleiermacher)²¹, temat ciszy,

¹⁶ Tamże, s. 33.

¹⁷ Tamże, s. 58. Gerhard Wehr, badacz nurtów mistycznych w protestantyzmie, dostrzega ich ścisły związek na przestrzeni kilku stuleci. Elementy mistyczne odnajduje Wehr u takich filozofów, teologów i autorów jak: Marcin Luter, Valentin Weigel, Johann Arndt, Jakob Böhme, Daniel Czepko, F. J. Spener, G. Arnold, G. Tersteegen, F. Ch. Oetinger, Friedrich Schlegel, Novalis oraz Friedrich Hölderlin. Zob. Gerhard Wehr, *Mystik in Protestantismus. Von Luther bis zur Gegenwart*, München 2000.

¹⁸ U. Gleixner, *Pietismus...*, s. 58.

¹⁹ Św. Jan od Krzyża rozważanie o stworzeniu uznaje za pierwszy stopień poznania Boga. „Bóg przydział swoje dzieła w piękno. One są śladami Jego potęgi i mądrości”; zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii...*, s. 324.

²⁰ H. B. Brockes, *Irdisches Vergnügen in Gott bestehend in Physicalisch- und Moralischen Gedichten*, Tübingen – Hamburg 1721-1748, t. 1-9.

²¹ Por. A. Langen, *Einleitung. Forschungsstand. Probleme. Methode*, w: A. Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen 1968, s. XLIX. Pietyzm, jak pisze August Langen, przyczynił się do „odkrycia duszy” w literaturze niemieckiej.

pokoju oraz milczenia pierwotnie pojawiają się w kontekście religijnym, z czasem jednak od niego się uwalniają, choć nie tracą w pełni swego duchowego kontekstu.

3. Cisza i milczenie w pietyzmie

Kultywowanie ciszy, zarówno tej zewnętrznej, jak i dążenie do wyciszenia wewnętrznego, opisywane w tekstach teologicznych (Johann Arndt, K. Bogatzky) i literackich, np. w pieśniach religijnych i wierszach (Nikolaus L. Zinzendorf, Gerhard Tersteegen), miało pomagać w zbliżeniu oraz zjednoczeniu z Bogiem²². Wyciszenie rozumiano jako podążanie za przykładem Chrystusa. Pokój wewnętrzny, niezależny od okoliczności, miał już za życia przynosić ukojenie, wyobrażano go sobie jako stan przypominający pokój wieczny. Takie rozumienie ciszy było, jak wspomnieliśmy, zakorzenione między innymi w tradycji mistycznej, którą cechowała rezygnacja ze zbytniego angażowania się w sprawy doczesne, w skrajnych przypadkach asceza, często także wyrzeczenie się własnej woli i poddanie woli Bożej²³.

Już Mistrz Eckhart w kazaniu nawiązującym do Księgi Jeremiasza (Jer 7,2) odnajduje moc Słowa Bożego w duszy, niemniej jednym z warunków „usłyszenia” go jest cisza zewnętrzna oraz zachowanie milczenia:

„Ojciec niebieski wymawia słowo i wymawia je na wieki, a w tym Słowie zawiera całą swoją moc, wymawia w tym słowie całą boską naturę i wszystkie stworzenia. Słowo leży ukryte w duszy, tak że [człowiek] ani się nie dowie ani nie usłyszy, dopóki nie będzie mu dane usłyszeć w głębi (...), niemniej wszystkie głosy i wszystkie dźwięki muszą zniknąć, musi nastać całkowita cisza, milczenie w ciszy”²⁴.

(tłum. A. H.)

Dopiero w ciszy Bóg przemawia do duszy²⁵.

Podobny wydźwięk religijny miał w literaturze pietystycznej pokój (*Ruhe*). Rozumienie tego pojęcia utrwaliło się w odniesieniu do jego przeciwieństwa – niepokoju (*Unruhe*), czy też „niepokój serca”, o jakim pisał św. Augustyn, świadczyl o stanie niełaski, o ciemności duszy i oddaleniu od Boga, był zatem czymś przeciwnym wobec uczucia błogości i wyciszenia, traktowanych jako warunek lub skutek mistycznego zjednoczenia z Bogiem²⁶.

²² Por. A. Langen, *Der Wortschatz...*, s. 174.

²³ Temat odwrócenia od świata (*Abgeschiedenheit*) konsekwentnie ukazuje Mistrz Eckhart. Dla średniowiecznego mistyka, pośmiertnie oskarżonego o herezję, wyzbycie się własnej wolnej woli oznacza osiągnięcie najwyższego stopnia wolności, jest bowiem tożsame z pozwoleniem na pełne działanie Woli Bożej w duszy. Zob. A. K. Haas, *Lob der Freiheit. Einige Bemerkungen zu den Unterschieden in der Auffassung der Armutspredigt bei Meister Eckhart und Erich Fromm*, w: *Angewandte Sprach- und Kulturwissenschaft*, red. G. Łopuszańska, Gdańsk 2007, s. 195-212.

²⁴ J. Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten & Traktate*, München – Wien 1995, s. 237.

²⁵ *Tamże*, s. 238.

²⁶ Por. A. Langen, *Der Wortschatz...*, s. 133.

Temat pokoju i ciszy, którym nadawano wartość kontemplacyjną, współistniał z przekonaniem o niemożności wyrażenia tego, co dotyczy Boga. Wprawdzie w ciszy i milczeniu, jak pisał Mistrz Eckhart, „dokonują się narodziny Boga w duszy i w milczeniu dochodzi do styczności duszy z Bogiem”²⁷, ale zjednoczenie najgłębszej istoty duszy (*Seelengrund*) z istotą Boga (*Gottesgrund*) odbywa się już „poza i ponad mową”. Istoty Boga oraz prawdy o nim ludzkie słowo wyrazić nie potrafi. To przekonanie, tak często podkreślane przez Eckharta, weszło do niemieckiej literatury mistycznej wszystkich epok²⁸, a także do tradycji pietystycznej.

4. Gerhard Tersteegen – mistyczne znaczenie ciszy

Opisy doświadczeń mistycznych odnajdujemy w poezji Gerharda Tersteegen (1697–1769). Ten pietystyczny poeta i kaznodzieja pozostaje najwierniejszy chrześcijańskiej tradycji ukazywania ciszy. W poetyckich wizjach odwołuje się do pism innych luterzańskich teologów, zwłaszcza Johanna Arndta i jego obszernego dzieła *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1605)²⁹. Tersteegen postuluje odłączenie duszy od wszystkiego co ziemskie, uwolnienie od bodźców zmysłowych oraz wzniesienie do Boga. Taki stan przypomina mistyczne uniesienie lub kontemplację, pozwalającą wg poety osiągnąć szczęśliwość już za życia. W wierszu *Hier ist gut seyn* [Dobrze tu być], pochodzącym ze zbioru *Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen* (1729) poeta pokazuje, że osiągnięciu podniosłego stanu, spotkaniu z „rajem”, będącym metaforycznym wyobrażeniem sacrum, towarzyszy głęboka cisza wewnętrzna:

„Mój duch w swych posadach najgłębszą ciszę czuje:
Wszedłem do raj, raj zawitał u mnie”³⁰.

(tłum. A.H.)

Poeta zdaje się opisywać skutek działania łaski – wewnętrzny pokój i ufność w Boga to skutki ujawniające „głębię Bożego obdarowania”³¹. W spotkaniu

²⁷ Cyt. za K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty 2002, s. 177.

²⁸ Na pocz. XX w. stało się także inspiracją dla filozofii podejmującej temat kryzysu języka; por. J. D. Caputo, *Die Tränen und Gebete einer diabolischen Hermeneutik. Derrida und Meister Eckhart, w: Dem Geheimnis auf der Spur. Kulturhermeneutische und theologische Konzeptualisierungen des Mystischen in Geschichte und Gegenwart*, red. S. Klinger, J. Schmidt, Leipzig 2007, s. 132.

²⁹ Od 1695 r. dzieło Arndta *Vier Bücher...*, rozszerzone o inne jego pisma, m.in. *Paradiesgärtlein*, nosi tytuł *Sechs Bücher vom wahren Christentum*; por. *Johann Arndt's sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein*, Bielefeld 1996.

³⁰ „Mein Geist in seinem Grund die tiefste Stille spürt;/ Ich bin ins Paradies, und es in mich gekommen“. G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen oder: Kurze Schlußreimen, Betrachtungen und Lieder über allerhand Wahrheiten des inwendigen Christenthums, zur Erweckung, Stärkung und Erquickung in dem verborgenen Leben mit Christo in Gott: nebst der Frommen Lotterie*, Frankfurt – Leipzig 1818, s. 126.

³¹ J. W. Gogola, *Teologia komunii...*, s. 319.

lirycznego ja z rajem aktywność przejawia nie tylko dusza („mój duch (...) ciszę czuje”). Także raj, rozumiany nie tyle jako miejsce, ile jako stan ducha i manifestacja boskiej obecności w duszy, przybliża się do człowieka („zawitał u mnie”). Stan opisywany przez Tersteegen przypomina skutek działania „modlitwy odpocznienia”:

„Gdy człowiek otrzymuje łaskę właściwej modlitwy – pisze Jerzy Wiesław Gogola, powołując się na św. Teresę od Jezusa – rozważanie dyskursywne staje się niemożliwe. (...) Wierzący uświadamia sobie, że jego przyłgnięcie do Boga nie zależy tylko od niego, lecz jest przede wszystkim owocem udzielania się Boga człowiekowi w postaci głębokiego pokoju”³².

Tersteegen, podobnie jak kilka wieków wcześniej Eckhart i wielu innych mistyków, dostrzega zależność między dwoma rodzajami ciszy – ciszą zewnętrzną i wewnętrzną. W wierszu o takim właśnie tytule (*Aeußere und innere Stille*) cisza panująca w otoczeniu przygotowuje na osiągnięcie duchowego pokoju, a tym samym przybliża do Boga:

„Jak słodko, gdy myśli, członki, zmysły,
Afekty, wola, namiętności przysły,
Gdy wszystko milczy, na zewnątrz i w środku,
A człowiek rad, w sobie zatopiony, w Bogu”³³.

(tłum. A.H.)

Opis podobnego stanu wewnętrznej ciszy, towarzyszącej spotkaniu z Bogiem ukrytym w ciemności odnajdujemy u Johanna Arndta. W Księdze V, w rozdziale szóstym, zatytułowanym *Jak najwyższe i wieczne Dobro ukazuje się często w jednej chwili w naszej duszy; i gdzie znajduje się miejsce i siedziba Boga w duszy*³⁴, Arndt, nawiązując do fragmentu Pieśni nad Pieśniami³⁵ pisze, że „przyjaciel”, „Oblubieniec”, choć „ukryty”, trwa przy oblubienicy: „Nie daje się cały czas zauważyć, poza tym, kiedy serce cichnie, gdy wszystkie zmysły są zwrócone ku wnętrzu, uspokojone”, „kiedy w rozumie żadna ziemská rzecz nie zabłyśnie”³⁶. W milczeniu i ciszy, uważa protestancki teolog, objawia się Bóg.

Jego ukazanie się w ciszy opisują mistycy jako efekt działania łaski – w boskim świetle rozbłyskującym w ciemności duszy jawi się Bóg zakryty. „Ciemność, w której mieszka Bóg”, to także ciemność wyciszonej duszy, to – jak pisze Johann Arndt – „noc, w której wola śpi i trwa w zjednoczeniu z Bogiem, [noc],

³² Tamże, s. 316-317.

³³ G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 24.

³⁴ *Wie sich das höchste und ewige Gut oft in unserer Seele erzeugt in einem Augenblick; und wie die Statt und der Sitz Gottes sey in der Seele*; zob. *Johann Arndt's Sechs Bücher vom wahren Christenthum*, Frankfurt a.M. 1832, s. 342.

³⁵ PnP 5,17, obecnie PnP 6,1: „Dokąd odszedł twój umiłowany, o najpiękniejsza z niewiast?”

³⁶ Cytowane fragmenty w oryginale (*Johann Arndt's Sechs Bücher vom wahren Christenthum...*, s. 342): „...er lässt sich nicht allezeit merken, außer wenn das Herz stille ist, wenn alle Sinne hineingekehrt, zur Ruhe gebracht (...) sind (...) wenn im Verstand kein irdisch Ding scheineth“.

kiedy pamięć zapomniała o świecie i czasie³⁷. Tego stanu nie może pojąć ani zatrzymać ani ludzka wola, ani pamięć³⁸.

Powyższy fragment obszernego dzieła Arndta wg Magnusa Schlettego odzwierciedla treść doświadczenia mistycznego, w którym doznania zmysłowe, rozum i wola, mogące w jakikolwiek sposób zakłócić lub przerwać kontakt z Bogiem, ulegają całkowitemu wyciszeniu³⁹.

Milczenie o Bogu można rozumieć zarówno jako rezultat kontemplacji, jak również jako jej warunek. Z takim ujęciem mamy do czynienia w poetyckim przesłaniu Tersteegen. Podobnie jak Arndt, poeta eksponuje zwłaszcza milczenie pozwalające oczyścić umysł z niedoskonałych wyobrażeń i przygotować się na przyjęcie łaski poznania. Rzadziej natomiast ukazuje stan pokoju i milczenia jako efekty kontemplacji.

Tersteegen wielokrotnie powtarza myśl, iż cisza zewnętrzna sprzyja pielęgnowaniu ciszy wewnętrznej, stwarzającej przestrzeń na działanie Boga. Poeta-teolog zdaje sobie sprawę z konieczności uczenia się zachowywania ciszy:

„Tyle głosów wokoło powtarza:
Umilknij i ucz ku sobie się zwracać,
Tam głos Stwórcy usłyszysz z bliska⁴⁰.”

(tłum. A.H.)

Zalecenie koncentrowania się na własnej duszy i poszukiwanie w niej Boga utrwaliło się w myśli chrześcijańskiej za sprawą św. Augustyna, który myśl o samopoznaniu przejął od platoników. W wyżej cytowanym fragmencie Tersteegen staje się kontynuatorem tej myśli. Poeta-teolog prezentuje także zasady przygotowania do modlitwy. „Skupienie oznacza wyciszenie. Wymaga oddalenia od siebie niespokojnych pragnień i zwrócenia się ku temu, pisze Jerzy W. Gogola, co w danej chwili jest istotne⁴¹. Nie można postawić tezy, że poeta, opisując głównie warunki właściwej modlitwy i rzadziej wskazując na jej efekty, zna doświadczenie mistyczne jedynie z drugiej ręki. Nie możemy tej tezy także odrzucić. Poeta pisze bowiem zarówno o procesie przygotowania do (milczącej) modlitwy, jak i o jej rezultatach, gdy działanie łaski objawia się poprzez osiągnięcie wewnętrznego pokoju. Z całą pewnością pokój jest pożądanym stanem ducha:

³⁷ „Das ist das Dunkel, darin der Herr wohnt, und die Nacht, in welcher der Wille schläft und mit Gott vereinigt ist, darin das Gedächtnis vergessen hat der Welt und der Zeit“; *tamże*.

³⁸ „...und es kanns doch weder Verstand, noch Wille oder Gedächtniß begreifen noch behalten“; *tamże*.

³⁹ M. Schlette, *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen*, Göttingen 2005, s. 62–63. Schlette powołuje się także na pogląd religioznawcy i psychiatry Williama Jamesa, który również uznaje Arndta za autora mistycznego; *tamże*, s. 73; por. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, w: W. James, *Writings 1902–1910*, New York 1987, s. 342.

⁴⁰ „Es ras't in die, du kannst nicht hören,/ So viele Stimmen reden da:/ Schweig still, und lern in dich einkehren,/ Da ist des Schöpfers Stimme nah“; G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 533.

⁴¹ J. W. Gogola, *Teologia komunii...*, s. 326.

„O tchnienie ciszy wiekuistej
przenikaj w lot duszy otchłanie:
Niech pełnia wszelka we mnie zamieszka;
Gdzie grzech i brzydota,
Niech wiara, miłość i chwała nastanie,
By w duchu służyć Bogu i prawdzie”⁴².

(tłum. A.H.)

W innym miejscu Tersteegen nazywa Boga „cichą wiecznością”, wyrażając mistyczne pragnienie zjednoczenia z nim:

„O cicha wieczności!
Słodki raju błogosławieństw!
Otocz mnie pokojem;
Duszę zmień, odłącz od świata:
Ach! jakżem zbłąkany (...)
Odszukaj mnie, wierny Pasterzu”⁴³.

(tłum. A.H.)

Bez względu na to, na ile opisywane stany ducha są świadectwami autentycznych doświadczeń, a na ile efektem kreacji literackiej, można stwierdzić, iż Tersteegen poddaje literackiej obróbce wizje i obrazy mocno zakorzenione w tradycji mistycznej, czyniąc z tekstu poetyckiego swego rodzaju przekaz teologiczny. Wyłania się z niego koncepcja ciszy przybliżającej duszę do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Świat zewnętrzny, jak pisze Tersteegen, może sprzyjać temu dążeniu, gdy bowiem wszystko milczy, w głębi duszy ma szansę zaistnieć prawdziwa cisza – „słodkie” i radosne doznanie „otchłani” duszy, głębi, w której uobecnia się Bóg. Tersteegen, podobnie jak św. Augustyn, poszukuje ciszy wewnętrznej, a „samotność z Bogiem” w jego rozumieniu gwarantuje odzyskanie wolności i szczęścia:

Ten jeno żyje radosny i wolny, kto z Bogiem samotnie przestaje,
W świecie będąc – obcym się zdaje, w myślach szybuje nad światem:
Tłum nie sprawi, że nie zostaniesz samym;
Co w sercu zamkniesz, z tobą zostanie”⁴⁴.

(tłum. A.H.)

⁴² „Du Athem aus der ew’gen Stille/ Durchwehe sanft der Seelen Grund:/ Füll mich mit aller Gottesfülle;/ Und da, wo Sünd und Gräuel stund,/ Laß Glaube, Lieb’ und Ehrfurcht grünen,/ Im Geist und Wahrheit Gott zu dienen“; G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 431.

⁴³ O du stille Ewigkeit!/ Süßes Reich der Seligkeit!/ Nimm mich ein in deinen Frieden;/ Mach mich innig, abgeschieden:/ Ach! ich bin so verirrt.../ Sammle mich, mein treuer Hirt“; G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 308.

⁴⁴ „Nur der lebt frei und froh, wer mit Gott einsam lebet,/ Zwar in der Welt, doch fremd, ja, innig drüber schwebet:/ Die Menge thut’s nicht just, daß man nicht einsam ist;/ Das, was dein Herz läßt ein, ist bei dir, wo du bist“; *tamże*, s. 125.

W *Der Stand der Beschaulichkeit; Sonst genannt Der Stand der Gegenwart Gottes* [Stan kontemplacji zwany Stanem obecności Boga] ze zbioru poezji *Geistliches Blumengärtlein...* [Duchowy ogródeczek], poeta sięga po symbolikę pustyni i morza, oddając nieskończoność bóstwa⁴⁵ oraz snuje wizje jego poszukiwania w życiu doczesnym⁴⁶. Nawoływanie do „powrotu do siebie” i wyciszenia⁴⁷ oraz do osobistego doświadczenia tego, czego ludzki język nie potrafi wyrazić („Davon schweigt meine Zunge still;/ Erfahr es selbst, wers wissen will”⁴⁸), także odsyła do źródeł chrześcijańskiej tradycji mistycznej oraz apeluje do odbiorcy, by osobiście doświadczał spotkania z Bogiem. Nieogarniona samotność pustyni oznacza dotarcie do głębi własnego wnętrza, może właśnie dlatego, że „człowiek sam w sobie kryje pustynię”⁴⁹:

„Coś na pustynię mnie ciągnie,
Tam Bóg i ja jesteśmy sami,
Tam duch się z duchem spotyka”⁵⁰.

(tłum. A.H.)

Tersteegen, kaznodzieja i duszpasterz, ukazuje ciszę jako warunek zaistnienia boskiej obecności w ludzkiej duszy, ale także jako skutek działania łaski.

5. Klopstocka obrazy ciszy

Pojęcia ciszy i pokoju, coraz częściej pojawiające się nie tylko w literaturze religijnej, ale także świeckiej, stają się w poł. XVIII w. coraz bardziej powszechne. Nierzadko oderwane od pierwotnie religijnego kontekstu, tylko częściowo zachowują swoje duchowe znaczenie. Również przekonanie o niemożności słownego wyrażenia tego co transcendentne stopniowo uwalnia się z tegoż kontekstu, stając się jednym z częstych literackich *topoi*.

Zanim dochodzi do zatracenia mistycznej i religijnej wymowy toposu milczenia i ciszy, ich znaczenie utrwała się w typowym słownictwie pietystycznym, zawierającym nie tylko neutralne wyrazy typu „schweigen” (milczeć), ale również oddającym niedoskonałość ludzkiej mowy wobec absolutu („stammeln”, wyjąkać, „lallen”, bełkotać). Temat milczenia jako reakcji na spotkanie z Najwyższym często podejmuje wspomniany na początku Klopstock. W *Mesjadzie*, eposie o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, daje poetycką ilustrację

⁴⁵ „Meer/ Der ew'gen Gottheits-Fülle”; *tamże*, s. 387.

⁴⁶ „...kto szuka Boga, musi udać się na pustynię”; por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 83.

⁴⁷ „Kehrt ein, und werdet stille”; G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 387.

⁴⁸ *Tamże*.

⁴⁹ Por. D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 83.

⁵⁰ „Man lockt mich in die Wüste ein,/ Da Gott und ich nur sind allein,/ Da Geist mit Geist umgeheth”; G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein...*, s. 385.

bezradności anielskiej mowy wobec Boga. Serafin Eloa wraz z całym orszakiem niebieskim, w milczeniu i podziwieniu wznosi spojrzenie ku Przenajświętszemu. Jediną odpowiedzią natury, stworzenia i samego anioła na spotkanie z Bogiem może być tylko milczenie:

„Milczał Eloa w zadziwieniu, i milcząc spoglądało niebo
W górę ku Przenajświętszemu”⁵¹.

(tłum. A.H.)

Twórczość Klopstocka, w której religijny wątek pozostaje jednym z najważniejszych, jest przykładem włączania myśli chrześcijańskiej wraz z systemem jej pojęć i odwołań w konteksty świeckie. Także pojęć ciszy i pokoju używa poeta w znaczeniu, jakie ukształtowało się pod wpływem pietyzmu. Duchowość propagowana przez ten ruch zalecała włączanie przeżyć religijnych do wszystkich sfer ludzkiej aktywności. Być może z tego powodu poeta korzysta z pojęć zasadniczo związanych ze sferą religijną w celu ukazywania uczuć i stanów ducha, odnoszących się do innych doświadczeń człowieka.

W 1751 r., w drodze do Kopenhagi, niespełna trzydziestoletni Klopstock, przeżywszy rozstanie z Fanny Schmidt, opiewaną we wczesnych odach siostrą przyjaciela i obiektem westchnień, poznaje w Hamburgu Margaretę (Metę) Möller. Trwającą ponad dwa lata, a podtrzymywaną głównie listownie znajomość z Margaretą, również literatką, prowadzącą korespondencję ze znanymi pisarzami (Samuelem Richardsonem i Youngiem), w 1754 r. wieńczy małżeństwo. Dla Klopstocka rozpoczyna się najszcześniejszy okres w życiu. Jeszcze przed pamiętnym wydarzeniem powstają ody skierowane do „Cidli” – tym imieniem, zapożyczonym z *Mesjady*, nazywa Klopstock w listach oraz wierszach wybrankę serca. Wydaje się, że oboje zakochanych łączy niemal metafizyczna więź.

Opisanemu zejściu lirycznego „ty” z nieba na ziemię w odzie *An Cidli*, o której była mowa na początku niniejszego szkicu, towarzyszy światłość i wrażenie nastania „wiecznej wiosny”. Poeta sięgnął zatem po słownictwo zaczerpnięte z języka religijnego. Do opisu miłości idealnej Klopstock używa uniwersalnej metaforyki mitycznej i religijnej, tak iż odbiorca, nie znając kontekstu biograficznego ani tytułu, mógłby traktować wizję jako opis doświadczenia duchowego.

O tym, jak bardzo przepełniona duchowością była wizja ukazana w odzie świadczy dyskusja wokół adresata utworu. Elisabeth Smith, tłumaczka poezji i listów Klopstocka na język angielski, prywatnie siostra Margarety, w przypisie do przekładu wspomnień o szwagrze, przypomina, że imię Cidli nosiła w *Mesjadzie* córka Jaira, w odach zaś poeta zwracał się nim do ukochanej Mety⁵². Na innym miejscu Elisabeth zastanawia się jednak nad właściwym

⁵¹ „Staunend schweig Eloa, und schweigend sahe der Himmel/Zu dem Allerheiligsten auf”; F. G. Klopstock, *Der Messias. In einem Bande*, Leipzig 1844, s. 20.

⁵² Wskrzyszona przez Chrystusa córka Jaira, której poeta nadaje imię Cidli, pojawia się w pieśni IV *Mesjady*. W pieśni XV ukazuje się wśród innych wskrzeszonych postaci. Scena ukazująca Cidli

adresatem bądź adresatką ód Klopstocka: „Przejdę teraz do ód. Jest ich sześć adresowanych lub odnoszących się do jego żony, nazywanej Cidli. Są zrobione [przełożone], a także oda do Boga, bo ci na niej zależało; ale myślę, że musiałeś pomylić się sądząc, iż odnosi się do jego żony, ponieważ powstała w 1748, co, wg jej listów do Richardsona, miało miejsce na trzy lata przed ich poznanie. Prawdopodobnie miał on [Klopstock] na myśli Fanny, siostrę przyjaciela Schmidta, do której adresowanych było kilka wierszy w tym samym roku”⁵³.

Sam Klopstock w liście do Cecylii Ambrosius z 26 września 1767 r., w dziewięć lat po śmierci Margarety, przyznaje, że w odach imieniem Cidli zwracał się do żony⁵⁴. Wspomina o tym również Cramer, jeden z pierwszych komentatorów twórczości Klopstocka. Poeta miał mu osobiście wyznać, że odę *An Cidli* pisał oczekując spełnienia swego uczucia. W komentarzu utworu Cramer jednoznacznie wskazuje, że taka właśnie interpretacja jest „właściwa”⁵⁵.

Ton, w jakim utrzymany jest utwór oraz inne utwory mówiące o miłości, świadczą o tym, iż poeta traktuje ją jako rodzaj doświadczenia duchowego. W liście do Mety pisze Klopstock o dziękczynieniu składanemu Bogu za otrzymaną miłość. „O, jakże dziękowałem Bogu, że dał mi tę błogosławioną duszę”, pisze poeta, prosząc ukochaną, by przekonała świat, że można „jednocześnie kochać i modlić się”⁵⁶. „Naucz go [świat] czystej miłości, która jest miłą Bogu cnotą. Ale Cidli, jakże cię teraz Kocham! Kocham cię tak, że moje serce tęskni za tobą nawet w niebie”⁵⁷. List Klopstocka zdradza jego przeświadczenie o duchowym charakterze miłości. W wypowiedź wpleciony zostaje także motyw niedoskonałości mowy wobec Niewypowiedzianego, często wyzyskiwany także w epopei *Mesjada*. W liście do Mety poeta pisze o niemożności pełnego wypowiedzenia prawdy o Bogu: „O Cidli, ogarnia mnie święta groza. Kto może mówić o oglądaniu Wiecznego? (...) Ona jest niewypowiedziana, ta miłość, którą on [Bóg] nas miłuje”⁵⁸.

w pieśni XV odpowiada przebiegowi śmierci Mety, która w 1758 r. umarła przy porodzie. Por. *Memoirs of Frederick and Margaret Klopstock. Translated from the German by the Author of «Fragments in Prose and Verse»*, Bath – London – Edinburgh 1808, s. 42-43: „Cidli is an imaginary name from the Messiah. Klopstock gave that name to Jairus's daughter, and that of Semida to the youth of Nain. (...) In his Odes he gives this name to his beloved Margeret Möller”.

⁵³ „I come now to the Odes. There are six addressed to, or relating to, his wife, under the name of Cidli. These are done, and so is the Ode to GOD, because you desired it; but I think you must be mistaken in supposing it related to his wife, because it was written in 1748, which, according to her letters to Richardson, was three years before he ever saw her. He probably meant Fanny, the sister of his friend Schmidt, to whom he addressed several poems in the same year”. Por. E. Smith, *Fragments in Prose and Verse*, Bath – London – Edinburgh 1811, s. 170.

⁵⁴ F. G. Klopstock, *Briefe 1767-1772*, t. 1, *Text. Werke und Briefe*, Berlin – Boston – New York 1989, s. 32.

⁵⁵ *Klopstock. Er: und über ihn. Dritter Theil 1751-1754*, red. C. F. Cramer, Dessau 1782, s. 390.

⁵⁶ F. G. Klopstocks *Sämmtliche Werke. 11. Bd. Hinterlaßne Schriften von Margareta Klopstock*, Leipzig 1823, s. 129.

⁵⁷ *Tamże* (tłum. A.H.).

⁵⁸ *Tamże*.

W okresie tworzenia ód do Cidli Klopstock był już autorem hymnów religijnych, miał też za sobą pracę nad pierwszymi trzema pieśniami chrześcijańskiej epopei *Mesjada*. O regułach tworzenia „świętej poezji” w odniesieniu do tego utworu wypowiedział się najpełniej w traktacie *Von der heiligen Poesie*.

6. Rozważania o „świętej poezji”

W *Von der heiligen Poesie* [O świętej poezji] (1754)⁵⁹, rozprawie traktującej o regułach tworzenia poezji religijnej, Klopstock zwraca uwagę, iż nie może ona odwoływać się jedynie do kwestii racjonalnych: „Sam geniusz pozbawiony serca – pisze autor *Mesjady* – byłby geniuszem w połowie”. Tekst poetycki winien odwoływać się zarówno do umysłu, jak i uczuć, innymi słowy – poruszać „całą duszę”⁶⁰. Klopstock, przeciwnik oświeceniowego wolnomyślicielstwa i zwolennik irracjonalizmu, poetę porównuje do biblijnych proroków, których powinien naśladować. Ujmując Prawdę objawioną w poetyckie obrazy musi być jednak także wprawnym interpretatorem Pisma Świętego⁶¹, wiedzę o objawieniu czerpie bowiem nie tylko z Biblii, ale także z wyobraźni. W ten sposób kształtuje treści religijne w oparciu o sztukę interpretacji Słowa objawionego: dopowiada i poszerza obrazy ukazane w Piśmie Świętym. Klopstock uważa jednak, że interpretacja Pisma nie wystarcza, by oddać treści objawione prorokom. Religia, podobnie jak poezja, musi kształtować również „serce” poety, jego umysł i emocjonalność, a więc dotyczyć człowieka w każdym wymiarze jego istnienia. Klopstock podkreśla konieczność zachowania w procesie twórczym równowagi między sercem a rozumem, by stworzyć i rozumieć „świętą poezję” trzeba dysponować określonym typem wrażliwości religijnej. Klopstock – co istotne – uwzględnia cały proces komunikacji literackiej, nie tylko akt twórczy, ale także jego odbiór. Tylko czytelnik wrażliwy na treści religijne, pisze autor *Mesjady*, będzie zainteresowany tego rodzaju przekazem⁶². Irracjonalizm Klopstocka opowiadającego się za pozarozumowym poznaniem i doceniającym rolę uczucia, posiada zatem mocne, racjonalne podstawy.

Także w kwestii przekazu treści religijnej poeta poszukuje klasycznej równowagi – obraz poetycki winien cechować się umiarem i dopasowaniem, pobudzać myślenie i przekazywać treści poruszające serce. Pozbawiona obrazowości prawda, twierdzi dalej Klopstock, będzie dawać argumenty dla rozumu, podniosłości dodaje jej dopiero fakt, iż przemawia także do serca⁶³. „Święta poezja” pełni ważną funkcję etyczną: obrazy religijne stanowią wg Klopstocka przekaz wartości moralnych, mają podnosić

⁵⁹ F. G. Klopstock, *Von der heiligen Poesie*, w: F. G. Klopstocks sämtliche Werke, ergänzt in drei Bänden durch seinen Briefwechsel, lebensgeschichtliche und andere interessante Beiträge von Hermann Schmidlin, Stuttgart 1839, t. 2, s. 167–183.

⁶⁰ *Tamże*, s. 171.

⁶¹ *Tamże*, s. 181.

⁶² *Tamże*, s. 170.

⁶³ *Tamże*, s. 176.

na duchu, przypominać o nieśmiertelności i uświadamiać, „że już w tym życiu możemy wieść bardziej błogosławione życie”⁶⁴. Uwagi o „świętej poezji” odnosiły się do *Messjady*, poematu, w którym wątek ciszy i milczenia pojawia się wielokrotnie.

Poeta korzysta z utrwalonego w chrześcijaństwie przekonania, iż cichość stanowi cechę Boga oraz Trójcy Świętej. Z modlitwy Jezusa w Księdze I dowiadujemy się, że zamysł Zbawienia został podjęty w „ciszy wieczności, samotnie, bez [udziału] stworzenia” („In der Stille der Ewigkeit, einsam und ohne Geschöpfe”)⁶⁵. Cichość charakteryzuje także zachowanie Jezusa – kiedy przebywa w hałaśliwym i wrogim tłumie, zachowuje „cierpliwą cichość” („mit jener erdulenden Stille“). Cichość Syna Bożego pozostaje niedostępna i niezrozumiała dla człowieka – nie potrafi on jej w pełni wyrazić, nawet jeśli o niej mówi. Klopstock sięga tu po motyw niedoskonałości języka: „język wprawdzie [ją] nazywa, lecz dusza do niej nie sięga” [nie rozumie jej]⁶⁶. Wielkości i chwały Boga nie potrafią nazwać także aniołowie. W modlitwie do Boga anioł Eloa wyznaje: „O Ty, którego nazwa nie nazywa, myśl nie myśli, / Pierwszy! Do niego się wzniosłem, twarzą w twarz chciałem / Oglądać, Tego, co wydaje sąd, oglądać Gniewnego w ciemności, / W straszliwej chwale, Boga!” (tłum. A.H.)⁶⁷.

Klopstock ukazuje Boga w konwencji znanej z pism mistycznych, ale także ze Starego Testamentu. Doświadczenie obecności Boga następuje w ciszy, wejście w Boską „ciemność” wiąże się ze świadomością ludzkich ograniczeń, przemieszana z radością istnienia. Spotkanie ze świętością wywołuje „świętą grozę” („heilige Schauer”) – poeta opisuje tu (podobnie jak w cytowanym powyżej liście do Mety) doznanie religijne, *mysterium tremendum*, stan, który Rudolf Otto nazywa uczuciem numinotycznym⁶⁸. Klopstock konsekwentnie sięga po mistyczne *topoi* – z pozycji poety-proroka pragnie przekroczyć „skończoność [własnych] granic” i przejść do „ciemności chwały Bożej”⁶⁹.

⁶⁴ *Tamże*, s. 172.

⁶⁵ „Du, mein Vater, und ich, und der Geist die Erlösung beschlossen./ In der Stille der Ewigkeit, einsam und ohne Geschöpfe,/ Waren wir bei einander...“; F. G. Klopstock, *Der Messias*, s. 5.

⁶⁶ „Sie stürmeten, ruffen (sic!), /Standen, weineten, staunten, verfluchten, segneten! Jesus/ Ging in diesem Sturme mit jener erdulenden Stille,/ Welche die Sprache zwar nennt, doch die Seele so hoch nicht hinausdenkt...“; *tamże*, s. 248.

⁶⁷ „O du, welchen der Name nicht nennt, der Gedanke nicht denket,/ Erster! Zu ihm erhub ich mich, wollte von Antlitz zu Antlitz/ Schaun, der Gericht hielt, schau den Unausgesöhnten im Dunkeln,/ In der furchtbaren Herrlichkeit, Gott!...“; *tamże*, s. 292.

⁶⁸ Por. R. Otto, *Świętość...*, s. 43: „W języku niemieckim występuje (...) «das Heiligen», skopiowane z języka Biblii, ale na oznaczenie surowych i niższych stopni przygotowawczych tego uczucia istnieje właściwe samorodne wyrażenie, a mianowicie «Grauen» (lęk) i «Sich Grauen» (lękanie się) (...). «Schauervoll» (pełne grozy) i «Schauer» (groza) oznacza dla nas, nawet bez dodania przymiotnika, świętą grozę” (s. 41).

⁶⁹ „Heil mir, daß ich geschaffen bin! Heil, daß ihr ewig seydt! Heil euch,/ Vater und Sohn! Und ihr, die meine Seele noch füllen,/ Die mit der Stille der Gegenwart Gottes noch über mich kommen,/ Heilige Schauer, fahrt fort, aus meiner Endlichkeit Gränzen/ Mich hinüber zu tragen ans Dunkle der Herrlichkeit Gottes!/ Ganz empfind’ ich, was einst die Auferstehenden fühlen!“; F. G. Klopstock, *Der Messias...*, s. 195-196.

Cisza współwystępująca z ciemnością staje się w poemacie Klopstocka elementem obecności i doświadczenia działania niepojętego *numinosum*. „Świątą grozą” i ciszą napęła się także sama natura w obliczu śmierci Syna Bożego – milknie, zastyga w bezruchu we wszystkich wymiarach swego bytowania, od ptaków, po „robaki” i zwierzęta oraz żywy. Natura milczy także wówczas, gdy Jezus umiera na krzyżu⁷⁰.

Klopstock, zgodnie z treścią swego programu „poezji świętej”, dążąc do poruszenia serca i poszukując inspiracji dla rozumu, korzysta z symboli i obrazów utrwalonych w języku biblijnym oraz w literaturze duchowej. W rozprawie *Von der heiligen Poesie* stawia poetę na równi z prorokiem, realizuje to założenie w *Mesjadzie*, ale także w religijnych odach i „pieśniach duchowych”.

Klopstock ukazuje ciszę także jako stan duszy i warunek tworzenia poezji „świętej”. Cisza i samotność oznaczają czas błogosławiony, sprzyjający twórczości. Milczenie poprzedza modlitwę, akt uwielbienia Boga, ale także akt twórczy. To połączenie, którego nie spotykamy u skoncentrowanego na opisie duchowego doznania Tersteegeny:

„Przyłożyłem dłoń do ust, i milczałem
Przed Bogiem!
Teraz podnoszę harfę z prochu,
Niech zabrzmi przed Bogiem, przed Bogiem!”⁷¹

(tłum. A.H.)

Poeta, niczym psalmista, poprzez milczenie dokonuje aktu oczyszczenia, który jest przygotowaniem do głoszenia chwały Pana.

Wytrwaniu w ciszy wewnętrznej sprzyja cisza zewnętrzna – motyw, który spotykamy w twórczości Tersteegeny. W wierszu *Die Stunden der Weihe* (1748, *Godziny namaszczenia*) Klopstock prosi „błogosławione godziny”, wysłanniczki Boga, o separację od świata. Niosące z nieba natchnienie godziny przynoszą dar samotności dla natchnionego młodzieńca, tak by mógł oddać się tworzeniu:

„Przykryjcie go ciemnej i chłodnej nocy
złotymi skrzydłami, by w samotności
W niebiańskim cieniu pisał wiersze”⁷².

(tłum. A.H.)

⁷⁰ „Stumm entflogen die Vögel des Himmels in tiefere Haine;/ Bis zu dem Wurme verschlichen bestürzt die Thiere der Felder/ Sich in die einsame Kluft. Die Lüfte rauchten nicht, todte/ Stille herrsche. Der Mensch sah schwer aufathmend gen Himmel“; *tamże*, s. 281. Obraz można traktować również jako nawiązanie do popularnej na przełomie XVII i XVIII w. fizykoteologii.

⁷¹ „Ich legte meine Hand auf den Mund, und schwieg/ Vor Gott!/ Jetzt nehm' ich die Harfe wieder aus dem Staub' auf,/ Und lasse vor Gott, vor Gott sie erschallen!“; Wiersz *Die Glückseligkeit Aller* [Szczęśliwość wszystkich]; *Klopstocks Sämmtliche Werke. Erster Band...*, s. 143.

⁷² „Deckt ihn mit dieser schattigen kühlen Nacht/ Der goldnen Flügel, dass er einsam/ Unter dem himmlischen Schatten dichte“; *tamże*, s. 54-55.

Cisza zewnętrzna gwarantuje odzyskanie ciszy wewnętrznej, a ta prowadzi do aktu twórczego, który z kolei staje się czynnością świętą.

W *Geistliche Lieder* (1758) [Pieśni duchowe], zbiorze powstałym po śmierci ukochanej Margarety, przeżywający żałobę Klopstock ukazuje ciszę i pokój głównie w kontekście wyobrażeń na temat życia wiecznego. Poszukuje jej w grobowej ciemności, widzi w niej ucieczkę, uwolnienie serca od bólu po stracie. Pojawia się też pesymistyczna myśl, iż prawdziwe ukojenie i pokój przyniesie dopiero śmierć. Mimo to w tekstach powstałych w latach 1758-1770 dominuje ton podniosły, nadzieja, ale i żal po śmierci żony, którego poeta nigdy nie wyraża wprost. Wiersze traktuje jako sposób uporania się z własnym bólem i żałobą, chciałoby się rzec, jako rodzaj terapii. Bóg w *Pieśniach duchownych* Klopstocka jawi się jako źródło wewnętrznej równowagi, cel chrześcijanina, który poza Nim nie może odnaleźć pokoju. W pieśni *Die Größe der Christen* [Wielkość chrześcijan] pisze Klopstock o zatopieniu duszy w ciszy:

„Gdy dusza w głębokiej ciszy
Zatopiona; gdy wola jej
Wolą Tego, który ją kocha!”⁷³

(tłum. A.H.)

Klopstock sięga po mistyczne obrazy ukazujące duszę znajdującą ukojenie w Chrystusie, rezygnującą z wolnej woli po to, by pozwolić działać woli Boga.

7. Friedrich Hölderlin – synkretyczne wizje ciszy

Zarówno Klopstock jak i Tersteegen ukazują ciszę w zgodzie z konwencją utrwaloną w ciągu wieków chrześcijaństwa. Korzystają z obrazów biblijnych oraz z przekazów mistycznych, swe poetyckie przesłanie poddając jedynie nieznacznej indywidualizacji. Inny sposób ukazywania ciszy – chociaż nadal związany z treściami religijnymi, a raczej duchowymi – wybiera Friedrich Hölderlin (1770-1843). W swej wczesnej twórczości temat ciszy i spokoju podejmuje kilkakrotnie. Poeta znajduje się wówczas pod wpływem pietyzmu, z czasem jednak ulegnie innym inspiracjom: wątki platońskie, stoickie i panteistyczne przeplatają się subtelnie z chrześcijańskimi. Młody Hölderlin częściowo wzoruje się na poezji Klopstocka, niemniej jego wiersze młodzieńcze świadczą o samodzielności w realizowaniu nawet sprawdzonych tematów literatury. Utwory, o których będzie tu mowa, powstawały podczas edukacji poety w szkołach klasztornych w Maulbronn i Denkendorf, przygotowujących do zawodu pastora, do których uczęszczał w latach 1784-1788, oraz w Instytucie Tybińskim (Tübinger Stift), gdzie do 1793 r. studiował teologię protestancką⁷⁴.

⁷³ [F. G. Klopstock], *G. F. Klopstocks Geistliche Lieder und Epigramme*. Wien 1817, s. 20: „Wenn die Seel' in tiefe Stille/ Versunken ist; wenn ganz ihr Wille/ Der Wille dess ist, der sie liebt!“

⁷⁴ Pomimo stosownego wykształcenia Hölderlin nie zajmował się działalnością duszpasterską.

W młodzieńczych wierszach Hölderlina cisza wiąże się z osobistymi doświadczeniami poety. Klasztorne otoczenie negatywnie wpływa na wrażliwą naturę chłopca. Poszukuje więc ciszy i samotności poza murami szkoły. Podziwianie piękna przyrody i ucieczka w lekturę pomagają radzić sobie z codziennością. Odosobnienie daje poczucie wolności, okazję do zajrzenia w głąb siebie i medytacji. W autobiograficznym wierszu *Die Meinige* [Moi bliscy]⁷⁵ religijne uniesienie miesza się z wyrazami miłości do najbliższych – matki, przyrodniego rodzeństwa, zwłaszcza brata Karła oraz babki. Poeta powierza bliskich boskiej opiece. Wspomnienie zabawy z dzieciństwa przechodzi w religijne uniesienie i zachwyty nad pięknem świata, „drgnienie serca”, poruszonego pięknem natury⁷⁶, dziełem „Pana Światów”, do którego zwraca się w inwokacji wiersza, wiedzie do refleksji nad głębokim związkiem natury ze Stwórcą i człowiekiem⁷⁷. Hölderlin ukazuje spontaniczne wzruszenie wywołane przeżyciem duchowym. Obserwacja fal uderzających o brzeg rzeki i widok rozproszonego w wieczornym mroku światła wprawiają w religijny zachwyty („Ein heiliges Gefühl/ Bebbe mir durchs Herz”⁷⁸, w. 126–127). Bracia spontanicznie przystępują do żarliwej modlitwy na kolanach, której towarzyszą gesty unoszenia i składania rąk. Tak żywą relację z Bogiem, jaką prezentuje w wierszu, wyniósł Hölderlin z rodzinnego domu pielęgnującego tradycje pietystyczne. Należała do nich kontemplacja poranna i wieczorna, modlitwy odmawiane w samotności, na kolanach, ważny element indywidualnej formacji duchowej. Modlitwowe gesty, uwielbienie Boga – Stwórcy natury, świadczą także o typie wrażliwości, jaką reprezentuje poeta.

Podczas studiów teologicznych w Tybindze Hölderlin zaznajamia się z filozofią platońską, starożytną literaturą grecką, a także z pismami Kanta, Fichtego, Jacobiego, za pośrednictwem którego poznaje filozofię Spinozy. Stopniowo uwalnia się także spod wpływu ortodoksyjnego protestantyzmu i pietyzmu, co znajduje wyraz w twórczości tego okresu.

W wierszu *Die Stille* [Cisza] z 1788 r. Hölderlin wiąże ciszę ze sferą sacrum, ale dążąc do jej pełnego ukazania sięga także po tropy antyczne. Już wtedy zarysowuje się jego skłonność do synkretyzmu w zakresie podejmowania tematów religijno-filozoficznych. Ciszę przedstawia jako alegorię bóstwa, z drugiej strony nie rezygnuje z nawiązywania do biblijnej konwencji jej ukazywania: nazywając ją „wierną na zawsze”⁷⁹, łagodną, „rozkoszą nieba”, używa określeń odnoszących się w Starym Testamencie do Boga.

Poeta czerpie także inspirację z fizykoteologii i postrzega ciszę w naturze jako manifestację boskiej obecności w świecie – sygnalizuje ją wieczorne słońce

⁷⁵ Mocna deklinacja przymiotnika, typowa dla języka poety.

⁷⁶ F. Hölderlin, *Sämtliche Gedichte*, Frankfurt a.M. 2003, s. 23 (w. 126–127).

⁷⁷ Martin Vöhler dostrzega w niej przywrócenie pierwotnej, utraconej niegdyś jedności; por. M. Vöhler, *Frühe Hymnen*, w: *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, red. J. Kreuzer, Stuttgart – Weimar 2002, s. 291.

⁷⁸ „W świętym uczuciu/ zadrzało me serce” (tłum. A.H.); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 23.

⁷⁹ Por. „Wierny jest Pan” (2 Tes 3,3).

ukrywające się za horyzontem. Alegoryczna Cisza zachowuje się w wierszu jak bóstwo – jest dawczynią łaski, „niebiańskiej rozkoszy”. Obraz przypomina cytowany na początku fragment elegii Klopstocka:

„Tyś wlała
Spokój w myśli chłopca
Niebiańska rozkosz z ciebie wypływała
O ciszy wzniosła! Szlachetna radości dawczyni”⁸⁰.

(tłum. A.H.)

W rozumieniu Hölderlina cisza współwystępuje z radością, poczuciem błogości. Nie zależy od bodźców zewnętrznych, wywołane przez nią stany ducha dojrzewają w osamotnieniu, przypominającym okoliczności modlitwy, opisane przez Jezusa (Mt 6,6). Hölderlin, przy okazji wspomnienia domu rodzinnego, ukazuje ideał ewangelicznej modlitwy: „O! w ciszy małej mej izdebki/ Było mi ponad wszystko dobrze” (tłum. A.H.)⁸¹.

Odseparowanie od świata zewnętrznego, o którym pisze młody poeta, przypomina niższą formę kontemplacji, chociaż, jak uważa Thomas Merton, podobnie jak wcześniej Mistrz Eckhart, „kontemplacja nie wiąże się z wycofaniem z rzeczywistości”⁸², aczkolwiek może ono pomagać w osiągnięciu większego skupienia.

Hölderlin, przywiązując wagę do wycofania ze świata, nie tylko odwołuje się do osobistych, trzeba przyznać negatywnych wrażeń z pobytu w klasztorze, jak twierdzi Elena Polledri⁸³, ale także ukazuje pewien rodzaj kontemplacji, a mianowicie taki, który zależy od bodźców zewnętrznych⁸⁴. Uzależnienie od nich daje o sobie znać pod koniec wiersza. W prośbie do personifikowanej Ciszy o użyczenie schronienia, poeta pragnie, by wyrwała człowieka znajdującego się w potrzebie, tj. nieszczęśliwego, ze zgiełku i ukryła w bezpiecznym cieniu. Cisza staje się tu przestrzenią zajmowaną przez sacrum, w niej „mieszka niebo”, staje się opiekunką i schronieniem przed światem zewnętrznym. Motywy te, znane z utworów Klopstocka i Tersteegen, nawiązują także do Psalmów (por. Ps 31,16):

„O tak, wyrwij go ze zgiełku,
Otul w swe cienie,

⁸⁰ „Du, o du nur hattest ausgegossen/ Jene Ruhe in des Knaben Sinn,/ Jene Himmelswonne ist aus dir geflossen,/ Hehre Stille! Holde Freudengeberin!“ (w. 13-16); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 41.

⁸¹ „O! in meines kleinen Stübchens Stille/ War mir dann so über alles wohl“ (w. 33-34).

⁸² T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 193-194.

⁸³ E. Polledri, „...immer besteht ein Maas“. *Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk*, Würzburg 2002, s. 27-28.

⁸⁴ Wg nazewnictwa stosowanego u Mertona kontemplacja ukazana przez Hölderlina byłaby kontemplacją niższą. Szczebel wyższy osiąga się w obcowaniu z Bogiem w sferze pozazmysłowej, gdy „człowiek odnajduje rzeczy i cieszy się nimi we wznioślejszy sposób”, kiedy „wyrasta ponad jedynie zmysłowy i powierzchowny kontakt z nimi”. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 194.

O! Droga! w twych mrokach mieszka niebo
Pokój będzie w nich trwać i pośród burz⁸⁵.

(tłum. A.H.)

Odnalezienie ciszy zewnętrznej prowadzi do odzyskania ciszy wewnętrznej i harmonii. W strofie mówiącej o końcu życia i dotarciu do „ciszy absolutnej”, można odnaleźć ślady *Pieśni duchowych* Klopstocka. Także ostatnia strofa wiersza Hölderlina, zawierająca prośbę do Ciszy o opiekę, nawiązuje do stylistyki Psalmów (Ps 23,4):

„O tak, prowadź mnie swą laską –
Przy niej trwać chcę pochylony,
Póki w upragnionym, cichym grobie
Nie ucichną głupców wrzaski, cały zgiełk⁸⁶.”

(tłum. A.H.)

Podczas teologicznych studiów w Tybindze (1788-1793) Hölderlin ponownie podejmuje temat ciszy, spokoju oraz milczenia: w utworach *An die Stille* [Do ciszy], *An die Ruhe* [Do spokoju], a także w *Hymne an die Unsterblichkeit* [Hymn do nieśmiertelności].

Cisza, podobnie jak Harmonia, Piękność i Wolność, jawi się jako personifikacja abstrakcyjnego pojęcia, noszącego znamiona bóstwa. Określana mianem bogini, wpływa na istnienie kosmosu i bieg historii⁸⁷, reprezentuje cechy bóstwa, pod wieloma względami odpowiadające cechom judeochrześcijańskiego Boga.

Podejmując tematy religijne Hölderlin świadomie rezygnuje z nawiązywania do konkretnej koncepcji teologicznej czy filozoficznej. Dąży raczej do stworzenia uniwersalnego obrazu świata i transcendencji. Cechy biblijnego Boga poddaje amalgamacji z obrazami mitycznymi i koncepcjami filozoficznymi.

W odzie *An die Stille* (1790) Cisza ukazana jest jako wszechobecny w Kosmosie fenomen, działający także w człowieku, któremu przynosi siłę, mądrość i pocieszenie. Również w tym wierszu „bogini Cisza” posiada cechy przypominające biblijną Mądrość. Cisza, podobnie jak Mądrość, pełni rolę pośredniczki między Stwórcą a człowiekiem i daje się poznać jako wszechobecne zjawisko⁸⁸. Stosunkowo liczne w utworze nawiązania do napisanej po grecku w I w. przed Chr. Księgi Mądrości, zawierającej z kolei odniesienia do filozofii greckiej i przedsokratejskiej⁸⁹, pozwalają poecie

⁸⁵ „O so reiße ihn aus dem Getümmel,/ Hülle ihn in deine Schatten ein,/ O! in deinen Schatten, Teure! wohnt der Himmel/ Ruhig wirds bei ihnen unter Stürmen sein“ (w. 81-84); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 43.

⁸⁶ „O so leite mich mit deinem Stabe – / Harren will ich auf ihn hingebeugt,/ Bis in dem willkommenen, ruhevollen Grabe/ Aller Sturm, und aller Lärm der Torens schweigt“ (w. 89-92); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 43.

⁸⁷ Por. M. Vöhler, *Frühe Hymnen...*, s. 298.

⁸⁸ „Sięga potężnie od krańca do krańca” (Mdr 8,1); zob. M. Vöhler, *Frühe Hymnen...*, s. 298.

⁸⁹ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, Kęty 2006, s. 17.

skonstruować synkretyczne, częściowo wolne od dogmatów religijnych ujęcie nieskończoności bóstwa. Hölderlin ukazuje je z dwóch perspektyw – w wizji Ciszy uwzględnia zarówno źródła biblijne, jak i pochodzące z filozofii antycznej oraz mitologii.

Najbardziej istotnym boskim atrybutem Ciszy w wierszu jest jej wszechobecność. Jej władza i niemożność określenia jej granic jest analogiczna z koncepcją nieskończoności i wszechobecności Boga, które obrazowo przedstawia Psalm 139 (Ps 139,8-10)⁹⁰. Psalm w zwięzły sposób pokazuje dwa krańce poznawalnej i wyobraźalnej rzeczywistości, dwa przeciwległe bieguny świata składają się na całość widzialnego istnienia. Hölderlin rozbudowuje wizję o kolejne elementy ukazujące wszechobecność Boga. Opis odpowiada przekazowi wielu fragmentów Pisma Świętego, w tym Księgi Hioba⁹¹:

„Gdybym dzielnie do Hadesu zstąpił,
Gdzie żaden śmiertelny ciebie nie oglądał,
Gdyby ptak chyżo
Ku Orionowi wzleciał, ty już byś tam była”⁹².

(tłum. A.H.)

Wszechobecność Ciszy, rozciągająca się na Hades, mitologiczną niedostępną dla żywych krainę zmarłych, oznacza niemożność pełnego jej poznania. Poznanie Ciszy musi zatem wykraczać poza poznanie zmysłowe i rozumowe. Paradoksalnie pozostaje ukryta i niepoznawalna, choć jest dostępna i obecna, a nawet „wszechobecna”.

Znaki obecności Ciszy odnoszą się w wierszu tak naprawdę do tego, co pozostaje „nieobecne”, ukryte⁹³. Niemożność poznania, zarówno Ciszy z wiersza Hölderlina, jak i biblijnej Mądrości, wynika zarówno z ich istności, jak i ograniczonej możliwości poznawczej człowieka: „Podziemie i Śmierć oświadczają: »Nie doszło tu echo jej sławy«,” (Hi 28,22). Biblijną Mądrość, atrybut Boga, z Ciszą ukazaną przez Hölderlina łączy wszechobecność i niedostępność oraz wyraźne, widzialne i odczuwalne działanie w rozmaitych przejawach życia i śmierci. W kolejnych wersach poeta rozwija obrazy nieskończoności ilustrujące wszechobecność – morze, wieczność, głębiny Chaosu symbolizują istnienie ciszy na granicy czasu i przestrzeni, wskazując jednocześnie na Bycie, transcendentę poza nimi:

„Jak w odległe morze ujdą rzeki
Tak i w tobie giną czasy,

⁹⁰ Por. M. Vöhler, *Frühe Hymnen...*, s. 298. Badacz wskazuje także na podobieństwa do Syr 24,5-22 i Mdr 7,22-8,1. „Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę” (Ps 139,8-10).

⁹¹ „On przenika krańce ziemi” (Hi 28,24).

⁹² „Stieg ich kühnen Sinns zum Hades nieder,/ Wo kein Sterblicher dich noch ersah,/ Schwänge sich das mutige Gefieder/ Zum Orion, so wärst du da“ (w. 9-10); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 98.

⁹³ W. Nöth, *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart – Weimar 2000, s. 422.

W wieczności łonie,
W Chaosu głębinach mieszkanie twoje⁹⁴.

(tłum. A.H.)

Hölderlin, chcąc oddać totalność obecności Ciszy, jej transcendencję i niedostępność (wieczność, „chaosu głębin”), posługuje się porównaniem do morza jako niezmierzonej przestrzeni. Zestawienie nasuwa pewne skojarzenia z obrazami znanymi z pism mistycznych, w których pojawia się nośna teologicznie metaforyka wody – rzeki uchodzące do morza przypominają wędrówkę dusz do Boga, zakończoną zjednoczeniem z nim: „Widzę je, wielkie wody! Widzę i słyszę je, głośnie i szumiące strumienie. Spływają z gór; płyną przez niwy; spadają ze skały na skałę; rozdzielają się, by znów się połączyć; gubią się, by znów wypłynąć ze zwiększoną siłą; bez ustanku podążają swoim torem, aż wreszcie giną w morzu... To bieg dusz w pielgrzymce do Boga” (tłum. A.H.)⁹⁵.

W *Hymne an die Stille* [Hymn do ciszy] Hölderlin powraca do tematu ciszy, ukazując jej działanie jako żywiołu, wiatru i tchnienia. Źródłem tego porównania jest również Biblia. W Starym Testamencie oddech i wiatr oznaczają stwórczą moc Boga, obecność Ducha Św. i wreszcie obecność boskiej Mądrości⁹⁶.

Wszechobecność i działanie Ciszy idzie w parze z samotnością lirycznego ja, poddanego jej wpływom: zachwyty, upojenie, szczęśliwość, ekstaza, w jakie wprowadza Cisza poetę, przynosi natchnienie i gotowość wyśpiewania pieśni pochwalnej:

„Upojenie z twej bogów czary
[spijałem] Owiany twym miłosnym tchnieniem⁹⁷.”

(tłum. A.H.)

Pocałunek, a takim jest „miłosne tchnienie” owiewające liryczne ja przypomina zjednoczenie, akt miłości, osiągnięcie lub przynajmniej zdążanie ku jedności. Warto zwrócić uwagę, że aktywna jest tylko strona boska, poeta-wizjoner pozostaje bierny (owiany miłosnym oddechem, spija upojenie z czary). Na pasywność człowieka w tej relacji wskazuje także kierunek działania sił „boskich”, wertykalny ruch z góry ku dołowi redukuje aktywność człowieka do odpowiedzi i realizacji natchnienia. Brak aktywności, rozumiany jako stan przyjmowania mocy i pozwalaniu do przeniknięcia boskiej siły ukazywały także Psalmy („Jahwe, przenikasz i znasz mnie”, Ps 139, 1; „Ty ogarniasz mnie zewsząd”, Ps 139, 5). W obu tekstach mamy do czynienia z biernością człowieka i poddaniem się

⁹⁴ „Wie ins weite Meer die Ströme gleiten/ Stürzen dir die Zeiten alle zu,/ In dem Schoß der alten Ewigkeiten,/ In des Chaos Tiefen wohntest du“ (w. 13-16); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 98.

⁹⁵ J. M. Bouvier de la Motte Guyon, L. G. Kosegarten, *Ströme*, Stralsund 1817, s. 5.

⁹⁶ „Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wpływem chwały Wszechmogącego” (Mdr 7,25).

⁹⁷ „[Schlürft' ich] ...Trunkenheit aus deiner Götterschale,/ Angeweht von deinem Liebeshauch” (s. 98, w. 3-4).

zbawiennemu działaniu łaski. Łaską w hymnie *Do Cisy* jest nie tylko poetyckie uniesienie, ścieżka wiodąca ku poznaniu krajobrazów boskiej obecności i siebie samego, ale także odnalezienie Cisy w wymiarze eschatologicznym, w pytaniach o rzeczy ostateczne. Dwie ostatnie strofy wiersza dostarczają rozbudowanego obrazu śmierci i zjednoczenia z Ciszą, łącząc jednocześnie temat śmierci i miłości. Znalezienie się w objęciach oblubienicy⁹⁸, którą jest Ciska oraz motyw powrotu dopełniają obrazu wewnętrznego krajobrazu duszy.

Milczenie w młodzieńczych hymnach Hölderlina jest także formą zatrzymania, wstrzymania się od działań, bierności. Ten stan dotyczy również przyrody. W *Hymne an die Unsterblichkeit* [Hymn do nieśmiertelności] milczenie nastaje w momencie, gdy zachwyty nad nieśmiertelnością osiąga apogeum, w chwili roztoczenia wizji ojczyzny niebieskiej, czekającej na nieśmiertelną duszę⁹⁹. W skierowanym do natury apelu poety o zatrzymanie się ciał niebieskich i milczenie:

„Wstrzymajcie bieg na chwilę, Oriony!
Zamilcz, na orbitach Plejad gromie!
Zasłoń, Słońce, promienistą koronę
Zawieś oddech, sztormie, oceanie (...)
Bo w zachwytach zatracony wieszcz,
W myślach o nieśmiertelności pogrążył się”¹⁰⁰.

(tłum. A.H.)

U Klopstocka natura w milczeniu składa hołd Bogu. Natura zatrzymuje się i milknie w oczekiwaniu głosu Pana:

„Wszystko czekało głosu Pana. Niebiański cedr
Nie szumiał, milczał ocean u brzegów stromych
Boski wiatr życia zastygł pośród gór spiżowych
w bezruchu i czekał z rozpostartymi skrzydłami,
aż z góry zabrzmiał głos Pana”¹⁰¹.

(tłum. A.H.)

W wierszu Hölderlina natomiast miejsce bóstwa zajmuje wzniosła myśl o nieśmiertelności. Kosmiczna cisza, zachowanie milczenia, skupienie na wzniosłym

⁹⁸ „Wie ein Traum verfliegen Ewigkeiten/, Schläft der Jüngling seiner Braut im Arm.“ (s. 99, w. 47-48); „Niczym sen upłynie wieczność/, Gdy młodzieniec śpi w oblubienicy ramionach” (tłum. A.H.).

⁹⁹ F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 102 (w. 89-92).

¹⁰⁰ „Harret eine Weile, Orione!/ Schweige, Donner der Plejadenbahn!/ Hülle, Sonne, deine Strahlenkrone,/ Atme leiser, Sturm und Ozean (...)/ Denn, verloren in Begeisterungen,/ Denkt der Seher der Unsterblichkeit“ (w. 96-104); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 102. Fragment zawiera ponadto nawiązania do rozwiniętej już przez pitagorejczyków, a podjętej w czasach nowożytnych koncepcji muzyki nieba.

¹⁰¹ „All' erwarten die Stimme des Herrn. Die himmlische Ceder/ Rauschte nicht, der Ocean schwieg an dem hohen Gestade./ Gottes lebender Wind hielt zwischen den ehernen Bergen/ Unbeweglich und wartete mit vorbereitete Flügeln/ Auf der Stimme Gottes Herabkunft...“; F. G. Klopstock, *Der Messias...*, s. 16.

myśleniu o nieśmiertelnym bytowaniu, współgrają z ciszą ludzkiej pieśni. Milkną one wobec radości duszy i zapomnienia o skończoności¹⁰², gdyż na spotkaniu z Bogiem „jedynie stosowną (...) odpowiedzią jest milczenie”¹⁰³.

Wspomnienie stanu odosobnienia, temat wyciszenia powracają u Hölderlina także w związku z tematem śmierci. Najbardziej zbliżone do mistycznego ujęcie milczenia i ciszy ujawnia się w tych z jego wierszy, które traktują o poetyckiej misji. Ciszę, podobnie jak samotność i odzyskiwaną w niej wolność, rozumie poeta jako warunek przybliżenia do bóstwa. Nie jest to już, jak u Tersteegeny, czy nawet Klopstocka biblijny Bóg, ale bóstwo uniwersalne. Zajmuje ono miejsce równie poczesne jak „święta poezja”.

Podsumowanie

Św. Ignacy Antiocheński uważał ciszę za wyraz najgłębszej istoty Boga, gdyż w niej dokonywały się dzieła Zbawienia¹⁰⁴. Jest ona także uzewnętrznioną formą zaprzeczenia, przestrzenią wolności, miejsca i czasu wymagającą wypełnienia. Mistyk wypełnia ją obecnością Boga, pozostaje w stanie kontemplacji i zaprasza Niepoznawalnego do siebie. Będąc „w odosobnieniu, wymusza na Bogu jego byt”¹⁰⁵. Motyw ciszy w poezji, jak pokazują powyższe przykłady, nierzadko współwystępuje z wyobrażeniami ciemności. Już Pseudo-Dionizy Areopagita pisał, że w mroku i ciszy promienieje to, co niepoznawalne, oślepienie intelekty napełniając swoim blaskiem¹⁰⁶. Poezja II poł. XVIII w. zdaje się tę myśl kontynuować. Ukazuje ciszę jako doznawany „brak”, pustą przestrzeń i „pusty” czas – czas czekania na Boga albo chociaż na ludzką miłość. Mistyka każdej chyba epoki w braku – a cisza, podobnie jak ciemność, jest swego rodzaju brakiem – dostrzega ogromny potencjał możliwości związanych z poznawaniem boskiej transcendencji. W tekście literackim doskonale sprawdza się jako metafora Absolutu, czy to biblijnego Boga (Tersteegen), czy „boga filozofów” (Hölderlin).

Skutkiem doświadczenia boskiej obecności w ciszy jest milczenie. To także warunek spotkania z Bogiem. Wobec niepoznawalnego człowiek musi zamilknąć. Żadne słowo nie oddaje bowiem tego, co wymyka się poznaniu. Anioł Ślązak, piszący po niemiecku śląski poeta baroku, posłużył się paradoksem: nakazywał mówienie „milczeniem”:

¹⁰² „Schüchtern sinkt des Lobgesangs Gefieder,/ Wo der Endlichkeit der Geist vergisst“ (w. 107-108); F. Hölderlin, *dz. cyt.*, s. 103.

¹⁰³ K. Albert, *Wprowadzenie...*, s. 176. Albert cytuje opracowanie: O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Gießen 1919.

¹⁰⁴ A. Louth, *Mystik I, Kirchengeschichtlich*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Müller, Berlin 1994, t. 23, s. 550.

¹⁰⁵ Cyt. za K. Albert, *Wprowadzenie...*, s. 73.

¹⁰⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna. Do Tymoteusza, I*, w: tenże, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, Kraków 1997, s. 163.

„Gdy pragniesz treść wieczności oznajmić i nie skłamać,
musisz pierw w sobie, człeczce, calutką mowę złamać”¹⁰⁷.

Poeta-mistyk w odrzuceniu narzędzi języka upatruje sposobu zbliżenia do wieczności. Milczenie w literaturze religijnej wiąże się jednak przede wszystkim z uświadomieniem sobie faktu, że ludzka mowa – jako niedoskonała, odnosząca się do tego, co skończone, w kontakcie z Absolutem zawodzi. O ile jednak paradoks barokowego poety-mistyka brzmi świeżo, o tyle poezja XVIII w. poddaje tę myśl obróbce, której wtórnego charakteru nie da się zaprzeczyć.

Ale milczenie mimo wszystko domaga się mowy, wypowiedziania, które wobec niewyraźnego przechodzi w mówienie symboliczne, metaforyczne. Pseudo-Dionizy za modlitwę uznaje wchodzenie w ciemność niepoznawalną. Skoro nie można jej zrozumieć, to nie można jej także wyrazić: „Im bardziej bowiem wznosimy się do świata wyższej rzeczywistości, tym bardziej ograniczony staje się nasz język i nasze słowa skracają się dla ściślejszego wyrażenia tego, co pojmowalne”¹⁰⁸. O paradoksie wyrażania tego, czego wyrazić nie można pisał Jaspers: mistyk musi milczeć, ale jednocześnie milczeć nie może¹⁰⁹. Religioznawca Gerardus van der Leeuw, także za istotę mistyki uznający milczenie, twierdził, że w nim nastaje „na dnie duszy” „głucha cisza”¹¹⁰.

Jak pokazują zgromadzone przykłady, będące jedynie skromnym wycinkiem bogatej niemieckiej literatury podejmującej religijne wątki w XVIII w., milczenie i ciszę autorzy tego okresu ukazują w ścisłym związku z wielowiekową tradycją chrześcijańską i filozoficzną. Niejednokrotnie trudno ustalić, jakie źródła inspiracji posłużyły jako punkt wyjścia ich literackiej twórczości. Faktem pozostaje, że powtarzają i poddają poetyckiemu przetworzeniu refleksje od dawna znane chrześcijańskiej duchowości – przedstawiają je bądź to w powiązaniu z fenomenem niewyraźnego (Tersteegen), tematem umierania, śmierci, samotności, ucieczki od światowego zgiełku (Hölderlin), z potrzebą samotnego obcowania z naturą lub – jak to wyraził Klopstock – oddania się poetyckiej, natchnionej twórczości, poprzedzonej pełnym zachwytem trwaniem w milczeniu przed Najwyższym.

Literatura

Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty 2002.

Aniōła Ślāzaka Pātnik anielski. *Rymy w ducha bogate, stateczne i ostateczne*, Warszawa 1924.

¹⁰⁷ Aniōła Ślāzaka Pātnik anielski. *Rymy w ducha bogate, stateczne i ostateczne*, Warszawa 1924, s. 94.

¹⁰⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna. Do Tymoteusza, III*; w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne...*, s. 168.

¹⁰⁹ Cyt. za G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 432.

¹¹⁰ *Tamże*.

- [Arndt J.], *Johann Arndt's Sechs Bücher vom wahren Christenthum*, Frankfurt a.M. 1832.
- Borsche T., *Sprechen*, w: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, red. R. Konersmann, Darmstadt 2008, s. 388-401.
- Brockes H. B., *Irdisches Vergnügen in Gott bestehend in Physicalisch- und Moralischen Gedichten*, Tübingen – Hamburg 1721-1748, t. 1-9.
- Caputo J. D., *Die Tränen und Gebete einer diabolischen Hermeneutik. Derrida und Meister Eckhart*, w: *Dem Geheimnis auf der Spur. Kulturhermeneutische und theologische Konzeptualisierungen des Mystischen in Geschichte und Gegenwart*, red. S. Klinger, J. Schmidt, Leipzig 2007, s. 125-146.
- Eschenmayer C. A., *Religionsphilosophie, cz. 1, Rationalismus*, Tübingen 1818.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.
- Gleixner U., *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005.
- Gogola J. W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003.
- de la Motte Guyon J. M. B., Kosegarten L. G., *Ströme*, Stralsund 1817.
- Haas A. K., *Lob der Freiheit. Einige Bemerkungen zu den Unterschieden in der Auffassung der Armutspredigt bei Meister Eckhart und Erich Fromm*, w: *Angewandte Sprach- und Kulturwissenschaft*, red. G. Łopuszańska, Gdańsk 2007, s. 195-212.
- Hölderlin F., *Sämtliche Gedichte*, Frankfurt a.M. 2003.
- James W., *The Varieties of Religious Experience*, w: W. James, *Writings 1902-1910*, New York 1987.
- Jørgensen S. A., Bohnen K., Øhrgaard P., *Aufklärung, Sturm und Drang, Frühe Klassik 1740-1789*, München 1990.
- Klopstock F. G., *Briefe 1767-1772, t. 1, Text. Werke und Briefe*, Berlin – Boston – New York 1989.
- [Klopstock F. G.], *G. F. Klopstocks Geistliche Lieder und Epigramme*, Wien 1817.
- [Klopstock F. G.], *Klopstocks Sämtliche Werke. Erster Band. Oden. Erster Band*, Leipzig 1823.
- Klopstock F. G., *Von der heiligen Poesie*, w: *F. G. Klopstocks sämtliche Werke, ergänzt in drei Bänden durch seinen Briefwechsel, lebensgeschichtliche und andere interessante Beiträge von Hermann Schmidlin*, Stuttgart 1839, t. 2.
- Klopstock F. G., *Der Messias. In einem Bande*, Leipzig 1844.
- Langen A., *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen 1968.
- van der Leeuw G., *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.
- Merton T., *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, Kraków 2005.
- Nöth W., *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart – Weimar 2000.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993.
- Polledri E., „...immer bestehet ein Maas“. *Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk*, Würzburg 2002.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, Kraków 1997.
- Quint J., *Meister Eckhart, Deutsche Predigten & Traktate*, München – Wien 1995.
- Schlette M., *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen*, Göttingen 2005.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, Kęty 2006.
- Smith E., *Fragments in Prose and Verse*, Bath – London – Edinburgh 1811.

- Tarnowski K., *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995.
- Tersteegen G., *Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen oder: KurzeSchlußreimen, Betrachtungen und Lieder über allerhand Wahrheiten des inwendigen Christenthums, zur Erweckung, Stärkung und Erquickung in dem verborgenen Leben mit Christo in Gott: nebst der Frommen Lotterie*, Frankfurt – Leipzig 1818.
- Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Müller, Berlin 1994, t. 23.
- Vöhler M., *Frühe Hymnen*, w: *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, red. J. Kreuzer, Stuttgart – Weimar 2002, s. 290-308.
- Wehr G., *Mystik in Protestantismus. Von Luther bis zur Gegenwart*, München 2000.

“On Wings of Peace and Morning Air...” Klopstock, Tersteegen and the Young Hölderlin: Poetical Visions of Silence

Summary

The theologically important theme of silence was undertaken by poets of the 18th century. Three German poets under the influence of Pietism – Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), Gerhard Tersteegen (1697-1769) and Friedrich Hölderlin (1770-1843) – realize this theme in three different ways. In his way of showing silence Gerhard Tersteegen has come nearest to the Christian doctrine. He uses the mystical tradition, in which silence is part of contemplation and the condition of the fellowship of the soul with God. The concepts of silence and peace in the poems of F. G. Klopstock are connected with the religious experience, but he also uses them with secular subject matter. The young F. Hölderlin shows silence as an allegorical figure of the pagan god. Hölderlin, uniting the Platonic thought with the Christian tradition, aims to create a universal, spiritual, non-religious concept of silence.

Keywords: German Literature of the 18th century, Hölderlin, Klopstock, Mysticism, Pietism, Tersteegen.

WANDA A. CISZEWSKA

MAŁGORZATA KOWALSKA

Wydział Nauk Historycznych
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Seria „Kukuryku” w powojennej edycji Wydawnictwa Bajek i Baśni

Streszczenie: Wydawnictwo Bajek i Baśni to oficyna z Krakowa, która swoją aktywność na rynku książki zainicjowała w latach 30. XX w. W okresie powojennym firma kontynuowała działalność publikując w latach 1945-1947 65 pozycji. Na powojenną produkcję wydawnictwa składał się cykl „Skarb Bajek i Baśni” oraz seria „Kukuryku”, które stanowiły przeróbki światowych bajek i baśni przeznaczone dla młodszych dzieci. Według dotychczasowych ustaleń seria „Kukuryku” obejmowała 32 zeszyty, jednak dzięki poszukiwaniom autorek w katalogu Biblioteki Narodowej dokonania Wydawnictwa Bajek w zakresie tego cyklu poszerzono o dalsze pozycje. Są to różne warianty poszczególnych tytułów. W rezultacie ustalono 41 publikacji wydanych w okresie powojennym, a łączonych z serią „Kukuryku”.

Słowa kluczowe: „Biblios”, Kraków, książki dla dzieci, „Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki”, „Skarb Bajek i Baśni”, „Senzacja”, wydawnictwa dziecięce, Wydawnictwo Bajek i Baśni.

Wprowadzenie

Serie wydawnicze ułatwiają identyfikację danego typu literatury i zwykle na długo zapadają w pamięć odbiorców. Sprzyja to popularyzacji czytelnictwa, rozpowszechnianiu wydawnictw, a tym samym pośrednio wpływa na rozwój instytucji książki, takich jak oficyny wydawnicze czy księgarnie. Koncepcja publikowania tytułów w ramach określonego cyklu nie jest nowa. Za jedną z pierwszych tego typu publikacji na polskim rynku książki uznaje się pięć tomów *Zebrania rytmów, przez wierszopisów żyjących lub naszego wieku zeszytych pisanych* opublikowanych z inicjatywy Józefa Andrzeja Załuskiego w latach 1752-1756¹. Od tego momentu ukazało się wiele wydawnictw seryjnych o różnorodnej tematyce. Wyróżnikiem serii – zgodnie z definicją terminu zamieszczoną zarówno w *Encyklopedii wiedzy*

¹ A. Morawska, *Serie wydawnicze w Polsce Ludowej*, Warszawa 1971, s. XV.

o książce, jak i *Encyklopedii współczesnego bibliotekarstwa polskiego* – jest zbiór dzieł zwartych różnych autorów, z których każde ma własny tytuł. Poszczególne pozycje posiadają jednolitą szatę edytorską i połączone są w całość znakiem graficznym lub wspólnym tytułem serii. Dzieła ukazują się nieregularnie i często są numerowane w obrębie cyklu².

W trakcie kwerendy bibliotecznej w „Przewodniku Bibliograficznym” natrafiono na kilkadziesiąt publikacji wydanych w ramach mało znanej serii „Kukuryku” ukazującej się nakładem Wydawnictwa Bajek i Baśni z Krakowa. Działalność tej oficyny po 1945 r. nie była dotychczas przedmiotem pogłębionych badań. Cykl ten nie został zarejestrowany w wykazie *Serie wydawnicze. Informacja o publikacjach seryjnych w polskim ruchu wydawniczym*³, nie odnotowuje go także Aniela Morawska w pracy *Serie wydawnicze w Polsce Ludowej*⁴. Pozycje z serii „Kukuryku” ujęto jedynie w bibliografii literatury dla dzieci za lata 1945–1960, jednak w rozbiciu na teksty polskie oraz przekłady i adaptacje⁵. W literaturze przedmiotu można odnaleźć tylko drobne informacje dotyczące przedwojennej aktywności samej oficyny wydawniczej. O Wydawnictwie Bajek napomyka Alicja Jędrych w opracowaniu *Polskie serie wydawnicze i paraliterackie 1901–1939*⁶. Działalność tej firmy dostrzega również Michał Rogoż w artykule pt. *Kraków i Lwów jako ośrodki wydawnicze literatury dla dzieci i młodzieży w dwudziestoleciu międzywojennym*⁷. W kontekście publikacji ukazujących się w czasie II wojny światowej wzmiankuje o niej Krzysztof Woźniakowski w opracowaniu *W kręgu jawnego piśmiennictwa literackiego Generalnego Gubernatorstwa (1939–1945)*⁸ oraz w artykule *Jawny polskojęzyczny ruch wydawniczy Generalnego Gubernatorstwa w latach 1939–1945: nowa próba syntetycznego spojrzenia*⁹. Publikacje Wydawnictwa Bajek i Baśni z tego okresu

² J. Cygańska, *seria*, w: *Encyklopedia współczesnego bibliotekarstwa polskiego*, red. K. Głombowski, B. Świdorski, H. Więckowska, Wrocław 1976, s. 270; *Seria*, w: *Encyklopedia wiedzy o książce*, red. A. Birkenmajer, B. Kocowski, J. Trzynadłowski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1971, k. 2147.

³ *Serie wydawnicze. Informacja o publikacjach seryjnych w polskim ruchu wydawniczym*, Warszawa 1962, passim.

⁴ A. Morawska, *dz. cyt.*, passim.

⁵ *Bibliografia literatury dla dzieci 1945–1960. Literatura polska*, red. A. Łasiewicka, Warszawa 1963, s. 223 oraz A. Łasiewicka, F. Neubert, *Bibliografia literatury dla dzieci 1945–1960. Przekłady adaptacje*, Warszawa 1971, s. 16.

⁶ A. Jędrych, *Polskie serie wydawnicze i paraliterackie 1901–1939*, cz. 1, *Wykaz serii*, Łódź 1991, s. 446–447.

⁷ M. Rogoż, *Kraków i Lwów jako ośrodki wydawnicze literatury dla dzieci i młodzieży w dwudziestoleciu międzywojennym*, w: *Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX i XX wieku*, red. H. Kosętko, B. Góra, E. Wójcik, Kraków 2009, t. 9, cz. 1, s. 134–147.

⁸ K. Woźniakowski, *W kręgu jawnego piśmiennictwa literackiego Generalnego Gubernatorstwa (1939–1945)*, Kraków 1997.

⁹ Tenże, *Jawny polskojęzyczny ruch wydawniczy Generalnego Gubernatorstwa w latach 1939–1945: nowa próba syntetycznego spojrzenia*, w: B. Góra, K. Woźniakowski, *Bibliografia jawnych druków polskojęzycznych Generalnego Gubernatorstwa 1939–1945*, Kraków 2008, s. 5–56.

uwzględniono także w ramach zestawienia przygotowanego przez Barbarę Górę i K. Woźniakowskiego pt. *Bibliografia jawnych druków polskojęzycznych Generalnego Gubernatorstwa 1939–1945*¹⁰. Z uwagi na brak opracowań dotyczących działalności wydawniczej wspomnianej oficyny po 1945 r., zasadne wydaje się więc uzupełnienie tej luki.

1. Działalność wydawnicza Wydawnictwa Bajek do 1945 r.

Krakowskie Wydawnictwo Bajek i Baśni funkcjonowało już w dwudziestoleciu międzywojennym. Na pocz. lat 30. opublikowało 28 niewielkiego formatu książeczek z kolorowymi ilustracjami. W większości były to teksty autorstwa Zofii Ordyńskiej i Janiny Kowalskiej przeznaczone dla najmłodszego odbiorcy, a wydane w ramach serii „Skarb Bajek i Baśni”¹¹. W 1932 r. zainicjowano nowy cykl „Teatrzyk dla Dzieci”. Złożyły się na niego tylko cztery pozycje autorstwa Marii Biliżanki. Wszystkie tytuły serii (1. *Wesele Jagusi*, 2. *Zaczarowany Janek*, 3. *Beksa*, 4. *Bajka o królewiczu złotolicym*) ukazały się w formacie 8° i miały ujednoliconą objętość 24 stron¹².

W czasie okupacji Wydawnictwo Bajek i Baśni pozostawało w ścisłej kooperacji z oficyną „Senzacja”. Ta ostatnia firma wydawnicza zlokalizowana w Krakowie, podobnie jak Wydawnictwo Bajek przy ul. Św. Sebastiana 20, specjalizowała się głównie w publikacji serii „Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki”. Składały się na nią 32 cieniutkie szesnastostronicowe zeszytiki drukowane na gazetowym papierze. Publikowano je bez daty druku między 1940 a 1944 r. Cykl obejmował wybrane baśnie Hansa Christiana Andersena, braci Grimm oraz opowieści z 1001 nocy prezentowane w postaci skrótów, streszczeń i adaptacji dokonywanych niemal wyłącznie przez bliżej nieznaną Hanę Burską. W skład serii wchodziły także teksty jej autorstwa. Część z zeszytów, m. in. H. Burskiej *Maciuś Orzeszek* oraz *Złote serduszko* czy Andrzeja Grycza *Bajka o leniuszku*, zostało dopuszczonych przez władze niemieckie jako lektury w szkołach powszechnych Generalnego Gubernatorstwa. Informowały o tym specjalne noty Głównego Wydziału Oświaty i Nauki (Hauptabteilung Wissenschaft und Unterricht), wskazujące przy tym na współpracę wydawnictwa „Senzacja” z władzami okupacyjnymi. Jednocześnie oficyna wznowiła przedwojenną serię „Skarb Bajek i Baśni”, obejmującą głównie przeróbki i streszczenia autorstwa Olgi Kmiecńskiej, Z. Ordyńskiej i J. Kowalskiej. Dodatkowo poza seriami wyszły utwory Jadwigi Hoesick-Hendrichowej, Stanisławy Nowakówny oraz wierszowane bajeczki publikowane anonimowo. Produkcja wydawnicza oficyny „Senzacja” z lat okupacji to wprawdzie 59 pozycji, jednak w większości

¹⁰ B. Góra, K. Woźniakowski, *Bibliografia jawnych druków polskojęzycznych Generalnego Gubernatorstwa 1939–1945*, Kraków 2008.

¹¹ M. Rogoż, *dz. cyt.*, s. 145.

¹² A. Jędrych, *dz. cyt.*, s. 446–447. Autorka odnotowuje tylko serię „Skarb Bajek i Baśni” z lat 1931–1932 wydaną przez wydawnictwo „Senzacja”, *tamże*, s. 421–422.

niewielkich objętościowo¹³. W tym czasie działalność Wydawnictwa Bajek i Baśni koncentrowała się na przedrukach serii „Kukuryku” oraz cyklu „Skarb Bajek i Baśni”. Nie udało się ustalić, czy było to wznowienie całych cykli czy też wybranych zeszytów. Dotychczas zidentyfikowano 10 pozycji z tego okresu¹⁴. Podobną działalność prowadziła firma „Biblios”, z której produkcji odnaleziono 7 pozycji¹⁵.

W opinii K. Woźniakowskiego nie jest wykluczone, że wspomniane oficyny: „Senzacja”, Wydawnictwo Bajek i Baśni oraz „Biblios” stanowiły w rzeczywistości jedno przedsiębiorstwo występujące, w zależności od okoliczności, pod trzema nazwami. Siedziba wszystkich firm znajdowała się w Krakowie przy ul. Św. Sebastiana 20. Wydawnictwa te nie prowadziły otwartej działalności kolaboranckiej i poza literaturą dziecięcą nic nie publikowały. W przekonaniu K. Woźniakowskiego nie cieszyły się jednak zaufaniem i dobrą opinią, na co ma wskazywać fakt, iż poza Jadwigą Hoesick-Hendrichową nie współpracował z nimi nikt z autorów dziecięcych, publikujących w krakowskich firmach „S. A. Krzyżanowskiego”, „T. Gieszczykiewicza i S-ki”, „Księgarni Stefana Kamińskiego” czy „Księgarni D. E. Friedleina”¹⁶.

Brak bliższych informacji o „Senzacji”, „Biblios” i Wydawnictwie Bajek uniemożliwia potwierdzenie, czy rzeczywiście doszło do współpracy z okupantem. Nie udało się ustalić, czy pracownicy tych firm przeszli pozytywnie weryfikację Komisji Weryfikacyjnej Związku Księgarzy Polskich i Polskiego Towarzystwa Wydawców Książek działającej w latach 1945–1949 r., a powołanej dla oceny postępowania księgarzy i wydawców w trakcie II wojny światowej¹⁷. Jednocześnie w literaturze przedmiotu nie odnaleziono oficjalnych zastrzeżeń do aktywności tych firm¹⁸.

Powojenny „Przewodnik Bibliograficzny” nie notuje żadnych publikacji „Senzacji” z badanego okresu. Adam Bromberg uznał tę oficynę wręcz za nową firmę, której „nie wiadomo jakie czynniki przeszkodziły w rozpoczęciu działalności wydawniczej”¹⁹. Jednak w katalogu Biblioteki Narodowej odnaleziono 7 tytułów wydanych przez „Senzację” w latach 1945–1950²⁰. Oficyna „Biblios”

¹³ K. Woźniakowski, *W kręgu jawnego piśmiennictwa...*, s. 193–194; tenże, *Jawny polskojęzyczny ruch...*, s. 43.

¹⁴ B. Góra, K. Woźniakowski, *Bibliografia jawnych druków polskojęzycznych Generalnego Gubernatorstwa 1939–1945*, Kraków 2008, poz. 169, 181, 182, 223, 225, 228, 229, 231, 403, 406.

¹⁵ K. Woźniakowski, *W kręgu jawnego piśmiennictwa...*, s. 194.

¹⁶ *Tamże*, s. 194; tenże, *Jawny polskojęzyczny ruch...*, s. 44.

¹⁷ Listę zweryfikowanych osób zamieścił m.in. S. Dippel w pracy *O księgarzach, którzy przeminęli*, Wrocław 1976, s. 279–291.

¹⁸ Zob. m.in. S. Pazyra, *Z dziejów książki polskiej w czasie drugiej wojny światowej*, Warszawa 1970.

¹⁹ A. Bromberg, *Książki i wydawcy. Ruch wydawniczy w Polsce w Ludowej w latach 1944–1964*, Warszawa 1966, s. 28.

²⁰ Są to z 1945 r. 3 tytuły autorstwa braci Grimm (*Kopciuszek* – sygnatura Biblioteki Narodowej (BN) BN I. 1.458.168; *O siedmiu Krukach* – BN I. 154.726; *Śnieżyczka* – BN I. 291.44441, BN I. 407.097) oraz *Młodzieniec zaklęty w psa* w opracowaniu S. Szaleckiego (BN I. 1.579.566). Odnaleziono także 3 pozycje z 1947 r. opracowane przez H. Burską (*Chińska Księżniczka* – BN I. 129.788, BN I 407.092; *Złote Serduszko* – Drukarnia Przemysłowa BN I. 269.128; *Złote Serduszko* – Druk. L. Dudek BN I. 269.301, BN I. 269.127).

oraz Wydawnictwo Bajek i Baśni swoją aktywność wydawniczą w nowych warunkach politycznych kontynuowały z większym rozmachem. W oparciu o „Przewodnik Bibliograficzny” z lat 1945–1950 ustalono 100 pozycji tego kręgu wydawniczego, w tym 56 opublikowanych nakładem samego Wydawnictwa Bajek.

2. „Skarb Bajek i Baśni”

Na powojenną produkcję omawianej oficyny w dalszym ciągu składała się wyłącznie seria „Kukuryku” oraz cykl „Skarb Bajek i Baśni”, ukazujący się już w latach 30. XX w. Koncepcja tego ostatniego została przybliżona w tekście reklamowym zamieszczonym na dolnej okładce poszczególnych zeszytów:

„Skarbem bajek i baśni nazwaliśmy ten zbiór fantastycznych opowiadań, przeznaczonych dla Młodzieży, a zaczerpniętych z najczystszych źródeł poezji ludowej. Wprowadzą one żądnych zawsze niezwykłych wrażeń młodych Czytelników w zaczarowaną krainę nieznaną ni czasu ni przestrzeni, zaznajomią z mądrymi królami, pięknymi księżniczkami i dzielnymi bohaterami, – w krainę piękna niezemskiego, kędy rosną drzewa o złotych liściach, a zwierzęta i ptaki mówią ludzkim głosem, gdzie zło musi być ukarane, a dobre i szlachetne uczynki zyskują wdzięczność i zasłużoną nagrodę”²¹.

Wyróżnikiem cyklu był tytuł serii „Skarb Bajek i Baśni” tłoczony kolorowym drukiem. Wraz z numerem pozycji wkomponowano go w prostokątną ramkę zamieszczoną u góry przedniej okładki. Pozostała jej część została przeznaczona na tytuł oraz ilustrację tematycznie nawiązującą do treści publikacji. Natomiast dolna okładka, poza tekstem reklamowym, zawierała pełny wykaz tytułów wchodzących w skład serii. Były to następujące pozycje:

- nr 1 *Wyprawa po słońce. Bajka fantastyczna;*
- nr 2 *Uczeń czarnoksiężnika. Baśń fantastyczna;*
- nr 3 *Sen Wojtusia lotnika. Opowieść fantastyczna;*
- nr 4 *Król gór. Zbiór legend górskich;*
- nr 5 *Powrót Jasia i Jagienki z niewoli tatarskiej. Opowieść z dawnych lat;*
- nr 6 *Dobre serce największym skarbem. Baśń fantastyczna;*
- nr 7 *O królewnie Lilianie. Czarodziejska bajka;*
- nr 8 *Czarodziej Gromiwój. Baśnie górskie;*
- nr 9 *Smutny książę. Baśń fantastyczna;*
- nr 10 *O dzielnym Zbyszku;*
- nr 11 *Kubuś, który rozumiał mowę ptaków;*
- nr 12 *Śnieżyczka i Różyczka;*
- nr 13 *Pasierbica czarownicy. Baśń czarodziejska;*

²¹ M. Biliżanka, *O kotku Mruczku i kurce Śniegulce*, Kraków 1946, dolna okładka.

- nr 14 *Wierny Janek. Baśń czarodziejska*;
- nr 15 *Trzy miecze. Bajka szwedzka*;
- nr 16 *Skarb w górach*;
- nr 17 *Pan ze śniegu. Bajka norweska*;
- nr 18 *Zaczarowane pióro*;
- nr 19 *Cudowny ptak. Bajka litewska*;
- nr 20 *O mądrym krawczyku Niteczce. Bajka szwedzka*;
- nr 21 *O kotku Mruczku i kurce Śniegulce. Bajka ludowa*;
- nr 22 *Złoty most. Bajka wschodnia*;
- nr 23 *Dar króla elfów. Bajka północna*;
- nr 24 *Grajek i królowa. Irlandzka bajka ludowa*;
- nr 25 *Trzy krople*;
- nr 26 *Fałszywa księżniczka. Bajka słowacka*;
- nr 27 *Nieboraczek. Bajka litewska*;
- nr 28 *Przygody Kropelki. Bajka duńska*²².

Autorkami bajek lub ich przeróbek były wyłącznie kobiety. Aż dwanaście tekstów przygotowała Z. Ordyńska (nr 1-12), niewiele mniej, bo dziesięć J. Kowalska (nr 17-20, nr 22-24, nr 26-28). Pozostałe pięć opracowała O. Kmiecńska (nr 13-16, nr 25), natomiast zaledwie jeden M. Biliżanka (nr 21)²³. Porównując te tytuły do przedwojennej serii „Skarb” wydanej nakładem „Senzacji” można zaryzykować stwierdzenie, iż jest to ta sama seria o tym samym porządku utworów²⁴. Bardziej wnikliwe analizy, między innymi poprzez porównanie już samych tekstów i ich opracowań graficznych, podjęte w przyszłości przez innych badaczy mogłyby tę tezę ugruntować.

Książeczkom nadano mały format, przeciętnie 15,5 x 11,5 cm. W wydawnictwach zastosowano kolorowy druk na okładkach, co zapewne miało zachęcić do ich nabycia. Objętość zeszytów ujednolicono – liczyły zawsze 24 strony. W przypadku krótszych bajek łączono kilka tekstów, np. bajka ludowa *O kotku Mruczku i kurce Śniegulce* w opracowaniu M. Biliżanki, wydana w 1946 r. jako 21. pozycja serii, obejmuje dwa teksty: *O kotku Mruczku i kurce Śniegulce* (s. 3-16) oraz *Niežnośna koza. Bajka Ludowa* (s. 17-24)²⁵. Seria stanowiła przegląd światowych bajek i baśni (m.in. bajka litewska, szwedzka, ale i irlandzka czy „wschodnia”) i była przeznaczona raczej dla dzieci²⁶, niż – jak zapowiadano w tekście reklamowym – dla młodzieży.

²² M. Biliżanka, *dz. cyt.*, dolna okładka. Tytuły uzupełniono w oparciu o wydawnictwa zarejestrowane w „Przewodniku Bibliograficznym”.

²³ Ustalenia własne na podstawie *Przewodnik Bibliograficzny. Urzędowy wykaz druków wydanych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w latach 1944-1947*, Warszawa 1955 (PB 1944-1947).

²⁴ A. Jędrych, *dz. cyt.*, s. 421-422. Autorka odnotowuje tylko nr 1-8 oraz nr 17-28, ale są to te same tytuły.

²⁵ M. Biliżanka, *dz. cyt.*

²⁶ W retrospektywnej bibliografii literatury dla dzieci cyklowi temu przypisano II stopień trudności, adresując go do czytelników w wieku nieprzekraczającym 10 lat. Zob.: *Bibliografia literatury dla dzieci...*, s. XII, 115 oraz A. Łasiewicka, F. Neubert, *dz. cyt.*, s. 18.

Zarówno przedwojenna, jak i powojenna seria liczyła 28 pozycji, ale w planach wydawniczych było rozszerzenie cyklu. Jak anonsowano „Dalsze tomiki w przygotowaniu”²⁷ – niestety, zamierzeń tych nie zrealizowano. Z powojennego „Skarbu Bajek i Baśni” publikowanego nakładem Wydawnictwa Bajek „Przewodnik Bibliograficzny” rejestruje 24 z 28 tytułów. Brakujące numery 7-8 oraz 14 i 16 ukazały się już pod szyldem oficyny „Biblios”. Były to dwie prace Z. Ordyńskiej *O królownie Lilianie. Czarodziejska bajka* (Kraków 1946) i *Czarodziej Gromiwój. Baśnie górskie* (Kraków 1946)²⁸ oraz dwa tytuły O. Kmiecńskiej *Wierny Janek. Baśń czarodziejska* (Kraków 1946) i *Skarb w górach* (Kraków 1946)²⁹. Potwierdza to tezę o ści-

słej współpracy tych firm, a w retrospektywnej bibliografii literatury dla dzieci cały cykl przypisany jest wręcz obu oficynom. Opisano go następująco: „Skarb Bajek i Baśni [seria]. Kraków [1946] „Wydawn. Bajek i Baśni („Biblios)”³⁰.

Żadna z pozycji wydanych w ramach serii nie posiada daty wydania, ale w bibliografii narodowej zarejestrowano je jako druki z 1946 r.³¹. Całą serię „Skarb Bajek” tłoczono w Drukarni Przemysłowej w Krakowie, która od 1914 r. należała do Karola Podgórczyka i S-ki³². Wcześniej była własnością Aleksandra Rippera, ten zaś w 1904 r. nabył ją od niezwykle uzdolnionego składacza i teoretyka drukarstwa – Władysława Teodorczuka i prowadził ją początkowo pod jego szyldem, a następnie od ok. 1907-1908 r. pod własnym nazwiskiem³³.



Fot. 1. Publikacja Wydawnictwa Bajek w ramach serii „Skarb Bajek i Baśni”.

Fot. Autorki.

²⁷ *Tamże*, dolna okładka.

²⁸ PB 1944-1947, s. 136-137.

²⁹ *Tamże*, s. 85.

³⁰ *Bibliografia literatury dla dzieci...*, s. 115 oraz A. Łasiewicka, F. Neubert, *dz. cyt.*, s. 18.

³¹ PB 1944-1947, s. 15.85.93.136-137.

³² *500 lat drukarstwa w Krakowie. Katalog wystawy*, Kraków 1974, s. 110.

³³ G. Schmagier, *Teodorczuk Władysław*, w: *Słownik pracowników książki polskiej*, red. I. Treichel, Warszawa – Łódź 1972, s. 901; J. Sowiński, *Polskie drukarstwo. Historia drukowania typograficznego i sztuki typograficznej w Polsce w latach 1473-1939*, Wrocław 1996, s. 129. Zarówno Schmagier, jak i Sowiński wspominają o sprzedaży drukarni Teodorczuka Ripperowi, ale już nie odnotowują jej dalszych losów.

W badanym okresie K. Podgórczyk swoją aktywność zawodową rozszerzył o funkcję wydawcy. W styczniu 1946 r. przystąpił do zorganizowanej przez Zygmunta Banka spółki z ograniczoną odpowiedzialnością pod nazwą Krakowskie Towarzystwo Wydawnicze Z. Banek i S-ka. Należał do niej także Tadeusz Zakulski, kierownik drukarni Podgórczyka. Spółka w 1947 r. zmieniła nazwę na Krakowskie Towarzystwo Wydawnicze. Wydała 59 książek i broszur – głównie pozycje dla młodzieży i poradniki praktyczne, poza tym 34 tomy serii „Biblioteka Krytyczna Arcydzieł Literatury Polskiej i Obcej”. Towarzystwo funkcjonowało do 1951 r., a ostateczna jego likwidacja nastąpiła 12 stycznia 1953 r.³⁴

3. Seria „Kukuryku”

Krakowskie Wydawnictwo Bajek i Baśni, poza „Skarbem Bajek”, koncentrowało swoją aktywność na wznowieniu serii „Kukuryku”. Ta inicjatywa wydawnicza została szczegółowo omówiona w tekście reklamowym, w którym wydawca występując z pozycji „kogutka Kukuryku” zwrócił się bezpośrednio do dzieci przybliżając im cykl i zachęcając do jego nabycia:

„Kochane dzieci!

Ja kogutek Kukuryku, którego widzicie na okładce, przynoszę Wam zbiorek cudnych bajek i wesołych powiastek pod zbiorową nazwą

„KUKURYKU”

Wesołe bajki i powiastki.

Treść ich zaczerpnięta jest z najpiękniejszych bajek ludowych Andersena, Grimma itp. Kto z was przeczyta jedną z moich bajeczek będzie chciał na pewno poznać wszystkie. Mam nadzieję, że każda moja książeczka ubawi Was doskonale i będzie stanowić dla Was najmiłą i najweselszą rozrywkę.

Wasz przyjaciel
„KUKURYKU”³⁵.

Seria, jak już wspomniano, obejmowała 32 zeszyty, na które składały się następujące tytuły:

nr 1 *Królowna Kwaczusia. Bajka fantastyczna;*

nr 2 *Mały włóczęga. Zdarzenie prawdziwe;*

nr 3 *Robinson Kruzo;*

nr 4 *Paluszek. Bajka;*

nr 5 *Latający kufer. Bajka arabska;*

nr 6 *Żołnierz cynowy. Bajka;*

nr 7 *Śpiąca królowna. Bajka ludowa;*

³⁴ F. Pieczętkowski, *Banek Zygmunt*, w: *Słownik pracowników książki polskiej. Suplement*, red. I. Treichel, Warszawa – Łódź 1986, s. 16.

³⁵ H. Burska, *Biedulka. Bajka ludowa*, Kraków 1947, dolna okładka.

- nr 8 *Kot w butach. Bajka ludowa;*
- nr 9 *Czerwony Kapturek. Bajka;*
- nr 10 *O siedmiu krukach. Bajka ludowa;*
- nr 11 *Szklane trzewiczki. Bajka ludowa;*
- nr 12 *Maciuś Orzeszek. Bajka ludowa;*
- nr 13 *Niespodzianka Gdakulki. Bajka o kurce, kotku, piesku i dziewczynce;*
- nr 14 *Miś i Perełka. Bajka ludowa;*
- nr 15 *Jaś i Małgosia. Bajka ludowa;*
- nr 16 *Laseczka Moruska. Bajka ludowa;*
- nr 17 *Fotel dziadunia. Historia prawdziwa;*
- nr 18 *Bajka o leniuszku. Przygoda pewnej dziewczynki;*
- nr 19 *Śnieżyczka. Bajka ludowa;*
- nr 20 *Jak Jacek znalazł szczęście. Bajka ludowa;*
- nr 21 *Ali Baba i czterdziestu rozbójników. Bajka z tysiąca i jednej nocy;*
- nr 22 *Młodzieniec zaklęty w psa. Bajka z tysiąca i jednej nocy;*
- nr 23 *O Maćku co dostał trzy dary. Gadka ludowa;*
- nr 24 *Bajka o mądrym Krzywonożku. Bajka ludowa;*
- nr 25 *Księżę Achmed i wróżka Pari-Banu. Bajka z tysiąca i jednej nocy;*
- nr 26 *Cudowna Lampa Aladyna. Bajka z tysiąca i jednej nocy;*
- nr 27 *Kopciuszek. Bajka ludowa;*
- nr 28 *Chińska Księżniczka. Wesoła bajka;*
- nr 29 *Złote Serduszko. Baśń ludowa;*
- nr 30 *Biedulka. Bajka ludowa;*
- nr 31 *Mała czarodziejka. Bajka ludowa;*
- nr 32 *Bajka o siedmiu łabędziach. Baśń³⁶.*

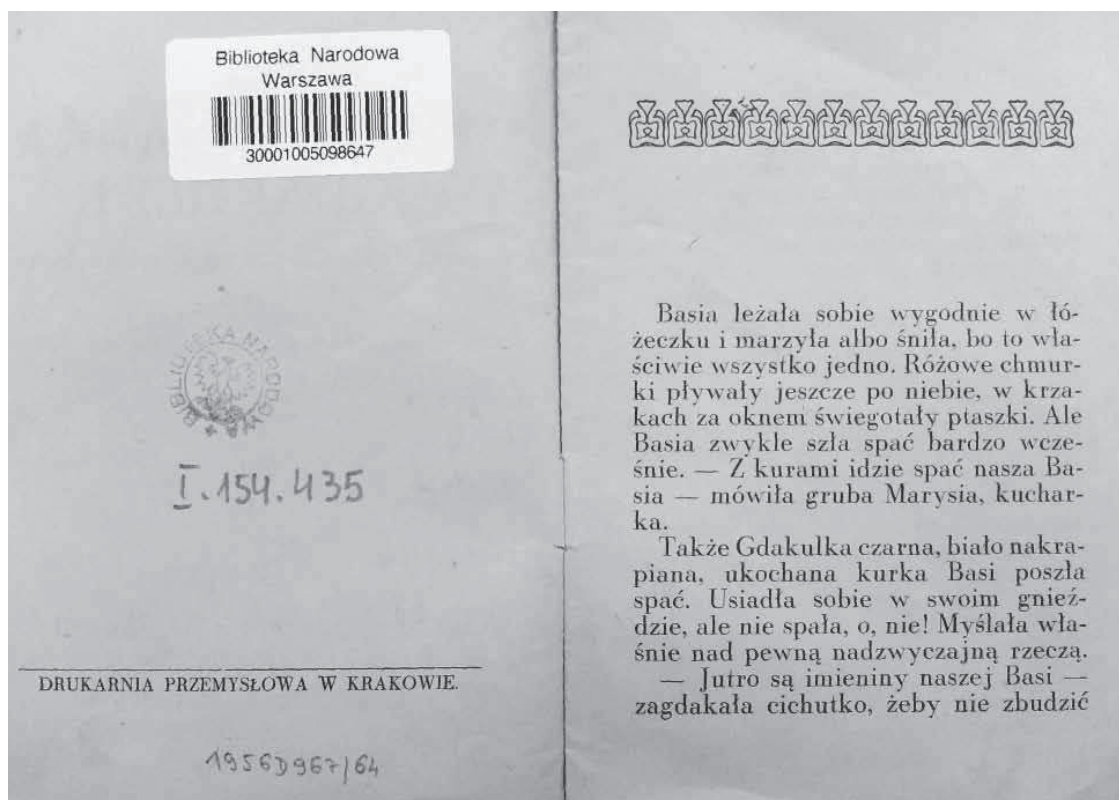
Na cykl złożyły się bajki i baśnie przeznaczone dla dzieci³⁷. Były to przede wszystkim adaptacje utworów braci Grimm (10 pozycji), przeróbki bajek Andersena (2 pozycje) oraz streszczenie powieści Daniela Defoe (1 pozycja). W większości przypadków autorką opracowań była H. Burska (12 pozycji), a tylko jednorazowo przeróbki tekstu braci Grimm dokonał A. Grycz. Seria obejmowała także teksty własne H. Burskiej – 12 pozycji, trzy bajki z tysiąca i jednej nocy autorstwa St.[anisława?] Szaleckiego oraz dwa utwory A. Grycza. Wśród opublikowanych tekstów znalazła się także bajka – znanej już z serii „Skarb” – M. Biliżanki. Jedna praca, bajka arabska, została wydana anonimowo. Porównując powyższe tytuły do zawartości serii „Kukuryku” wydanej w okresie okupacji można stwierdzić, iż jest to ta sama seria o tym samym porządku utworów³⁸. Tezę tę potwierdza dodatkowo zestawienie tekstów poszczególnych pozycji z lat 1940 i 1947. Wyraźnie widać to na przykładzie opowiadania

³⁶ Taż, *Laseczka Moruska. Bajka ludowa*, Kraków 1947, dolna okładka. Tytuły uzupełniono w oparciu o wydawnictwa zarejestrowane w PB 1944–1947.

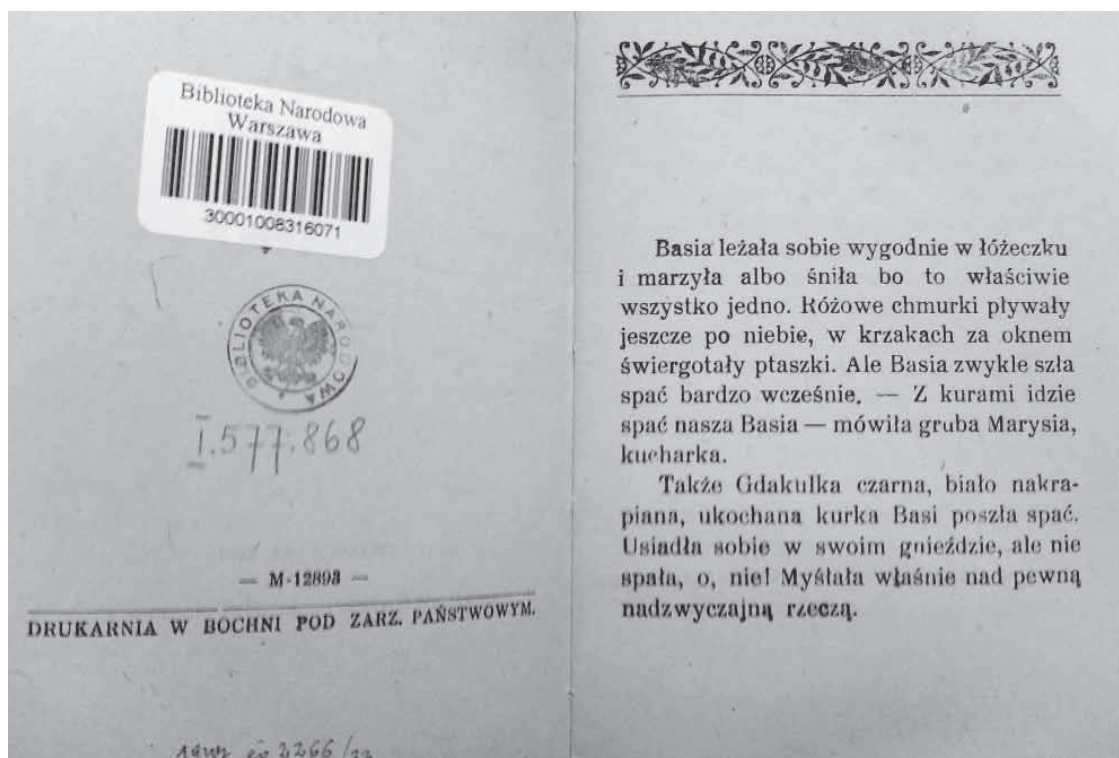
³⁷ Podobnie, jak „Skarbowi Bajek” serii tej przypisano II stopień trudności. Zob. *Bibliografia literatury dla dzieci...*, s. 223 oraz A. Łasiewicka, F. Neubert, *dz. cyt.*, s. 16.

³⁸ H. Burska, *Niespodzianka Gdakulki*, Kraków 1940, dolna okładka.

H. Burskiej *Niespodzianka Gdakulki*, gdzie na trzeciej stronie obu wydań zamieszczono ten sam tekst, z tym że opracowanie redakcyjne z 1947 r. nie zawiera błędów składu (por. fot. 2 i 3).



Fot. 2. *Niespodzianka Gdakulki* H. Burskiej z 1940 r. Fot. Autorki.



Fot. 3. *Niespodzianka Gdakulki* H. Burskiej w opracowaniu z 1947 r. Fot. Autorki.

Dzięki poszukiwaniom w katalogu Biblioteki Narodowej dokonania Wydawnictwa Bajek w zakresie serii „Kukuryku” poszerzono o dalsze 9 pozycji. Są to różne warianty, ale i kolejne wydania czy wznowienia poszczególnych tytułów tego cyklu. W rezultacie ustalono 41 publikacji wydanych w okresie powojennym, a łączonych z serią „Kukuryku”.

Cykl jest łatwo rozpoznawalny dzięki jednolitemu opracowaniu graficznemu. Poszczególne zeszyty mają wymiary od 13,7 x 10 cm (nr 11) do 15,1 x 10,7 cm (nr 32). Drobne różnice w formacie są zapewne wynikiem niejednolitego obciążenia brzegów kart. Objętość zeszytów jest ujednolicona – 16 paginowanych stron papieru, o niezbyt wysokiej gramaturze, przypominającego papier gazetowy. Podobnie jak w przypadku serii „Skarb Bajek”, przy krótszych utworach łączono kilka tekstów, np. gadka ludowa *O Maćku co dostał trzy dary* w opracowaniu H. Burskiej, wydana w 1947 r. jako 23 pozycja serii, obejmuje dwa teksty: *Jak to Maciek zmarnił bogaty dar* (s. 3-10) oraz *Zaczarowany kapelusik* (s. 11-16). Zeszyty zaopatrzone są najczęściej w papierową zieloną okładkę (13 poz.), chociaż równie często zdarza się także kolor biały (13 poz.), poza tym różowy (4 poz.) oraz w jednym wypadku niebieski. 5 pozycji pozbawionych jest oryginalnej oprawy, a w przypadku 5 innych brak informacji o zachowanych egzemplarzach³⁹.

Druk na okładce jest barwny. Najczęściej wykorzystywano kolor zielony – w 8 przypadkach, następnie fioletowy lub brązowy (po 6 okładek), kolejno czerwony lub granatowy (po 4 okładki) oraz trzykrotnie niebieski. Kolor druku jest przeciwny w stosunku do koloru papieru, chociaż nie jest to stała zasada np. w nr 30 *Biedulka* przy różowym papierze zastosowano niebieski druk, nr 16 *Laseczka Moruska* okładka zielona – druk fioletowy, ale już nr 23 *O Maćku co dostał trzy dary* okładka zielona i zielony druk, podobnie nr 25 *Książę Achmed i wróżka Pari-Banu* okładka niebieska i granatowy druk.

Okładki serii mają stałą kompozycję. Na górze umieszczono znak graficzny serii czyli napis „KUKURYKU. Wesołe Bajki i Powiastki” wkomponowany – wraz z numerem danego zeszytu – w prostokątną ramkę o wym. przeciętnie 3 x 10 cm. Poniżej znajduje się tytuł, następnie ilustracja nawiązująca tematycznie do treści danego numeru.

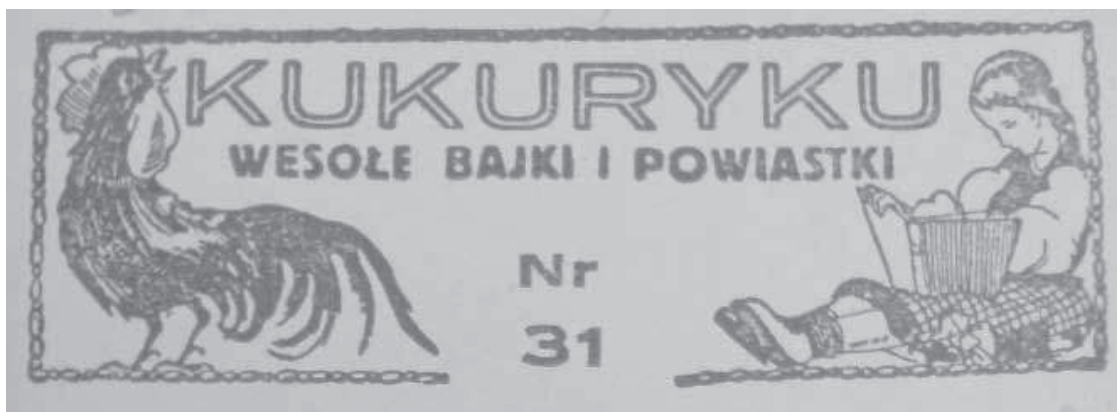
Karta tytułowa zawiera tradycyjne informacje: wyróżniony większym stopniem pisma i często wersalikami tytuł, następnie nieco mniejszą czcionką podtytuł. Jest to określenie typu „baśń ludowa”, „bajka ludowa”, „gadka ludowa”, znacznie rzadziej (2 tytuły) „historia prawdziwa” czy „zdarzenie prawdziwe”. Poniżej umieszczono nazwisko autora z reguły poprzedzone zwrotem „opracował(a)” lub „opowiedział(a)”. Na adres wydawniczy składa się tekst: „WYDAWNICTWO BAJEK I BAŚNI Kraków, ul. Św. Sebastiana L. 20”. Informacje o drukarni ulokowano na dole strony redakcyjnej. W siedmiu przypadkach jest

³⁹ W katalogu Biblioteki Narodowej, jak i w katalogu Biblioteki Jagiellońskiej nie odnaleziono 5 publikacji, autorstwa H. Burskiej, opublikowanych w serii „Kukuryku”. Są to poz. 7, 10, 12, 15, 18 Wykazu powielane w Drukarni w Bochni w 1947 r.

to Drukarnia Przemysłowa w Krakowie, z którą oficyna współpracowała już wcześniej. Druk większości tytułów serii (34 pozycje) powierzono Drukarni w Bochni pod zarządem państwowym.



Fot. 4 i 5. Pozycje z serii „Kukuryku” wydane nakładem Wydawnictwa Bajek. Fot. Autorki



Fot. 6. Znak serii zamieszczany na górnej okładce każdego zeszytu. Fot. Autorki

Początki drukarstwa w Bochni sięgają lat 20. XIX w. Wówczas w tym mieście zakład poligraficzny uruchomił Antoni Sonek (Sonnek). Jego drukarnia funkcjonowała do 1832 r., po czym ok. 1835 r. maszyny nabył Wawrzyniec Pisch (Pisch) i uruchomił produkcję pod własnym nazwiskiem. Stosunkowo szybko firma rozrosła się, przekształcając w przedsiębiorstwo łączące działalność poligraficzną z introligatorstwem oraz księgarnią sortymentowo-nakładową. Rocznie powielano ponad 30 tytułów, co w warunkach galicyjskich należało

do rzadkości. Drukarnia Piza była znana i doceniana w Krakowie. W 1848 r. powierzono jej druk pism urzędowych dla władz miasta Krakowa, a na rozwój drukarni wpływał zapewne fakt łagodnej cenzury w Bochni. Działalność Wawrzynica Piza kontynuował jego syn i następca, Władysław Pisz⁴⁰. Drukarnia w Bochni, w której tłoczono publikacje Wydawnictwa Bajek i Baśni to przypuszczalnie właśnie dawna drukarnia Piza przejęta pod zarząd państwowy⁴¹.

W żadnej publikacji Wydawnictwa Bajek nie umieszczono roku wydania czy druku, co bardzo utrudnia identyfikację poszczególnych pozycji i ich datowanie. W oparciu o bibliografię narodową oraz katalog Biblioteki Narodowej ustalono, że większość (39 pozycji) tytułów serii „Kukuryku” została wydana w 1947 r., jedna w 1945 oraz jedna w 1946 r.⁴² Pamiętać jednak należy, iż są to tylko daty orientacyjne i bardziej prawdopodobne wydaje się opublikowanie całej serii „Kukuryku” Wydawnictwa Bajek w 1947 r.⁴³ Retrospektywna bibliografia literatury dla dzieci rejestruje ten cykl w latach 1945-1947, przypisując go oficynie „Biblios”, a „w niektórych pozycjach” Wydawnictwu Bajek⁴⁴. Wzorując się na „Przewodniku Bibliograficznym” i odnotowanych w nim pracach można jednak mówić o odrębnych edycjach serii „Kukuryku”: oficyny „Biblios” w 1945 r. oraz Wydawnictwa Bajek w 1947 r. Zidentyfikowane tytuły cyklu wydane przez „Biblios” to m.in. H. Burskiej *Laseczka Moruska*

⁴⁰ A. Aleksiewicz, *Drukarstwo w Rzeczypospolitej Krakowskiej i Galicji Zachodniej w latach 1815-1860*, Warszawa – Wrocław 1976, s. 72-73.

⁴¹ W latach 1944-1945 wraz z przejściem kontroli na terytorium Polski przez Armię Czerwoną rozpoczęło się tworzenie nowego systemu gospodarczego, związanego z przekształceniami w strukturze własnościowej i społecznej. W wyniku tych rozstrzygnięć dążono do całkowitego opanowania środków komunikacji społecznej. Jednym z elementów kontroli było przejście nadzoru nad przemysłem poligraficznym. Na przełomie 1944 i 1945 r., bez aktów prawnych o nacjonalizacji przemysłu, faktycznie dokonało się przejście przez państwo wszelkiego typu zakładów typograficznych. *Ustawa z dn. 3 stycznia 1946 r. o przejęciu na własność Państwa podstawowych gałęzi gospodarki narodowej* („Dziennik Ustaw RP” 1946, nr 3, poz. 17), do których zaliczono również przemysł poligraficzny, tylko ten stan rzeczy zinstytucjonalizowała. Jednocześnie w 1945 r. w imieniu nowego państwa, w oparciu o *Dekret z dn. 2 marca 1945 o majątkach opuszczonych i porzuconych* („Dziennik Ustaw RP” 1945, nr 9, poz. 45; postanowienia z *Dekretu* powtórzono bez większych zmian w *Ustawie o majątkach opuszczonych i porzuconych z dn. 6 maja 1945 r.*, „Dziennik Ustaw RP” 1946, nr 17, poz. 97), drukarnie będące własnością przedwojennego państwa polskiego, spółki, które nie wznowiły działalności, obiekty bez właścicieli itp., przejmowały różnego typu instytucje: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, komitety PPR, ministerstwa, samorządy oraz drukarze zrzeszający się w spółdzielniach pracy. Rekwirovano i przejmowano pod zarząd państwowy lub partyjny również takie zakłady poligraficzne – bez względu na ich wielkość, które nie mogły być przejęte legalnie. W efekcie tych działań władze państwowe skutecznie kontrolowały przemysł poligraficzny. Zob. S. A. Kondek, *Władza i wydawcy. Polityczne uwarunkowania produkcji książek w Polsce w latach 1944-1949*, Warszawa 1993, s. 15.17.47-48; K. Bolesta-Kukułka, *Gra o władzę a gospodarka. Polska 1944-1991*, Warszawa 1992, s. 71.

⁴² Jest to poz. 35 oraz poz. 11 Wykazu zamieszczonego na końcu niniejszego artykułu.

⁴³ Tezę tę potwierdza fakt, iż pozycje datowane przez Bibliotekę Narodową na lata 1945 i 1946 mają układ karty tytułowej wskazujący na wydanie z 1940 r., o czym szczegółowo w dalszej części artykułu.

⁴⁴ Zob. *Bibliografia literatury dla dzieci...*, s. 223 oraz A. Łasiewicka, F. Neubert, *dz. cyt.*, s. 16.

(Kraków 1945)⁴⁵, A. Grycza *Królowna Kwaczusia* (Kraków 1945)⁴⁶, *O siedmiu krukach. Bajka ludowa* braci Grimm w opracowaniu H. Burskiej (Kraków ok. 1945)⁴⁷ oraz *Latający kufer. Bajka arabska* (Kraków 1945)⁴⁸. Rozstrzygnięcie kwestii odrębnych edycji „Kukuryku” ułatwiłaby szczegółowa analiza dorobku wydawniczego firmy „Biblios” podjęta w przyszłości przez innych badaczy. Po wstępnych tylko badaniach oszacowano go na ok. 46 pozycji⁴⁹. Poza „Kukuryku” i „Skarb Bajek” (po 4 ustalone tytuły), są to serie „Naokoło Świata. Najciekawsze Książeczki”⁵⁰ oraz „Nasze Ulubione Książeczki”⁵¹. Dodatkowo „Biblios” wydawał utwory m.in. Stanisława Raczyńskiego z jego ilustracjami⁵², Jerzego Sikory⁵³ czy Witolda Zechentera⁵⁴.

Poza trudnościami z identyfikacją różnych edycji serii „Kukuryku”, pozostaje jednocześnie kwestia kolejnych wariantów już w obrębie samego cyklu sygnowanego przez Wydawnictwo Bajek i Baśni w 1947 r. Ze względu na brak daty wydania elementem różnicującym staje się kolor okładki (por. fot. 7 i 8), drukarnia oraz element graficzny, otwierający tekst główny, a zamieszczany u góry strony trzeciej (zob. fot. 9 i 10). W oparciu o te niuanse odszukano dziewięć pozycji z serii „Kukuryku” nie notowanych w bibliografii narodowej, a rejestrowanych w Bibliotece Narodowej jako wydane w okresie powojennym. Jest to *Bajka o siedmiu łabędziach* Andersena różniąca się elementem graficznym na trzeciej stronie (poz. 1 i 2 Wykazu) oraz tegoż autora *Żołnierzyk cynowy* o innym kolorze druku na okładce (poz. 3 i 4 Wykazu).

Pozostałe siedem przypadków to publikacje wytłoczone w Drukarni Przemysłowej w Krakowie, a nie w Bochni – jak rejestruje „Przewodnik Bibliograficzny”. Są to *Jak Jacek znalazł szczęście* (poz. 26 Wykazu) i *Śpiąca królowna* (poz. 35) autorstwa braci Grimm w opracowaniu H. Burskiej oraz następujące teksty jej autorstwa: *Ali Baba i 40 zbójców* (poz. 6), *Chińska księżniczka* (poz. 9), *Fotel dziadunia* (poz. 11), *Maciuś Orzeszek* (poz. 14), *Mały włóczęga* (poz. 17 Wykazu). Wydawnictwa te mają także odmienny układ karty tytułowej. Pomiędzy autorem a adresem wydawniczym zamieszczono ilustrację

⁴⁵ PB 1944-1947, s. 22

⁴⁶ *Tamże*, s. 56

⁴⁷ BN I. 1.464.954.

⁴⁸ BN I. 577.346.

⁴⁹ Są to 44 tytuły ustalone w oparciu o „Przewodnik Bibliograficzny” oraz 2 prace odnalezione w katalogu Biblioteki Narodowej.

⁵⁰ Por. PB 1948, poz. 4424-4428.

⁵¹ Por. PB 1947, poz. 2106.2110.2112.

⁵² Spośród utworów S. Raczyńskiego są to m.in.: *Hipopotam i inne wierszyki*, Kraków 1946 (PB 1946, poz. 697); *Łamek-psujek*, Kraków 1945 (PB 1944-1947, s. 161) oraz Kraków 1948 (PB 1948, poz. 629); *O krasnoludku Mądralku i niedobrym olbrzymie*, Kraków 1946 (PB 1946, poz. 3406).

⁵³ Teksty J. Sikory to *O bohaterskim koniu*, Kraków 1946 (PB 1944-1947, s. 177) oraz *O krasnoludkach czyli skrzatach*, Kraków 1946 (PB 1946, poz. 3415).

⁵⁴ Pozycje W. Zechentera opublikowane przez „Biblios” to: *Mruczek*, Kraków 1947 (PB 1947, poz. 3556), *Opowieści ptaszące*, Kraków 1947 (PB 1947, poz. 3557), *Toto. Bajeczka o słoniu-leńsiuszu*, Kraków 1948 (PB 1948, poz. 632).

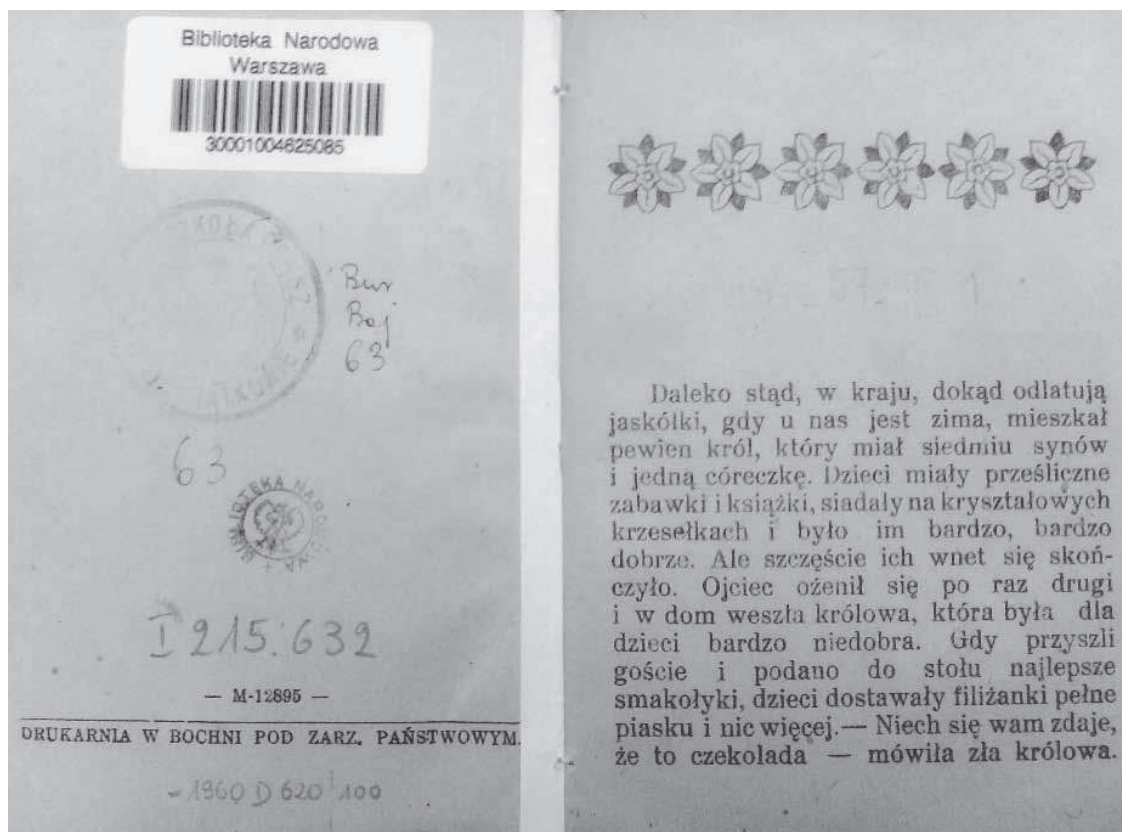


Fot. 7 i 8. H. Ch. Andersen *Żołnierz cynowy* wariant A (druk fioletowy) oraz wariant B (druk czerwony) (poz. 3 i 4 Wykazu). Fot. Autorki

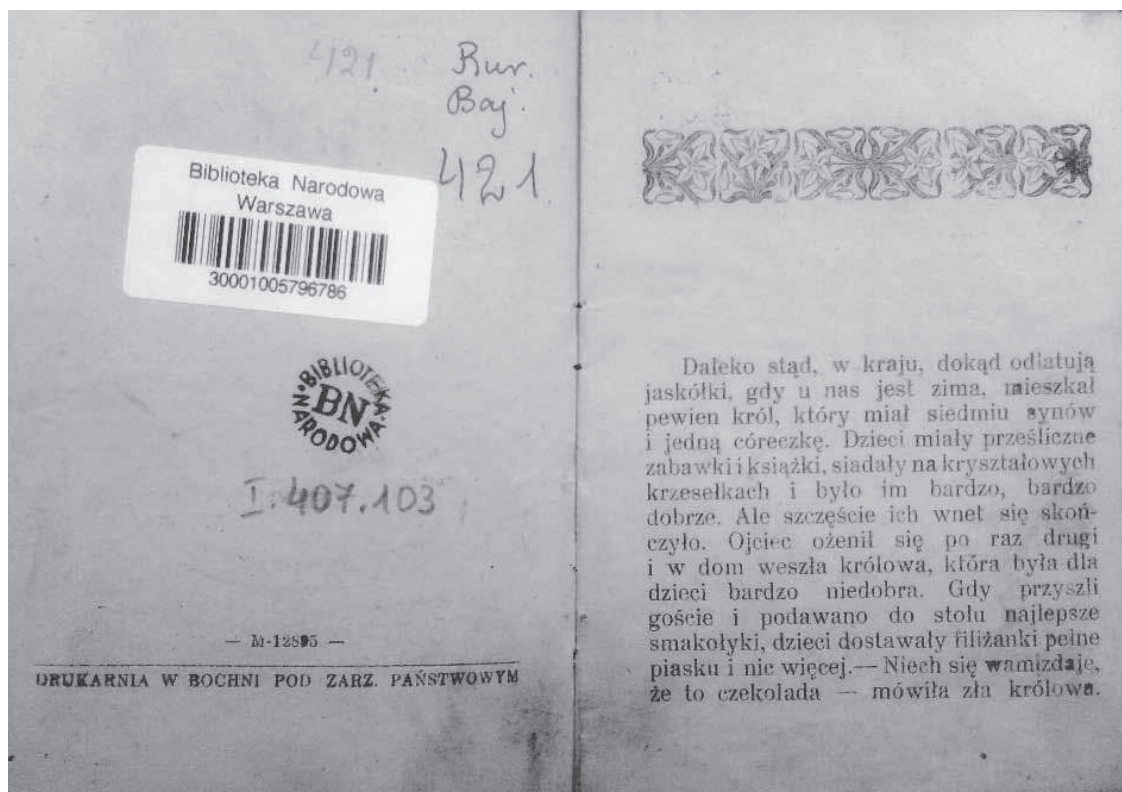
przedstawiającą w różnych wariantach małą dziewczynkę oraz – po jednym – rysunek domku (*Maciuś Orzeszek*) i stylizowany element graficzny (*Śpiąca królewna*)⁵⁵. Odmienny układ karty tytułowej oraz oficyna drukarska oznaczona jako Drukarnia Przemysłowa bez dopowiedzenia pod „zarządem państwowym” wskazuje, iż w rzeczywistości pozycje te należy zaliczyć raczej do wcześniejszych edycji serii z okresu okupacji. Tym bardziej że porównując opracowanie graficzne serii z 1940 r., nie zauważa się żadnych różnic, a wręcz analogiczność układu karty tytułowej (por. fot. 11 i 12).

Z pewnością motywy Wydawnictwa Bajek i Baśni były wyraźnie merkantylne. Książeczki w zamierzeniu miały kosztować niewiele i być rozprowadzane w wielotysięcznym nakładzie. Jednocześnie dostarczały przede wszystkim przyjemności lektury, wprowadzając – jak pisano w tekście reklamowym „Skarbu Bajek i Baśni” – „żądnych zawsze niezwykłych wrażeń młodych Czytelników w zaczarowaną krainę”. Podobnie książeczki cyklu „Kukuryku” miały za zadanie „ubawić (...) doskonale i (...) stanowić (...) najmiłszą i najweselszą rozrywkę”. Jaka była recepcja serii i czy wydawnictwa te wypełniły swoją rolę trudno ocenić. Egzemplarze z tego cyklu przechowywane w Bibliotece Narodowej pochodzą z bibliotek szkół powszechnych, o czym informują pieczęcie biblioteczne, z Nasielska (m.in. sygnatura Biblioteki Narodowej (BN) BN I. 407.103; I. 406.759; I. 928.126; I. 406.758; I. 422.664), Płocka (BN I.153.893; I. 153.894;

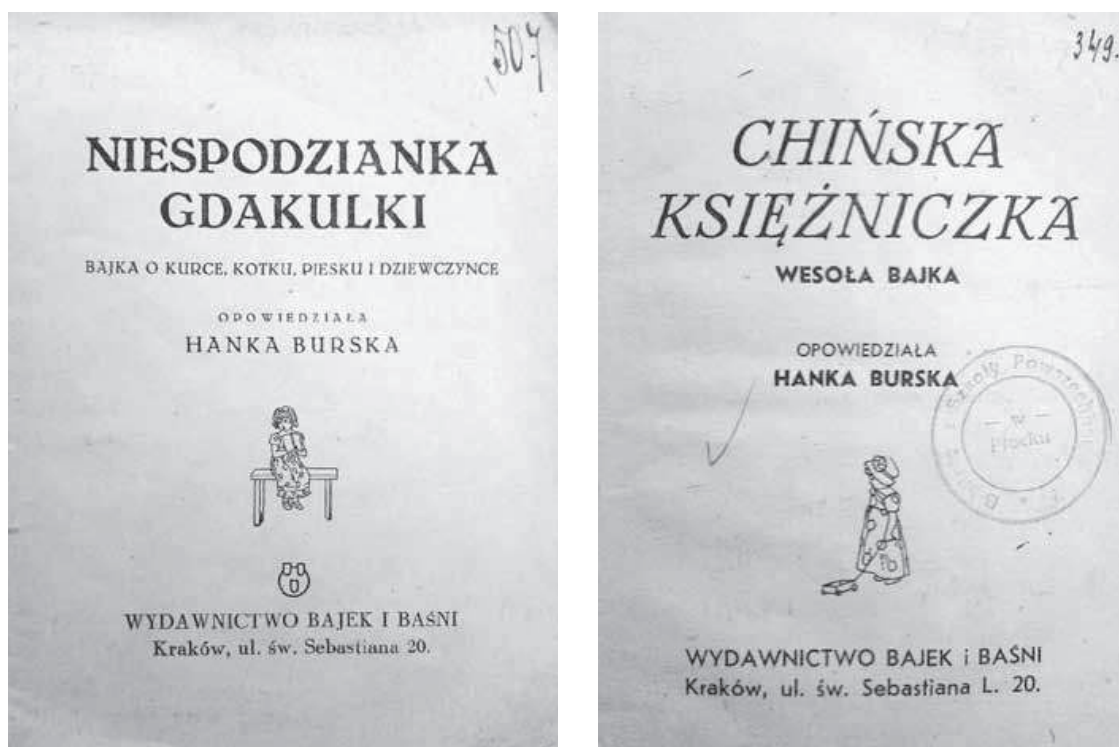
⁵⁵ *Ali Baba i 40 zbójców* (poz. 6 Wykazu) ma defekt – uszkodzoną kartę tytułową, wskazującą wręcz na wyrwanie ilustracji.



Fot. 9. H. Ch. Andersen *Bajka o siedmiu łabędziach* wariant A (poz. 1 Wykazu). Fot. Autorki



Fot. 10. H. Ch. Andersen *Bajka o siedmiu łabędziach* wariant B (poz. 2 Wykazu). Fot. Autorki



Fot. 11 i 12. Publikacje H. Burskiej wydane w ramach serii „Kukuryku” w 1940 r. i 1947 r. Fot. Autorki.

I. 153.358), Siemiątkowa (BN I. 215.632), Uniszek Zawadzkich (BN I. 422.637), Raciąża (BN I.422.635) i Wołomina (BN I. 153.898) czyli z terenów obecnego województwa mazowieckiego. Świadczy to o dystrybucji serii poza Krakowem i Małopolską, ale także o skromnej ofercie rynku wydawniczego z zakresu literatury dziecięcej, skoro do bibliotek szkolnych kupowano tanie wydawnictwa zeszytowe.

K. Woźniakowski określa krąg wydawniczy „Senzacji”, a więc i Wydawnictwo Bajek oraz „Biblios” „grupą dostarczycieli literackiej tandety i chałtury liczącą, że wygłodzony rynek czytelnicy wchłonie wszystko, co przeznaczone dla dzieci”⁵⁶. A. Bromberg także zwrócił uwagę na kwestie finansowe zaliczając Wydawnictwo Bajek do oficyn produkujących najbardziej dochodowe – bo przeznaczone dla dzieci – publikacje⁵⁷. Pomimo tych niezbyt przychylnych opinii, Wydawnictwo Bajek z produkcją liczącą w sumie, z uwzględnieniem tytułów odnotowanych w katalogu Biblioteki Narodowej, 65 pozycji należy zaliczyć do jednej z bardziej aktywnych oficyn dziecięcych w pierwszych latach powojennych. O niewielkiej produkcji tego typu wydawnictw w Polsce, świadczy przede wszystkim liczba tytułów, jakie wyszły w badanym czasie. Łączenie w latach 1944–1947 ukazało się zaledwie 758 pozycji (9,9%) przeznaczonych dla dzieci i młodzieży w stosunku do 7627 ogółem wydanych publikacji. Jednak w 1948 r. były to już 363 pozycje. Przeważającą część literatury dziecięcej wydawały firmy prywatne. Wraz z ograniczeniem ich produkcji w 1949 r. ogólna liczba publikacji dla dzieci spadła do 232 tytułów. Dopiero na skutek

⁵⁶ K. Woźniakowski, *W kręgu jawnego piśmiennictwa literackiego...*, s. 203.

⁵⁷ A. Bromberg, *dz. cyt.*, s. 28.

zdominowania rynku książki dziecięcej przez wydawnictwa spółdzielcze i państwowe (np. „Nasza Księgarnia”) liczba tytułów książek dziecięcych ustabilizowała się na poziomie 350–360 rocznie⁵⁸.

Podsumowanie

Seria „KUKURYKU. Wesołe Bajki i Powiastki” była, jak informowano na dolnej okładce każdego tytułu, do „nabycia w księgarniach i składach papieru”. Brak informacji o cenie, jednak biorąc pod uwagę niskiej jakości papier, jak i mały format nie mogła być wygórowana. Publikacjom Wydawnictwa Bajek daleko do kanonu wypracowanego od końca XIX w., zgodnie z którym pozycje dziecięce, bogato ilustrowane, otrzymywały sztywne, barwne okładki w co najmniej dwóch kontrastowych kolorach (czerwony i zielony lub czerwony i niebieski)⁵⁹. Nie były to piękne książeczki obrazkowe, jak te publikowane w okresie międzywojennym, które ukazywały się przede wszystkim w sezonie gwiazdkowym i były dla najmłodszych czytelników przedmiotem dostępnym odświętnie. Seria „Kukuryku” o skromnym opracowaniu graficznym i bez ilustracji wpisywała się raczej w tradycję tanich serii zeszytowych wydawanych na papierze gazetowym z okładką z kolorowego papieru, zapoczątkowanych – jak podaje Janusz Dunin – przez „Księgarnię F. Korna” w Warszawie w latach 1920–1924. Te pierwsze serie małych zeszycików zawierały adaptacje znanych baśni i bajeczek, a przede wszystkim utwory m.in. Grimmów, Andersena, opowieści z 1001 nocy i liczyły zaledwie 16 stron łącznie z kartą tytułową. Jak podaje J. Dunin, w okresie międzywojennym w formie zeszycików dla najmłodszych odbiorców ukazało się ponad 500 tytułów w nakładzie od 4 do 7 tys. każdy⁶⁰. Właśnie taką formę wydawniczą reprezentowała seria „Kukuryku” publikowana w latach 40. XX w., a potem wznawiana po wyzwoleniu – już w nowych warunkach politycznych.

Powojenna działalność Wydawnictwa Bajek i Baśni przypadła na okres przejściowy, kiedy władze państwowe pozwalały jeszcze na funkcjonowanie przedwojennej struktury układu wydawniczego, obejmującej zarówno oficyny prywatne, instytucje i organizacje religijne, jak i coraz liczniejszych przedsiębiorców uspołecznionych. W produkcji wydawniczej w skali całego kraju istotną rolę odgrywały wówczas właśnie firmy prywatne, które w 1945 r. były odpowiedzialne za 55% książek. Tak wysoki udział tej grupy wynikał ze wznowienia działalności oficyn przedwojennych, ale także z podejmowania inicjatywy wydawniczej przez osoby przygodne. Liczbę firm prywatnych w latach 1945–1947 szacowano w całym kraju na 264 podmioty obejmujące „zawodowych”

⁵⁸ *Tamże*, s. 19, 179–180; L. Biliński, *Zarys rozwoju ruchu wydawniczego w Polsce Ludowej*, Warszawa 1977, s. 107; J. Zaremba, *Było i tak. Wspomnienia*, Wrocław 1976, s. 466.

⁵⁹ J. Dunin, *Książeczki dla grzecznych i niegrzecznych dzieci. Z dziejów polskich publikacji dla najmłodszych*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1991, s. 154.156.158.160.

⁶⁰ *Tamże*, s. 149–150.

wydawców lub księgarzy nakładowych. Dodatkowo do grupy doliczano także ponad 300 osób finansujących druk swoich utworów własnym sumptem. W następnych latach udział sektora prywatnego w produkcji wydawniczej był równie ważki (1946 – 52%, 1947 – 48% produkcji), by w wyniku różnego rodzaju obostrzeń (cenzura, reglamentacja papieru, koncesjonowanie) spaść do 33% w 1948 r., kolejno 23% w 1949 r. i zaledwie 8% książek w 1950 r.⁶¹. Publikacje Wydawnictwa Bajek pochodzą z lat 1945–1947, zatem z okresu względnej swobody na rynku wydawniczym. W 1947 r. władze podjęły działania zmierzające do opanowania rynku książki i podporządkowania sektora prywatnego oraz stosunkowo niezależnej spółdzielczości centralnemu ośrodkowi dyspozycyjnemu. Sejm 2 czerwca 1947 r. uchwalił akty prawne, na podstawie których wprowadzono obowiązek uzyskiwania specjalnych zezwoleń na prowadzenie działalności handlowej i zawodowe wykonywanie czynności kupieckich. Zaznaczyć przy tym należy, iż niezależną od państwa działalność wydawniczą uznano za handel, a zezwoleń na prowadzenie przedsiębiorstw wydawniczych udzielał Minister Przemysłu i Handlu. Koncesjonowanie w wyraźny sposób ograniczyło aktywność niezależnych wydawców. Wielu z nich nie występowało nawet o pozwolenie na dalszą działalność nie dysponując wysoką kwotą, jaką należało wnieść w formie opłaty lub zalegając z opłatami skarbowymi (podatki, daniny, składki członkowskie). Jednocześnie niejasno sformułowane przepisy pozwalały zawsze znaleźć odpowiednie powody do odmówienia koncesji lub zamknięcia wydawnictwa⁶². Przypuszczać należy, iż właśnie takiej koncesji Wydawnictwo Bajek i Baśni z Krakowa nie otrzymało kończąc swoją aktywność wydawniczą w 1947 r.

Zarówno serii „Skarb Bajek i Baśni”, jak i cyklu „Kukuryku” nie można zaliczyć do typowych wydawnictw dziecięcych o starannym opracowaniu graficznym. W powojennych warunkach edytorskich i w dobie trudności z dostępem do literatury dziecięcej produkcja Wydawnictwa Bajek zasługuje jednak na odnotowanie. Seria „Kukuryku” wzbudziła zainteresowanie czytelnika na tyle, by trafić do bibliotek szkolnych i zapewne przyczynić się do wyrobienia wśród dzieci pierwszych nawyków czytelniczych.

Wykaz bibliograficzny

Wykaz obejmuje pozycje opublikowane w ramach serii „Kukuryku” wydanej nakładem Wydawnictwa Bajek i Baśni w latach 1945–1947. Pozycje ustalono

⁶¹ W. Stankiewicz, S. Siekierski, *Kształtowanie się polityki wydawniczej w minionym trzydziestoleciu*, „Roczniki Biblioteki Narodowej” 1974, s. 83; A. Bromberg, *dz. cyt.*, s. 22–23. 29. Nt. wydawców prywatnych zob. także: B. Bieńkowska, H. Chamerska, *Tysiąc lat książki i bibliotek w Polsce*, Wrocław 1992, s. 96–97.

⁶² S. A. Kondek, *dz. cyt.*, s. 173–175. Zob. także J. Zmroczek, *Ruch wydawniczy w Polsce po r. 1945*, „Zapiski Historyczne” 1992, z. 100, s. 210–212.

w oparciu o „Przewodnik Bibliograficzny” z lat 1945–1950 oraz o katalog kartkowy Biblioteki Narodowej. Uporządkowano je alfabetycznie wg nazwisk autorów lub w przypadku jednej pracy anonimowej – tytułu. Opis poszczególnych pozycji został sporządzony z autopsji (5 pozycji oznaczonych gwiazdką nie zostało odnalezionych) w oparciu o normę PN-82/N-01152.01 *Opis bibliograficzny. Książki* wraz z późniejszą zmianą A1 – PN-N-01152-1/A1: 1997. Ze względu na powtarzalność pominięto takie elementy opisu, jak wydawca wraz z adresem wydawniczym tj. *Wydawnictwo Bajek i Baśni, ul. Św. Sebastiana L. 20* oraz miejsce wydania czyli *Kraków*. Datę wydania, którą uznano za wątpliwą oznaczono znakiem zapytania. Nazwę miejsca druku oraz drukarni zachowano w postaci występującej w poszczególnych egzemplarzach. W przypadku wariantów i różnych wydań tego samego tytułu strefę tytułu i oznaczenia odpowiedzialności pominięto wprowadzając skrót toż.

Opis bibliograficzny uzupełniono o postać fizyczną poszczególnych pozycji, uwzględniając kolor okładki i druku oraz elementy graficzne. Poniżej opisu zamieszczono źródło informacji tj. „Przewodnik Bibliograficzny” (PB) wraz z numerem rocznika i pozycji w obrębie roku. Dodatkowo dla egzemplarza odnalezionego w Bibliotece Narodowej (BN) podano jego sygnaturę.

ANDERSEN HANS CHRISTIAN

1. *Bajka o siedmiu łabędziach : baśń* / [Hans Christian] Andersen ; opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państw.). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 32). – Brak oprawy oryg., na [3 s.] – 6 kwiatków
PB 1947 – 3231; wariant A: BN I. 215.632.
2. Toż, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państw.). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 32). – Brak oprawy oryg., na [3 s.] – wzorek z lilii
PB 1947 – 3231; wariant B: BN I. 407.103.
3. *Żołnierzek cynowy : bajka* / [Hans Christian] Andersen ; opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 6). – Okładka papierowa zielona, druk fioletowy, na [3 s.] element graficzny „liście”, na dolnej okładce wykaz serii – druk fioletowy
PB 1947 – 3232; wariant A: BN I. 577.857.
4. Toż, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 6). – Okładka papierowa zielona, druk czerwony, na [3 s.] element graficzny roślinny, na dolnej okładce wykaz serii – druk czerwony
PB 1947 – 3232; wariant B: BN I. 422.637.

BILIŻANKA MARIA

5. *Bajka o mądrym Krzywonózku : bajka ludowa* / opracowała Maria Biliżanka, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 24). – Okładka papierowa różowa, druk zielony, na [3 s.] element graficzny „liście”, na dolnej okładce wykaz serii – druk zielony
PB 1947 – 3233; BN I. 577.738.

BURSKA HANKA

6. *Ali Baba i 40 zbójców : bajka z tysiąca i jednej nocy* / opracowała Hanka Burska, [1947?]. – (Drukarnia Przemysłowa w Krakowie). – 16 s. ; 14 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 21). – Okładka papierowabiała, druk niebieski, uszkodzona karta tytułowa, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk niebieski
PB – brak; BN I 422.636.
7. * *Toż*, [1947]. – (Druk. w Bochni pod zarz. Państw.). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 21)
PB 1947 – 3234; BN – brak.
8. *Biedulka : bajka ludowa* / opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Druk. w Bochni pod zarz. państw.). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 30). – Okładka papierowa różowa, druk niebieski, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk niebieski
PB 1947 – 3235; BN I 577.849.
9. *Chińska Księżniczka : wesoła bajka* / opowiedziała Hanka Burska, [1947?]. – (Drukarnia Przemysłowa w Krakowie). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 28). – Okładka papierowa biała, druk brązowy, na karcie tyt. rys. dziewczynki, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk brązowy
PB – brak; BN I 153.893.
10. * *Toż*, [1947]. – (Druk. w Bochni pod zarz. państw.). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 28).
PB 1947 – 3236; BN – brak.
11. *Fotel dziadunia : historia prawdziwa* / opowiedziała Hanka Burska, [ok. 1946?]. – (Drukarnia Przemysłowa w Krakowie). – 16 s. ; 14 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 17). – Okładka papierowa biała, druk brązowy, na karcie tyt. rys. dziewczynki, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk brązowy
PB – brak; BN I 406.759.
12. * *Toż*, [1947]. – (Druk. w Bochni pod zarz. państw.). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 17).
PB 1947 – 3237; BN – brak.
13. *Laseczka Moruska : bajka ludowa* / opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państw.). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku.

- Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 16). – Okładka papierowa zielona, druk fioletowy, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk fioletowy
PB 1947 – 3238; BN I 928.126.
14. *Maciuś Orzeszek : bajka ludowa /* opowiedziała Hanka Burska, [1947?]. – (Drukarnia Przemysłowa w Krakowie). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 12). – Oprawa brak oryginalnej, na karcie tyt. rys. domku, na [3 s.] element graficzny
PB – brak; BN I 153.894.
15. * Toż, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państw.). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 12)
PB 1947 – 3239; BN – brak.
16. *Mała czarodziejka : bajka ludowa /* opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Druk. w Bochni pod zarz. państw.). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 31). – Okładka papierowa zielona, druk niebieski, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk niebieski
PB 1947 – 3240; BN I 406.755.
17. *Mały włóczęga : zdarzenie prawdziwe /* opowiedziała Hanka Burska, [1947?]. – (Drukarnia Przemysłowa w Krakowie). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 2). – Okładka papierowa biała, druk zielony, na karcie tyt. rys. dziewczynki, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk zielony
PB – brak; BN I 422.635.
18. * Toż, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państw.). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 2).
PB 1947 – 3241; BN – brak.
19. *Niespodzianka Gdakulki : bajka o kurce, kotku, piesku i dziewczynce /* opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Druk. w Bochni pod zarz. państw.). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 13). – Okładka papierowa biała, druk fioletowy, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk fioletowy
Zawiera dodatkowo: *Zielona Kuma* (s. 13-16).
PB 1947 – 3242; BN I 577.868.
20. *O Maćku co dostał trzy dary : gadka ludowa /* opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Druk. w Bochni pod zarz. państw.). – 16 s. ; 14 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 23). – Okładka papierowa zielona, druk zielony, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk zielony
Zawiera: *Jak to Maciek zmarnił bogaty dar* s. 3-10; *Zaczarowany kapelusik* s. 11-16
PB 1947 – 3243; BN I 406.758.
21. *Szklane trzewiczki : bajka ludowa /* opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym) cm 14,5 x 10, 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesołe Bajki i Powiastki ; nr 11). – Okładka papierowa zielona,

druk granatowy, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk granatowy

PB 1947 – 3244; BN I 422.664.

22. *Złote Serduszko : baśń ludowa* / opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki* ; nr 29). – Okładka papierowa biała, druk zielony, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk zielony
PB 1947 – 3245; BN I 577. 848.

DEFOE DANIEL

23. *Robinson Kruzoe* / według powieści Daniela Defoe ; opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki* ; nr 3). – Okładka papierowa biała, druk brązowy, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk brązowy

PB 1947 – 3246; BN I 422. 625.

GRIMM JACOB, GRIMM WILHELM

24. *Czerwony Kapturek : bajka* / Grimma ; opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki* ; nr 9). – Okładka papierowa biała, druk fioletowy, na [3 s.] element graficzny „kwiatki”, na dolnej okładce wykaz serii – druk fioletowy

PB 1947 – 3247; BN I 577.860.

25. *Jak Jacek znalazł szczęście : bajka ludowa* / według Grimma ; opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki* ; nr 20). – Okładka papierowa różowa, druk zielony, na [3 s.] element graficzny „stylizowane kwadraty”, na dolnej okładce wykaz serii – druk zielony

PB 1947 – 3248; BN I 577.839.

26. *Toż*, [1947?]. – (Drukarnia Przemysłowa w Krakowie). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki* ; nr 20). – Okładka papierowa biała, druk granatowy, na karcie tyt. rys. dziewczynki, na [3 s.] element graficzny „koła z wzorkiem”, na dolnej okładce wykaz serii – druk granatowy

PB – brak; BN I 153.889.

27. *Jaś i Małgosia : bajka ludowa* / według Grimma ; opracowała Hanka Burska, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki* ; nr 15). – Okładka papierowa biała, druk fioletowy, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk fioletowy

PB 1947 – 3249; BN I 577.866.

28. *Kopciuszek : bajka ludowa* / według Grimma ; opracował Andrzej Grycz, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ;

- 15 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki*; nr 27). – Okładka papierowa biała, druk zielony, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk zielony
PB 1947 – 3250; BN I 577.846.
29. *Kot w butach : bajka ludowa / według Grimma ; opracowała Hanka Burska, [1947].* – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki*; nr 8). – Okładka papierowa zielona, druk czerwony, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk czerwony
PB 1947 – 3251; BN I 422.626.
30. *Miś i Perelka : bajka ludowa / według Grimma ; opracowała Hanka Burska, [1947].* – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki*; nr 14). – Okładka papierowa zielona, druk fioletowy, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk fioletowy
PB 1947 – 3252; BN I 407.104.
31. *O siedmiu krukach : bajka ludowa / według Grimma ; opracowała Hanka Burska, [1947].* – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki*; nr 10). – Okładka papierowa zielona, druk brązowy, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk brązowy
PB 1947 – 3253; BN I 153.898.
32. *Paluszek : bajka / Grimma ; opracowała Hanka Burska, [1947].* – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 16 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki*; nr 4). – Okładka papierowa zielona, druk czerwony, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk czerwony
PB 1947 – 3254; BN I 314.281.
33. *Śnieżyczka : bajka ludowa / według Grimma ; opracowała Hanka Burska, [1947].* – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki*; nr 19). – Okładka papierowa zielona, druk zielony, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk zielony
PB 1947 – 3255; BN I 407.100.
34. *Śpiąca królewna : bajka ludowa / według Grimma ; opracowała Hanka Burska, [1947].* – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – [Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki*; nr 7]. – Brak oryginalnej oprawy, na [3 s.] element graficzny
PB 1947 – 3256; BN I 423.905.
35. *Toż, [1945?].* – (Drukarnia Przemysłowa w Krakowie). – 16 s. ; 15 cm. – [Kukuryku. *Wesołe Bajki i Powiastki*; nr 7]. – Brak oryginalnej oprawy, na karcie tyt. rys., na [3 s.] element graficzny
PB – brak; BN I 153.358.

GRYCZ ANDRZEJ

36. *Bajka o leniuszku : przygoda pewnej dziewczynki* / opowiedział Andrzej Grycz, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesole Bajki i Powiastki ; nr 18). – Okładka papierowa zielona, druk brązowy, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk brązowy
PB 1947 – 3257; BN I 391.450.
37. *Królowna Kwaczusia : bajka fantastyczna* / opracował Andrzej Grycz, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 16 cm. – (Kukuryku. Wesole Bajki i Powiastki ; nr 1). – Okładka papierowa biała, druk czerwony, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk czerwony
PB 1947 – 3258; BN I 291.449.

LATAJĄCY

38. *Latający kufer : bajka arabska*, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 14 cm. – (Kukuryku. Wesole Bajki i Powiastki ; nr 5). – Okładka papierowa biała, druk brązowy, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk brązowy
PB 1947 – 3259; BN I 440.719.

SZALECKI ST.

39. *Cudowna lampa Aladyna : bajka z tysiąca i jednej nocy* / opracował St. Szalecki, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesole Bajki i Powiastki ; nr 26). – Okładka papierowa zielona, druk granatowy, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk granatowy
PB 1947 – 3113; BN I 577.845.
40. *Książę Achmed i wróżka Pari-Banu : bajka z tysiąca i jednej nocy* / opracował St. Szalecki, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesole Bajki i Powiastki ; nr 25). – Okładka papierowa niebieska, druk granatowy, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk granatowy
PB 1947 – 3114; BN I 1.009.302.
41. *Młodzieniec zaklęty w psa : bajka z tysiąca i jednej nocy* / opracował St. Szalecki, [1947]. – (Drukarnia w Bochni pod zarz. państwowym). – 16 s. ; 15 cm. – (Kukuryku. Wesole Bajki i Powiastki ; nr 22). – Okładka papierowa różowa, druk zielony, na [3 s.] element graficzny, na dolnej okładce wykaz serii – druk zielony
PB 1947 – 3115; BN I 577.841.

Literatura

- Aleksiewicz A., *Drukarstwo w Rzeczypospolitej Krakowskiej i Galicji Zachodniej w latach 1815–1860*, Warszawa – Wrocław 1976.
- Bibliografia literatury dla dzieci 1945–1960. Literatura polska*, red. A. Łasiewicka, Warszawa 1963.
- Bieńkowska B., Chamerska H., *Tysiąc lat książki i bibliotek w Polsce*, Wrocław 1992.
- Biliński L., *Zarys rozwoju ruchu wydawniczego w Polsce Ludowej*, Warszawa 1977.
- Bolesta-Kukułka K., *Gra o władzę a gospodarka. Polska 1944–1991*, Warszawa 1992,
- Bromberg A., *Książki i wydawcy. Ruch wydawniczy w Polsce Ludowej w latach 1944–1964*, Warszawa 1966.
- Cygańska J., seria, w: *Encyklopedia współczesnego bibliotekarstwa polskiego*, red. K. Głombiowski, B. Świdorski, H. Więckowski, Wrocław 1976, s. 270.
- Dippel S., *O księgarzach, którzy przeminęli*, Wrocław 1976.
- Dunin J., *Książeczki dla grzecznych i niegrzecznych dzieci. Z dziejów polskich publikacji dla najmłodszych*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1991.
- Góra B., Woźniakowski K., *Bibliografia jawnych druków polskojęzycznych Generalnego Gubernatorstwa 1939–1945*, Kraków 2008.
- Jędrych A., *Polskie serie wydawnicze i paraliterackie 1901–1939*, cz. 1. Wykaz serii, Łódź 1991.
- Kondek S. A., *Władza i wydawcy. Polityczne uwarunkowania produkcji książek w Polsce w latach 1944–1949*, Warszawa 1993.
- Łasiewicka A., Neubert F., *Bibliografia literatury dla dzieci 1945–1960. Przekłady adaptacje*, Warszawa 1971.
- Morawska A., *Serie wydawnicze w Polsce Ludowej*, Warszawa 1971.
- Pazyra S., *Z dziejów książki polskiej w czasie drugiej wojny światowej*, Warszawa 1970.
- Pieczętkowski F., *Banek Zygmunt*, w: *Słownik pracowników książki polskiej. Suplement*, red. I. Treichel, Warszawa – Łódź 1986, s. 15–16.
- [Pięćset] *500 lat drukarstwa w Krakowie. Katalog wystawy*, Kraków 1974.
- Przewodnik Bibliograficzny. Urzędowy wykaz druków wydanych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w latach 1944–1947*, Warszawa 1955.
- Rogoż M., *Kraków i Lwów jako ośrodki wydawnicze literatury dla dzieci i młodzieży w dwudziestoleciu międzywojennym*, w: *Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX i XX wieku*, red. H. Kosętko, B. Góra, E. Wójcik, Kraków 2009, t. 9, cz. 1, s. 134–147.
- Schmager G., *Teodorczuk Władysław*, w: *Słownik pracowników książki polskiej*, red. I. Treichel, Warszawa – Łódź 1972, s. 900–902.
- Seria, w: *Encyklopedia wiedzy o książce*, red. A. Birkenmajer, B. Kocowski, J. Trzynadłowski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1971, k. 2147–2148.
- Serie wydawnicze. Informacja o publikacjach seryjnych w polskim ruchu wydawniczym*, Warszawa 1962.
- Sowiński J., *Polskie drukarstwo. Historia drukowania typograficznego i sztuki typograficznej w Polsce w latach 1473–1939*, Wrocław 1996.
- Stankiewicz W., Siekierski S., *Kształtowanie się polityki wydawniczej w minionym trzydziestoleciu*, „Roczniki Biblioteki Narodowej” 1974, s. 77–105.
- Ustawa o majątkach opuszczonych i porzuconych z dn. 6 maja 1945 r.*, „Dziennik Ustaw RP” 1946, nr 17, poz. 97.

Woźniakowski K., *Jawny polskojęzyczny ruch wydawniczy Generalnego Gubernatorstwa w latach 1939–1945: nowa próba syntetycznego spojrzenia*, w: B. Góra, K. Woźniakowski, *Bibliografia jawnych druków polskojęzycznych Generalnego Gubernatorstwa 1939–1945*, Kraków 2008, s. 5–56.

Woźniakowski K., *W kręgu jawnego piśmiennictwa literackiego Generalnego Gubernatorstwa (1939–1945)*, Kraków 1997.

Zaremba J., *Było i tak. Wspomnienia*, Wrocław 1976.

Zmroczek J., *Ruch wydawniczy w Polsce po r. 1945*, „Zapiski Historyczne” 1992, z. 100, s. 209–231.

“Kukuryku” series in the postwar edition of the Fable and the Fairy Tales Publishing House (Wydawnictwo Bajek i Baśni)

Summary

The Fable and the Fairy Tales Publishing House (Wydawnictwo Bajek i Baśni) from Krakow initiated its activity on the book market in the 30s the twentieth century. In the postwar period its activities was continued between 1945 and 1947 when 65 titles were published. Their publishing output involved “Treasure Tales and Fairy Tales” and “Kukuryku” series which included adaptation of world-wide fairy tales dedicated to younger children. “Kukuryku” series comprised of 32 titles, but authors found in the National Library also other editions. 41 publications were combined with a series of “Kukuryku”, which played the educational function and promote reading. This example became the perfect archive material that documenting the effort of running a private publishing house in post-war era.

Keywords: “Biblios”, books for children, children’s publishing, Fable and the Fairy Tales Publishing House (Wydawnictwo Bajek i Baśni), Krakow, “Kukuryku. Wesole Bajki i Powiastki”, “Senzacja”, “Skarb Bajek i Baśni”.

RECENZJE I OMÓWIENIA

Andrzej Jan Chodubski, *Górnik, geolog Witold Zglenicki (1850-1904) „Polski Nobel”*, Towarzystwo Naukowe Płockie, Płock 2011, ss. 189.

Odnosząc się do początków przemysłu naftowego, Polacy chętnie przywołują postać Ignacego Łukasiewicza (1822-1882), konstruktora lampy naftowej oraz pioniera wydobywania i przetwarzania ropy naftowej na ziemi galicyjskiej. Nie pamięta się, w tym nie uczy się w szkołach, o innym wielkim rodaku i jego (na skalę światową) wkładzie w rozwój przemysłu naftowego. Był nim Witold Zglenicki. Jego osobie poświęcona została monografia autorstwa prof. Andrzeja Jana Chodubskiego, pracownika Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego, pt. *Górnik, geolog Witold Zglenicki (1850-1904) „Polski Nobel”*. Opracowanie to po raz pierwszy zostało wydane w Płocku w 1984 r. Obecne zostało poszerzone o najnowsze ustalenia naukowe.

Na treść publikacji składa się pięć logicznie pod względem treściowych uporządkowanych rozdziałów: 1. *Witold Zglenicki w przestrzeni uwarunkowań kulturowych: dzieciństwo i młodość* (s. 19-41); 2. *W kręgu problemów zawodowych Witolda Zglenickiego* (s. 43-70); 3. *Urzeczywistnianie pasji stricte geologicznych przez Witolda Zglenickiego na Kaukazie* (s. 71-96); 4. *Myśli o przyszłości: testament inżyniera Witolda Zglenickiego* (s. 97-122); 5. *Meandry realizacji testamentu inżyniera Witolda Zglenickiego* (s. 123-155). Trzy pierwsze rozdziały odnoszą się do etapów związanych z życiem zawodowym Zglenickiego: dzieciństwo i młodość, aktywność zawodowa w Królestwie Polskim, Rydze i Baku oraz poszukiwanie i eksploatacja złóż naftowych w rejonie bakijskim. Dwa ostatnie rozdziały odnoszą się do interesującego „dzieła”, jakim był testament Zglenickiego, i jego realizacji. Całość opracowania rozpoczyna *Wstęp* (s. 19-17), a zamyka *Zakończenie* (s. 153-155), po którym zamieszczono *Wykaz źródeł i opracowań*, *Spis ilustracji*, streszczenia w języku angielskim, niemieckim i rosyjskim oraz krótką *Notę o Autorze*.

We *Wstępie* Autor zwrócił uwagę na pewną trudność, z którą badający życie Witolda Zglenickiego mogą się spotkać. Nie wszystkie źródła na jego temat można traktować z pełnym zaufaniem. Konieczne jest oddzielenie rzeczywistych faktów od ich emocjonalnej i propagandowej interpretacji. Ponieważ działalność Zglenickiego przypadła na „czas burżuazyjny”, nie znalazł on w czasach radzieckich szczególnego uznania. Nie oznacza to, że w ogóle nie poświęcano mu tekstów naukowych i popularnych. Potwierdza to zamieszczony przez prof. Chodubskiego *Wykaz źródeł i opracowań*. Inną kwestią jest na poły

legendarne spojrzenie na majątek, który zebrał Zglenicki. Roponośne działki, które posiadał, zaczęły przynosić znaczące zyski dopiero po jego śmierci.

Witold Zglenicki urodził się 6 stycznia 1850 r. w Wagrówie Starej. Jego rodzice – Weronika i Konstanty – należeli do drobnej szlachty. Prowadzili niewielki majątek ziemski. Podobnie jak inni ziemianie zadbali o edukację synów: Bolesława i Witolda. Obaj uczyli się do znanego na Mazowszu Gimnazjum Gubernialnego, które swymi korzeniami sięgało 1180 r. Bracia byli wzorowymi uczniami. Na czas ich edukacji średniej oraz wyższej przypadła intensyfikacja przemian politycznych i gospodarczych. Pierwsze były związane z silnymi procesami rusyfikacyjnymi, które stanowiły odpowiedź na powstanie styczniowe, drugie z rozwojem gospodarczym (w tym przemysłowym) i ujawnieniem się wyraźnego centrum w postaci Warszawy.

W latach 1866–1870 r. Witold Zglenicki studiował na Wydziale Matematyczno-Fizycznym Szkoły Głównej Warszawskiej. Uczelnia cieszyła się dobrą reputacją, głównie za sprawą jej rektora prof. Józefa Mianowskiego (1804–1879). Działania rusyfikacyjne skutkowały tym, że nauki humanistyczne rozwijały się w tym okresie poza przestrzenią uczelnianą, przede wszystkim w ramach zainteresowań hobbyistycznych (s. 26–31).

W 1870 r. Witold Zglenicki rozpoczął studia w Instytucie Górniczym w Petersburgu. Miasto to przyciągało wielu młodych Polaków. Szacuje się, że stanowili oni 10% tamtejszej społeczności studenckiej. Cieszyli się opinią ludzi otwartych, szukających wiedzy a jednocześnie mających „skłonności konspiracyjne”. Wyrazem zaangażowania społecznego polskich studentów było wyróżniające się zorganizowanie na polu charytatywnym w ramach działalności samopomocowej (s. 35–36). Jako wybijający się student Zglenicki został zaproszony przez prof. Dmitrija Mendelejewa (1834–1907), pasjonata geologii i związanego z nią przemysłu naftowego, do pracy w prowadzonym przez niego laboratorium. Dzięki temu Zglenicki zainteresował się postacią Ignacego Łukasiewicza (s. 39).

Po zakończeniu studiów w 1875 r. Witold Zglenicki z satysfakcją przyjął skierowanie do pracy zawodowej w Okręgu Wschodnim Królestwa Polskiego. Odpowiadało to jego ideałom zaangażowania w pozytywistyczną przemianę stosunków społecznych, do których droga wiodła poprzez rozwój gospodarczy i edukacyjny, szczególnie w odniesieniu do warstw ubogich. Witold Zglenicki dał się poznać jako uczciwy i zaangażowany pracownik. Dość szybko powierzono mu kierownictwo Zakładów Hutniczych w Mroczkowie nad rzeką Kamienną. Zglenicki podejmował działania mające na celu rozwój zakładu. Nie było to łatwe. Panująca na rynku koniunktura – niskie cła na import surówki, żelaza i stali z Rosji, Śląska i Anglii – powodowała, że zacofany pod względem technologicznym zakład nie był w stanie sprostać większej i nowocześniejszej konkurencji. Niechętnym okiem na poczynania młodego inżyniera patrzyli właściciele znajdujących się w pobliżu hut. Na skutek intryg, w tym ze strony Józefa Lisieckiego, naczelnika Zakładów Górniczych Okręgu Wschodniego w Suchedniowie, Zglenicki został oskarżony o przywłaszczenie państwowego

majątku. Zawieszono a następnie zwolniono go z zajmowanego stanowiska w 1884 r. (s. 52-54).

Dopiero w 1890 r. udało się Witoldowi Zglenickiemu wystarać o przywrócenie do pracy. Władze rosyjskie poleciły mu opuścić Staropolskie Zagłębie i skierowały do pracy w Ryskim Urzędzie Probierczym. W Rydze Zglenicki postrzegany był jako rzetelny i uczciwy pracownik (s. 57-58). Gdy odmówił zaproponowanego mu stanowiska naczelnego inżyniera w Donieckim Okręgu Kopalnianym, potraktowano to jako wyraz krnąbrności; rozważano wysłanie go na północ lub wschód kraju. Dzięki (nie bezinteresownej) pomocy hrabiego Aleksandra Konstantynowicza Benckendorffa (1849-1917), jednego z większych kapitalistów rosyjskich, zmieniono kierunek zsyłki na południowo-wschodni – do Baku. Zglenicki miał tam (jak się później okazało) do końca życia pracować w urzędzie probierczym. Znajdujące się na rosyjskich peryferiach Baku wchodziło powoli w czas przyspieszonego rozwoju, który związany był z odkryciem obfitych złóż ropy naftowej. W 1901 r. eksploatowano tam 50% światowego i 95% rosyjskiego wydobycia tego surowca. Inwestowali tam m.in. bracia Noblowie oraz Rothschildowie (s. 59-60).

Podobnie jak w Rydze również w Baku Witold Zglenicki ceniony był za uczciwość. Zwracano uwagę na jego zamiłowanie do porządku, wręcz pedantyczność w pracy, oraz na fakt, że wyceniał wartość kosztowności bez kierowania się pochodzeniem społecznym klientów. Pewną ciekawostką było to, że cieszył się zaufaniem w społeczności muzułmańskiej, która „z natury” trzymała się z dala od wszelkich urzędów państwowych. Pomimo że zarabiał niemało – ok. 200 rubli na miesiąc (miesięczna pensja robotnicza wahała się wówczas pomiędzy 10 a 20 rubli) – żył skromnie. Pozyskiwane dochody przeznaczał na rozwój uprawianego jeszcze w Polsce hobby, jakim była geologia. W Baku zajmował się przede wszystkim badaniem złóż ropy naftowej (s. 67-69).

Pomimo że Witold Zglenicki geologię uprawiał hobbystycznie, dość szybko stał się ekspertem w tej dziedzinie. Uznanie przyniosło mu skonstruowanie urządzenia do pomiaru odchyień i krzywizn szybów naftowych, dzięki któremu można było wiercić szybciej i głębiej oraz rzadziej występowały awarie. Na uwagę zasługuje „profetyczna” koncepcja wydobywania ropy z dna morskiego. Zglenicki planował budowanie konstrukcji osadzonych na palach, które współcześnie znane są jako platformy wiertnicze. Władze rosyjskie nie zgodziły się na nowatorskie rozwiązanie. Przyjęto inną, jak się później okazało, czasochłonną i kosztowną w realizacji koncepcję zasypania Zatoki Bibi-Ejbatkiej. Prace rozpoczęto w 1909 r., a pierwszy szyb ustawiono dopiero w 1922 r. (s. 75-80).

Osiągnięciem Zglenickiego było przełamanie poglądu nt. zależności pomiędzy występowaniem wulkanów gazonośnych a złożami ropy naftowej. Do tej pory uważano, że takowe niszczą zasoby ropy, zaś Zglenicki wykazał, że ich obecność sygnalizuje obfitość złóż. Zdobytą wiedzę, w tym dotyczącą roponośności poszczególnych działek, Zglenicki chętnie dzielił się nieodpłatnie z innymi. Czynił to m.in. działając w Towarzystwie Technicznym w Baku.

Przy towarzystwie funkcjonowało Laboratorium Chemiczne, będące wówczas największą tego typu jednostką w Rosji, w którym opracowywano technologię wydobywania i obróbki ropy naftowej. Mając doświadczenie pracy w laboratorium prof. Mendelejewa, Zglenicki postulował, aby w ramach prowadzonych badań nie ograniczać się do odpowiadania na doraźne potrzeby przemysłu naftowego. Jego zdaniem nie to było celem nauki. Zglenicki zwracał uwagę na potrzebę szerokiego dostępu do wiedzy. Dlatego też postulował powołanie do istnienia szkół rzemieślniczo-artystycznych, w których – dzięki stypendiom – mogłaby kształcić się także uboga młodzież (s. 82.86.91–95).

Osiągnięcia Witolda Zglenickiego znane były nie tylko w Baku i okolicach. Największym wyróżnieniem był *Order Lwa i Słońca*, którym szach perski, za zgodą cara, wyróżnił Zglenickiego. Było to najwyższe odznaczenie przyznawane za wybitne osiągnięcia w służbie państwowej cywilnej i wojskowej. Sam Zglenicki uważał za największą nagrodę przydział działek naftowych (s. 87–88).

Dwa ostatnie rozdziały opracowania prof. Andrzeja Jana Chodubskiego poświęcone zostały testamentowi, który w ostatecznej wersji zredagowany został przez Witolda Zglenickiego trzy dni przed śmiercią, która nastąpiła w dn. 6 (19) lipca 1904 r. Zglenicki miał czas na przygotowanie testamentu. Od 1901 r. chory był na nieuleczalną wówczas cukrzycę, która systematycznie osłabiała jego stan zdrowia. Odnosząc się do zawartości treściowej testamentu prof. Chodubski stwierdził: „Testament ten był dokumentem na wskroś przemysłowym. Podobnie jak w działalności geologicznej, tak i w testamencie wkroczył on w nieznaną mu przyszłość. Dokument ów odsłonił rzeczywiste jego oblicze kulturowe. Ukazał, jakie cele i ideały nimi kierowały. Testament stanowił świadectwo głębokiego przywiązania do pozostającej pod zaborami ojczyzny” (s. 98).

Witold Zglenicki zapisał sumy pieniężne oraz udziały w posiadanych działkach naftowych instytucjom naukowym, kulturalnym i charytatywnym w Polsce i Baku. Te bakijskie wyróżniały się polskim charakterem. Beneficjentami były także osoby prywatne – członkowie rodziny, w tym nieślubny syn Anatol Winogradow (1896–1960) oraz jego matka Maria Nikołajewna Winogradow (zm. 1922), a także osoby, z którymi Zglenicki zetknął się w życiu codziennym od bogaczy po biedaków. Odchodząc z „tego świata” Zglenicki chciał – wyrównać ewentualne długi i zobowiązania.

Głównym beneficjentem testamentu Witolda Zglenickiego była założona w 1881 r. przez wykładowców i słuchaczy Szkoły Głównej w Warszawie Kasa imienia Mianowskiego. Jej celem było wspieranie pracy naukowo-badawczej. Początkowo problemem był brak funduszy. Z biegiem czasu sytuacja poprawiła się. Początkowo przedstawiciele kasy nie byli zadowoleni, że będą mieli udział w dochodach z działek Witolda Zglenickiego. Preferowali pozyskanie środków poprzez sprzedaż darowanych dóbr. Po kilku latach okazało się, że płynące z tego źródła środki przewyższyły „możliwości konsumpcyjne” kasy. Szacuje się, że w latach 1908–1915 tą drogą pozyskano ok. 1,4 mln rubli, co odpowiadało

sumie 700 tys. dolarów w złocie (s. 126-127). Po zmianach rewolucyjnych, które nastąpiły na terenie rosyjskim, starano się odzyskać środki ze znacjonalizowanych działek Witolda Zglenickiego. Rząd radziecki był gotowy, drogą wyjątku, pozytywnie odpowiedzieć na starania przedstawicieli kasy. Ponieważ jednak w 1930 r. w Paryżu porozumieli się oni z walczącymi o odszkodowanie byłymi właścicielami działek naftowych na Kaukazie, władze radzieckie uznały to za wrogi akt i nie doszło ostatecznie do zawarcia porozumienia. Do sprawy udziału w zyskach z działek Witolda Zglenickiego powracano po zakończeniu II wojny światowej oraz w latach 90. Współcześnie temat pojawia się przy okazji kontaktów polsko-azerbejdzańskich (s. 142-145.150).

Środki, które pozostały po rozdysponowaniu majątku, Zglenicki przeznaczył na ufundowanie nagrody. Informację o tym zawarł w przedostatnim – ósmym – paragrafie testamentu: „Jeśli po zaspokojeniu wszystkich wyżej wymienionych legatów pozostaną sumy wolne, to takowe zapisuję «Kasie imienia Mianowskiego» w Warszawie, w celu utworzenia kapitału żelaznego, z zastrzeżeniem, by procenty od tego kapitału były przeznaczone na wydawanie nagród, według uznania Zarządu «Kasy», za najlepsze dzieła dotyczące ogólnoeuropejskiej literatury, sztuki i nauki, w rodzaju noblowskich nagród” (s. 114). Nagroda ufundowana przez Zglenickiego różniła się od Noblowskiej – miała ona „polski” charakter oraz była skromniejsza pod względem finansowym. Osoby niezyczliwe Zglenickiemu wskazywały, że w ten sposób dał on wyraz mani wielkości (s. 117.120).

Zapisy zawarte w testamencie Witolda Zglenickiego zrealizowano częściowo. Maria Nikołajewna Winogradowa przetransportowała jego ciało na Mazowsze. Pochowano go w rodzinnym grobie na cmentarzu parafialnym w Woli Kiełpińskiej w pobliżu Zegrza nad Narwią (s. 119). Księgozbiór pozostawiony przez Zglenickiego został przejęty przez działające w Baku polskie Katolickie Towarzystwo Dobroczynności. Stał się on podstawą zorganizowania polskiej biblioteki. Ww. towarzystwo nie było instytucją stricte dobroczynną. Pełniło szerszą rolę – integrowało środowisko polskie dbając o utrzymanie świadomości narodowej. Towarzystwo otrzymało od Zglenickiego 5 tys. rubli. Dzięki wsparciu w wysokości 30 tys. rubli w latach 1909-1912 zbudowano w Baku polski kościół, który obok zadań duszpasterskich pełnił funkcje podobne do wspomnianego towarzystwa. Wsparcie finansowe otrzymało działające w Płocku Katolickie Towarzystwo Dobroczynności, które – w odróżnieniu od tego w Baku – zajmowało się przede wszystkim działalnością charytatywną (s. 106-113.135).

Do nieudanych inicjatyw, które znalazły odbicie w testamencie Witolda Zglenickiego, należą dwie. Pierwsza dotyczy idei stworzenia w Baku szkoły rzemieślniczo-artystycznej, druga zaś syna Anatola. Zglenicki wyraził pragnienie, aby Maria Nikołajewna Winogradowa zabrała syna do Warszawy i tam go wychowała. Miał on przyjąć nazwisko ojca. Anatol nie był zainteresowany tymi planami. Zewnętrznym wyrazem tej postawy był fakt, że znajdujące się w jego posiadaniu materiały geologiczne sporządzone przez ojca przekazał w 1930 r. do Azerbejdżańskiego Centralnego Archiwum Państwowego (s. 102.133.149).

W wydarzeniu tym odbija się los wielu wybitnych postaci, które tym, co dla nich „najświętsze”, nie są w stanie zainspirować krewnych, w tym dzieci, stanowią zaś natchnienie dla osób fizycznie dalekich, duchowo zaś bliskich.

Opracowanie o inż. Witoldzie Zglenickim zostało przygotowane starannie. Wykorzystano w nim w sposób przemyślany obfity materiał. Odbija ono jedną z pasji prof. Andrzeja Jana Chodubskiego – dzieje i współczesność społeczności polskiej zamieszkującej na ziemiach kaukaskich. Kończąc dzieło Autor uderza w nieco pesymistyczną nutę: „Mimo że myśl geologiczna i techniczna zapewnia Witoldowi Zglenickiemu trwałe miejsce w historii techniki, mimo że bywa od czasu do czasu odkrywany na nowo – to pozostaje on w zapomnieniu” (s. 155). Można mieć uzasadnioną nadzieję, że opracowanie prof. Chodubskiego sprawi, iż pamięć o „polskim Noblu” nie zginie.

Ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Carl Anderson, *Cywilizacja Miłości. Co każdy katolik może zrobić, by zmienić świat*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2009, ss. 227.

Za niespełna rok przypada 50. rocznica otwarcia obrad Soboru Watykańskiego II. Do jego głównych osiągnięć zalicza się uświadomienie i ukazanie drogi przeżywania wielowymiarowego uniwersalizmu Kościoła. Chodzi zarówno o wymiar geograficzno-kulturowy, ekumeniczny, czy też w odniesieniu do powszechnego udziału duchownych i świeckich w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Jezusa Chrystusa. Pytając o owoce Soboru poszukujemy świadków i przykładów postawy takiego właśnie przeżywania kościelnej komunii. Najbardziej znanym z owych Świadców jest beatyfikowany w tym roku błogosławiony Jan Paweł II. Próba stwierdzenia, kto jest Jego najlepszym naśladowcą byłaby oczywiście karkołomna i skazana na porażkę. Ale samo pytanie o naśladowców i o „historie sukcesu” wynikłe z Jego inspiracji pozostaje w mocy.

Urodzony w 1951 r. Carl Anderson – autor książki o znamienym tytule *Cywilizacja miłości* jest świeckim katolikiem, mężem, ojcem pięciorga dzieci, z wykształcenia prawnikiem, Amerykaninem. W latach 80. ubiegłego wieku za prezydentury Ronalda Reagana piastował wysokie funkcje w amerykańskiej administracji centralnej. W tamtym czasie powołał do życia waszyngtoński oddział Papieskiego Instytutu nad Małżeństwem i Rodziną – założonego przez Jana Pawła II w Rzymie. Jest członkiem licznych gremiów służących misji Kościoła w wymiarze apostołstwa świeckich: Papieskiej Rady ds. Świeckich, Papieskiej Akademii Życia, konsultorem Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu i Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax*. W końcu, co nie mniej istotne, od 2000 r. pełni funkcję Najwyższego Rycerza Zakonu Rycerzy Kolumba (*Knights of Columbus*) – największej na świecie bratniej organizacji katolickich mężczyzn (ok. 1,8 mln członków).

Powodem pojawienia się Carla Andersona w świadomości polskiego czytelnika jest podjęcie działalności w Polsce, poczynając od 2006 r., przez wspomniany „Zakon”. Już samo przytoczenie kilku faktów z życiorysu Autora napawa optymizmem. Tak, jest możliwa realizacja soborowych postulatów przez świeckich nie-europejczyków. Co więcej, można na tej drodze odnosić sukcesy. Tym chętniej sięga się po książkę, z której być może uda się wyczytać praktyczne wskazania dla współczesnych miłośników bł. Jana Pawła II. Wielki Jego czciciel i biograf – George Weigel (także Amerykanin) tak napisał o *Cywilizacji Miłości*: „Podaruj tę książkę przyjaciołom, którzy twierdzą, że dla uleczenia zranionej

kultury nic nie da się zrobić”. Sam zaś Anderson napisał: „...poznałem tego człowieka jako papieża Jana Pawła II. Uczestniczyłem w spotkaniach instytucyjnych z nim, w dyskusjach prywatnych z nim, przez lata bywałem zapraszany do udziału we mszy odprawianej przez niego w jego prywatnej kaplicy, bywałem też zapraszany przez niego na śniadania i lunche. Praktycznie każda z tych okazji była dlań sposobnością do rozwijania kluczowego motywu jego pontyfikatu... Powołanie do miłości całkiem po prostu było życiem Jana Pawła II. A nauka, którą dawał on nam na tak wiele różnych sposobów głosi, że jest to również powołanie każdego z nas” (s. 32-33).

Książka składa się ze wstępu, dziewięciu rozdziałów poprzedzających konkluzję i spis 115 pozycji bibliograficznych. Jak zauważył cytowany przez Andersona późniejszy Papież Benedykt XVI w książce *Wartości w czasach przełomu*, anglosaskie podejście do demokracji przynajmniej po części opierało się na podstawie tradycji prawa naturalnego, które jest „niczym innym, jak racjonalną partycypacją stworzenia w prawie boskim” (por. J. Ratzinger, *Values in a Time of Upheaval*, San Francisco 2006, s. 25; św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 13, *Prawo*, q. 91, art. 2). W tym kontekście centralna teza omawianej publikacji została wskazana przez samego Autora. Teza ta przybrała formę klasycznego pytania o *arche* – tym razem w odniesieniu do życia społecznego: „Gdzie i w czym ugruntowane jest prawo naturalne”? Relektura tezy św. Tomasza o fundamencie prawa naturalnego prowadzi do uznania boskiej miłości za tegoż prawa fundament ostateczny (s. 29-31). Autor rozwija myśl przewodnią konsekwentnie w kolejnych odsłonach – rozdziałach, choć nie jest to konsekwencja w stylu podręcznikowym. Zastrzega bowiem, że gotowej recepty na życie powołaniem do miłości w wymiarze społecznym nie znajdziemy w żadnej książce, ale w codzienności tych, którzy tym powołaniem żyją. Narrację *Cywilizacji Miłości* można ocenić jako niezwykle erudycyjną i treściwą. Autor zadał sobie niemało trudu, by z pozoru oczywistą dla chrześcijanina tezę o prymacie Bożej Miłości w życiu społecznym udokumentować w sposób „intersubiektywnie komunikowalny” także dla tych, którzy nie dysponują warsztatem teologicznym. Obok rozległych odwołań biblijnych i magisterialnych nie zabrakło w omawianej lekturze osobistych świadectw Autora oraz licznych przykładów z literatury, sztuki, historii, filozofii, a nawet kinematografii. Daje znać o sobie prymat obrazu, przykładu, opowieści, w której na różne sposoby powraca motyw przewodni – „cywilizacja miłości”. Owo przywiązanie do urozmaiconego *case study* jest niezaprzeczalnie amerykańskie i... skuteczne w popularnym odbiorze, chociaż teolog przyzwyczajony do systematycznego wykładu nie uniknie tutaj poczucia rozproszenia.

Można jednak pokusić się o uchwycenie głównych wątków owej narracji. Carl Anderson, idąc po części za P. Ricoeurem, demaskuje antychrześcijański spis „mistrzów podejrzania”: Nietzschego, Freuda i Marksa. Każdy z nich inaczej opisywał wewnętrzną siłę człowieka: jako wolę mocy, libido lub ekonomiczne wyzwolenie (Kultura podejrzania). Życie Jezusa Chrystusa daje nam

zgoła inny klucz hermeneutyczny człowieczeństwa, nie tylko w wymiarze jednostkowym (indywidualnym), ale również grupowym i społecznym. Środkiem przemiany społecznej jest wg Autora właściwe ukształtowanie systemu wychowawczego, obejmującego nie tylko edukację, ale nawet takie aspekty jak kultura wolnego czasu. Nie do przecenienia jest tutaj rola szkolnictwa katolickiego (Twórcy nowej ludzkości). Autor cytując Sobór (*Lumen Gentium* 31) postuluje nowy humanizm chrześcijański, w którym osoby świeckie są powołane do budowania Królestwa Bożego poprzez kierowanie sprawami świeckimi po myśli Bożej. Wiara w Jezusa Chrystusa jest przywilejem, który wynosi chrześcijanina ponad stan zmanipulowanej wegetacji (Godność zobowiązująca). Stawiająca człowiekowi wysokie standardy katolicka etyka małżeńska, ze szczególnym uwzględnieniem naturalnych metod planowania rodziny, ma swoje głębokie uzasadnienie praktyczne, psychologiczne i duchowe. Ostatecznie bowiem nie zależy w naszym istnieniu od siebie, ale od samego Boga, który jest miłością. Nie możemy przyjąć daru życia w sposób należyty, jeśli nie jest to także dar z naszego własnego życia (Kościół domowy). Temat cywilizacji miłości dotyka nie tylko osobistego rozwoju i spraw rodziny. Nauczanie Jana Pawła II o godności ludzkiej pracy i stosunkach ekonomicznych wpływało z jego osobistego doświadczenia robotniczego, chociaż treści te nie były obce wcześniejszemu magisterium, począwszy od Leona XIII. niesprawiedliwy stosunek pracy obok prostych konsekwencji ekonomicznych powoduje zapaść demograficzną, niewydolność wychowawczą rodzin, sekularyzację niedziel. Oderwanie człowieka od godności jego własnej pracy nie było jednak tylko domeną komunistów. Również dawniejszy i obecny, zglobalizowany kapitalizm i każdy system, który ignoruje tę godność, będzie rodził podobnie złe owoce. Żadne społeczeństwo nie jest w stanie zapłacić tej ceny i od nikogo nie wolno wymagać jej płacenia w zamian za ekonomiczny rozwój. Nie ulega więc wątpliwości, że globalizację trzeba poddać etycznemu kryterium „służby osobie, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga” (Globalizacja i ewangelia pracy). Jedną z bolączek nowoczesnej ekonomii jest „dyktat akcjonariuszy” i związana z nim pokusa rynkowych manipulacji (czego doświadczamy w przyczynach i skutkach obecnego globalnego kryzysu). O tym, że etyka życia gospodarczego nie jest fikcją, a moralnie godne inwestowanie jest możliwe, Autor przekonuje czytelnika m. in. na przykładzie działalności funduszu ubezpieczeniowego Rycerzy Kolumba. Niezłomne działanie w myśl maksymy „Bronimy Rodzin dla Pokoleń” przyniosło „rycerskim” produktom ubezpieczeniowym ekonomiczną stabilność i rynkowy sukces (Etyka na rynku). Nie tylko życie gospodarcze, ale i polityczne jest miejscem budowania cywilizacji miłości. Autor przytacza przykłady świętych, którzy stali się obrońcami godności życia ludzkiego w przestrzeni publicznej. Włączenie się śladem bł. Jana Pawła II w „wielką strategię obrony życia” oznacza bowiem z jednej strony zdecydowane świadectwo, jak to które dali św. Maksymilian Kolbe i św. Tomasz More, a jednocześnie budowanie warunków, w których wyjdzie na jaw cała fałszywość założeń aborcji i eutanazji (Lud życia i dla

życia). Globalizacja świata przynosi także pytania o jego tożsamość kulturową. Autor porównuje ze sobą historyczną wagę odkrycia Ameryki przez Krzysztofa Kolumba z objawieniem Matki Bożej z Gwadelupy Juanowi Diego na wzgórzu Tepeyac. Podczas gdy Ameryka Północna dziedziczy kulturę i chrześcijaństwo z Europy, na Starym Kontynencie wartości te wydają się być w odwrocie. Negatywny obraz przemian religijności europejskiej nakłada na katolików obu Ameryk, zwłaszcza tych którzy żyją w Stanach Zjednoczonych, ogromną odpowiedzialność wobec całego Kościoła. Doświadczenie eklezjalne w Zakonie Rycerzy Kolumba wskazuje, że amerykańska duchowość ma głębokie korzenie i daje wielką obietnicę na przyszłość (Kontynent ludzi ochrzczonych).

Cywilizacja Miłości jest więc próbą postawienia całościowej diagnozy dla współczesnego świata: w dziedzinie religii i kultury, filozofii, socjologii i ekonomii. Sztywna kolorowa oprawa i zdjęcie Autora na okładce przywodzą na myśl obecne na naszym rynku publikacje mężów stanu lub pretendentów do tego zaszczytnego tytułu. Carl Anderson rzeczywiście zasługuje na takie określenie, za czym przemawia jego bogaty życiorys i głębia myśli. Nie bez znaczenia jest także podtytuł publikacji: *Co każdy katolik może zrobić, by zmienić świat*. Rzadko spotykana, ale wielce wartościową formą kontaktu z czytelnikiem są pozostawione na końcu każdego rozdziału *Wskazówki do kontemplacji i działania*. Mają one formę sugestii i pytań, nieraz całkiem zaskakujących i wcale niełatwych, a jednak zdumiewająco praktycznych. Mógłby z nich nawet korzystać spowiednik nadający pokutę i kierownik duchowy, wskazujący prowadzonej duszy cele rozwojowe. Oto jedna z nich: „Zarezerwuj w przyszłym tygodniu jakąś chwilę dla zrobienia czegoś, co zbliży cię do twego współmałżonka. Największe, być może, znaczenie będzie miało to ćwiczenie wówczas, gdy wykorzystasz je jako sposobność dla zrozumienia punktu widzenia innej osoby w dziedzinie, w której przez długi czas byliście w niezgodzie” (s. 115).

Jeśli ktoś narzeka na zbyt teoretyczny i kaznodziejski ton kościelnego dyskursu, powinien koniecznie sięgnąć po książkę Andersona. Choć z pozoru eklektyczna i przeładowana antologią to jednak z powodzeniem odnosi się do współczesnej rzeczywistości Kościoła i świata. Jest czymś więcej niż zbiorem świadectw i dobrych rad; czymś więcej niż traktatem filozoficzno-teologicznym; czymś więcej także niż popularne wśród ubiegających się o władzę polityków „wywiady rzeki” i opowieści o ich sposobach na „zbawienie” świata. *Cywilizacja miłości* jest do głębi „papieska”, a jednocześnie amerykańska. Świecka, choć nie laicka. Pragmatyczna, ale podbudowana najzdrowszą teorią. Apostolstwo świeckich w wydaniu Andersona przestaje być hobbystyczną przygodą i zaczyna docierać do masowej świadomości w postaci konkretnego życia. Zdecydowanie polecam.

Ks. FILIP KRAUZE

Gdańskie Seminarium Duchowne

François Euvé, *Darwin i chrześcijaństwo*,
Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 193.

Cieszę się, że na polskim rynku wydawniczym ukazała się bardzo wartościowa książka francuskiego jezuitę, fizyka i teologa, François'a Euvé'a, w przekładzie Krzysztofa Chodackiego (tyt. oryg.: *Darwin et le christianisme*), podejmująca ważny temat relacji między teologią i naukami przyrodniczymi, relacji zogniskowanej wokół tematów implikowanych przez darwinowską teorię ewolucji biologicznej.

Książka Euvé'a nie jest jedyną publikacją podejmującą temat relacji nauka – religia (w tym relacji teoria ewolucji – teologia), która ukazała się w ostatnich latach na polskim rynku wydawniczym. Spośród innych opracowań, podejmującą interesującą nas problematykę, będących tłumaczeniami na język polski publikacji autorów zagranicznych, warto wymienić m.in.: D. Alexander, R. S. White, *Nauka blisko wiary* (Warszawa 2006); E. McMullin: *Ewolucja i stworzenie* (Tarnów 2006); B. Russell, *Religia i nauka* (Warszawa 2006); É. Boné, *Bóg, niepotrzebna hipoteza?* (Kraków 2004).

150 lat temu Charles Darwin opublikował w ponad tys. egzemplarzy swoją teorię o ewolucji świata ożywionego na drodze doboru naturalnego. W reakcji na tę teorię powstały dwa obozy: obóz nauki i obóz religii. Wg rzeczników pierwszego obozu teoria darwinowska przekreśla hipotezę Boga Stwórcy Wszechświata i Pana historii. Jednak wielu myślicieli, odzégnując się wyraźnie od zarysowanego wyżej podziału, od dawna poszukuje syntezy nauki i religii, również w kwestiach dotyczących wizji świata i historii zbawienia. Wpływ teorii Darwina okazał się silny, ponieważ teoria ta w odczuciu powszechnym dostarczała odpowiedzi na pytanie o pochodzenie i przeznaczenie życia.

W recenzowanej książce można wydzielić trzy wyraźne części. Autor publikacji na początku przygląda się jeszcze raz wizji darwinowskiej jako takiej oraz rewolucji, jakiej dokonała ona w świecie. Przedmiotem zainteresowania drugiej części są pewne stanowiska skrajne, m.in. zjawisko kreacjonizmu w rozmaitych postaciach. Trzecia część publikacji podejmuje bardziej szczegółowo niektóre ważne zagadnienia z części pierwszej, m.in. moralność, zło, grzech, koncepcja Boga.

Książka, o której piszę, otwiera drogę do pogłębionej refleksji. Warto więc krótko streścić materiał zawarty w poszczególnych rozdziałach.

W rozdziale pierwszym (*Nowość darwinizmu*, s. 17–38), Autor opisuje dawny obraz świata, inspirowany kosmologią Arystotelesa. Paradoksem jest fakt, że myśl Arystotelesowa, tak odległa od świata biblijnego, wywarła tak mocny

wpływ na teologię chrześcijańską. Należy zwrócić uwagę na dwie cechy tego systemu: trwałość oraz celowość. W odróżnieniu od materii nieożywionej, świat ożywiony jest efemeryczny. Troską filozofa jest ukazanie tego, co stałe i niezmiennie za zasłoną nieustannego ruchu w świecie ożywionym. Kwestia celowości jest bardzo złożona. To nie przypadek rządzi dziełami natury, lecz celowość. Schematycznie rzecz ujmując, wszystkie formy życia wywodzą się na drodze modyfikacji, od wspólnego przodka. Ludzkość należy do świata zwierząt. Może warto zastosować ten model do wyjaśnienia możliwości pojawienia się człowieka? Spojrzenie w przeszłość może stanowić zachętę do skierowania się ku przyszłości.

W rozdziale drugim (*Darwin i religia*, s. 39–53) Euvé ukazuje, jaki był stosunek Darwina do religii. Na podstawie jego *Autobiografii* można wyróżnić kilka faz tej religijności: od młodzieńczego pragnienia wstąpienia do stanu duchownego, poprzez niezupełnie ortodoksyjne dziedzictwo „unitariańskie”, do postawy agnostycyzmu w wieku dojrzałym. Można wyodrębnić sześć kategorii zastrzeżeń, jakie Darwin formułuje w odniesieniu do religijnej wizji świata. Pierwsze dotyczy konfliktu z chronologią biblijną. Druga seria zastrzeżeń dotyczy roli Boga w procesach naturalnych. W trzecim zastrzeżeniu akcent położony jest na przypadkowość, co stawia pod znakiem zapytania pojęcie Opatrzności. Czwarta trudność wiąże się z usytuowaniem ludzkości. Piąta seria trudności dotyczy sposobu odczytywania historii ludzkości. Szóstym zastrzeżeniem jest widoczny brak celu w procesie ewolucyjnym.

Z rozdziału trzeciego (*Trudna recepcja Darwina*, s. 54–79) dowiadujemy się, że dzieło *O powstawaniu gatunków* bardzo szybko zaczęło cieszyć się zainteresowaniem także poza kręgami naukowymi. Ważną rolę zaczął odgrywać czynnik społeczny. Zagrożony został ustalony porządek społeczny, którego głównym punktem odniesienia był Kościół. Darwin zdołał przekonać środowiska młodych naukowców, że „światem rządzi prawo naturalne”. Ok. 1875 r. większość naukowców stanowili ewolucjoniści, przynajmniej w Anglii. Szczególny sprzeciw Darwin napotkał ze strony filozofa i geologa Williama Whewella, wg którego „działalność naukowa polega na poszukiwaniu wiedzy pewnej”, a teoria Darwina nie spełnia tego kryterium. Można wyróżnić trzy postawy w reakcji na teorie ogłoszone przez Darwina. Pierwsza z nich polega na przekonaniu, że darwinizm i chrześcijaństwo wykluczają się: materialiści, kreacjoniści. Drugą grupę tworzą zwolennicy jakiejś syntezy: modernizm. Trzecia grupa to zwolennicy rozdzielenia obu wspomnianych dziedzin.

Pierwszą urzędową kościelną reakcją w sprawie Darwina jest stanowisko lokalnego synodu niemieckiego w Kolonii z 1860 r. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 1909 r. stara się oddalić ewolucjonistyczne wyjaśnienia antropogenezy. Dopiero w 1950 r. encyklika *Humani generis* Piusa XII dopuszcza dyskusję o „pochodzeniu ciała ludzkiego z materii istniejącej uprzednio i organicznej”. Ostatnią ważną datę wyznacza 1996 r. Papież Jan Paweł II wygłasza w Papieskiej Akademii Nauk przemówienie pt. *Kościół wobec badań nad pochodzeniem życia*

i jego ewolucją. Stwierdza w nim, że ewolucja jest „czymś więcej niż hipotezą”. Centralnym punktem dokumentów kościelnych pozostaje „kwestia człowieczeństwa”. Tradycja chrześcijańska kładzie nacisk na nieskończoną wartość osoby ludzkiej, stworzonej na obraz Boga.

W rozdziale czwartym (*Prawdziwi i fałszywi spadkobiercy*, s. 80-91) Euvé zastanawia się, w jaki sposób idea ewolucji wiąże się z ideą ciągłego postępu. Słowa „ewolucja” i „postęp” często uważa się za synonimy. Należy przypomnieć sceptycyzm młodego Darwina co do rzeczywistego postępu w ewolucji. Autor w tym rozdziale wspomina postać badacza i twórcy „eugeniki”, zięcia Darwina, Francisca Galtona. Możemy wyróżnić eugenikę pozytywną i negatywną. Niestety, u wielu naukowców następuje pomieszanie tych pojęć. Ponadto teorie te są wykorzystywane przez niektórych polityków do niecnym celów. Konsekwencje są dobrze znane choćby w Niemczech hitlerowskich.

Rozdział piąty (*Mglisty obraz kreacjonizmu*, s. 92-108) dostarcza czytelnikowi wiedzy nt. „kreacjonizmu”. W podrozdziale trzecim Autor przytacza listę argumentów kreacjonistycznych w formie dziesięciu punktów, dodając następnie krytyczny komentarz inspirowany pracami różnych autorów.

W dyskusjach nt. konfliktu darwinizmu z chrześcijaństwem znaczącą rolę odgrywa Pierre Teilhard de Chardin, o którym czytamy w rozdziale szóstym (*Teilhardowska odpowiedź na wyzwanie Darwina*, s. 109-123). Uchodził on za tego, który pojednał Kościół i naukę, chrześcijaństwo i ewolucję.

Rozdział siódmy (*Świat zależny od przypadku*, s. 124-135) jest refleksją nad zagadnieniem „przypadkowości”. Ideologia darwinowska wywyższa rolę przypadku oraz „twórczą” moc natury, ze szkodą dla idei ewentualnego porządku.

Rozdział ósmy (*Jaka moralność dla ewoluującego świata?*, s. 136-153) jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy etyka może podjąć dialog z biologią, nie ignorując jej, ale też nie popadając w zależność od niej.

Bardzo ciekawy jest rozdział dziewiąty (*Cierpienie, śmierć, grzech*, s. 154-164), gdyż dotyka tematów niepokojących każdego człowieka, a mianowicie śmierci, cierpienia, grzechu. Biologia nie jest dyscypliną normatywną, lecz opisową, mimo to biolodzy, na czele z Darwinem, wypowiadają się na te tematy. Czy „śmierć”, jako konsekwencja grzechu, jest tym samym, co „śmierć biologiczna”? Jak realizować swoje człowieczeństwo, a jednocześnie być w zgodzie z prawami natury?

Rozdział dziesiąty nosi tytuł: *Od Boga projektu do Boga obietnicy* (s. 165-184). Tytuł mówi sam za siebie. Kreacjoniści niejednokrotnie twierdzili, że darwinowska wizja świata wkrótce upadnie, a nauka powróci do bardziej klasycznych perspektyw. Teologia musi wziąć pod uwagę, że pewien próg został przekroczony. Wiara chrześcijańska zawsze wiązała się z pewnym poznaniem rzeczywistości. Nie może ona unikać odniesienia do naukowej wizji świata. Podejmuje wysiłek wyjaśniania tajemnic naszej egzystencji. Rezygnacja z tego wysiłku byłaby okrojeniem naszego człowieczeństwa z wymiaru racjonalności.

Na zakończenie swej publikacji (*Zakończenie*, s. 185-187) Euvé jeszcze raz podkreśla znaczenie Darwina, od którego rozpoczyna się nowy etap w historii

nowożytnej nauki, odmienny od modelu newtonowskiego. Rewolucja darwinowska przekracza granice nauk biologicznych i zwraca się również ku filozofii, historii, politologii, nauce o człowieku. We współczesnym świecie dominuje pluralizm, żadna instytucja nie może o sobie powiedzieć, że ma monopol na prawdę. Chrześcijaństwo nie może stać się zamkniętym systemem, musi być zaproszeniem do ciągłego poszukiwania odpowiedzi na trudne pytania. Bóg wzywa do ciągłego pogłębiania swego człowieczeństwa na różnych drogach, w tym również na drodze pogłębionej refleksji intelektualnej.

Zachęcam czytelników do sięgnięcia po lekturę omawianej książki, gdyż jest to dobra pozycja wśród książek popularnonaukowych. Jest napisana w sposób przystępny, łatwy w odbiorze. Myśl zasadnicza konsekwentnie przewija się przez wszystkie rozdziały. Autora cechuje skromność i pokora w ukazywaniu rzeczywistości. Książka zawiera rzetelne, sprawdzone informacje. Euvé cytuje wielu znakomitych naukowców, sięgając do dzieł zorientowanych nt. zawarty w tytule omawianej pracy. Na uznanie zasługuje odwaga Autora, który sięga do tematów trudnych, lecz ważnych dla poszukujących sensu życia. Swą publikacją wpisuje się do grona autorów dobrej literatury popularyzatorskiej, dzięki której możemy poznać stanowisko biologii wobec odwiecznych pytań stawianych przez ludzkość. Warto więc ją przeczytać i polecić innym.

Ks. Mirosław Twardowski
Wydział Biologiczno-Rolniczy
Uniwersytet Rzeszowski

Ks. Jacek Froniewski, *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Rozprawy naukowe 84, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2011, ss. 360.

Jan Paweł II w opublikowanej w 2003 r. encyklice *Ecclesia de Eucharistia* napisał: „Kościół żyje dzięki Eucharystii. Ta prawda wyraża nie tylko codzienne doświadczenie wiary, ale zawiera w sobie «istotę tajemnicy Kościoła». Na różne sposoby Kościół doświadcza z radością, że nieustannie urzeczywistnia się obietnica: «A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28,20). Dzięki Najświętszej Eucharystii, w której następuje przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Pana, raduje się tą obecnością w sposób szczególny. Od dnia Zesłania Ducha Świętego, w którym Kościół, Lud Nowego Przymierza, rozpoczął swoje pielgrzymowanie ku ojczyźnie niebieskiej, Najświętszy Sakrament niejako wyznacza rytm jego dni, wypełniając je ufną nadzieją” (nr 1). Eucharystia jest tym, co w sposób istotny, fundamentalny, tworzy Kościół. Nawiązując do słów papieskiej encykliki, ks. Jacek Froniewski już na samym początku swej książki deklaruje: „«To czyńcie na moją pamiątkę» – te słowa Jezusa, wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy, stały się dla Kościoła, od samych jego początków, fundamentalnym nakazem, by sprawować Wieczerzę Pańską i w ten sposób głosić śmierć Pana, «aż przyjdzie» (1 Kor 11, 26). Co więcej – jak uczy Sobór Watykański II – ofiara eucharystyczna jest «źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego», a tym samym «Kościół żyje dzięki Eucharystii», bo wszak «Kościół sprawuje Eucharystię, a równocześnie Eucharystia tworzy Kościół» (s. 13). Takie spojrzenie na Eucharystię jest dla Autora książki zasadniczym punktem wyjścia, bowiem to, co jest źródłem i życiem Kościoła, może być, i jest, jedynie w Kościele poddawane odczytywaniu.

Ks. Jacek Froniewski należy do młodego pokolenia wrocławskich teologów dogmatyków, który od samego początku swej drogi kapłańskiej i naukowej podejmował zagadnienia związane z Tajemnicą Eucharystii. W 2005 r. otrzymał tytuł licencjata teologii dogmatycznej na podstawie rozprawy *Nauka o Eucharystii w dialogu katolicko-luterańskim w świetle dokumentów uzgodnień ekumenicznych oraz jej implikacje pastoralne*, natomiast w 2011 r. otrzymał stopień naukowy doktora teologii dogmatycznej na podstawie rozprawy *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, która jest podstawą do opublikowania niniejszej książki. Swoje naukowe poszukiwania ks. Jacek Froniewski umiejętnie łączył z pracą

duszpasterską, która – co jest widoczne w publikowanej książce – wzbogaciła jego zagłębianie się w Misterium Eucharystii.

Na samym początku zapytać trzeba o swoisty „archimedesowy punkt” teologicznych rozważań ks. Jacka Froniewskiego. Jest nim, wedle Autora, *powrót do Wieczernika*. Jan Paweł II podczas jednej z pielgrzymek do Polski powiedział: „Aby zgłębić tajemnicę Eucharystii, trzeba ciągle na nowo powracać do wieczernika, tam, gdzie w Wielki Czwartek miała miejsce Ostatnia Wieczerza”. Tym swoistym „archimedesowym punktem” – by raz jeszcze posłużyć się tym porównaniem – jest właśnie owo *nieustanne powracanie do Wieczernika*. Taki początek teologicznego poszukiwania pozwala Froniewskiemu na *ponowne odkrycie* (ten moment zostanie później wyjaśniony) tego, co jest fundamentem rozumienia tajemnicy Eucharystii. Cel swej pracy określa tak: „Wychodząc od fundamentalnego dla tej rozprawy zdania Jezusa «To czyńcie na moją pamiątkę», chcemy wydobyć z niego jak najgłębszy sens słowa pamiątka (*anamnesis*), czyli, inaczej mówiąc, pragniemy zapytać, jakie były intencje Jezusa, kiedy zostawiał Kościołowi to polecenie. Idąc dalej, chcemy prześledzić, jak Kościół na przestrzeni swoich dziejów odczytywał to polecenie, a szczególnie jak rozumiał w nim termin pamiątka i w jaki sposób teologiczna interpretacja tego terminu wpłynęła na teologię Eucharystii jako ofiary. Interesować nas tutaj będzie przede wszystkim znaczenie zastosowania biblijnej kategorii pamiątki (anamnezy) dla wyjaśnienia relacji między ofiarą krzyża a ofiarą eucharystyczną” (s. 16). Cel zatem, jaki stawia przed sobą ks. Jacek Froniewski, jest poniekąd trojaki. Po pierwsze, Autor chce wydobyć zasadniczy sens ze słów Jezusa wypowiedzianych podczas Ostatniej Wieczerzy, słów powtarzanych każdego dnia podczas ofiary mszy św.; po drugie, co wiąże się z pierwszym, Autor zamierza prześledzić teologiczną tradycję Kościoła, by wydobyć węzłowe punkty w procesie odczytywania, interpretowania i przekazywania sensu słów Jezusa; po trzecie wreszcie, co jest zadaniem niezwykle ważnym, ks. Jacek Froniewski zamierza pokazać relację, jaka istnieje pomiędzy ofiarą na krzyżu a ofiarą mszy św., czyli pokazać na czym w sensie istotowym polega *pamiątka*, jaką jest każda ofiara mszy św.

Trzeba przyznać, że zadanie jakie postawił przed sobą ks. Jacek Froniewski jest niezwykle trudne i ambitne, już choćby poprzez zakres zagadnień, które powinny zostać poddane analizie. I trzeba już w tym momencie zaznaczyć, że z tak postawionego zadania wywiązał się znakomicie. Pisząc swą książkę, ks. Jacek Froniewski okazał się nie tylko doskonałym teologiem dogmatykiem, co jest poniekąd – zgodnie z jego zainteresowaniami – całkiem oczywiste, ale okazał się także znakomitym teologiem biblijnym, jak również znawcą teologii i filozofii patrystycznej i średniowiecznej. Warto też podkreślić, że z lektury książki widać też dobrego znawcę historii Kościoła (i jego doktryny) oraz zagadnień szeroko ujmowanego ekumenizmu. Książka, pomimo iż dotyczy – wydawałoby się – tematu dość hermetycznego, przeznaczonego raczej dla specjalistów, napisana została językiem tak komunikatywnym, że z całą mocą może być polecana jako

pomoc katechetyczna dla tych, którzy głębiej chcieliby zaznajomić się z tym wszystkim, co w historii i teologii Kościoła związane jest z ofiarniczym charakterem mszy św.

Swoje *zmagania* z głównym zagadnieniem ks. Jacek Froniewski zaczyna od biblijnego fundamentu. Z jednej strony, pierwsze fragmenty książki stanowią nieodzowną bazę terminologiczną, teologiczną i hermeneutyczną dla przyszłych dociekań i rozstrzygnięć, a z drugiej strony, pokazują to, co dla zrozumienia teologii Eucharystii jest – zdaniem Froniewskiego – najważniejsze. Autor bowiem wskazuje, że dla greckiego terminu *anamnesis*, użytego w Nowym Testamencie, odpowiednikiem w Starym Testamencie jest hebrajski termin *zikkaron*. Termin ten rozumiany jest jako *pamiątka*, w szczególności jako *pamiątka o tym, co Bóg uczynił*. Jest to rodzaj kultycznego wspomnienia przeszłości, które w terażniejszości aktualizuje zbawcze działania Boga. Ten termin i takie jego rozumienie jest hermeneutycznym kluczem do odczytania słów Jezusa z Ostatniej Wieczerzy, bowiem *zikkaron* dotyczy przede wszystkim święta Paschy, a przecież Ostatnia Wieczerza, słowa Jezusa, a zwłaszcza męka i śmierć na krzyżu powiązane są z żydowską Paschą. Patrząc z tej perspektywy, widać wyraźnie, że Jezus nadał Ostatniej Wieczerzy charakter ofiarny i nakazał swym apostołom sprawować ją jako kultyczną pamiątkę (*anamnesis*) swojej ofiary dokonanej na krzyżu.

Tak zbudowana baza, głównie biblijna, służy teraz Froniewskiemu do analizy teologicznego znaczenia *anamnesis* dla interpretowania Eucharystii jako ofiary. W pierwszej części tego rozdziału otrzymujemy szeroką panoramę swoistej *ewolucji* nauki o ofiarnym charakterze Eucharystii. Początkiem swoistej *podróży*, w której ks. Jacek Froniewski jest naszym przewodnikiem, jest teologia patrystyczna, gdzie Autor dostrzega pewne fundamentalne rozstrzygnięcia, później przejmowane i poddawane dalszej interpretacji w dziejach teologii Kościoła. Dla ojców greckich *anamnesis* jest centralną kategorią wyjaśniającą nie tylko tajemnicę Eucharystii, ale również próbującą tę tajemnicę przybliżyć, choćby poprzez przystosowanie do jej odczytywania – powszechnie wtedy rozumianego – pojęcia *realnego symbolu*, odczytywanego tutaj w kategoriach filozofii platońskiej. Już w tym momencie Froniewski dostrzega pewne rozbieżności między teologią ojców greckich i łacińskich. Dla tych drugich bowiem problemem zasadniczym będzie zrozumienie relacji między jedyną ofiarą, jaką na krzyżu złożył Jezus Chrystus, a ofiarą mszy św., sprawowanej każdego dnia. Dlatego nie ma u nich pojęcia *realnego symbolu*, a jest raczej skierowanie się ku rozumieniu Eucharystii jako *nowej ofiary*, nie na mocy *anamnesis*, ale poprzez ofiarowanie darów eucharystycznych. To powoduje, zdaniem ks. Jacka Froniewskiego, że od końca epoki ojców Kościoła, teologia zachodnia gubi biblijnie i patrystycznie (grecko) rozumianą ideę pamiątki. Sytuacja ta zostaje niejako pogłębiona przez teologię epoki średniowiecza, gdzie zaczęto się skupiać na zagadnieniu realnej obecności Jezusa w postaciach eucharystycznych, na zagadnieniu zrozumienia tego, co dzieje się podczas *transsubstancjacji*,

a zostaje jeszcze bardziej pogłębiona poprzez konfrontację teologii katolickiej z protestancką reformacją.

Sytuacja zaczyna zmieniać się w XX w., a to za sprawą dwóch ważnych wydarzeń. Pierwszym jest ruch odnowy liturgicznej, reprezentowany w książce Froniewskiego przez analizę dzieł klasyków tego ruchu, czyli głównie O. Casela, G. Dix'a i L. Bouyera, a zostaje on niejako uzupełniony analizą dzieł J. Jeremiasa i M. Thuriana. Autor uzyskuje poprzez ten zabieg argument pokazujący, że jedną z ważnych tendencji współczesnej teologii jest swoisty *powrót do źródeł*, czyli w tym wypadku do biblijnie i patrystycznie (grecko) rozumianej kategorii *anamnesis*. Drugim ważnym momentem w historii teologii i Kościoła jest II Sobór Watykański, który swym autorytetem wzmacnia zaprezentowane przez *odnowicieli* myślenia teologicznego w dziedzinie liturgii (i nie tylko). Ks. Jacek Froniewski wprost podkreśla, że te dwa ważne wydarzenia doprowadziły do *scalenia* wszystkich elementów tworzących misterium eucharystii.

Z tych badań wyrasta ostatni rozdział książki, prezentujący ekumeniczne implikacje. Jest to ta część pracy, w której Autor skupia się na wykazaniu wpływu recepcji biblijnej w kategorii *zikkaron* i *anamnesis* oraz na właściwym dowartościowaniu w liturgii Kościoła znaczenia anamnezy przez dwudziesto-wieczną teologię zachodnią na postępy w dialogu ekumenicznym dotyczącym rozumienia Eucharystii jako ofiary. Autor pokazuje, jak dla teologicznej tradycji Kościoła Zachodniego dialog ekumeniczny stał się swoistym *laboratorium teologicznym*, dzięki któremu teologiczna tradycja w żywy sposób zostaje włączona do współczesnego wyjaśniania tajemnicy Eucharystii.

Szerokie, panoramiczne niekiedy, ujmowanie przez ks. Jacka Froniewskiego analizowanych przez siebie zagadnień, pozwala mu na wysuwanie jakże ważnych, nie tylko historycznie, ale również i teologicznie wniosków. Pierwszym jest, wg mej oceny, wyraźna konstatacja, że w związku z pewnymi historycznie uwarunkowanymi wydarzeniami, została w teologii zapomniana biblijna i grecko-patrystyczna wykładnia rozumienia Eucharystii jako *anamnesis*, zgodnie ze słowami Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy, anamnezy rozumianej tutaj jako *realny symbol*, odsyłającej nie tylko do platońskiego źródła filozoficznego, ale również – a może przede wszystkim – do starotestamentowej kategorii *zikkaron*. Wydaje się, że w tym momencie warto zaznaczyć, że czymś niezwykle ciekawym, tak teologicznie, jak i filozoficznie, byłoby prześledzenie tradycji neoplatońskiej, szczególnie poprzez pryzmat teologii i filozofii ojców kapadockich i – później – teologii i filozofii bizantyjskiej. Drugim wnioskiem, który da się *wyłowić* podczas lektury książki ks. Jacka Froniewskiego jest ukazanie źródła dynamiki dzisiejszej teologii eucharystii właśnie w powrocie do źródła, jakim jest – teologicznie rzecz ujmując – idea *anamnesis*, a patrząc historycznie – co podkreślałem już na początku – jest powrotem do Wieczernika, do tego, co się tam stało, do słów, które wypowiedział Jezus, i do tego, co polecił Kościołowi czynić *na swoją pamiątkę*. Mamy więc z jednej strony to, o co – mając świadomość myślowego skrótu – apelował w encyklice *Aeterni Patris* Leon XIII,

a z drugiej zadziwiający realizację postulatów (metodologicznych, jak się dziś wydaje) Marcina Lutera *sola Scriptura*. W *Piśmie Świętym* początek i odpowiedź.

Trzeba podkreślić, iż bardzo dobrze się stało, że na polskim rynku literatury teologicznej pojawiła się książka ks. Jacka Froniewskiego. Jest ona nie tylko dobrze napisaną rozprawą naukową, z niezbędnym jej aparatem terminologicznym i metodologicznym, ale jest również swoistym katechetycznym, a więc i praktycznym, przewodnikiem dla tych wszystkich, którzy chcą głębiej poznać ważne zagadnienia teologiczne, w tym wypadku dotyczące źródła i fundamentu chrześcijaństwa. Praca ks. Jacka Froniewskiego tylko pozornie wydaje się zamknięta i skończona. Sam Autor, pisząc to wyraźnie na ostatniej stronie swej książki, dostrzega jeszcze wiele ciekawych problemów, które pojawiły się podczas pracy nad tą książką i wymagają szerszego zainteresowania i opracowania. Ich brak w tej książce nie jest dotkliwy, bowiem od samego początku jej lektury jesteśmy przygotowani na coś, co jest pewnym początkiem *dłuższej podróży*, bowiem próbując zrozumieć ideę *anamnesis*, powoli odkrywało się inne ważne zagadnienia teologiczne, które trzeba – mam tego pełną świadomość – teraz podjąć. I mam nadzieję, że całkiem w niedługim czasie ks. Jacek Froniewski podejmie te zagadnienia, które na końcu swej książki zauważył i jedynie skatalogował.

Maciej Manikowski
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Wrocławski

Raport o stanie wiary w Polsce. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2011, ss. 220.

Współcześnie popularnością cieszą się wydawnictwa książkowe, które mają formę „wywiadu rzeki”. Znani dziennikarze rozmawiają z osobistościami świata polityki, kultury, nauki a także Kościoła; np. Peter Seewald z papieżem Benedyktem XVI. W ten nurt wpisuje się opublikowany przez Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne *Raport o stanie wiary w Polsce*, „złożony” przez abp. Józefa Michalika (1941-), od 2004 r. Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, w obecności reprezentujących „środowisko frondowskie” dziennikarzy Grzegorza Górnego i Tomasza P. Terlikowskiego. Tytuł wywiadu nasuwa skojarzenia z opublikowanym w 1986 r. (oryg. wł. z 1985 r.) *Raportem o stanie wiary* – wywiadem, który z kard. Józefem Ratzingerem przeprowadził włoski dziennikarz Vittorio Messori.

Raport o stanie wiary w Polsce składa się z poprzedzonych *Wstępem* (s. 5-6) dziewięciu rozdziałów: 1. *Kościół w Polsce: Bitwa z sekularyzacją wygrana, ale wojna trwa* (s. 7-41); 2. *Biskupi: model przywództwa prymasa Wyszyńskiego już przeminął* (s. 43-65); 3. *Księża: najważniejsza jest więź z ludźmi* (s. 67-95); 4. *Świeccy w Kościele: olbrzym przebudzony, ale nie do końca* (s. 97-119); 5. *Kościół w mediach: czy da się uniknąć krzywego zwierciadła?* (s. 121-136); 6. *Polityka: potrzeba ludzi z kręgosłupem moralnym i z zasadami* (s. 137-150); 7. *Przemiany obyczajowe: nie ma rozwoju bez wyrzeczeń, nie ma miłości bez ofiary* (s. 151-177); 8. *Znaki czasu: czy polski Kościół ma misję do spełnienia?* (s. 179-188); 9. *Droga życiowa Józefa Michalika: od ministranta do arcybiskupa* (s. 189-217).

W latach 90. XX w. przewidywano, że w Polsce tempa nabierze proces sekularyzacji. Takie oczekiwania wyrażane były nie tylko przez stojących obok Kościoła komentatorów, lecz także „jego ludzi”, np. pracujących w Rzymie biskupów. Pomimo że nie spełniły się one, nie oznacza to, że można odczuwać zadowolenie. Ujawnia się kryzys w rodzinie, która w minionych dekadach była ostoją zdrowej wiary. Jednym z zewnętrznych wyrazów dokonującego się rozkładu tkanki rodzinnej jest negatywne spojrzenie na rodzinę wielodzietną – „Kobiety wstydzą się czwartego lub piątego dziecka...” (s. 8). Do ww. oceny wielodzietności abp Michalik nawiązuje na dalszych stronach *Raportu*, wskazując, że taka postawa świadczy nie tylko o braku wrażliwości społecznej, lecz

także o niedoborach w sferze wiary chrześcijańskiej. Tego typu zachowanie Arcybiskup ocenia surowo: „...gdy mówię o wielodzietności, o wartości takiej postawy, widzę błysk dezaprobaty w oczach wielu ludzi. A negatywny stosunek do rodziny wielodzietnej powinien być wręcz powodem do odmówienia rozgrzeszenia albo przynajmniej do zadania pokuty, by udzielić pomocy takiej rodzinie” (s. 176).

W interesujący sposób abp Michalik odnosi się do tematu „pobożności ludowej”, która w popularnym odbiorze stanowi rodzaj „znaku rozpoznawczego” duszpasterskiej działalności prymasa Stefana Wyszyńskiego. Mówiąc o prymasie zwraca uwagę, że był on wybitnym intelektualistą. Opracowanie *Duch pracy ludzkiej*, które napisał przed II wojną światową, stało się m.in. inspiracją pierwszej encykliki społecznej Jana Pawła II pt. *Laborem exercens*. Prymas wyróżniał się jako społecznik. Zaproponowany przez niego model duszpasterski, m.in. tzw. duszpasterstwa stanowe, był osiągnięciem biorąc pod uwagę polityczną sytuację, która panowała w Polsce. Zdaniem abp. Michalika katolicyzm ludowy nie był – co się mu zarzuca – płytki i powierzchowny, ale „...pogłębiał wiarę, umacniał tradycję i posiadał bardzo głęboki zmysł moralny, pozwalający rozróżniać dobro i zło. Wytworzył on nawet swój własny metajęzyk” (s. 12).

Prymas Wyszyński odcisnął znaczące piętno na polskim Kościele, z jednej strony ze względu na charyzmatyczną osobowość, którą sobą reprezentował, z drugiej zaś na skutek uprawnień, które otrzymał ze strony Stolicy Apostolskiej. Tego typu model przywództwa w Kościele polskim stanowił sytuację nadzwyczajną. Obecnie w Polsce, jak również w innych krajach, preferuje się model kolegialnej współpracy biskupów. Do tego nawiązuje drugi rozdział opracowania *Raport o stanie wiary w Polsce*, pt. *Biskupi: model przywództwa prymasa Wyszyńskiego już przeminął*. Abp Michalik zwraca uwagę na autonomię poszczególnych biskupów diecezjalnych: „...każdy biskup ma władzę w określonej terytorialnie diecezji, tam ma swoje zadania do wykonania i nie może ingerować w to, co dzieje się w sąsiedniej diecezji. Między ordynariuszami nie ma relacji zwierzchności czy podległości, wszyscy są sobie równi” (s. 36).

W powyższy biskupi egalitaryzm dobrze wpisuje się chętnie „stojący w cieniu” abp Michalik. Swoje priorytety jako Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski wyraził w słowach: „Im bardziej zaistnieje Konferencja Episkopatu, a im mniej ja jako przewodniczący, to tym lepiej. (...) Nie mam ambicji forsowania swojego osobistego zdania. Wielokrotnie nie zgadzam się z różnymi propozycjami czy wnioskami biskupów, ale jeśli okazuje się, że opowiada się za nimi większość hierarchów, to staram się uszanować ich stanowisko i podporządkować woli większości” (s. 50). Swoją postawę w episkopacie abp Michalik określa mianem „roztropności” (s. 51). Można przypuszczać, że tego typu nastawienie odpowiada co bardziej ambitnym biskupom, gdyż nie zamyka ono możliwości walki o granie „pierwszych skrzypiec” w polskim Kościele. Wykorzystywane jest ono także przez środowiska nieprzychylnie Kościołowi, które starają się wygrywać jednych biskupów przeciwko drugim. W tym kontekście

można przywołać bp. Tadeusza Pieronka. W *Raporcie...* odniesiono się do jego opinii (wyrażonej w jednym z niedawnych wywiadów), iż „biskupi są wyalienowani z życia, mają swoje dwory, mieszkają w pałacach i mają nikłą wiedzę o rzeczywistości”. Odnosząc się do niej abp Michalik pozwala sobie na uszczypliwość: „Myślę, że ludzie wiedzą, gdzie żyją ich biskupi. I dobrze, że dowiedzieli się, iż biskup Pieronek cierpi, mieszkając na Wawelu” (s. 56). Warto podkreślić, że to jedyna tego typu uwaga abp. Michalika w wywiadzie – inne naznaczone są (niekiedy zbyt) uprzejmym dystansem.

We współczesnym przekazie medialnym chętnie wskazuje się na podziały ujawniające się pomiędzy polskimi biskupami, np. poprzez stosowania określeń: „Kościół toruński” i „Kościół łagiewnicki”. Abp Józef Michalik woli mówić nie o podziałach, lecz różnicach. Ujawniają się one w kwestiach duszpasterskich, co wynika ze specyfiki poszczególnych diecezji, oraz preferencji politycznych. Te drugie w nieuzasadniony sposób uwypukla się w świecie mediów sprawiając wrażenie, że stanowią one największe „zmartwienie” episkopatu.

W *Raporcie...* podjęto kwestie, które przywołuje się chętnie krytykując Kościół. Odnosząc się do sprawy pedofilii abp Michalik zwraca uwagę, że duchowni nie wyróżniają się, np. w porównaniu z lekarzami, czy nauczycielami. Jego zdaniem potrzebne jest działanie zdecydowane a jednocześnie roztropne. Współcześnie łatwo wykorzystać oskarżenia o nadużycia na tle seksualnym, aby w nieuczciwy sposób pognębić przeciwnika. Z tego typu problemem abp Michalik miał do czynienia w diecezji, którą kieruje. Motywem oskarżenia jednego z proboszczów o molestowanie seksualne był przede wszystkim spór o świątynię pomiędzy katolikami obrządku łacińskiego (Polakami) a grekokatolikami (Ukraińcami).

Interesującym tematem jest kwestia współpracy duchownych katolickich, w tym biskupów, ze Służbą Bezpieczeństwa (SB). Abp Michalik podkreśla, że w minionych dekadach nie było możliwości, aby duchowny nie spotkał się z urzędnikami SB. Księża nie mieli wpływu na treść informacji, które zapisywano w notatkach służbowych na ich temat. Brak weryfikacji źródeł powoduje obecnie, że łatwo wykorzystywać dane SB. W ten sposób, bez sprawiedliwego procesu, może dojść do „linczu”. Prominentną ofiarą jest abp Stanisław Wielgus, którego szybko i łatwo wypchnięto na społeczny i kościelny margines. Zapytany o niewłaściwe działania nuncjatury w kwestii abp. Wielgusa, abp Michalik udzielił wymijającej odpowiedzi: „Nuncjatura w tym czasie wydała tyle dokumentów, że już się w nich pogubiłem” (s. 61).

Opracowanie *Raport o stanie wiary w Polsce* przeplecione jest zestawieniami danych statystycznych, które dotyczą religijności Polaków. W ciągu minionych dwóch dekad obserwuje się powolne obniżanie się poziomu praktyk religijnych. Problemem jest także praktyczna realizacja nauki Kościoła dotyczącej kwestii moralnych, w tym czystości przedmałżeńskiej. Sukcesem jest pozytywne nastawienie do ochrony życia poczętego, czego zewnętrznym wyrazem jest coraz mniejsza ilość osób opowiadających się za aborcją. Panaceum na powyższe

trudności jest, zdaniem abp. Józefa Michalika, odnowa Kościoła, w tym poprawa kondycji polskich rodzin, a także zintensyfikowanie świadectwa chrześcijańskiego ze strony ludzi świeckich, połączonego z działaniami mającymi na celu przemianę panujących stosunków międzyludzkich. Wielu Polaków zaangażowanych jest w ruchy katolickie. Ponieważ intensywność ich działalności mogłaby być większa, pojawia się w opracowaniu stwierdzenie, które jest jednocześnie tytułem czwartego rozdziału: Świeccy w Kościele: olbrzym przebudzony, ale nie do końca. Postulat zaangażowania świeckich w promocję katolickiego sposobu myślenia odnosi się także do polityków. Nie wystarczy jednak odwoływanie się do chrześcijańskich wartości. Abp Michalik z dezaprobatą ocenia tych działaczy politycznych, którzy określają się jako katolicy, działają zaś w sposób sprzeczny ze składanymi deklaracjami. Jako przykład chrześcijańskiego antyświadectwa przywołana została minister zdrowia Ewa Kopacz i jej zaangażowanie w „sprawę Agaty” poprzez wskazanie miejsca, gdzie dokonano aborcji dziecka czternastoletniej dziewczyny. Postawę minister abp Michalik skomentował następująco: „Kodeks prawa kanonicznego wyraźnie mówi, że ten, kto współuczestniczy w aborcji, ściąga na siebie automatycznie karę ekskomuniki. W moim przekonaniu wskazanie kliniki aborcyjnej jest takim współudziałem. Ale w tym wypadku o wiele tragiczniej woła przykład zamrożonego, uspiętego sumienia: zabicie poczętego dziecka ukazywano jako wielki sukces. Źle jest z narodem, który zabija własne dzieci” (s. 103).

Obok wewnętrznej odnowy Kościoła, w tym katolickich rodzin, które stanowią jego podstawę, ważna jest „promocja” tego, co kościelna, na zewnątrz. Kluczem do umysłów współczesnych ludzi są media masowe. Wynika to z faktu, że Polacy (w tym w znacznej części młodzież) spędzają po kilka godzin dziennie oglądając telewizję. Abp Michalik stwierdza: „...cóż mówić o zwykłych świeckich, skoro niekiedy nawet nasi księża więcej czasu spędzają przed telewizorem niż przed Najświętszym Sakramentem... Na szczęście nie wszyscy!” (s. 17). Odnosząc się do tematu przekazu wiary przez media rozmówcy abp. Michalika przywołali opinię św. Maksymiliana Kolbego, który mówił: „...jeśli nie będziemy otwierać swoich redakcji, to będziemy zamykać swoje kościoły” (s. 124). Zwrócili uwagę, że gdyby nie działalność o. Tadeusza Rydzyka, to nie byłoby ani ogólnopolskiej telewizji, radia i dziennika; inicjatywy związane z telewizją Puls i radiem Plus zakończyły się fiaskiem. Abp Michalik nie jest tym zbyt zaniepokojony. Stwierdza: „Według mnie to nie jest miernik dynamizmu Kościoła. Takim miernikiem jest żal za grzechy, wewnętrzne nawrócenie, przebaczenie doznanej krzywdy, dobre uczynki...” – i dodaje – „...nie lekceważę środków masowego przekazu. Uważam, że są one bardzo potrzebne. Ale mam nieco inną perspektywę” (s. 123). Powyższa odpowiedź jest symptomatyczna dla całego *Raportu o stanie wiary w Polsce*. Abp Józef Michalik nierzadko ocenia przedstawiane przez rozmówców zagadnienia wyłącznie z religijnej perspektywy, zachęcając ich oraz czytelników *Raportu* do większego zaufania opatrności Bożej.

Ostatni rozdział wywiadu poświęcony został biografii abp. Michalika. Przypomina ona biografie innych polskich hierarchów, w których jest m.in. miejsce na pobyt w Rzymie związane ze studiami doktoranckimi, czy pracą w którymś z kurialnych urzędów.

Opracowanie *Raport o stanie wiary w Polsce* stanowi wartą uwagi próbę oceny problemów Kościoła minionych dwóch dekad. Nie wnosi odkrywczych myśli – jej wartość polega raczej na systematycznej prezentacji współczesnej problematyki kościelnej w Polsce. Odpowiadając na zadane pytania abp Józef Michalik chętnie dystansuje się od trudniejszych, czy bardziej kontrowersyjnych zagadnień. Nierzadko posiłkuje się przykładami z życia anonimowych osób. Stanowią one ilustrację omawianych kwestii, jednocześnie powodują, że brakuje czegoś na kształt „historycznego świadectwa”. Może to wynikać z dyskrecji abp. Michalika jako duchownego, może jednak rodzić wrażenie braku odwagi nazwania rzeczy po imieniu. Całość wywiadu utrzymana jest w poważnym tonie. Rzadko pojawiają się „weselsze stwierdzenia” jak to ww. nt. bp. Pieronka, czy o tym, że klerycy marzą, aby po święceniach pracować w kurii, albo o „lawendowej mafii”, czyli gejowskim lobby w Kościele.

Abp Józef Michalik znany jest ze swej absencji w przekazie współczesnych mediów. Życzliwie oceniający hierarchę postrzegali w tym fakcie świadome działania ze strony dziennikarzy. Lektura *Raportu* upoważnia do weryfikacji tego przekonania. To sam Arcybiskup nie jest zainteresowany obecnością na tej płaszczyźnie. Czy to dobrze? Odpowiedź zależy od tego, jakie się będzie miało oczekiwania wobec abp. Józefa Michalika – czy ma być on osobą, która troszczy się o sprawny przebieg obrad Konferencji Episkopatu Polski, czy kimś więcej – liderem społeczności katolickiej w Polsce.

Ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

*Scotland and Poland. Historical Encounters,
1500–2010*, red. T. M. Devine, David Hesse,
Birlinn Ltd, Edinburgh 2011, ss. 211.

Stare Szkoty i Nowe Szkoty to dzielnice w Gdańsku, które przypominają o szkockiej obecności nie tylko na Pomorzu, lecz także w innych zakątkach polskiej ziemi. Do tego faktu nawiązała Anna Tryc-Bromley, dyrektor Instytutu Kultury Polskiej (IKP) w Londynie, w drugiej przedmowie do opracowania pt. *Scotland and Poland. Historical Encounters, 1500–2010* (*Szkocja i Polska. Kontakty historyczne, 1500–2010*). Stanowi ono pokłosie konferencji naukowej, która miała miejsce w październiku 2009 r. pt. *Scotland and Poland: a Historical Relationship 1500–2009*. Została ona zorganizowana przez Uniwersytet Edynburski, Instytut Kultury Polskiej, Konsulat Generalny RP w Edynburgu. Brali w niej udział uczeni z polskich i brytyjskich uniwersytetów.

Opracowanie składa się z trzech zasadniczych części: *Wstępu* (s. 1–17): dwa artykuły; *Cz. I* (s. 19–131): sześć artykułów dotyczących obecności Szkotów w Polsce, w których odniesiono się do okresu 1500–1800 (*Part 1 Scots in Poland, 1500–1800*); *Cz. II* (s. 133–202): pięć artykułów nt. obecności Polaków w Szkocji w latach 1940–2010 (*Part 2 Poles in Scotland, 1940–2010*). Całość poprzedzona została dwiema przedmowami. Pierwsza (s. VII) – autorstwa Barbary Tuge-Erecińskiej, polskiej ambasador w Londynie, i druga (s. IX–X) – napisana przez Annę Tryc-Bromley.

W ramach pierwszego artykułu znajdującego się w części wstępnej, który został zatytułowany *Wstęp* (*Introduction*), uczeni Uniwersytetu Edynburskiego T. M. Devine i D. Hesse podkreślają (w nieco zideologizowany sposób) bliskość geograficzną i gospodarczą Szkocji oraz krajów skandynawskich i nadbałtyckich (w tym Polski) a odległość w stosunku do Anglii. Podobnie również w kolejnych artykułach uwypukla się odmienność Anglii i Szkocji. Intensywna emigracja szkocka do Polski przypada na I poł. XVII w. W praktyce kończy się w latach 1650–1660, gdy wymarła pierwsza generacja przybyszów, a ich dzieci i wnuki były już zintegrowane z polskim środowiskiem. Wśród wybitniejszych Szkotów można wymienić Alexandra Chalmersa (Czamera), który przez cztery kadencje był burmistrzem Warszawy, i Roberta Gordona, bogatego kupca gdańskiego, który w Aberdeen ufundował kolegium swego imienia. Dalej Devine i Hesse odnoszą się do obecności w Szkocji polskich żołnierzy w czasie II wojny światowej i po demobilizacji, a także do najnowszej grupy imigrantów, którzy przybyli po wejściu Polski do Unii Europejskiej.

Drugi artykuł (s. 7-17), który znalazł się w części wstępnej opracowania *Scotland and Poland* zatytułowano 'Brothers and Sisters for a' that'. *Rediscovering the Polish-Scottish Relationship*. Jest to tekst wykładu, którym Neal Ascherson, profesor University College w Londynie, otworzył ww. konferencję naukową. Autor, zwracając uwagę na ignorancję dotyczącą Polaków, przywołuje postać marszałka Bernarda Law Montgomery'ego, który zapytał sięgen. Stanisława Maczka, czy w Polsce mówi się po niemiecku, czy rosyjsku. Podobny problem ujawnia się w odwrotną stronę – w stosunku do Szkotów, których Polacy postrzegają jako „rodzaj Anglików”. Odnosząc się do osiedlających się w Polsce Szkotów oraz w Szkocji Polaków autor używa dwa alternatywne pojęcia: asymilacja (*assimilation*) i przystosowanie (*accomodation*). Prezentując treść tego drugiego wskazuje na rzeczywistość, którą adekwatniej można oddać za pomocą terminu integracja.

Jednym ze świadectw przeszłości relacji szkocko-polskich jest dzieło Łukasza Opalińskiego pt. *Polonia defensa contra Ioannem Barclaium* (1648), stanowiące odpowiedź na dzieło szkockiego poety i satyryka Johna Barclaya (1582-1621), pt. *Icon animorum* (1611). Tej kwestii poświęcony został artykuł Roberta I. Frosta, profesora na Uniwersytecie Aberdeen, pt. *Hiding from the Dogs. The Problem of Polish-Scottish Political Dialogue, 1550-1707* (s. 21-37). Jego tytuł nawiązuje do zarzutu stawianego przez Barclaya, że w Polsce buduje się domy z drewna, gdyż brakuje tam kamiennego budulca. Opaliński – polemizując – żartował, że w ten sposób szkoccy domokrażcy nie mają się gdzie chować przed polskimi psami. Barclay zaprezentował Polaków jako barbarzyński i prymitywny lud z zimnej Północy, który zamieszkuje na terenach równinnych, gdzie – nie mając możliwości schowania się za górami – drży z zimna, na skutek częstych wiatrów. Opaliński replikował, że ktoś taki jak Barclay powinien wiedzieć, że jego zarzuty pasują bardziej do Szkocji, a nie do Polski. Oceniając argumentację Barclaya i Opalińskiego Frost wskazuje, że opinie pierwszego bazują na stereotypach, zaś drugi wykazał się lepszą znajomością szkockich realiów. Ciekawostką jest to, że dzieło Opalińskiego jest w praktyce nieznane szkockim uczonym. Wprawdzie jest ono dostępne w Szkocji w Bibliotece Narodowej, lecz zostało zakupione dopiero w 2005 r.

Przedmiotem debaty wśród naukowców są powody, które skłoniły Szkotów do emigracji i osiedlania się na ziemiach polskich, szczególnie w XVI i XVII w. Opinie na powyższy temat prezentuje Waldemar Kowalski, profesor na uniwersytecie w Kielcach, w artykule pt. *The Reason for the Emigration of Scots to the Polish Commonwealth in Early Modern Period as Outlined in Contemporary Opinions and Historiography* (s. 38-50). Odnosi się do takich badaczy, jak: Stanisław Tomkowicz, Waław Borowy, Aleksander Kossowski, Janina Bieniarzówna, Stanisław Szeliga, Leon Koczy i Anna Biegańska. Wymienione zostały następujące przyczyny emigrowania ze Szkocji: dokonująca się tam rewolucja polityczna i religijna, napięcia pomiędzy społecznością anglosaską a celtycką, niedostatek, chęć przeżycia przygody. Generalnie ww. autorzy na pierwszym

miejscu stawiają powody natury politycznej i religijnej, na drugim zaś kwestie gospodarcze. Kowalski zwraca uwagę na specyfikę powstających w Wielkiej Brytanii dzieł historycznych – są one pisane z perspektywy angielskiej; to co szkockie zajmuje pozycję poboczną.

Szkoci przybywający do Polski stanowili osobowości różnego typu. Jedną z bardziej barwnych był William Bruce, uczony, podróżnik, żołnierz, dyplomata. Jego sylwetka została zaprezentowana przez Annę Kalinowską, pracownika warszawskiej PAN, w artykule pt. *'Pardon me my Lord, that I wrytte to your honor in Scottish...'*. *William Bruce as the first Stuart diplomatic agent in the Polish-Lithuanian Commonwealth* (s. 51-61). Bruce urodził się prawdopodobnie w 1560 r. w katolickiej rodzinie w Szkocji. Studiował i nauczał we Francji, Włoszech, Niemczech. Brał udział w walkach z wojskami tureckimi na ziemiach węgierskich. Przebywał w Polsce, gdzie m.in. był wykładowcą w nowo utworzonej akademii w Zamościu. Obok nauczania publikował. Na pocz. XVII w. zajął się działalnością dyplomatyczną. Towarzyszył ambasadorowi Stanisławowi Cikowskiemu w czasie jego spotkania z Jakubem I w Anglii. Bez większego sukcesu reprezentował króla angielskiego w kwestiach handlowych w Gdańsku. Z tego powodu w 1610 r. zastąpił go inny Szkot – Patrick Gordon. W 1613 r. Bruce przebywał w Prusach, gdzie działał na rzecz szkockich kupców. Jego późniejsze dzieje nie są znane. William Bruce jest – zdaniem niektórych badaczy, z których opinią zgadza się Kalinowska, najprawdopodobniej autorem anonimowego dzieła *A Relation of the State of Polonia and the United Provinces of that Crowne, 1598*, w którym zaprezentowano Polskę, jej ekonomiczne, polityczne i społeczne życie pod koniec XVI w. Bruce był dobrze przygotowany do napisania tego typu opracowania. Znał dobrze Polskę, jej realia polityczne oraz ekonomiczne, a także życie codzienne. Potwierdzają to rzetelne, naznaczone bezstronnością raporty nt. Polski, które przesyłał swym angielskim mocodawcom.

Jednym ze źródeł, z których historycy czerpią informację o przeszłości, są księgi parafialne. Interesującym świadectwem dotyczącym funkcjonowania w XVII i XVIII w. w Krakowie kalwińskiej gminy szkockiej, są księgi parafialne – księgi chrztów, małżeństw, pogrzebowe. Posłużyły one Peterowi P. Bajerowi z Monash University w Melbourne w Australii do przygotowania artykułu pt. *Scots in the Cracow Reformed Parish in the Seventeenth Century* (s. 62-90). Obok Gdańska Kraków stanowił ważny ośrodek życia szkockiego. Szkoci byli w większości kalwinami, którzy w swych praktykach religijnych oraz obyczajowości charakteryzowali się większym rygoryzmem niż kalwini polscy. Odmiennność wyznaniowa od katolickiej większości skutkowałą napięciami, m.in. koniecznością przeniesienia w 1591 r. siedziby parafii z Krakowa do pobliskich Aleksandrowic. Funkcjonowała ona tam do momentu zniszczenia w 1613 r. Wg danych z 1637 r. wśród 303 uczestników nabożeństw Szkoci byli drugą grupą po Polakach. Stanowili oni jej czwartą część – ok. 50 mężczyzn i 25 kobiet. Obok Szkotów byli także parafianie pochodzenia niemieckiego, holenderskiego i francuskiego. Większość Szkotów zamieszkiwała w Krakowie; pozostali

w okolicznych miastach, takich jak: Olkusz, Tarnów, Lublin i Lubowla. Szkoci stanowili społeczność zhierarchizowaną. Na szczycie stali bogaci kupcy. Poniżej nich stali pomniejsi kupcy, w tym domokrażcy. Na samym dole drabiny społecznej stali różnego rodzaju słudzy. Problematycznym okazała się nielojalność względem kraju-gospodarza. W czasie wojen polsko-szwedzkich Szkoci zaangażowali się po stronie (protestanckich) Szwedów. Jest to jedno z wydarzeń, które postrzega się jakopoczątek końca wspólnoty szkockiej w Polsce.

Nie tylko John Barclay pisał negatywnie o Polsce. David Worthington, wykładowca na University of the Highlands and Islands, w artykule pt. *'Men of no credit?' Scottish Highlanders in Poland-Lithuania, c. 1500-1800* (s. 91-108) przywołuje napisany w 1772 r. list, w którym zawarto informację, że mieszkańcy leżącej w północno-zachodniej Szkocji Isle of Sky uznali Polskę i Polaków za źródło „śmiertelnej choroby”, która „przyplęnęła” do nich na statku z Gdańska. List stanowi okazję do podjęcia kwestii diaspory szkockiej zamieszkującej na ziemi nadbałtyckiej. Autor wytyka tamtejszej ludności – używając współcześnie popularne określenie – ksenofobię, w tym to, że przybyszów traktowano tak, jak heretyków. Odnosi się także do Williama Bruce'a, zaprezentowanego szerzej przez Annę Kalinowską.

Interesującym ze względu na kwestię krytycznego podejścia do źródeł historycznych jest opracowanie pt. *'The Penury of these Malignant Regions' . Comparing the Rural Economies of the Scottish Highlands and the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Early Modern Period* (s. 109-131), które napisał Robert Frost, znany z wcześniejszego artykułu pt. *Hiding from the Dogs*. Za Janem Rutkowskim (1886-1949), historykiem zajmującym się ekonomicznym aspektem życia na wsi we Francji i w Polsce, Frost zwraca uwagę, że nie należy pokładać zbytniego zaufania w różnych tekstach, w których odnoszono się do sytuacji na polskiej (i nie tylko) wsi. Wielu autorów nie miało na celu prezentacji stanu faktycznego, lecz działalność pisarską wykorzystywało jako narzędzie politycznej polemiki. Jako przykład można wskazać na Davida Hume'a, który krytykował polską polityczną i gospodarczą nieudolność. Atak na Polskę, z którym mamy do czynienia u Hume'a i innych myślicieli, był ukrytym atakiem na Szkocję. Ówczesna Szkocja nie była państwem o nowoczesnym ustroju. Istniały w niej relacje feudalne, szczególnie na obszarach górskich (w Highlands). Autorem, który w wyraźny sposób porównał Polskę i Szkocję był William Robertson. Jego zdaniem fakt, że w Szkocji – podobnie jak w Polsce – brakuje większych miast, był powodem, że szlachta szkocka podporządkowała sobie niższe warstwy.

Artykuł Allana Carswella, *'Bonnie Fechtors' . The Polish Army and the Defence of Scotland, 1940-1942* (s. 135-156), otwiera kolejną część opracowania *Scotland and Poland*, a które zatytułowano: *Part Two. Poles in Scotland, 1940-2010*. Carswell w interesujący sposób prezentuje początki obecności polskiej w Szkocji, którego podstawą byli polscy żołnierze walczący w czasie II wojny światowej, najpierw w ojczyźnie, a następnie we Francji. Żołnierze zostali początkowo przewiezieni z Anglii do Glasgow, a potem rozlokowano ich w obozach

w Lanarkshire i Dumfriesshire. Brytyjczycy byli zainteresowani „zwykłym” polskim żołnierzem, jako przydatnym w działaniach wojennych. Natomiast polscy oficerowie jawili im się jako zbędni. Problemem pomiędzy Polakami a Brytyjczykami okazała się odmienna mentalność i zapatrywania ideologiczne oraz komunikacja – w liczącej 1,6 mln żołnierzy armii brytyjskiej było trzech oficerów znających język polski. Z tego powodu postanowiono utworzyć w Szkocji polskie jednostki wojskowe (Polish Forces in Scotland).

Relacje pomiędzy Polakami i Szkotami były początkowo dobre. W momencie przystąpienia ZSRR do wojny, Polaków i ich antyradzieckie zapatrywania zaczęto postrzegać jako zagrożenie dla działań wojennych. W brytyjskiej propagandzie prezentowano ich w negatywnym świetle jako chronicznych wrogów ZSRR oraz antysemitów, a więc – używając języka debaty we współczesnej Polsce – jako *oszołomów*. Wrodozy wobec Polaków byli szkoccy robotnicy. Jeden z nich stwierdził: „Why should we be working all out for Russia, while these bloody Poles walk about with nothing to do” (s. 151).

„Kością niezgody” były ujawniające się przyjaźnie pomiędzy Szkotkami a Polakami. Szkotki, z reguły niezbyt przystojne, chętnie zaprzyjaźniały się z młodymi, szarmanckimi w zachowaniu i o odmiennej, słowiańskiej urodzie, Polakami. Zawierano mieszane małżeństwa. Interesujące było nastawienie starszych Szkotek do młodych Polaków. Z jednej strony obawiały się one o „cnotę” córek i synowych, z drugiej zaś chętnie zapraszały polskich żołnierzy, nierzadko wbrew woli mężów, do siebie, dając im w ten sposób namiastkę utraconego domu. Nieformalne kontakty stały się okazją do uformowania w październiku 1941 r. Scottish-Polish Society, w ramach którego organizowano różnorakie imprezy, w tym odczyty, wystawy, koncerty itp.

Wśród środowisk polskich żołnierzy, którzy po zakończeniu wojny osiedlili się w Wielkiej Brytanii, popularne było przekonanie, że ich środowiska były nośnikami dziedzictwa i tradycji przedwojennej Polski, a jednocześnie stanowiły radykalne zaprzeczenie komunistycznej Polski. W podobnym duchu został napisany artykuł emerytowanego profesora na University of Stirling, Petera D. Stachury, pt. *‘God, Honour and Fatherland’. The Poles in Scotland, 1940–1950, and the Legacy of the Second Republic* (s. 157–172), w którym zarzuca „komunistyczne uwikłanie” środowisk naukowych w Polsce (przed jak i po 1989 r.), a co za tym idzie niezdolność do rzetelnej i uczciwej refleksji naukowej. Jedy- nym wyjątkiem jego zdaniem jest Instytut Pamięci Narodowej (s. 164–165).

Podobnie jak Allan Carswell, Stachura prezentuje sytuację polskich żołnierzy, którzy znaleźli się w Szkocji. Zwraca uwagę, że obok niechęci bazującej na antypolskiej propagandzie brytyjskiej, w Szkocji motywem takiego nastawienia była katolickość Polaków. Żądano, aby Polacy, papiści, mający zły wpływ na lokalną społeczność, nieakceptujący jej stylu życia, zabierający miejscowym miejsca pracy i mieszkania opuścili Szkocję. Antypolską kampanię tego okresu określano chętnie przy pomocy przyświecającego jej hasła: *Polacy wracajcie do domu* (*Poles Go Home*). Nacjonalistyczne i antykatolickie nastawienie

Szkotów było dla Polaków trudnym doświadczeniem. Jedni decydowali się na opuszczenie Szkocji i emigrację do Londynu, inni wybierali bardziej drastyczne metody – wdawali się w bójki. Z grupy ponad 30 tys. Polaków, którzy po wojnie znajdowali się w Szkocji w 1951 r., zostało ok. 11 tys. osób.

Do sytuacji Polaków w Szkocji w latach II wojny światowej i w okresie powojennym oraz po 2004 r. nawiązuje Rachel Clement, doktorantka na Newcastle University, w artykule *Press Reception of Polish Migrant in Scotland, 1940-2010* (s. 173-185). Prezentuje tę kwestię w świetle publikacji prasowych ogólnokrajowych jak i lokalnych (szkockich). Obraz Polaków, który został zaprezentowany w prasie szkockiej jest najpierw pozytywny, następnie zaś negatywny. Wynika to z sygnalizowanego wyżej faktu – wejścia ZSRR do koalicji antyhitlerowskiej. Dziennikarze szkoccy prezentowali proradziecką linię. Krytykując Polaków przywoływano różne kwestie, np. zarzucano im antysemityzm. Po wojnie Polacy służyli jako wytłumaczenie panującego niedostatku – gdy nie było odpowiedniej ilości mieszkań i pracy, to dlatego że zabrali je Polacy. Odwołując się do danych statystycznych zestawiano liczbę bezrobotnych Szkotów oraz zamieszkujących w Szkocji Polaków i proponowano ograniczenie ilości tych drugich w oparciu o zasadę *Scottish quota of Poles*. Oczekiwano, że Polacy i ich szkockie żony wyjadą do Polski.

Na tle negatywnego obrazu Polaków w szkockiej prasie, który prezentowano w czasie wojny i po jej zakończeniu, pewne zaskoczenie mogą budzić publikacje w prasie współczesnej. W prasie brytyjskiej (ogólnokrajowej) prezentowano różne oceny Polaków – od pozytywnego obrazu taniego, solidnego, niewiele wymagającego robotnika z Europy Wschodniej, po zagrożenie brytyjskiego porządku i dobrobytu. W prasie brytyjskiej ukuto zwrot *Poles apart*. Pisany przez małe „p” oznacza krańcowo różne rzeczywistości. Zapisując go przez wielkie „P” wykorzystywano grę słów po to, aby podkreślić, że Polacy i Brytyjczycy znacząco się różnią. Na tle prasy ogólnokrajowej szkocka wyróżnia się pozytywnie. Nawet alkoholowe ekscesy niektórych Polaków próbuje się obracać w żart. W Szkocji ujawniają się dwa poważne problemy społeczne i gospodarcze – spadek demograficzny oraz niedobór rąk do pracy. W tym kontekście Polaków prezentuje się jako idealnych imigrantów. Mówi się o nich jako o nowych Szkotach (*New Scots*). Oferując im możliwość osiedlenia, oczekuje się od nich, że poprawią poziom diety oraz, że zaakceptują miejscową (szkocką) kulturę i w ten sposób umożliwią jej zachowanie. Można zadać pytanie: skoro Polacy są idealnymi imigrantami, to która grupa taka nie jest? Wprawdzie nie zostaje wymieniona ta grupa „z imienia i nazwiska”, można przypuszczać, że chodzi o muzułmanów.

Przedostatni tekst, pt. *Poles in Scotland – Before and After 2004* (s. 186-195), zamieszczony w opracowaniu *Scotland and Poland* został napisany przez Aleksandra Dietkowskiego, polskiego Konsula Generalnego w Edynburgu. Jako polski dyplomata pracował on w Szkocji w latach 2001-2002 i 2005-2009. Konsul krótko zaprezentował dzieje polskiej służby dyplomatycznej w Szkocji. Pierwszy

konsulat powołano do istnienia w Glasgow 1939 r. W 1985 r. przeniesiono go do Edynburga. Był to czas, kiedy polska społeczność w Szkocji była nieliczna, stopniowo wymierająca. Z tego powodu praca w konsulacie była spokojna – głównym zadaniem konsula było uczestnictwo w różnego rodzaju imprezach polonijnych a także dbanie o dobre relacje ze Szkotami i promocja polskiej kultury. Po rozszerzeniu Unii Europejskiej w 2004 r. większość Polaków przybyła przede wszystkim do Anglii. Szkocja była mniej popularna ze względu na brak bezpośrednich i tanich połączeń lotniczych oraz trwającą ponad 30 godzin podróż autobusową. Sytuacja uległa zmianie jesienią 2005 r., kiedy uruchomiono bezpośrednie połączenia lotnicze z Polską. Innym powodem tego, że Polacy coraz chętniej osiedlali się w Szkocji, była przyjazna polityka tamtejszych władz. Podczas gdy w 2004 r. w Szkocji było 10 tys. obywateli A8 (kraje, które weszły do Unii Europejskiej bez Malty i Cypru), w 2006 r. było w Szkocji 50 tys. polskich imigrantów. Obecnie pod opieką konsulatu w Edynburgu znajduje się 80 tys. Polaków w Szkocji i 30 tys. w Irlandii Północnej.

Generalnie konsul chwali sytuację Polaków w Szkocji. Jednym z aspektów życia polonijnego w Szkocji są funkcjonujące tam organizacje. Do 2006 r. działało tam kilka organizacji, głównie kombatanckich. Ich liczba zwiększa się stopniowo. Wymieniając z nazwy polskie organizacje, konsul nie odnosi się do funkcjonującego w Szkocji polskiego (katolickiego) duszpasterstwa. Pomimo że Polacy mieszkający w Wielkiej Brytanii, w tym w Szkocji, praktykują słabiej niż w Polsce (ok. 10% Polaków uczęszcza na niedzielne nabożeństwa), to i tak jest to znacząca grupa w stosunku do uczestniczących w życiu organizacyjnym. Warto wspomnieć na specyfikę polskiego duszpasterstwa w Szkocji. Polscy duchowni, którzy w ostatnich latach za rodakami przybyli do Szkocji, z reguły zamieszkują przy szkockich parafiach. Posługując jednocześnie Polakom i Szkotom stają się na kształt mostu łączącego obie nacje.

Na osobistych doświadczeniach bazuje Grazyna Fremi, Polka zamieszkująca w Edynburgu, mająca szkockiego męża. W tekście pt. *The Polish Clan – A personal View* (s. 196–202) wspomina spotkania z Polakami zamieszkującymi w Szkocji – „starymi” i „nowymi”. Prezentuje ich nieco stereotypowo. Pierwsi walczyli w czasie II wojny światowej, pochodzili z Kresów, pielęgnowali to, co polskie. Nowi to z jednej strony znani z solidności, tani robotnicy, z których usług sama Fremi chętnie korzysta, z drugiej zaś w zachowaniu podobni do narkomanów z brytyjskiego filmu z 1996 r. pt. *Trainspotting* (s. 198). W dość uproszczony, a nawet krzywdzący sposób, Fremi wyraża się o polskiej obyczajowości dotyczącej Wielkanocy, na której celebrację składa się polewanie wodą i picie wódki (s. 201).

Opracowanie *Scotland and Poland. Historical Encounters, 1500–2010* stanowi ciekawe świadectwo zainteresowania Polską – jej przeszłością i współczesnością – w tym w kontekście relacji do Szkotów i Szkocji. Redaktorów publikacji należy pochwalić za staranne wydanie – estetykę oraz to, że uwzględniono

typowe dla polskiego alfabetu litery, co u zachodnich wydawców – nawet w dobie komputerów – należy do rzadkości. Można mieć nadzieję, że czytelnicy książki *Scotland and Poland* znajdą w niej inspirację do dalszych badań relacji szkocko-polskich oraz zagadnień związanych z funkcjonowaniem wspólnoty polonijnej w Szkocji.

Ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

VERITAS cum CARITATE – INTELLEGENCIA cum AMORE, red. Czesław Rychlicki, Ireneusz Werbiński,
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika,
Toruń 2011, ss. 873.

Okazja musi być doniosła i znacząca, aby sam Papież swoją wypowiedzią rozpoczął publikację książkową. Tak stało się w sierpniu 2011 r. W ten moment historii w sposób szczególny wpisał się Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, kiedy to w roku wyniesienia na ołtarze Jana Pawła II Wydział Teologiczny przeżywał jubileusz dziesięciolecia powstania, a jego Wielki Kanclerz Biskup Toruński Andrzej Wojciech Suski – dwudziestopięcioletnie posługi biskupiej (12 sierpnia) oraz 70. rocznicę urodzin (24 grudnia). To wystarczające powody, by mogła powstać niezwykła pod wieloma względami praca naukowa – księga jubileuszowa – którą otwiera powyżej wspomniany List gratulacyjny Ojca Świętego Benedykta XVI.

Księga pamiątkowa, wydana przez Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, została zaopatrzona wymownym tytułem: *VERITAS cum CARITATE – INTELLEGENCIA cum AMORE (PRAWDA z DOBROCIĄ – ZROZUMIENIE z MIŁOŚCIĄ)*, oddającym ducha postulatów i przestrzeni prowadzonych badań uniwersyteckich w ramach Wydziału Teologicznego. Ogromne bogactwo przedstawionych artykułów, to swoisty „jubileuszowy bukiet kwiatów” (s. 14), który wyraża ogólną zasadę naukową, wg której wiedza musi służyć integralnemu i harmonijnemu rozwojowi osoby ludzkiej. Poznanie świata, prowadzone w optyce teologicznej, powinno kierować człowieka na wartości transcendentne, a jednocześnie służyć dialogowi między wiarą a rozumem. Tak więc dyskurs naukowy przybiera również swoistą postać parenetyczną (gr. *parainetikós*), mając doradczy i zachęcający wpływ na aksjologiczny i moralny wymiar postępowania człowieka.

Czytelnik znajdzie w tej niezwykłej publikacji nie tylko stosowane życzenia biskupa pomocniczego Józefa Szamockiego (s. 13-14) oraz biskupa pelplińskiego Jana Bernarda Szłagi (s. 15-16), ale również aż 42 artykuły znaczących autorów reprezentujących zarówno polskie, jak i zagraniczne ośrodki naukowe: Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie, Uniwersytet Laterański w Rzymie, Uniwersytet Nawarry w Pampelunie, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i oczywiście Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Ze względu na niezbyt wysoki nakład publikacji, z uwagi na jej bardzo obszerny i objętościowy charakter, przed przystąpieniem do omówienia treści warto przytoczyć wszystkich zamieszczonych autorów i ich publikacje. W cz. I, noszącej tytuł *Wiara szukająca zrozumienia*, znajdujemy aż 30 różnorodnych artykułów, poświęconych właśnie tej problematyce: poszukiwaniu harmonii między wiarą a rozumem. Należą do nich następujące pozycje: Bp Enrico dal Covolo, *L'interpretazione spirituale delle Scritture dei Padri della Chiesa a Dante Alighieri* (s. 19-27); Bp Wiesław Mering, *Św. Tomasz z Akwinu – gorliwy kantor Chrystusa eucharystycznego. Kilka uwag związanych z miłością Akwinaty do Eucharystii* (s. 29-45); ks. Félix Maria Arocena Solano, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy w „Mszałe Hiszpańsko-Mozarabskim”* (s. 47-65); ks. Jerzy Bagrowicz, *Jezus – Nauczyciel, Wychowawca i Mistrz powołuje uczniów* (s. 67-82); ks. Janusz Chyła, *Personalistyczny charakter Bożego Objawienia i jego percepcji. Słowo Boże w encyklice „Fides et ratio” Jana Pawła II* (s. 83-98); ks. Waldemar Chrostowski, *Mowa oskarżycielska Tertullusa przeciw Pawłowi (Dz 24,2-8). Przyczynek do rekonstrukcji nastawienia judaizmu wobec chrześcijaństwa pod koniec okresu Drugiej Świątyni* (s. 99-123); ks. Paweł Góralczyk, *Chrześcijanin w zmieniającym się świecie* (s. 125-143); Marian Grabowski, *Tajemnica Izaaka – przykład interpretacji antropologicznej* (s. 145-157); ks. Marian Graczyk, *Sakrament pokuty w systemie wychowawczym świętego Jana Bosko* (s. 159-181); ks. Stanisław Jankowski, *Spis ludności za Augusta (Łk 2,1). Problem chronologii czy teologii?* (s. 183-211); ks. Tomasz Kaczmarek, *Święty Augustyn – czas odejścia* (s. 213-223); ks. Krzysztof Konecki, *Błogosławieństwo wody w posoborowych księgach liturgicznych* (s. 225-249); ks. Dariusz Kotecki, *Mieszkańcy ziemi w Apokalipsie św. Jana* (s. 251-285); ks. Krzysztof Lewandowski, *Specyfika duszpasterstwa powołań* (s. 287-298); ks. Jerzy Misiurek, *Posłannictwo Chrystusa w świetle teologii polemicznej z braćmi polskimi w 2. połowie XVI wieku* (s. 299-315); ks. Mirosław Mróz, *Cnota wiary a godność i tożsamość człowieka. Na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o sprawnościach* (s. 317-346); ks. Cezary Naumowicz, *Antropologia teologiczna soborowej Konstytucji „Gaudium et Spes”* (s. 347-362); ks. Sławomir Oder, *Wizja człowieka w świetle encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”* (s. 363-379); O. Mieczysław C. Paczkowski, *Angelologia Filona z Aleksandrii i jej echa w literaturze chrześcijańskiej II i III wieku* (s. 381-413); ks. Zdzisław Pawłowski, *Portret Króla (1 Krl 1-3)* (s. 415-431); ks. Jan Perszon, *Kościół uniwersalny i jego katolickość* (s. 433-454); ks. Piotr Roszak, *Kościół jak „Mysterium Lunae”. U źródeł intuicji eklezjologicznych św. Tomasza z Akwinu* (s. 455-473); ks. Czesław Rychlicki, *Humanizująca wartość „Prawdy”* (s. 475-490); ks. Manlio Sodi, *«Chi Presiede lo faccia con diligenza e docoro» (Rm 12,8). Il ruolo della formazione e dell'animazione per un culto in Spirito e Verità* (s. 491-523); ks. Stanisław Suwiński, *Trynitarny wymiar życia duchowego według św. Franciszka Salezego* (s. 525-539); ks. Janusz Szulist, *Teologiczna reinterpretacja funkcji socjalizacyjno-wychowawczej rodziny* (s. 541-553); ks. Ireneusz Werbiński, *Mistyczny wymiar doskonałości chrześcijańskiej w myśli*

teologicznej dwudziestolecia międzywojennego w Polsce (s. 555–571); ks. Dariusz Zagórski, *Konieczność hierarchiczności Kościoła według Pseudo-Dionizego Areopagity* (s. 573–590); ks. Zbigniew Zarembski, „Nikt nie jest samotną wyspą”. *Refleksja pastoralna o społecznej naturze człowieka i jego posłannictwie* (s. 591–605); ks. Dariusz Żurański, *Rozum i wiara w przesłaniu filozofii Kazimierza J. Kowalskiego* (s. 607–615).

Z kolei w cz. II, zatytułowanej *Kanoniczna reguła życia Kościoła*, czytelnik odnajdzie cztery artykuły następujących autorów: ks. Wojciech Góralski, „*Rady i polecenia*” dla wychowawców, profesorów i alumnów *Seminarium Metropolitalnego Św. Jana Chrzciciela w Warszawie* zawarte w *Liście Pasterskim Kard. Aleksandra Kakowskiego z 12 lutego 1936 roku* (s. 619–640); ks. Janusz Gręzlikowski, *Ewolucja norm prawa kanonicznego do kapituł katedralnych* (s. 641–661); ks. Wiesław Kraiński, *Aretologia w dziele św. Ambrożego „Obowiązki Duchownych” i jej nowe propozycje rozważań w stosunku do stoicyzmu* (s. 663–686); ks. Andrzej Nowicki, *Święto Kościoła w drodze. Refleksje teologiczno-kanoniczne dotyczące instytucji synodu diecezjalnego* (s. 687–701).

Cz. III, zamykająca całość analiza, jest w pewnym sensie dopełnieniem wcześniejszych rozważań, gdyż ośmiu autorów w swoich wypowiedziach poddaje gruntownej analizie misterium Kościoła w jego historii: ks. Stanisław Adamiak, *Afrykańscy biskupi – wygnańcy w V i VI wieku* (s. 705–723); ks. Wojciech Cichosz, *Pedagogiczny dekalog formacji chrześcijańskiej w epoce globalizmu* (s. 725–745); ks. Witold Kujawski, *Biskupi wrocławscy w XIV wieku i ich działalność kościelno-polityczna* (s. 747–763); Ireneusz Mikołajczyk, *Vir Romanorum Eruditissimus (Sive De Marco Terentio Varrone Reatino)* (s. 765–777); ks. Anasztazy Nadolny, *Ks. Franciszek Liss – polski duszpasterz w Zagłębiu Ruhry i proboszcz w Rumianie* (s. 779–801); ks. Zdzisław Pawlak, *Ks. Tadeusz Przybylski – profesor filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku* (s. 803–816); Waldemar Rozynkowski, *Ks. Stefan Wincenty Frelichowski u początków parafii św. Antoniego w Toruniu – nowe wątki do biografii Błogosławionego* (s. 817–837); Zbigniew Witkowski, *Błogosławiony Pius IX – papież najdłuższego udokumentowanego, najbardziej burzliwego i umęczzonego pontyfikatu, ostatni władca Państwa Kościelnego* (s. 839–863).

W prezentowanej księdze jubileuszowej ideą przewodnią i zarazem pewnym zwornikiem jest bez wątpienia zagadnienie wychowania w wierze: Boża pedagogia nauczania i formacji, przepowiadania i świadectwa. Wielu autorów wskazuje źródła, substancję, uzasadnienie i cel kształcenia teologicznego, co wydaje się tym cenniejsze, gdy uwzględni się postępujące działania globalizacyjne, przekraczające granice Unii Europejskiej. Konieczne wydaje się w tym miejscu doprecyzowanie i sformułowanie pewnych założeń i fundamentów antropologiczno-aksjologicznych formacji chrześcijańskiej. To pryncypialne wyartykułowanie *conditio sine qua non* kształcenia teologicznego nabiera głębszego znaczenia poprzez odniesienie go do hermeneutycznego kanonu *Sitz im Leben* – czyli usytuowania w konkretnym środowisku historyczno-kulturowym,

w coraz silniej lansowanym obecnie postulacie tzw. światopoglądowego neutralizmu. Owo zerwanie z jakąkolwiek religią to nie tylko powracające materialistyczno-ateistyczne upiory przeszłości, ale przede wszystkim *specialité de la maison* oświeconego człowieka ponowoczesnego (antyreligijnego i antychrześcijańskiego, a tym bardziej – antykatolickiego!). Stąd też rodzi się pytanie o integralną wizję osoby ludzkiej.

W prezentowanej książce Czytelnik bez najmniejszego trudu odnajdzie wiele sformułowań, zgodnie z którymi u podstaw pełnej wizji antropologicznej leży odniesienie do całościowej koncepcji człowieka, należycie zostaje wyeksponowany zarówno jego wymiar cielesny, jak i duchowy. To powoduje, iż w opisie osoby ludzkiej trzeba uwzględnić nie tylko całe bogactwo poznania naukowego w wymiarze horyzontalnym, ale również wertykalne odniesienie do teologii biblijnej. W tym miejscu należy postulować – zgodnie z tekstem rektora Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie bpa Enrico dal Covolo – wierność tradycji Kościoła, wg której Stary i Nowy Testament pozostają we wzajemnym stosunku w substancjalnej jedności (s. 19–27). Tej jedności, od czasów ojców Kościoła do XIV w., poszukiwano za pomocą metody *lectio divina* (ojcowie Kościoła) oraz profetyczno-apokaliptycznej lektury Biblii (*joannici* i Dante Alighieri w *Boskiej komedii*). Substancjalną jedność obu Testamentów oraz ich interpretację duchową Kościół dowartościowywał w wielu dokumentach, a w 2010 r. uczynił to Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*.

Potwierdzeniem jedności Bożego planu zbawienia jest osoba Jezusa, który był nie tylko „kontynuatorem pedagogii Pierwszego Przymierza. On swoim dziełem zbawczym i nauczaniem – jak pisze ks. Jerzy Bagrowicz – stworzył podstawy dla zbudowania zwartej systemu wychowania człowieka” (s. 67). Jezus jest Nauczycielem, Wychowawcą i Mistrzem nie tylko jako wzór, ale również źródło i szczyt Bożej pedagogii objawionej na kartach Biblii. Na uwagę zasługuje fakt Bożej obecności i Bożego pierwszeństwa. Jezus nazywany nauczycielem (gr. *didaskalos*, aram. *rabbi*, *rabbuni*) w przeciwieństwie do ówczesnych uczonych w Izraelu, jak i starożytnych myślicieli greckich, sam kategorycznie powołuje ucznia: „Pójdź za mną!” (Mk 2, 14). Ewangelie mówią o powołaniu uczniów i wskazują na osobiste pójście za Jezusem, zaś źródła rabiniczne mówią o decyzji oddania się uczniów studiom Prawa. Zasadnicza różnica polega na tym, że nie uczeń szuka mistrza, ale Mistrz szuka ucznia. „To bycie Jezusa z uczniami jest podobne do tego «być z» Boga-Jahwe ze swoim ludem na przestrzeni jego wędrówki i historii” (s. 71). Tak więc „w wypadku uczniów Jezusa [to] związek ściśle osobowy, w sytuacji uczniów rabinów raczej związek rzeczowy. Jezus stawał się dla uczniów jedynym nauczycielem” (s. 77). W tej perspektywie Objawienie Boże przyjmuje charakter personalistyczny (s. 83–98). „Ufny dialog, szczera przyjaźń, są istotne zwłaszcza w otwarciu się człowieka na Boże objawienie, czyli Jego osobowe samoudzielenie się” (s. 87). W odniesieniu do problematyki dialogu na płaszczyźnie koegzystencji chrześcijaństwa i judaizmu dużego znaczenia nabiera tekst ks. Waldemara Chrostowskiego

(s. 99–123). U podstaw owego dialogu należy szukać obowiązującej łacińskiej zasady *audiatur et altera pars*. W tym kontekście pewne emocje może budzić następująca teza: „Kto wydaje wyrok bez wysłuchania drugiej strony, jest niesprawiedliwym, chociażby nawet wydał wyrok słuszny” (s. 122). W oskarżycielskiej mowie Tertullusa pojawiają się liczne elementy, które po dziś dzień powracają w żydowskich polemikach z chrześcijanami.

Wielu współcześnie „przystało dostrzegać oryginalność i użyteczność wiary chrześcijańskiej. W tej sytuacji jedni chronią się w tradycjonalizmie, który izoluje ich od świata, inni zaś podają w wątpliwość szczególne racje, które wciąż jeszcze skłaniają ich do życia pod znakiem podwójnego zaangażowania religijności i przynależności do Kościoła” (s. 125). W tym kontekście, w epoce nowego konformizmu i kryzysu tożsamości chrześcijańskiej, ks. Paweł Góralczyk stawia kluczowe i zarazem potrzebne pytanie: „Czy dojdzie do tego, być może, że sama wiara będzie musiała wyrzec się wszelkich aspiracji życia społecznego i ograniczyć się do istnienia jedynie w płaszczyźnie wewnętrznej, w sumieniu” (s. 125). Wydaje się, że realizacją odpowiedzi na powyższe pytanie jest przełożenie wiary na język faktów (s. 138–143), co potwierdza tzw. „tajemnica Izaaka”, o której pisze Marian Grabowski (s. 145–157) czy też system wychowawczy św. Jana Bosko – przywołany przez ks. Mariana Graczyka (s. 159–181).

Podjęta w księdze jubileuszowej tematyka zmierza w kierunku przedstawienia pełnej wizji człowieka w zwierciadle teologicznym, który może stanowić programowa encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis* (s. 163–179). Ks. Sławomir Oder trafnie zauważa, że „nasza kultura znajduje się w sytuacji paradoksalnej. Z jednej strony głosi wolność bezwarunkową, objawiając niechęć do wszystkiego, co jest uregulowane i niezmiennie, tak jak uczucia, rodzina, odpowiedzialność, sumienie itd., z drugiej strony, poprzez oddziaływanie środków masowego przekazu, poprzez ich naciski i presje ogranicza wolność, redukując zdolność samodzielnego myślenia, wartościowania i funkcjonowania” (s. 363). Antropologia chrześcijańska zaprasza człowieka „do wysokich lotów” (s. 365). Ks. Jan Perszon dopowiada, że „w eklezjologii pojęcie katolicyzmu w posoborowych dyskusjach wiąże się z Kościołem «otwartym» – bez odniesień do «tradycjonalizmu», ale w znaczeniu budowania całego «rodzaju ludzkiego» dla Chrystusa i w Nim” (s. 453). Współczesna teologia ukazuje więc nie tylko uniwersalność Kościoła w kontekście religijno-światopoglądowego pluralizmu, ale również wyraża fundamentalne przekonanie, „że objawienie Boże w swej doskonałości i pełni jest tylko w Chrystusie i w Jego Kościele” (s. 454). Ta tajemnica Kościoła realizuje się w mistycznym wymiarze doskonałości chrześcijańskiej, która, jak słusznie pisze ks. Ireneusz Werbiński, poprzez zjednoczenie przekształcające (wprowadzenie człowieka przez Boga na wyższy stopień mistyczny) jest dziełem samego Boga (s. 571). Ten wątek zostaje poszerzony o elementy areteologiczne (gr. *arete* – cnota) przez ks. Wiesława Kraińskiego, który z kolei wskazuje konkretne propozycje rozwiązań na tej płaszczyźnie, mówiąc o obowiązkach duchowych i powinnościach moralnych umieszczanych zawsze

w kontekście chrystocentrycznym (s. 663–686). W podobnym tonie swoje analizy utrzymuje ks. Wojciech Cichosz wskazując, że choć „Europa znajduje się w epoce największego gospodarczego rozkwitu, to w pewnym sensie wydaje się być moralnie niewydolna i sparaliżowana duchowo, co może w konsekwencji doprowadzić do zaniku własnej tożsamości” (s. 728). W takim ujęciu nie chodzi już o dochowanie wierności prawdzie, o to, kim (jaki) człowiek jest (obiektywizm), ale o to, jak jest postrzegany (wrażenie, opinia), tzw. odbiór (wizerunek społeczny) i dobór społeczny (zarządzanie zasobami ludzkimi) – ang. *public relations* (PR) i ang. *human resources* (HR).

Na zakończenie warto przywołać tezę, która zdaje się być pewną osią rozważań, albo też klamrą spinającą podjęte przez wszystkich autorów w księdze jubileuszowej problemy: „W takiej optyce nie ma katolickiej biologii czy telekomunikacji, katolickiej matematyki czy cybernetyki, ale bez wątplenia jest katolicki system i hierarchia wartości, oraz katolicka nauka społeczna czerpiąca z Ewangelii, których to wymiarów – w imię odpowiedzialności – wyrazicielem powinien być każdy uniwersytecki wydział teologiczny” (s. 728). Sformułowanie to wydaje się kluczowe, gdy pamięta się, że w nasilającej się obecnie kulturze neoliberalnej i neohumanistycznej chodzi nie tylko o to, by wykorzenić z serca wiarę chrześcijańską, ale o to, by wykorzenić wszelką wiarę, która wznosi człowieka ponad horyzont świata i w sposób nadprzyrodzony kieruje swoje spojrzenie w kierunku nieba. Współcześnie wypowiedziano wojnę wszystkiemu, co nadprzyrodzone, ponieważ za tym, co nadprzyrodzone, stoi Bóg, i to właśnie Boga chce się wymazać z serca i ducha ludzkiego. Stąd też słowo i świat pojęć to przestrzeń wielkiego zmagania o człowieka i jego przyszłość. Należy więc postulować, by kształcenie i wychowanie katolickie było wyprowadzaniem człowieka ze stanu natury (gr. *bios*) poprzez formację (gr. *agos*) i system wartości (gr. *etos*) do chrześcijańskiego stanu kultury (gr. *logos*), co w konsekwencji prowadzi – wg katechetycznej zasady *fidelité à Dieu et fidelité à l'homme* – do okazania wierności Bogu i człowiekowi. Właśnie to powinno stanowić substancję i fundamentalną zasadę każdego wydziału teologicznego, w tym – na kolejne lata pracy – Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu: przywracać obecność i należne miejsce Wielkiemu Nieobecnemu – Bogu: Stwórcy, Odkupicielowi i Uświęcicielowi.

Ks. Wojciech Cichosz
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Contents

Editorial

Articles

- BLANKA EWA SZYMAŃSKA
Topicality of Saint Basil's the Great teaching on the issue of superior's service. 15
- AGNIESZKA BURAKOWSKA, WIEL EGGEN,
That they be all – together holy in truth (Jn 17,19)..... 29
- JAROSŁAW LISICA
The virtue of patience in the context of St Thomas Aquinas' aretology 45
- GRZEGORZ SZAMOCKI
The Identity of the Biblical Israel and Tolerant Attitudes in the Light
of the Old Testament 63
- JANUSZ WILK
Mysteriousness of the Messenger in Jer 20,15-17 79
- DOMINIK NOWAK
The problem of the interpretation of Jesus' parables 91
- KRZYSZTOF MIERZEJEWSKI
The concept of „the good of offspring” as a source of marital rights and duties
in the light of Canon Law 123
- ROBERT KANTOR
Sponsor for Confirmation in John Paul II Code of Canon Law. Some
remarks regarding canon 893 141
- BEATA BANASZEK
An Outline History of the Pastoral Care in the Polish Border Guard. 155
- ŁUKASZ BURKIEWICZ
The Polish episode in Cypriot endeavours to dump the supremacy
of the Mamluks' sultanate 163
- JÓZEF WŁODARSKI, KINGA MARTA KANTORSKA
Between war and peace – international implications and the guaranties
of Oliwa Peace, May 3rd, 1660 183
- ADAM KUCHARSKI
Tourism and education. A Foreign travel of a young Polish magnate
in the account of fr Kazimierz Jan Wojsznarowicz (1667-1669)..... 205

ADAM DROZDEK	
Kozlovskii's secretive Catholicism	229
ADAM KLEIN, GRZEGORZ PIWNICKI	
The development of culture life institutionalism and contemporary situation of the national and ethnic minorities at the Gdańsk Coast	239
ANDRZEJ JAN CHODUBSKI	
Vectors of changes of the life of the Polish community in the USA	259
MAREK ZAMBRZYCKI	
The issue of Polish-Lithuanian relations in the light of mimetic theory of René Girard	275
JOANNA LESKA-ŚLĘZAK	
The Hallmarks of the Dutch Culture	305
MAREK REWIZORSKI	
Transnational corporations and the globalization: deliberations of the genesis and the evolution of multinational enterprises to 1929	317
LUCYNA PRZYBYLSKA	
Religious street names of the Archdiocese of Gdansk	341
ZOFIA DAMBEK	
<i>Urbi et orbi</i> by Michał Budzyński – the story on emigrant's temptation and confession (literary and biographical excursion)	355
URŠKA ZABUKOVEC	
„The critical Moment”. The Spiritual State of The Individual and Perception of Reality in <i>The Karamazov Brothers</i> by Dostoevsky	377
AGNIESZKA K. HAAS	
“On Wings of Peace and Morning Air...” Klopstock, Tersteegen and the Young Hölderlin: Poetical Visions of Silence	403
WANDA A. CISZEWSKA, MAŁGORZATA KOWALSKA	
“Kukuryku” series in the postwar edition of the Fable and the Fairy Tales Publishing House (Wydawnictwo Bajek i Baśni)	431

Reviews and discussions

ADAM ROMEJKO (REV.)	
Andrzej Jan Chodubski, <i>Górnik, geolog Witold Zglenicki (1850–1904)</i> „Polski Nobel”, Towarzystwo Naukowe Płockie, Płock 2011, ss. 189.	461
FILIP KRAUZE (REV.)	
Carl Anderson, <i>Cywilizacja Miłości. Co każdy katolik może zrobić,</i> <i>by zmienić świat</i> , Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2009, ss. 227.	467
MIROŚLAW TWARDOWSKI (REV.)	
François Euvé, <i>Darwin i chrześcijaństwo</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 193.	471

MACIEJ MANIKOWSKI (REV.)	
Ks. Jacek Froniewski, <i>Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne</i> , Rozprawy naukowe 84, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2011, ss. 360.....	475
ADAM ROMEJKO (REV.)	
<i>Raport o stanie wiary w Polsce. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskup Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim</i> , Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2011, ss. 220.....	481
ADAM ROMEJKO (REV.)	
<i>Scotland and Poland. Historical Encounters, 1500–2010</i> , red. T. M. Devine, David Hesse, Birlinn Ltd, Edinburgh 2011, ss. 211.....	487
WOJCIECH CICHOSZ (REV.)	
<i>VERITAS cum CARITATE – INTELLEGENCIA cum AMORE</i> , red. Czesław Rychlicki, Ireneusz Werbiński, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, ss. 873.....	495
Contents	501
About the Authors.....	504

Noty o Autorach

BEATA BANASZEK, ur. 1973; mgr; pracownik administracyjny w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni; ul. Grottgera 44 m. 7; 81-438 Gdynia; bearych@wp.pl.

AGNIESZKA BURAKOWSKA, ur. 1957; dr; st. wykładowca w Studium Języków Obcych oraz Instytucie Teologii Apostolstwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa; a.burakowska@uksw.edu.pl.

ŁUKASZ BURKIEWICZ; ur. 1981; dr; adiunkt na Wydziale Filozoficznym Akademii „Ignatianum” w Krakowie; ul. Krótka 6/8, Kraków 31-149; lukasz.burkiewicz@uj.edu.pl.

ANDRZEJ JAN CHODUBSKI; ur. 1952; prof. zw. dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; polac@univ.gda.pl.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ, ur. 1968; dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; Pl. Św. Andrzeja 1, 81-168 Gdynia; wojciech@cichosz.pl.

WANDA A. CISZEWSKA, ur. 1972; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Władysława Bojarskiego 1, 87-100 Toruń; tai@umk.pl.

ADAM DROZDEK, ur. 1951; dr; profesor na Duquesne University w Pittsburghu; 440 College Hall, Duquesne University, Pittsburgh, PA 15282, USA; drozdek@duq.edu.

ZOFIA DAMBEK, ur. 1974; dr; adiunkt na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; ul. Fredry 10, 61-701 Poznań; z.dambek@gmail.com.

Ks. WIEL EGGEN SMA, ur. 1942; mgr; emerytowany profesor Missionary Institute London Middlesex University; Admiraal de Ruijterweg 408, 1055 ND Amsterdam, Holandia; wmgeggen@hetnet.nl.

AGNIESZKA K. HAAS, ur. 1972; dr; adiunkt na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk; filah@univ.gda.pl.

Ks. ROBERT KANTOR, ur. 1970; dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie; ul. 16 Pułku Piechoty 10, 33-100 Tarnów; juez@wp.pl.

KINGA MARIA KANTORSKA, ur. 1960; dr; zastępca dyrektora wydziału w Archives Nationales Paris, Minutier Central des notaires de Paris; 60 rue des Francs-Bourgeois 75/41 Paris cedex 03; kinga.kantorska@culture.gouv.fr.

- ADAM KLEIN, ur. 1950; dr; st. wykładowca w Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni; ul. Olchowa 30, 84-240 Reda; adamkleinbraun@wp.pl.
- MAŁGORZATA KOWALSKA, ur. 1974; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Władysława Bojarskiego 1, 87-100 Toruń; coma@umk.pl.
- Ks. FILIP KRAUZE, ur. 1974; dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; ul. Biskupa Edmunda Nowickiego 1, 80-330 Gdańsk; filius@diecezja.gda.pl.
- ADAM KUCHARSKI, ur. 1974; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Władysława Bojarskiego 1, 87-100 Toruń; akr88@umk.pl.
- JOANNA LESKA-ŚLĘZAK, ur. 1968; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Mazowiecka 34A/7, 81-862 Sopot; joanna.leskas@gmail.com.
- Ks. JAROSŁAW LISICA, ur. 1983; mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Grunwaldzka 82, 84-230 Rumia; vixen1983@gmail.com.
- MACIEJ MANIKOWSKI, ur. 1966; dr hab.; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego; ul. Koszarowa 3, 51-109 Wrocław; maciej.manikowski@wp.pl.
- Ks. KRZYSZTOF MIERZEJEWSKI, ur. 1975; dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; ul. Chyłońska 129, 81-041 Gdynia; kmier@gazeta.pl.
- DOMINIK NOWAK, ur. 1974; dr; adiunkt w Sekcji Teologii Ewangelickiej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie; ul. Twarda 12, 43-300 Bielsko-Biała; domnow@tlen.pl.
- GRZEGORZ PIWNICKI, ur. 1954; dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Kochanowskiego 17/22, 84-200 Wejherowo; grzegorzpiwnicki@wp.pl.
- LUCYNA PRZYBYLSKA, ur. 1973; dr; adiunkt na Wydziale Oceanografii i Geografii Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; geolp@univ.gda.pl.
- MAREK REWIZORSKI, ur. 1979; dr; adiunkt w Instytucie Polityki Społecznej i Stosunków Międzynarodowych Politechniki Koszalińskiej; ul. Wielkopolska 2C/15, 78-100 Kołobrzeg; marcuser@o2.pl.
- Ks. ADAM ROMEJKO, ur. 1971; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Grobla I 13A/3, 80-834 Gdańsk; aromejko@gmx.net.
- Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI, ur. 1963; dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Biskupa Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk; g.szamocki@ug.edu.pl.

S. BLANKA EWA SZYMAŃSKA OSB, ur. 1976; dr; dyrektor Centrum Oświatowo-Dydaktycznego Diecezji Ełckiej; Pl. Katedralny 1, 19-300 Ełk; centrumelk@gmail.com.

Ks. MIROSŁAW TWARDOWSKI, ur. 1970; dr; adiunkt na Wydziale Biologiczno-Rolniczym Uniwersytetu Rzeszowskiego; ul. Rejtana 14/2, 35-303 Rzeszów; mtirek@op.pl.

Ks. JANUSZ WILK, ur. 1973; dr; wykładowca w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym; ul. W. Stwosza 17, 40-042 Katowice; j.wilk@katowice.opoka.org.pl.

JÓZEF WŁODARSKI, ur. 1950; dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, prorektor ds. studenckich; ul. Bażyńskiego 1a 80-952, Gdańsk; rekdss@ug.gda.pl.

URŠKA ZABUKOVEC, ur. 1980; dr; tłumacz literatury pięknej i naukowej (z języka rosyjskiego na język słoweński); ul. Do Wilgi 22/60, 30-419 Kraków; ursonok@gmail.com.

MAREK ZAMBRZYCKI, ur. 1987; mgr; ul. Krakowska 10/13, 84-230 Rumia; zambrzycki.marek@gmail.com.

Informacje dla autorów nadsyłających materiały do druku w „Studiach Gdańskich”

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów powinny być przesyłane na adres elektroniczny „Studiów Gdańskich”: studiagdanske@diecezja.gda.pl.

Autor jest zobowiązany zagwarantować, że tekst, który przysyła do Redakcji nie był dotąd publikowany oraz nie został złożony do druku w innej redakcji. Nadesłane teksty Redakcja ocenia a następnie kwalifikuje do druku. Autor otrzymuje informację dotyczącą przyjęcia lub odrzucenia artykułu. Po zakończeniu prac redakcyjnych Autor otrzymuje tekst artykułu do zatwierdzenia. Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczenia wydrukowanych materiałów na stronie internetowej półrocznika „Studia Gdańskie”. Recenzje powinny dotyczyć najnowszych publikacji (polskojęzyczne – do roku wstecz, obcojęzyczne – do trzech lat wstecz). Do tekstu artykułu należy dołączyć uporządkowaną alfabetycznie literaturę, streszczenie w języku polskim (ok. 700 znaków ze spacjami) i angielskim (ok. 1400 znaków ze spacjami) wraz z angielskim tłumaczeniem tytułu a także alfabetycznie uporządkowane słowa kluczowe w języku polskim (do 10) i angielskim (również do 10). Autor powinien sporządzić krótką notę na swój temat wg wzoru: imię i nazwisko, rok urodzenia, tytuł naukowy, miejsce pracy i zajmowane tam stanowisko, adres do korespondencji, e-mail.

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Tekst artykułu (wraz z wykazem literatury, streszczeniami, tłumaczeniem tytułu na język angielski, słowami kluczowymi i notą o autorze) powinien zostać przesłany w jednym pliku zapisanym w formacie: *.doc, *.docx lub RTF;
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 20 stron formatu A4;
3. Tekst powinien być napisany czcionką Times New Roman 12 z odstępami 1,5 wiersza bez przenoszenia wyrazów oraz bez wcięć. Akapity należy zaznaczyć enterem. W tekście nie należy stosować wyróżnień;
4. Przypisy i odnośniki bibliograficzne powinny mieć formę wg wzoru zamieszczonego na stronie internetowej „Studiów Gdańskich” (www.studiagdanske.diecezja.gda.pl);
5. Tekst powinien być przejrzany przez polonistę. Należy stosować zasady pisowni słownictwa religijnego ustalone przez Radę Języka Polskiego.
6. Zachęcamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Studiów Gdańskich”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma;
7. Teksty, które nie spełniają ww. wymogów, nie będą przyjmowane do druku.

Zapraszamy do współpracy,

Redakcja