

STUDIA GDAŃSKIE

TOM TRZYDZIESTY PIERWSZY

 **GDAŃSKIE
SEMINARIUM
DUCHOWNE**

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI OLIVAE 2012

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXXI

GDAŃSK OLIVA 2012

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 XXXI: *ks. Adam Romejko*
Korekta: *Alina Popławska*

Czasopismo recenzowane

Recenzenci: *członkowie Komitetu Redakcyjnego*

Recenzenci artykułów

prof. dr hab. Andrzej Chodubski
ks. dr hab. Dariusz Dziadosz
ks. prof. dr hab. Edward Walewander
prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski

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.: 58 552-00-50; fax: 58 552-42-68
e-mail: studiagdanskie@diecezjagdansk.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./fax: 58 536-43-76
e-mail: biuroobslugi@bernardinum.com.pl

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska

Spis treści

Od Redakcji	9
Editorial	11

Artykuły

Ks. GRZEGORZ SZAMOcki	
Język integracji narodowej w Joz 24,1-24	15
Ks. JANUSZ NAWROT	
Gdy religia burzy i buduje kulturę. Kilka biblijnych przykładów wpływu religii na kulturę ludów	27
Ks. PIOTR PRZYBOREK	
Szabat w Łukaszej narracji o nauczaniu Jezusa w synagodze w Nazarecie (4,16-30)	47
Ks. KRZYSZTOF SMYKOWSKI	
Implikacje filozoficznej natury prawdy w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara	67
Ks. MARCIN KAZNOWSKI SDB	
Koncepcja grzechu pierwotnego u Raymunda Schwagera	77
KRZYSZTOF LEWALSKI	
Wzór duszpasterza w świetle wybranych opracowań pastoralnych okresu zaborów. Zarys problematyki	97
Ks. GINTER DZIERŻON	
Zakres wykonywania władzy wykonawczej (kan. 136 KPK)	117
ADAM BARTCZAK	
Nierozerwalność małżeństwa dobrem potomstwa	127
Ks. JÓZEF MŁYŃSKI	
Rodzina pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa (<i>Familiaris consortio</i> , nr 42)	141
O. MARCIN LISAK OP	
Pomiędzy sprywatyzowaną funkcją i publicznym działaniem religii: liberalno-chrześcijański podsystem społeczny Michaela Novaka	161
Ks. JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB	
Kościół w Gdańsku wobec niezależnych środowisk młodzieżowych w latach 80. XX w.	177

Ks. MAREK JODKOWSKI Parafia Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Iławie w XIX i I poł. XX w.	195
WITOLD MARCOŃ Polscy duchowni katoliccy w Sejmie Śląskim.	209
GRZEGORZ PIWNICKI, ADAM KLEIN Polska polityka morska za panowania ostatnich dwóch Jagiellonów i jej pokłosie.	225
ANETA BOŁDYREW Społeczne inicjatywy na rzecz walki z patologiami w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w.	245
WOJCIECH DUTKA Kobiety w powstaniu styczniowym w świetle historiografii powstańczej 1863-1918.	265
Ks. ROBERT KACZOROWSKI Msze <i>per annum</i> (VI-X) z pelplińskiego śpiewnika opublikowanego w 1871 r.	277
Ks. GRZEGORZ POŹNIAK W poszukiwaniu miejsca dla koncertów muzyki popularnej w świątyni katolickiej	301
MAGDALENA EWA RUSZEL Cierpienia duchowe dziecka. Psychologiczne aspekty	315
MAŁGORZATA SZATAN Strach a lęk w ujęciu nauk humanistycznych	325
IZABELA SOWA Aktywność religijna nastolatków i jej wpływ na ich zachowania konsumpcyjne	343
BEATA SŁOBODZIAN Non-governmental organisations in the modern cultural order of Gdynia – a problem outline	359
MICHAŁ KUBIAK Ordoliberalizm a koncepcja i praktyka społecznej gospodarki rynkowej	369
BEATA ŁUKARSKA Tytuły maryjne w wybranych utworach literatury religijnej polskiego baroku.	389

Recenzje i omówienia

ABP TADEUSZ GOŁÓWSKI Życie Księdza Profesora Usowicza jako wydarzenie – szkic do jego portretu	403
KATARZYNA ŁASAK (REC.) <i>Exploring Social Rights. Between Theory and Practice</i> , red. D. Barak-Erez, A. M. Gross, Hart Publishing, Oxford 2011, ss. 426.	409

Ks. ADAM ROMEJKO (REC.) René Girard, <i>Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre</i> , Michigan State University, East Lansing 2010, ss. 237.....	415
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.) <i>Polish Migration to the UK in the 'New' European Union</i> , red. Kathy Burrell, Ashgate, Farnham – Burlington 2009, ss. 241.....	419
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.) Anne White, <i>Polish Families and Migration since UE Accession</i> , The Policy Press, Bristol 2011, ss. 266.....	427
KATARZYNA JAKUBOWSKA-KRAWCZYK „Ikona ponad podziałami” – sprawozdanie z wystawy ikon z Międzynarodowego Pleneru Ikonopisów w Zamłynie.....	435
Contents	439
Noty o Autorach	442

Od Redakcji

Wydarzeniem, które w ostatnim czasie poruszyło światowe i lokalne środowiska kościelne, było otwarcie przez Benedykta XVI Roku Wiary. W wydanym z tej okazji dokumencie pt. *Porta fidei (Podwoje wiary)* papież odnosi się do podobnej inicjatywy, która w 1967 r. podjęta została przez Pawła VI. Wówczas ogłoszony Rok Wiary stanowił zwieńczenie obrad Soboru Watykańskiego II. Obecny ogłoszono w 50. rocznicę rozpoczęcia obrad soborowych oraz w 20. rocznicę promulgacji przez Jana Pawła II *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Oba wydarzenia oprócz aspektu duchowego niosły ze sobą to, co intelektualne – publikację tekstów, które stały się inspiracją dla wielu ich czytelników.

Jako wybitny uczony a jednocześnie człowiek głębokiej duchowości Benedykt XVI chętnie podkreśla organiczny związek pomiędzy rozumem i wiarą. Motyw ten pojawia się również w motu proprio *Porta fidei*. Papież zwraca uwagę, że dokonujące się spotkanie w przestrzeni intelektualnej jest sprzyjającą okazją do wspólnego poszukiwania dialogu na płaszczyźnie wiary. Pisze: „...nie możemy zapominać, że w naszym kontekście kulturowym wielu ludzi, choć nie twierdzi, że ma dar wiary, szczerze poszukuje ostatecznego sensu i definitywnej prawdy o swym istnieniu i świecie. To poszukiwanie jest autentyczną «preambułą» wiary, gdyż kieruje ludzi na drogę prowadzącą do tajemnicy Boga. Ludzki umysł nosi w sobie bowiem potrzebę tego, «co wartościowe, nieprzemijalne». Ta potrzeba stanowi nieustanne wezwanie, trwale wpisane w serce człowieka, aby wyruszać w drogę w poszukiwaniu Tego, którego byśmy nie szukali, gdyby wcześniej nie wyszedł nam na spotkanie. Wiara zaprasza nas właśnie na to spotkanie i w pełni nas otwiera” (nr 10).

Papieska refleksja nt. rozumu i wiary znalazła odbicie w przygotowanej w ramach Kongregacji Nauki Wiary *Nocie zawierającej wskazania duszpasterskie na Rok Wiary*. W trzeciej grupie wskazań określonych jako te, które powinny być realizowane *na płaszczyźnie diecezjalnej*, znalazło się następujące: „Pożądane będzie nawiązanie kontaktu ze światem nauki i kultury i stwarzanie nowych okazji do twórczego dialogu wiary i rozumu (...), aby pokazać, «że nie może być konfliktu między wiarą a prawdziwą nauką, ponieważ obie, choć różnymi drogami, dążą do prawdy»” (nr 8).

Cieszy, że i „Studia Gdańskie” – półrocznik naukowy Archidiecezji Gdańskiej – można potraktować jako środek do wypełnienia ww. wskazania. Po raz kolejny czasopismo to dzięki moralnemu, a przede wszystkim finansowemu

wsparciu Metropolity Gdańskiego ks. abp. Sławoja Leszka Głódzia, za które wyrażam wdzięczność, staje się okazją do spotkania uczonych reprezentujących różne kręgi intelektualne Polski i Europy. Autorzy, których teksty zamieszczono w 31. numerze Studiów, pracują w Częstochowie, Gdańsku, Gdyni, Gliwicach, Katowicach, Krakowie, Lublinie, Łodzi, Olsztynie, Opolu, Oświęcimiu, Pile, Poznaniu, Rumi, Rzymie, Stalowej Woli, Szemudzie, Warszawie. Reprezentują oni takie dziedziny wiedzy, jak: nauki biblijne, teologię, historię, prawo kanoniczne, katolicką naukę społeczną, muzykologię, psychologię, socjologię, politologię, a także filologię polską oraz ukraińską.

W imieniu Redakcji „Studiów Gdańskich” pragnę wyrazić nadzieję, że lektura tekstów, które zostały opublikowane na łamach niniejszego numeru, będzie owocowała intelektualnym i duchowym ubogaceniem.

Ks. Adam Romejko

Editorial

The event which has moved the world and local church environment lately, was the opening of the Year of Faith by Benedict XVI. In the document published on that occasion entitled *Porta Fidei* (The Gates of Faith) the Pope refers to the similar initiative, which was undertaken by Paul VI in 1967. Then the proclaimed Year of Faith constituted the top of the proceedings of the Vatican Council II. The present one was proclaimed on the 50th anniversary of starting the council proceedings and on the 20th anniversary of the Catholic Church Catechism promulgation by John Paul II. Both the events, beside the spiritual aspect, carried with themselves, what is intellectual – publication of the texts, which became an inspiration for many of their readers.

As an outstanding scientist and at the same time a man of deep spirituality Benedict XVI eagerly underlines the organic relation between mind and faith. This motive appears also in the *motu proprio Porta fidei*. The Pope pays attention to the fact that the meeting undertaken in the intellectual space is a favourable occasion for the common search of the dialogue in the space of faith. He writes “...we must not forget that in our cultural context, very many people, while not claiming to have the gift of faith, are nevertheless sincerely searching for the ultimate meaning and definitive truth of their lives and of the world. This search is an authentic «preamble» to the faith, because it guides people onto the path that leads to the mystery of God. Human reason, in fact, bears within itself a demand for «what is perennially valid and lasting». This demand constitutes a permanent summons, indelibly written into the human heart, to set out to meet us. To this encounter, faith invites us and it opens us in fullness”.

The papal contemplation on mind and faith found its reflection in the *Note including pastoral directions for the Year of Faith* prepared in the frame of the Congregation for the Doctrine of Faith. In the third group of directions defined as those to be carried *on the diocesan plane* the following is found: “It is hoped that there will be a renewed creative dialogue between faith and reason (...), in order to demonstrate that «there cannot be any conflict between faith and genuine science, because both, albeit via different routes, tend towards the truth»”.

It is our delight, that also „*Studia Gdańskie*” (The Gdańsk Studies) – scientific half a yearly of the Gdańsk Archdiocese – may be treated as the means to fulfill the a.m. direction. Yet again, this publication, thanks to the moral and first of

all financial support of the Gdańsk Metropolitan Archbishop Sławoj Leszek Głódź, for which I express gratitude, becomes an opportunity of meeting scientists representing different intellectual circles of Poland and Europe. The authors whose texts are included in No 31 of the *Studia*, work in Częstochowa, Gdańsk, Gdynia, Gliwice, Katowice, Kraków, Lublin, Łódź, Olsztyn, Opole, Oświęcim, Piła, Poznań, Rumia, Rome, Stalowa Wola, Szemud, Warsaw. They represent such fields of knowledge as: biblical science, theology, history, canon law, Catholic social teaching, musicology, psychology, sociology, political science as well as Polish and Ukrainian philologies.

On behalf of the Editorial Staff of „*Studia Gdańskie*” I wish to express hope that the reading of the texts published in the present issue will fruit in the intellectual and spiritual enrichment.

Fr Adam Romejko

Translated by Beata Kamińska

ARTYKUŁY

Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI

Gdańskie Seminarium Duchowne

Wydział Historyczny

Uniwersytet Gdański

Język integracji narodowej w Joz 24,1–24

Streszczenie: Tekst Joz 24,1–24 przedstawia mowę Jozuego do ludu i jego rozmowę z ludem. Literackie i historyczno-krytyczne badania tego tekstu pozwalają na umiejscowienie jego powstania w okresie powygnaniowym, a pierwszych jego adresatów widzieć wśród mieszkańców perskiej prowincji Jehud. Z pomocą prorockiej formuły przedstawione jest najpierw orędzie Boga JHWH. Jego treścią jest historia Izraela, w której sam JHWH jest protagonistą. Ta historia odzwierciedla Bożą naturę. Jako taka miała być motywem do zaufania w teraźniejszości z myślą również o przyszłości. Dla mieszkańców judzkiej prowincji epoki powygnaniowej takie słowa pomagały w uświadomieniu własnej, religijnej i narodowej tożsamości. Budziły poczucie więzów krwi i wiary. Służyły budowaniu pomyślnej przyszłości w Ziemi Obiecanej.

Słowa kluczowe: historia biblijna, Izrael, Stary Testament, teologia biblijna, tożsamość.

Wprowadzenie

Wiadomo obecnie, że teksty zapisane na kartach Biblii nie powstały w krótkim czasie ani w jednym miejscu czy środowisku, i co za tym idzie, nie zawdzięczają też swojego istnienia jednemu, natchnionemu przez Boga pisarzowi. Liczne, niejednokrotnie bardzo drobiazgowo i czasochłonne analizy historyczno-krytyczne zasadniczo pozwalają jedynie na poruszanie się w sferze hipotez. To co jest nam dostępne bezpośrednio, to aktualna postać tekstu biblijnego, którą mamy nie tylko w przekładach na języki współczesne, ale i w wydaniach krytycznych wersji oryginalnojęzycznych, sporządzonych na podstawie zachowanych manuskryptów.

Wśród biblijnych form literackich ważną rolę odgrywają mowy. Chodzi w ich przypadku o wypowiedzi robiące wrażenie przemysłanych, które oddziałują na słuchaczy, wpływając na ich rozum, uczucia i wolę. W starożytnym Izraelu, jak i na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, umiejętność przemawiania była bardzo ceniona, a tych, którzy posiadli tę sztukę, obdarzano szacunkiem. Księga Wyjścia (4,10–16) opowiada np. o Aaronie, który dzięki swej wymowności przyczynił się do wybawienia Izraelitów z Egiptu. Z kolei w Księdze Samuela wśród

zalet Dawida, które sprawiły, że Samuel namaścił go na króla, wymieniona została umiejętność przemawiania¹. Zadaniem mów było najczęściej przekonanie słuchaczy, pobudzenie ich do refleksji, a przede wszystkim do działania².

W Starym Testamencie szczególną postać mają mowy prorockie. Prorocy przemawiali w imieniu Boga, przekazując Jego słowo³. W tekstach ksiąg biblijnych mowy proroków poprzedza bądź kończy specyficzna formuła, podkreślająca, że w danym przypadku chodzi o słowa samego Boga. Ona przypomina, że wypowiedziane lub spisane słowo nie ma swego uzasadnienia w mówcy lub autorze, lecz w autorytecie Boga.

Często jest to formuła podająca jednoznacznie, że chodzi o „wyrocznie JHWH” (np. Iz 14,22; Jr 2,9: **נאם יהוה**), bądź formuła stwierdzająca otrzymanie przez proroka słowa JHWH (**וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי**) [dosł. „stało się słowo JHWH do mnie” = „JHWH skierował do mnie słowo”]; np. Jr 1,11). Niejednokrotnie spotykamy tzw. formułę posłańca **כֹּה־אָמַר יְהוָה** („tak mówi JHWH”; np. Iz 48,17; Am 2,4)⁴. Z pomocą takiej formuły na autorytet Boga JHWH powołał się Jozue na początku swojej mowy, którą wygłosił do wszystkich pokoleń Izraela zgromadzonych w Sychem (Joz 24).

1. Struktura, historia powstania i pierwsi adresaci wypowiedzi Jozuego w Joz 24,1-24

Treść i forma tekstu Joz 24,1-24 pozwalają na wyróżnienie w nim trzech części: wprowadzenia (1-2a), słów Boga (2a-13) oraz dialogu Jozuego z ludem (14-24).

Cały tekst Joz 24 stał się przedmiotem rozlicznych badań. Z ich rezultatami można się zapoznać sięgając do naukowych komentarzy do Księgi Jozuego oraz wielu opracowań dotyczących właśnie do tego fragmentu Biblii⁵.

¹ Odnoszone do Dawida określenie **נבון דבר** (1 Sm 16,18), w Biblii Tysiąclecia przetłumaczone jako „rozumny w słowie”, M. Luter (Die Luther-Bibel, Revision 1984) oddał przez „verständlich in seinen Reden” („rozumny w swoich mowach”).

² J. S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 138-139; M. Ernst, *Redegattungen / Redekunst / Redestil*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008, s. 623-624.

³ Na ten temat zob. np. A. Spreafico, *La voce di Dio. Per capire i profeti*, Bologna 1998, s. 12-17; E. Zenger, *Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., Stuttgart 2006, s. 417-423; K. Schmid, *Hintere Propheten (Nebiiim)*, w: *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (Uni-Taschenbücher, 2745), red. J. C. Gertz, Göttingen 2006, s. 304; K. Brockmüller, *Prophet / Prophetin / Prophetie*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008, s. 603-604.

⁴ H. Utschneider, S. A. Nitsche, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001, s. 135-137.

⁵ Np. R. D. Nelson, *Joshua. A Commentary*, Louisville 1997, s. 265-273; V. Fritz, *Das Buch Josua*, Tübingen 1994, s. 235-239; E. Noort, *Das Buch Josua: Forschungsgeschichte und Problemfelder*, Darmstadt 1998, s. 205-222; J. L. Sicre, *Giosuè*, Roma 2004, s. 388-394.

W przeprowadzanych analizach próbuje się wyjaśnić dostrzegany brak literackiej jedności i spójności tekstu Joz 24,1–24 oraz jego relacje z kontekstem. Konsekwencją intensywnych dociekań w tym zakresie są propozycje różnych hipotez powstania tego tekstu. Niektórzy uczeni wiążą narodziny Joz 24 z czasem izraelskiej/judzkiej monarchii (IX–VII w. przed Chr.), dopuszczając jedynie deuteronomistyczne opracowanie tego tekstu⁶. Uznanie uzyskała opinia, wg której w tworzeniu Joz 24 korzystano ze starszego materiału. W znacznej swej części tekst Joz 24 miałby jednak być dziełem późniejszym i owocem refleksji w nowej sytuacji społeczno-politycznej i religijnej⁷. Dostrzeżone w Joz 24 literackie i formalne napięcia i nierówności skłoniły nawet do rozdzielania tego tekstu na fragmenty przeddeuteronomistyczne, deuteronomistyczne i po-deuteronomistyczne⁸.

Jako bardzo zasadny jawi się pogląd, że cały tekst Joz 24 jest literacką kompozycją powstałą dopiero po wygnaniu babilońskim, to znaczy po 539 r. przed Chr. Jakkolwiek nie trzeba wykluczać, że mogły zostać w niej wykorzystane znane elementy starszej tradycji i idee. Jako taka zostałaaby ona włączona do Księgi Jozuego w ostatniej fazie jej formowania⁹.

Powygnaniowe pochodzenie Joz 24 może być postrzegane jako argument na rzecz koncepcji Heksateuchu (Sześcioksięgu: Rdz – Joz). Jest możliwe, że Joz 24 odzwierciedla debatę, jaka w okresie perskim toczyła się wśród żydowskich elit intelektualnych i religijnych. Dotyczyłaby ona kwestii, czy Tora ma się

⁶ Np. G. Schmitt, *Der Landtag von Sichem*, Stuttgart 1964, s. 32; L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 251.276–277; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Roma 1978, s. 221–242.283; S. D. Sperling, *Joshua 24 Re-examined*, „Hebrew Union College Annual” 1987, t. 58, s. 119–136 (repr. w: *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, red. G. N. Knoppers, J. G. McConville, Winona Lake 2000, s. 240–258); E. Noort, *Zu Stand und Perspektiven: Der Glaube Israels zwischen Religionsgeschichte und Theologie. Der Fall Josua 24*, w: *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday*, red. F. García Martínez, E. Noort, Leiden 1998, s. 82–108 (zwl. s. 103–106).

⁷ Tak np. M. Noth, *Das Buch Josua*, Tübingen 1938, s. 107–108 (wyd. z 1953, s. 137); M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die Sammeln und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen 1957, s. 15–16; H. N. Rösel, *Erwägungen zu Tradition und Geschichte in Jos 24. Ein Versuch*, „Biblische Notizen” 1983, t. 22, s. 41–46.

⁸ Tak M. Görg, *Josua*, Würzburg 1991, s. 105.

⁹ Np. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984, s. 45–61; J. Van Seters, *Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament*, w: *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, red. W. B. Barrick, J. R. Spencer, Sheffield 1984, s. 139–158 (zwl. s. 154); M. Anbar, *Josué et l’alliance de Sichem (Josué 24:1–28)*, Frankfurt a.M. 1992; V. Fritz, *Das Buch Josua*, Tübingen 1994, s. 235–236; S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 81–110 (zwl. s. 107–110); T. Römer, *La fin de l’historiographie deutéronomiste et le retour de l’Hexateuque?*, „Theologische Zeitschrift” 2001, t. 57, s. 269–280; T. Römer, *Book-Endings in Joshua and the Question of the So-Called Deuteronomistic History*, w: *Raising Up a Faithful Exegete: Essays in Honor of Richard D. Nelson*, red. K. L. Noll, B. Schramm, Winona Lake 2010, s. 87–101.

kończyć na Księdze Powtórzonego Prawa, czy powinna obejmować również Księgę Jozuego. Faktem jest, że Joz 24 (razem z Sdz 1,1-2,5) przerywa ciąg narracyjny – identyfikowany jako deuteronomistyczny – pomiędzy Joz 23 a Sdz 2,6-19 i poprzez niektóre wątki i idee nawiązuje wyraźnie do wypowiedzi z Pięcioksięgu (np. w. 14-15 do Rdz 35,1-7; w. 16-24 do Wj 19,5.8). Jozue natomiast jest przedstawiony w Joz 24 jak drugi Mojżesz¹⁰. Te spostrzeżenia mogą skłaniać ku wnioskowi, że deuteronomistyczno-kapłańskiej inteligencji zależało faktycznie na połączeniu Księgi Jozuego z Pentateuchem (Pięcioksięgiem) i stworzeniu Heksateuchu.

Osobom odpowiedzialnym za literacką kompozycję Joz 24 zależało z pewnością na pouczeniu adresatów i pokrzepieniu ich w wierze. Z pomocą Joz 24 Tora jest wiązana z wzięciem w posiadanie Ziemi Obiecanej i zamieszkaniem w niej. Inaczej niż w samym Pięcioksięgu, który kończy się wzmianką o śmierci Mojżesza na stepach Moabu. W ten sposób adresatom Heksateuchu została nakreślona specyficzna perspektywa ich tożsamości. Ziemia, w której zamieszkali, jest częścią obietnicy. Dla pełniejszego korzystania z jej owoców potrzebny jest jednak jeszcze posłuch okazany Torze, czyli życie zgodne z jej zaleceniami¹¹.

Powiązanie genezy i charakteru Joz 24 z ideą Heksateuchu wspiera opinię, że pierwszymi adresatami orędzia z Joz 24 byli członkowie społeczności powygnaniowej. Należy ich upatrywać w mieszkańcach prowincji Jehud, którzy pod panowaniem Persów stanęli wobec nowej szansy ułożenia życia we własnej ojczyźnie. Byli to najpierw repatrianci z wygnania babilońskiego, któremu początek dały przesiedlenia z Jerozolimy i Judy za panowania Nabuchodonozora II (597, 587 i 582 r. przed Chr.). Wśród nich mogli się znaleźć również potomkowie tej ludności, którą ok. 200 lat wcześniej z Samarii i z królestwa północnego (Izraela) deportowali do Mezopotamii Asyryjczycy (za Tiglat Pilesera III [745-727 przed Chr.] i Sargona II [722-705 przed Chr.]¹². Grupy przybyłe zza Eufratu dosyć szybko przejęły polityczne i religijne przywództwo. Wszyscy, którzy zdecydowali się na powrót, wierzyli w sens nowego początku w Ziemi

¹⁰ Wyjątkowa rola Jozuego – jak Mojżesza – jest jeszcze mocniej wyakcentowana w zakończeniu Joz 24 w wersji LXX, która w tym miejscu różni się znacznie od tekstu masoreckiego. W w. 31 czytamy tam, że Jozue został pogrzebany razem „z nożami kamiennymi, którymi obrzezał synów Izraela w Gilgal po tym, jak wyprowadził (on!) ich z Egiptu”. Por. J. Moatti-Fine, *Jésus (Josué). Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes*, Paris 1996, s. 238; T. Römer, *Book-Endings...*, s. 97-100.

¹¹ Por. *tamże*.

¹² Pogląd o żywej i literacko twórczej asyryjskiej diasporze Izraelitów, która została wchłonięta przez wygnańców z Jerozolimy i Judy, głosi polski biblista Waldemar Chrostowski. Wyniki swoich wieloletnich badań tego zagadnienia przedstawił w licznych publikacjach. Np. *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996; *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badań*, „Collectanea Theologica” 2000, nr 1, s. 7-24; *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 7-125; *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, Warszawa 2009, s. 13-108; *Asyryjska diaspora Izraelitów w świetle Księgi Ezechiela. Wojciechowi Pikorowi w odpowiedzi*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2012, nr 9, s. 335-384.

Obiecanej. Na drodze społeczno-religijnej odnowy natrafiali jednak na rozmaite trudności gospodarcze, religijne i społeczne. Kraj, do którego powrócili, nie był pusty. Jego terytorium zamieszkiwali judejscy wieśniacy, którzy uniknęli deportacji; ludzie z północy i z południa, którzy zajęli domostwa opuszczone przez wygnańców, a także kupcy i żołnierze. Tworzyli oni religijno-etniczną mieszankę nazywaną niekiedy po prostu „ludem ziemi” (עַם הָאֲרֶץ) (np. Ezd 4,4). Nie bez znaczenia była również obecność potomków tych, którzy wcześniej uciekli na południe z królestwa Izraela w obliczu zagrożenia ze strony Asyryjczyków, a także sąsiedztwo Samarytan. Oni również czuli się spadkobiercami Izraelitów okresu monarchii. Wiele było czynników powodujących napięcia społeczne. Kontakty ludzi o różnej religijności stwarzały niebezpieczeństwo popadnięcia w religijny synkretyzm oraz zagrożenie sekularyzacji i porzucania religii jahwistycznej.

Troską tych, którzy objęli przywództwo było zespolenie i umocnienie prowincji Jehud, jako spadkobierczyni państw Judy i Izraela. Zależało im na zintegrowaniu mieszkańców. Służyło temu życie w posłuszeństwie Torze. Wielką wagę przykładano do praktykowania obrzezania, przestrzegania szabatu i respektowania zakazu małżeństw z nie-Izraelitami. Nowa rzeczywistość, w której znaleźli się synowie Izraela, domagała się od nich wyrazistego samookreślenia. Wobec wszystkiego, co się dotąd wydarzyło i w kontekście aktualnej sytuacji, chodziło o wskazanie i odpowiedź na pytanie: Kto jest (prawdziwym) Izraelitą? Czyli: Kto należy do ludu przymierza i dla kogo są obietnice? Kto może w pełni korzystać z dobrodziejstw Ziemi Obiecanej?”¹³.

Na bazie odbudowanych murów Jerozolimy i świątyni zrodziła się wspólnota obywateli związanych ze świątynią (*Bürger-Tempel-Gemeinde*)¹⁴. O żydowską tożsamość troszczono się pod kierunkiem kapłanów i starszych.

2. Wspomnienie historii (24,1–13)

W pierwszych słowach perykopy z Joz 24, we wprowadzeniu do mowy Jozuego (w. 1–2a), narrator informuje o ważności tego, co zostanie powiedziane dla całego narodu. Czyni to wzmianką o zgromadzeniu przez Jozuego wszystkich

¹³ 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, s. 25; tenże, *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1–5,1)*. *Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011, s. 287–322; zob. także M. Anbar, *dz. cyt.*, s. 138.142.

¹⁴ Teorię o powygnaniowej wspólnocie obywateli związanych ze świątynią (*Bürger-Tempel-Gemeinde*) zaproponował Joël Weinberg (*Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemeinde in Juda*, „Klio” 1972, t. 54, s. 45–59; *Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit*, „Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae” 1974, t. 22, s. 473–486; *The Citizen-Temple Community*, Sheffield 1992, s. 127–138; *Die Mentalität der jerusalemischen Bürger-Tempel-Gemeinde des 6.-4. Jh. v.u.Z.*, „Transeuphratène” 1992, nr 5, s. 133–141).

plemion i wezwaniu władzy świeckiej – starszych, książąt, sędziów i zwierzchników. W podaniu uczestników zebrania nie można widzieć elementów tła historycznego, lecz raczej uwagę natury ideologicznej. Wzmiankowane ich stawienie się „przed Bogiem” (לפני האלהים) może wskazywać, że zgromadzenie miało charakter ściśle religijny¹⁵.

Jozue rozpoczyna mowę, prezentując swoje słowa jako słowa Boga JHWH: „Tak mówi JHWH, Bóg Izraela” (כה-אמר יהוה אלהי ישראל). Mamy tu więc wspomnianą wcześniej formułę posłańca, która jest typowa dla wypowiedzi prorockich (np. 1 Krl 17,14 [Eliasz], 2 Krl 19,20 [Izajasz], Jr 11,3 [Jeremiasz]). Autor biblijny sytuuje więc Jozuego w linii proroków i sprawia, że jego słowa są słyszane jako słowa Boga. Jozue przekazuje w istocie orędzie samego JHWH. Treścią tego orędzia jest historia Izraela, której Bóg JHWH jest głównym bohaterem, protagonistą. W tekście mowy występuje 18 form czasownikowych w pierwszej osobie. Odnoszą się do czynności, których podmiotem jest Bóg. On opowiada historię Izraela mówiąc, co dla tego narodu uczynił. Przedstawione dzieje obejmują czasy od Abrahama do zajęcia Ziemi Obiecanej. Tekst nie ma wziętej z tradycji formy tzw. „credo historycznego”, jak dopuszczają niektórzy egzegeci,¹⁶ lecz prezentuje mowę JHWH jako słowa prorockie¹⁷.

Sam Bóg JHWH mówi przez Jozuego, że od początku prowadził i formował naród na każdym etapie jego egzystencji. Towarzyszył mu, wybawiał z opresji, błogosławił. Punktem kulminacyjnym i docelowym tak przedstawionej historii Boga JHWH i Jego ludu jest wzięcie w posiadanie danego przez Boga kraju (Ziemi Obiecanej), czyli tak zwany „dar ziemi” („Dałem wam ziemię ...” [w. 13]). Izrael otrzymał od Boga terytorium zachodniojordańskie. Zakończyła się wędrówka. Dotarcie do jej celu, połączone z pokonaniem rozmaitych trudności, w tym także wrogów, nie było osiągnięciem Izraelitów, lecz dziełem samego Boga; konsekwencją wyłączenia Jego inicjatywy.

3. Wyzwanie dla teraźniejszości i przyszłości

Po krótkim przypomnieniu historii Boga JHWH z Jego ludem (Joz 24,2-13) w następujących wersach mamy dialog Jozuego z ludem (24,14-24). Najpierw Jozue wzywa do bojaźni wobec Boga JHWH, służenia Mu oraz odwrócenia się od bóstw pogańskich. Oczekuje od rodaków zdecydowanej postawy (24,14-15). Potem jest pozytywna odpowiedź narodu: „Dalekie jest to od nas, abyśmy mieli opuścić Pana [JHWH] (...) chcemy służyć Panu [JHWH], bo On jest naszym Bogiem” (w. 16.18b). Decyzja narodu jest uzasadniona świadomością doświadczenia dobrodziejstw Boga w historii, tak jak

¹⁵ J. L. Sicre, *dz. cyt.*, s. 395.

¹⁶ Np. J. A. Soggin, *Joshua. A Commentary*, London 1972, s. 231; L. D. Hawk, *Joshua*, Collegeville 2000, s. 268; J. L. Sicre, *dz. cyt.*, s. 395

¹⁷ R. D. Nelson, *Joshua. A Commentary*, Louisville 1997, s. 273.

została ona przypomniana we wcześniejszej mowie prorockiej: „Czyż to nie JHWH, Bóg nasz, wyprowadził nas i przodków naszych z ziemi egipskiej, z domu niewoli? (w. 17-18a). W kolejnych wersetach (19-24) dialog staje się bardziej napięty. Trzy razy głos zabiera Jozue i trzy razy lud. Jozue podkreśla, jak wielkim wyzwaniem jest przyłgnięcie do JHWH, jak bardzo jest to trudne i wymagające. Zwraca przy tym uwagę na odpowiedzialność, jaką lud przyjmuje za swój los. Lud z kolei zaświadcza, że jest świadomy konsekwencji trwania przy Bogu JHWH i związanych z tym ewentualnych trudności, i ostatecznie jeszcze raz potwierdza decyzję służenia Bogu JHWH (w. 24).

Treść drugiej części interesującej nas perykopy (24,14-24) pozwala na wyciągnięcie wniosku, że streszczenie historii Boga JHWH z Jego ludem, przedstawione w części pierwszej (24,2-13), przygotowuje na wezwanie Jozuego skierowane do ludu, by ten uznał za Boga tylko JHWH. W sytuacji Izraela końca czasów Jozuego wspomnienie najważniejszych wydarzeń dotychczasowej historii ludu Bożego miałyby temu ludowi pomóc w podjęciu decyzji aktualnego i przyszłego trwania przy Bogu JHWH.

Prorocka mowa Jozuego (24,2-13) przypominająca historię ma zatem uzasadniać całkowite przyłgnięcie do JHWH w teraźniejszości, ale z myślą o przyszłości. W czasach Jozuego chodziłoby o opowiedzenie się po stronie JHWH z uwzględnieniem perspektywy pomyślnego życia w Ziemi Obiecanej. Uświadomienie sobie dotychczasowej obecności Boga w dziejach narodu i kierowania przez Niego tymi dziejami powinno być dostatecznie silnym fundamentem do zawierzenia temu Bogu teraźniejszości i w przyszłości. Decyzja wyboru Boga JHWH oznaczała pozostanie nadal Izraelem, czyli zachowanie tożsamości.

4. Integracyjny wymiar wypowiedzi z Joz 24,1-24

Stwierdziliśmy, że adresatami literackiej kompozycji perykopy Joz 24,1-24 byli mieszkańcy Judy czasów powygnaniowych. Trudna sytuacja gospodarcza i religijna osłabiała ich ducha, poczucie braterstwa i radość z możliwości zamieszkiwania w ojczyźnie. Umykała gdzieś podstawa dla optymizmu i nadziei na przyszłość. Odczuwano potrzebę integracji opartej na bazie świadomości narodowej i religijnej. Centrum i zwornikiem judzkiej społeczności i jej życia stała się odbudowana świątynia jerozolimska. Treść Joz 24,1-24 z pewnością stanowiła dla adresatów tych słów wezwanie do refleksji nad własną tożsamością. Następstwem tej refleksji miało być ponowne i odnowione przyłgnięcie do Boga JHWH.

Biblijny autor nie ograniczył się jednak tylko do wezwania: „Bójcie się Pana i służcie Mu w szczerości i prawdzie!” (24,14). On poprzedził ten imperatyw własnym streszczeniem historii działania Boga JHWH dla dobra Izraela. Ten skrótowy i selektywny obraz przeszłości narodu nie służył jednak samej, czystej

retrospekcji, wspomnieniu minionych wydarzeń dla samego wspomnienia. Chodziło o przypomnienie historii, która się dokonywała dzięki wszechmocnej obecności Boga i pod Jego kierunkiem. Przypomnienie przeszłości, jako takiej właśnie historii, miało dać fundamenty dla wiary w teraźniejszości i na przyszłość. W tym miejscu dotykamy koncepcji biblijnej historii Izraela lub inaczej: biblijnej teologicznej historiografii.

Pod pojęciem historiografii biblijnej rozumiemy literacką formę opowiadań lub wspomnień wydarzeń z przeszłości, powstałą w Izraelu jako rezultat świadomości istnienia jego jako narodu dzięki szczególnej relacji z Bogiem JHWH, który objawił się Mojżeszowi. Historiografia biblijna nie jest suchym zapisem faktów, ludzkich działań w ich czasowych i socjalnych uwarunkowaniach, ani też ich naukową interpretacją, uwzględniającą znaczenie znajomości historii dla teraźniejszości. Ta historiografia nie szuka obiektywnego dystansu i krytycznego obiektywizmu wobec przeszłości, lecz jest w pewnym sensie „stronnicza”. Ona objaśnia wydarzenia przeszłości z perspektywy zdecydowanie teologicznej. Przedstawia i interpretuje historię w świetle relacji z Bogiem. Są w niej uwagi i informacje, które nie odpowiadają prawdzie historycznej. Autorowi tego rodzaju zapisów nie o tę prawdę chodziło. Jemu chodziło o budzenie i umacnianie wiary w Boga; o wzywanie do zaufania Mu w codziennym życiu. Stąd biblijne przedstawienie przeszłości, jako historii Boga i człowieka, jest teomorficzne; to znaczy, że ta historia odzwierciedla Bożą naturę. To Bóg nadaje bieg wydarzeniom i wyznacza mu cel zgodnie ze swoją wolą. Ingeruje, gdy uznaje to za odpowiednie. Cała historia u Niego bierze początek i ku Niemu zmierza¹⁸.

Autorzy/redaktorzy biblijnych opowiadań i zapisów o przeszłych wydarzeniach byli zainteresowani historią nie dla samego zabezpieczenia pamięci o niej. Ich zainteresowanie historią nie było ukierunkowane na przeszłość, lecz na teraźniejszość, i to ze względu na przyszłość.

Celem wspominania przeszłości było najpierw uzasadnienie sytuacji teraźniejszej. W historii wskazywano wyjaśnienie stanu aktualnego. Np. obietnicą Bożą tłumaczono prawo do wzięcia w posiadanie ziemi Kanaan, zaś grzechem i niewiernością wobec przykazań i Tory wygnanie babilońskie i upadek państwa.

Drugą funkcją przypominania historii było pouczanie i upominanie, czyli *pareneza*. Przywoływanie w pamięci doświadczeń z przeszłości przestrzegało przed popełnianiem tych samych lub podobnych błędów, a stanowiło wezwanie do podejmowania działań, które kiedyś już okazały się owocne, a nawet konieczne.

Intencją autorów wspomnień historii było wskazanie na zbieżność przeszłości z teraźniejszością. Słuchacz/czytelnik tych wspomnień otrzymywał propozycję odczytywania swojego życia w świetle życia przodków, a nawet widzenia

¹⁸ Np. M. Witte, *Von den Anfängen der Geschichtswerke im Alten Testament – Eine forschungsgeschichtliche Diskussion neuerer Gesamtentwürfe*, w: *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, red. E.-M. Becker, Berlin – New York 2005, s. 53–81 (zwł. s. 77–79); F. V. Reiterer, *Geschichtsschreibung*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008, s. 249–250.

siebie w ich roli, postrzegania ich historii jako swojej własnej. Warto tu dodać, że w historii z Joz 24,2-13 JHWH mówi „wy”, „wam”, a przecież słuchacze Jozuego nie uczestniczyli w exodusie.

W tym zakresie ważne jest to, że pod względem gramatycznym historiograficzne teksty Starego Testamentu nie znają kategorycznego rozróżnienia przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Hebrajska gramatyka nie ma kategorii czasowej. Formy czasownikowe informują natomiast o aspekcie czynności: dokonana – niedokonana, albo samodzielna – niesamodzielna.

W zrozumieniu idei i sensu historiograficznych zapisów Starego Testamentu może pomóc obraz wiosłarzy. Wiosłarze siedzą w łodzi plecami do kierunku płynięcia. Przed oczami mają odcinek toru, który już pokonali. Trudzą się przy wiosłowaniu, by przepłynąć dystans, który mają za sobą, za plecami.

Izraelita słuchający historii swojego narodu, swoich przodków, obraz przeszłości miał przed swoimi oczami. W tym samym czasie przyszłość „miał za sobą”¹⁹. Starotestamentowe wspomnienia historii i opowiadania o niej koncentrują się wokół tych jej momentów, które urosły do symbolicznych motywów. Dzieje patriarchów, exodus (wyjście z Egiptu), wędrówka przez pustynię, zajęcie Ziemi Obiecanej, wygnanie stały się takimi motywami. Wspominano je, a nawet uobecniano liturgicznie. One zaś niejako oświeślały, objaśniały sytuację aktualną. Dla narodowej i religijnej pamięci liczyła się zatem nie tyle historia faktyczna, co właśnie ta wspomniana. Wspominanie czyniło z niej rzeczywistość w sensie trwałej normatywnej i kształtującej mocy²⁰.

Starotestamentowa historiografia nie fałszuje historii, lecz pokazuje historię oddziaływania. Historyczna prawda sprowadza się w niej do historycznej skuteczności. Chodzi w niej faktycznie o historię, która jest nauczycielką życia (*magistra vitae*). (Re)konstrukcja przeszłości jako jej wspomniana obecność obejmuje terażniejszość i przyszłość. W ten sposób mamy do czynienia z – może to brzmieć paradoksalnie – obecną przeszłością i opowiedzianą przyszłością²¹.

Czy zatem słowa o przeszłości w całej perykopie Joz 24,1-24 mogły integrować społeczność perskiej prowincji Jehud?

Wydarzenia wspomniane w tym tekście tłumaczyły sytuację mieszkańców judzkiej prowincji. Uświadamiały im, że wraz z powrotem z wygnania otrzymali nową szansę doświadczenia dobrodziejstw życia w Ziemi Obiecanej. Przywołana historia przypominała o wspólnych korzeniach i pouczała o konieczności wyzbycia się wzajemnych niechęci i podziałów. Wzywała do zaufania Bogu, do wiary w Jego kierującą obecność. Przekonywała, że Bóg prowadził,

¹⁹ Por. R. Liwak, *Der Prophet und die Geschichte*, Stuttgart 1987, s. 52-53.

²⁰ Por. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2002, s. 52.

²¹ Zob. np. K. Strübind, *Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft*, in: „Theologisches Gespräch” 1994, t. 18, s. 2-14; tenże, *Warum die Bibel (nicht immer) Recht hat. Auf dem Weg zu einem Schriftverständnis zwischen Fundamentalismus und Religionsgeschichte*, „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde” 2008, t. 13, s. 32-44.

prowadzi i chce prowadzić swój lud. Prorocka mowa z Joz 24 wzywała swoich adresatów do poczucia łączności z przodkami oraz do identyfikacji własnych dziejów z dziejami przodków. Ta mowa służyła uświadomieniu narodowej i religijnej tożsamości. Przypominała, że synem Izraela jest ten, kto uznaje JHWH za Boga; uznaje Jego obecność i kierowanie historią oraz poddaje się w swoim życiu temu Bożemu kierownictwu. Świadomość wspólnej tożsamości budowała Izrael czasów powygnaniowych jako wspólnotę ludu Boga JHWH. Synowie Izraela, którym w okresie perskim dane było mieszkać w ojczyźnie, potrzebowali bardzo integracji. Chodziło bowiem o wielką sprawę – o nową szansę korzystania ze spełnionych obietnic, jakich Bóg udzielił przodkom.

Zakończenie

Kompozycja literacka wypowiedzi z Joz 24,1-24 wykorzystuje standardy biblijnego przekazu orędzia, które ma budować społeczność wierzących w Boga. Forma i treść perykopy pozwalają na jej zakwalifikowanie do tych wypowiedzi, w których uwidacznia się podstawowa funkcja biblijnej historii. Ta historia została pokazana jako *par excellence magistra vitae*. W analizowanym tekście z Joz 24 mamy do czynienia z językiem historyczno-teologicznym, będącym faktycznie na usługach integracji Judejczyków okresu powygnaniowego (VI-IV w.). Wspomnienie historii kierowanej przez jednego Boga JHWH oraz przywołanie wezwania do wyboru JHWH jako własnego Boga, przy równoczesnym odrzuceniu jakiegokolwiek związku z innymi bogami, pomagało w uświadomieniu wspólnych korzeni i nakazywało wspólny wysiłek zorientowany na troskę o jak najlepsze wykorzystanie Bożych darów.

Literatura

- Anbar M., *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28)*, Frankfurt a.M. 1992.
- Assmann J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2002.
- Blum E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Brockmüller K., *Prophet / Prophetin / Prophetie*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008.
- Chrostowski W., *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badań*, „Collectanea Theologica” 2000, nr 1.
- Chrostowski W., *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003.
- Chrostowski W., *Asyryjska diaspora Izraelitów w świetle Księgi Ezechiela. Wojciechowi Pikorowi w odpowiedzi*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2012, nr 9.
- Chrostowski W., *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, Warszawa 2009.

- Chrostowski W., *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996.
- Ernst E., *Redegattungen / Redekunst / Redestil*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008.
- Fritz V., *Das Buch Josua*, Tübingen 1994.
- Görg M., *Josua*, Würzburg 1991.
- Hawk L. D., *Joshua*, Colledgeville 2000.
- Liwak R., *Der Prophet und die Geschichte*, Stuttgart 1987.
- McCarthy, D. J., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Roma 1978.
- Moatti-Fine J., *Jésus (Josué). Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes*, Paris 1996.
- Nelson R. D., *Joshua. A Commentary*, Louisville 1997.
- Noort E., *Das Buch Josua: Forschungsgeschichte und Problemfelder*, Darmstadt 1998.
- Noort E., *Zu Stand und Perspektiven: Der Glaube Israels zwischen Religionsgeschichte und Theologie. Der Fall Josua 24*, w: *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday*, red. F. García Martínez, E. Noort, Leiden 1998.
- Noth M., *Das Buch Josua*, Tübingen 1938 (1953).
- Noth M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die Sammelnenden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen 1957.
- Perlitt L., *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Reiterer F. V., *Geschichtsschreibung*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008.
- Römer T., *Book-Endings in Joshua and the Question of the So-Called Deuteronomistic History*, w: *Raising Up a Faithful Exegete: Essays in Honor of Richard D. Nelson*, red. K. L. Noll, B. Schramm, Winona Lake 2010.
- Römer T., *La fin de l'historiographie deutéronomiste et le retour de l'Hexateuque?*, „Theologische Zeitschrift” 2001, t. 57.
- Rösel H. N., *Erwägungen zu Tradition und Geschichte in Jos 24. Ein Versuch*, „Biblische Notizen” 1983, t. 22.
- Schmid K., *Hintere Propheten (Nebiiim)*, w: *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, red. J. C. Gertz, Göttingen 2006.
- Schmitt G., *Der Landtag von Sichem*, Stuttgart 1964.
- Sicre J. L., *Giosuè*, Roma 2004.
- Soggin J. A., *Joshua. A Commentary*, London 1972.
- Sperling S. D., *Joshua 24 Re-examined*, „Hebrew Union College Annual” 1987, t. 58. (repr. w: *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, red. G. N. Knoppers, J. G. McConville, Winona Lake 2000).
- Spreafico A., *La voce di Dio. Per capire i profeti*, Bologna 1998.
- Strübind K., *Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft*, „Theologisches Gespräch” 1994, t. 18.
- Strübind K., *Warum die Bibel (nicht immer) Recht hat. Auf dem Weg zu einem Schriftverständnis zwischen Fundamentalismus und Religionsgeschichte*, „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde” 2008, t. 13.
- Synowiec J. S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.

- 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.
- Szamocki, G., *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1-5,1). Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011.
- Utzschneider H., Nitsche S. A., *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001.
- Van Seters J., *Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament*, w: *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, red. W. B. Barrick, J. R. Spencer, Sheffield 1984.
- Weinberg J. P., *Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemenide in Juda*, „Klio” 1972, t. 54.
- Weinberg J. P., *Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit*, „Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae” 1974, t. 22.
- Weinberg J. P., *Die Mentalität der jerusalemischen Bürger-Temple-Gemeinde des 6.-4. Jh. v.u.Z.*, „Transeuphratène” 1992, nr 5.
- Weinberg J. P., *The Citizen-Temple Community*, Sheffield 1992.
- Witte M., *Von den Anfängen der Geschichtswerke im Alten Testament – Eine forschungsgeschichtliche Diskussion neuerer Gesamtentwürfe*, w: *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, red. E.-M. Becker, Berlin – New York 2005.
- Wypych S., *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków 2003.
- Zenger E., *Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., Stuttgart 2006.

The language of national integration in Josh 24:1-24

Summary

The text of Josh 24:1-24 presents Joshua's to the people and his conversation with them. Literary and historio-critical examination of this text allows us to date its origins to the post-exilic period and to see its first addressees as belonging to the inhabitants of the Persian province of Jehud. The message of God, YHWH, is first presented by means of the prophetic formula. Its content is the history of Israel, in which YHWH himself is the protagonist. This history mirrors the Divine nature. As such it was intended to be a motive for trust in the present, with thought of the future also. For the inhabitants of the province of Jehud, such words were a help in realising their own religious and national identity. They aroused a feeling of the bonds of blood and faith. They also contributed to the building of a successful future in the Promised Land.

Keywords: biblical history, biblical theology, identity, Izrael, Old Testament.

Ks. JANUSZ NAWROT

Wydział Teologiczny

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

Gdy religia burzy i buduje kulturę. Kilka biblijnych przykładów wpływu religii na kulturę ludów

Streszczenie: W Biblii kultura utożsamiana jest z wyznawaną religią. Kultura stanowi widzialny znak wiary, stąd wartość danej religii ocenia się, uwzględniając zewnętrzne praktyki danej grupy i ich zgodność z wyznawaną przez siebie ideologią. Inne ludy i ich kultura oceniane są nie według tego, czym są, lecz według kryterium zgodności z zasadami wyznawanymi przez religię silniejszego, tzn. Izraela. W Starym Testamencie fundamentalnymi kryteriami oceny tego, co inne, są monoteizm i dekalog. Wszystko, co niezgodne z tymi zasadami, musi zostać zniszczone, ponieważ wartość „kulturową” lub kulturotwórczą (godną zachowania) ma jedynie to, co służy trwaniu i rozwojowi religii Izraela. Znane były jednak przypadki, że do religii Izraela włączano osiągnięcia innych kultur.

Słowa kluczowe: kultura, Biblia, Stary Testament, Izrael, narody ościenne.

Wstęp

Obecnie, mówiąc o miejscu i roli religii, świeckości i ateizmu w kulturze, najczęściej mamy na myśli przede wszystkim wpływ powyższych trzech czynników na nią lub to, co każdy z nich – we właściwy sobie sposób – wnosi w jej bogactwo. Podejście to jest w wystarczający sposób uzasadnione¹. Możliwe jest jednak ujęcie

¹ Z bogatej literatury polskiej o charakterze generalnym na uwagę zasługują tu m.in.: A. Merdas, *Inspiracje religijne w literaturze* (Warszawa 1983); *Chrześcijaństwo a kultura polska. V Kongres Teologów Polskich, Lublin 14-16.IX.1983*, red. M. Jaworski, A. Kubiś (Lublin 1988); A. Karpiński, W. Pałubicki, Z. Stachowski, *Religia i kultura: materiały z konferencji naukowej, Gdynia, 11-12 maja 1991 rok* (Gdańsk 1991); S. Litak, M. Surdacki, *Religie, edukacja, kultura: księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Stanisławowi Litakowi* (Lublin 1992); M. Kempny, G. Woroniecka, *Religia i kultura w globalizującym się świecie* (Kraków 1999); K. Długosz, *Język, religia, kultura*, Szczecin 2001; H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura: wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004; W. Müller, J. A. Drob, *Kościół, społeczeństwo, kultura: prace ofiarowane Profesorowi Wiesławowi Müllerowi z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej i dydaktycznej*, Lublin 2004. Z prac autorów zagranicznych, przetłumaczonych na język polski warto podkreślić m.in. C. Dawson, J. W. Zielińska, *Religia i kultura*, Warszawa 1958; E. Troeltsch, *Religia, kultura, filozofia*, Poznań 2006; J. Maritain, *Religia i kultura*, Warszawa 2008.

tego tematu jako spotkania kultur wyrażanych przez różne religie, w związku z czym warto zadać sobie pytanie: jak owo spotkanie przebiega, jeśli do niego dojdzie, i jakie są jego konsekwencje dla każdej z nich. Oczywiście jest wówczas, że religia stanowi część szerszej pojmowanej kultury człowieka, ściślej – jej wymiaru duchowego. Jednakże – jak powszechnie wiadomo – w rozwoju cywilizacji jest to część lub czynnik wielokrotnie decydujący o kierunku rozwoju kultury.

Niniejszy artykuł poświęcony jest wzajemnemu oddziaływaniu religii i kultury, takie bowiem ujęcie dominuje w Biblii. Problem nie jest jedynie historyczny, ponieważ również w obecnych czasach ciągle zachodzi interakcja kultur reprezentujących wyznawane religie. Dlatego ciekawe może być prześledzenie biblijnego punktu widzenia tej problematyki. Artykuł skoncentrowany jest więc jedynie do religiotwórczej warstwie kultury.

Na początku trzeba podać kilka fundamentalnych uwag, bez których łatwo można wypaczyć sens zarówno samego tekstu biblijnego oraz jego teologicznego przesłania, jak i niewłaściwie przedstawić współczesne rozumienie wydarzeń z dalekiej przeszłości. Należy bowiem pamiętać, że żyjemy w całkowicie różnych warunkach, co wpływa na odbiór zagadnień dziejących się wieki temu. Właśnie uproszczone podejście do problemów związanych z przeszłością spowodowało znaczące w skutkach błędne rozumienie historii, ocenianej niesprawiedliwie w dzisiejszych kategoriach, zwłaszcza moralnych, czemu towarzyszyły zarzuty o prymitywizm, barbarzyństwo, brak tolerancji i poszanowania odmienności i różnorodności. Nowożytne podstawy oceniania kształtowały się poprzez wieki dorastania ludzkości do dzisiejszego pojmowania współistnienia ludów, poszanowania ich tożsamości kulturowej i prawa do własnego rozwoju, o ile nie burzy to porządku ogólnospołecznego.

Oto najważniejsze założenia, które musimy przyjąć:

1. Autorzy biblijni nie interesują się kulturą jako taką, tzn. jako szeroko pojmowaną twórczością ludzką, ponieważ Biblia jest księgą religijną w ścisłym tego słowa znaczeniu. Reprezentuje w dodatku punkt widzenia tylko jednej religii, którą uważa za jedynie prawdziwą. Wobec tego należy jej zarówno bronić, jak i popularyzować ją. Chodzi tu o działalność misjonarską ze względu na wartości uniwersalne, jakie ona zawiera.
2. Zakres badawczy niniejszego artykułu obejmuje przykłady zarówno kultury materialnej, jak i systemu norm postępowania, które wchodzi w skład kultury danego ludu. Chodzi zatem o to, co należy zniszczyć lub zachować z dóbr trwałych oraz określonych zachowań moralno-społecznych podczas konfrontacji różnych religii między sobą.
3. Biblia nie jest w poniższym artykule traktowana jako Księga wiary, lecz jako dzieło literackie swoich czasów. To prawda, że w dużym stopniu niemożliwe jest wyraźne oddzielenie jej warstwy literackiej od teologicznej, lecz mimo wszystko można wyróżnić obszary ksiąg biblijnych, w których nie działa tzw. objawienie Boże, czyli takie teksty, których nie trzeba, wręcz nie należy rozpatrywać z punktu widzenia dogmatyki i moralności.

4. Czasy, o których mówi artykuł, znaczone są całkowicie inną od obecnej mentalnością, w której nie jest w ogóle znane współczesne nam pojęcie kultury. Jest to mentalność starożytna, całkowicie zdominowana przez religię, zaś w Biblii wyłącznie przez walkę o religię monoteistyczną i związany z nią system moralny oparty na zasadach nakreślonych przez niepodważalny autorytet, czyli Boga, w którego wierzy naród izraelski.

Po tych uwagach warto przejść do konkretnych przykładów.

1. Gdy religia burzy zastaną kulturę

Od razu przypomina się sprawa Indian obu Ameryk zwalczanych swego czasu przez hiszpańskich konkwistadorów, którzy w imię religii i pojmowanej w religijnym sensie wyższej kultury zniszczyli kulturę tubylczą, za co papież Jan Paweł II bezprecedensowo przeproszał ludy świata w opublikowanym 7 marca 2000 r. pamiętnym dokumencie *Pamięć i pojednanie. Kościół a winy przeszłości*, mówiąc o „grzechach przeciwko godności kultur i religii”. Taka postawa, atakowana zresztą przez tradycjonalistyczny odłam w Kościele katolickim², dojrzewała bardzo długo w świadomości katolików³.

Wielu wieków trzeba było, aby ludzie Kościoła zaczęli rozumieć kulturę w taki sposób, by można było to wyrazić w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II:

„Mianem «kultury» w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości. Wynika stąd, że kultura ludzka z konieczności ma aspekt historyczny i społeczny oraz że wyraz «kultura» przybiera nieraz znaczenie socjologiczne oraz etnologiczne; w tym zaś znaczeniu mówi się o wielkości kultur”⁴.

Tymczasem w wielowiekowej tradycji myśli kościelnej dominowało stanowisko wywodzone właśnie z Biblii, że w imię głoszonej prawdy należy niszczyć wszelkie przejawy tego, co się z nią nie zgadza. Już od starożytności ukazanej na kartach Starego Testamentu właśnie to kryterium decydowało o tym, czy zachowywano rozmaite formy twórczości kulturowej. Otóż w Biblii znajduje się niemal pierwowzór takiego działania, w tekście Pwt 7,1-5:

² Por. K. Stehlin, *Mea culpa Kościoła*, w: http://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/290 (02.05.2011).

³ Por. http://www.dialog.org/jo/index.php?option=com_content&view=article&id=46:przebaczenie-winy-kosciola &catid=30:dokumenty-i-teksty&Itemid=70 (odczyt z dn. 2 maja 2011 r.).

⁴ KDK, nr 53.

„Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją posiąść, usunie liczne narody przed tobą: Chetytów, Girgaszytów, Amorytów, Kananeyczyków, Peryzzytów, Chiwwitów i Jebusytów: siedem narodów liczniejszych i potężniejszych od ciebie. Pan, Bóg twój, odda je tobie, a ty je wytępisz, obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okażesz im litości. Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw: ich synowi nie oddasz za małżonkę swojej córki ani nie weźmiesz od nich córki dla swojego syna, gdyż odwiódłaby twojego syna ode Mnie, by służył bogom obcym. Wówczas rozpaliby się gniew Pana na was i prędko by was zniszczył. Ale tak im macie uczynić: ołtarze ich zburzycie, ich stele połamiecie, aszery wytniecie, a posągi spalicie ogniem”.

Rozdział 7 Księgi Powtórzonego Prawa łączy się konsekwentnie z poprzedzającym go rozdziałem 6, którego centralnym tematem jest nakaz miłości Boga przymierza jako antyteza czci oddawanej obcym bożkom, których nie sposób tolerować wespół z nową wiarą bazującą na przymierzu zawartym na Synaju w trakcie wędrówki do Ziemi Obiecanej⁵. Ta uważana jest za całkowicie darmowy wyraz Bożej łaskawości dla Izraela, bez Jego pomocy nie zdołałby zdobyć tego terytorium (w. 10-11.18-19). Natomiast takiego prawa nie mają ludy, które mieszkały w tej ziemi jeszcze przed najazdem Izraelitów⁶. Odpowiedzią ludu ma być wyłączna miłość Boga, który ze swej strony nie będzie tolerował żadnego synkretyzmu religijnego (w. 12-17). Wyrażający najważniejszą myśl w. 14 w samym centrum przesłania stawia absolutny zakaz oddawania czci bogom obcym, wyznawanym przez okoliczne narody, co oznacza, że wszelkie zewnętrzne dzieła kultury tubylczej uważane są za przejaw religii stanowiącej przeciwieństwo wiary, którą usiłuje w ludzie tym zaszczerpić Mojżesz. Mowa tu przede wszystkim o rzeźbach, wizerunkach i posągach bóstw czczonych lokalnie⁷. Należy jednak zaznaczyć, że zakaz ów nie dotyka w żaden sposób sfery odniesienia kulturowego jednej społeczności do drugiej. Funkcjonuje wyłącznie na poziomie relacji natury religijnej. Mówimy o czasach, w których widzialne wyobrażenie bóstw, np. w rzeźbie, monumencie, posągu, uważane jest za oddawanie im czci. Statua stawała się widzialną manifestacją bóstwa dla ludzi, którzy składając jej hołd, wierzyli, że w ten sposób czczą samego boga, który w niej mieszkał⁸. Sam tekst biblijny demaskuje owo rozumienie funkcjonowania bóstw pogańskich, już to wysmiewając je⁹, już

⁵ Egzegetyczną prezentację Pwt 6 por. D. L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, Dallas 2001, s. 142-151.

⁶ Szerzej o siedmiu ludach w Pwt 7,1 por. E. H. Merrill, *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1994, s. 177-179.

⁷ Por. Wj 20,4; Kpł 26,1; Lb 33,52; Pwt 4,16.23.25-26; 7,25; 12,3; 27,15; 29,16-17.

⁸ Z nowszej literatury na ten temat wystarczy wspomnieć m.in. dzieła: J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield 2001; M. K. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities In Ancient Israel*, Grand Rapids 2002; B. J. Collins, *A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia*, w: *Cult Image and Divine Representation in the Near East*, red. N. H. Walls, Boston 2005, s. 13-42.

⁹ Por. przykładowo Iz 44,9-20; Jr 10,2-5; Ha 2,18-19; Mdr 13,9-19; 14,1-2; 15,4-10.

to atakując¹⁰ jako nieprawdziwe i odwodzące od wiary Izraela. Drugim, nie mniej ważnym punktem zapalnym w relacjach między religiami było antropomorficzne przedstawianie bóstw, a więc ukazywanie ich seksualności, relacji rodzinnych, małżeńskich oraz zachodzących między nimi pozytywnych i negatywnych relacji¹¹. Biblijne wersety ostrzegają przed modelowaniem Boga Izraela w sposób charakterystyczny dla praktyk pogańskich, o czym przekonują zwłaszcza cytaty z tradycji prorockiej (Iz 44,20-21; Jr 10,5-6; Ha 2,19-20). Nie dziwi zatem, że prawo starotestamentowe surowo zakazywało wykonywania jakichkolwiek przedstawień Boga Izraela w taki właśnie sposób. W czasach współczesnych znalezisko tego typu stanowi jedynie obiekt archeologicznych i kulturoznawczych badań naukowych oraz obiekt muzealny. Nikt bowiem nie przypisuje mu wartości religijnej. Nie stanowi on więc jakiegokolwiek niebezpieczeństwa dla wiary. Zupełnie inaczej rzecz przedstawiała się w czasach biblijnych. Z tej właśnie racji zamieszczono w Biblii zakaz wytwarzania (Wj 20,2-5) oraz nakaz niszczenia wszelkich przedmiotów przedstawiających dane bóstwo (Pwt 7,25; 12,3; Mi 5,12; Na 1,14). Współczesnych kryteriów kulturowych nie można więc stosować do ówczesnej mentalności religijnej.

Podobnie postrzegani są przedstawiciele innej kultury pośród narodu wybranego. Uważani są przede wszystkim za nosicieli obcych zwyczajów i praktyk niezgodnych z zasadami wyznawanej we wspólnocie wiary, a więc za tych, którzy odwodzą swym postępowaniem od jahwizmu. To, co dziś można by nazwać przemieszaniem kultur, wówczas oceniane było jako śmiertelne zagrożenie dla tożsamości religijnej Izraela¹². Klasycznym tego przykładem jest tekst 1 Krl 11,4-10, w którym autor relacjonuje odstępstwo Salomona, króla Izraela, od jahwizmu. Władca ten przyjął kult obcych bożków pod wpływem pogańskich żon, które nie przeszły na religię swojego męża¹³. W dzisiejszym języku moglibyśmy nazwać takie postępowanie przejściem obcych wzorców kulturowych i włączeniem je w dotychczas propagowane. To, co dziś uchodziłoby za ubogacenie kulturowe, wówczas pojmowano jako sprzeniewierzenie się fundamentom wyznawanej religii¹⁴. Do czasów współczesnych postępowanie takie napiętnowane było przez wszystkie religie monoteistyczne. Nie można bowiem mylić tego, co rzeczywiście ubogaca kulturowo, pozwalając wyrażać własną wiarę w nowy, bogatszy sposób, z działaniami zmierzającymi do zakwestionowania wartości własnej tradycji religijnej. Jeżeli za Janem Pawłem II można

¹⁰ Por. Iz 40,19-20; 45,16.20; 48,5; Ps 78,58.

¹¹ Bogate dane historyczne, archeologiczne i kulturowe przedstawiają m.in. O. Keel, C. Uehlinger, *Dieux, déesses et fidures divines*, Paris 2001, *passim*.

¹² Por. Pwt 17,17 oraz Ne 13,26-27.

¹³ Milkom, bożek Ammonitów znany był ze składnych mu ofiar z dzieci (Kpł 18,21; 20,2-5; 2Krl 23,10; Jr 32,35), co nawet dzisiaj trudno uznać za przejaw kulturowego rozwoju człowieka, por egzegezę tekstu w: P. R. House, *1,2 Kings. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1995, s. 167-168.

¹⁴ Por. V. Fritz, *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Minneapolis 2003, s. 130-131.

stwierdzić, że „prawdziwa kultura jest humanistyczna, podczas gdy brak kultury i kultury fałszywe – dehumanizują”¹⁵, to takie właśnie cechy miało propagowanie fałszywej kultury pogańskiej. Działania bowiem, które nie mają na celu dobra osoby ludzkiej bądź wręcz są szkodliwe, nie stanowią *de facto* kultury. Widać więc, że prawdziwa kultura zależy od właściwego odniesienia do wartości¹⁶, którą dla samego króla oraz jego podwładnych powinna stanowić wiara w jedynego Boga Izraela.

Główna ideologia tekstu Pwt 7,1-5 w relacji do kultury tubylczej przedstawia się następująco:

- a) zajmowany kraj ma być uważany za własność tych, którzy do niego wchodzi, nie jest natomiast własnością tych, którzy już tam przebywają; ich kultura nie przedstawia wartości dla ludu wyznającego wiarę inną niż tubylcy¹⁷;
- b) pojawia się nakaz walki z tubylcami aż do całkowitego ich wytępienia, co oznacza także zburzenie ich kultury, uznanej wręcz za niebezpieczeństwo dla wiary zajmującego ziemię ludu;
- c) zostaje ustanowiony ostry zakaz jakiegokolwiek wchodzenia we wszelkie relacje z tymi ludami, zwłaszcza poprzez małżeństwa mieszane, co oznacza odcięcie się od kultury tubylczej uważanej za zewnętrzny wyraz religii pogańskiej i powodowane jest oceną jej jako środka deprawacji Izraelitów i odciągnięcia ich od zgodnej z Prawem wiary narodu;
- d) równie bezwzględnie brzmi nakaz zburzenia kultury miejscowej wyrażonej w konkretnych obiektach kultu (ołtarzach, stelach/macewach¹⁸ oraz aszerach¹⁹);
- e) powyższe działania tekst uzasadnia teologicznie wolą wytępienia innych ludów przez Boga lub możliwym gniewem Boga na Jego lud i groźbą eksterminacji własnego ludu, co oznacza najwyższy imperatyw postępowania²⁰;
- f) autor nie zajmuje się ewentualną wartością kulturową niszczonego obiektów, a jeśli nawet tak czyni, to podporządkowuje ją całkowicie konieczności obrony zasad wiary Izraela przed możliwymi wpływami kultury pogańskiej;

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *W dziele kultury Bóg sprzymierzył się z człowiekiem. Spotkanie z ludźmi kultury w Rio de Janeiro. 1 VII 1980*, nr 1.

¹⁶ Por. K. Parzych, *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 146 (143-153).

¹⁷ Biblia zawiera dość częstą w takich przypadkach teologię uprzedniej grzeszności tych ludów występujących przeciw Bogu Izraela, co ma pomóc odrzucić wszelkie objawy litości u atakujących i doprowadzić do całkowitej eksterminacji wroga; por. N. Lohfink, art. *Cherem* w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1986, t. 5, s. 84-187.

¹⁸ Chodzi o poświęcone bóstwom kamienie, przy których oddawano cześć danym bóstwom.

¹⁹ Są to stylizowane drewniane słupy sporych rozmiarów, wyobrażające bóstwa, stojące w sanktuariach lub przy ołtarzach im poświęconych.

²⁰ Jest to ideologia tzw. wojen Jahwe, w których Bóg jest głównym aktorem działań militarnych wspierającym swe oddziały bądź nawet walczącym całkiem samodzielnie. Szczegółowe omówienie zasad tak pojmowanej wojny wraz z uwagami krytycznymi; por. N. K. Gottwald, *Holy War' in Deuteronomy: Analysis and Critique*, „Review and Expositor” 1964, nr 61, s. 296-310.

kultura zatem podporządkowana jest całkowicie zasadom wyznawanej wiary, nie zaś traktowana jako dobro obiektywnie wartościowe²¹;

- g) twórcy danej kultury oceniani są przez pryzmat wyznawanej przez nich religii, stąd jeśli niosą zagrożenie dla wiary Izraelitów, możliwe jest nawet ich wywępienie.

Czy taką postawę można uznać za przypadek barbarzyństwa? Zdecydowanie nie, jeśli uwzględnimy ówczesne kategorie pojmowania, gdyż nie uważano tych obiektów za relikty przeszłości, lecz miejsca żywego kultu niezgodnego z zasadami wiary Izraela. Obiekty te nie miały przy tym żadnej wartości historycznej, gdyż wzniesiono je na krótko przed zajęciem przez Izraelitów Ziemi Obiecanej. Istotą tekstu jest wskazanie na niebezpieczeństwo przejęcia kultu, uznanego za niezgodny z religią Izraela i dlatego kultura wytwórcza została całkowicie podporządkowana ideologii danej religii. Jej wartość uzależniona została od zgodności z wyznawaną przez Izraelitów wiarą²².

Zasada ta działa jednak także w drugą stronę, gdy materialna kultura Izraela padła pod ciosami niszczącej potęgi obcego mocarstwa, wg 2Krl 25,1.9-10.13-17:

„W dziewiątym roku jego panowania, dziesiątego miesiąca i dziesiątego dnia miesiąca przybył król babiloński, Nabuchodonozor, wraz z całym swoim wojskiem przeciw Jerozolimie, obległ ją, budując dokoła niej wały oblężnicze. Spalił świątynię Pańską, pałac królewski i wszystkie domy Jerozolimy – wszystkie wielkie domy spalił ogniem. Całe zaś wojsko Chaldejczyków, które było z dowódcą straży przybocznej, zburzyło cały mur dokoła Jerozolimy. Chaldejczycy połamali kolumny z brązu w świątyni Pańskiej, podstawy oraz «morze» z brązu w świątyni Pańskiej, a brąz z nich przenieśli do Babilonu. Zabrali również kotły, łopatki, nożyce, czasze i wszystkie przedmioty z brązu, których używano do służby Bożej. Dowódca straży przybocznej zabrał także popielnice i kropielnice, które były całe ze złota i całe ze srebra. A brązu z dwóch kolumn, jednego «morza» i podstaw, które Salomon sprawił dla świątyni Pańskiej – z tych wszystkich przedmiotów niepodobna było zważyć. Osiemnaście łokci wynosiła wysokość

²¹ W Pwt 29,16 znajduje się dosłowny zapis: *Widzieliśmy ich obrzydliwości, ich posągi z drzewa i kamienia, ze srebra i złota, które są u nich*. Autorowi nie chodzi więc o jakikolwiek aspekt wartości kulturowej, ewentualnego piękna czy wartości kruszcu, z którego sporządzony jest dany obiekt.

²² Współczesnym znanym przypadkiem tego typu jest działanie afgańskich talibów wobec posągów Buddy. Światowa prasa donosiła w 2001 r., że „Liczące 53 i 35 m wysokości posągi wykute zostały prawie 1500 lat temu w niszach skalnych przy historycznym jedwabnym szlaku, wiodącym ze środkowej Azji do Indii i Morza Arabskiego. Łączą w sobie sztukę europejską i azjatycką, która rozkwitła w Afganistanie i północnym Pakistanie między IV a VII w. Posągi znajdują się na liście światowego dziedzictwa UNESCO. Talibowie wezwali dwa tygodnie temu do zniszczenia wszystkich niemuzułmańskich symboli religijnych znajdujących się w Afganistanie, bo uważają, że ich istnienie jest nie do pogodzenia z wiarą islamską; uważają, że każda figura przedstawiająca jakiegokolwiek podobieństwo Boga do człowieka jest sprzeczna z zasadami islamu”. Zob. <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1347,title,Talibowie-zniszczyli-posagi-Buddy,wid,148282,wiadomosc.html?ticaid=1c3d3> (odczyt z dn. 3 maja 2011 r.).

jednej kolumny, głowica jej była z brązu, a wysokość głowicy wynosiła pięć łokci. Naokoło głowicy była siatka z jabłkami granatu – wszystko z brązu. Druga kolumna miała takie same jabłka granatu nad siatką”.

Jeszcze bardziej szczegółowy opis tego tragicznego w skutkach wydarzenia zawiera tekst Jr 52,13-23²³. Wyraźny jest głęboki żal autora, który boleje nad niszczonymi dziełami ludzkiej twórczości, szczególnie reprezentacyjnymi obiektami architektury miasta: świątynią, pałacem królewskim, urzędami oraz mieszkaniami znaczących obywateli. Oczywiście, że ze względów religijnych nie wysuwa on na pierwszy plan aspektu estetycznego niszczonych i rabowanych przedmiotów, lecz straty kulturowe i moralne Izraelitów, niemniej jednak oba te aspekty są obecne w jego narracji²⁴. Długi passus 1 Krl 6,2-11.14-37 oraz krótsza wzmianka 10,11-12 w tej samej księdze prezentuje szczegółowo wygląd świątyni budowanej przez Salomona, opisując z detalami wpierw jej wielkość (w. 2-3.17.20a), kolejne pomieszczenia (w. 4-10), rodzaj i ilość wykorzystanego do jej wzniesienia materiału i kruszcu, zwłaszcza złota, srebra i brązu, a także wygląd różnego typu ozdób (w. 15-16.18-19.20b-37)²⁵. Musiało to być rzeczywiście jedno z arcydzieł architektury starożytnej. Autor biblijny nie precyzuje, czy Salomon nakazał wyposażyć świątynię podobnie, jak znane mu inne świątynie regionu, czy był to jego własny pomysł. Nie jest wykluczone, że mógł wzorować się na znanych mu motywach świątyń starożytnych, jakkolwiek autor biblijny okrywa milczeniem tę sprawę ze względu na prezentację króla jako wiernego Bogu Izraelity. Z kolei passusy 1 Krl 7,1-12 oraz 10,14-23 przedstawiają detale budowy i wyposażenia pałacu królewskiego. Był on urządzony w sposób godny króla panującego nad jednym z bardziej liczących się w ówczesnej epoce państw starożytnego Bliskiego Wschodu. Przepych obu budowli stał się tak znany, że nawet inni monarchowie przybywali, by poznać jego wspaniałość, o czym przekonuje znamienita wizyta królowej Saby na dworze Salomona (1 Krl 10,4-5). Jeśli opis hagiografa jest zgodny z prawdą, kultura Izraela osiągnęła za czasów Salomona szczyt swego rozwoju, chociaż znów należy podkreślić, że z pewnością nie była specjalnie oryginalna i całkowicie niezależna od wzorców istniejących w krajach ościennych. Mianem „wielkie” określone są reprezentacyjne budowle miasta, budynki użyteczności publicznej, urzędy lub te, w których mieszkali notable lokalnej społeczności, ponieważ było ich na nie stać. Tekst przekonuje, że ówczesnym monarchom obca była

²³ W wyraźnym nawiązaniu do szczegółowego opisu 1 Krl 7,40-47.

²⁴ Por. J. B. Łach, *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, Poznań 2007, t. 4-2, s. 581.

²⁵ Por. M. A. Sweeney, *I & II Kings. A Commentary*, Louisville – London 2007, s. 468. Szerokie, choć wcześniejsze, studium problemu por. T. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Studia Francisci Scholten memoriae dicta* 3, Leiden 1970; H. Schmid, *Der Tempelbau Salomos in religionsgeschichtlicher Sicht*, w: *Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Gallig zum 8. Januar 1970*, red. A. Kuschke, Tübingen 1970, s. 241-250.

kultura we współczesnym tego słowa rozumieniu, lecz rabowane przedmioty niezależnie od ich wartości traktowali jako trofea wojenne lub kontrybucję nałożoną na pokonane kraje i zapłatę za wysiłek własnych żołnierzy²⁶.

Wnioski:

- a) ówczasie pojmowano kulturę pokonanego narodu także przede wszystkim jako wyraz jego wierzeń, ponieważ opis skoncentrowany został na świątyni;
- b) widać, że nie traktowano kultury jako wartości samej w sobie, lecz należy podkreślić nieco specyficzne warunki wojny, eliminujące możliwość spojrzenia na rozmaite osiągnięcia kulturowe narodu jako wartość, co można uczynić zwłaszcza w czasie pokoju²⁷.

Inna sfera kultury poddawana negatywnemu wpływowi religii to lokalne obyczaje, które również mogą być zniszczone podczas wprowadzania nowego porządku i ustalania nowej moralności, różnej od obyczajów wcześniej zstających. Tu jednak należy zaznaczyć, że Biblia nie zajmuje się sferą obyczajowości, skupia się jedynie na ich wymiarze religijnym, jako na najważniejszej obok kultury materialnej możliwości wyrażenia własnej religii. Akcentuje to np. *passus* 2 Krl 17,7-12:

„Izraelici zgrzeszyli przeciwko Panu, Bogu swemu, który ich wyprowadził z Egiptu, spod ręki faraona, króla egipskiego. Czčili oni bogów obcych i naśladowali obyczaje ludów, które Pan wypędził przed Izraelitami, oraz królów izraelskich, których wybrali. I wymyślili sobie Izraelici rzeczy przewrotne na przekór Panu, Bogu swemu. Zbudowali sobie wyżyny we wszystkich swoich miejscowościach – od wieży strażniczej aż do miasta warownego. Ustawili sobie stele i aszery na każdym wyniosłym pagórku i pod każdym drzewem zielonym. I składali ofiary kadzielne tamże – na wszystkich wyżynach – podobnie jak ludy, które Pan usunął przed nimi. Spełniali czyny grzeszne, drażniąc Pana. I służyli bożkom, o których Pan powiedział im: «Nie czyńcie tego!»”.

Przejmowanie zwyczajów ludów tubylczych było największym występkiem członków narodu wybranego wobec jego Boga, ponieważ uderzało bezpośrednio w zasadę wyłączności wzajemnych relacji obu stron. Bałwochwalstwo traktowano jako zakwestionowanie fundamentów całej wiary Izraela i znów wszelkie zwyczaje związane z kultem obcych bóstw oceniano wyłącznie jako niosące niebezpieczeństwo dla religii Izraela. Przez współczesnych nam badaczy kultury postrzegane byłyby jako ciekawostka etnograficzna i okazja do poszerzenia wiedzy. Jednak nawet obecnie mogłyby być akceptowane wyłącznie jako przejaw sfery kulturowej, a nie konkretne przesłanie wiary. Cytowana

²⁶ Por. P. R. House, *dz. cyt.*, s. 398-399.

²⁷ Całkowicie podobne zachowanie można obserwować w trakcie wojen współczesnych. Kultura atakowanego narodu pada ofiarą niszczących działań agresora, i to nie tylko w trakcie samych walk, lecz także na skutek metodycznego jej niszczenia, czego doświadczyły szczególnie: Warszawa, Poznań i wiele innych miast Polski w czasie minionej wojny. Słusznie takie działania nazywa się barbarzyństwem.

na początku *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* precyzuje w tym względzie:

„Dobra nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło, płynące z ciągle grożącego człowiekowi zwodzenia przez grzech. Nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu czy wieku niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie. W ten sposób Kościół, wypełniając własne zadanie, tym samym pobudza i nakłania do kultury życia osobistego i społecznego i działalnością swoją, także liturgiczną, wychowuje człowieka do wewnętrznej wolności”²⁸.

Powyższy tekst ułatwia również poprawną interpretację tekstu 1 Mch 1,11-15, bardzo negatywnie osądzającego przejmowanie niektórych form kultury innego ludu przez Izraelitów:

„W tym to czasie wystąpili spośród Izraela synowie wiarołomni, którzy podburzyli wielu ludzi, mówiąc: «Pójdźmy zawrzeć przymierze z narodami, które mieszkają wokoło nas. Wiele złego bowiem spotkało nas od tego czasu, kiedyśmy się od nich oddalili». Słowa te w ich mniemaniu uchodziły za dobre. Niektórzy zaś spośród ludu zapalili się do tej sprawy i udali się do króla, a on dał im władzę, żeby wprowadzili pogańskie obyczaje. W Jerozolimie więc wybudowali gimnazjum według pogańskich zwyczajów. Pozbyli się też znaku obrzezania i odpadli od świętego przymierza. Sprzęgli się też z poganami i zaprzędali się im, aby robić to, co złe”.

Podobnie, choć bardziej szczegółowo zagadnienie to ukazuje 2 Mch 4,7-15:

„Kiedy Seleukos zakończył życie, a władzę objął Antioch mający przydomek Epifanes, w niegodziwy sposób dostał się na arcykapłańskie stanowisko Jazon, brat Oniasza. W czasie spotkania obiecywał on królowi trzysta sześćdziesiąt talentów w srebrze, a ponadto z innych jakichś dochodów osiemdziesiąt talentów. Ponadto jeszcze zobowiązał się do wypłacenia innych stu pięćdziesięciu, jeżeli mu będzie dozwolone urządzić własnym kosztem gimnazjum i efebion, a mieszkańców Jerozolimy zapisać jako Antiocheńczyków. Król zgodził się, a kiedy on objął władzę, zaraz zaczął narzucać swym rodakom grecki sposób życia. Burząc Prawem uświęcone urzędnictwa, wprowadzał zwyczaje przeciwne Prawu. Umyślnie bowiem pod samym zamkiem wybudował gimnazjum i najlepszych młodzieńców zachęcił do włożenia kapelusza. Nastąpiło tak wielkie rozkrzewienie hellenizmu i taka moda na obce obyczaje, pod wpływem niezwyklej nikczemności bezbożnika, nie-arcykapłana Jazona, że kapłani nie okazywali już żadnej gorliwości w służbie ołtarza, ale gardząc świątynią i zaniedbując ofiary, zaraz na sygnał do rzucania dyskiem spieszyli się, aby wziąć udział w niezgodnych z Prawem ćwiczeniach palestry. Za nic sobie mając zaszczyty ojczyste, za najpiękniejsze uważali greckie odznaczenia”.

²⁸ KDK, nr 58.

Postępowanie opisane w obu tekstach biblijnych nie ma wprowadzić nowych sposobów wyrażania własnej wiary, lecz zakwestionować własne zasady postępowania. Jego bowiem celem jest wykorzenie zwyczajów i kultury stworzonej przez poprzednie pokolenia wierzących Żydów i zaprowadzenie zwyczajów kulturowych całkowicie obcych wierze Mojżeszowej i sprzecznych z nią. Widocznym tego przykładem było opisane w wersji Ksiąg Machabejskich wybudowanie gimnazjum²⁹ i efebionu³⁰, pozbycie się znaku obrzezania³¹, noszenie kapeluszy na modłę pogańską³², wpisywanie niektórych mieszczan na tzw. listę Antiocheńczyków³³ oraz udział w ćwiczeniach sportowych, stanowiących

²⁹ Gimnazjum obok języka stanowiło najbardziej charakterystyczną cechę kultury helleńskiej, będąc centrum przygotowania militarnego młodzieży w wieku 18–20 lat, całościowego wychowania do życia obywatelskiego, środowisko społeczne i siedzibę bractw religijnych. Uczono w nim sztuki walk, biegów, gimnastyki, literatury, gramatyki, oratorstwa, muzyki oraz niektórych aspektów religijności greckiej, jak składania ofiar bóstwom, kultu osoby króla. Gimnazjum posiadało również bibliotekę z dziełami klasyków filozofii greckiej. Głównym celem gimnazjum nie była tyle hellenizacja środowiska tubylców, ile zachowanie w kulturze helleńskiej przybyszów z Grecji i osadników. W ten sposób gimnazja nadawały ton unifikacyjnej polityce władców wokół wspólnych wartości obywatelskich; por. C. Préaux, *Le Monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce 323–146 av. J.-C.*, w: *Nouvelle Clio: L'histoire et ses problèmes*, red. J. Delumeau, C. Lepelley, Paris 2004, t. 2, s. 562–565.

³⁰ Jest tu mowa prawdopodobnie o jakimś większym pomieszczeniu, hallu lub sali klubowej, w której biorący udział w zawodach mogli się zrelaksować i porozmawiać o różnych sprawach; por. <http://www.odysseyadventures.ca/articles/olympia/articleolympia.htm> (odczyt z dn. 6 maja 2011 r.). W opinii niektórych badaczy jest to wręcz rodzaj instytucji trenującej młodzież paramilitarnie; por. <http://teachingcompany.12.forumer.com/viewpic.php?t=1413&sid=9c404741fc1924bd03f72a5eccd76f18> (odczyt z dn. 6 maja 2011 r.). Zdaniem innych historyków, chodzi o grupę młodych ludzi przygotowujących się do przejęcia obowiązków przywódczych lokalnej społeczności na potrzeby miasta lub adeptów służby na dworze króla, być może wywodząca się z młodzieży przebywającej właśnie w efebionie; por. R. A. Horsley, *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins*, Minneapolis 2009, s. 28. Nawet jeśli kontekst 2 Mch 4,9 wskazuje na efebion jako budowlę, należy się spodziewać, że miała ona służyć wychowaniu młodych pokoleń Żydów, którzy wespół z kolonistami greckimi mieli stać się zaczątkiem nowego społeczeństwa, dalekiego od własnych tradycji, oddanego nowemu, helleńskiemu stylowi życia. Jazon w ten sposób kształtował z wolna sylwetkę administracyjną miasta na wzór królewskiej stolicy, z pewnością, aby przypodobać się władcy.

³¹ Praktyka ta była uzasadniona zwyczajami społeczeństw Grecji i Rzymu, propagujących szeroko publiczną nagość. Brzydono się jednak pokazywaniem odkrytej końcówki penisa. Ukazywanie jej uchodziło w kulturze greckiej za wulgarne, nieobyczajne, niestosowne i zasługiwało na kpinę. Tego typu reakcja była wręcz zabójcza dla Żydów pragnących zdobyć akces do wyższych warstw społecznych. Podczas ćwiczeń w gimnazjonie nagość była nie tylko czymś naturalnym, lecz wręcz obowiązującym, jako swego rodzaju styl życia. Por. *L'Orient hellénistique 323–55 av. J.-C.*, red. M.-F. Baslez, Neuilly-sur-Seine 2004, s. 123.

³² Kapelusz taki używany był szczególnie przez młodzież w trakcie ćwiczeń w palestrze gimnazjonu. Jest jednym z atrybutów Hermesa, protektora gimnazjum; por. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris 1963, s. 1548. Noszenie go stanowiło zatem nie tylko znak przynależności do grupy gimnazjalnej, lecz odczytywane było jako przystąpienie do kultu bóstw pogańskich.

³³ Chodzi prawdopodobnie o odstępców od tradycji religijnych własnego narodu, deklarujących prowadzenie helleńskiego stylu życia; por. D. J. Harrington, *The Maccabean*

jednak szerzej pojmowany sposób życia, zwłaszcza towarzyskiego. Towarzyszyło temu propagowanie innych jeszcze, niewymienionych z nazwy obyczajów helleńskich, co z pewnością zaburzyło kulturową tożsamość Żydów ówczesnej epoki. Nie dziwi zatem, że ocena autora biblijnego jest znów zdecydowanie negatywna: obca kultura postrzegana jest jako zagrożenie dla obyczajów stanowiących fundament tożsamości narodowej i religijnej Izraela. Kultura grecka nie jest postrzegana jako wartość sama w sobie, lecz w ścisłej relacji do kultury wytworzonej lokalnie, jako efekt wyznawanej dotąd wiary. Autor podkreśla całkowitą sprzeczność obu kultur, ich niespójność i przeciwstawność, wskazuje też, że jedna kultura jest śmiertelnym zagrożeniem dla egzystencji drugiej. Wobec tego hagiograf musiał gorąco poprzeć wybuch powstania machabejskiego przeciw Grekom i hellenistom.

Takie jednak przekonanie nie może być odbierane jako ciasnota poglądów czy przekonań: każda bowiem kultura wyraża i przekazuje pewien właściwy jej zespół wartości, które mogą być uznane za niezgodne lub nawet niebezpieczne dla wartości wyznawanych i akceptowanych przez inną społeczność.

Znakomity przykład takiego przekonania, choć tym razem od strony pogańskiej notują Dz 16,19-21:

„Gdy panowie jej spostrzegli, że przepadła nadzieja ich zysku, pochwycili Pawła i Sylasa, zawlekli na rynek przed władzę, stawili przed pretorami i powiedzieli: «Ci ludzie sieją niepokój w naszym mieście. Są Żydami i głoszą obyczaje, których my, Rzymianie, nie możemy przyjmować ani stosować się do nich»”.

Kontekst wypowiedzi autora wskazuje na to, że wspomniani ludzie w niegodziwy sposób usiłowali czerpać zyski z umiejętności swojej niewolnicy, która umiała prorokować i interpretować rzeczywistość w sposób ponadprzyrodzony, co zawsze powodowało zbiegowisko uliczne i umożliwiało zarobienie pieniędzy (w. 16-18). Nadzieja zysku upadła, gdy Paweł wyrzucił z opętanej niewolnicy prorokującego ducha. W wyniku tego apostoł naraził się na zemstę. Wspomniane wcześniej „obyczaje”, których nie można zaakceptować, to głównie nakaz rezygnacji z oddawania czci bożkom, z kultu cesarza jako boga oraz związanych z kultem pogańskim różnych praktyk, stanowiących element kultury religijnej lokalnej społeczności, a nawet całego państwa. W ten sposób szerzona przez apostoła religia uderzała w korzenie kultury budowanej na określonym systemie wierzeń i związanej z nimi moralności pogańskiej.

Revolt. Anatomy of a Biblical Revolution, Wilmington 1988, s. 42. Być może jest to również jakiś rodzaj zrzeczenia ludzi, którzy zapragnęli obywatelstwa stolicy w zamian za konkretne wspomaganie miasta, przy czym najczęściej wymienia się tu darowizny pieniężne na rzecz kultu (2Mch 4,19-20) lub udział w walkach prowadzonych przez imperium; por. J. C. Decourt, *Decret de Pharsale pour une politographie*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1990, nr 81, s. 171.

2. Gdy religia buduje kulturę

Omawiając możliwy negatywny wpływ religii na kulturę w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, nie można pominąć ważnego szczegółu. Otóż podczas inwazji niszczone było to, czego nie można zrabować jako rzeczy wartościowe. Wskazuje na to długi opis przedmiotów zrabowanych przez najeźdźców ze względu na drogocenny materiał (2 Krl 25,13-17), lecz także z uwagi na wyjątkowe wartości artystyczne. Przekonuje o tym kilkaset lat później notowany tekst Dn 5,2-3:

„Gdy zasmakował w winie, rozkazał Baltazar przynieść srebrne i złote naczynia, które jego ojciec, Nabuchodonozor, zabrał ze świątyni w Jerozolimie, aby mogli z nich pić król oraz jego możnowładcy, jego żony i nałożnice. Przyniesiono więc złote i srebrne naczynia zabrane ze świątyni w Jerozolimie; pili z nich król, jego możnowładcy, jego żony i jego nałożnice”.

Werset ów należy do szerszego kontekstu prorockiego opowiadania o ucztach wyprawionej przez króla Belszassara (5,1-30). Bliższy kontekst w. 1-6 stanowi wprowadzenie w sytuację, która następnie rozwinie się tak niepomysłnie dla króla. Upojenie winem spowodowało, że monarcha zdecydował się na świętokradztwo polegające na użyciu naczyń ze świątyni jerozolimskiej nie w celu, do którego zostały one pierwotnie przeznaczone, czyli dla wyłącznej chwały Bożej. Świętokradztwo zostało popełnione nie tylko na skutek sprofanowania *sacrum*, lecz zwłaszcza z powodu bałwochwalstwa podczas poczęstunku (w. 4)³⁴. Jeżeli jednak uznać, że miały one wartość sakralną³⁵, nie sposób zredukować jej tylko do ich przydatności w kulcie. W świątyni bóstwa królewskiego znajdowało się z pewnością mnóstwo podobnych naczyń, toteż takie przedmioty były cenione na pewno również ze względu na ich piękno. Doceniono zatem wartość tego, co uczynili mistrzowie, przedstawiciele innej kultury³⁶.

Wiele wieków później szczęśliwszy los spotkał świątynię Hagia Sophia w Konstantynopolu, jeden z najwspanialszych zabytków sztuki bizantyjskiej, której piękno docenili mahometanie, nie niszcząc budynku, lecz zamieniając go na meczet. Również chrześcijanie potrafili docenić piękno meczetów arabskich w Sewilli, Kordobie czy Granadzie, czyniąc z nich świątynie katolickie. Granadę, zwłaszcza Alhambrę, zachowano w całości jako spuściznę kultury arabskiej na Półwyspie Iberyjskim. Jest natomiast oczywiste, że pozostałości sztuki innej kultury religijnej nie stanowią już zagrożenia dla czystości wiary

³⁴ Por. S. R. Miller, *Daniel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1994, s. 152-154.

³⁵ Nawet Nabuchodonozor uszanował sakralny charakter naczyń, przeznaczając je dla świątyni swego boga. Por. także L. F. Hartman, A. A. di Lella, *The Book of Daniel. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2005, s. 187.

³⁶ Najbardziej znani z upodobania do złotych naczyń byli późniejsi królowie perscy, którzy zdobywali je nie tylko w wyprawach wojennych, lecz chętnie przyjmowali jako podarki z różnych okazji, co pozwala domniemywać o ich wzrastającym poczuciu piękna i wartości kulturowej relikwii; por. M. Parchem, *Księga Daniela*, Częstochowa 2008, s. 372-373.

nowych właścicieli ziemi. W związku z „zakończeniem” ich misji religijnej, nie potrzeba ich niszczyć.

Także w Biblii znajduje się krótka wzmianka 2 Krl 24,15-16 wspominająca uprowadzenie przez wojska Nabuchodonozora do niewoli babilońskiej artystów i reprezentantów przydatnych zawodów, co świadczy o uznaniu króla dla lokalnego rękodzielnictwa i umiejętności wytwarzania dóbr kulturowych³⁷.

Nie można jednak nadmiernie podkreślać ewentualnego zwracania uwagi na samą wartość danych przedmiotów w owym czasie. Nie była ona chyba podstawą ich oceny przez najeźdźców, ponieważ o wiele bardziej liczyła się możliwość wykorzystania ich w kulcie własnych bóstw, czyli wykorzystanie ich do celów religijnych. Potwierdza to wspomniany wyżej cytat Dn 5,2, a obecnie warty podkreślenia tekst Ezd 1,7.9-11a:

„A król Cyrus wydał sprzęty domu Pańskiego, które Nabuchodonozor zabrał z Jerozolimy i złożył w domu swego boga. A oto liczba tych sprzętów: czasz złotych – trzydzieści, czasz srebrnych – może tysiąc dwadzieścia dziewięć, pucharów złotych – trzydzieści, pucharów srebrnych – około czterystu dziesięciu, innych sprzętów – tysiąc; wszystkich sprzętów złotych i srebrnych – pięć tysięcy czterysta”.

Tekst ów jest częścią szerszej relacji z czasów kończących wygnanie babilońskie Żydów (w. 1-11). Oto mogli oni powrócić do swej ziemi na skutek dekretu perskiego imperatora Cyrusa, zezwalającego także na odbudowę zniszczonej świątyni w Jerozolimie (w. 1-6). Naturalnym skutkiem tego było także wydanie z królewskiego skarbcza naczyń kultycznych, należących do świątyni a zabranych przez Nabuchodonozora i złożonych wcześniej w świątyni jego bóstwa, zaś po zniszczeniu imperium babilońskiego przejętych przez Persów. Trudno oczywiście zweryfikować, czy relacja ta jest zgodna z prawdą historyczną. Jest bowiem wielce prawdopodobne, że skarbiec w Babilonie został splądrowany w czasie walk, jednakże nie jest to najważniejsza część rozważań autora biblijnego. Tak czy inaczej decyzja Cyrusa Wielkiego potwierdza to, że wspomniane naczynia wykorzystywano w kulcie bóstw lokalnych. Można stąd wnosić o ich przydatności kultycznej, która zadecydowała o ewentualnym ich zachowaniu lub zniszczeniu. Możliwe także jednak, że leżały one w skarbcu świątynnym jako trofeum złożone lokalnemu bóstwu, jako jego nabytek i dlatego były nienaruszone. Zgodnie z teologią biblijną naczynia świątynne należało chronić przed sprofanowaniem w kulcie bożków pogańskich³⁸, zaś próba ich użycia przez Belszassara w relacji

³⁷ Żeby nie przesadzać z owym uznaniem, należy dodać, że ważną przyczyną deportacji była również chęć zapobieżenia nowym rozruchom i rebelii, która mogła być zaopatrzona w broń kutą przez rękodzielników; por. V. Fritz, *dz. cyt.*, s. 417. Z drugiej jednak strony z pewnością nie uprowadzono jedynie kowali i ślusarzy, jak mówi w. 16. Autor myśli jedynie o ich przydatności dla ewentualnego oporu. W orszaku deportowanych musieli znaleźć się wytwórcy innych dzieł sztuki, równie przydatni na obcej ziemi.

³⁸ Dlatego zwrot naczyń jest pojmowany w sposób całkowicie naturalny, jako prawo Boga Izraela do odzyskania swej własności, co wyrazi się później przez kult, który dzięki temu będzie można sprawować w odbudowywanej Jerozolimie; por. szczególne wyliczenia naczyń dokonane

Księgi Daniela skończyła się jego śmiercią. Warto podkreślić, że nie zachowano by tych naczyń w skarbcu świątynnym, gdyby nie dostrzeżono również wartości kruszcu, z którego były wykonane, i ich piękna³⁹. Można domyślać się więc, że omawiany tekst świadczy o upodobaniach natury estetycznej, a tym samym wzrastającym poziomie kultury człowieka tamtych czasów⁴⁰.

Z biegiem czasu zaczęto również coraz bardziej tolerować różne obyczaje. Biblia – chociaż świadectwa tego pochodzą dopiero z późnych ksiąg historycznych – zawiera pierwsze ślady budowanej na właściwie pojętej tolerancji koegzystencji całkowicie różnych kultur. Przykładem takiego stanowiska jest cytat 2 Mch 11,22-25:

„List króla zawierał tę treść: «Król Antioch bratu Lizjaszowi – pozdrowienie. Ojciec nasz został przeniesiony do bogów, my zaś życzymy sobie, aby mieszkańcy naszego królestwa pozostawali w spokoju i oddawali się własnym sprawom. Kiedy więc usłyszeliśmy, że Żydzi nie godzą się z rozporządzeniem ojca, nakazującym przyjąć greckie obyczaje, że mianowicie własny sposób postępowania uważają za lepszy i proszą, aby im pozwolić na własne prawa; pragnąc, aby ten naród także był wolny od niepokojów, uważamy, iż należy im zwrócić świątynię i pozwolić, aby żyli według obyczajów, jakie mają po przodkach»”.

Ten niedatowany, drugi list króla do jego namiestnika pochodzi prawdopodobnie z początku panowania króla Antiocha V, który w ten sposób pragnął objąć amnestią powstańców żydowskich. Prawdopodobnym motywem nie była jednak specjalna życzliwość króla dla tych, którzy zawsze zakłócali spokój w królestwie Seleucydów, lecz seria porażek w kampaniach militarnych, co mocno nadwątlilo siły imperium⁴¹. Warto zaznaczyć szczególnie, że dekret króla anuluje słynny dokument Antiocha IV zakazujący praktykowania zwyczajów żydowskich, co *de facto* oznaczało zniszczenie miejscowej kultury budowanej na religii Mojżeszowej (1 Mch 1,41-59) i odnosiło się do wcześniejszego, również ważnego dekretu Antiocha III, przyznającego Żydom szeroką autonomię w ramach imperium seleuckiego. Obecny dokument ma więc tę samą wartość, co pierwszy z dekretów nadanych Żydom przez monarchę. Poprzez swój edykt Antioch przyznał Żydom możliwość wyznawania własnej religii i życia zgodnego z tradycją przodków, czyli z prawem Mojżeszowym. Dla Żydów oznaczało to życie zgodne z wolą Boga Izraela, pod Jego panowaniem. Tym samym

przez H. Langkammera, *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 2001, s. 61-63.

³⁹ Takie naczynia z definicji musiały być piękne, skoro służyły kultowi Boga Izraela, co potwierdza całość opisu budowy przybytku przez Mojżesza, wg wzoru ukazanego przez Boga w Wj 25,9-40. Por także F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Neuchâtel 1967, s. 253.

⁴⁰ W sposób naturalny łączy się to z sumiennością króla pragnącego uszanować religijność swych poddanych; por. M. Breneman, *Ezra – Nehemiah – Esther. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1993, s. 72-73.

⁴¹ Por. R. Doran, *The Second Book of Maccabees*, w: *The New Interpreter's Bible.*, red. L. E. Keck, D. L. Petersen, Nashville 1996, t. 4, s. 269.

władza świecka stała się gwarantem panowania Boga nad pewnym obszarem, gdzie zamieszkali Jego przez wyznawcy. Mimo że jest to jeden z istotnych przykładów supremacji władzy świeckiej nad religijną, prawo Boże zostało podparte gwarancjami prawa świeckiego. Ważne było także zagwarantowanie przez króla nietykalności świątyni, ściśle zaś zakaz wchodzenia pogan do wnętrza kompleksu, zarezerwowanego wyłącznie dla Żydów, wnoszenia tam zwierząt nieczystych, hodowli takich zwierząt w Jerozolimie, z wyjątkiem dopuszczonych przez prawo żydowskie jako ofiarne. Można się spodziewać, że w tym wszystkim pismo Antiocha V przywracało niemal wolnościowe warunki życia i funkcjonowania religii żydowskiej w dystrykcie judejskim.

Wnioski:

- a) tolerancja ogłoszona, jakkolwiek w warunkach osłabienia armii imperialnej, wynika jednak z pozycji silniejszego, będącego swoistym protektorem zamierzającym zapewnić globalny pokój w wieloetnicznym i wielokulturowym państwie;
- b) władca uznaje, że każdy naród ma prawo tworzyć własną kulturę, zwłaszcza opartą na wartościach dla niego fundamentalnych i żywotnych dla jego tożsamości;
- c) wyraźnie widoczny jest wzrost świadomości, że nie sposób tworzyć kulturę, narzucając własne przekonania lub obyczaje, gdyż nigdy nie zostanie to zaakceptowane;
- d) tolerancja nie oznacza rezygnacji z własnej kultury⁴², lecz współistnienie dla dobra ogólnego;
- e) celem nadrzędnym tolerancji kulturowej jest pokój w państwie, lecz nie oznacza to jeszcze akceptacji danej kultury jako wartości ubogacającej inne społeczności; można na razie mówić jedynie o zgodzie na jej istnienie, nie zaś propagowanie.

Powyższe wnioski skłaniają do przekonania, że w Biblii istnieje i wzrasta nieprzerwanie świadomość kultury, która jest nośnikiem i wyrazicielem wartości, np. pouczających, estetycznych, architektonicznych. Zostaje to rozszerzone – jakkolwiek *implicite* – na literaturę. Licznymi tego przykładami są zapożyczenia z dorobku pisarskiego innych narodów, obecne w materiale biblijnym. Należą do nich mity (potop, wieża Babel), poezje (np. niektóre gatunki psalmów). W Nowym Testamencie godna zanotowania jest część wypowiedzi Pawła Apostoła, cytującego jednego z poetów pogańskich w Dz 17,18: „[...] w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: «Jesteśmy bowiem z Jego rodu»”.

Szczegółowa egzegeza literacka dostarcza kolejnych, licznych przykładów pouczeń, maksym, aforyzmów, co znajduje odbicie zwłaszcza w Księdze Przysłów. Z kolei w literackie formuły prawodawstwa zaczerpniętego z kultury

⁴² Do czego odnosi przekonanie własnej religii, wyrażone w zdaniu *Ojciec nasz został przeniesiony do bogów*. Oznacza to urzędowe ogłoszenie deifikacji króla, często w Syrii i Egipcie. Por. J. R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, Cambridge 1973, s. 306.

Hetytów oraz kodeksu Hammurabiego obfituje Pięcioksiąg. W całym Starym Testamencie znajdują się bardzo liczne gatunki literackie, odpowiednio przepracowane i wykorzystane do przekazywania treści właściwych dla religii izraelskiej⁴³. Na koniec warto zacytować znamienny przykład adaptacji wprost obiektu należącego od pogańskiej kultury materialnej, czym było odwzorowanie ołtarza z Damaszku przez izraelskiego króla Achaza w 2 Krl 16,10-11:

„Kiedy król Achaz udał się na spotkanie z Tiglat-Pileserem, królem asyryjskim, do Damaszku, ujrzał ołtarz w Damaszku. Wtedy król Achaz przesłał kapłanowi Uriaszowi podobiznę ołtarza i wzorzec całej jego budowy. Zatem kapłan Uriasz zbudował ołtarz. Jak król Achaz polecił we wszystkich wskazaniach z Damaszku, tak pracę wykonał kapłan Uriasz, zanim jeszcze król Achaz wrócił z Damaszku”.

Ołtarz będący wytworem obcej kultury skopiowano, aby sprawować kult. Autor nie wspomina o tym, czy króla zachwyciło piękno ołtarza, świadczy o tym nakaz sporządzenia jego kopii i umieszczenia jej w świątyni Jahwe w Jerozolimie. Nie dziwi to, jeśli przyjąć, że zamiarem władcy było wprowadzenie obcego kultu do królestwa Judy⁴⁴. Autor biblijny w w. 13-14 zaznacza, że poprzez rodzaj ofiar król, podobnie jak Jeroboam I w Izraelu, stał się oficjalnie moderatorem nowego kultu, co raczej zakłada składanie ofiar pogańskich z nakazu króla asyryjskiego⁴⁵. Jest oczywiste, że hagiograf nie popiera takiego pomysłu, jednakże notując go, mówi nie tylko o kolejnym przykładzie apostazji w Izraelu, lecz także umiejętności pewnej adaptacji i wpływie obcych kultur na religijność narodu wybranego.

Literatura

- Bartlett J. R., *The First and Second Books of the Maccabees*, Cambridge 1973.
Breneman M., *Ezra – Nehemiah – Esther. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1993.
Busink T. A., *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Studia Francisci Scholten memoriae dicta* 3, Leiden 1970.
Christensen D. L., *Deuteronomy 1:1-21:9*, Dallas 2001.
Collins B. J., *A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia*, w: *Cult Image and Divine Representation in the Near East*, red. N. H. Walls, Boston 2005.
Day J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield 2001.

⁴³ Szczegółowe opracowanie na ten temat por. J. S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003 oraz T. Jelonek, *Historia literacka Biblii*, Kraków 2009.

⁴⁴ Niektórzy egzegeci dopuszczają taką ewentualność w związku z faktem, że spotkanie królów w Damaszku z Tiglat-Pileserem III miało na celu wymuszenie oddania przez nich hołdu i wiernopoddaństwa nowemu panu całego regionu; por. J. B. Łach, *dz. cyt.*, s. 493-494.

⁴⁵ Czego dowodem było dołączenie tego ołtarza do istniejących już w świątyni, a przesuniętych z tej racji; por. V. Fritz, *dz. cyt.*, s. 345; P. R. House, *dz. cyt.*, s. 337.

- Decourt J. C., *Decret de Pharsale pour une politographie*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1990, nr 81.
- Doran R., *The Second Book of Maccabees*, w: *The New Interpreter's Bible.*, red. L. E. Keck, D. L. Petersen, Nashville 1996, t. 4.
- Fritz V., *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Minneapolis 2003.
- Gottwald N. K., ‘Holy War’ in Deuteronomy: Analysis and Critique, “Review and Expositor” 1964, nr 61.
- Harrington D. J., *The Maccabean Revolt. Anatomy of a Biblical Revolution*, Wilmington 1988.
- Hartman L. F., di Lella A. A., *The Book of Daniel. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2005.
- Horsley R. A., *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins*, Minneapolis 2009.
- House P. R., *1,2 Kings. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1995.
- Jan Paweł II, *W dziele kultury Bóg sprzymierzył się z człowiekiem. Spotkanie z ludźmi kultury w Rio de Janeiro. 1 VII 1980*, w: *Nauczanie Papieskie*, t. 3, cz. 2, 1980 lipiec-grudzień, Poznań – Warszawa 1986
- Jelonek T., *Historia literacka Biblii*, Kraków 2009.
- Keel O., Uehlinger C., *Dieux, déesses et fides divines*, Paris 2001.
- Langkammer H., *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 2001.
- Lohfink N., art. *Cherem*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1986, t. 5.
- Łach J. B., *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, Poznań 2007, t. 4-2.
- Merrill E. H., *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1994.
- Michaeli F., *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Neuchâtel 1967.
- Miller S. R., *Daniel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1994.
- L'Orient hellénistique 323-55 av. J.-C.*, red. M.-F. Baslez, Neuilly-sur-Seine 2004.
- Parchem M., *Księga Daniela*, Częstochowa 2008.
- Préaux C., *Le Monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce 323-146 av. J.-C.*, w: *Nouvelle Clio: L'histoire et ses problèmes*, red. J. Delumeau, C. Lepelley, Paris 2004, t. 2.
- Schmid H., *Der Tempelbau Salomos in religionsgeschichtlicher Sicht*, w: *Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Galling zum 8. Januar 1970*, red. A. Kuschke, Tübingen 1970.
- Smith M. K., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities In Ancient Israel*, Grand Rapids 2002.
- Sweeney M. A., *1 & 2 Kings. A Commentary*, Louisville – London 2007.
- Synowiec J. S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.

When religion destroys and builds culture.
A few biblical examples of the influence of religion
on the culture of the peoples

Summary

A cultural identification with the professed religion takes place in the Bible. Culture is a visible exposure of the faith, hence the value of a particular religion is assessed in terms of the external practices of the group and their compliance with their professed ideology. Other peoples and their culture are judged not by what they are, as such, but according to the criterion of conformity with the principles of religion professed by the stronger, i.e. Israel. Monotheism and the Ten Commandments are the fundamental criterion of what is different in the Old Testament. Everything inconsistent with these principles must be destroyed, because the value of culture (worthy of preservation) has only what is persistence and development of the religion of Israel. However, cases have been known that the religion of Israel incorporated achievements of other cultures.

Keywords: Bible, culture, Israel, neighbouring nations, Old Testament.

Ks. PIOTR PRZYBOREK

Rumia

Szabat w Łukaszowej narracji o nauczaniu Jezusa w synagodze w Nazarecie (4,16-30)

Streszczenie: Jezus, czytając i komentując w synagodze w Nazarecie proroctwo Izajasza, wyjaśnia słuchaczom cel swojej działalności. Analiza perykopy Łk 4,16-30 pokazuje, że powiązanie Izajaszowego proroctwa z dniem szabatu, w którym jego wypełnienie zostało ogłoszone, nie jest przypadkowe. Cotygodniowy szabat bowiem upamiętnia wyzwolenia Izraela i jednocześnie zapowiada erę mesjańską. Słowa Jezusa doskonale wpisują się w powszechnie znaną symbolikę szabatu. Niestety powierzchownie pozytywna reakcja słuchaczy Jezusa zmienia się diametralnie na skutek dalszego ciągu Jego przemówienia. Końcówka perykopy, opisując reakcję mieszkańców Nazaretu, którzy podjęli zamiar zabójstwa Mesjasza, stanowi zapowiedź Jego męki w Jerozolimie.

Słowa kluczowe: Jezus, Nazaret, proroctwo, synagoga, szabat.

Wstęp

Każdy z czterech kanonicznych ewangelistów inaczej opisuje początek publicznej działalności Jezusa. Łukasz jako jedyny umieszcza go w kontekście szabatowego nabożeństwa w synagodze (4,16-30). Jest to jednocześnie pierwsze odniesienie do szabatu w jego Ewangelii. Jezus wchodzi do synagogi i naucza w szabat. Jego słowa pobudzają do gniewu mieszkańców miasta, którzy ostatecznie chcą Go wyrzucić poza jego mury i zabić.

Perykopa ta jest jednym z najistotniejszych momentów w Łukaszowej narracji, jako że definiuje ona istotę czy też program Jezusowego posłannictwa.

Poniższe studium dzieli się na dwie części: 1. analizę egzegetyczną perykopy wraz ze wskazaniem związków opisywanych przez Łukasza wydarzeń z podstawowymi elementami starożytnej szabatowej liturgii synagogałnej oraz 2. omówienie zasadniczych powiązań tejże narracji z żydowską koncepcją szabatu.

1. Analiza perykopy Łk 4,16-30

1.1. Struktura tekstu

Perykopę opisującą Jezusowe nauczanie w synagodze w Nazarecie można podzielić na dwie części. Pierwsza z nich składa się z nauczania Jezusa

i wątpliwości wyrażonych przez słuchaczy (Łk 4,16c-22), a druga – to przysłowie wraz z następującymi po nim ostrzeżeniami i gniewną reakcją tłumu (Łk 4,23-29). Obie części otoczone zostały klamrą wstępu (Łk 4,16ab) i konkluzji (Łk 4,30). Strukturę tę można przedstawić w następujący sposób:

- A. Wstęp – (4,16ab);
 - B. Jezus czyta – (4,16c-21);
 - C. Reakcja słuchaczy – (4,22);
 - B'. Jezus wyjaśnia – (4,23-27);
 - C'. Reakcja tłumu – (4,28-29);
- D. Konkluzja – (4,30).

Według wyznaczonej powyżej struktury wewnętrznej opowiadania zostanie teraz dokonana analiza egzegetyczna poszczególnych wierszy perykopy. Jej wyniki pozwolą wydobyć zasadnicze przesłanie teologiczne sceny przedstawiającej szabatowe nauczanie Jezusa w Nazarecie.

1.2. Wstęp (Łk 4,16ab)

Werset Łk 4,16ab funkcjonuje jako wstęp do opowiadania. Wskazuje na miejsce – Nazaret (εἰς Ναζαρά) i czas akcji – dzień szabat (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων), będący dla Żydów pamiątką wyzwolenia dokonanego przez Boga¹ i obietnicą ery mesjańskiej². Werset ten, używając określenia „gdzie się wychował” (οὗ ἦν τεθραμμένος), łączy jednocześnie całe opowiadanie z opisanym wcześniej dzieciństwem Jezusa (Łk 2,39-40.51-52). Może się wydawać nieco dziwne przypomnienie czytelnikowi, który zna już przecież Łk 2,40-52, że Nazaret, do którego przychodzi Jezus, jest miastem, gdzie się wychował. Wygląda więc na to, że Łukasz poprzez użycie οὗ ἦν τεθραμμένος dąży do podkreślenia, że w Nazarecie Jezus jest doskonale znany. Tam dorastał oraz „czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2,52).

Wyrażenie „swoim zwyczajem” (κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτοῦ) podkreśla zwyczaj regularnego uczęszczania Jezusa do synagogi w szabat³ i wzmacnia kontrast

¹ Księga Powtórzonego Prawa traktuje wyzwolenie z niewoli egipskiej jako pewien rodzaj nowego stworzenia. Dzięki temu można doszukiwać się analogii do motywu stworzenia pojawiającego się w uzasadnieniu konieczności zachowywania szabat w Wj 20,8-11. Wyjście z Egiptu oznaczało w rzeczywistości utworzenie ludu Bożego jako narodu. Gdy Izraelici byli jeszcze niewolnikami w Egipcie i nie mieli wyznaczonego dnia odpoczynku od nieustannej i żmudnej pracy, Boże wyzwolenie uczyniło z nich naród, w którym szabat spełniał funkcję dnia odpoczynku, kiedy z dziękczynieniem wspomniano to wielkie wydarzenie. Por. P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids 1976, s. 157.

² Widoczne jest to szczególnie w Księdze Izajasza, gdzie era mesjańska podczas której zebra-
ne zostaną wszystkie narody, opisana została jako czas, w którym „każdego tygodnia w szabat, przyjdzie każdy człowiek, by Mi oddać pokłon – mówi Pan” (Iz 66,23).

³ Zob. m.in.: Łk 4,33.44; Mt 12,9; Mk 3,1. Jezus naucza (διδάσκω) w synagogach (Mt 4,23; 9,35; 13,54; Mk 1,21.39; 6,2; Łk 4,15.16-30; 31-32.44; 6,6; 13,10; J 6,59; 18,20) i głosi słowo

z Jego późniejszym odrzuceniem przez mieszkańców Nazaretu. Uwaga ta jest również znacząca w kontekście dalszych sporów z przywódcami żydowskiego życia religijnego. Większość z sześciu Łukaszkowych perykop powiązanych z szabatem prowadzi do kontrowersji (Łk 6,1-5; 6,6-11; 13,10-17; 14,1-6)⁴. Nie wynikają one z obojętności religijnej Jezusa, ale z tego, że Jego szabatowa pobożność różniła się od pobożności faryzeuszy i uczonych w Piśmie. Jezus bowiem będzie uzdrawiał, uwalniał i nauczał w szabat.

1.3. Jezus czyta prorocstwo Izajaszowe (Łk 4,16c-21)

Opowiadanie ewangeliczne umieszcza scenę z Nazaretu w synagodze w dzień szabatu. Podczas nabożeństwa, na którym koncentruje się cała akcja perykopy – począwszy od Łk 4,16c – Jezus czyta fragment tekstu proroka Izajasza (καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι), i komentuje go.

Używając słownictwa związanego ze zwyczajowym sposobem sprawowania liturgii w synagodze, Łukasz drobiazgowo opisuje wszystkie czynności Jezusa⁵. Najpierw Jezus wstaje, potem podają Mu zwój księgi proroka Izajasza, który On rozwija. Po przeczytaniu zaś tekstu zwija księgę, oddaje ją i siada⁶.

Tak szczegółowy opis akcji w synagodze służy podkreśleniu znaczenia całego wydarzenia. Uwaga czytelnika została skierowana na następujące po tej czynności nauczanie Jezusa, będące zwyczajowo komentarzem do czytania z księgi proroka Izajasza, o czym świadczy także staranny dobór słów. Łukasz używa ἀναπτύξας oraz εἶπεν (Łk 4,17.20), które są technicznymi pojęciami używanymi podczas egzegetycznych studiów nad Pismem⁷.

1.3.1. Tło historyczne wydarzenia: Szabatowe nabożeństwo w synagodze w I w. po Chr.

Do zrozumienia tła całej sceny rozgrywającej się w synagodze potrzebna jest znajomość przebiegu nabożeństwa synagogałnego w czasach Jezusa.

Najstarsze świadectwo synagogałnej formy kultu ogniskującego się na modlitwie i czytaniu Pisma, pojawia się w rozdz. 8 Księgi Nehemiasza. Ta, pochodząca z okresu drugiej Świątyni, relacja biblijna opisuje zgromadzenie ludu

(κηρύσσω) – (Mt 4,23; 9,35; Mk 1,39; Łk 4,44). Podobnie jak gdzie indziej, tak i w synagodze nauczanie Jezusa budzi zdumienie słuchaczy (Mt 13,54; Mk 6,2). Była to nowa nauka z mocą (Mk 1,22. 27). Ewangelia mówi również o egzorcyzmach i uwolnieniach, które dokonały się w synagodze (Łk 4,33; 6,6-11; Mk 1,39; Mk 3,1-6; Mt 4,23; 12,9-14).

⁴ Wyjątek stanowi perykopa opisująca uzdrowienia w Kafarnaum (Łk 4,31-37).

⁵ Por. G. Drouot, *Le discours inaugural de Jésus à Nazareth: la prophétie d'un retournement* (Lc 4,16-30), „Nouvelle Revue Théologique” 2007, nr 129, s. 37.

⁶ Pozycja siedząca przy nauczaniu była czymś normalnym; por. Łk 5,3; Mt 5,1; 23,2; 26,55; Mk 4,1.

⁷ Por. A. Falcetta, *The Call of Nazareth: form and exegesis of Luke 4:16-30*, Paris 2003, s. 34.

Izraela w dzień Nowego Roku. Zastanawiający jest fakt, że miało to miejsce na placu miasta przed Bramą Wodną (Ne 8,1), a nie na placu świątynnym. Zebrany lud słuchał, jak Ezdrasz czytał i objaśniał Torę, stojąc na specjalnie w tym celu przygotowanym drewnianym podwyższeniu (Ne 8,8).

Nehemiasz opisuje nowy, sprawowany równolegle do kultu ofiarniczego, sposób synagogałnego oddawania czci Bogu, który skoncentrowany był na czytaniu Pisma. Najpierw czytano Torę, potem Proroków. Ta forma kultu, wywodząca się z okresu perskiego, rozwinęła się w czasach hasmonejskich. W I w. po Chr. praktyka liturgii synagogałnej była postrzegana jako zwyczaj na tyle starożytny i ustalony, że późniejsza tradycja rabiniczna przypisała go ustnemu ustawodawstwu Mojżesza i specjalnym nakazom wydanym przez Ezdrasza⁸.

Nabożeństwo szabatowe w I w. po Chr. składało się z recytacji *Shema*, modlitwy, czytania z Prawa i Proroków oraz z błogosławieństwa. *Shema* było pierwotnie fragmentem Pwt 6,4-9, do którego został dodany – prawdopodobnie przed panowaniem Antiocha Epifanesa – tekst z Pwt 11,13-21 oraz – w okresie rzymskim – Lb 15,37-41. Po recytacji *Shema* odmawiano modlitwy składające się z Psalmów i *Shemoneh Esreh* (Osiemnaście Błogosławieństw). Dzisiejsza forma tej modlitwy pochodzi z początków II w. po Chr., chociaż jej pierwotna forma z pewnością sięga czasów sprzed zburzenia Świątyni⁹. Centralną częścią nabożeństwa szabatowego była lektura Tory¹⁰. Łukasz wspomina o tym w Dz 13,14 i 15,21. Najpierw czytano po hebrajsku fragment Pięcioksięgu (jeden, dwa lub trzy wersety), nazywany *parashah* lub *sidra*, i przekładano go na aramejski. Następnie czytano fragment z Proroków, nazywany *haftarah*, który objaśniała osoba poproszona o to przez przewodniczącego synagogi¹¹. Nabożeństwo kończyło się błogosławieństwem.

Pieczę nad służbą w synagodze sprawował przełożony synagogi (ἀρχισυνάγωγος), któremu towarzyszył pomocnik – *hazzan*. Przełożony przewodniczył zgromadzeniu i wyznaczał lektora oraz kaznodzieję. *Hazzan* z kolei czuwał nad przebiegiem i nad porządkiem nabożeństwa. On przynosił zwój do czytania i odnosił go na miejsce oraz przywoływał wyznaczonego lektora¹². Wyglądało to w następujący sposób: Przed czytaniem *hazzan* udawał się

⁸ Por. A. Finkel, *Jesus' Preaching in the Synagogue on the Sabbath (Luke 4.16-28)*, w: *The Gospels and the Scriptures of Israel*, red. C. A. Evans, Sheffield 1994, s. 325-326.

⁹ Por. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, London 1967, s. 234.

¹⁰ Dyskusyjne pozostaje to, czy w I w. był już ustalony dokładny cykl czytań, czy też nie. Z pewnością jednak można powiedzieć o generalnym jej przebiegu. Por. D. L. Bock, *Luke 1:1-9:50*, Grand Rapids 1994, s. 403.

¹¹ Por. Ne 8,8-9; Dz 13,15.27; 15,21.

¹² *Hazzan* spełniał taką rolę przynajmniej od czasów Rabbiego Aqiby. Mógł on również, w poszczególnych przypadkach, czytać i interpretować Torę. Trudno jest dokładnie sprecyzować jego rolę w okresie przed zburzeniem Świątyni. Dotyczy to także użytego tu późniejszego hebrajskiego słowa *hazzan*. Łukasz stosuje na jego określenie rzeczownik ὑπηρέτης – służący, pomocnik (Łk 4,20). Por. C. Perrot, *La Lecture de la Bible dans la synagogue: Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973, s. 138.

na miejsce, gdzie były złożone zwoje i, po rozpoznaniu właściwego, przynosił go lektorowi, który – jak się wydaje – nie miał prawa wyboru zwoju. W podobnej sytuacji znalazł się Jezus, któremu przyniesiono (ἐπεδόθη) księgę proroka Izajasza.

W swoim opowiadaniu Łukasz pomija pewne początkowe elementy nabożeństwa synagogalnego (*Shema*, modlitwy, *Shemoneh Esreh*), jak również pierwszą część lektury Pisma (czytanie z Pięcioksięgu) i bezpośrednio przechodzi do *haftarah*. Łukasz nie precyzuje, czy Jezus sam wybrał fragment do odczytania, czy też była to lektura przeznaczona na konkretny szabat. Przyczyna tej pewnej schematyzacji opowiadania jest dwojaka. Po pierwsze, autor ewangelii nie wspomina o lekturze Tory, gdyż całą swoją uwagę kieruje na Jezusa, który powoływać się będzie na Izajasza. W tym kontekście przytaczanie całkowitego przebiegu nabożeństwa wydaje się zbędne. Po drugie, ewangelista streszcza lekturę Jezusa wskazując bezpośrednio na wersety w jego mniemaniu najważniejsze.

1.3.2. Wyjaśnienie i interpretacja Łk 4,18-19

Proroctwo Izajasza przytoczone przez Łukasza jest centralnym i najważniejszym punktem całej narracji dotyczącej odrzucenia Jezusa w Nazarecie. Składa się ono z kombinacji fragmentów Iz 61,1-2 oraz Iz 58,6 pochodzących z LXX. Ten złożony cytat służy do zdefiniowania misji Jezusa, identyfikując Go z tym, na którym spoczął Duch Pański i który został posłany, aby głosić Dobrą Nowinę. Aby zrozumieć Izajaszowe proroctwo, trzeba przedstawić jego historyczny kontekst, ukazując jednocześnie sposób odbierania go przez słuchaczy Jezusa.

1.3.2.1. Historyczny kontekst lektury Iz 61,1-2; 58,6

Część materiału użyta przez Jezusa podczas synagogalnej lektury (Iz 61,1-2) została wyodrębniona z szerszego kontekstu Iz 60,1-62,12. Rozdziały te przywołują powrót Izraelitów z niewoli babilońskiej do zburzonej Jerozolimy w 538 r. przed Chr. Jest to seria eschatologicznych pieśni wychwalających nowe Jeruzalem, które, oświecone przez Pana, ma się stać światłością dla innych narodów (Iz 60,1-22). Dokona się to dzięki wydarzeniom zapowiedzianym w rozdz. 61, które mają być znakiem wiecznego przymierza (Iz 61,8). Badania dotyczące tego tekstu wskazują na to, że w czasach Jezusa proroctwo to było postrzegane jako obraz odnoszący się do ery eschatologicznej. To, że owa interpretacja była kontynuowana w judaizmie rabinicznym, może sugerować, że była zakorzeniona w starej tradycji¹³.

W kolejnej części lektury Jezus przytacza w. 6, rozdz. 58 Księgi Izajasza. Rozdział ten zawiera prorockie napomnienie względem Izraela, który pod pozorem pobożnych uczynków, uciska swoich sąsiadów. Prorok nawołuje do zaprzestania takich zachowań, mających ukryć zło wyrządzane najbiedniejszym. Wskazuje, że prawdziwą pobożnością jest zwrócenie się w stronę ubogich, żeby

¹³ Por. J. A. Sanders, *From Isaiah 61 to Luke 4*, w: *Luke and Scripture*, red. C. A. Evans, Minneapolis 1993, s. 54.

„rozerwać kajdany zła”. Izajasz zachęca również do zachowywania szabatu nakazanego przez Boga (Iz 58,13) i do prawdziwego postu, który polega na uwolnieniu więźniów i służbie najuboższym (Iz 58,6-7). Bóg obiecuje, że podjęcie tych praktyk będzie prowadziło do chwały i wywyższenia Izraela (Iz 58,10).

Zarówno Iz 57,15-58,14 jak i 61,1-11 były fragmentami czytanyymi i komentowanymi podczas święta Jom Kippur. Pierwszy tekst w związku z postem i pokutą, które są istotą tego święta, a drugi dlatego, że Jom Kippur rozpoczynał rok jubileuszowy (por. Kpł 25,9). Ten kontekst wskazuje na wyraźne współbrzmienie dwu fragmentów z Iz 58 i Iz 61, tak jak ma to miejsce w Łukaszej perykopie¹⁴. Jednocześnie niemożliwe było, aby lektor w synagodze modyfikował w ten sposób tekst biblijny, mimo iż żaden z dodatków czy ominięć nie zmienia znacząco tekstu. Trzeba więc patrzeć na odwołanie do Izajasza jako na rodzaj targumu opartego na LXX.

1.3.2.2. Analiza Łk 4,18

Cytat rozpoczyna się od odniesienia do namaszczenia mówcy przez Ducha Pańskiego (πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ). Łk 4,18a odwołuje się do opisu przedstawionego w Łk 3,21-22, kiedy to Duch Św. (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) napełnił Jezusa. Dalszy ciąg wersetu Łk 4,18 mówi o namaszczeniu (οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με). Różnie bywa rozumiany charakter tegoż namaszczenia. Dla jednych jest to namaszczenie prorockie, gdyż Jezus używa prorockiego tekstu¹⁵. Wskazuje w ten sposób na siebie jako eschatologicznego proroka, podobnego do przywołanych później Eliasza i Elizeusza, wypełniającego zapowiedź zawartą w dopiero co odczytanych słowach. Najprawdopodobniej tak właśnie odebrali przepowiadanie Jezusa słuchacze w synagodze, nie widząc w Nim nikogo więcej poza prorokiem.

Jednakże Łukasz wyraźnie wskazuje na to, że namaszczenie Jezusa ma również charakter mesjański. Określenie ἔχρισέν użyte w Łk 4,18 pochodzi od czasownika χρίω, z którego wywodzi się tytuł Χριστός. W naturalny więc sposób ἔχρισέν wskazuje na Mesjasza (Χριστός). Związek pomiędzy namaszczeniem i Duchem nie jest czymś nowym u Izajasza i Łukasza. Pojawia się on w Starym Testamencie szczególnie w odniesieniu do królów (1 Sam 10,1-7.10; 16,3). Potwierdzeniem powyższych wniosków dotyczących orzeczenia ἔχρισέν jest jeszcze dwukrotne użycie χρίω w Łukasowym dziele (Dz 4,27; 10,38) ze wskazaniem na Jezusa jako na Mesjasza (Chrystusa)¹⁶.

¹⁴ Odkrycia potwierdziły, że fragment Izajasza cytowany przez Łukasza używany był w Qumran w odniesieniu do nauczyciela Sprawiedliwości (1Q18,14) oraz w Dokumencie Melchizedeka (11QMelch 6-9). Por. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1978, s. 182; J. A., Sanders, *From Isaiah*, s. 54-57.

¹⁵ Por. J. Dupont, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres*, w: *Etudes sur les évangiles synoptiques*, red. F. Neiryck, Leuven 1984, t. 1, s. 42.

¹⁶ Por. R. F. O'Toole, *Does Luke Also Portray Jesus as the Christ in Luke 4,16-30?*, „Biblica” 1995, nr 76, s. 509.

Mesjański charakter namaszczenia Jezusa widoczny jest także w szerszym kontekście Łukaszej narracji. Zarówno Ewangelia dzieciństwa (Łk 2,1-40), chrzest Jezusa (Łk 3,21-22), jak i kolejna część opisująca pobyt Jezusa w Kafarnaum (Łk 4,38-41), silnie uwydatniają to, że Jezus jest namaszczonym Synem Bożym, głoszącym Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym (Łk 4,43-44). Fakt ten został również podkreślony przez komentarz do chrztu w Jordanie wygłoszony przez Piotra w Dz 10,35-43, który opisuje Jezusa jako namaszczonego Pana obiecane w Piśmie.

Podsumowując można wskazać na trzy kluczowe idee wynikające z początku Izajaszowego cytatu w Łk 4,18: Jezus jest wypełniony Duchem (Łk 3,22; 4,14); Jezus jako eschatologiczny prorok głosi Dobrą Nowinę oraz Jezus, będąc Mesjaszem, realizuje tę Dobrą Nowinę.

Namaszczenie sygnalizuje rozpoczęcie Jezusowej służby¹⁷, która wyraża się słowami „posłał mnie” (ἀπέσταλκέν με). Najważniejsza część misji Jezusa polega na „głoszeniu dobrej nowiny ubogim” (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς). Bezokolicznik εὐαγγελίσασθαι wskazuje na rolę prorocką, poprzez którą Łukasz podkreśla, że Jezus jest prorokiem i nauczycielem¹⁸. Εὐαγγελίσασθαι użyte w perykopie przywołuje werset Łk 3,18 i zwraca jednocześnie uwagę na kontynuację i na powiązanie Jezusa z wszystkimi prorokami, którzy Go poprzedzili. W dalszej części perykopy zostanie uszczegółowione, na czym polega owo εὐαγγελίσασθαι.

Również słowo „ubogi” (πτωχός) jest kluczowe w powyższym sformułowaniu. Termin ten pojawia się 34 razy w Nowym Testamencie, w tym 10 razy w Ewangelii Łukasza, gdzie oznacza ubogiego zarówno w sensie materialnym, jak i w znaczeniu człowieka uciemżonego, a przez to znajdującego się pod szczególną Bożą opieką. Ponieważ ubodzy są otwarci na Boga, mogą od Niego spodziewać się szybkiej odpowiedzi i pomocy¹⁹.

Klucz do zrozumienia πτωχοῖς można też odnaleźć w błogosławieństwach (Łk 6,20-26), przekazanych przez Jezusa ludowi na równinie, które otwiera błogosławieństwo ubogich. Przepowiadanie im dobrej nowiny pociąga za sobą zaproszenie. Ktokolwiek – bogaty czy biedny – gdy przyjdzie do Jezusa, otrzyma od Niego zapowiedziane łaski. W ten sposób πτωχοῖς w Łk 4,18 nie jest ekskluzywnym odwołaniem do Izraela, ale spełnia rolę „soteriologicznej generalizacji”²⁰, której wypełnienie potwierdzone zostanie w Łk 7,21-22. Te dwa wersety pokazują, że εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς nie ma znaczenia wyłącznie metaforycznego²¹. Łk 7,21 podkreśla rzeczywistą moc uzdrawiania Jezusa: „W tym

¹⁷ W Dz 1,8 uczniowie musieli czekać na namaszczenie, zanim rozpoczęli swoją misję (por. Łk 24,49).

¹⁸ Por. Pwt 18,18; Dz 3,22; 7,37.52; Łk 4,24; 7,16.39; 9,8.19; 13,33; 24,19.

¹⁹ Por. F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago 2000, s. 896.

²⁰ M. Rosik, V. Onwukeme, *Function of Isa 61,1-2 and 58,6 in Luke's Programmatic Passage (Lc 4,16-30)*, „The Polish Journal of Biblical Research” 2003, nr 21, s. 76.

²¹ Aby podkreślić realność uzdrowień i czynów dokonanych przez Jezusa, Łukasz omija zarówno „opatrywać rany serc złamanych” (ιάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδίᾳ) z Izajaszowego prorocstwa (Iz 61,1), jak i τῷ πνεύματι πο οἱ πτωχοι, w błogosławieństwach (Łk 6,20).

właśnie czasie wielu uzdrowił z chorób, dolegliwości i uwolnił od złych duchów; oraz wielu niewidomych obdarzył wzrokiem”. W Łk 7,22 jak i w Łk 14,21 lista nieszczęśliwych ludzi („ubodzy, ułomni, niewidomi i chromi”), do których zaliczeni zostali *πτωχοῖς*, jest bardzo długa. To samo dotyczy fragmentów podsumowujących Jezusowe uzdrowienia (Łk 4,40; 6,18-19).

Reasumując można powiedzieć, że Jezus, jako eschatologiczny prorok i nauczyciel, głosi Dobrą Nowinę ubogim. Oznacza ona przede wszystkim to, że Bóg lituje się nad człowiekiem i wyzwala go z nędzy duchowej (grzech, zło) i fizycznej.

Kolejną część misji Jezusa stanowi „głoszenie więźniom wolności” (*κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεισι*), które poprzez słowo *ἄφεισις* połączone zostało z „odsyłaniem uciśnionych wolnymi” (*ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει*). Dwukrotne użycie *ἄφεισις* wynika z tego, że Łukasz umieszcza fragment Iz 58,6d w miejscu Iz 61,1d²². Czyni to, aby uwypuklić samo *ἄφεισις*, które w Księdze Izajasza zostało użyte do przetłumaczenia dwóch hebrajskich słów: *רָרַר* użytego w Iz 61,1c – a oznaczającego „wolność” oraz przymiotnika *שָׁפַח* – znaczącego „wolny”.

Rzeczownikowa forma *ἄφεισις* została użyta w LXX do przetłumaczenia hebrajskiego *יְוָבֵל* (Kpł 25,11) oznaczającego jubileusz i w kolejnych tekstach powiązana jest z rokiem jubileuszowym (Kpł 25,8-17; 30-33; 40-43; 47-55; 27,23-24).

Przytoczone przykłady kontekstu, w którym występuje *ἄφεισις*, wskazują na prosty schemat: niewola – wyzwolenie, wolność (*ἄφεισις*). W Starym Testamencie odniesienie do niewoli powiązane było z wygnaniem. Miało jednak również duchowe implikacje, występujące od momentu, kiedy zaczęto postrzegać wygnanie jako skutek grzechu (Pwt 28-32; Ps 79,11; 126,1; Iz 42,7). Stąd wyzwolenie i wolność (*ἄφεισις*) głoszone przez Izajasza (Iz 58,6d i Iz 61,1c) miało również wymiar duchowy i odnosiło się do wyzwolenia z grzechu.

Podobne rozumienie *ἄφεισις* dotyczące duchowego wyzwolenia występuje w dziele Łukaszowym. W większości przypadków (za wyjątkiem Łk 4,18) *ἄφεισις* połączone jest z *ἁμαρτίας* („grzech”) i oznacza przebaczenie grzechów²³. To wyzwolenie z duchowej niewoli grzechu dokonuje się zawsze w imię Jezusa Mesjasza (Chrystusa)²⁴. Na tej podstawie można stwierdzić, że „głoszenie więźniom wolności” oraz „odsyłanie uciśnionych wolnymi” zapowiedziane w Łk 4,18 wskazuje na wyzwolenie z duchowej niewoli grzechu.

²² W Iz 58,6d prorok tylko ogłasza wyzwolenie uciśnionym, ale nie realizuje tego. Dopiero Mesjasz dokona tego, co zostało zapowiedziane przez proroka. Łukasz umieszcza Iz 58,6 w perypokopie z Nazaretu, żeby po raz kolejny podkreślić mesjańską funkcję Jezusa. Por. M. Rosik, V. Onwukeme, *dz. cyt.*, s. 79.

²³ Łk 1,77; 3,3; 24,47; Dz 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18.

²⁴ Wyjątek stanowi werset Łk 1,77: „Jego ludowi dasz poznać zbawienie przez odpuszczenie mu grzechów”. On jednak odwołuje się do Łk 1,69, który mówi o Zbawicielu wywodzącym się z domu Dawida.

Kolejną grupą nieszczęśliwych w Izajaszowym cytacie są niewidomi, którym prorok zapowiada przejrzenie (τυφλοῖς ἀνάβλεψιν). Proroctwo to wypełnia się fizycznie poprzez cuda Jezusa (wystarczy przytoczyć historię uzdrowienia niewidomego z Jerycha z Łk 18,35-43). Gdy jednak spojrzeć na wyrażenie τυφλοῖς ἀνάβλεψιν w kontekście całej Ewangelii Łukasza, to widać, że ślepych można być również w sensie duchowym²⁵. Niewidomymi, do których w pierwszym rzędzie odnosiło się Izajaszowe proroctwo, byli mieszkańcy Nazaretu. Ich duchowa ślepotą polegała na tym, że nie byli oni zdolni rozpoznać Mesjasza w Jezusie, synu Józefa.

1.3.2.3. Analiza Łk 4,19

W w. 19, rozdz. 4, ewangelista Łukasz powraca do cytatu z Iz 61,2. Jezus ogłasza „rok łaski od Pana” (κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν). To trzeci i ostatni z równoważników zdań wyjaśniających skutki ogłoszenia dobrej nowiny ubogim. Κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν jest jednocześnie podsumowaniem poprzedniego wersetu i połączeniem Łk 4,18-19 z tematyką jubileuszową²⁶.

Ze względu na ogólny charakter wyzwolenia opisany przez Izajasza, Jubileusz przez niego zapowiadany (Iz 61,1-2) interpretowany był w judaizmie w odniesieniu do rozpoczęcia czasu eschatologicznego – Bożej ery zbawienia. Łukasz, cytując Izajasza, nie zamierza wzywać do wypełnienia prawnych obowiązków związanych z Jubileuszem. Raczej posługuje się obrazem wolności i wyzwolenia w celu pokazania tego, co Bóg zamierza dokonać zarówno na płaszczyźnie fizycznej i duchowej poprzez Jezusa Chrystusa²⁷.

1.3.3. Wyjaśnienie i interpretacja Łk 4,20-21

Po lekturze proroka Izajasza Jezus zwinął księgę (πτύξας τὸ βιβλίον), oddał słudze (ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ) i usiadł (ἐκάθισεν), (Łk 4,20a). W drugiej części wersetu (Łk 4,20b) Łukasz odnotowuje, że oczy zebranych w synagodze były zwrócone na Jezusa (ἀτενίζοντες). W ten sposób podkreśla oczekiwanie na dalsze słowa Jezusa oraz przywołuje obietnicę przejrzenia z Łk 4,18d.

Komentując Izajaszową perykopę (Łk 4,21), Jezus deklaruje, że „dzisiaj” (σήμερον) nadchodzi czas wypełnienia Jego słów (ἡ γραφή αὕτη – te Pisma, w odniesieniu do Iz 61), a mieszkańcy Nazaretu są adresatami obietnicy, której spełnienie się rozpoczyna.

²⁵ Temat widzenia i ślepoty odgrywa ogromną rolę w Ewangelii Łukasza. Już na samym jej początku Zachariasz (Łk 1,77-79) i Symeon (Łk 2,32) nazywają Jezusa światłością, która oświeca pogan (Symeon) oraz tych, co w mroku i cieniu śmierci mieszkają (Zachariasz).

²⁶ Więzy te dodatkowo podkreśla wcześniejsze, dwukrotne użycie ἄφεσις występującego w Kpł 25,10 w kontekście zapowiedzi roku jubileuszowego jako ἐνιαυτὸς ἀφέσεως (roku wyzwolenia).

²⁷ J. Nolland, *Luke 1-9:20*, Dallas 1989, s. 197: „There is a definite Jewish tradition of using the language of Jubilee to image salvation. In addition to Isa 61,1-2, see 11QMelch which makes use of Isa 61,1-2 in a clearly Jubilee manner”.

Σήμερα („dzisiaj”) użyte w Łk 4,21 jest jednym z kluczowych określeń w teologii Łukasza i służy wskazaniu, że okazja do zbawienia jest w tej właśnie chwili. Począwszy od aniołów zwiastujących pasterzom w Łk 2,11, że „dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan”, aż do skruszonego łotra (Łk 23,43), do którego Jezus się zwraca: „zaprawdę, powiadam ci dziś ze Mną będziesz w raju”, Łukasz wielokrotnie używa σήμερα we wspomnianym powyżej znaczeniu (Łk 2,11; 5,26; 12,28; 13,32-33; 19,5.9; 22,34.61; 23,43). Natychmiastowe odniesienie σήμερα do πεπλήρωται (wypełniły się) wskazuje, że „dzisiaj” nie dotyczy wyłącznie czasów Jezusa i tym samym nie odnosi się do przeszłości. Łukasz mówi o wypełnieniu Pisma w czasie Kościoła (Dz 1,16; 3,18), podkreślając jednocześnie, że to wypełnienie rozpoczęło się właśnie teraz²⁸.

Zrozumiałym więc staje się, że wraz z rozpoczęciem działalności Jezusa rozpoczęła się również długo oczekiwana epoka zbawienia. Trzykrotne με z Łk 4,18 potwierdza tylko, że „wypełnienie” odnosi się do Niego samego. To On jest namaszczonym przez Ducha Św., głosicielem Dobrej Nowiny. Jest tym, który rozpoczyna nową erę – rok łaski od Pana.

1.4. Reakcja słuchaczy (Łk 4,22)

Część C, która zawiera odpowiedź zgromadzonych ludzi na słowa Jezusa, jest jednocześnie przejściem do dalszej części mowy Jezusa (B'). Odbiór słów Jezusa wydaje się być raczej pozytywny, o czym może świadczyć wyrażenie: „dziwili się słowom łaski”. W odniesieniu do tych słów przywołanie Józefa może być spowodowane dumą, że oto Jezus jest „jednym z nas”. Jednak dalszy ciąg narracji wskazuje, że ma ono pogardliwy charakter i że od tego momentu zaczyna narastać wrogość tłumu wobec Jezusa²⁹. Można jednocześnie zauważyć, że pytanie: „Czy nie jest to syn Józefa?”, uświadamia Jezusowi nieprzychylną Mu atmosferę i wyjaśnia wyostrzony ton Jego odpowiedzi.

1.5. Jezus wyjaśnia słowa prorocтва Izajaszowego (Łk 4,23-27)

Wyrażenie πάντως ἐρεῖτέ μοι („z pewnością powiecie Mi”), użyte na początku mowy Jezusa, może z jednej strony świadczyć o znajomości ludzkich myśli przez Jezusa, co jest częstym motywem występującym u Łukasza (por. Łk 5,21-22; 6,7-8; 7,36-50; 9,47), z drugiej zaś, może być opisem reakcji tłumu na słowa wypowiedziane w synagodze w Nazarecie. Mesjańskie przesłanie Jezusa doprowadziło do tego, że ludzie zaczęli domagać się znaków i cudów

²⁸ Por. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, New York 1981, s. 534.

²⁹ Co może wyjaśnić wrogą reakcję tłumu wobec Jezusa po zakończeniu drugiej części Jego wypowiedzi. Por. I. H. Marshall, *dz. cyt.*, s. 186.

zapowiedzianych w Izajaszowym prorocztwie, które, zgodnie ze słowami Jezusa, dokonały się w Kafarnaum³⁰. Sytuacja ta stworzyła Jezusowi okazję do rozwinięcia autoprezentacji w drugiej części perykopy.

1.5.1. Pierwsze przysłowie (Łk 4,23)

Jezus cytuje παραβολή – co w tym wypadku można przetłumaczyć jako „aforyzm, przysłowie” – dosyć popularne w tamtych czasach³¹. „Lekarzu, ulecz samego siebie” jest odpowiedzią, jak na to wskazuje druga część wersetu Łk 4,23, na prośbę mieszkańców Nazaretu o udowodnienie poprzez znaki złożonych deklaracji.

Przysłowie to można właściwie odczytać w świetle całej Ewangelii. Podobne sformułowanie pojawia się dwukrotnie w narracji pasyjnej. W Łk 23,35, podczas krzyżowania Jezusa, członkowie Wysokiej Rady wołali: „Innych wybawiał, niechże teraz siebie wybawi!”. Zostało to powtórzone przez żołnierzy (Łk 23,37) i przez współwiszącego łotra (Łk 23,39): „Czy Ty nie jesteś Mesjaszem? Wybaw więc siebie i nas!”. To samo znaczenie ma struktura znajdująca się w Łk 4,22c-23 w powiązaniu z omawianym przysłowiem: „Czy nie jest to syn Józefa? (...) Lekarzu, ulecz samego siebie”. Pojawienie się zarówno w perykopie, jak i w opowiadaniu pasyjnym tej samej sekwencji zdań zbliżonych tematycznie (pytanie o tożsamość Jezusa i następujące po nim odniesienie do uleczenia lub ocalenia własnego życia), ułożonych według tego samego schematu (tryb rozkazujący poprzedzający retoryczne pytanie), wskazują na to, że omawiane teksty są rzeczywiście powiązane³². Wszystkie te fragmenty zmierzają do tego, żeby pokazać wątplenie ludu w słowa i deklaracje Jezusa. Żąda on znaku potwierdzającego tożsamość Jezusa jako Mesjasza.

1.5.2. Drugie przysłowie (Łk 4,24)

Podczas gdy w w. 23 Jezus demaskuje prawdziwą reakcję tłumu, który nie chce słuchać, ale domaga się znaków ery mesjańskiej, to w. 24 jest kolejnym przysłowiem, które na to odpowiada: „żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie”. Wypowiedź Jezusa poprzedzona została uroczystym ἀμήν, które tylko 6 razy pojawia się w Ewangelii Łukasza (Łk 12,37; 18,17.29; 21,32; 23,43), sugerując za każdym razem autorytatywną wypowiedź (w odróżnieniu od codziennego użycia tego słowa potwierdzającego zazwyczaj to, co zostało wcześniej

³⁰ Do tej pory Łukasz nie wspominał o działalności Jezusa w Kafarnaum. Odniesienie więc do cudów z Kafarnaum jest nowością dla czytelnika, chociaż można je wywnioskować z podsumowania Łk 4,14-15.

³¹ J. Nolland, *dz. cyt.*, s. 199: „Parable (παραβολή), is used here for a proverb involving a comparison. It may, but need not be, Septuagintal. The proverb here is a traditional saying with a number of surviving parallels in classical and rabbinic literature”; por. Marshall, *dz. cyt.*, s. 187.

³² Por. A. Falchetta, *dz. cyt.*, s. 71.

powiedziane). Jezus wyraźnie prezentuje siebie jako proroka, a ponieważ historia odrzucania Bożych proroków ma długą tradycję w Starym Testamencie, to Jezus nie jest wyjątkiem. Znaczenie użytego przysłowia wyłania się podczas porównania z paralelnymi fragmentami u pozostałych ewangelistów. Jest to ten sam logion z tą różnicą, że Łukasz zamienia ἄτιμος („lekceważony”) na δεκτός („mile widziany”)³³. To z kolei jest znaczącą różnicą, gdyż w Łk 4,19 obietnica roku łaski od Pana kończy się tym samym określeniem (κηρῶσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν).

Porównanie tych dwóch fragmentów (Łk 4,19 i 4,24) ukazuje wyłaniający się konflikt pomiędzy Bożym zamiarem a wolą ludzi. Jezus ogłasza rok łaski od Pana (ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν) znajdujący w Nim swoje wypełnienie. Jednak w rodzinnym mieście prorok nie jest mile widziany (οὐδεὶς ... δεκτός). Rodzi się sprzeczność, w zrozumieniu której może pomóc spostrzeżenie o związku, jaki Pismo ustanawia pomiędzy rokiem jubileuszowym a ziemią rodzinną³⁴. W roku jubileuszowym wyzwoleni oraz pobłogosławieni zostaną wszyscy mieszkańcy, a każdy powróci do swojej ojczyzny (Kpł 25,10; 25,21). W świetle tego, że działanie Jezusa ogłaszającego rok łaski od Pana w swojej miejscowości jest zgodne z Pismem, dużo dramatyczniej wygląda odrzucenie Jezusa w Nazarecie. Bierze się to ze ścisłego związku pomiędzy προφήτης i przesłaniem, które prorok ogłasza. Aby przyjąć rok łaski od Pana, trzeba również przyjąć tego, który go ogłasza. Związek pomiędzy prorokiem (Jezus) i przesłaniem (rok łaski od Pana) antycypuje to, co nastąpi w Łk 4,25-27, gdzie występuje podobna relacja pomiędzy prorokiem (Eliasz/Elizeusz) i wprowadzeniem w życie przesłania w dwóch historiach tam opowiedzianych³⁵.

1.5.3. *Eliasz i Elizeusz (Łk 4,25-27)*

Włączenie do narracji dwóch wielkich proroków: Eliasza i Elizeusza, jako kontynuacji Łk 4,24³⁶, służy pokazaniu poprzez historyczną analogię, że skutkiem odrzucenia, zapowiedzianego w poprzednim wersecie, jest brak Bożej pomocy. Pierwsza historia ukazuje cofnięcie Bożego błogosławieństwa dla Izraela jako skutek niewierności złego króla Achaba. Łk 4,25-26 odwołuje się do wydarzeń opisanych w 1 Krl 17,1-24. Eliasz udaje się do Sarepty, wcześniej zapowiadając

³³ Por. Mk 6,4; Mt 13,57. W J 4,44 znajduje się jeszcze inna forma: „nie doznaje czci” (τιμὴν οὐκ ἔχει). Jan nie wspomina też krewnych ani domu proroka.

³⁴ Por. F. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, Genève 1991, s. 208.

³⁵ W Dziejach Apostolskich powraca ta sama zależność. W Dz 10,34-35 Piotr zauważa, że „Bóg nie ma względu na osoby, ale w każdym narodzie miły (δεκτός) jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie”. W ten sposób Korneliusz jest miły Bogu, mimo iż jest poganinem. Część „roku łaski od Pana” ogłoszonego przez Jezusa w Łk 4,18-19 wydaje w ten sposób owoce w Dz 10 poprzez włączenie Korneliusza do wspólnoty chrześcijan. Por. J. S. Siker-Gieseler, „*First to the Gentiles*”: *A Literary Analysis of Luke 4:16-30*, „*Journal of Biblical Literature*” 1992, nr 11, s. 82.

³⁶ Kontynuacja ta jest również podkreślona przez formułę ἐπ' ἀληθείας δὲ λέγω ὑμῖν (za prawdę mówię wam) paralelną do ἀμὴν λέγω ὑμῖν z Łk 4,24.

królowi Achabowi wielką suszę. Mimo że nie zostało to wprost powiedziane (można to wywnioskować z 1 Krl 17,3 i z szykan królowej Jizebel wobec proroków), Eliasz opuszcza najprawdopodobniej Izrael, aby uniknąć prześladowań, a nawet śmierci³⁷. Następnie, gdy przybywa do Sarepty koło Sydonu, zwraca się do pewnej wdowy, prosząc o posiłek (1 Krl 17,9). Przyjęty przez nią w domu³⁸, dokonuje dwóch cudów: ratuje ją i syna od śmierci głodowej (1 Krl 17,14-16) oraz wskrzesza jej syna (1 Krl 17, 19-23). W ten sposób Eliasz rozpoczyna posługę i dokonuje cudów wśród pogan, ponieważ wcześniej był prześladowany i ostatecznie został odrzucony we własnej ojczyźnie. Przykład proroka pokazuje, że pomimo odrzucenia przez własnych rodaków znajdują się inni, którzy go przyjmą i zobaczą owoce jego działania. Poprzez to historyczne porównanie Łukasz ostrzega, że rodacy Jezusa mogą nie otrzymać owoców roku łaski od Pana, zapowiedzianego w Nazarecie, podczas gdy inni otrzymają je. Dokonuje się to w następnej kolejności: Jezus po przepowiadaniu w Nazarecie zostaje odrzucony przez swoich rodaków (Łk 4,24. 29), udaje się do Kafarnaum i tam w szabat dokonuje cudów: uwalnia od złego ducha (Łk 4,33-35), uzdrawia teściową Piotra (Łk 4,38-39) i wielu innych (Łk 4,40-41). Łukasz odwraca kolejność perykop poprzez odwołanie się w Łk 4,23b do cudów z Kafarnaum, które w swojej narracji umieścił po nauczaniu w Nazarecie. W ten sposób Nazaret, miasto w którym wychował się Jezus oraz Kafarnaum, miejscowość w której uzdrawiał, zostały sobie przeciwstawione³⁹. Łukasz wyraźnie podkreśla, że Jezus adresuje swoją działalność nie tylko do kręgu rodaków, ale do wszystkich ubogich, niewidomych i zniewolonych, których symbolizują mieszkańcy Kafarnaum⁴⁰, włączając ich do swojej (πατρίς) ojczyzny.

Waga powyższego przesłania zostaje wzmocniona w w. 27, który mówi o uzdrowieniu Naamana. W 2 Krl 5,1-27 znajduje się opowiadanie o Syryjczyku Naamanie uzdrowionym z trądu przez proroka Elizeusza (pojawiającego się na kartach Nowego Testamentu tylko w tym jednym miejscu), który był następcą Eliasza. Historia ta została wykorzystana przez Łukasza do pokazania, że poganie, w miejsce Izraelitów, korzystają z błogosławieństwa proroka.

³⁷ Por. C. A. Evans, J. A. Sanders, *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, Minneapolis 1993, s. 74.

³⁸ D. L. Bock, *dz. cyt.*, s. 418 zwraca uwagę na to, że kobieta ta została przedstawiona określeniami dotyczącymi jej wiary (1 Krl 17,12.16.18.24). Ta pogańska wdowa jest w pewnym sensie wyjątkiem od reguły, będąc ostatnią osobą, która mogłaby oczekiwać błogosławieństwa izraelskiego proroka.

³⁹ Schmeichel słusznie zauważa, że fakt odrzucenia proroka w swojej ojczyźnie nie oznacza automatycznie przyjęcia go gdzie indziej. Tak samo odrzucenie Jezusa w Nazarecie nie oznacza przyjęcia Go w Kafarnaum. Wprost przeciwnie, odrzucenie proroka służy w pewnym sensie potwierdzeniu prawdziwości jego roli i posłannictwa. Por. W. Schmeichel, *Christian Prophecy in Lukan Thought: Luke 4:16-30 as a Point of Departure*, w: *One Hundred Twelfth Annual Meeting 28-31 October 1976*, red. G. W. MacRae, Missoula 1976, s. 300-301.

⁴⁰ Uniwersalne powołanie Jezusa, przekraczające granice rodzinne czy klanowe zostało już zapowiedziane w Łk 2,32a (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν), a odrzucenie w Łk 2,34 (εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον).

Pomimo obecności wielu trędowatych w Izraelu w czasach Elizeusza (można to wywnioskować z 2 Krl 7,3), tylko poganin – Naaman został uzdrowiony.

Zestawienie mieszkańców Nazaretu z poganami – wdową z Sarepty i z Syryjczykiem Naamanem – stało się przyczyną tak negatywnej reakcji rodaków Jezusa.

1.6. Reakcja tłumu (Łk 4,28-29) i konkluzja (Łk 4,30)

Ostatnia część perykopy (C') opisuje reakcję mieszkańców Nazaretu na słowa Jezusa. W odróżnieniu od sekcji C jest to reakcja od początku do końca negatywna. Fragment C' składa się z dwóch wersetów: 28 – opisującego gniew mieszkańców Nazaretu – oraz 29, który przedstawia scenę wyprowadzenia Jezusa na górę, aby Go strącić. Ich konsekwencją jest część D – odejście Jezusa z Nazaretu (Łk 4,30), by już nigdy tam nie powrócić.

Trzy powyższe wersety nie mają paraleli w opowiadaniach Marka i Mateusza, a słownictwo w nich użyte należy do specyficznie Łukasowego. Autor podaje szczegóły uwiarygodniające opisywaną sytuację⁴¹. Użycie określenia ἡ ὄψρϋς (dosłownie oznaczającego „brew”) w znaczeniu „szczyt”, „wierzchołek góry”, precyzuje opis i sprawia wrażenie realności opisywanych wydarzeń. Tymczasem opis zamieszczony w Łk 4,28-29 nie odpowiada położeniu geograficznemu Nazaretu. Trudno wskazać górę w Nazarecie, z której Jezus miałby zostać strącony⁴². Stąd wniosek, że Łukasowy opis odrzucenia Jezusa w Nazarecie (Łk 4,28-29) należy odczytywać typologicznie jako nawiązanie do ukrzyżowania Go w Jerozolimie, które zakończy ziemską działalność Jezusa.

Należy zwrócić uwagę na podobieństwo opisu końcowych wersetów epizodu z Nazaretu ze sceną ukamienowania Szczepana (por. Dz 7,54-59). Zgodnie z żydowskim Prawem kamienowanie powinno być wykonane poza obozowiskiem (Kpł 24,13.14.23; Lb 15,35. 36). Tak więc zamiar zabójstwa Jezusa, jak i kamienowanie Szczepana, dokonało się poza miastem. W obu tych opowiadaniach występuje ten sam zwrot: ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως – „wyrzucili go z miasta” (por. Dz 13,50; 14,19; 16,39). Narracja męczeńskiej śmierci Szczepana uderzająco przypomina z kolei opis męki Jezusa nie tylko przez fakt ukrzyżowania poza miastem, ale również przez tę samą modlitwę (por. Dz 7,59 z Łk 23,46) oraz przebaczenie oprawcom (por. Dz 7,60 z Łk 23,34).

Dalsza część narracji mówi o zaprowadzeniu Jezusa na stok góry. Użyta tu forma καὶ ἦγαγον αὐτὸν („zaprowadzili Jego”) kolejny raz zapowiada

⁴¹ Bovon porównuje opis Łk 4,28-29 z 2 Krn 25,12 odnotowując wpływ stylu LXX na scenę kończącą pobyt Jezusa w Nazarecie; por. F. Bovon, *dz. cyt.*, t. 1, s. 209.

⁴² Wprawdzie współczesny Nazaret zbudowany jest na stoku i otoczony wzgórzami, ale trudno wskazać, który z nich miałby odpowiadać Łukasowemu opisowi. Od IX w. tradycja umiejscawia scenę z Nazaretu w miejscu oddalonym około 3 km od Nazaretu (Jebel el-Kafze), ale tradycja ta jest kontestowana. Por. J. A. Fitzmyer, *dz. cyt.*, s. 538.

Łukaszy opis pasji Jezusa. Wyrażenie to pojawiło się już podczas opisu kuszenia Jezusa, kiedy diabeł zaprowadził Go do Jerozolimy (ἦγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ). Następnie pojawia się wielokrotnie podczas opisu wydarzeń Wielkiego Tygodnia (Łk 22,54.66; 23,1.26). Łukasz sukcesywnie używa ἦγαγον, aby pokazać, gdzie Jezus był prowadzony na miejsce ukrzyżowania, począwszy od domu najwyższego kapłana, poprzez Sanhedryn i Piłata. „A kiedy Go ukrzyżowano przyprowadzono (ἦγοντο) jeszcze dwóch innych i wraz z Nim ich ukrzyżowano” (Łk 23,32).

Trzecia cecha, która pozwala odnieść scenę z Nazaretu do Jezusowej pasji, to wyrażenie κατακρημνίζω („strącić”) użyte w Łk 4,29, które jest *hapax legomenon* Nowego Testamentu. Łukasz mógł wybrać inny czasownik, taki jak καταβάλλω, którego znaczenie zbliżone jest do κατακρημνίζω, jednak woli on posłużyć się złożoną formą czasownika κρημνίζω, który jest wyrażeniem użytym w Łk 23,39 oraz w Dz 5,30; 10,39 na oznaczenie ukrzyżowania⁴³.

Zbierając przytoczone argumenty w świetle całości Łukaszej Ewangelii, skupiającej się na Jerozolimie jako na celu i przeznaczeniu drogi Chrystusa, można z pewnością powiedzieć, że scena z Nazaretu zapowiada późniejszą śmierć Jezusa w Jerozolimie. W ten sposób Łukasz, umiejscawiając początek misji Jezusa w szabatowy poranek w Nazarecie, jednocześnie wskazuje poprzez podobieństwo użytych wyrażen i budowę całej sceny, jej zakończenie, u początku szabatu (Łk 23,54).

Scenę z Nazaretu zamyka werset Łk 4,30. Po wyprowadzeniu Jezusa z synagogi na górę, z której miano Go strącić, autor stwierdza lakonicznie, że Jezus przeszedł pomiędzy mieszkańcami Nazaretu i odszedł (αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο). W odkryciu znaczenia tej sceny⁴⁴, która podobnie jak poprzednia akcja związana z próbą zabójstwa Jezusa ma znaczenie typologiczne, pomoże analiza użytego słownictwa w kontekście dzieła Łukasowego. Chodzi konkretnie o czasowniki διέρχομαι („przechodzić”) i πορεύομαι („oddać się”).

Czasownik διέρχομαι został użyty 28 razy przez Łukasza – 8 razy w Ewangelii i 20 razy w Dziejach Apostolskich. Rdzeń tego czasownika (ἔρχομαι), występujący zarówno u Jana jak i u synoptyków, niesie ze sobą teologiczne znaczenie⁴⁵. Łukasz używa go najczęściej w odniesieniu do misjonarskiej działalności Chrystusa, apostołów oraz wszystkich głoszących Dobrą Nowinę (por. bezpośrednie odniesienie do głoszenia Ewangelii w Łk 9,6; Dz 8,4.40). Najbardziej charakterystyczne w odniesieniu do perykopy z Nazaretu użycie διέρχομαι

⁴³ A. Falcetta, *dz. cyt.*, s. 85.

⁴⁴ Łukasz ani nie zmierza do tego, żeby czytelnik uważał, że dokonał się cud, ani nie chodzi mu o zwykłe stwierdzenie o kontynuowaniu wędrówki przez Jezusa (był to przecież poranek szabatu). Odejście Jezusa pokazuje, że jeszcze nie nadeszła Jego godzina (J 7,30.44; 8,20). Jezus, podobnie jak w Ewangelii Jana (J 7,30; 8,59; 10,39; 18,6) demonstrowa swoją potęgę i władzę.

⁴⁵ Por. J. Schneider, „ἔρχομαι”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich, G. W. Bromiley, Grand Rapids 1964, t. 2, s. 668-671.

pojawia się w mowie Piotra przedstawionej w Dz 10,38. Piotr mówi o Jezusie jako o namaszczonego Duchem Św. i mocą, który przeszedł (διήλθει) dobrze czyniąc i uzdrawiając. Podobieństwo do Łk 4,30, poprzedzonego przez cytaty z Izajasza mówiący o namaszczeniu (Łk 4,18), jest uderzające.

Drugą rzeczą, na którą należy zwrócić uwagę, to połączenie w Łk 4,30 διέρχομαι z πορεύομαι, który jest kolejnym, równie często używanym przez Łukasza czasownikiem. Πορεύομαι występuje w opisie Jezusowej podróży do Jerozolimy (m.in. Łk 9,52.53.56.57; 10,38); pasji (Łk 22,22) oraz drogi do Emaus, kiedy to zmartwychwstały Chrystus zamierza zostawić uczniów i iść dalej (Łk 24,28). W Dziejach Apostolskich πορεύομαι dotyczy wniebowstąpienia (Dz 1,10. 11), które jest zakończeniem ziemskiej drogi Jezusa. Określenie to jest również często powiązane z opisem rozwoju głoszenia Ewangelii (Dz 5,20; 8,26.27.36; 9,11 itd.).

We wszystkich przytoczonych fragmentach πορεύομαι posiada znaczenie religijne, wskazując na duchową wędrówkę Jezusa. W podobnym kontekście πορεύομαι zostało użyte w wersecie Łk 4,30. W Nazarecie Jezus nie pozwala, żeby go dotknięto, ale oddala się, czyli kontynuuje swoją drogę aż do końca, czyli do Jerozolimy⁴⁶.

Można więc powiedzieć, że stwierdzenie αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο, w którym występuje διέρχομαι, odnoszące się do Chrystusowej misji oraz πορεύομαι nawiązujące do Jego podróży, staje się, po tym jak werset Łk 4,29 zapowiedział Jezusową śmierć na Kalwarii, zapowiedzią zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa.

2. Problematyka szabat w Łk 4,16-30

Po prezentacji perykopy Łk 4,16-30, w której po raz pierwszy w trzeciej ewangelii pojawia się odniesienie do szabat, należy zapytać o jego rolę. Jakie znaczenie nadaje szabatowi fakt, że Łukasz wykorzystuje go do publicznego ogłoszenia programu działalności Jezusa?

Pierwszy punkt odpowiedzi na powyższe pytanie narzuca się niemal automatycznie. Chodzi mianowicie o zabieg redakcyjny zastosowany przez Łukasza. Ani Marek, ani Mateusz⁴⁷ nie przytaczają Izajaszowego proroctwa, a więc nie potrzebują kontekstu liturgii szabatowej. Łukasz natomiast, który umieszcza w synagodze w Nazarecie uroczystą przemowę Jezusa, będącą prezentacją programu Jego posłannictwa, posługuje się w tym celu proroctwem z Księgi Izajasza. A skoro lektura proroków stanowiła jedną z części szabatowego nabożeństwa, więc liturgia ta wydaje się stwarzać idealną okazję do samookreślenia

⁴⁶ Por. Łk 13,33: „Jednak dziś, jutro i pojutrze muszę być w drodze (πορεύεσθαι), bo rzecz niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jerozolimą”.

⁴⁷ Warto podkreślić, że Mateusz nie wspomina o tym, że Jezus nauczał w Nazarecie w dzień szabat.

się Jezusa posługującego się w tym celu starotestamentowym proroctwem. Dodatkowo jeszcze liturgia nadaje wagę i znaczenie słowom Jezusa oraz świadczy o tym, że On sam nie neguje instytucji szabatu rozumianego w jego prawdziwym znaczeniu, które stopniowo będzie ukazywane w kolejnych perykopach.

Nadto, odpoczynek szabatu dostarcza Jezusowi powiązania, dzięki któremu może wyrazić i objaśnić szabatowy rok wyzwolenia (rok łaski od Pana). Zapowiada go przez odwołanie do symbolicznego znaczenia tego święta w Starym Testamencie. W Pięcioksięgu szabat upamiętnia przede wszystkim wyzwolenie ludu Izraela za sprawą Bożej interwencji. W wersji Dekalogu podanej w Księdze Wyjścia Bóg ukazany został jako miłosierny Odkupiciel, który wywiódł Izraela z „Egiptu, z domu niewoli” (Wj 20,2). Żeby członkowie żydowskiej społeczności mogli korzystać z tej wolności, przykazanie szabatu nakazuje odpoczynek wszystkim, włączając w to również zwierzęta (Wj 20,10). W Dekalogu przekazany w redakcji deuteronomistycznej, idea odkupienia znajduje się wprawdzie tylko we wstępnym wersecie (Pwt 5,6), jednak również ona została wyraźnie powiązana z przykazaniem szabatu. Uzasadnienie szabatowego prawa nie odnosi się, jak w wypadku Wj 20,11, do stwórczego aktu Boga, ale do dzieła zbawienia: „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabatu” (Pwt 5, 15). Powód, dla którego Izraelici powinni zachowywać szabat jest jasny: Bóg uwolnił Izraelitów z Egiptu i każdy szabat powinien być dla nich przypomnieniem, że jest On Bogiem wyzwolenia.

Podana wyżej treść, łącząca szabat z pamiątką wyzwolenia dokonanego przez Boga, wypełnia również Jezusowe nauczanie przedstawione przez Łukasza. Odpoczynek szabatowy powiązany został w jego Ewangelii z uwolnieniem z więzów złego ducha (Łk 13,10-17; 14,1-6). Przejmujące przypadki uzdrowień, których Jezus dokonał w czasie swojej publicznej działalności, ukazują mesjańską realność pierwotnej deklaracji o „wyzwoleniu jeńców”. Poprzez odpowiedź udzieloną Janowi Chrzcicielowi w Łk 7,22 autor ukazuje, że działalność Jezusa całkowicie wypełnia biblijny program zapowiedziany przez czytanie z księgi proroka Izajasza podczas szabatowej liturgii w Nazarecie. W ten sposób, już na początku swojej posługi, Jezus ogłasza wyzwolenie i łaskę, będące wypełnieniem odkupieńczego charakteru cotygodniowego szabatu, z jawnym zamiarem uzdrawiania i uwalniania dokonującym się dzięki Bożemu namaszczeniu.

Trzecim istotnym faktem, ukazującym znaczenie szabatu w Łk 4,16-30, jest występowanie słowa *szabat* zarówno na początku, jak i na końcu ziemskiej działalności Jezusa. Łukasz w Łk 23,54 wspomina, że po tym jak Józef z Arymatei zdjął ciało Jezusa z krzyża i złożył je do grobu, rozpoczął się szabat (καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν). Tak więc pierwszy szabat, w czasie którego Jezus został odrzucony przez mieszkańców Nazaretu, zapowiada nie tylko kolejne odrzucenia i nieporozumienia (Łk 6,11; 13,14; 14,16), ale również ostateczne odrzucenie, które zakończy się śmiercią na krzyżu.

Literatura

- Bock D. L., *Luke 1:1-9:50*, Grand Rapids 1994.
- Bovon F., *L'Évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, Genève 1991.
- Brawley R. L., *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*; Atlanta 1987.
- Craigie P. C., *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids 1976.
- Danker F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago 2000.
- Drouot G., *Le discours inaugural de Jésus à Nazareth: la prophétie d'un retournement (Lc 4,16-30)*, „Nouvelle Revue Théologique” 2007, nr 129.
- Dupont J., *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres*, w: *Etudes sur les évangiles synoptiques*, red. F. Neiryneck, Leuven 1984, t. 1.
- Evans C. A., Sanders J. A., *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, Minneapolis 1993.
- Falcetta A., *The Call of Nazareth: form and exegesis of Luke 4:16-30*, Paris 2003.
- Finkel A., *Jesus' Preaching in the Synagogue on the Sabbath (Luke 4.16-28)*, w: *The Gospels and the Scriptures of Israel*, red. C. A. Evans, Sheffield 1994.
- Fitzmyer J. A., *The Gospel According to Luke (I-IX)*, New York 1981.
- Grabbe L. L., *Synagogues in Pre-70 Palestine: A Re-Assessment*, „The Journal of Theological Studies” 1988.
- Marshall I. H., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1978.
- Nolland J., *Luke 1-9:20*, Dallas 1989.
- O'Toole R. F., *Does Luke Also Portray Jesus as the Christ in Luke 4,16-30?*, „Biblica” 1995, nr 76.
- Perrot C., *La Lecture de la Bible dans la synagogue: Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973.
- Perrot C., *Luc 4,16-30 et le lecture biblique de l'ancienne synagogue*, w: *Exégèse biblique et judaïsme*, red. J. E. Ménard, Strasbourg 1973.
- Prior M. P., *Isaiah, Jesus and the Liberation of the Poor (Luke 4.16-30)*, „Scripture Bulletin” 1994, t. 24.
- Rosik M., Onwukeme V., *Function of Isa 61,1-2 and 58,6 in Luke's Programmatic Passage (Lc 4,16-30)*, „The Polish Journal of Biblical Research” 2003, nr 21.
- Rowley H. H., *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, London 1967.
- Sanders J. A., *From Isaiah 61 to Luke 4*, w: *Luke and Scripture*, red. C. A. Evans, Minneapolis 1993.
- Schneider J., „*ἔρχομαι*”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich, G. W. Bromiley, Grand Rapids 1964, t. 2.
- Schmeichel W., *Christian Prophecy in Lukan Thought: Luke 4:16-30 as a Point of Departure*, w: *One Hundred Twelfth Annual Meeting 28-31 October 1976*, red. G. W. MacRae, Montana 1976.
- Siker-Gieseler J. S., „*First to the Gentiles*”: *A Literary Analysis of Luke 4:16-30*, „Journal of Biblical Literature” 1992, nr 11.
- Wojciechowski M., *Synagoga*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2003, t. 9.

Sabbath in Luke's narrative about Jesus' teaching in the synagogue in Nazareth (4,16-30)

Summary

In the synagogue of Nazareth Jesus presents the purpose of his mission (Luke 4,16-30) by reading and commenting on the prophecy of Isaiah. The prophet predicted liberation and Jesus says he has come to bring this liberation to people. Analysis of the pericope: Luke 4,16-30 shows that the connection between Isaiah's prophecy and the fact that Jesus announces its fulfillment on a Sabbath day is not accidental. Sabbath commemorates the liberation of Israel and anticipates the messianic age. What Jesus says perfectly harmonizes with the popular symbols of Sabbath, which makes his teaching understandable to his audience. Unfortunately, the initial positive reaction of the listeners changes dramatically in the second part of the pericope. The Nazareth community ultimately rejects Jesus. The final part of the pericope contains an account of a hostile reaction of people who decide to kill the Messiah, which is a revelation of what will happen in Jerusalem, where Jesus, through his death and resurrection, accomplishes the ultimate liberation prophesied on a Sabbath day in Nazareth.

Keywords: Jesus, Nazareth, prophecy, sabbath, synagogue.

Ks. KRZYSZTOF SMYKOWSKI

Lublin

Implikacje filozoficznej natury prawdy w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara

Streszczenie: Hans Urs von Balthasar sformułował swoją teorię prawdy filozoficznej, odwołując się do znanych od starożytności pojęć: natury, wolności, tajemnicy i uczestnictwa. Ta koncepcja posiada liczne implikacje. Istnieje możliwość poznania prawdy bez odniesienia do elementu nadprzyrodzonego. Cały byt jest szyfrem i znakiem, a z obcowania z nim płynie dla człowieka radość. Wreszcie Absolut jawi się jako zasada i cel całego świata. Tworząc swój system Balthasar nawiązywał do poglądów wielu myślicieli, podejmując także twórczy dialog z filozofią współczesną, przede wszystkim z myślą Martina Heideggera i Karla Jaspersa.

Słowa kluczowe: Balthasar, Bóg, cel, filozofia, poznanie, prawda, radość, teologia, znak.

Wprowadzenie

Hans Urs von Balthasar, formułując swoją koncepcję prawdy filozoficznej, którą wyłożył w *Prawdzie świata* będącej pierwszym z trzech tomów *Teologii* odwoływał się do pojęć znanych w filozofii już od czasów starożytnych. Były nimi: natura, wolność, tajemnica i uczestnictwo¹. Te idee mają konsekwencje dla całokształtu systemu filozoficzno-teologicznego tego myśliciela. Są one bardzo ważne i obejmują różne części wspomnianego systemu, gdyż zagadnienie natury prawdy stanowi podstawę dla formułowania dalszych myśli filozoficznych i teologicznych. W niniejszym artykule zostanie dokonana charakterystyka najważniejszych konsekwencji wynikających z tej koncepcji. Niektóre z nich są wprost przedstawione i opisane w *Teologicie*, inne zaś są obecne w pozostałych pismach teologa, lecz nie ma wątpliwości, że wynikają z koncepcji prawdy. Poszczególne punkty przedstawiają zakres możliwości poznania prawdy bez odniesienia do pierwiastka pozaziemskiego, byt, którego całość jest szyfrem i znakiem oraz podziw i pełną wdzięczności radość płynącą z bytu. Ostatnia część tego opracowania będzie próbą przyjrzenia się Bogu oraz Jego prawdzie jako zasadzie i celowi filozofii.

¹ Szerzej na ten temat zob.: K. Smykowski, *Hansa Ursa von Balthasara filozoficzna natura prawdy*, „Studia Gdańskie” 2010, nr 27, s. 47–63.

1. Możliwość poznania prawdy bez odniesienia do elementu ponadziemskiego

Współczesna myśl filozoficzna w dużej mierze zdominowana przez postmodernizm i kierunki pokrewne neguje możliwości poznawcze ludzkiego rozumu i zdolność dojścia do poznania prawdy. Nurty te negują możliwość ogarnięcia przez człowieka całości otaczającego go świata i wszystkich zjawisk².

Takiemu myśleniu sprzeciwiał się Hans Urs von Balthasar. Twierdził, że umysł ludzki jest wspaniałym narzędziem poznawania rzeczywistości. Wewnętrzna pełnia prawdy filozoficznej jest o wiele bogatsza niż ukazuje to większość jej opisów. Dogłębna analiza prawdy opierającej się na przyrodzonych zdolnościach człowieka oraz pełne ich wykorzystanie jest szczególnie ważne dla teologii. Zgodnie ze średniowieczną zasadą: „Łaska buduje na naturze”³ dzieło tej łaski, kształtującej, przemieniającej i uwznioślającej prawdę będzie można docenić wówczas, gdy dokona się całościowego opisu prawdy bazującej na naturze. Zaniedbanie tego elementu powoduje, że teologia traci swoje oparcie i bazuje jedynie na abstrakcyjnych pojęciach, nie mogąc dostatecznie wszechstronnie rozwinąć swoich treści.

Skończony rozum człowieka ukierunkowany jest na nieskończoność. Świadczą o tym same procesy myślowo-poznawcze. Osoba ludzka dzięki analizie i syntezie doświadcza poznania jednostkowego bytu. Każdy jednak akt poznawczy otwiera rozum na poszukiwanie prawdy absolutnej, która nieskończenie przekracza jednostkowy obraz i skończone pojęcie.

Możliwości poznawcze rozumu ludzkiego mają także znaczenie w przypadku aktu wiary. Szwajcarski teolog wyróżnia w nim dwa istotne etapy. W pierwszym z nich kluczową rolę odgrywa rozumowa decyzja opierająca się na przesłankach naturalnych. „Autonomiczny rozum w swojej oczywistości decyduje, czy argumenty przemawiają za tym, że trzeba okazać im posłuszeństwo wiary”. W takim rozumowym uzasadnieniu aktu wiary pierwszy krok jawi się jako głęboko racjonalistyczny.

Dzięki takiemu pogładowi Balthasar wpisuje się w duchową rodzinę, której patriarchą pozostaje św. Justyn. Odznacza się ona tym, że wiara cechuje się wielką serdecznością dla wszystkiego, co jest prawdziwe i dobre⁴. Tym samym pozostaje też w zgodzie z wielowiekową tradycją chrześcijańską uznającą rozum ludzki za wspaniały dar, który umożliwia poznanie rzeczywistości, a której wyrazem jest dogmat ogłoszony na Soborze Watykańskim I: „Ta sama święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i koniec

² Por. L. F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerwik, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 40-43.

³ STh I, q. 1, a. 8.

⁴ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 17.

wszystkich rzeczy: «Niewidzialne bowiem jego przymioty od założenia świata mogą być poznane, gdy umysł ogląda stworzenie» (Rz 1, 20)⁵.

Z drugiej jednak strony Hans Urs von Balthasar zakłada, że prawda świata opierająca się wyłącznie na przesłankach naturalnych nie daje pełnego opisu otaczającej rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach. Jako rzetelny teolog chrześcijański naucza, że konieczne jest w tym wypadku odwołanie się do danych objawienia. Pełną wizję człowieka, świata i nadprzyrodzoności daje dopiero samoobjawienie Trójjedynego Boga we wcieleniu Syna, które Duch Święty umożliwia, wyjaśnia, interpretuje i przedłuża⁶. Balthasar w tym toku rozumowania pozostaje konsekwentny, dlatego kontynuacją *Prawdy świata* jest *Prawda Boga* traktująca o objawionej przez Syna prawdzie Boga łącząca się niezwykle ściśle z tomem trzecim *Duch prawdy*.

2. Cały byt szyfrem i znakiem

Jak to zostało zauważone w poprzednim punkcie człowiek mocą naturalnego światła rozumu może osiągnąć poznanie prawdy. Stwierdzono tam również, że może dojść do afirmacji istnienia Absolutu. Owo uznanie dokonuje się dzięki obserwacji i analizie natury otaczającego świata rozmaitych bytów.

Podobnie jak w poprzednim zagadnieniu Balthasar wpisuje się znów w wielowiekowy nurt uznający byt za znak odsyłający do rzeczywistości nadprzyrodzonej, którego źródeł można szukać w czasach starożytnych. Pierwszym jego przejawem jest Księga Mądrości łącząca w sposób oryginalny doświadczenie myśli hebrajskiej i greckiej. Z dorobku żydowskiego została zaczerpnięta idea Boga Stwórcy. Doświadczenie hellenistyczne przyniosło natomiast przyczynowy ogląd świata⁷.

Szwajcarski myśliciel uważa, że w znakach duchowych treść materialna rzeczywiście się zjawia i wyraża. Skoro więc prawda ziemską polega na tym, że w wyrazie podstawa rzeczywiście się odsłania i jako odsłonięta ukazuje i uwierzytelnia, a zatem zjawisko nie jest tylko pozorem i zasłonięciem, lecz rzeczywistym wyjawieniem istoty, tak też świat jako całość oraz każdy poszczególny byt i każda poszczególna prawda w nim jest autentycznym ukazaniem się Boga. Znak, w którym On siebie wyraża, w najmniejszej mierze nie przeszkadza Mu powiedzieć tego, co chce powiedzieć. Między treścią a wyrazem nie ma żadnego dystansu, ponieważ wyraz pochodzi w pełni od istoty objawiającej i jest określony przez treść, którą ma wyrazić.

Obrazowość rzeczy ziemskich staje się tak bardzo ich prawdziwą istotą, a sam obraz jest tak przejrzysty, że Bóg niejako bezpośrednio przez niego

⁵ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2003, I, 42.

⁶ Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004, s. 341.

⁷ Por. B. Poniży, *Droga do życia. (Księga Mądrości)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Warszawa 1999, s. 220.

„prześwituje”. Owo „ogłądanie” nie ma nic wspólnego z jakimś irracjonalnym sposobem poznania, ponieważ jako przejście od znaku do tego, co on wyraża, zawiera w sobie domyślnie logiczny wniosek i w każdej chwili może być na niego przełożone. Przełożenie takie na ogół nie jest konieczne, ponieważ odczytywanie symbolicznej mowy świata, wyrażanej znakami, stało się dla poznającego ducha czymś tak naturalnym, jak czytanie liter w książce lub pojmowanie dzieła sztuki na podstawie barw czy dźwięków.

To jawienie się Boga w znakach Jego stworzenia może jednak przybierać różne formy. Ziemską prawdą istot stworzonych często zdaje się zawierać w sobie wewnętrzną nieskończoność, niewyczerpane bogactwo prawdy, piękna i dobra, bezpośredni blask wieczności i nieskończoności Boga oraz promieniować czymś więcej niż to, co z racji swego stworzonego charakteru może w sobie zawierać.

Obraz, będący czymś stworzonym, może zostać aż z nadmiarem napełniony boską prawdą. W tym właśnie przejawia się suwerenny charakter Bożego zrządzenia i całkowity instrumentalizm stworzenia. Właśnie wtedy, gdy najbardziej promieniuje ono prawdę i wspaniałość Boga, gdy Bóg jest dla niego kimś najbardziej immanentnym – właśnie wtedy jest ono w najmniejszym stopniu treścią, a w największym staje się nośnikiem.

Szwajcarski myśliciel poznawanie Boga poprzez odwołanie się do przygodności świata uznaje za sposób najwłaściwszy, nie ma bowiem innego, które by prowadziło do Absolutu bardziej bezpośrednio. Nasuwa się w tym miejscu stwierdzenie o podobieństwie do argumentacji Akwinaty w drodze *ex possibili et necessario*. Fundament dociekań jest niemal identyczny. Balthasar jedynie zastosował inne niż scholastyczne kategorie wyjaśnienia tego zjawiska. Rozważał to zagadnienie w aspektach bardziej psychologicznych. Wskazywał na konieczność uznania swojej kondycji jako stworzenia.

Z powyższych rozważań można sformułować wniosek, że Hans Urs von Balthasar jest zwolennikiem teorii szyfrów Transcendencji. W żadnym jednak swoim dziele nie zawarł jej systematycznego wykładu. Podobieństwo jego twierdzeń do założeń Karla Jaspersa jest uderzające. Obaj myśliciele, choć tak różniący się od siebie pod względem przekonań filozoficznych i religijnych, uznają możliwość poznania Absolutu na podstawie analizy świata ludzkiego i pozaludzkiego. Dokonuje się ono poprzez szyfr będący symbolem czegoś ukrytego i niedostępnego, a komunikujący coś człowiekowi. Osoba ludzka dokonuje odczytania szyfru w akcie egzystencjalnym związanym z całością życia duchowego⁸. Teoria znaku i szyfru staje się niejako uzupełnieniem funkcjonującej od czasów średniowiecza teorii analogii bytu uznawanej przez Balthasara za jeden z filarów jego metody.

Można stwierdzić, iż w dużej mierze szwajcarski myśliciel uznaje zakres języka szyfru stworzony przez Karla Jaspersa. Pierwszym istotnym elementem

⁸ Por. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1947, s. 1031-1034.

jest doświadczenie metafizyczne, które rozumieć należy szeroko. Składają się na nie: percepcja zmysłowa, świadomość psychologiczna, myśl dyskursywna, poznanie intuicyjno-aprioryczne oraz metodycznie uprawiane poznanie o charakterze indukcyjno-dedukcyjnym. Przedmiotem tego języka jest zatem świat empiryczny ujętej całościowo natury. Drugim typem szyfru jest język spekulatywnych argumentów. W przekonaniu Jaspersa i Balthasara wszystkie wielkie filozofie zawierają cenne informacje nt. Absolutu. Taki rodzaj szyfru jest całościowym ujęciem świata⁹.

Nieprzypadkowo zatem w pismach teologa z Bazylei znajdują się odwołania do wielu systemów filozoficznych różnych epok. Systemy te reprezentują różne, często przeciwstawne sobie nurty myśli ludzkiej. Są jednak włączone w trylogię jako wkład myśli ludzkiej w poznanie rzeczywistości transcendentnej.

3. Podziw i pełna wdzięczności radość z bytu

Hans Urs von Balthasar jako jeden z nielicznych myślicieli dwudziestowiecznych podejmuje się mówić o pięknie. Czyni to nie zważając na zarówno katolickie, jak i protestanckie „odestetyzowanie” teologii i brak zainteresowania ze strony filozofii. Wyjątkiem był jedynie Martin Heidegger, któremu Balthasar był wdzięczny za ponowne odkrycie zadziwienia wobec bytu. Dalsze jednak poglądy obu filozofów w tym zakresie są rozbieżne, bowiem zdaniem Balthasara niemiecki egzystencjalista nie dość wyraźnie eksponował różnice między bytem a bytującym oraz negował rolę wolności w akcie zadziwienia¹⁰.

Balthasar poświęcił pięknu znaczną część swojego dorobku, dlatego nieprzypadkowo bywa nazywany teologiem piękna. Do rozwoju zmysłu estetycznego myśliciela przyczyniło się niewątpliwie jego wielkie zamiłowanie do sztuki, a w szczególności do muzyki¹¹. Na kartach swoich dzieł nie podaje nigdy definicji piękna, choć wydaje się, że uznawał określenie zaproponowane przez św. Tomasza z Akwinu: „Piękno wymaga spełnienia trzech warunków: pierwszym jest integralność, czyli doskonałość rzeczy, to bowiem, co ma braki, jest już przez to brzydkie; drugim jest właściwa proporcja, czyli harmonia: trzecim zaś blask – dlatego też rzeczy, które mają błyszczącą barwę nazywamy pięknymi”¹².

Balthasar twierdził, że „piękno to słowo, które powinno być naszym pierwszym. Piękno jest również ostatnią rzeczą, na którą może się odważyć myślący rozum, ponieważ ono tylko, jako niepojęty blask, otacza podwójną gwiazdę prawdy i dobra i ich nierozzerwalnego związku”. Już w tym stwierdzeniu samego autora można zauważyć wyraźny związek pomiędzy naturą prawdy a pięknem bytu, który wprawia w zachwyt poznający podmiot.

⁹ Por. tenże, *Philosophie*, t. 3, *Metaphysik*, Berlin 1932, s. 93–94.

¹⁰ Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005, s. 27.

¹¹ Por. E. Guerriero, *dz. cyt.*, s. 271.

¹² STh I, q. 39, a. 8, c.

Szwajcarski myśliciel znajdował się pod znacznym wpływem myśli późnego antyku zarówno pogańskiego, jak i chrześcijańskiego. Fascynowała go koncepcja Plotyna, która w dużej części została przejęta przez ojców Kościoła, a zwłaszcza przez Grzegorza z Nyssy, Augustyna z Hippony, Pseudo-Dionizego Areopagitę i Maksyma Wyznawcę. Zauroczony był spojrzeniem oczyma pełnymi zdziwienia na kosmos jako ogromny, ożywiony organizm, w którym mają udział wszystkie pojedyncze dusze¹³. Teolog z Bazylei był niewątpliwie wybitnym znawcą historii myśli ludzkiej, o czym świadczą liczne odwołania obecne niemalże we wszystkich dziełach. Część poglądów innych filozofów zasymilował, włączając do swojego systemu. Takie przejęcie nie miało jednakże w żadnym wypadku charakteru eklektycznego. Balthasar stworzył, mówiąc językiem ukochanej przez niego muzyki, niejako symfonię, włączając do swojego chóru wszystkich znanych mu autorów, filozofów oraz teologów¹⁴.

Komentatorzy myśli szwajcarskiego teologa wskazują na jeszcze jeden ważny element zachwyty nad światem. W przeciwieństwie do Plotyna nie poprzestaje on jednak na samym uznaniu piękna i tęsknocie za nim. Balthasar nie ucieka od świata, jak czynił to myśliciel późnego antyku oraz liczna grupa jego zwolenników¹⁵. Podobnie jak twórcy renesansowi pragnie odzyskać zdziwienie dla świata bytu oraz podziw dla wspaniałego i niemożliwego do pojęcia absolutnego zwycięstwa nad nicością¹⁶.

Źródła zachwycenia oraz pełnej wdzięczności radości należy zdaniem Balthasara szukać w paradoksie odsłoniętego zasłonięcia¹⁷. Ów paradoks zawiera w sobie następujące napięcia w wewnętrznej strukturze bytu: relację istoty do istnienia, nadmiar niepojętego bogactwa oraz wyostrzenie i nagłący charakter w czasowości i sytuacji. W spotkaniu z bytem jako bytem człowiek doświadcza wielu stanów, które można opisać greckim słowem *thaumadzein*. Wyraz ten oznacza szereg stanów uczuciowych człowieka poczynawszy od zaskoczenia i zdumienia poprzez zdziwienie i podziw, a na radości i wdzięczności skończywszy. Wszystkie wspomniane wyżej przeżycia są powodowane przez samo zjawisko bytu, który w swoim zjawieniu zadaje „największą i najbardziej nierozwiązalną zagadkę: samego siebie”.

Na drodze analogii Hans Urs von Balthasar poprzez wprowadzenie do całości kształtu swojej myśli kategorii zachwyty nad bytem toruje sobie drogę, która prowadzi do rozbłyskującej w biblijnym Objawieniu chwały Boga. Wolność bytu przedstawiona wcześniej i skłaniająca do samoobjawienia miłości znajdą swoje zastosowanie w tomach *Teodramatyki*¹⁸ będącej centrum trylogii. Wszystko to jednak swoje źródła czerpie z filozoficznej natury prawdy. Choć

¹³ Por. E. Guerriero, *dz. cyt.*, s. 294.

¹⁴ Por. *tamże*, s. 351.

¹⁵ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 231.

¹⁶ Por. E. Guerriero, *dz. cyt.*, s. 300.

¹⁷ Por. K. Smykowski, *dz. cyt.*, s. 54-56.

¹⁸ Por. *tamże*.

dzieło jej poświęcone stanowi pierwszy etap ostatniej części trylogii, czyli *Teologii*, to jednak należy pamiętać, że zostało napisane w 1947 r. na długo przed publikacją *Chwały* (1961-1969) i *Teodramatyki* (1973-1980).

4. Bóg i Jego prawda jako *principium et finis mundi*

Hans Urs von Balthasar w zakończeniu pierwszego tomu trylogii twierdzi, iż poznanie prawdy w jej ziemskim aspekcie jest poznaniem objawienia Bożego, jakie dokonało się w stworzeniu. W nim Bóg jawi się jako *dominus, principium et finis* oraz pozostaje niezbadaną tajemnicą.

Transcendencja Boga stwierdzona w objawieniu kosmicznym i wyprowadzona w toku analizy przygodności bytu ludzkiego i innych bytów stworzonych jawi się jako podstawowy fundament istnienia. Pozwala także wnioskować na podstawie poznania prawdy w jej ziemskiej naturze o istnieniu Boga i innych Jego przymiotach.

Podmiot poznający powinien zdać sobie sprawę, że podstawą istnienia wszystkich poszczególnych oraz oddzielonych od siebie, a następnie łączonych w różnorakie relacje prawd cząstkowych jest udostępnienie mu chociaż części z egzystencji nieskończonej, nadziemskiej prawdy wiecznej.

Rozumowy akt człowieka poznającego Boga na podstawie przygodności stworzeń, będący pierwszym elementem wiary, prowadzi do poddania się Stwórcy. Rozum, opierając się na własnym rozeznaniu i uznaniu, iż argumenty przemawiają za okazaniem posłuszeństwa wiary, oddaje siebie w otchłań transcendentnej prawdy Boga.

Naturalną cechą rozumu ludzkiego jest wiedza o tym, że został stworzony. Tym samym na drodze różnych metod może dojść do istnienia swego Stwórcy nawet bez odwoływania się do przygodności świata zewnętrznego. W ten sposób można stwierdzić, że Bóg i Jego prawda stają się *principium et finis* filozofii oraz wszelkich rozumowych dociekań człowieka na różne tematy.

Drugi element aktu wiary – wyrażenie posłuszeństwa traci dzięki temu brzemień irracjonalności, okazuje bowiem w ten sposób posłuszeństwo swojej naturze, a mówiąc ściślej wyrzemu w niej nakazowi Stwórcy i Pana.

W każdej ludzkiej myśli żyje już zawarta w niej wiedza o prawdziwej nieskończoności. Dzięki temu każdy sąd, zarówno analityczny, jak i syntetyczny wypowiedziany przez skończony rozum jest dowodem na istnienie Boga. Każde poszukiwanie jedności bytu staje się w gruncie rzeczy poszukiwaniem Boga oraz uznaniem, że żadna istota stworzona Nim nie jest.

Jako tajemnica, Bóg jest znany w każdej prawdzie stworzenia, która nawet w swojej skończoności nigdy nie wyzbywa się charakteru czegoś cudownego i zadziwiającego. Ziemską prawdą jest nierozzerwalnie złączona z dobrem i pięknem, co zauważyli już klasycy filozofii. Sens tej tajemnicy bytu niezwykle wyraźnie wskazuje na Boga i jego prawdę.

Bóg jest miłością, co oznacza, że wszystkie inne Jego przymioty zostają niejako wchłonięte przez ten jeden. W okrężnym ruchu wieczności początek i koniec łączą się ściśle ze sobą i tworzony w ten sposób szereg spoczywa na fundamencie, jakim jest miłość, która w zależności od perspektywy jawi się jako impuls znajdujący się na początku lub jako sens i cel wszelkich bytów. Odwieczna Boża prawda sprawia, że coś jest prawdziwe oraz obdarowane sensem. Istnienie prawdy, w tym także prawdy odwiecznej, ma swój fundament w miłości. Po raz kolejny zauważyć można, że szwajcarski myśliciel posługuje się kategoriami obecnymi od dawna w teologii, która od samych początków swego rozwoju uznawała Stwórcę za początek i cel wszechświata oraz wszystkich stworzeń. Prawdę tę tłumaczono jednak w odmienny sposób, mniej przemawiający do człowieka niż zastosowana tutaj płaszczyzna hermeneutyki agapetologicznej.

Zakończenie

Przedstawione wyżej zagadnienia jawią się jako główne implikacje wynikające ze sformułowanej przez Balthasara filozoficznej koncepcji prawdy. Nie można jednak zapomnieć, że konsekwencją tego sposobu myślenia jest także cały system teologiczny, a zwłaszcza mieszcząca się w jego ramach teoria prawdy w chrystologicznym i pneumatologicznym wymiarze.

Synteza filozofii i teologii dokonana przez Balthasara jest imponująca. Współczesny myśliciel może się od Balthasara nauczyć bardzo wiele: szacunku dla myśli tradycyjnej, umiejętnego łączenia tradycji z nowoczesnością, ogromnej erudycji oraz niezłomnego szukania odpowiedzi na problemy nurtujące człowieka żyjącego w XXI w.

Koncepcja prawdy, którą sformułował Hans Urs von Balthasar, może stać się propozycją i punktem wyjścia dla rozważań filozofów i teologów oraz przedstawicieli innych nauk humanistycznych, podejmujących różne tematy interesujące współczesnego człowieka i dających odpowiedź na jego podstawowe pytania.

Literatura

- von Balthasar H. U., *Teologika*, t. 1, *Prawda świata*, Kraków 2004.
von Balthasar H. U., *Teologika*, t. 2, *Prawda Boga*, Kraków 2004.
von Balthasar H. U., *Teologika*, t. 3, *Duch prawdy*, Kraków 2005.
Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2003.
Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.
Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004.

- Jaspers K., *Philosophie*, t. 3, *Metaphysik*, Berlin 1932.
- Jaspers K., *Von der Wahrheit*, München 1947.
- Liotard L. F., *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerwik, A. Szahaj, Warszawa 1996.
- O'Donnell J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005.
- Poniży B., *Droga do życia. (Księga Mądrości)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Warszawa 1999.
- Smykowski K., *Hansa Ursa von Balthasara filozoficzna natura prawdy*, „Studia Gdańskie” 2010, nr 27.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1963–1998.

Implications of philosophical nature of the truth in the depiction of Hans Urs von Balthasar's

Summary

Hans Urs von Balthasar was one of the most famous theologians in twentieth century. He invented coherent philosophical and theological system which was presented in monumental *Trilogy*. One of the most fundamental issues is the question of truth. He described its philosophical account by referring to some philosophical concepts: nature, freedom, mystery and participation. They have been known in philosophy since ancient times. This conception has some implications. Moreover, the man is able to get to know the truth only with his intellectual abilities. All the being is a code and sign which refers to the Absolute. Existence is source of admiration, joy and thankfulness. Eventually God is considered to be the base and aim of the world. This philosophical deliberation about the truth is an introduction to consideration about the truth in christological and pneumatological aspects. Balthasar presenting the question of truth, referred to other philosophers' views and took constructive dialogue with modern philosophers, such as Martin Heidegger and Karl Jaspers. Balthasar's conception of truth can be a good base for other theological deliberations. Balthasar's theology can become an answer to a modern man questions.

Keywords: aim, Balthasar, cognition, God, joy, philosophy, sign, theology, truth.

Ks. MARCIN KAZNOWSKI SDB

Kraków

Koncepcja grzechu pierworodnego u Raymunda Schwagera

Streszczenie: Doktryna grzechu pierworodnego spotyka się dziś z licznymi przejawami kontestacji ze strony nauk pozytywnych jak i samego chrześcijaństwa. Narzędziem, które może posłużyć nowemu spojrzeniu na tradycyjną naukę Kościoła o grzechu pierworodnym i sprawić, że będzie ona w stanie wejść w dyskurs ze współczesną krytyką, jest teoria mimetyczno-ofiarnicza wypracowana przez francuskiego antropologa René Girarda, a rozwinięta przez szwajcarskiego teologa Raymunda Schwagera. Wykorzystanie tej teorii do reinterpretacji tradycyjnej doktryny o grzechu pierworodnym potwierdza aktualność tej ostatniej oraz pomaga lepiej zrozumieć mechanizmy, które mają decydujący wpływ na funkcjonowanie jednostek, instytucji i całych społeczeństw.

Słowa kluczowe: ewolucja, grzech pierworodny, hominizacja, kultura, ofiara, przemoc, rywalizacja, teoria mimetyczno-ofiarnicza, zło.

1. Kontrowersyjny dogmat

Tradycja Kościoła uczy, że przez grzech pierworodny rozumie się wydarzenie historyczne – grzeszny upadek u początku ludzkości – który rzutuje na wymiar egzystencjalny całej ludzkości wszystkich miejsc i czasów oraz każdego człowieka z osobna¹. To zwięzłe twierdzenie stało się jednak w naszej epoce jednym z tych elementów chrześcijańskiego wyznania wiary, które wprawiają zarówno ludzi wierzących, jak i poszukującą racjonalnych argumentów refleksję teologiczną w niemałe zakłopotanie. Powodów takiego stanu rzeczy jest kilka.

Po pierwsze: trudno jest dziś zrozumieć i wyjaśnić przekonanie o biologicznym przekazywaniu winy pierwszej ludzkiej pary, skoro większość uczonych skłania się ku poligenizmowi, a nawet polifiletyzmowi, a więc reprezentuje pogląd, że hominizacja dokonała się na wielu miejscach ziemi równocześnie².

Po drugie: pojęcie grzechu pierworodnego dziedzicznego z pokolenia na pokolenie wydaje się stać w sprzeczności z definicją grzechu, zawierającą przecież

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 404.

² Por. np. C. Montenat, L. Plateau, P. Roux, *Odkrywanie stworzenia w ewolucji*, Poznań 1993, s. 57-74.

element osobistej odpowiedzialności i wolnej decyzji człowieka³. Sprzeczność tę pogłębia postępujące od Oświecenia idealizowanie ludzkiej wolności i przyznawanie jej statusu czynnika, który de facto konstytuuje osobę ludzką.

Po trzecie: tradycyjna nauka o grzechu pierwotnym jest dziś, zdaniem wielu, nie do utrzymania w sytuacji zupełnie odmiennego kontekstu filozoficznego, naukowego i kulturowego naszej epoki. Cechą charakterystyczną nowożytnego myślenia jest bowiem rozdział pomiędzy dwoma wielkimi obszarami rzeczywistości, a mianowicie pomiędzy *res extensa* i *res cogitans* (Kartezjusz) albo pomiędzy naturą a wolnością (Kant). Dla zwolenników tego podziału nauka o dziedzicznym grzechu pierwotnym stanowi niedopuszczalne pomieszanie kategorii: to, co należy do natury (dziedziczenie) pomieszane zostało na sposób mityczny z tym, co jest domeną wolności (grzech).

Wreszcie po czwarte: pojawienie się teorii ewolucji, której paradygmatem jest zmienność od prostoty do złożoności i od mniejszej ku większej doskonałości, stało się poważnym ciosem dla tradycyjnej nauki o grzechu pierwotnym. Ta ostatnia zakłada bowiem swoisty ruch wstecz od stanu pierwotnej doskonałości w kierunku upadku i nieładu.

Wszystkie te czynniki sprawiły, że w XX w. pojawiały się próby nowego spojrzenia na grzech pierwotny (jak koncepcja ewolucyjna P. Teilhard de Chardina, „grzech świata” P. Schoonenberga, ujęcia egzystencjalne A. Vanneste’a, M. Flicka czy Z. Alszeghy’ego⁴), jednak wydaje się, że żadna z nich nie potrafiła do końca oprzeć się pokusie redukcjonizmu, wyrażającego się przeakcentowaniem jednych aspektów dogmatu, a pomijaniem innych.

Wyzwania stojące przed doktryną grzechu pierwotnego podjął wreszcie związany z Innsbruckiem szwajcarski teolog Raymund Schwager (1935–2004), który zaproponował nowatorskie spojrzenie na omawiany dogmat. Jako fundament dla swojej teologii przyjął on dorobek René Girarda (ur. 1923), francuskiego antropologa kultury i literaturoznawcy, członka Akademii Francuskiej, który dla oryginalności swych poglądów bywa przez niektórych nazywany „Albertem Einsteinem nowoczesnych nauk o człowieku”⁵.

2. Teoria mimetyczno-ofiarnicza – nowe spojrzenie na początki ludzkości

Girard to autor teorii mimetyczno-ofiarniczej, rzucającej nowe światło zarówno na egzystencję ludzkiej jednostki, jak i na nierozwiązane dotychczas problemy

³ C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierwotny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997, s. 39.

⁴ Por. np. P. Teilhard de Chardin, *Rozum i wiara*, Warszawa 2003; P. Schoonenberg, *Boży świat w stwarzaniu*, Warszawa 1972; M. Flick, Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Brescia 1972.

⁵ Portal dedykowany osobie i dziełu R. Girarda: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/> (odczyt z dn. 1 stycznia 2012 r.).

współzycia społecznego⁶. Główna teza jego antropologii głosi, że człowiek jest istotą pożądaną. To, że pożądamy jakiegoś przedmiotu, nie wynika jednak z jakiejś szczególnej wartości tego przedmiotu, lecz z faktu, że jest on pożądanym przez innych ludzi. Wybór przedmiotu pożądania dokonywany jest zatem poprzez nieuświadomione naśladowanie (gr. *mimesis*) pożądania drugiego człowieka, który pełni tu rolę modelu⁷.

Fakt, że podmiot pożąda tego samego przedmiotu co model, staje się zarzewiem ich wzajemnej rywalizacji⁸. Rywalizacja ta, w miarę eskalacji i dołączania się coraz to nowych osób pożądanym, osiąga w końcu punkt, w którym uczestnicy konfliktu tracą z pola widzenia przedmiot swojego pożądania i koncentrują się wyłącznie na sobie, angażując się w gwałtowny konflikt na zasadzie „każdy przeciwko każdemu”. Dochodzi do wybuchu przemocy, która wymyka się spod kontroli (szczególnie dotyczy to społeczności archaicznych, gdzie nie ma zinstytucjonalizowanego systemu sądowego) i zagraża egzystencji całej grupy pogrążonej w konflikcie.

Okazuje się jednak, że ta sama *mimesis*, która jest siłą niszczącą, zawiera w sobie także środek zaradczy przeciwko międzyludzkiej przemocy. W ogólnym zamieszaniu nawet przypadkowy wybuch przemocy, skierowany przeciw konkretnej ofierze, może wzbudzić fascynację innych, którzy w sposób instynktowny go naśladują i kierują swoją agresję w kierunku tej samej ofiary. Kolektywna przemoc skierowana przeciw wybranej ofierze powoduje, że jej uczestnicy, będący dotąd rywalami, jednoczą się ze sobą, zapominając o dzielących ich konfliktach. Całą winą za zaistnienie mimetycznego kryzysu zostaje obarczony ów kozioł ofiarny. Dokonanie na nim kolektywnej przemocy (mord lub inna jej forma, np. wygnanie) powoduje, że do społeczności wraca upragniony pokój⁹.

Od tej chwili kozioł ofiarny postrzegany jest już w inny sposób: nie jest on już winien społecznego niepokoju, lecz staje się źródłem pojednania i błogosławieństwa oraz gwarantem ładu we wspólnocie. Dochodzi do sakralizacji kozła ofiarnego, a zatem nieuświadomiony mechanizm kozła ofiarnego kładzie podwaliny pod wszelki porządek religijny i społeczny.

Raz doświadczywszy „cudownej” mocy mechanizmu założycielskiego społeczności, ilekroć tylko zaczyna jej zagrażać ponowny kryzys mimetyczny, stara

⁶ Nt. teorii Girarda istnieje bogata literatura, także w języku polskim. Zainteresowanych odsyłam choćby do: A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002-2003, t. 15-16, s. 55-64.

⁷ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 2010, s. 15-18.

⁸ Cechą charakterystyczną rywalizacji mimetycznej jest fakt, że nierzadko występuje ona między osobami spokrewnionymi. W wielu wypadkach mamy do czynienia z kłótnią między dwoma braćmi, której finałem jest przemoc względem jednego z nich. Przykłady znajdujemy w Biblii, mitach oraz wydarzeniach historycznych, np. Kain i Abel, Ezaw i Jakub, Eteokles i Polinik, Romulus i Remus oraz Ryszard Lwie Serce i Jan bez Ziemi. Por. R. Girard, *La Violence et le sacré*, Paris 1972, s. 93.

⁹ *Tamże*, s. 118.

się – nie rozumiejąc jego istoty – jak najdokładniej odtwarzać go w ramach religijnego rytuału. Dokonana przez Girarda skrupulatna analiza rytuałów ofiarniczych wywodzących się z różnych kręgów kulturowych pokazuje, że mają one istotną cechę wspólną: odtwarzają mianowicie w kontrolowany sposób poszczególne stadia kryzysu mimetycznego. Przez zabicie i złożenie bóstwu ofiary przemoc podlega skanalizowaniu, co zapobiega jej niekontrolowanemu wybuchowi¹⁰. Mechanizm kozła ofiarnego wytycza zatem granice pomiędzy *profanum* – pokojową sferą życia społecznego – a sferą *sacrum*, która z jednej strony stanowi zagrożenie, a z drugiej jest źródłem ocalenia dla wspólnoty.

Spółeczność, która chce zapobiec rozprzestrzenianiu się przemocy, ustanawia także zakazy i normy. Godny zauważenia jest fakt, że najstarsze znane nam normy moralne dotyczą dziedzin, które można określić mianem najbardziej „pożądaniogennych”: sfery pożywienia i ludzkiej seksualności. Ponieważ wspomniane obiekty są łatwo dostępne, stają się często przedmiotem rywalizacji i prowadzą do destrukcyjnych dla społeczności konsekwencji. Z tego powodu, jak mówi Girard, wszędzie tam, gdzie szalała przemoc, pojawia się zakaz¹¹.

Z mechanizmem kozła ofiarnego związane jest też powstanie mitów. Stanowią one „teologiczne” uzasadnienie rytów ofiarnych. Ich zadaniem jest usprawiedliwienie osób stosujących przemoc (czyli autorów mitów) i wskazanie na zasadność złożenia ofiary. Zdaniem Girarda we wszystkich znanych nam mitach można dopatrzyć się bezpośrednich lub pośrednich aluzji do mechanizmu kozła ofiarnego i założycielskiej przemocy¹².

Wraz z pierwszymi normami prawnymi oraz rozwojem mitów zaczynają się w pierwotnej wspólnoty kształtować instytucje społeczne i formować wzorce kulturowe. Odtąd instytucje te będą wyznaczać rytm życia wspólnoty i zabezpieczać ją przed niekontrolowanymi wybuchami przemocy poprzez system rytuałów, norm zachowania i zakazów dotyczących zachowań naśladowczych, jednym słowem – przez kulturę¹³.

W powszechnym społecznym zjawisku, jakim jest pojednawczy efekt zabicia kozła ofiarnego, Girard widzi zatem fundament wszelkich religii ustanowionych przez człowieka i związanych z nią instytucji społecznych. W swoich wnioskach jest on jednak jeszcze bardziej radykalny. W mechanizmie założycielskim dostrzega mianowicie przyczynę do budzenia się nowej świadomości i do umiejętności postrzegania nieinstynktownego. Mówiąc ściślej, uważa on, że poprzez fakt dokonania kolektywnego mordu, a tym samym uruchomienia mechanizmu kozła ofiarnego, dokonała się hominizacja – przejście od zwierzęcia do człowieka¹⁴. Momentem sprzyjającym budzeniu się ludzkiej uwagi było odzyskanie po okresie zamętu upragnionego spokoju, zaś obiektem,

¹⁰ M. Goszczyńska, *Posłowie*, w: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987, s. 317–318.

¹¹ R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 1999, s. 23–24.

¹² R. Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris 1982, s. 87–111.

¹³ R. Girard, *Les origines de la culture*, Paris 2004, s. 143–179.

¹⁴ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, s. 131–138.

na którym zogniskowała się ta nowa świadomość, była zabita ofiara, wyniesiona ponad wszystkie dotychczas instynktownie postrzegane obiekty¹⁵. Ona stała się pierwszym obiektem wyróżnionym – pierwszym znakiem. Z kolei z tego znaku pierwotna wspólnota wywiodła bezpośrednio pojęcia sacrum i transcencji – oraz pośrednio takie pojęcia jak walka i pokój, zło i dobro, przedtem i potem¹⁶. Uruchomienie mechanizmu kozła ofiarnego stanowiło zatem rodzaj progę, przekroczenie którego sprawiło, iż społeczność hominidów przestała istnieć jako społeczność zwierzęca. Był to moment, w którym dokonano się opuszczenie królestwa zarządzanego przez instynkt i pojawiła się konieczność mechanizmu regulującego działanie przemocy wewnątrz grupy.

Konkludując, Girard zauważa, że początki kultury ludzkiej naznaczone są czynnikami, które zamiast choćby w najslabszym stopniu służyć konstruktywnej twórczości, zdawały się sprzyjać raczej destrukcji istniejących już systemów. Czynniki te to „kamień i różne rodzaje broni, wzrost agresywności, która jest czynnikiem niezbędnym do prowadzenia wojny i do łowiectwa, przedłużone dzieciństwo z tendencją do zmniejszającej się odporności każdego nowego pokolenia”¹⁷. Skoro więc mimo tych niesprzyjających okoliczności proces hominizacji nie uległ załamaniu, lecz przeciwnie – nasilił się, musiały się one w jakiś sposób stać bodźcami konstruktywnymi, powołując do życia formy kulturowe oraz procesy biologiczne prowadzące do uczłowieczenia. Dzięki mechanizmowi kozła ofiarnego grupy współplemięńców mogły się stać czymś w rodzaju sanktuarium względnej *non-violence*, podczas gdy agresja skierowana na zewnątrz grupy osiągała ekstremalne rozmiary. W ten sposób naczelnie w trakcie hominizacji mogły przekształcić w siłę kulturotwórczą zagrożenie autodestrukcją, które zawsze na nich ciążyło w decydujących momentach biologicznej i kulturowej ewolucji.

Hipoteza Girarda streszcza się w twierdzeniu, że decydujące przejście od zwierzęcia do człowieka nastąpiło poprzez akt kolektywnego mordu. Inaczej mówiąc: tym, czego brakuje zwierzęciu, aby stało się ono człowiekiem, jest ofiara zastępcza. „Jednocząca przemoc jest nie tylko początkiem religii, ale jest także początkiem ludzkości”¹⁸. Wyrastający z pożądania naśladowczego mechanizm kozła ofiarnego stanowi, według francuskiego antropologa, mechanizm założycielski leżący u podstaw wszystkich stworzonych przez człowieka instytucji: religii, wyrosłych z nich kultur, władzy politycznej i sądowniczej, filozofii, antropologii, świąt, teatru, sportu, gier hazardowych, medycyny, rytów inicjalnych, systemu karnego, monarchii, polowania, oswojenia zwierząt, czci dla zmarłych oraz języka¹⁹.

¹⁵ Warto zauważyć, że już Freud w swoim dziele *Totem i tabu* twierdził, iż fundamentem ludzkości był mord popełniony na praojcu prymitywnej hordy. Por. M. Goszczyńska, *Posłowie*, s. 315.

¹⁶ R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 144-145.

¹⁷ *Tamże*, s. 123.

¹⁸ *Tamże*, s. 135.

¹⁹ Przykładowo: genezy języka Girard doszukuje się w wyciach i krzykach towarzyszących kryzysowi mimetycznemu, odtwarzanych następnie w formie skandowania podczas sprawowania rytuału i podlegających stopniowemu uporządkowywaniu. Z kolei w różnych znanych rodzajach gier dopatruje się on odpowiedników poszczególnych etapów cyklu rytualnego: gry

Działanie tego mechanizmu można również dostrzec w warunkach współczesnych, choć ma ono formę znacznie subtelniejszą i trudniejszą do identyfikacji, ze względu na istniejący państwowy monopol przemocy i daleko posuniętą ewolucję struktur społecznych²⁰. Przejawia się on m.in. w zatajaniu czy usprawiedliwianiu przemocy, w tendencji do spychania winy na innych, w szukaniu coraz to nowych indywidualnych i grupowych kozłów ofiarnych, istnieniu spiskowych teorii dziejów, czy funkcjonowaniu reżimów totalitarnych. Decyduje o rozwoju kapitalizmu i wolnego rynku poprzez sterowanie zjawiskami konkurencji, współzawodnictwa, reklamy, giełdy papierów wartościowych, mody i show-biznesu. Znajduje wreszcie swoje odbicie w systemie sądowniczym, który jest dla Girarda niczym innym, jak zracjonalizowaną techniką zapobiegania przemocy, podobnie jak jego pierwotną formą był rytuał ofiarniczy.

3. Reinterpretacja prehistorii biblijnej w kluczu teorii mimetyczno-ofiarniczej

Według Raymunda Schwagera teoria mimetyczno-ofiarnicza jest niezwykle przydatnym instrumentem reinterpretacji tradycyjnej nauki o grzechu pierworodnym. Rozważanie tej problematyki w świetle teorii Girarda rozpoczyna innsbrucki teolog od szczegółowej analizy egzegetycznej prehistorii biblijnej, traktując wypowiedzi Księgi Rodzaju jako całość²¹.

W pierwszych rozdziałach Genesis odnajduje Schwager istotne elementy teorii mimetyczno-ofiarniczej, a więc przede wszystkim ludzką tendencję do naśladowania, z której rodzi się rywalizacja prowadząca do braterskiego mordu. Wszystko zaczyna się od (zafałszowanego) naśladowania Boga, którego efektem jest rywalizacja. Działa ona dalej jako rywalizacja między braćmi i osiąga swój punkt kulminacyjny w morderstwie. Prawo siedmiokrotnej zemsty wzrasta do siedemdziesięciokrotnej i przed potopem cały świat pełen jest przemocy, która rozlewa się po całej ziemi na podobieństwo zarazy²². Od początku ujawnia się również – podobnie jak w mechanizmie kozła ofiarnego – głęboko

polegające na naśladowaniu to odbicie skłonności mimetycznej, gry walki – odbicie rywalizacji braci, gry „wywołujące zawrót głowy” – odbicie paroksyzmów kryzysu mimetycznego, zaś gry hazardowe – to odpowiednik fazy rozwiązania kryzysu, czyli złożenia ofiary. R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 142.

²⁰ R. Girard, *La Route antique des hommes pervers*, Paris 1985, s. 143; tenże, *Des choses cachées...*, s. 417.

²¹ S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 322–323.

²² „Po (...) pierwszym grzechu prawdziwa «inwazja» grzechu zalewa świat: bratobójstwo popełnione przez Kaina na Abli; powszechne zepsucie będące następstwem grzechu”. Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 401.

tkwiąca w człowieku tendencja do zrzucania odpowiedzialności za popełnione zło na innych (Adam, Ewa, Kain), zaś o instytucjach religijno-kulturowych (rytualne ofiary, normy sakralne, miasto) po raz pierwszy mówi się właśnie w związku z przemocą. Pojawiają się w końcu różne formy sakralizacji (synowie boży, olbrzymy, itp.)²³.

Jedynie główny temat teorii Girarda – kolektywne zbiorowisko przeciwko przypadkowej ofierze – nie znajduje w prehistorii biblijnej bezpośredniego odniesienia. Nieobecność tego elementu nie jest jednak decydującym zarzutem przeciwko teorii mimetycznej jako hipotezie interpretacyjnej, gdyż brakujący temat łatwo można odnaleźć w innych miejscach Starego Testamentu, zgodnie z powtarzaniem przez Schwagera postulatami synchronicznej lektury Pisma Świętego. Temat zbiorowiska pojawia się zaś w Biblii w różnorodny sposób. W pismach prorockich istnieje wiele opisów, jak lud gromadzi się w agresywnych zamiarach przeciwko wysłannikom Jahwe. Mowa jest również o ludach pogańskich, które łączą się razem przeciwko Izraelowi. Jednak przede wszystkim wielu złoczyńców czyha na jednego i samotnego sprawiedliwego. W licznych lamentacjach błagający czuje się prawie zawsze otoczony przez kłamliwych wrogów, którzy nastają na jego życie²⁴.

W drugim rozdziale Księgi Rodzaju, zauważa Schwager, wąż nie rozpoczyna swojej uwodzicielskiej rozmowy od własnego słowa, lecz tylko naśladuje w zafałszowany sposób wcześniejsze słowo Boga: „Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?” (Rdz 3,1)²⁵. Kuszenie od początku jest zatem naśladowaniem Boga, które ogniskuje się jednak na jednym jedynym aspekcie Jego wypowiedzi (na „zabranianiu”), przez co powstaje pozór perwersyjnego bożka. Kobieta odpowiada na to zawężające i fałszujące naśladowanie, wprowadzając korektę. Odpowiadając jej, wąż kwestionuje wyraźnie słowo Boga (Rdz 3,4n), które przekazała kobieta i prezentuje jej zamiast tego możliwość bezpośredniego i pełnego naśladowania Boga („tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”) poprzez zjedzenie zakazanego owocu.

Opowieść o rajku opisuje więc złożoną mimetyczną grę, która prowadzi od zafałszowanego naśladowania jednego słowa Bożego, poprzez zakwestionowanie drugiego, do bezpośredniego naśladowania owego perwersyjnego obrazu, który wyłonił się z tej gry. Kobieta daje się wciągnąć w mechanizm mimetyczny, decydując się na zjedzenie owocu, bowiem widzi, „że drzewo to ma dobre owoce do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy” (Rdz 3,6). Godny zauważenia jest fakt, że chociaż drzewo istniało już wcześniej, to dopiero po rozmowie z wężem

²³ R. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Münster 2004, s. 17-33.

²⁴ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur – Wien – München 1994, s. 100-142. Por. Ps 5,9; 6,8; 12,5; 16,7; 21,8; 24,19; 30,12; 34,1; 54,3; 58,2; 63,3; 82,6; 93,4; 101,9; 108,2; 139,6; Jr 18,18.

²⁵ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 24.

nabiera ono dla Ewy swych nęcących cech. Zwodnicze są zatem nie owoce jako takie, lecz owoce, które wąż określił jako godne pożądania²⁶. Uwidacznia się tu trójkątna struktura pożądania (podmiot – przedmiot – model), charakterystyczna dla teorii mimetyczno-ofiarniczej Girarda.

Uwodzicielski głos przedstawia Boga jako godnego naśladowania, w rzeczywistości jednak sam imituje Boga i w końcu sobie samemu nadaje pozory wzoru godnego naśladowania. Wąż zatem okazuje się być symbolem owej *mimesis* – zawężonego naśladownictwa, które prowadzi bezpośrednio ku pożądaniu. *Mimesis* ta – zgodnie z przekazem biblijnym – staje się powodem upadku, czyli grzechu²⁷.

Zgodnie z teorią mimetyczną, z naśladownictwa dążącego do przywłaszczenia wyrastają różnorodne formy rywalizacji. Właśnie ta prawidłowość ujawnia się w prehistorii biblijnej. Z jednej strony Bóg, przedstawiony jako wzór do naśladowania przez węża, ukazuje się jako rywal człowieka, z drugiej natomiast upadek prowadzi bezpośrednio do zakłóceń w stosunkach między ludźmi (doświadczenie nagości, panowanie mężczyzny nad kobietą) i do odwrócenia relacji między człowiekiem a naturą (śmiertelna rywalizacja między kobietą a wężem, trud mężczyzny przy uprawie ziemi).

Fakt, że Adam i Ewa nie zostali bezpośrednio ukarani śmiercią, bynajmniej nie oznacza w tym kontekście, że Bóg karę odroczył albo jej nawet zupełnie zaniechał. Przeciwnie, zagadnienie rywalizacji wyjaśnia raczej w sposób konkretny, że kara i śmierć są następstwami upadku – grzechu. Według Schwagera opowieść o zamordowaniu brata to o wiele więcej niż tylko dodatek do rajskiej historii²⁸. Ma ona sama z jednej strony charakter opowiadania założycielskiego, informuje bowiem o instytucji krwawej zemsty, o założeniu pierwszego miasta i o ofiarach, z drugiej zaś przez tematykę rywalizacji i umierania łączy się harmonijnie z rajską opowieścią. Śmierć, którą zagrożono człowiekowi, ujawnia się konkretnie w śmierci Abla, zadanej ręką jego brata. Zatem według prehistorii biblijnej kara nie jest tylko przychodzącym wyłącznie z zewnątrz działaniem Boga, lecz wewnętrzną konsekwencją złego postępowania, która może dotknąć również tego, kto nie jest bezpośrednio winien, lecz ma z winowajcami ścisły związek²⁹. Bóg

²⁶ *Tamże*.

²⁷ Podobny mechanizm przewija się potem w całej serii tekstów Starego Testamentu, w których odejście Izraela od Jahwe opisywane jest jako naśladowanie okropności sąsiednich ludów lub jako pogoń za obcymi bogami. Por. Sdz 2,12.19; 1 Krl 14,24; 18,18; 2 Krl 17,15.19; 2 Krn 36,14; Jr 2,8.23.25; 7,6.9; 8,2; 9,13; 11,10; 16,11; 25,6; 35,15.

²⁸ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 25.

²⁹ Nie bez znaczenia jest według Schwagera fakt, że o zamordowaniu Abla przez Kaina mówi się w kontekście składania przez nich ofiar. Ofiara Abla spełniła swój cel, w przeciwieństwie do ofiary Kaina – tak należałoby interpretować słowa o tym, iż Jahwe „wejrzał na Abla i na jego ofiarę, na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć”. Ofiary te miały widocznie na celu stłumić i uśmierzyć ukrytą zazdrość i rywalizację między braćmi, której istnienie zdradza już to, że obaj w tym samym czasie, obok siebie, czynią to samo. Ten efekt nastąpił u Abla, podczas gdy ofiara Kaina nie przyniosła rezultatu i zło wybuchło w całej pełni. Jeśli taka interpretacja jest słuszna, to opowieść o braciach zakłada rozumienie ofiar w sensie społecznym, odpowiadającym teorii Girarda. Por. *tamże*, s. 26.

nie zabija złoczyńców własną ręką, lecz przekazuje ich konsekwencjom ich własnych czynów, które prowadzą do bolesnych waśni wśród ludzi i do gwałtownej śmierci³⁰. Ponieważ śmierć Abla, który umiera jako pierwszy człowiek, rzuca światło na umieranie wszystkich ludzi, więc każda konkretna śmierć w świecie strachu i przemocy jawi się jako następstwo grzechu³¹.

W opowieści o zamordowaniu brata nie zostało zatem przedstawione jedynie wydarzenie indywidualno-archetypiczne. Przez wskazanie na trzy instytucje religijno-kulturowe – ofiarę, krwawą zemstę i miasto (królestwo) – rozwija się opowieść o tym, jak dynamika zła, wypływająca z przekroczenia Bożego zakazu, oszukuje i fascynuje nawet te mechanizmy kultury, które mają za zadanie jej się przeciwstawiać³². Tym samym – według prehistorii biblijnej – na całej ludzkiej kulturze i społeczności ciąży kara. Dlatego z perspektywy następstw grzechu wynika bardzo wyraźnie, że Bóg przez zakaz jedzenia owoców z drzewa wiadomości dobrego i złego (Rdz 2,17) nie chciał odmówić ludziom dobra, lecz tylko oszczędzić im doświadczenia zła³³.

W dalszej analizie biegu prehistorii biblijnej Schwager przechodzi do prologu potopu. Dramatyczna akcja, jaka toczy się między Bogiem a człowiekiem, osiąga tu według niego swoje apogeum, gdyż na ziemi niegodziwość ludzi wzrasta do tego stopnia (Rdz 6,5), iż zło osiąga wymiar globalny: „Ziemia została skażona w oczach Boga” (Rdz 6,11) i pełna była przemocy. Mowa jest tu już nie tylko o ludziach, lecz o zepsuciu ziemi w ogóle. Ulegają mu również zwierzęta, choć brak uściślenia, jak konkretnie do tego doszło. Rozszerzenie się zła poza świat ludzi znajduje odzwierciedlenie w poprzedzającej bezpośrednio mit o potopie opowieści o synach Bożych, którzy łączą się z córkami ludzkimi. W ten sposób przemoc rozszerza się niejako na kontekst ogólnoludzko-stwórczy.

Przy pomocy teorii mimetycznej można, zdaniem naszego teologa, sformułować także wyjaśnienie samej opowieści o potopie. Mianowicie, zgodnie z koncepcją kryzysu mimetycznego Girarda, agresja rozprzestrzenia się w żywiole naśladownictwa niczym zaraza, co sprawia, że dotknięci nią ludzie poddają się potwornym wyobrażeniom. Kryzys ów znajduje nagle rozwiązanie w tym, że wzajemna agresja przechodzi w działanie wszystkich przeciw jednemu. Istotne elementy tego scenariusza widać wyraźnie w opowieści o potopie³⁴: kryzys zaczyna się od monstrualnych wyobrażeń (połączenie synów Bożych z córkami ludzkimi) i toczy się w świecie pełnym przemocy. Dochodzi do polaryzacji między jednostką a wszystkimi innymi. Różnica polega jedynie na tym,

³⁰ Również i ten wynik znajduje potwierdzenie w ramach całego Starego Testamentu, gdyż sąd Boży przedstawiony jest tam przede wszystkim jako gwałtowne zniszczenie dokonane wrogą ręką człowieka. Por. R. Schwager, *Brauchen wir...*, s. 64-81.

³¹ W tym sensie znajdujemy u Schwagera potwierdzenie tradycyjnego nauczania Kościoła o śmierci jako o następstwie grzechu pierwotnego, oparte na Rz 5,12.

³² Podobnie św. Paweł przedstawia w Liście do Rzymian relację między grzechem a prawem (Rz 7,7-13).

³³ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 25.

³⁴ Por. *tamże*, s. 32-33.

że według opowieści o potopie jeden jest uratowany, a inni zniszczeni, podczas gdy zgodnie ze scenariuszem teorii mimetycznej wielu zostaje obdarowanych pokojem kosztem jednego. Różnica ta jest jednak pozorna. Mamy tu bowiem do czynienia z mitem, który według Girarda sam będąc produktem mechanizmu ofiarniczego, oddaje pierwotną prawdę o założycielskim morderstwie w formie zawoalowanej. Zabity koziół ofiarny staje się zarazem zwiastunem pokoju (funkcję tę pełni tu Noe) i dlatego łączy w sobie pozornie przeciwstawne aspekty odrzucenia i czci. Schwager zwraca zresztą uwagę, że „odmęty” często używane są w Biblii jako obraz wrogów człowieka³⁵.

4. Grzech pierworodny – wydarzenie czy symbol?

Odczytanie prehistorii biblijnej w kluczu teorii mimetycznej odkrywa zadziwiającą łączność grzechu z przemocą, rywalizacją i naśladowczym pożądaniem. Antropologia Girarda, definiująca człowieka jako istotę pożądaną i uwikłaną w mechanizmy mimetyczne, wykazuje daleko idącą zgodność z biblijnym opisem upadku oraz powszechnym ludzkim doświadczeniem obecności przemocy i zła w świecie. Grzeszna ludzka kondycja, a także obecność grzechu we wszystkich ludzkich instytucjach, jawią się tu wyraźnie jako skutek pewnego konkretnego wydarzenia z zamierzchłej przeszłości, które uruchomiło lawinowy efekt rozprzestrzeniania się przemocy i zakorzeniania się zła w najróżniejszych wymiarach egzystencji człowieka, tak indywidualnych jak i społecznych.

Chęć skojarzenia doświadczanego obecnie przez nas powszechnego stanu grzeszności z historycznym wydarzeniem pierwszego upadku rodzi jednak poważny problem. Jest nim mianowicie kwestia, do jakiego stopnia biblijne opowiadanie o początkach można traktować jako historycznie wiarygodne. W związku z faktem, iż w prehistorii biblijnej znajdujemy jednak wyraźne elementy mityczne i nie mamy do dyspozycji krytycznych świadków opowiedzianych wydarzeń, spontaniczna ocena wiedzy historycznej wypada negatywnie³⁶. W tekstach Objawienia znajdują się ponadto wyobrażenia silnie uwarunkowane czasowo, więc wielu teologów zakłada, że nie można przypisywać prehistorii biblijnej wartości historycznej, lecz należy ją wyjaśniać w kategoriach albo egzystencjalno-filozoficznych, albo archetypicznych, albo socjologicznych.

W tym momencie znów daje o sobie znać efektywność hipotezy Girarda, w świetle której ów pozornie nieusuwalny problem historyczności traci na znaczeniu. Co więcej – przestaje być on problemem, a staje się mocnym argumentem za trafnością takiego podejścia do tematu, jakie proponuje Schwager.

Otóż wyjaśniając mity, Girard przyjmuje wprawdzie działanie potężnych projekcji, ale równocześnie stawia hipotezę, iż za obrazami mitycznymi kryje

³⁵ Por. Ps 32,6; 69,16; 88,18; 93,6; Iz 8,7n; 17,12; 28,15.18; Jr 47,2; 27,34.

³⁶ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 33.

się obiektywne wydarzenie, czyli zabicie przypadkowej ofiary przez grupę³⁷. Mit, będąc produktem mechanizmu kozła ofiarnego, przekazuje w zawołowanej formie informację o tym właśnie wydarzeniu, które dało mu początek. Obecność elementów maskujących, sakralizujących i interpretujących w micie nie tylko nie przeczy jego historycznym fundamentom, lecz paradoksalnie, pozwala na drodze „demitologizacji” dotrzeć do historycznej prawdy. Przy odkrywaniu tej prawdy należy w myśl teorii Girarda pamiętać, że mit jest dokumentacją historii dokonaną przez jej „zwycięzców”, którym zależało na ukryciu mało chwalebnych dla nich faktów. Uwzględnienie takiej optyki umożliwia przedarcie się przez zasłonę nabudowywanej przez długi czas warstwy mitycznej i dotarcie do faktycznego źródła, którym ostatecznie zawsze jest jakiś przejaw mechanizmu kozła ofiarnego i akt przemocy³⁸. Wynika z tego, że biblijna opowieść o początku nie przekazuje tylko czegoś w rodzaju archetypu, ale chce odnieść się do realnego wydarzenia z historii ludzkości, do przejścia ze stanu sprzed upadku do świata grzechu³⁹.

5. Problem dziedziczenia grzechu w kontekście dualizmu natura-wolność

Aplikacja teorii mimetyczno-ofiarniczej do prehistorii biblijnej daje mocny argument za historycznością pierwszego upadku (w tradycyjnej terminologii teologicznej określanego jako *peccatum originale originans*), rzucając światło także na jego wymiar społeczny i mimetyczny. Pozostaje jednak do wyjaśnienia problem dziedziczenia grzechu i jego działania z pokolenia na pokolenie (*peccatum originale originatum*), które to zgodnie z nauczaniem Soboru Trydenckiego dokonuje się nie przez naśladowanie (*imitatione*), a przez zrodzenie (*propagatione*)⁴⁰.

Podjmując tę kwestię Schwager odwołuje się do perspektywy ewolucyjnej, w której dostrzega nie zagrożenie, lecz raczej sprzymierzeńca doktryny o grzechu pierwotnym⁴¹. W pierwszym momencie napotyka tu problem:

³⁷ R. Girard, *Je vois Satan...*, s. 114.

³⁸ R. Girard, *Le Bouc émissaire*, s. 84.

³⁹ Na tej podstawie Schwager uważa, że wszystkie argumenty teologiczne, które wychodzą od pierwotnego dobra stworzenia, przemawiają za historycznością grzesznego upadku, mogą odzyskać swoje pełne znaczenie. Twierdzi jednak za Karlem Rahnerem, że nt. stanu sprzed historycznej winy nie można wnioskować niczego konkretnego, bo wychodząc z naszej sytuacji uwikłania w winę możemy wrócić tylko co najwyżej do początków tej sytuacji. Nie mamy jednak żadnych punktów zaczepienia, aby zrekonstruować stan, jaki panował przedtem, o ile w ogóle można mówić o tym, że taki stan kiedykolwiek istniał realnie, a nie tylko jako hipotetyczna możliwość.

⁴⁰ Por. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 310.

⁴¹ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 58-60.

o ile noszenie śladów naszej przeszłości biologicznej przynależy do dziedziny natury, o tyle już dziedziczenie „pierwszego upadku” wydaje się w nieuprawniony sposób mieszać dziedzinę natury z wolnością. Schwager przytacza jednak wyniki badań wielu nauk szczegółowych, zgodnie z którymi ów nowożytny dogmat o rozdziale pomiędzy naturą a wolnością należy postawić pod znakiem zapytania. Stawia ponadto tezę, że pojęcie grzechu pierworodnego nie tylko nie jest pomieszaniem kategorii, ale pozwala spojrzeć całościowo na rzeczywistość rozdzieloną w sposób sztuczny i powierzchowny przez nowoczesne myślenie⁴².

Zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy ludzkość jest o wiele starsza, niż przyjmowała to Biblia. Badania paleontologiczne określają jako człowieka już *homo habilis*, który pojawił się ok. 2,6 mln lat temu. Dyskusyjne jest wprawdzie, czy ta istota była już człowiekiem także w sensie filozoficznym, z pewnością jednak człowiek jest bardzo stary (*homo erectus* pojawił się ok. 1,8 mln lat temu)⁴³. Objętość mózgu pierwszych ludzi była zdecydowanie mniejsza niż dzisiaj. Fakt ten skłonił Schwagera do postawienia pytania, jakie następstwa dla wczesnego zachowania człowieka mogła mieć mniejsza objętość mózgu i jak w tych okolicznościach przedstawia się grzech⁴⁴.

Ujmując zagadnienie od strony filozoficznej, za cechę odróżniającą ludzi od innych istot żywych należy przyjąć otwartość na to, co absolutne oraz kierowanie dążeń na to, co nieograniczone. W przypadku pierwszych ludzi dążenia te być może kształtowały istotę, która ze względu na mniejszą objętość swego mózgu mogła kierować swoim postępowaniem o wiele mniej racjonalnie niż dzisiejsi ludzie. Jednakże pierwszym ludziom nie było obce przede wszystkim bardzo intensywne życie emocjonalne, czy też „poczucie życia”, w którym zawarta była relacja do nieskończonej przyczyny życia⁴⁵.

Z tych powodów, kontynuuje nasz teolog, wolności pierwszych ludzi nie należy wyobrażać sobie jako możliwości opowiedzenia się za jednym z dwóch racjonalnie przejrzystych rozwiązań, lecz raczej jako wierność lub niewierność wobec przyjętego daru⁴⁶. Pierwsi ludzie byliby więc powołani do tego, by w bliskim i intensywnym kontakcie emocjonalnym, ale przy niewielkiej jeszcze własnej krytycznej refleksji, odpowiedzieć na propozycję bliskiego (choć jeszcze nie przedmiotowo) Boga. Fulguracja czy emergencja, przez którą – używając terminologii nauk przyrodniczych – wyłonili się oni ze świata zwierząt, lub samotranscendencja, przez którą – w terminologii teologicznej – stali się ludźmi w wyniku twórczego działania Boga, mogła doprowadzić

⁴² Tamże, s. 15.

⁴³ J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 159.

⁴⁴ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 59–60.

⁴⁵ Schwager widzi pewną analogię między pierwszymi istotami ludzkimi a ludźmi upośledzonymi umysłowo. Zwraca uwagę, że ci ostatni, pomimo wszystkich zakłóceń swego umysłu i uczuć, mogą prowadzić nie tylko nienaruszone, lecz także szczególnie intensywne życie duchowe.

⁴⁶ Tamże, s. 61.

do tego, że narodziło się w nich zupełnie nowe uczucie o kolosalnym zasięgu i bardzo intensywne. Te doświadczenia miały spowodować, aby także w swym zachowaniu i reagowaniu wyrastali ze świata zwierzęcego. Ponieważ jednak – jak utrzymuje nauka o grzechu pierwotnym – już na początku dochodziło do reakcji negatywnych, więc należy przypuszczać, że duża emocjonalność szybko prowokowała ostre konflikty i spory, a pozytywne z początku mechanizmy, ukształtowane w trakcie ewolucji w świecie zwierząt, mogły uaktywnić się na nowo w perwersyjnej formie. Dlatego to, co nazywa się grzechem, interpretować można, według Schwagera, jako grzeszne pozostanie człowieka w „naturalności”, która właśnie przez to staje się nienaturalna, że unika transcendencji – mimo iż leży ona w jej naturze⁴⁷.

Nie można przy tym myśleć o jednorazowym upadku. Przy interpretacji mimetycznej pierwszych rozdziałów Genesis nie trzeba zresztą przyjmować, że wszelkie zło pochodzi od jednego albo dwóch ludzi, którzy dopiero co wyłonili się ze świata zwierząt. Dużo bliższe wydaje się to, o czym mówi także prehistoria biblijna, że zło wzmagало się poprzez działanie licznych ludzi, w różnych kulturach i przez dłuższy czas. Wszystko mogło się zacząć od pozornie niegroźnego odsunięcia od siebie darowanego doświadczenia albo od ponownego, podjętego w dobrej wierze, przywołania wcześniejszego uczucia, które wkrótce zrodziło nowe nawyki i pociągnęło za sobą następstwa wykraczające daleko poza stadium początkowe⁴⁸.

Według Biblii, po pierwszym grzechu nastąpił pierwszy akt przemocy (Kain – Abel), która szybko się rozprzestrzeniła (Lamek) i pociągnęła za sobą ten skutek, iż ziemia – przed potopem – była skażona i zepsuta w oczach Boga (Rdz 6,11). Ta wypowiedź zaskakująco dokładnie zgadza się z naszymi wyobrażeniami o początkach ludzkości. Już u najwyżej zorganizowanych zwierząt przemoc przybiera na sile. Brutalność walk szympanсів nie ma sobie równych w świecie zwierząt i znajduje odpowiednik tylko u człowieka. W swej brutalności, w całej swojej strukturze afektywnej, w motywacji, funkcjach i okolicznościach – ich walki grupowe przypominają w zadziwiający sposób ludzkie stosunki⁴⁹.

Z powodu niewielkiej objętości mózgu i dużej emocjonalności spory i konflikty między pierwszymi ludźmi mogły wkrótce osiągnąć tak wielkie rozmiary, że ludzkość przez długi czas – jak wskazuje biblijna opowieść o potopie – zagrożona była w swej egzystencji. Niebezpieczeństwo groziło jednak – w przeciwieństwie do mitycznego języka opowieści o potopie – nie ze strony Boga, a także nie w pierwszym rzędzie od strony przyrody, lecz przede wszystkim

⁴⁷ *Tamże*, s. 62.

⁴⁸ Ponieważ ludzie są między sobą bardzo mocno powiązani, tworzą pewien system. Doświadczenie i badania symulacyjne wykazują, że w przypadku systemów nawet niewielkie odchylenia na początku mogą – przez ciągłe sprzężenie zwrotne – doprowadzić w krótkim czasie do potężnych następstw (tzw. efekt motyla).

⁴⁹ *Tamże*.

od strony współtowarzyszy. Fakt, że ludzkość mimo to przetrwała, należy chyba przypisać nie tyle jej „rozsądkowi”, ile spontanicznej tendencji, zgodnie z którą potencjał agresji w grupie instynktownie kieruje się na zewnątrz i skupia na ofiarach lub wrogach (mechanizm kozła ofiarnego)⁵⁰. Polaryzacja ta stworzyła więzy międzyludzkie w grupach. Przeżycie ułatwił ponadto fakt istnienia wystarczających przestrzeni, umożliwiających pierwszym ludziom rozdzielanie się.

Wzrost mózgu trwał u ludzi ok. 2 mln lat. Okres ten wydaje się bardzo długi, jednak stosując miary typowe dla ewolucji, wzrost ten przebiegał bardzo szybko. Prawdopodobnie było to wyjątkowe wręcz w ewolucji tempo. Niektórzy badacze upatrują źródła tego fenomenu bezpośrednio w ludzkiej agresji i podejrzewają, że wzajemne zabijanie było ważnym narzędziem szybkiego rozwoju mózgu⁵¹. Ich zdaniem praktyka ograniczonego zabijania współtowarzyszy stała się nowym narzędziem selekcji, bowiem zawsze przeżywały osobniki silniejsze, o szybszych reakcjach i bardziej inteligentne. Inteligentniejsza horda miała większą szansę na przeżycie, gdyż jej komunikacja była bardziej intensywna, zaś jej narzędzia (w pierwszym rzędzie broń) – skuteczniejsze. W ten sposób człowiek sam niejako dbał o selekcję lepszych mózgow.

Jeśli ludzkość przyspieszyła rozwój swego mózgu przez walkę między grupami, to tym samym należy się liczyć z preferowaniem przez ewolucję osobników agresywnych. Dyspozycja lub skłonność do zabijania mogła w ten sposób w ramach postępu ewolucji wejść do struktury biologicznej człowieka, naznaczając swoim piętnem cały jego ewolucyjny rozwój⁵². Z teologicznego punktu widzenia oznacza to, że grzeszne działanie wspierało rozwój mózgu i zaciążyło na dalszym rozwoju człowieka⁵³.

Według Schwagera wynikają z tego nowe perspektywy dla nauki o grzechu pierwotnym. Jeśli grzech nie miał miejsca na początku „gotowej” ludzkości, lecz sam miał czynny udział w dalszym przebiegu hominizacji, to łatwo można zrozumieć, dlaczego zagnieździł się on w samej ludzkiej naturze. W ten sposób staje się jasne, że w każdym ludzkim indywiduum tkwią skłonności do przewrotnego życia i że długa historia lęku przed śmiercią cały czas wyciska swe piętno na grzesznych ludziach.

Z powyższego wywodu wynika też, że oświeceniowy rozdział między wolnością a naturą i między wiecznymi prawdami rozumowymi a przypadłociowymi prawdami historycznymi należy uznać za przestarzały. Skoro grzech poprzez ewolucję wniknął aż do naturalnej konstytucji ludzkiego życia, to również atakowanie nauki o grzechu pierwotnym z pozycji kartezjańskiego dualizmu okazuje się pozbawione podstaw.

⁵⁰ Tamże, s. 63.

⁵¹ Np. C. Bresch, *Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel?*, Frankfurt a.M. 1979, s. 196.

⁵² Fakt wykształcenia się w ewolucji nie tylko cech fizycznych, lecz także sposobów zachowania, stanowi jedno z podstawowych przekonań współczesnej socjologii.

⁵³ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 65.

6. Wieloaspektowość grzechu pierwородnego

Problematyka grzechu pierwородnego jest, zdaniem Schwagera, złożona i obejmuje różne sfery. Trudne jest dlatego sformułowanie zwięzłej definicji grzechu pierwородnego bez zagubienia któregoś z aspektów. Schwager rzeczywiście nie podejmuje się tego zadania. W zamian za to proponuje rozpatrywać zagadnienie grzechu pierwородnego na trzech płaszczyznach: historii naturalnej, historii ludzkiej wolności oraz dialogu Boga z człowiekiem powołanym do życia nadprzyrodzonego⁵⁴. Dostrzega przy tym w grzechu pierwородnym zarówno jego wymiar historyczny, jak i egzystencjalny.

Istotę grzechu pierwородnego upatruje Schwager w przemocy związanej z naśladownictwem i mechanizmem mimetycznym. W tym względzie jego intuicje są zbliżone do koncepcji Girarda, według którego progiem hominizacji stało się zadziałanie mechanizmu kozła ofiarnego⁵⁵. Ponieważ na tymże mechanizmie zasadzają się niemal wszystkie instytucje i reguły życia społecznego, grzech pierwородny przenika do samego rdzenia każdą bez wyjątku dziedzinę życia, stanowiąc jej nieodłączny element konstytutywny o ambiwalentnej, budująco-niszczącej naturze.

Idee Schwagera znajdują również dobre uzasadnienie w prehistorii biblijnej⁵⁶. Przemoc i agresja, obecna już u wyższych zwierząt, naznaczyła od początku także dzieje człowieka, nabierając przy tym jakości moralnej, związanej z pojawieniem się zaczątków świadomości i wolności. Pierwsze morderstwo ze wszystkimi jego konsekwencjami (a są one, jak twierdzi Girard, zarówno negatywne, jak i – paradoksalnie – pozytywne) stało się wydarzeniem rzutującym na całe ludzkie dzieje. Skłonność do zabijania stała się do tego stopnia czynnikiem determinującym rozwój mózgu, że zaczęła decydować o biegu ewolucji człowieka, pozwalając przetrwać tylko osobnikom najagresywniejszym. W ten sposób skłonność ta wniknęła w fizyczną strukturę mózgu ludzkiego, a grzech zagnieździł się w samej ludzkiej naturze.

Schwager usiłuje zgłębić związek pomiędzy grzechem pierwородnym a faktem przekazywania życia z pokolenia na pokolenie. Nawiązując do nauki Soboru Trydenckiego, wg której grzech pierwородny przekazywany jest nie przez naśladowanie, a przez rozmnażanie, twierdzi, że opinia ta jest niemożliwa do utrzymania w świetle współczesnej wiedzy.

W tym kontekście w nowej perspektywie ukazuje się też historia wolności człowieka. Wolność nie jest według Schwagera jakością transcendentną, ofiarowaną człowiekowi w gotowej postaci, lecz pozostaje w ścisłym związku z rozwojem naturalnym: z jednej strony rozwój mózgu przyczynia się do wzrostu samoświadomości i wolności, z drugiej zaś wolność, obciążona od początku brzemieniem negatywnych wyborów, określa kierunek

⁵⁴ S. Budzik, *dz. cyt.*, s. 326. bbb

⁵⁵ R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 133.

⁵⁶ R. Schwager, *Brauchen wir...*, s. 79–82.

ewolucji człowieka, naznaczając ją grzesznym piętnem. W ten sposób ludzka wolność jest produktem wcześniejszej historii i wcześniejszych wyborów, z kolei dzisiejsze decyzje wpływają na to, co będzie dane w przyszłych pokoleniach⁵⁷. Wolność ludzka nie jest zatem dyspozycją wyizolowanego podmiotu, lecz należy ją widzieć w kontekście całego ludzkiego społeczeństwa i historii. Można więc mówić o wzajemnej powszechnej odpowiedzialności ludzkości za losy każdego z jej członków⁵⁸. Taki wniosek zadziwiająco dobrze koresponduje z tradycyjną nauką o grzechu pierworodnym, która nie odmawiając człowiekowi wolności i odpowiedzialności, wskazuje na fakt, że każdy człowiek przychodzi na świat z negatywnym obciążeniem, które wpływa na kształt jego postępowania⁵⁹. Nie istnieje wprawdzie grzech, który nie wypływałby z wolności, ale (wbrew stanowisku skrajnego personalizmu, akcentującego indywidualną odpowiedzialność człowieka za swoje czyny) wolność człowieka może być kształtowana przez obcą wolność, która tak bardzo wnika do jego woli, że potrafi ją ukształtować podobnie jak wolność własna⁶⁰.

Skoro człowiek już podczas swego stawania się ulega negatywnym wpływom, to wydaje się, że nie tyle sam jest grzeszny, ile jest raczej ofiarą zła. Ludzie rodzą się jako ofiary wcześniejszej, agresywnej i brutalnej ludzkości. W związku z tym ich własne nieograniczone dążenie, które należy do sfery moralnej, błądzi wciąż na drodze do swego celu – do Boga. Właściwy jest im zatem – poprzedzający ich własną decyzję – „grzeszny” charakter. Z powodu związku tego dążenia z innymi ludźmi także i dorosły człowiek nie może prawdziwie nawrócić się przez swoje własne akty wolności: prawdziwa odnowa możliwa jest tylko przez wejście w nową wspólnotę, która obejmuje pełnię jego dążeń. Wspólnotą tą jest wspólnota zbawienia, zapoczątkowana przez Nowego Adama, Jezusa Chrystusa⁶¹.

Zdaniem Schwagera grzech jest kłamstwem (por. Mt 23,13-33; J 8,44; Rz 3,10-19) i, podobnie jak mechanizm kozła ofiarnego, ukrywa swe prawdziwe źródło⁶². Dlatego nie można zbadać go bezpośrednio. Tylko pokonanie grzechu rzuca na niego pewne światło. Tradycyjna nauka o grzechu pierworodnym może być tylko wtedy głębiej i na nowo zrozumiana, jeśli będzie widziana w świetle jedności zbawienia wszystkich ludzi i w świetle dramatycznego procesu, prowadzącego do tej jedności. Dopiero w dramatycznym losie Jezusa Chrystusa, który wziął na siebie ludzki grzech i umarł jako ofiara ludzkiej

⁵⁷ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 134.

⁵⁸ *Tamże*, s. 143-144.

⁵⁹ S. Budzik, *dz. cyt.*, s. 329.

⁶⁰ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 123.

⁶¹ *Tamże*, s. 52. Podobnie twierdzi Robert Spaemann: „Grzech pierworodny nie jest jakąś cechą pozytywną, którą każdy człowiek dziedziczy po swoich przodkach, lecz jest brakiem pewnej cechy. Tą brakującą cechą jest przynależność do wspólnoty zbawienia”. Zob. C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny...*, s. 48.

⁶² R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 94.

przemocy, ukazuje się w pełni, na czym polega wina, jaką naznaczona jest od zarania historia człowieka⁶³.

Opisane w ewangeliach kuszenie Jezusa posiada podobną strukturę jak opis kuszenia zawarty w Księdze Rodzaju. Istnieje jednak decydująca różnica: Jezus przeniknął na wylot szatańską przebiegłość, usiłującą naśladować w sposób perwersyjny Boga i nie pozwolił się wciągnąć w zakłamaną świat Przeciwnika.

Także męka Chrystusa nie jest wydarzeniem unikatowym i niepowtarzalnym pod względem ogromu nagromadzonego w nim zła, jest natomiast zupełnie wyjątkowa w aspekcie dokonanego w niej objawienia⁶⁴. Jezus Ewangelii to niewinna ofiara zbiorowej przemocy. Jego śmierć jest efektem funkcjonującego od tysięcy lat mechanizmu przetrzucania winy na jednostkę przez grupę, mechanizmu, który stanowi zasadę organizacji dotychczasowej cywilizacji i kultury. Jezus staje się kolejnym kozłem ofiarnym, równocześnie jednak ujawnia całą prawdę mechanizmu kozła ofiarnego i związaną z tym pełnię zniewolenia ludzkości. Może On to uczynić dlatego, że sam ani na chwilę nie poddał się temu mechanizmowi⁶⁵. Był wolny od grzechu, w szczególności od grzechu pierwotnego, utożsamianego przez Schwagera właśnie z poddaniem się mechanizmowi mimetycznej przemocy. Z tego powodu musiał zostać odrzucony w świecie, w którym panuje przemoc i kłamstwo, aby położyć fundament pod nową społeczność prawdy i miłości.

Jezus jest jedynym człowiekiem, który spełnił najistotniejsze ludzkie powołanie, jakim jest zadanie przewycięzania przemocy i życie miłością do końca. Przez swoją mękę i śmierć stał się dobrowolnie kozłem ofiarnym świata, doprowadził do upadku logikę mechanizmu założycielskiego, znajdującego się u podstaw hominizacji, cywilizacji i kultury oraz ukazał wyjście z zakłętego kręgu przemocy i kłamstwa. Teksty ewangeliczne odkrywają przed ludźmi mechanizm przemocy, który mity skrzętnie dotychczas ukrywały. Od tej pory mechanizm mimetyczny – ów „władca tego świata” – zostaje zdemaskowany i pozbawiony mocy (por. J 16,11), zaś grzech pierwotny związany z tym mechanizmem – nieodwracalnie zgładzony⁶⁶.

W powyższym kontekście łatwiej jest też zrozumieć, dlaczego dzieło odkupienia musiało się dokonać przez śmierć Chrystusa. Jeżeli historia grzechu jest historią krwawej przemocy, to Ten, który wziął na siebie grzech świata, musiał stać się tej przemocy ofiarą. Jeżeli grzech został wpisany w naturę, to zło może zostać w pełni przewycięzone tylko wtedy, gdy sama natura umrze i zostanie na nowo stworzona przez Boga. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa

⁶³ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck-Wien 1996, s. 109-154.

⁶⁴ R. Girard, *Le Bouc émissaire*, s. 151-166.

⁶⁵ S. Budzik, *dz. cyt.*, s. 112.

⁶⁶ Por. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, s. 32-53.

są radykalną Bożą odpowiedzią zbawienia, która była niezbędna, aby uleczyć do samych korzeni długą ewolucyjną historię grzechu⁶⁷.

Literatura

- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Bresch C., *Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel?*, Frankfurt a.M. 1979.
- Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.
- Flick M., Alszeghy Z., *Il peccato originale*, Brescia 1972.
- Girard R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1989 (wyd. pol. [fragm.] *Rzeczy ukryte od założenia świata*, „Literatura na świecie” 1983, nr 12).
- Girard R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 2010 (wyd. pol. *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002).
- Girard R., *La Route antique des hommes pervers*, Paris 2009 (wyd. pol. *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992).
- Girard R., *La Violence et le sacré*, Paris 1972 (wyd. pol. *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993-1994, t. 1-2).
- Girard R., *Le Bouc émissaire*, Paris 2009 (wyd. pol. *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987).
- Girard R., *Les origines de la culture*, Paris 2009 (wyd. pol. *Początki kultury*, Kraków 2006).
- Girard R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 2010 (wyd. pol. *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, Warszawa 2001).
- Goszczyńska M., *Posłowie*, w: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Montenat C., Plateau L., Roux P., *Odkrywanie stworzenia w ewolucji*, Poznań 1993.
- Romejko A., *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002-2003, t. 15-16.
- Schönborn C., Görres A., Spaemann R., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997.
- Schoonenberg P., *Boży świat w stwarzaniu*, Warszawa 1972.
- Schwager R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur – Wien – München 1994.
- Schwager R., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986.
- Schwager R., *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Münster 2004 (wyd. pol. *Grzech pierworodny i dramat zbawienia. W kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, Tarnów 2002).
- Schwager R., *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck – Wien 1996.
- Teilhard de Chardin P., *Rozum i wiara*, Warszawa 2003.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.

⁶⁷ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 74.

Raymund Schwager's concept of the original sin

Summary

The doctrine of original sin has nowadays been meeting multiple symptoms of oblivion and contestation (coming both from science and the Christian background). The mimetic theory proposed by the French anthropologist Rene Girard and developed by the Swiss theologian Raymund Schwager is a useful tool of reinterpreting the doctrine to make it feasible to get in dialogue with contemporary critics. The keywords of the theory are: violence, desire, imitation, victim, scapegoat, ritual and sacrum. Using these words the mimetic theory describes the mechanism of the origins of culture, religions, social activities and even the process of hominization. Applying the mimetic theory to reinterpret the traditional doctrine of the original sin not only confirms the universal adequacy of the doctrine itself but also helps understand and reveal mechanisms of violence and the mentality of searching scapegoats in various areas of life. In our time theology is often confronted with accusations of being a radically hermetic and closed discipline that is totally out of context of the problems of modern man and modern world. Theology that wants to be up-to-date and to respond to human expectations must take up traditional problems in a new way taking into account changing circumstances. The innovative Schwager's approach to the question of evil and original sin is an important contribution to coping with the challenge.

Keywords: evil, hominization, human evolution, mimetic theory, original sin, culture, rivalry, victim, violence.

KRZYSZTOF LEWALSKI

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Wzór duszpasterza w świetle wybranych opracowań pastoralnych okresu zaborów. Zarys problematyki

Streszczenie: Do interesujących źródeł pozwalających odtworzyć funkcjonujący w danej epoce ideał, wzór czy model kapłana-duszpasterza należą dzieła z zakresu teologii pastoralnej. Podstawę źródłową artykułu stanowią wybrane opracowania wydane w języku polskim pochodzące z lat 1809-1914. Ich analiza umożliwia uchwycenie wielu płaszczyzn życia duszpasterza, w tym szeregu aspektów życia codziennego, działalności duszpasterskiej, aktywności społecznej, a także kwestii związanych z relacjami państwo-Kościół. Wymogi stawiane wzorowemu duszpasterzowi były odzwierciedleniem uwarunkowań i potrzeb epoki, a nadto wyrazem koncepcji pastoralnej wyznawanej przez autorów badanych prac.

Słowa kluczowe: duchowieństwo, duszpasterstwo, stosunki państwo-Kościół, teologia pastoralna, religijność, życie codzienne.

Ks. Piotr Czapla (1868-1928), autor wydanych w 1919 r. *Ogólnych zasad duszpasterstwa*, podkreślał, że do najistotniejszych zagadnień w teologii duszpasterskiej należały rozważania o osobie kapłana-pasterza, bo „od urobienia osoby pasterza w znacznej mierze cała działalność pasterska zależy. Stąd też Ojcowie Kościoła pierwszych wieków w swych dziełach z zakresu pasterzowania prawie tylko na osobę pasterza nacisk kładli, dając nam niejako do zrozumienia, że owocność pracy kapłana zależy od jego świętości”¹.

Omawiany okres nie stanowił w tym zakresie radykalnej zmiany. Podręczniki teologii pastoralnej czy opracowania podobnego typu, a także te o charakterze parapastoralnym należą do interesujących źródeł służących do poznania wizerunku duszpasterza. Nacisk kładziony w nich na praktyczną stronę duszpasterstwa, z perspektywy teologa odbierany może z pewnym dystansem, z punktu widzenia historyka posiada duży walor poznawczy. Ideał, wzór czy model kapłana-duszpasterza zależał w jakiejś mierze od wyznawanych koncepcji pastoralnych, te zaś związane były z rozwojem teologii pastoralnej jako

¹ P. Czapla, *Ogólne zasady duszpasterstwa*, Włocławek 1919, s. 31.

samodzielnej dyscypliny teologicznej. Rok 1777 stanowi datę wprowadzenia teologii pastoralnej w ramy zreformowanego programu studiów teologicznych na uniwersytetach monarchii austriackiej. Autorem nowego programu był opat benedyktyński z Brzewnowa pod Pragą, Franciszek Stefan Rautenstrauch (1734-1785)².

Nie wchodząc w szczegóły i niuanse, w okresie, którego dotyczą rozważania, można mówić o dwóch koncepcjach teologii pastoralnej. Jedna opracowana przez wspomnianego opata Rautenstraucha, druga związana z osobą Jana Michała Sailera (1751-1832), u schyłku życia biskupa ratybońskiego. W myśl pierwszej teologia pastoralna była zbiorem wskazań i reguł postępowania księdza z wiernymi, umożliwiającym temu ostatniemu wzrastanie w świętości i bycia przykładem dla swej trzody. Kładziono w niej akcent na moralność, etykę i doświadczenie życiowe duszpasterza. Krytyka tej koncepcji wiązała się z niedocenianiem w pracy duszpasterskiej wskazań Objawienia Bożego i nauki Kościoła. Zasadniczym bowiem celem aktywności duszpasterskiej nie miało być krzewienie świeckiej moralności i dążenie do osiągnięcia ziemskiego szczęścia, lecz spełnianie zbawczej misji Chrystusa oraz budowanie królestwa Bożego na ziemi. Koncepcja Rautenstraucha nadawała teologii pastoralnej charakter naturalistyczny i antropocentryczny, koncepcja Sailera nadawała jej charakter teologiczny oraz perspektywę nakierowaną ku transcendencji³. W koncepcji Rautenstraucha odbijały się tendencje epoki zmierzające do uczynienia z Kościoła i jego kadr państwowego resortu jako instrumentu dyscyplinowania i wpływania na poddanych w duchu oświeconego absolutyzmu. W przypadku Austrii chodziło o system zwany józefinizmem. W myśl jego założeń duchowny miał być nie tylko duszpasterzem, lecz także urzędnikiem, nauczycielem, a niekiedy nawet rolnikiem czy lekarzem. Z takiej perspektywy koncepcja Sailera była próbą emancypacji Kościoła spod wpływów państwa.

Pastoraliści różnie pojmowali zakres problemów podejmowanych przez teologię pastoralną. Szczególny wyraz znalazło to w okresie od II poł. XIX w. aż po wybuch I wojny światowej. Można mówić o czterech modelach stanowiących konceptualizację jej celów: ascetyczno-mistycznym, mistyczno-praktycznym, scholastyczno-praktycznym i praktycznym. Dominowało, jak widać, nastawienie praktyczne, traktujące teologię pastoralną jako zbiór konkretnych wskazań dotyczących życia i działalności kapłana, kształtującą dobrych, gorliwych i praktycznych duszpasterzy. W nurtach mistycznych kładącą nacisk na głęboką osobowość wewnętrzną duszpasterza w myśl zasady, że aby uświęcać innych trzeba samemu być uświęconym. Tak czy inaczej w centrum

² R. Kamiński, *Historyczny rozwój teologii pastoralnej*, w: *Teologia Pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 62-63.

³ R. Kamiński, *dz. cyt.*, s. 64-65; A. L. Szafranski, *Zarys dziejów teologii pastoralnej ogólnej (hodegetyki)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 3, *Wiek XIX i XX*, cz. 2, Lublin 1977, s. 30-31.

pozostawała osoba kapłana-duszpasterza oddziałującego na wiernych, którzy w swej masie pozostawali bierni⁴.

Polska myśl pastoralna nawiązywała i odzwierciedlała tendencje rozwijane na zachodzie Europy, korzystano z prac włoskich, łacińskich czy niemieckich, niektóre tłumaczono lub adaptowano do polskich warunków⁵. Polskie podręczniki teologii pastoralnej od II poł. XIX w. miały przede wszystkim charakter praktyczny, nawiązując w ten sposób do zachodnich kierunków pastoralnych. Adam Stanowski pisał, że „Mimo oczywistych różnic w gorliwości poszczególnych księży stwierdzić można, że w II poł. XIX i na początku XX w. ukształtował się typ księdza parafialnego całkowicie pochłoniętego swoimi funkcjami duszpasterskimi i społecznymi”⁶.

W tym ograniczonym rozmiarach tekście nie sposób podjąć analizy wszystkich dostępnych opracowań podejmujących zawartą w tytule problematykę. Jest ich cały szereg. Są wśród nich nie tylko prace o charakterze podręczników, lecz także poradniki, przewodniki, a nawet opracowania, które można określić jako publicystykę pastoralną. Postanowiono więc omówić tylko niektóre z nich wydane w języku polskim, ufając, że odzwierciedlają istniejące w omawianym okresie tendencje pastoralne. W przywołanych pracach można odnaleźć różne nurty pastoralne. Ich zakres i treść zależna jest od charakteru opracowania, podręczniki zmierzają raczej do systematyzacji i syntetyzacji, choć są obszary, które omawiają bardziej szczegółowo, inne mniej. Z kolei przewodniki czy poradniki więcej skupiają się na działaniach praktycznych i osobistym doświadczeniu, w tym ostatnim przypadku nie tylko doczesnym, lecz także duchowym, nabierając charakteru ascetycznego. Publicystyka dotyczy tylko pewnych aspektów działalności duszpasterskiej. Przejdźmy zatem do wybranych opracowań.

W 1809 r. z polecenia arcybiskupa gnieźnieńskiego Ignacego Raczyńskiego (1741–1823) ukazała się w Łowiczu, jako ze wszech miar godna polecenia i nie mająca wśród polskich opracowań sobie podobnego, *Teologia pastoralna czyli sposób jak kapłani mają kierować duszami i zarządzać dobrze parafiami (...) z francuzkiego na polski język przełożona*. Na jej kartach głoszono, że „Pasterz, który chce urządzić swoją parafię, powinien zacząć od urzędzenia swojej osoby”⁷. W jego życiu zatem nie mogło być miejsca na kaprysy, humory i zachcianki. Cały bieg żywota miały charakteryzować porządek i regularność, obejmujące każdy dzień, tydzień, miesiąc i rok. Podkreślano, że pracowite życie

⁴ R. Kamiński, dz. cyt., s. 68–70, 74; A. L. Szafranski, dz. cyt., s. 33–34; zob. też G. Bujak, *Synody diecezjalne Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1922–1931. Organizacja i problematyka uchwał*, Kielce 2010, s. 117.

⁵ W. Przygoda, *Teologia pastoralna w Polsce*, w: *Teologia Pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 103–109.

⁶ Cyt. za A. L. Szafranski, dz. cyt., s. 36.

⁷ *Teologia pastoralna czyli sposób jak kapłani mają kierować duszami i zarządzać dobrze parafiami (...) z francuzkiego na polski język przełożona*, t. 2, Łowicz 1809, s. 3.

należało łączyć z codzienną i ustawiczną modlitwą, nie zapominając o poświęceniu czasu na lekturę oraz pogłębieniu swej wiedzy. Już moment przebudzenia stawał się okazją do zwalczania pokus i wzbudzania pobożnych myśli, na modlitewne rozmyślanie przed krucyfiksem poświęcać przynajmniej pół godziny. Miało to wielkie znaczenie, ponieważ ustawiało i ukierunkowywało cały dzień, dlatego nie można było go pomijać lub łatwo się z tego obowiązku zwalniać. Gdyby jednak jakieś inne obowiązki uniemożliwiły oddanie się modlitwie, to pierwsza wolna chwila powinna zostać jej poświęcona⁸. Bardzo ważnym instrumentem w utrzymaniu regularności i porządku były stałe pory posiłków, szczególnie wieczery, bo „Jeżeli się siada do wieczery zbyt nierychło, pójdzie się też spać zbyt nierychło, a stąd wstanie ranne i porządek dnia następującego będą pomieszane”⁹. Dzień należało zakończyć modlitwą, rachunkiem sumienia i lekturą duchowną. Nadto przypominano, że skromny kapłan domownikom i innym osobom przebywającym w jego domu pokazywał się nie inaczej, jak tylko w sutannie. Na koniec dnia, rozbierając się do spoczynku, wskazane było odmówić modlitwę, a kładąc się do łóżka „przywieść sobie na myśl pamięć o śmierci i grobie”¹⁰.

W ciągu rytmu tygodniowego zalecano zadbać o odprawienie spowiedzi, pamiętać o odwiedzeniu chorych i stosownie do swojej zasobności i potrzeb wspierać jałmużną parafian. W czwartek szczególnym nabożeństwem otoczyć Najświętszy Sakrament, w piątek uczcić Mękę Pańską, a w sobotę oddać cześć Najświętszej Pannie, ponadto odmawiać różaniec¹¹. Dalej zalecano jeden dzień w miesiącu na dokonanie przeglądu stopnia realizacji przyjętych na siebie w danym miesiącu zobowiązań, a następnie wzbudzić pragnienie życia w doskonałości kapłańskiej w kolejnym nadchodzącym miesiącu¹². W perspektywie roku należało pamiętać o odbyciu kilkudniowych rekolekcji, odprawieniu spowiedzi z całego roku oraz przygotowaniu się na śmierć. W tym ostatnim przypadku podkreślano potrzebę sporządzenia testamentu: „Jeżeliś jeszcze nie uczynił testamentu, nie odkładaj go dłużej. Jeżeli w nim zostawiasz co z dóbr ojczystych dla twoich krewnych, nie mieszaj do nich majątku z beneficjum, on powinien być użyty na uczynki pobożne. Bój się żebyś podpisując twój testament, nie podpisał twego potępienia”¹³. Nadto każdego roku duszpasterz powinien zadbać o wzbogacanie swego księgozbioru, który powinien pogłębiać jego pobożność oraz wiedzę historyczną, teologiczną i biblijną. Szczególną okazją do podziękowania za otrzymane łaski w ciągu całego życia miała być pamięć o rocznicach, np. chrztu czy święceń kapłańskich¹⁴.

⁸ *Tamże*, s. 5-6.

⁹ *Tamże*, s. 15.

¹⁰ *Tamże*, s. 17.

¹¹ *Tamże*, s. 17-20.

¹² *Tamże*, s. 20-21.

¹³ *Tamże*, s. 21.

¹⁴ *Tamże*, s. 21-22.

Dostrzegano potrzebę rozrywki. Zasadniczo nie należało być zbyt towarzyskim, ale też nie odludkiem, ponieważ jedno i drugie szkodziło powadze urzędu. Zalecano zatem bywać w towarzystwie i przyjmować towarzystwo u siebie, tak jednak, aby nie przynosiło to ujmy¹⁵. Stanowczo należało unikać wychodzenia z domu w poszukiwaniu wieczornego towarzystwa, jak również sprowadzania go pod własny dach¹⁶. „Rozrywka – pisano – potrzebna jest po posiłku, jest to odechnienie i wypocznienie ducha i ciała, które naprawia siły jego i które sposobi pasterza do znoszenia pracy i fatygi swego urzędu, ale trzeba założyć cel rozrywki, urządzić jej długość, zachować jej przyzwoitość i poświęcić jej użycie. Nie używaj nigdy takich rozrywek, których byś nie mógł Bogu ofiarować. Podług tej reguły nie pozwolisz sobie nigdy pewnych uciech i zabaw przeciwnych skromności i powadze kapłańskiej, albo zakazanych przez święte kanony, jako są: gry publiczne i azardowne, widowiska, polowanie z strzelbą etc. Na to miejsce można wprowadzić rozmowy przystojne, przechadzkę, jakie małe ręczne roboty, staranie o ogródku, muzykę instrumentalną lub wokalną, niektóre gry poruszenie sprawujące etc”¹⁷. Generalnie w rozrywkach duszpasterza „powinni wszyscy spostrzegać więcej skromności i powagi niżeli w rozrywkach świeckich osób”¹⁸.

W podsumowaniu rozważań o życiu pasterza przestrzegano: „Co tylko czynimy, nawet tajemnie w domu naszym, wychodzi na widok złe czy dobre. Słudzy wiedzą wszystko, i krewni uważają wszystko, i gadają o tym. Czuwajmy więc nad sobą samymi, a zbawimy tych, którzy będą świadkami naszych czynności...”¹⁹.

Kolejną pracą, zasługującą na wymienienie, jest wydana w 1824 r. w Wilnie *Teologia pasterska* ks. Jana Kantego Chodaniego (1769–1823). Była ona adaptacją do polskich warunków podręcznika ks. Franciszka Giftschütza (1748–1788)²⁰. Autor w dwóch rozdziałach przedstawił przymioty i postępowanie „dobrego dusz chrześcijańskich pasterza”. Duchowny, mający do czynienia z osobami różnego stanu, wieku, charakteru oraz obdarzonymi różnym stopniem inteligencji powinien z każdym znaleźć wspólny język, do każdego trafić ze swoim przesłaniem. Potrzebna była do tego „pewna przenikłość i obrotność dowcipu”. W działalności duszpasterskiej ważny był „zdrowy rozsądek”, szczególnie w sytuacji walki z istniejącymi wśród parafian złymi zwyczajami. Niemniej nauczanie i upominanie wiernych winno opierać się też na wiedzy, bo „Kto sam się wprzód nie nauczył, innych nauczać nie może”²¹. Stąd duszpasterz dla efektywnego wypełniania swych obowiązków zarówno w zakresie nauczania religijnego, jaki i zarządzania parafią, a także w celu umacniania swego

¹⁵ *Tamże*, s. 34–38.

¹⁶ *Tamże*, s. 16.

¹⁷ *Tamże*, s. 11–12.

¹⁸ *Tamże*, s. 12.

¹⁹ *Tamże*, s. 22–23.

²⁰ *Teologia pasterska podług x. F. Giftschütza przez ś.p. X. Jana Kantego Chodaniego, doktora ś. teologii kan. kat. wileńskiego, prof. publ. zw. teologii moralney i pasterskiej, dziekana oddziału nauk moralnych, politycznych w Cesarskim Uniw. Wileńskim, ułożona*, Wilno 1824.

²¹ *Tamże*, s. 304.

autorytetu w lokalnej społeczności, powinien posiadać odpowiednią wiedzę z różnych dziedzin. Nie miała to być wiedza w pełni profesjonalna, lecz taka, która dawałaby ogólne pojęcie o danym przedmiocie stosownie do siły umysłu²². Autor wymienił cały szereg dziedzin: hermeneutykę biblijną, dogmatykę, teologię moralną, historię Kościoła, prawo kościelne, pisma ojców Kościoła, nauki filozoficzne, logikę, fizykę, historię naturalną („zdatny wytłumaczyć przyczynę wielu nadzwyczajnych natury fenomenów, które pospółstwo poczytuje za prognostyki i cuda, przez to wiele mniemań szkodliwych i zabobonnych umorzyć w swoim źródle potrafi”²³), historię polityczną, prawo krajowe („Znać także osobliwiej powinien różnicę i stosunki zachodzące pomiędzy władzą świecką a duchowną, bo bez tej znajomości łatwo przestąpi w niepoliczonych przypadkach obowiązki dobrego pasterza lub nie uczyni dosyć powinnościom obywatela”²⁴), znajomość urzędów politycznych, interesów skarbowych, spraw gospodarczych, sztukę lekarską („Chociaż zaś leczenie ciała nie jest właściwym powołaniem pasterza, okazałby się jednak prawdziwym przyjacielem ludzi, ściągnąłby ku sobie ich przychyłność”²⁵), nauki wyzwolone, poezję, wymowę, estetykę i wreszcie znajomość gramatyki narodowej, aby nie kaleczyć języka.

Autor utrzymywał, że tzw. nauki światowe były bardzo przydatne dla duchownego, ponieważ „nie masz żadnej nauki której by urząd pasterski albo nie potrzebował jakiegokolwiek przynajmniej znajomości, albo która by nie przydawała mu ozdoby, nie jednała powagi, nie pozyskiwała przychyłności innych ludzi”²⁶. Nie należało jednak wiedzy ograniczać i czerpać wyłącznie z książek, bo znajomość świata i ludzi pochodziła również z obcowania z tymi ostatnimi. Dokładnie poznanie parafii i parafian, ich zajęć, poziomu religijnego, występów i ich źródeł umożliwiało łatwiejsze odnalezienie właściwej drogi dla kierowania i naprawy powierzonej kapłanowi społeczności. Zdobycie takiej wiedzy wymagało od duszpasterza grzeczności, łagodności i roztropności w kontaktach z ludźmi. Wskazane było korzystanie z rady i doświadczenia innych duszpasterzy. Autor potępiał zachowania obłudne i zakłamate: „Nikogo ten nie pociągnie do cnoty, kto wielbiąc cnotę ustami, gardzi nią życiem. Obłuda długo ukrywać się nie może, a utajone występki z czasem odkryte ściągnęłyby na pasterza wzgardę powszechną. Przykład dzielniejszym jest od mowy. Nie wystawi ten trwałego przybytku cnotcie, kto życiem psuje to, co słowami zbudował. (...) Nic pasterzowi nie zjedna więcej przychyłności wiernych, nic go widoczniej nie okaże prawdziwym uczniem Jezusa Chrystusa, jak zapomnienie o wygodach i pożytkach własnych, a zupełne wylanie się na dobro i pożytki trzody swojej”²⁷. Szczególnie zalecano, aby proboszcz roztaczał opiekę nad ubogimi,

²² *Tamże*, s. 311.

²³ *Tamże*, s. 308.

²⁴ *Tamże*, s. 306-307.

²⁵ *Tamże*, s. 309.

²⁶ *Tamże*, s. 307.

²⁷ *Tamże*, s. 313-314, 315.

ponieważ bieda wywierała niszczący wpływ na życie duchowe. Niemniej należało baczyć, aby udzielając jałmużny nie wspierać próżniactwa i lenistwa²⁸.

Innym opracowaniem, w którym ukazano obraz duchownego wręcz przesycony oświeceniowym dydaktyzmem, acz niepozbawiony swoistego uroku, był krótki utwór zatytułowany *Wizerunek plebana i ważne obowiązki jego zamieszczony w Wizerunkach i roztrząsaniach naukowych*, publikacji wydanej w Wilnie w 1841 r.²⁹ „W każdej parafii – rozpoczynano rozważania – jest człowiek bez rodziny, ale wszystkich w niej rodzin będący członkiem; używany za świadka, za doradcę, za pełnomocnika, w najsolenniejszych sprawach cywilnego życia; bez którego urodzić się i umrzeć nie można; który przyjmuje człeka z łona matki, a opuszcza go dopiero przy grobie; który błogosławi lub poświęca kołyskę, małżeńskie łożo, pościel śmiertelną i trumnę. Człowiek, którego dzieci kochać, szanować i bać się nawykają; którego nieznajomi nawet ojca zaszczycają imieniem; u nóg którego chrześcijanin najpoufalsze składa wyznania, najskrytsze łzy wylewa. Człowiek, który ze stanu swojego jest pocieszycielem we wszelkich utrapieniach cielesnych i duchownych, pośrednikiem bogactw i niedostatku; do którego drzwi stuka na przemian ubogi i bogaty; bogaty dla złożenia tajemnej jałmużny; ubogi dla przyjęcia jej bez zarumienienia; który nie mając żadnego w społeczeństwie ludzkim stanowiska, zarówno do wszystkich klas należy; do klas niższych przez ubogie życie i częstokroć niskie urodzenie, do klas wyższych przez wychowanie, naukę i wyniosłość uczuć wynikających z ducha i zasad filantropii religijnej; na koniec człowiek wiedzący wszystko, mający prawo mówić otwarcie, którego słowa uderzają z góry umysł i serce z powagą boskiego posłańca i władzą niezachwianej wiary! Tym człowiekiem jest proboszcz; nikt więcej ludziom pomóc lub zaszkodzić nie może, podług tego, jak albo się uiszcza, albo się przeniewierza wielkiemu w społeczeństwie powołaniu”³⁰.

Autor wizerunku podkreślał, że kapłan powinien być wzorem, a nie wyrocznią, uczyć życiem i słowem, jeżeli zaś natura poskąpiła mu daru słowa, to najbardziej zrozumiałym dla wszystkich słowem miało być jego życie. Pleban winien być zawsze na stanowisku i rzadko oddalać się „z ubożego mieszkania” i zapomnieć o kościelnych dochodach. „Wolno mu mieć winnicę, ogród, sad, pole nawet i uprawiać je rąk własnych pracą; może żywić zwierzęta domowe ku pożytkowi lub zabawie, jak to: krowy, kozy, owce, gołębie, śpiewające ptaszki, a zwłaszcza psa, ów sprzęt żyjący domowego zakątka, owego przyjaciela ludzi zapomnianych od świata, u których jednak uczucie przywiązania nieodbitą zostało potrzebą”³¹. Wnętrze świątyni nie mogło razić przepychem: „Im bardziej postępujemy w ćwiczeniu i pojęciu religii zupełnie duchownej, tym się zewnętrzny zbytek w kościołach niepotrzebniejszym staje”, „Przed kielichem

²⁸ *Tamże*, s. 333-334.

²⁹ Określenia zawarte w utworze („mer”, „franki”) wskazują na jego francuską proweniencję.

³⁰ *Wizerunki i roztrząsania naukowe. Poczet nowy drugi*, t. 20, Wilno 1841. Nakładem własnym Józefa Zawadzkiego, s. 55-56.

³¹ *Tamże*, s. 66-67.

cynowym tyleż czoł się zgina ile przed srebrnym albo złotym”, „...prawdziwą ozdobą ołtarza są włosy kapłana posiwiałe w modlitwie i cnocie, wiara i pobożność chrześcijan klęczących przed Bogiem ich ojców”³².

Bez wątpienia w przytoczonych fragmentach przemawiała przez autora nie tyle tęsknota za ewangeliczną prostotą, a raczej racjonalistyczny i pragmatyczny stosunek do zadań Kościoła oraz niechęć do „barokowej” religijności. Apolityczność, oddzielenie spraw duchownych i doczesnych oraz uznanie dominującej roli państwa to kolejne rysy wzorowego księdza. Jego relacja z rządem powinna być taka jak innych obywateli: „uległość bezwarunkowa we wszystkim”. Kapłan nie powinien brać udziału w walkach stronnictw, bo był przede wszystkim „obywatelem królestwa wieczności”. Nie wypadało mu opowiadać się lub sprzeciwiać się „kształtom i głowom rządu świeckiego”, ponieważ te zmieniały się i w ogóle należały do spraw ludzkich, przemijających, niestałych. Mieszanie więc religii z doczesnością przynosiło pierwszej ujmę i prowadziło do jej zniewagi³³. Nietrudno odnaleźć w przywołanym wizerunku oddziaływanie tendencji gallikańsko-józefinistycznych, wyrażających dążenia do prymatu państwa nad Kościołem czy przynajmniej do ich rozdziału.

Wśród prac z zakresu teologii pastoralnej na wymienienie zasługuje dzieło ks. Józefa Wilczka (1805-1880) *Pastoralna o homiletyce* z 1864 r. Pisał w nim, że najważniejszym i ostatecznym celem powołania kapłańskiego było rozszerzanie chwały Bożej i zbawienie ludzi. Kapłan powinien być żołnierzem Chrystusa, gotowym w każdej chwili oddać za Niego życie. O każdej porze dnia i nocy służyć wiernym: „Urzędnik ukończywszy godziny kancelaryjne ma spokój, nikt mu nie przeszkodzi, kapłan zaś każdej chwili powinien być gotów do posług duchownych, bo jest sługą bożym”³⁴. Ważne w działalności duszpasterskiej były „przymioty ciała”, a zatem „cała budowa ciała zdrowa, silna i kształtna. Bo ciałem ma pełnić trudne obowiązki powołania swego”³⁵. Autor wskazywał na cały szereg działań wymagających dobrego zdrowia i fizycznej tężyzny. Przyjemna powierzchowność ciała potrzebna by „raczej ujmował, aniżeli odstręczał od słuchania słowa bożego, i funkcji religijnych”, z narządów i zmysłów szczególnie ważne były zdrowe piersi (śpiew i kazania), zdrowe oczy (przynajmniej lewe oko – *oculum canonicum*) i dobry słuch³⁶. W związku z tym, że przymioty ciała miały służyć do pełnienia obowiązków duchowych „przeto należy ustawicznie podbijać ciało pod władzę ducha, by góry nad nim nie brało, ale mu posłuszne było, i opierało się wszelkim chuciom, i pożądliwościom co do nieczystości, pijaństwa, łakomstwa, i innym...”³⁷. Wśród przymiotów intelektu wymieniał: dobrą pamięć, bystrość umysłu, rozsądek, dar postrzegania

³² *Tamże*, s. 64-65.

³³ *Tamże*, s. 63.

³⁴ J. Wilczek, *Pastoralna o homiletyce*, Kraków 1864, s. 8.

³⁵ *Tamże*, s. 9-10.

³⁶ *Tamże*, s. 10.

³⁷ *Tamże*, s. 11.

oraz żywą i bujną wyobraźnię, ta ostatnia potrzebna była by „w braku rzeczywistych obrazów nowe wymyśliła, do uzmysłowienia przedmiotów religijnych”. Nade wszystko jednak kapłan winien mieć czułe serce na ludzką nędzę³⁸. Nadto autor podkreślał znaczenie pobożności nawet kosztem uczoności: „Kapłan przykładowy, więcej zbuduje swoim przykładem, aniżeli nauką, bo z jego przykładu nauczą się pobożności (...) ma być chodzącą religią, z którego by się żywota uczyli wszyscy, co mają wierzyć i czynić”³⁹. Życie kapłana domagało się również samotności, jako konsekwencji poświęcenia się i oddania Bogu, jej brak, jak prognozował, spowoduje, że „zmiesza się z ludem, spospolituje się, spowszednieje, a może przez to w ciężkie grzechy wpadnie”⁴⁰.

W ostatnich dziesięcioleciach XIX w. bardzo popularnym i wznawianym podręcznikiem teologii pastoralnej była *Teologia pasterska katolicka dla użytku seminariów duchownych i pasterzów dusz* ks. Józefa Krukowskiego (1828–1900). Autor, dotykając kwestii obowiązków i przymiotów duszpasterza, wymownie pisał: „Oczy parafian najbardziej są zwrócone na domowe pożycie plebana. Baczą pilnie, a nawet przez sługi wywiadują się, azali pasterz w domu swoim jest takim, jakim się publicznie okazuje”⁴¹. Obowiązkiem, któremu nie należało uchybiać było „przemieszkiwanie stale w parafii”, aby móc nieść swym parafianom w ciągu dnia i nocy posługę duchową. Pasterz powinien troszczyć się o wszechstronne poznanie parafian oraz zabiegać o ich szacunek, zaufanie i miłość. Wszystko to można było osiągnąć poprzez zgłębianie wiedzy teologicznej i świeckiej, gorliwe, roztropne i bezinteresowne spełnianie swych obowiązków, unikanie procesów, sprzeczek, zdzierstwa, mieszania się w cudze sprawy i wreszcie poprzez prowadzenie świątobliwego życia⁴². Jednak jak zauważył ks. Krukowski: „Cnota i nauka są to kosztowne brylanty, ale bez oprawy one gasną”. Ową oprawą miały być przymioty towarzyskie kapłana, bo „kapłan – rozwijał myśl – będąc solą ziemi musi wchodzić w różne towarzystwa, aby wszystkich pozyskał Xsowi, musi umieć zachować się w pożyciu z ludźmi lepiej wychowanymi, aby nie uroniwszy nic z ducha kapłańskiego, obejść się umiał z każdym podług wieku, stanu, płci, godności i t. p. okoliczności, był ugrzecznionym bez śmiesznej przesady, podłego służalstwa i świeckiego dworactwa. Nie święci się bowiem na anachoretę; wchodząc w towarzystwa poznaje świat, ludzi i siebie, i wiele pożytecznego zdziałać i sam po pracy i studiach przyjemną i uczciwą rozrywkę znaleźć może. (...) Jeśli kto przeciwko bywaniu księdza w towarzystwach świeckich czyni zarzuty, te pochodzą nie zawsze z szlachetnych pobudek, lecz stąd, że się obawia, aby nie odkrył swej ujemnej strony: braku nauki, wychowania, taktu, albo też że doznał jakich nieprzyjemności, na które dzisiaj wszędzie łatwo natrafić. Jednakże stroniąc

³⁸ *Tamże*.

³⁹ *Tamże*, s. 14–15.

⁴⁰ *Tamże*, s. 20.

⁴¹ J. Krukowski, *Teologii pasterskiej katolickiej dla użytku seminariów duchownych i pasterzów dusz*, Kraków 1887, s. 644.

⁴² *Tamże*, s. 636–639.

od ludzi uchodziłby za dziwaka, odstręczałby wszystkich od siebie: oddawszy się ciągłej samotności, może się stać tetrykiem, pesymistą, do wypełnienia obowiązków niezdolnym⁴³. Za istotny przymiot duszpasterza sprawującego urząd proboszcza autor uznawał umiejętność dobrego zarządzania majątkiem kościelnym, jego obronę oraz czynienie właściwego użytku z kościelnych dochodów⁴⁴. Jak widać nie był to obraz kapłana mistyka czy ascety, lecz człowieka mocno stąpającego po ziemi, zaangażowanego w życie swoich parafian, gotowego wychodzić naprzeciw nowym wyzwaniom.

Niezwykle wzniosły wzorzec księdza przedstawił ks. Antoni Królicki (1836-1900) w *Ideale Kapłana*⁴⁵. Swe rozważania rozpoczął od stwierdzenia, że Kościół dotknięty był kryzysem, a jego najcięższą raną było spustoszenie w sferze duchowej. Autor nie próbował szukać jego przyczyn poza Kościołem, przeciwnie, odnajdywał je w swoim środowisku. Kapłani musieli zacząć od siebie, zadać sobie pytanie, czy sami nie przyczyniali się do ruiny Kościoła. Przyczyną obniżenia ducha kapłańskiego i świętości życia było zapoznanie idei kapłaństwa: „Stąd to pochodzi, że dzisiaj kapłan, ta postać niebotyczna, ten mąż majestatyczny i Boży, zredukował się do roli funkcjonariusza duchownego – a wielka, wzniosła idea kapłaństwa zstąpiła do pojęć tuzinkowych, do pojęć o pewnym fachu wykonywanym w imię posłannictwa Bożego... Pewna rutyna, pewna wprawa w tym fachu, a przy tym trochę gorliwości w wykonywaniu funkcji do niego przywiązanych, oto jest dziś w naszym przekonaniu ideał kapłana, oto ostatni kraniec naszego horyzontu, poza który nie sięgamy ducha naszego żrenicą! Kapłana, któryby rozumiał jaki skarb piastuje w swych dłoniach, któryby czuł na sobie cały ciężar idei kapłaństwa, któryby pod brzemieniem tej idei uginał się, truchlał i jęczał, rzadko dziś spotkać możemy⁴⁶. Kapłaństwo jako obcowanie z Nieskończonością musiało przerażać, ale też uświęcało. Kapłan był przedstawicielem sacrum, dziedzicem misji Chrystusa, prowadzącym ludzkość do szczęścia⁴⁷.

Najwyższą szkołą kapłaństwa i niedościgłym ideałem życia kapłańskiego, według autora, było życie św. Pawła. Nie było tam połowicznej ofiary, wchodzenia w układy z sumieniem, czy dzielenia swego życia na sferę prywatną i kapłańską. Tymczasem rzeczywistość daleko odbiegała od tego obrazu: „Otóż, kiedy przejęty ideą Pawła św., schodzę do rzeczywistości i przykładam rękę do ciała kapłaństwa, nierzadko uczuję chłód, martwość, bezwładność, jako znaki nieomyślne, że w nim puls tej idei nie bije; kiedy patrzę w jego rysy, nawet czasem wydatne, nieraz z trudnością dopatruję w nich piętna tej myśli: *Homo Dei* – Mąż Boży⁴⁸.

⁴³ *Tamże*, s. 639-640.

⁴⁴ *Tamże*, s. 647-648.

⁴⁵ [A. Królicki], *Ideał Kapłana*, wyd. A. Pleszczyński, Warszawa 1904. Pierwsze wydanie tego dzieła ukazało się w Warszawie w 1898 r.

⁴⁶ *Tamże*, s. 31.

⁴⁷ *Tamże*, s. 57-58.

⁴⁸ *Tamże*, s. 60.

Następnie autor odmalował przed czytelnikami pesymistyczny, jego zdaniem uzasadniony, obraz duchowieństwa, przedstawiając różne typy kapłanów. Byli wśród nich zajęci i skupieni na swej karierze, dumni i pyszni, przekonani o swej wyższości, kolejni to formalisci, zimni i sprawni urzędnicy, oddzielający spełniany urząd od swej prywatności, jeszcze inni zatroskani o wygodny i dostatni byt, traktujący swe posłannictwo jako dochodowe rzemiosło czy wreszcie łamiących celibat. Kapłani gorliwi na wzór św. Pawła stanowili nieliczne wyjątki. Ci zaś, którzy uchodzili za przykładnych i dobrych, często dalecy byli od gorliwości⁴⁹.

Autor, choć zdawał sobie sprawę, że kapłani nie mogli trwać w nieustającej ekstazie ducha, zapatrzeni w ideał powołania, ponieważ musieli liczyć się z prawami ludzkiej natury domagającej się chwil wytchnienia, to jednak i tu był czujny i wymagający: „Owszem, godziwe i niewinne rozrywki są tak potrzebne dla ducha, jak posiłek dla ciała, lecz jakże często przechodzą one w namiętność, z jawną krzywdą dla celów powołania! Tak np. widzimy nieraz kapłanów, stosunkowo przykładnych, którzy całą wiosnę i lato oddają się gorączkowo ogrodnictwu, pszczelnictwu i innym sielankowym zajęciom, a uprawie winnicy Pańskiej – *vinea Domini exercitum* – wyznaczają miejsce podrzędne w programie swoich trudów!”⁵⁰.

Autor był bardzo krytyczny i wymagający wobec swoich współbraci, przede wszystkim zarzucał im brak żarliwości ducha kapłańskiego oraz poczucia obowiązku w pracy duszpasterskiej. Oto jak opisywał dzień „niejednego pasterza”: „Wstawszy rano, bieży się do kościoła jak za ogniem, aby odprawić Mszę św. bo to się już uważa za konieczne *decorum*, którego opuszczenie byłoby niewłaściwym w pasterzu. Lecz na tym się też kończy pamięć owego prawa: *in omnibus labora!* Po odprawieniu Mszy św. następuje zupełna sekularyzacja, począwszy od zdjęcia sutanny... Nie pytaj o staranie i troski koło dobra parafii, o jakie zajęcie się duchownymi dziećmi, nie pytaj o tę myśl elementarną: dzień zaświtał, rolnik poszedł na rolę, a ja cóż mam dziś czynić na roli Chrystusowej? Któżby się bawił w taką poezję?!!! Owszem, jeśli pasterz prowadzi gospodarstwo, natychmiast po Mszy św. idą dyspozycje, przeglądy, rachunki, różne sprawy i swary, zupełnie tak samo jak pod strzechą zwykłych śmiertelników: *sicut populus, sic sacerdos!*... Jeśli zaś nie prowadzi gospodarstwa rolnego, po odprawieniu Mszy św. czyta gazety, krząta się koło domu, szuka różnych sposobów skrócenia długich godzin, aż wybije *hora canonica*... Nareszcie zbliża się wieczór: jeden i drugi znajomy przekracza próg plebanii, robi się wesoło i gwarno, płynie miła gawędka, a potem dla rozrywki zasiada się do zielonego stolika... Dzień więc upłynął, pasterz odpoczywa po trudach i na jego twarzy spokojnej, nie wyczytasz bolesnego uczucia: *diem perdidit!*...”⁵¹. Stan parafii pod laską takich pasterzy musiał być oplakany.

⁴⁹ *Tamże*, s. 61-63, 89-93.

⁵⁰ *Tamże*, s. 93.

⁵¹ *Tamże*, s. 121-122. Warto dodać, że wydanie tu omawiane posiadało *imprimatur* biskupa lubelskiego Franciszka Jaczewskiego.

Ideal Kapłana był wołaniem o potrzebę świętości, bycia jej znakiem pośród codzienności. Miejscami można odnieść wrażenie, że autor popadał w swym krytycyzmie w nadmierną przesadę. Jednak on sam zdawał sobie sprawę, że może być odebrany jako pesymista, jako ktoś dostrzegający wyłącznie złe strony. Mimo to był przekonany o prawdziwości swej diagnozy. Potwierdzeniem faktu, że więcej było kapłanów pracujących dla idei doczesnych, zwróconych ku powierzchownej stronie kapłaństwa, oddających się pozorowi pracy, była religijna ignorancja wiernych: „Słońce chrześcijaństwa już blisko X wieków świeci nad naszą ziemią, a jednak promień jego wniknął jeszcze tak mało w serce i umysł ludu! ...skąd ta ciemność pogaństwa? Oto właśnie z naszej gnuśności, z naszej służby urzędniczej w kościele”⁵².

Interesującą pracą dotyczącą przymiotów kapłana była broszura ks. Ignacego Charszewskiego (1869–1940) *O rozumnej gorliwości kapłańskiej* z 1903 r.⁵³ Autor poruszał w niej wiele istotnych kwestii dotyczących roli i zadań duchownego w społeczeństwie polskim u progu XX w. oraz relacji między samymi duchownymi. Zastanawiał się, co było powodem słabnącego wpływu Kościoła na inteligencję i nie starał się szukać, podobnie jak przywołany już ks. Królicki, źródła owego zjawiska poza Kościołem. Przeciwnie, uważał, że trzeba było zacząć od siebie, bo proces ten może uruchomiła nie „bezbożności” innych, lecz wynik lenistwa umysłowego i braku serca wśród kapłanów⁵⁴. Według Charszewskiego, dwa czynniki przyczyniały się do skażenia kapłańskiej gorliwości: „osobista namiętność oraz brak oświaty”, ponadto zwracał uwagę i czynił zarzut swym współbraciom, że czasami „zamiast dążyć do utożsamiania się z Chrystusem, utożsamiamy Go z sobą...”⁵⁵. To rodziło konsekwencje: każdy atak na duchowieństwo był odczytywany lub interpretowany jako atak na Kościół, wiarę i Boga. Kontynuując tę myśl, Charszewski dotknął niezwykle istotnej i drażliwej kwestii – krytyki duchowieństwa. Uważał, że prawo krytyki poczynań duchowieństwa miała nie tylko władza duchowna, lecz także społeczeństwo, ponieważ duchowieństwo było jego częścią. „Zresztą musielibyśmy chyba – pisał – powyłupywać ludziom oczy i dokonać trepanacji czaszek, aby powyjmować mózgi, gdybyśmy chcieli odjąć im prawo sądenia naszej działalności. Już zbyt długo i dawno wyrzucają nam, żeśmy nietykalne tabu australijskie: postępowcy głośno, zachowawcy po cichu... Wytworzył się wskutek tego stan niezbyt pożądany, że kiedy prasa tzw. liberalna nie szczędzi nam chłosty, słusznej lub niesłusznej, a namiętnej, to konserwatywna płaszczy się przed nami przesadnie, albo milczy. Krytyki poważnej, przedmiotowej, a swoją drogą życzliwej, brak prawie zupełny”⁵⁶. Autor odrzucił oskarżenie, jakoby

⁵² *Tamże*, s. 129.

⁵³ [I. Charszewski], *O rozumnej gorliwości kapłańskiej przez X. I. Ch.*, Warszawa 1903, praca była zaopatrzona w *approbatur* biskupa płockiego Jerzego Szembeka.

⁵⁴ *Tamże*, s. 13–14.

⁵⁵ *Tamże*, s. 15, 16.

⁵⁶ *Tamże*, s. 17.

samokrytyka była zdradą, odwrotnie, stanowiła element dojrzwania, była umiejętnością autorefleksji, zauważając dalej, iż najbardziej bezwzględni krytykami zdrożności dziejących się w łonie Kościoła byli święci.

Rozmyślenia nad zjawiskiem bezbożności prowadziły Charszewskiego do refleksji nad kondycją stanu duchownego. Samo słowo „bezbożność” radził używać ostrożnie. „Zrozumiejmy, że często ludzie nie od Boga, jeno od ciebie, kaznodziejo czy spowiedniku, uciekają!”⁵⁷. Wielu odrzucało naukę Kościoła wskutek jej fałszywego przedstawienia w książkach lub na ambonie, a to z kolei był rezultat istniejącej w piśmiennictwie religijnym tandety. Podejście do kwestii wiary domagało się odrzucenia umysłowego lenistwa i zarozumiałości, a w to miejsce zastosowania kardynalnej zasady sędziowskiej: *audiatur et altera pars*: „Niech się nam nie zdaje, że kto wierzy po katolicku jest *ipso facto* nieomylny, dlatego, że nieomylny jest Kościół. I przeciwnie: nie sądźmy, że kto po katolicku nie wierzy, błądzi we wszystkim, cokolwiek pomyśli i wypowie. Byłoby to przeniesieniem w dziedzinę umiejętności herezji Baiusa, który twierdził, iż dobry uczynek grzesznika jest grzechem, z tej racji, iż spełnił go człowiek łaski Bożej pozbawiony”⁵⁸. W innym miejscu podkreślał, że nie można było szukać jedynie okazji do ciskania gromów „chełpić się maczugowym apostolstwem, czyhającym tylko na sposobność użycia maczugi...”⁵⁹.

Zagrożeniem czyhającym na gorliwość kapłańską był brak roztropności. Autor podzielał poglądy ks. A. Królickiego zawarte w *Ideale kapłana*, że mnożenie praktyk religijnych w rodzaju „połykanie świętych obrazów, odmawianie różnokolorowych koroneczek, obliczanie co do dnia i godziny liczby pozyskanych odpustów itp” było wyrazem bankructwa ducha, usiłowaniem przeciwstawienia zepsutemu światu armii zdziecinniałych świętoszków i świętoszek, dekadentyzmem na polu religijnym⁶⁰. Przytoczył też anegdotę wskazującą na dwa szczególne zagrożenia dla gorliwości kapłańskiej: na oportunistyczny oraz fanatyczny. Opowieść dotyczyła sprzeczki dwóch prałatów:

„Jeden z nich wołał zaperzony:

–Książd prałat przez swoją powolność nigdy nie dojdiesz do Królestwa Niebieskiego!

Drugi odpowiedział:

–A książd prałat przez swoją prędkość przeskoczysz przez Królestwo Niebieskie!

Pierwsza to gorliwość chłodne wyrachowanie rozumu, bez udziału serca; druga gnana przez namiętność”⁶¹.

Autorem, którego nie sposób pominąć, mającym wpływ na kształtowanie wzorcowej formacji kapłańskiej, był bp Józef Sebastian Pelczar (1842–1924).

⁵⁷ *Tamże*, s. 43.

⁵⁸ *Tamże*, s. 68.

⁵⁹ *Tamże*, s. 41.

⁶⁰ *Tamże*, s. 31-32.

⁶¹ *Tamże*, s. 49.

W *Rozmyślaniach o życiu kapłańskim* z 1907 r. wśród zadań do spełnienia przez kapłanów w ówczesnym świecie, będącym „widownią zaciętej walki między światłością a ciemnością, prawdą a błędem, cnotą a występkiem” wymieniał przede wszystkim pokonanie i nawrócenie niedowiarków, przyciągnięcie do Boga i Kościoła oziębłych oraz oświecenie w rzeczach Bożych wierzących⁶². Nie mógł tego wszystkiego dokonać ani zły kapłan, ani kapłan nieuk. Czasy wymagały od kapłana świętości, pokory, gorliwości, bezinteresowności, ofiarności, cierpliwości, a także gruntownej nauki. Zalecał, aby nie trzymać się „ślepo tego, co i jak robili poprzednicy; lecz w miarę, jak nowe wyłaniają się potrzeby, nowe należy wynajdywać środki. ...do starej broni, złożonej w arsenale Kościoła, jako to Ofiary św., modlitw, kazań, Sakramentów, bractw, rekolekcji, kongregacji, synodów, dodawać wypada zbroję dla wieku dziewiętnastego sporządzoną, jak np. katolickie stowarzyszenia, kongresy, czytelnice, dzienniki itp.”⁶³

Podobne wskazania, a więc pobożność, wykształcenie i umiejętność dostosowania działań duszpasterskich do określonych warunków to główne rysy dobrego duszpasterza w pracach ks. Mikołaja Biernackiego (1879–1962) i ks. Karola Dębińskiego (1858–1943). Pierwszy w *Teologii pasterskiej* na pierwszym miejscu wymieniał przed wszystkim dobry przykład, bo nawet najlepsze słowo nie poparte przykładem pozostawało bez skutku⁶⁴. Powaga, skromność i pobożność powinny znajdować swój wyraz w ubiorze, zachowaniu, ruchach i mowie. Szczególnie autor zwracał uwagę na obowiązek noszenia sutanny oraz na golenie, co jakiś czas, tonsury, aby była widoczna: „pod tym względem kapłan ma być tak ścisłym, jak alumn w Seminarium, bo owszem starać się ma po wyjściu z murów seminaryjskich, aby nie zeświecczał, ani nawet pod tym względem”⁶⁵. W kontaktach ze świeckimi należało unikać zbytniej poufałości, ale też niepotrzebnej wyniosłości⁶⁶. Ważnym rysem wzorowego kapłana było ustawiczne kształcenie się: „Jeżeli kapłan zaraz po wyjściu z seminarium nie porzuci książki, ale dalej umysłowo będzie się kształcił, wiele złego uniknie i miłą sobie stąd starość i wiek dojrzały zapewni”⁶⁷. Naturalnie kształcenie głównie w zakresie wiedzy biblijnej i teologicznej.

Drugi z wymienionych, ks. Karol Dębiński, autor *Podręcznika Praktycznego Teologii Pasterskiej* wśród przymiotów duchownego pełniącego urząd proboszcza wymienił gorliwość, która miała być wyrazem zespolenia sił rozumu, woli i duszy kapłana w działaniu zmierzającym ku powiększeniu Chwały Bożej i zbawieniu ludzi. Ogromny nacisk kładł na znaczenie roztropności w pracy duszpasterskiej, podkreślając, że „nawet największa gorliwość pasterska bez

⁶² J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim czyli ascetyka kapłańska*, Ząbki 2008, s. 55–56.

⁶³ *Tamże*, s. 56–57.

⁶⁴ M. Biernacki, *Teologia Pasterska według ostatnich decyzji Kongregacji Rzymskich i postanowień Papieskich*, Warszawa; Poznań 1911, s. 271.

⁶⁵ *Tamże*, s. 272.

⁶⁶ *Tamże*.

⁶⁷ *Tamże*, s. 280.

roztropności nie tylko nie na wiele się przyda, ale nawet często wielkie szkody sprawie zbawienia dusz wyrządzić może”, a za św. Augustynem dodawał, że „bez roztropności nawet cnoty same stają się występkami”⁶⁸. Roztropności należało się uczyć m.in. poprzez sięganie do wskazówek i przykładów zawartych w dziełach ojców Kościoła, zasięganie rad doświadczonych kapłanów, korzystanie z osiągnięć psychologii, pilne studiowanie teologii pastoralnej, postanowień soborów i ustaw diecezjalnych, umiejętność refleksji i krytycyzmu wobec własnych działań i wreszcie gorąca modlitwa o światło Ducha Świętego⁶⁹.

Potrzeba ustawicznego kształcenia się kapłana była dla autora kwestią bezdyskusyjną, „czy dziś szczególnie można pełnić sumiennie obowiązki pasterskie bez głębokiej wiedzy?” – pytał retorycznie⁷⁰. Szczególnie we współczesnych czasach, jak zaznaczał, nie wystarczał tzw. zdrowy chłopski rozum i doświadczenie, ani nawet wiedza zdobyta w okresie studiów: „wiedza nabyta w seminarium, czy w akademii, albo też w pierwszych latach po wyjściu z nich, jest po większej części bardzo powierzchowna i, szczególnie w naszych czasach, kiedy to nauki przyrodnicze z dniem każdym olbrzymie robią postępy, – niedostateczna. Należy więc nie tylko na niej nie poprzestawać, ale przeciwnie codziennie ją pogłębiać i udoskonalać. Jeżeli zaś kapłan tego nie czyni, sprawdza się na nim w okropny sposób przysłowie: »Kto nie postępuje naprzód, w tył się cofa«”⁷¹. Dalej autor podkreślał, że sprawowanie w obecnych czasach urzędu pasterskiego domagało się znajomości nauk świeckich, w tym szczególnie przyrodniczych i społecznych, choć nie mogło to oznaczać zaniedbywania edukacji i doskonalenia się w naukach teologicznych, tym przysługiwało bezwzględne pierwszeństwo⁷².

Ważną cechą i zaletą kapłana-duszpasterza była umiejętność przystosowania się do czasu i okoliczności, to znaczy, jak tłumaczył ks. Dębiński, „nie przywiązywania się ślepo do jakiejś metody postępowania, lecz stosownie do potrzeb i okoliczności zmienianie jej częściowe, lub całkowite, jeśli to jest niezbędne dla dobra powierzonej sobie owczarni”⁷³. Autor odniósł się do trzech stanowisk dotyczących roli i zadań kapłana w ówczesnym społeczeństwie. Jedno ograniczało go do czynności duchowo-kościelnych, drugie promowało aktywizm w celu podniesienia dobrobytu materialnego wiernych, nawet kosztem obowiązków duszpasterskich, i wreszcie trzecie, łączyło troskę o dobro wieczne parafian z troską o ich dobro doczesne. Autor odrzucał pierwszy model duszpasterza, choć zdawał sobie sprawę, że dominował on w pokoleniu starszego duchowieństwa, ale czynił tak przede wszystkim dlatego, że ów model gorąco

⁶⁸ K. Dębiński, *Podręcznik Praktyczny Teologii Pastorskiej*, t. 1, Warszawa – Lublin – Łódź 1914, s. 25-26.

⁶⁹ *Tamże*, s. 27.

⁷⁰ *Tamże*, s. 31.

⁷¹ *Tamże*, s. 33.

⁷² *Tamże*, s. 34-35.

⁷³ *Tamże*, s. 42.

był broniony przez wrogów Kościoła. Autor zdawał sobie sprawę, że życie społeczne nie znosiło próżni. Przykład Francji pokazywał, że pozostanie kapłanów w zakrystii skutkowało przejściem kierownictwa nad aktywnością społeczną przez siły wrogie Kościołowi i chrześcijaństwu. „Zatem należy koniecznie – pisał – naszemu duchowieństwu jać się pracy społecznej; tego bowiem wymagają okoliczności, wśród których żyjemy. Nieprzyjaciele naszej religii uderzają na nią na całej linii”⁷⁴. Jednak, aby nie było wątpliwości jakiego modelu kapłana był zwolennikiem podkreślał w innym miejscu: „byśmy prowadząc akcję społeczno-chrześcijańską, ani na chwilę nie zapomnieli, żeśmy kapłanami katolickimi, a tym samym, że powinniśmy obowiązki stanu naszego kłaść zawsze i wszędzie na pierwszym miejscu”⁷⁵.

Wśród rad na uwagę zasługują, ze względu na kontekst zaborów, te dotyczące stosunku do władzy świeckiej. Na wstępie ks. Dębiński zaczął od stwierdzenia, że należało zachowywać obowiązujące przepisy prawa państwowego, niemniej nie dopuszczać do ingerencji urzędników państwowych do spraw duchownych wchodzących w zakres władzy kościelnej. Autor zalecał wszelkimi siłami unikać nieporozumień i ostrych zatargów, bo te z reguły skutkowały poważnymi konsekwencjami dla duchowieństwa. Dlatego „Takt, uprzejmość, grzeszność i delikatność w obejściu się z urzędnikami, bez płaszczenia się, pochlebstwa i zbytnej poufałości, w bardzo wielu razach zażegna zbierającą się nad głową biednego proboszcza burzę”⁷⁶. Wobec jednak nieuniknioności konfliktu należało zachować się z godnością i powagą należną stanowi kapłańskiemu. Inną kwestią poruszoną przy tej okazji był udział kapłana w życiu politycznym kraju. Zdaniem autora sprawy polityczne nie mogły być zupełnie duchownemu obojętne, jak każdemu obywatelowi, któremu przysługiwały określone prawa. Miał prawo i obowiązek korzystać z nich w taki sposób i w takim zakresie, jak wynikało to z najlepiej pojmowanego dobra ojczyzny i Kościoła⁷⁷.

Na zakończenie warto przywołać obraz „wzorcowego” kapłana naszkicowany przez ks. Józefa Górnickiego (1879–1940). W pracy *Ksiądz na parafii*, stanowiącej praktyczny przewodnik, omawiał różne aspekty życia duchownego, dzieląc je zasadniczo na trzy płaszczyzny: życie prywatne, działalność duszpasterską oraz aktywność społeczną. W pierwszej ważne było właściwe kształtowanie życia wewnętrznego. Miało temu służyć spędzanie przynajmniej kwadransa na porannych medytacjach, bo „Kto odprawia stale – codziennie – rozmyślanie – wprost nie może grzeszyć śmiertelnie”⁷⁸. Nadto oddawanie się lekturze pism ascetycznych⁷⁹, przeprowadzanie każdego dnia rachunku sumienia, „...dlaczego nie jesteśmy świętymi – że nie czynimy rachunku sumienia

⁷⁴ *Tamże*, s. 43.

⁷⁵ *Tamże*, s. 44.

⁷⁶ *Tamże*, s. 110.

⁷⁷ *Tamże*, s. 111–115.

⁷⁸ J. Górnicki, *Ksiądz na parafii. Praktyczne pasterskie wskazówki*, Włocławek 1913, s. 32.

⁷⁹ *Tamże*, s. 34–35.

albo – źle go czynimy”⁸⁰. Bardzo istotnym elementem duchowego życia kapłana było odprawianie rekolekcji, zdaniem autora ich zaniedbywanie powodowało, że w szeregach duchowieństwa można było znaleźć „złych, oziębłych i światowych kapłanów”⁸¹. Szczególną czią kapłan powinien otaczać Najświętszy Sakrament, odprawiać nabożeństwa maryjne – majowe i październikowe⁸². W życiu duchowego niezwykle istotna była praca, bo „próżnowanie jest matką wszystkiego złego”, dlatego „Nigdy nie próżnuję, odpoczywając, pracuję, coś robię. Nuda dla mnie wyraz nieznan. Zawsze mam w pogotowiu pracę...”⁸³. Autor mocno podkreślił potrzebę posiadania kapłana-kolegi, któremu poza spowiedzią można było się ze wszystkiego zwierzyć „by komuś się wywnętrzyć ze swych bied, dolegliwości, słabości ducha, złych okoliczności. Brat-kapłan zrozumie – pojmie nas – bo nigdy... świecki... przyjaciel (?)”⁸⁴.

Kierowanie parafią wymagało od kapłana dwojakiej aktywności, z jednej strony troski o rozwój duchowy parafian, z drugiej pełnienia roli przewodnika w sprawach doczesnych, w myśl stwierdzenia: „Prowadzę owieczki sobie powierzone do nieba i do chleba”⁸⁵. Do istotnych zadań roztropnego duszpasterza zaliczył umiejętne metody zachęcenia ludu do uczestniczenia w nabożeństwach parafialnych tak, aby nie były traktowane tylko jako przymus: „Lud nasz przyjdzie do kościoła: na sumę, na nieszpory, na wszelkie procesje itd., byle znalazł tam to, czego pragnie: odżywić się na duchu, nauczyć się prawd Bożych, pocieszyć, uradować duchowo, nie zaś wymęczyć się fizycznie, wynudzić, a może i zgorszyć. Wszystko zależało od kapłanów dobrze odprawiających nabożeństwa”⁸⁶. Ks. Górnicki zwracał uwagę, że na wszelkie zło należało reagować, ale stosować adekwatne metody, niekiedy w myśl zasady: „Nieraz zaś lepiej ignorować, by reklamy nie czynić”⁸⁷, przestrzegał też, aby ambona nie służyła poruszaniu spraw osobistych⁸⁸.

Co do akcji społecznej w parafii to musiała spoczywać we właściwych rękach, dlatego kapłan powinien wokół siebie zgromadzić odpowiednich współpracowników. Budowa domu parafialnego stanowiła warunek konieczny realizacji jakichkolwiek planów społecznych w parafii. Autor nakreślił główne obszary aktywności. Na pierwszym miejscu wymienił muzykę i orkiestrę: „Najpierw rozpoczynam od muzyki – musi nam być wesoło i głośno – uderzamy w najszabsze strony nieoświeconego ludu naszego”⁸⁹. Następnie w kolejności szły: biblioteka, czytelnictwo gazet, odczyty, amatorskie przedstawienia, straż

⁸⁰ *Tamże*, s. 36-37.

⁸¹ *Tamże*, s. 41.

⁸² *Tamże*, s. 41-43.

⁸³ *Tamże*, s. 43-44.

⁸⁴ *Tamże*, s. 39.

⁸⁵ *Tamże*, s. 45.

⁸⁶ *Tamże*, s. 95.

⁸⁷ *Tamże*, s. 59.

⁸⁸ *Tamże*, s. 60.

⁸⁹ *Tamże*, s. 124.

ogniowa, troska o ubezpieczenia od ognia, sklep spółdzielczy, mleczarnia, kółko rolnicze, kasa pożyczkowo-oszczędnościowa, przemysł ludowy, szkoła oraz opieka nad dziećmi⁹⁰. Z wielką roztropnością zalecał rozkładać i egzekwować składki czy podatki związane z różnymi przedsięwzięciami w parafii, aby uniknąć nieporozumień, gniewu i zgorszenia. „Każdy grosz otrzymany zapisuję i czytam z ambony mówiąc »Bóg zapłać«. Nie wołam o pieniądze, tylko dziękuję za nie. Dadzą chętnie, o ile robotę zobaczą”⁹¹. Jednakże autor przestrzegał, że praca społeczna w parafii, choć ważna, to wobec troski o chwałę Bożą była drugorzędna i zawsze musiała być jej podporządkowana⁹².

Wśród praktycznych rad nie zabrakło tych dotyczących stosunku do władz państwowych. Charakteryzował je pragmatyzm i zdrowy rozsądek: „W politykę się nie wdaję – moją polityką to Chrystus Pan. Stosunków z władzą świecką staram się w teorii nie mieć żadnych. W praktyce zaś przy obecnych warunkach z wyższymi funkcjonariuszami tejże władzy być należy w dobrych stosunkach – z niższymi wcale się nie wdawać, chyba... ofiarować jakąś kolędę i kwita; postarać się o to, aby ci niżsi byli w zależności od nas. Zresztą przede wszystkim trzymać się roztropności – Sapiienti sat!”⁹³.

Obraz zawarty w przywołanych opracowaniach to bez wątpienia w jakiejś części obraz postulowany, wyobrażony czy wręcz wykreowany, ale nie są to opracowania wyłącznie teoretyzujące, mówiące jak być powinno. Ich autorzy, doświadczeni duszpasterze, często pisali o tym, czego sami doświadczyli. W wielu fragmentach były to relacje o tym, co i jak było. Niekiedy kładzenie nacisku na określone elementy wizerunku mogło, choć nie musiało, być wskazaniem na niedomagania stanu duchownego w danych obszarach. Można też odnieść wrażenie, że niektórzy autorzy zbyt dużo wymagali od kapłanów, ale był to zabieg celowy. Ks. Jan Kobierski w *Ideale kapłana w pojęciu współczesnych* (1937), za włoskim jezuitą i autorem dzieł z zakresu ascetyki Giovannim Battistą Scaramellim (1687-1752), tak to tłumaczył: „każdy wie, iż chcąc trafić z łuku do celu, należy mierzyć strzałą wyżej. Podobnież i w życiu moralnym, chcąc dojść do pewnego stopnia doskonałości, trzeba koniecznie mierzyć wyżej – do ideału”⁹⁴.

Jak wspomniano na początku, nie jest możliwe w ramach artykułu omówienie wszystkich prac dotyczących podjętej w tytule problematyki. Podobnie szczegółowa analiza tych, które stały się podstawą niniejszego tekstu, wymagałaby szerszego opracowania. Próbowano zatem zwrócić uwagę na pewne zaledwie rysy czy problemy związane z wymogami, które należało spełnić, aby przybliżyć się do ideału duszpasterza. Owe wymogi, rzecz jasna, stanowią odzwierciedlenie uwarunkowań i potrzeb epoki oraz pastoralnej orientacji autorów badanych prac.

⁹⁰ *Tamże*, s. 125-143.

⁹¹ *Tamże*, s. 111.

⁹² *Tamże*, s. 149-150.

⁹³ *Tamże*, s. 148.

⁹⁴ J. Kobierski, *Ideał kapłana w pojęciu współczesnych*, Włocławek 1937, s. 5.

Literatura

- Biernacki M., *Teologia Pasterska według ostatnich decyzji Kongregacji Rzymskich i postanowień Papieskich*, Warszawa; Poznań 1911.
- Bujak G., *Synody diecezjalne Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1922–1931. Organizacja i problematyka uchwał*, Kielce 2010.
- [Charszewski I.], *O rozumnej gorliwości kapłańskiej przez X. I. Ch.*, Warszawa 1903.
- Czapla P., *Ogólne zasady duszpasterstwa*, Włocławek 1919.
- Dębiński K., *Podręcznik Praktyczny Teologii Pasterskiej*, Warszawa – Lublin – Łódź 1914, t. 1.
- Górnicki J., *Ksiądz na parafii. Praktyczne pasterskie wskazówki*, Włocławek 1913.
- Kamiński R., *Historyczny rozwój teologii pastoralnej*, w: *Teologia Pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000.
- Kobierski J., *Ideał kapłana w pojęciu współczesnych*, Włocławek 1937.
- [Królicki A.], *Ideał Kapłana*, wyd. A. Pleszczyński, Warszawa 1904.
- Krukowski J., *Teologii pasterskiej katolickiej dla użytku seminariów duchownych i pasterzów dusz*, Kraków 1887.
- Pelczar J.S., *Rozmyślenia o życiu kapłańskim czyli ascetyka kapłańska*, wyd. 6, Ząbki 2008.
- Przygoda W., *Teologia pastoralna w Polsce*, w: *Teologia Pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000.
- Szafrański A. L., *Zarys dziejów teologii pastoralnej ogólnej (hodegetyki)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rehowicz, t. 3, *Wiek XIX i XX*, cz. 2, Lublin 1977.
- Teologia pasterska podług x. F. Giftschütza przez ś.p. X. Jana Kantego Chodaniego, doktora ś. teologii kan. kat. wileńskiego, prof. publ. zw. teologii moralney i pasterskiej, dziekana oddziału nauk moralnych, politycznych w Cesarskim Uniw. Wileńskim, ułożona*, Wilno 1824.
- Teologia pastoralna czyli sposób jak kapłani mają kierować duszami i zarządzać dobrze parafiami (...) z francuzkiego na polski język przełożona*, t. 2, Łowicz 1809.
- Wilczek J., *Pastoralna o homiletyce*, Kraków 1864.
- Wizerunki i roztrząsania naukowe. Poczest nowy drugi*, t. 20, Wilno 1841. Nakładem własnym Józefa Zawadzkiego.

The model of a parish priest in the light of selected pastoral works in the time of the partitions

Summary

The works on pastoral theology are interesting sources that allow to reconstruct the model of a parish priest functioning in the era. Selected works published in Polish in the years 1809–1914 are the basis of the source article. These include not only workbooks, but also handbooks, guides, as well as the pastoral publications. The image that

emerges from the works is not only the postulated, imagined or created image, they are not only the theoretical work. The authors, experienced pastors, often wrote about what they experienced, in many passages there were reports of what and how it was. Their analysis makes it possible to capture many aspects of the priest's life, including some aspects of everyday life pastoral activity, social activity, as well as issues related to the state-church relations. The article could not be a detailed discussion of all aspects of the issues undertaken in the title, it was to pay attention to certain features or the problems connected with the requirements that had to be met in order to move closer to the ideal pastor. These requirements were a reflection of the conditions and needs of the age, and, moreover, an expression of the pastoral concept professed by the authors of studied works.

Keywords: clergy, everyday life, ministry, pastoral theology, religious, state-church relations.

Ks. GINTER DZIERŻON

Wydział Prawa Kanonicznego
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Zakres wykonywania władzy wykonawczej (kan. 136 KPK)

Streszczenie: W przedstawionym opracowaniu przedmiotem zainteresowania Autora stała się wykładnia kan. 136 KPK. Z przeprowadzonych analiz wynika, iż w porządku prawnym Kościoła pierwotną relacją pomiędzy sprawującym władzę a wiernym jest relacja personalna. Ta pryncypialna współzależność wynika z przesłanek teologicznych wiążących się z przyjęciem zarówno sakramentu chrztu, jak i sakramentu święceń. W myśl rozwiązań systemowych, zarówno władzę terytorialną, jak i władzę personalną autorytety kościelne mogą sprawować względem swoich poddanych, gdziekolwiek się oni znajdują. Ponadto Autor wykazał, iż w kan. 136 KPK ustawodawca zawarł jeszcze jedną hipotezę dotyczącą możliwości sprawowania władzy względem podróźnych. W tym przypadku przewagę nad więzią personalną uzyskuje zasada terytorialna, uwydatniona poprzez decyzję ustawodawcy.

Słowa kluczowe: interpretacja, prawodawca, władza, władza wykonawcza.

Wstęp

Prawodawca w kan. 136 KPK zawarł założenia generalne co do zakresu wykonywania władzy wykonawczej, stwierdzając: „Władzę wykonawczą może ktoś wykonywać – jeśli coś innego nie wynika z natury rzeczy lub przepisu prawa – nawet przebywając poza terytorium, w stosunku do podwładnych, także nieobecnych na terytorium. W stosunku do podróźnych, aktualnie przebywających na terytorium, jeśli chodzi o udzielenie tego co korzystne albo wykonanie tego co nakazane prawem powszechnym lub partykularnym, którym są związani na mocy kan. 13 § 2, n. 2”. Komentując ten kanon V. De Paolis i A. D’Auria trafnie zauważyli, że w przepisie tym zostało wyrażone bardziej generalnie to, co zostało już wcześniej ujęte w kan. 91 KPK, odnoszącym się do zakresu władzy dyspensowania¹.

¹ Por. V. De Paolis, A. D’Auria, *Le norme generali di Diritto Canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 2008, s. 437-438.

Z przytoczonej treści kan. 136 KPK wynika, iż władza wykonawcza może być wykonywana zarówno w stosunku do swoich podwładnych, jak również w odniesieniu do podróżnych.

1. Wykonywanie władzy w odniesieniu do podwładnych

Ustawodawca w analizowanym kan. 136 KPK zawarł zarówno założenia generalne co do wykonywania władzy wykonawczej, jak również przewidział możliwość odstępstwa od tych pryncypiów.

1.1. Założenia generalne

Podjmując analizę kwestii wykonywania władzy w stosunku do swoich podwładnych na początku należy stwierdzić, iż kategoria podwładnego funkcjonująca w systemie kanonicznym powstaje w wyniku relacji hierarchicznej, jaka zachodzi pomiędzy autorytetem posiadającym władzę wykonawczą a własnymi wiernymi. W myśl doktryny, jest to współzależność personalna i stała, przekraczająca wymiar terytorialny². Z aspektu teologicznego wynika ona z interakcji, jaka powstaje pomiędzy dwoma sakramentami, jakimi są: sakrament chrztu oraz sakrament świeceń³. Stąd też w myśli potrydenckiej funkcjonowała zasada, zgodnie z którą „*Ecclesia in neminem iudicium exercet qui non prius in ipsam per Baptismi ianuam fuerit ingressus*”⁴.

Kontynuując te rozważania należy podkreślić, iż w porządku prawnym Kościoła występuje zarówno kompetencja personalna, jak również kompetencja terytorialna. Pierwsza z nich dotyczy określonej grupy osób; druga natomiast odnosi się do ściśle określonego terytorium⁵. Zastanawiając się nad tym fenomenem kanoniści zwracają uwagę, że w systemie kanonicznym terytorialność i personalność są kategoriami otwartymi, które wzajemnie się przenikają⁶. Faktycznie jednak, w wykonywaniu władzy rządzenia struktury o charakterze personalnym mają charakter drugorzędny. Realnie bowiem terytorialność jest bazą faktyczną dla wielu struktur osobowych⁷. Rozważając ten problem R. Sobański stwierdził: „Relacja pomiędzy podmiotami sprawującymi władzę i osobami im podległymi ma charakter personalny, ale dla określenia jej zasięgu

² Por. J. Arrieta, *Commento al can. 136*, w: *Codice di Diritto Canonico e le leggi complementari*, red. J. Arrieta, Roma 2007, s. 149.

³ Por. *tamże*.

⁴ Por. J. Hervada, *El ordinamiento canónico*, Pamplona 2008, s. 106.

⁵ Por. D. Cenalmor, J. Miras, *El Derecho de la Iglesia*, Pamplona 2004, s. 231.

⁶ Por. J. Otaduy, *Territorialidad y personalidad son categorías jurídicas abiertas*, w: *Fuentes, interpretación, persona*, red. J. Otaduy, Pamplona 2002, s. 430.

⁷ Por. *tamże*, s. 431.

stosuje się w przeważającej mierze kryterium terytorialne (por. kan. 13 § 1, 134 § 2)⁸. Podobnie i H. Franceschi podkreślił, iż pomimo tego że pryncypium terytorialności ma charakter zewnętrzny w stosunku do występujących podziałów w systemie prawa kościelnego, to jednak jest ono bardziej użyteczne w organizacji pastoralnej Kościoła⁹.

Kryterium to zostało m.in. uwydatnione w kan. 372 § 1 KPK w którym stwierdzono, iż „Należy przyjąć jako regułę, że część Ludu Bożego, która tworzy diecezję lub inny Kościół partykularny, jest oznaczona określonym terytorium...”¹⁰.

Jak już nadmieniono, ustawodawca w analizowanym kan. 136 KPK precyzując zakres władzy w pierwszym rzędzie wskazał na podwładnych. W tym wypadku zatem, idzie o relację zachodzącą pomiędzy autorytetem dysponującym władzą wykonawczą a własnymi wiernymi. W tym kontekście trafnie zauważył, J. Arrieta, iż relacja ta przekracza wymiar terytorialny¹¹. Prawodawca bowiem w kan. 136 KPK postanowił, iż kompetentny autorytet może sprawować tę władzę przebywając zarówno na własnym terytorium, jak również przebywając poza nim. Zdaniem kanonistów, w ostatniej hipotezie, wiążącej się z możliwością sprawowania władzy poza terytorium racja prawna wprowadzenia takiego rozwiązania wiąże się z uwydatnieniem waloru relacji personalnej¹².

W systemie prawa kościelnego kategorię podwładnego określają pewne reguły. Mianowicie, 1) duchowni stają się nimi zgodnie z prawem inkardynacyjnym (kan. 265 KPK): 2) inni wierni uzyskują własnego proboszcza i ordynariusza poprzez nabycie zarówno zamieszkania stałego, jak i zamieszkania tymczasowego (kan. 107 KPK)¹³.

1.2. Wyjątki od reguły generalnej

Jak już zasygnalizowano, w kan. 136 KPK ustawodawstwa nie wykluczył również odstępstw od zasady generalnej skodyfikowanej w tej regulacji. Stwierdził on, iż odmienne rozwiązania w tym wypadku mogą wynikać z natury rzeczy, bądź też z przepisu prawa.

⁸ R. Sobański, *Komentarz do kan. 136 KPK*, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Poznań 2003, t. 1, s. 223.

⁹ Por. H. Franceschi, *Comentario al can.136*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 1996, t. 1, s. 878.

¹⁰ Por. J. Otaduy, *dz. cyt.*, s. 429.

¹¹ Por. J. Arrieta, *dz. cyt.*, s. 149.

¹² Por. H. Franceschi, *dz. cyt.*, s. 877.

¹³ Por. J. Arrieta, *dz. cyt.*, s. 149; G. Dzierżon, *Nabycie dobrowolne oraz utrata zamieszkania w systemie kanonicznym*, w: *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 223–231; L. Sabbarese, *Girovaghi, migranti, forstieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Roma 2006, s. 44–46; M. Delgado Galindo, *El domicilio canónico*, Pamplona 2006, s. 49–64.

W obowiązującej kodyfikacji wyjątki od reguły generalnej występują w kan. kan.. 1111 § 1, 1109 i 1115 KPK. H. Socha w swym komentarzu do kan. 136 KPK wskazał, iż z natury rzeczy inne dyrektywy zostały zawarte w kan.. 1111 § 1 KPK¹⁴. W myśl tego kanonu, ordynariusz i proboszcz sprawujący urząd mogą delegować kapłanom i diakonom ogólne upoważnienie do asystowania przy zawieraniu małżeństw wyłącznie w granicach swego terytorium. Ponadto, zgodnie z kan. 1109 i 1115 KPK, ordynariusz miejsca, jak i proboszcz posiadają władzę asystowania przy zawieraniu związków małżeńskich w granicach swego terytorium¹⁵.

Z ograniczeniem władzy natomiast, wynikającym z przepisu prawa, spotykamy się w kan. 1017 KPK. W regulacji tej bowiem prawodawca podkreślił z całym naciskiem, że biskup poza własnym terytorium może udzielić święceń wyłącznie po uzyskaniu zezwolenia biskupa diecezjalnego¹⁶.

2. Wykonywanie władzy w odniesieniu do podróżnych

Jak już wiadomo, w interpretowanym kan. 136 KPK prawodawca także postanowił, iż dysponujący władzą wykonawczą posiadają ją nie tylko wobec swoich podwładnych, ale również względem podróżnych. Należy przypomnieć, iż w myśl kan. 100 KPK, podróżnym jest osoba przebywająca poza miejscem stałego lub tymczasowego zamieszkania. Zgodnie z założeniami zawartymi w kan. 136 KPK autorytet kościelny posiada władzę nad wiernymi niepodlegającymi jego jurysdykcji. Trafnie zauważył H. Franceschi, iż w tym wypadku terytorium jest w prawdzie komponentem określającym zakres władzy, ale nie za pomocą takich kryteriów, jak stałe lub tymczasowe zamieszkanie osoby, lecz za pomocą specyfikacji prawnej, zgodnie z którą podróżni przebywający na określonym terenie w jakimś stopniu podlegają władzy autorytetowi kościelnemu¹⁷.

Wg kanonistów, dysponujący władzą w tym wypadku może przebywać poza terytorium; podróżni natomiast powinni znajdować się na terytorium podlegającym jego jurysdykcji¹⁸.

Należy też podkreślić, że sprawowanie władzy, o której mowa w analizowanej hipotezie, nie ma charakteru nieograniczonego. Ustawodawca bowiem w kan.

¹⁴ Por. H. Socha, *Allgemeine Normen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, Essen 1985, t. 1, ad. 136, n. 4.

¹⁵ Por. M. Żurowski, *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984, s. 119.

¹⁶ Por. H. Socha, *dz. cyt.*, ad. 136, n. 4.

¹⁷ Por. H. Franceschi, *dz. cyt.*, s. 877: „En esta situación el territorio es también elemento de determinación de la potestad, pero no a través del domicilio o causidomicilio, sino a través de una especificación de Derecho, que establece que para ciertos asuntos se tiene competencia sobre los transeuntes en el territorio”.

¹⁸ Por. V. De Paolis, A. D'Auria, *dz. cyt.*, s. 438.

136 KPK zawarł pewne zastrzeżenia. Stwierdził on, że jest to możliwe, jeśli chodzi o udzielenie tego, co korzystne dla danej osoby, a także gdy idzie o wykonanie tego, co nakazane jest prawem powszechnym bądź partykularnym.

W tym kontekście należy zauważyć, iż w Kodeksie z 1983 r. znajduje się szereg dyspozycji umożliwiających udzielenie tego co korzystne dla podróżnych. Mianowicie: 1. władzę dyspensowania można sprawować także względem podróżnych przebywających na terytorium (kan. 91 KPK); 2. w myśl kan. 508 § 1 KPK, kanonik penitencjarz zarówno kościoła katedralnego, jak i kolegiackiego ma władzę rozgrzeszania obcych od cenzur wiążących mocą samego prawa, ale nie zadeklarowanych i nie zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej; 3. zgodnie z kan. 886 § 1 KPK, biskup w swojej diecezji może udzielić obcym sakramentu bierzmowania; 4) ordynariusz miejsca może zarówno w sytuacji zwyczajnej, jak i w niebezpieczeństwie śmierci dyspensować obcych od przeszkód wynikających z prawa kościelnego, za wyjątkiem tych, które są zarezerwowane Stolicy Apostolskiej (kan. 1078 § 1, 1079 § 1 KPK); 5) miejscowy ordynariusz i proboszcz mogą dyspensować podróżnych od ślubów prywatnych (kan. 1196, n. 1 KPK); 6) ordynariusz może zwolnić m.in. obcych z kary wiążącej mocą samego prawa, jeszcze nie deklarowanej, jeśli nie jest ona zarezerwowana Stolicy Apostolskiej (kan. 1355 § 2 KPK)¹⁹.

Jak już wiadomo, z treści kan. 136 KPK wynika, iż wykonanie władzy w stosunku do obcych może dotyczyć także tego co nakazane jest prawem powszechnym, bądź też prawem partykularnym. Mając na uwadze ustalenia wynikające z prawa kościelnego ustawodawca przywołał dyspozycję kan. 13 § 2, n. 2 KPK, zgodnie z którą podróżni są związani przepisami terytorium, na którym przebywają zarządzającymi porządkowi publicznemu, określającymi formalności aktów prawnych, a także dotyczącymi rzeczy nieruchomości, znajdujących się w obszarze ich przebywania.

Zdaniem autorów Komentarza *Le norme generali di Diritto Canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico*, trzy hipotezy ujęte kan. 13 § 2, n. 2 KPK posiadające charakter wyjątków od reguły generalnej są w pełni zasadne²⁰. Ustawy bowiem zarządzające porządkowi publicznemu dotyczą sytuacji związanych z danym terytorium. Jak to określił T. Pawluk, zmierzają one do odwrócenia publicznej szkody, a także do zabezpieczenia ogólnego spokoju i porządku²¹. Stąd też z natury rzeczy obowiązują one obcych. Ustalenia z kolei co do formalności aktów prawnych wynikają z zasady znajdującej także aplikację w prawie cywilnym, w myśl której „miejsce rządzi aktem prawnym” (*locus regit actum*)²². Wreszcie, ustawodawca w kan. 1290 KPK posiłkując się

¹⁹ Por. H. Socha, *dz. cyt.*, ad. 136, n. 5.

²⁰ Por. V. De Paolis, A. D'Auria, *dz. cyt.*, s. 131. Czytamy tam: „Le tre ipotesi sono facilmente comprensibili e in una certa misura anche individuabili”.

²¹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1985, t. 1, s. 225.

²² Por. K. Burczak, A. Dębiński, M. Jońca, *Łacińskie sentencje i powiedzenia prawnicze*, Warszawa 2007, s. 98.

zasadą pomocniczości nakazuje m.in. zachowanie przepisów prawa państwowego w odniesieniu do rzeczy podlegających władzy rządzenia autorytetu kościelnego. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że zarządzenia te odnoszą się także do podróży przebywających na danym terytorium²³. W wymienionych sytuacjach zasada terytorialności posiada charakter absolutny²⁴.

3. Zakres władzy o charakterze personalnym

Pomimo tego że wątek ten nie został wyszczególniony w kan. 136 KPK, w kontekście prowadzonych analiz należałoby także poświęcić chwilę uwagi problemowi zakresu władzy wykonawczej autorytetu personalnego. W porządku bowiem prawnym Kościoła funkcjonują także jednostki o charakterze personalnym. Możliwość utworzenia takich jednostek została zagwarantowana m.in. w kan. 295 § 1 oraz 372 § 2 KPK.

W tym wypadku sprawowana władza nie ma charakteru terytorialnego, ale personalny. Dotyczy ona wiernych podlegających jurysdykcji autorytetu kompetentnego²⁵. Jeżeli zatem wydany akt prawny ma charakter personalny, to wiąże on osoby mu podlegające wszędzie²⁶.

4. Problem pośredniego sprawowania władzy

Komentatorzy analizując treść kan. 136 KPK poruszają także problem pośredniego sprawowania władzy. W tym kontekście rozróżniają oni pomiędzy dwoma pojęciami, jakimi są: bezpośrednie sprawowanie władzy oraz pośrednie sprawowanie władzy. Pierwszą kategorię odnosi się do podwładnych; druga z kolei dotyczy tych, którzy nie podlegają jurysdykcji dysponującego władzą wykonawczą²⁷. Wydaje się, iż wprowadzenie takiego rozróżnienia jest w pełni usprawiedliwione. W systemie prawnym Kościoła bowiem akty i działania podejmują nie tylko wierni należący do Kościoła katolickiego, ale również osoby nienależące do tej wspólnoty. Dla przykładu, taka sytuacja może mieć miejsce, jeśli nieochrzczony chciałby zawrzeć związek małżeński z katolikiem. Jest rzeczą oczywistą, że pierwsza z wymienionych osób nie podlega jurysdykcji autorytetu kościelnego. Jeżeli zamierza ona jednak zawrzeć małżeństwo z katolikiem, to tym samym pośrednio wchodzi ona w obszar władzy autorytetu kompetentnego. Z punktu teoretycznoprawnego tego typu działanie zalicza się do tzw. aktów mieszanych. W takiej sytuacji więc ustawodawca stanowiąc

²³ Por. V De Paolis, A. D'Auria, *dz. cyt.*, s. 131-132.

²⁴ Por. J. Otaduy, s. 441.

²⁵ Por. H. Socha, *dz. cyt.*, ad. 136, n. 6.

²⁶ Por. T. Pawluk, *dz. cyt.*, s. 225.

²⁷ Por. M. Żurowski, *dz. cyt.*, s. 117.

przeszkodę różności religii nie ujął jej jako ustawy o charakterze uniezdalniającej (kan. 1086 KPK). Nie mógł on tak postąpić, gdyż nieochrzczony nie podlega jego jurysdykcji (kan. 11 KPK). Stąd też zastosował on inny mechanizm legislacyjny, jakim stało się wprowadzenie ustawy unieważniającej (kan. 10, 1086 KPK). Nad aktem zawarcia małżeństwa ma on bowiem władzę.

W tym kontekście trafnie zauważył M. Żurowski, iż ze sprawowaniem władzy pośredniej nie należy mieszać z jednej strony przypadków, w których różne autorytety wykonują władzę w różnym zakresie; z drugiej zaś strony podpadają pod tę kategorię sytuacje, w których wierny podlega różnym zwierzchnikom kościelnym. Ponadto kanonista ten zwrócił uwagę, iż tego typu sposobu sprawowania władzy nie należy mylić z władzą względem rzeczy, którymi autorytet kościelny może jedynie dysponować. Popierając to twierdzenie wyjaśnił on, iż „władzę bowiem można wykonywać tylko względem ludzi, nigdy zaś względem rzeczy”²⁸.

5. Adresaci kan. 136 KPK

Na zakończenie należy podjąć jeszcze jedną kwestię, mianowicie, w doktrynie dyskutuje się nad problemem adresatów dyspozycji zawartej w kan. 136 KPK. Wg kanonistów nie jest jasne czy odnosi się ona jedynie do ordynariuszy o których traktuje kan. 134 § 1 KPK, czy też do wszystkich autorytetów sprawujących władzę wykonawczą? Nieliczni autorzy twierdzą, że ustalenia skodyfikowane w kan. 136 KPK dotyczą jedynie ordynariuszy (S. Alonso Lobo)²⁹. Większość komentatorów natomiast stoi na stanowisku, iż rozwiązania te należy odnieść do wszystkich osób dysponujących władzą wykonawczą. Zdaniem M. Żurowskiego, norma kan. 136 KPK odnosi się do każdej władzy rządu, to znaczy zarówno do władzy zwyczajnej, jak i do władzy delegowanej³⁰. Opowiadając się za takim sposobem wykładni R. Sobański stwierdził: „Normy kan. 136 dotyczą władzy wykonawczej, czyli ordynariusza (miejsca – bo o władzy wyznaczonej terytorialnie jest mowa w tym kanonie, ale można je odnieść także do uprawnień przysługujących proboszczowi mocą kan. 91; 1196 n. 1; 1245 (nie zaś do asystowania przy zawieraniu małżeństwa – kan. 1108 i 1109)”³¹. H. Franceschi z kolei stojąc na podobnym stanowisku w swej argumentacji oparł się na analizie komparatystycznej kan. 134 i 135 KPK. Trafnie zauważył on, że prawodawca w kan. 134 § 1 KPK mówi wyraźnie o władzy wykonawczej zwyczajnej; w kan. 136 KPK ustawodawca natomiast posiłkuje się pojęciem generalnym „władza wykonawcza”. Stąd też w jego przekonaniu dyspozycja kan. 136 KPK odnosi się do każdej osoby sprawującej władzę wykonawczą.

²⁸ *Tamże*, s. 118.

²⁹ Por. H. Franceschi, *dz. cyt.*, s. 879.

³⁰ Por. M. Żurowski, *dz. cyt.*, s. 115.

³¹ R. Sobański, *dz. cyt.*, s. 223.

Co więcej, pogłębiając tę myśl nawiązał on do ustaleń zawartych w kan. 138 KPK odnoszącym się do zasad interpretacyjnych dotyczących władzy wykonawczej. W myśl tych reguł, zarówno władza wykonawcza zwyczajna, jak i władza delegowana do ogółu spraw powinny być interpretowane szeroko³².

Zakończenie

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż w porządku prawnym Kościoła pierwotną relacją zachodzącą pomiędzy sprawującym władzę a wiernym jest relacja personalna. Ta pryncypialna współzależność wynika z przesłanek teologicznych wiążących się z przyjęciem zarówno sakramentu chrztu, jak i sakramentu święceń. Tego typu szczególna więź znajduje odzwierciedlenie tak w analizowanej dyspozycji kan. 136 KPK, jak i w ustaleniach pozakodeksowych dotyczących sprawowania władzy personalnej. Otóż w myśl rozwiązań systemowych zarówno władzę terytorialną, jak i władzę personalną można sprawować względem swoich podwładnych, gdziekolwiek się oni znajdują³³.

Należy jednak zauważyć, iż w kan. 136 KPK ustawodawca zawarł jeszcze jedną hipotezę dotyczącą możliwości sprawowania władzy względem podróżnych. W tym przypadku przewagę nad więzią personalną uzyskuje zasada terytorialna, uwydatniona poprzez decyzję ustawodawcy. Wydaje się, iż za takim ujęciem przemawiają względy pragmatyczne. Prawodawca bowiem tym sposobem pragnie uczynić bardziej skutecznym sprawowanie wykonawczej władzy rządzenia.

Literatura

- Arrieta J., *Commento al can. 136*, w: *Codice di Diritto Canonico e le leggi complementari*, red. J. Arrieta, Roma 2007.
- Burczak K., Dębiński A., Jońca M., *Łacińskie sentencje i powiedzenia prawnicze*, Warszawa 2007.
- Cenalmor D., Miras J., *El Derecho de la Iglesia*, Pamplona 2004.
- Delgado Galindo M., *El domicilio canónico*, Pamplona 2006.
- De Paolis V., D'Auria A., *Le norme generali di Diritto Canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 2008.

³² Por. H. Franceschi, *dz. cyt.*, s. 879-780. Autor ten stwierdził: „Esto se ve más claro cuando se compara la redacción del c. 134 con la del c. 136: a diferencia del c. 134 § 1 – que habla expresamente de potestad ejecutiva ordinaria –, el c. 136 hace sólo referencia a potestad ejecutiva, sin restringir la norma a quienes tienen potestad ordinaria. No podemos hacer una restricción que el legislador no ha hecho (...) Seguiendo el principio de la interpretación amplia de la potestad ordinaria y delegada en modo general (c. 138), no podemos restringir la norma a sólo los Ordinarios”.

³³ Por. E. Labandeira, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994, s. 138.

- Dzierżon G., *Nabywanie dobrowolne oraz utrata zamieszkania w systemie kanonicznym*, w: *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010.
- Franceschi H., *Comentario al can.136*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 1996, t. 1.
- Hervada J., *El ordinamiento canónico*, Pamplona 2008.
- Krukowski J, Sobański R., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Poznań 2003, t. 1.
- Labandeira E., *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994.
- Otađuy J., *Territorialidad y personalidad son categorías jurídicas abiertas*, w: *Fuentes, interpretación, persona*, red. J. Otađuy, Pamplona 2002.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1985, t. 1.
- Sabbarese L., *Girovoghi, migranti, forstieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Roma 2006.
- Socha H., *Allgemeine Normen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, Essen 1985, t. 1.
- Żurowski M., *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984.

The range of exercising executive power (can. 136 CIC)

Summary

The main issue of the presented study was the range of exercising executive power. The author focused his attention on the interpretation of can. 136 CIC.

The analysis carried out shows that in the Church legal order the primary relation between an authority and the faithful is personal. This fundamental correlation results from theological premises connected with the sacrament of christening and holy orders. This unusual bond is reflected in the analyzed disposition (can. 136 CIC), but also in non – code dispositions exercising personal power. System solutions make it clear that territorial as well as personal power can be exercised over the authority's subjects irrespective of where exactly they are. Moreover, the author proved that can. 136 CIC includes one more hypothesis concerning the possibility of exercising power over travellers. In this case, the territorial principle, emphasized by the legislator, becomes dominant because of the personal bond. It seems that the reasons for this approach are pragmatic since the legislator intended to make exercising.

Keywords: executive power, interpretation, legislator, power.

ADAM BARTCZAK

Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Łódzki

Nierozzerwalność małżeństwa dobrem potomstwa

Streszczenie: Niniejszy artykuł przedstawia relację, jaka zachodzi pomiędzy istotnym przymiotem małżeństwa – nierozzerwalnością – a celem małżeństwa – dobrem potomstwa. Autor artykułu zwraca uwagę na ich ścisły związek. Nierozzerwalność małżeństwa staje się podstawą do zrodzenia, a następnie wychowania potomstwa. Dziecko, które jest owocem miłości rodziców, ma prawo do życia w pełnej rodzinie – w nierozzerwalnej wspólnocie swoich rodziców. Takie prawo implikuje odpowiedni wzrost dziecka. Natomiast rozerwanie węzła małżeńskiego wpływa zdecydowanie negatywnie na potomstwo. Istnienie takiej relacji pokazuje, że prawda o nierozzerwalności małżeństwa powinna być broniona. Świadomość nierozzerwalności stanie się na pewno źródłem istnienia w kolejnych pokoleniach szczęśliwych rodzin.

Słowa kluczowe: dobro potomstwa, małżeństwo, nierozzerwalność, rozwód.

Obiektywna prawda o małżeństwie, rodzinie została objawiona człowiekowi przez Boga w głębi jego serca jako prawo naturalne. Człowiek jako stworzenie w swojej wolności może przyjąć tę prawdę albo ją odrzucić. Zaakceptowanie prawdy o małżeństwie pociąga za sobą szereg skutków rozciągających się już nie tylko na samych małżonków. Małżeństwo bowiem jest także podstawową komórką społeczeństwa. A zatem przyjęcie tego co ze sobą niesie małżeństwo, a więc jego cele, potem przymioty, prawa i obowiązki, wpływa także na inne osoby, bezpośrednio lub pośrednio związane z małżeństwem. Niniejszy artykuł poświęcony zostanie relacji istotnego przymiotu małżeństwa – nierozzerwalności – do celu małżeństwa, jakim jest potomstwo.

1. Potomstwo w małżeństwie

Prawodawca w kan. 1055 § 1 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (dalej: *KPK*) określa małżeństwo jako przymierze mężczyzny i kobiety, którzy tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa. W ten sposób Prawodawca jasno określił dwa równorzędne cele małżeństwa: *bonum coniugum* oraz *bonum prolis*. Takie określenie czerpie swoje źródło z nauki Soboru Watykańskiego II. Do tego bowiem

czasu dobro potomstwa było uważane za podstawowy cel małżeństwa. W oparciu o Objawienie doktryna przyjęła za cel małżeństwa zrodzenie i wychowanie potomstwa. Św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu widzieli w potomstwie nawet cel pierwszorzędny (*finis principalis*)¹. W kan. 1013 § 1 KPK z 1917 r. czytamy „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proli; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae”.

Należy jednak powiedzieć, że współdziałanie małżonków w odniesieniu do potomstwa nie ogranicza się jedynie do aktów zmierzających do jego zrodzenia, ale także do jego wychowania. Jest to jeden z podstawowych obowiązków rodziców.

1.1. Boże dary: życie, płciowość, potomstwo

Życie człowieka jest darem Boga. Bezinteresowna miłość Boga stworzyła człowieka na swój obraz, zdolnego do poznawania. Z ustanowienia Bożego człowiekowi zostały poddane wszystkie stworzenia. Obok Adama Bóg postawił niewiastę, a ich związek stworzył pierwszą formę wspólnoty osób². Życie zostało darowane człowiekowi bez żadnych warunków. Nowe życie, które przychodzi we wspólnocie osób staje się kontynuacją bezinteresownego Bożego daru do życia we wspólnocie z Nim³.

Niewątpliwie od zawsze posiadanie potomstwa było dążeniem ludzi. Wypływa to oczywiście z naturalnej potrzeby zachowania gatunku. Tendencje do przetrwania są głęboko zakorzenione w człowieku. Potomstwo przychodzi na świat na skutek współżycia seksualnego mężczyzny i kobiety z natury otwartego na poczęcie. Sam Bóg stwarzając człowieka obdarował go darem płodności: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się...»” (Rdz 1,27-28). Człowiek powołany został do miłości i do daru z siebie w swojej jedności cielesno-duchowej. Właśnie

¹ Por. św. Augustyn, *De bono coniugali*, nr 16.18, 24.32, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckman, Lublin 2003, s. 98-99, 113-114; S. Thomae, *Summa theologiae*, Suppl. 59, 3c i 65, 1c.

² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, nr 12 (dalej: *KDK*).

³ Por. A. Dzięga, *Słowo wprowadzające – Pytanie o dar życia*, w: *Ochrona funkcji prokreacyjnej rodziny*, red. A. Dzięga, J. Krukowski, M. Sitarz, Sandomierz 2006, s. 16: „Życie przekazywane od samego Boga nie jest także pożyczką ani kredytem, które muszą być spłacane, często z zyskiem kredytodawcy. Nawet w przypadku tzw. pożyczki bezzwrotnej pożyczkodawca oczekuje bardzo konkretnych efektów pośrednich z przekazanej przez siebie kwoty. W powyższych przypadkach mamy więc do czynienia ze swoistą umową dwustronną o określonych świadczeniach wzajemnych. Natomiast życie przekazywane człowiekowi przez Boga nie jest przedmiotem żadnego układu, jest po prostu Darem. To Bóg sam chce ten dar człowiekowi przekazać. Ma w tym swoją myśl, ale nie jest to kwestia żadnej umowy, nawet żadnego Przymierza. To jest tylko Dar”.

owa kobiecość i męskość są darami komplementarnymi, toteż płciowość ludzka jest częścią integrującą konkretną zdolność miłowania, jaką Pan Bóg wpisał w mężczyznę i w kobietę. Płciowość jest podstawowym współczynnikiem osobowości, jednym ze sposobów jej istnienia, ujawniania, porozumienia z innymi, odczuwania, wyrażania i przeżywania miłości ludzkiej⁴. Płciowość jest więc darem dla mężczyzny i kobiety. Znakiem objawiającym autentyczność miłości małżeńskiej jest otwarcie na życie: W swej najgłębszej rzeczywistości miłość jest istotowo darem, a miłość małżeńska, prowadząc małżonków do wzajemnego poznania, które czyni z nich „jedno ciało”, nie wyczerpuje się w ich relacji, gdyż uzdalnia ich do największego oddania, dzięki któremu stają się współpracownikami Boga, udzielając daru życia nowej osobie ludzkiej. Dziecko staje się w ten sposób odbiciem owej głębokiej wspólnoty małżonków⁵.

1.2. Potomstwo celem małżeństwa

„Dzieci są najwspanialszym darem małżeństwa i w największym stopniu przyczyniają się do dobra samych rodziców”⁶. Tymi słowami Sobór Watykański II wyrażał wielką wartość potomstwa. W oparciu o Objawienie doktryna przyjęła za cel małżeństwa zrodzenie i wychowanie potomstwa. Potwierdził to także prawodawca w kan. 1013 § 1 *KPK* z 1917 r. Zrodzenie potomstwa prawnie uzyskało status pierwszorzędnego celu małżeństwa. W zasadzie pogląd ten przetrwał do czasów Soboru Watykańskiego II⁷. W Konstytucji *Gaudium et spes* czytamy, że „instytucja małżeństwa i miłość małżeńska z natury są ukierunkowane na prokreację i wychowanie potomstwa, a to stanowi jakby ukoronowanie powołania małżonków. Mężczyzna i kobieta, którzy dzięki związkowi małżeńskiemu »już nie są dwojgiem, lecz jednym ciałem« (Mt 19, 6), w wewnętrznej łączności osób i działań świadczą sobie wzajemną pomoc i posługę, doświadczają sensu swojej jedności i coraz pełniej ją osiągną. Ta wewnętrzna jedność, jako wzajemne oddanie się sobie dwóch osób, a także dobro dzieci wymagają pełnej wierności i zobowiązują ich do nierozłącznej jedności”⁸.

Te zmiany wprowadzone przez Sobór bez wątpienia miały wpływ na kształtowanie się nowego prawodawstwa w dziedzinie prawa małżeńskiego. Kan. 1055 § 1 *KPK* z 1983 r. definiuje małżeństwo oraz określa jego cele. Przymierze

⁴ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość. Prawda i znaczenie*, nr 10, http://www.duszpasterstwoRodzin.gniezno.opoka.org.pl/go.php/pl/dokumenty_kosciola_o_rodzinie/_papieska_rady_ds/ludzka_pliciowosc_prawda_i.html (odczyt z dn. 13 maja 2011 r.).

⁵ *Tamże*.

⁶ Por. *KDK*, nr 50.

⁷ Por. W. Góralski, *Prokreacja jako cel małżeństwa*, w: *Ochrona funkcji*, s. 198: „Układ ten (celów małżeńskich – przyp. A.B.) znalazł potwierdzenie w kan. 1013 § 1 *KPK* z 1917 roku a potem w Dekrecie Kongregacji Świętego Oficjum z 1 kwietnia 1944 roku oraz w przemówieniach papieża Piusa XII”.

⁸ Por. *KDK*, nr 48.

małżeńskie mężczyzny i kobiety, którzy tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowane jest ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa. Prawodawca *bonum prolis* stawia na równi z *bonum coniugum*. Zrównanie celów małżeńskich nie jest pomniejszeniem żadnego z nich. Przeciwnie, jest podkreśleniem *totius vitae consortium* małżonków.

Potomstwo będące celem małżeństwa musi być rozpatrywane w dwóch kategoriach: zrodzenia oraz wychowania. Dopiero razem składają się one na całkowitą realizację wyżej wymienionego celu. Małżeństwo ze swej natury jest ukierunkowane na akty małżeńskie prowadzące do zrodzenia potomstwa. I tylko takie akty są ścisłym uprawnieniem i obowiązkiem małżonków. Otwartość na możliwość poczęcia, a potem jego zrodzenia jest wyznacznikiem naturalności i ludzkości aktu cielesnego.

Kwestią wynikającą ze zrodzenia potomstwa staje się jego wychowanie. Zadanie wychowania spoczywa przede wszystkim na rodzicach. Potwierdza to kan. 226 § 2 *KPK* z 1983 r.: „Rodzice, ponieważ dali dzieciom życie, mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania. Stąd też na pierwszym miejscu do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, zgodnie z nauką przekazywaną przez Kościół”. W kan. 774 § 2 tegoż kodeksu prawodawca podkreśla jeszcze bardziej ten obowiązek, stwierdzając, że „rodzice przed innymi mają obowiązek słowem i przykładem formować dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego”. Owo stwierdzenie *prae ceteris* wskazuje na szczególne zobowiązanie rodziców przyjęte w momencie narodzin dziecka. R. Sztymchmiller opisując problematykę istotnych obowiązków małżeńskich przywołuje także obowiązki związane z wychowaniem dzieci. Dzieli te obowiązki na trzy grupy: obowiązek wychowania ogólnoludzkiego, obowiązek fizycznego wychowania potomstwa oraz obowiązek wychowania religijnego⁹.

2. Nerozerwalność małżeństwa

Małżeństwo w świetle prawa naturalnego jest związkiem kobiety i mężczyzny. Wspólnota dwóch osób jest tak głęboka, że przenika wszystkie wymiary życia człowieka. Stworzenie jednak tak głębokich więzi wymaga przyjęcia tego wszystkiego, co składa się na pojęcie małżeństwa. Istotną rolę w tym względzie odgrywa dożgonność wspólnoty osób.

2.1. Wymiar społeczny

Punktem wyjścia do opisu nerozerwalności małżeństwa w wymiarze społecznym, socjologicznym, jest podział na społeczeństwa nierozwinięte i rozwinięte.

⁹ R. Sztymchmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 260-264.

Przejście między nimi dokonuje się w procesie industrializacji i urbanizacji. Społeczeństwa nierozwinięte charakteryzują się budowaniem wspólnoty w oparciu o więzi pokrewieństwa. Jest w nich znikomy podział pracy, skoncentrowanej głównie na rolnictwie. Są jednak przy tym spójne i stabilne. Znaczącą rolę odgrywają w nich zwyczaj oraz religijność. Społeczeństwa rozwinięte stanowią ich przeciwieństwo. Są duże, heterogeniczne, jest w nich daleko idący podział pracy. Z reguły mają charakter świecki, segmentaryczny i podlegający szybkim zmianom¹⁰.

Trwałość związku małżeńskiego w społeczeństwach nierozwiniętych była istotnym czynnikiem budującym rodzinę i ją zespalającym. Była potrzebna ze względu na specyfikę produkcji. To ona stawała się źródłem utrzymania rodziny. W tę pracę oczywiście byli zaangażowani wszyscy członkowie rodziny. Jak zauważa D. Markowska istniał ścisły związek pomiędzy powstaniem gospodarstwa i jego rozwojem, a powstaniem nowej rodziny i jej etapami rozwoju¹¹. W ten sposób widać, że rodzina pełniła funkcję nadrzędną w stosunku do innych czynników.

Poprzez proces industrializacji zmieniła się forma utrzymania rodziny. Własne gospodarstwa produkcyjne zastąpiły zakłady pracy. Więzy małżeńskie, wcześniej wzmacniane przez wspólną pracę, przebywanie ze sobą, zaczęły słabnąć. Kontakty między małżonkami zostały zredukowane do wymiaru rzeczowego. Trwałość małżeństwa została w ten sposób wystawiana na wielką próbę, która niestety często kończyła się rozwodem.

Współcześnie można dostrzec wpływ różnych ideologii antyrodzinnych na małżeństwo. Z zasady trwałość małżeństwa zdaje się być uznawana przez społeczeństwo. Każdy bowiem chce mieć zagwarantowane bezpieczeństwo, stabilizację. Jednakże wartość, a zwłaszcza trwałość, rodziny jest nieustannie poddawana wielu czynnikom destabilizującym. W społeczeństwie zaczyna funkcjonować swoista mentalność prorozwodowa¹². Trwałość wspólnoty przybiera wyłącznie charakter względny. Dopuszcza się zatem możliwość rozerwania małżeństwa z różnych przyczyn. Sprzyja oczywiście temu zjawisku system prawny, który dopuszcza możliwość rozwodów.

2.2. Wymiar teologiczny

Małżeństwo nie jest instytucją czysto ludzką, chociaż w ciągu wieków podlegało różnym zmianom w zależności od kultury, struktur społecznych czy postaw duchowych¹³. Związek mężczyzny i kobiety powołał sam Bóg. Sprawa nierozzerwalności

¹⁰ Por. W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 51-52.

¹¹ Por. D. Markowska, *Rodzina w społeczności wiejskiej – ciągłość i zmiana*, Warszawa 1976, s. 7.

¹² Zob. A. Bartczak, *Wpływ tendencji prorozwodowych na trwałość małżeństwa*, w: *Małżeństwo na całe życie?*, red. R. Sztuchmiller, J. Krzykowska, Olsztyn 2011, s. 29-46.

¹³ Por. KKK, nr 1603.

małżeństwa powraca szczególnie za czasów działalności Jezusa. W Nowym Testamencie św. Marek opisuje pewne wydarzenie: „Przystąpili do Niego faryzeusze i chcąc Go wystawić na próbę, pytali Go, czy wolno mężowi oddalić żonę. Odpowiadając zapytał ich: «Co wam nakazał Mojżesz?» Oni rzekli: «Mojżesz pozwolił napisać list rozwodowy i oddalić». Wówczas Jezus rzekł do nich: «Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych napisał wam to przykazanie. Lecz na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!»» (Mk 10,2-9). Egzegeci poddający wnikliwej ocenie tę dysputę konstatają, że przeciwstawienie: Bóg – człowiek kwalifikuje przepis Mojżesza o rozwodach jako dzieło ludzkie. Obowiązuje to, co pochodzi od Boga. Zakaz rozwodu zostaje w ten sposób wyprowadzony nie z prawa naturalnego, lecz tłumaczony jest wolą Boga¹⁴. Kontynuując rozważania na ten temat, św. Marek podaje, że potem uczniowie raz jeszcze pytali Jezusa o nierozzerwalność. Jezus powiedział im: „Kto oddała żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo” (Mk 10,11-12). Jak zauważa R. Bartnicki te wiersze nie promulgują jeszcze żadnego kościelnego prawa. Zbliżają się one już jednak do kazuistycznego sposobu traktowania problemów małżeńskich, które pojawiały się we wczesnochrześcijańskich wspólnotach i dla których trzeba było szukać rozwiązań¹⁵.

Kształtowanie się poglądów nt. nierozzerwalności małżeństwa w doktrynie Kościoła faktycznie trwało od początków chrześcijaństwa. Nt. nierozzerwalności wypowiadali się ojcowie Kościoła a także kolejni papieże¹⁶. Wynikało to z różnych problemów z jakimi przychodziło się zmierzyć w społeczeństwie. Odpowiedzi na poszczególne sytuacje tworzyły doktrynę Kościoła nt. trwałości małżeństwa. Małżeństwo ważne i dopełnione nie może być rozerwane żadną władzą pochodzącą od ludzi. W sytuacji gdy zaczęto nadużywać prawa do stwierdzenia nieważności małżeństwa papież Benedykt XIV powołał do istnienia urząd obrońcy węzła małżeńskiego. Troska o nierozzerwalność wynikała zawsze z naturalnego źródła trwałości małżeństwa. Gdy w ustawodawstwach poszczególnych państw zaczęły się pojawiać prawa pozwalające na rozerwanie małżeństwa przez rozwód, papieże potępiali je przedkładając naukę o małżeństwie¹⁷. Szczególnie dużo uwagi

¹⁴ Por. R. Bartnicki, *Będą dwoje jednym ciałem. Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 50.

¹⁵ Por. R. Bartnicki, *dz. cyt.*, s. 52.

¹⁶ Por. J. Gaudemet, *Zasada nierozzerwalności małżeństwa od początków chrześcijaństwa do XII wieku*, „Prawo kanoniczne” 1978, nr 3-4, s. 117-135; J. Krajczyński, *Nierozzerwalność małżeństwa w doktrynie i ustawodawstwie Kościoła*, „Ius matrimoniale” 2004, s. 47-86.

¹⁷ Por. Leon XIII, Encyklika *Arcanum Divinae Sapientiae*, nr 29-30, http://www.duszpasterstwo.org.pl/upload/files/dokumenty_kosciola/arcanum_divinae_sapientiae.pdf (odczyt z dn. 13 maja 2011 r.); Pius VII, *Breve ad Archiepiscopum Moguntium*, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparii, Romae 1924, t. 2., s. 717-719; Pius XI, *Litt. enc. Casti connubii*, „Acta Apostolicae Sedis” 1930, s. 551.

rodzinie i małżeństwu poświęcił Jan Paweł II. Wg papieża uzasadnienie nierozzerwalności odnajdujemy ostatecznie „...w zamyśle Bożym wyrażonym w Objawieniu: Bóg chce nierozzerwalności małżeństwa i daje je jako owoc, jako znak i wymóg miłości absolutnie wiernej, którą On darzy człowieka i którą Chrystus Pan żywi dla swego Kościoła”¹⁸.

2.3. Wymiar prawno-kanoniczny

Nierozerwalność małżeństwa¹⁹ jest bez wątpienia podstawą funkcjonowania rodziny. Nierozerwalność była i jest bardzo różnie postrzegana w świetle różnych porządków prawnych czy społecznych. W porządku świeckim mówi się o zasadzie trwałości małżeństwa. W prawodawstwie kościelnym mowa jest o przymiotach nierozzerwalności. Zgodnie z normą kan. 1056 *KPK* istotnymi przymiotami małżeństwa są jedność i nierozzerwalność, które w małżeństwie chrześcijańskim nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu²⁰. Nierozerwalnością małżeństwa sakramentalnego jest więc specyficzna moc jednocząca, przez którą żadna okoliczność, zdarzenie wewnętrzne lub zewnętrzne poza śmiercią jednego z małżonków nie może osłabić ani zlikwidować węzła małżeńskiego²¹.

Małżeństwo tworzy wolna zgoda stron. Ta zgoda jednak jest wpisana w Boży plan zbawienia człowieka. Odczytanie zatem nierozzerwalności bez odniesienia do naturalnego wymiaru związku małżeńskiego staje się niemożliwe. Bóg bowiem sam kształtuje naturę ludzką. Podkreśla to Jan Paweł II: „Małżeństwo jest nierozzerwalne: ten przymiot wyraża jeden z wymiarów jego obiektywnego istnienia, a nie jakiś fakt czysto subiektywny. W konsekwencji dobro nierozzerwalności jest dobrem samego małżeństwa”²². Nierozerwalność małżeństwa nie może być zatem postrzegana z perspektywy ograniczania wolności człowieka. Jeśli nierozzerwalność wkraczałaby w wolność człowieka, to byłaby prawem zewnętrznym w stosunku do samego małżeństwa²³. Prawo ludzkie może narzucać swoje prawa, natomiast nierozzerwalność małżeństwa pochodząca z prawa Bożego niesie ze sobą i przekazuje jedynie wyzwolenczą prawdę²⁴.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, nr 20 (dalej: *FC*).

¹⁹ Termin *indissolubilitas* użyty w kanonie powszechnie tłumaczony jest jako nierozzerwalność, choć można się spotkać także z określeniem nierozwiązalność; por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1984, t. 3, s. 33.

²⁰ Por. kan. 776 *Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*.

²¹ Por. P. J. Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Warszawa 2002, s. 341; M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 41.

²² Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej (28.01.2002)*, nr 4, „*L'Osservatore Romano*” (wyd. pol.) 2002, nr 4, s. 34.

²³ *Tamże*, nr 2; J. Krzywda, *Dlaczego nierozzerwalność węzła małżeńskiego?*, „*Ius Matrimoniale*” 2003, nr 8, s. 28.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do pracowników...*

Określenie nierozzerwalności jako istotnego przymiotu małżeństwa jest więc konieczne. Jak zauważa P. Bianchi nierozzerwalność nie stanowi istoty małżeństwa, jest jednak mu na tyle przynależna, że (z zasady) nie może ono bez niej istnieć²⁵. To bardzo ważne, gdyż mimo rozejścia się małżonków, przerwania małżeństwa, węzeł nie ulega rozwiązaniu, ale rzeczywiście nadal trwa. Nierozzerwalność staje się dopełnieniem określenia samego małżeństwa. Albowiem wspólnota osób całego życia nie mogłaby istnieć w związku nietrwałym. Przyjęcie i obdarowanie się dokonane przez wyrażenie zgody małżeńskiej, nie może dokonać się w związku rozerwalnym. Mielibyśmy wtedy do czynienia tylko z częściowym przekazaniem się osoby. W sytuacji kiedy małżeństwo jest wspólnotą całego życia, oddanie musi być całkowite – dozgonne. Nierozzerwalność staje się fundamentem wspólnoty małżeńskiej²⁶.

3. Relacja nierozzerwalności do potomstwa

Matrimonium facit partium consensus. Zgoda małżeńska jest aktem woli, w którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa²⁷. Od momentu wyrażenia zgody powstaje nowa rodzina. Odtąd małżonkowie dążą do realizacji celów małżeńskich: *bonum coniugum* oraz *bonum prolis*. Dopełnienie małżeństwa skutkuje nierozzerwalnością bezwzględną małżeństwa. Z ważnego małżeństwa powstaje między małżonkami węzeł, z natury swej wieczysty i wyłączny a małżonkowie chrześcijańscy zostają jakby konsekrowani do wypełniania przynależnych im obowiązków²⁸. W rodzinie przychodzi na świat dziecko. Ono winno być objęte szczególną troską, która płynie z nierozzerwalnego węzła małżeńskiego.

3.1. Konieczność nierozzerwalności

Dozgonność wspólnoty małżeńskiej rozciąga się nie tylko na małżonków, ale wpływa ona także na dobro dziecka. Nierozzerwalność węzła małżeńskiego implikuje bowiem prawa dziecka wynikające z tego, że jest człowiekiem, członkiem rodziny.

1. Prawo dziecka do pełnej rodziny. Podstawą rodziny staje się małżeństwo mężczyzny i kobiety. Pełność rodziny zapewnia właśnie nierozzerwalny związek. Pożycie seksualne małżonków prowadzi do poczęcia dziecka. Wraz z nim rodzi się nowy obowiązek małżeński. Dziecko, które jest wynikiem

²⁵ Por. P. Bianchi, *Kiedy małżeństwo jest nieważne?*, Kraków 2006, s. 108.

²⁶ Por. H. Stawniak, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 1991, nr 1-2, s. 111.

²⁷ Kan. 1057 § 2 *KPK*.

²⁸ Por kan. 1134 *KPK*.

najgłębszego zjednoczenia mężczyzny i kobiety, nie decyduje samo o swoim przyjsciu na świat. Jest więc rzeczą naturalną, że ma ono prawo do narodzin. Jan Paweł II z wielką stanowczością przemawiając na Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych podkreślał, że „troska o dziecko, jeszcze przed jego narodzeniem, od pierwszej chwili poczęcia, a potem w latach dziecięcych i młodzieńczych, jest pierwszym i podstawowym sprawdzianem stosunku człowieka do człowieka”²⁹. Trzeba powiedzieć jednak więcej: dziecko ma prawo do narodzin w pełnej rodzinie. Innymi słowy dziecko ma prawo do matki i ma prawo do ojca w takim samym, pełnym zakresie. Tylko bowiem pełna rodzina staje się miejscem harmonijnego wzrostu kolejnego pokolenia. Brak któregośkolwiek z rodziców we wspólnocie uderza bezpośrednio w samo potomstwo.

2. Prawo do głębokiej wspólnoty życia z rodzicami. Małżeństwo jest głęboką wspólnotą życia mężczyzny i kobiety. Dziecko przychodzące na świat wchodzi w relacje panujące w rodzinie. Wspólnota matki i ojca otwiera się teraz na ich dziecko. Potomstwo nigdy nie może niszczyć świętego węzła małżeńskiego, ale nieustannie musi je dopełniać. Wejście w tę wspólnotę jest konieczne dla dziecka. Nie stoi ono bowiem obok małżeństwa rodziców, ale będąc celem rozpoczyna jego kolejny, nowy etap. Głęboka wspólnota męża i żony staje się dla potomstwa źródłem wiedzy nt. życia rodzinnego, społecznego, kulturalnego, wewnętrznego. W niej odnajduje wzorce dla swojego życia. Więzy pomiędzy dzieckiem a rodzicami są podstawą odpowiedniej formacji człowieka przygotowującej do wypełnienia swojego indywidualnego powołania w małżeństwie, kapłaństwie, życiu konsekrowanym czy też samotnym. Podstawowym czynnikiem w budowaniu takiej komunii osób jest wymiana wychowawcza między rodzicami i dziećmi, w której każdy daje i otrzymuje. Rodzice to zadanie powinni traktować jako prawdziwą i właściwą służbę³⁰.

Dziecko ma prawo czuć się bezpieczne w swojej rodzinie. Pełne zabezpieczenie tego prawa bez wątplenia swoje źródło ma w nierozzerwalności małżeństwa.

3. Prawo do wychowania. Zgonie z kan. 1136 *KPK* rodzice mają obowiązek i prawo troszczenia się wg swoich możliwości o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne, kulturalne, jak i moralne oraz religijne. Przypomniał o tym także Sobór Watykański II: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić. Do rodziców bowiem należy stworzenie takiej atmosfery rodzinnej, przepojonej miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych*, (2.10.1979 r.), nr 21.

³⁰ Por. *FC*, nr 21.

dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom³¹. Zgodne działanie rodziców jest przyczynkiem do pełnego wychowania dziecka. Rodzice mają zadbać o wychowanie zarówno w sferze zewnętrznej, a także wewnętrznej. Dziecko ma prawo do otrzymania od rodziców wiary. To oni mają je wprowadzić w życie sakramentami począwszy od chrztu po sakrament chorych. Małżonkowie pozostający w nierozzerwalnym związku stają się dla swoich dzieci świadkami zbawienia, którego stali się uczestnikami poprzez sakrament³².

3.2. Rozerwanie małżeństwa

Małżeństwo jako wspólnota osób nie jest tylko dobrem samych małżonków. Z samej natury ma ono bowiem wymiar społeczny. Zerwanie węzła małżeńskiego jest zatem uderzeniem nie tylko w relację mężczyzna – kobieta, mąż – żona, ale w sieć różnych powiązań, z jakich wyrasta i jakie tworzy małżeństwo. Osobami, które bezpośrednio doświadczają rozvodu rodziców są dzieci. Fakt bycia człowiekiem zawdzięczamy przecież właśnie rodzinie. W niej też rozwija się osobowość każdego człowieka. Rola gospodarstwa domowego w przyswajaniu społecznie pożądanych wartości i kształtowaniu akceptowanych postaw, takich jak: wzajemny szacunek i miłość, gospodarność, pracowitość, sumienność, wywiązywanie się z nałożonych lub dobrowolnie przyjętych obowiązków na rzecz różnorodnych potrzeb członków rodziny jest bezsprzecznie znacząca³³.

W takiej sytuacji rozwód rodziców oraz jego następstwa wpływają w istotny sposób na osobowość dziecka, a w przyszłości potencjalnego małżonka. Także na jego późniejsze działania wpływ mają doświadczenia wyniesione z domu rodzinnego. To właśnie w rodzinach młodzi przyswajają sobie wzory małżeńskie i rodzicielskie z tendencją do ich powielania we własnych związkach³⁴. Władysław Majkowski podkreśla, że tendencja do powielenia przez dzieci rodzinnych wzorów rozwodowych jest niewątpliwie następstwem rozvodu rodziców. Pogląd ten znajduje potwierdzenie w badaniach, których wyniki wskazują, że prawdopodobieństwo rozvodu małżonków pochodzących z rodziny rozbitej jest znacznie większe niż małżonków pochodzących z pełnej rodziny³⁵.

Rozwód rodziców w praktyce sprawia, że dziecko staje się sierotą. I nawet kiedy rodzice nadal utrzymują kontakt z dzieckiem, podejmują opiekę nad

³¹ Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* „*Gravissimum educationis*”, nr 3.

³² Por. *FC*, nr 13.

³³ M. Dziegielewska, *Wpływ środowiska życia na wzory gospodarstwa domowego*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczka, Lublin 1997, s. 329.

³⁴ Por. J. Strojnowski, *Terapeuta rodzin*, w: *Rodzina*, s. 309.

³⁵ Zob. W. Majkowski, *dz. cyt.*, s. 120; M. Ryś, *Wpływ dzieciństwa na późniejsze życie w małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1992, t. 2.

nim, dziecko jest opuszczone i pozbawione jakby jakiejś istotnej części. Wiąż pomiędzy dzieckiem a rodzicem jest na tyle głęboka, że w przypadku opuszczenia rodziny przez któregokolwiek z rodziców, dziecko traci poczucie bezpieczeństwa. Pojawia się często przeświadczenie o „niekochaniu” przez rodzica lub rodziców.

Atmosfera rodzinna związana z rozwodem rodziców wpływa także na dziecko wywołując u niego różne stany chorobowe, jak depresje czy nerwice. Rośnie podatność dziecka na stres, a z drugiej strony rośnie jego agresja. Dziecko zamyka się i staje się bardziej egoistyczne³⁶. Próbuje szukać akceptacji u innych osób. Dom nie kojarzy się już z miejscem spokoju, bezpieczeństwa i zrozumienia. Rodzice przestają stanowić autorytet dla dziecka. W ten sposób szuka ono innego miejsca, w którym będzie się czuło dobrze. Tak rozpoczyna się przyгода dziecka z wagarami, używkami, a także z działalnością przestępczą. Dziecko, aby zdobyć uznanie, staje się zdolne do czynienia coraz gorszych rzeczy. Systematycznie jest ono wciągane w pułapkę, z której często nie jest w stanie już wyjść. Alkoholizm, narkomania, bezdomność są już tylko konsekwencjami tego, co wydarzyło się w życiu młodego człowieka³⁷. Przeprowadzone badania w Stanach Zjednoczonych, przy okazji obchodzonego Ogólnokrajowego Tygodnia Małżeństwa, pokazują że ludzie żyjący w małżeństwach są szczęśliwsi, żyją dłużej i posiadają większą stabilizację ekonomiczną, a dzieci z pełnych rodzin radzą sobie lepiej w szkołach, mają mniej problemów prawnych i rzadziej uzależniają się od substancji odurzających³⁸.

*
* *

Analiza problematyki relacji, jakie zachodzą pomiędzy nierozzerwalnością małżeństwa a dobrem potomstwa wskazuje na ich ścisły związek. Przymiot małżeństwa staje się gwarancją spełnienia celu, do jakiego ono zmierza. Nierozzerwalność małżeństwa aplikuje możliwość zrodzenia, ale przede wszystkim wychowania potomstwa. Uprzedniość przymiotu nierozzerwalności, jego ścisły związek z małżeństwem jest więc podstawą do realizacji celu małżeństwa. Nie można wypełnić małżeńskiego celu *bonum prolis* nie akceptując nierozzerwalności związku. P. J. Viladrich zauważa, że stabilność ma swój fundament

³⁶ Zob. R. D. Hess, K. A. Camara, *Post-divorce Family Relationships as Mediating Factors in the Consequences of Divorce for Children*, „Journal of Social Issues” 1979, t. 35, nr 4, s. 79-96; A. L. Stolberg, J. A. Anker, *Cognitive and Behavioral Changes in Children Resulting from Parental Divorce and Consequent Environmental Changes*, „Journal of Divorce” 1983, t. 7, s. 23-41.

³⁷ Por. S. Paździor, *Wpływ osobowości dys socjalnej na poważny brak rozeznania oceniającego*, w: *Semel Deo dedicatum non est ad usum humanos ulterius transferendum, Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Julianowi Kałowskiemu MIC z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroczeński, B. Szewczul, A. Orczykowski, Warszawa 2004, s. 481.

³⁸ Por. *Amerykanie obchodzą Tydzień Małżeństwa*, http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x38353/amerykanie-obchodza-tydzien-malzenstwa/ (odczyt z dn. 13 maja 2011 r.).

w celach małżeństwa, a szczególnie w zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, którego wspólna realizacja potrzebuje nie tylko długiego czasu w całym życiu małżonków, lecz również stworzenia i utrzymywania między nimi obszaru pożycia i wychowania nie tylko epizodycznego, lecz permanentnego³⁹. Nerozerwalność małżeństwa staje się gwarancją, że u początku każdego nowego życia człowieka istnieje macierzyństwo i ojcostwo, które wcześniej przez nieodwołalny akt zgody stało się nerozerwalne.

Literatura

- Amerykanie obchodzą Tydzień Małżeństwa*, http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x38353/amerykanie-obchodza-tydzien-malzenstwa/ (odczyt z dn. 13 maja 2011 r.).
- Bartczak A., *Wpływ tendencji prorozwodowych na trwałość małżeństwa*, w: *Małżeństwo na całe życie?*, red. R. Szytychmiller, J. Krzykowska, Olsztyn 2011.
- Bartnicki R., *Będą dwoje jednym ciałem. Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.
- Bianchi P., *Kiedy małżeństwo jest nieważne?*, Kraków 2006.
- Codex Iuris Canonici Pii X Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae 1927.
- Dzięga A., *Słowo wprowadzające – Pytanie o dar życia*, w: *Ochrona funkcji prokreacyjnej rodziny*, red. A. Dzięga, J. Krukowski, M. Sitarz, Sandomierz 2006.
- Dzięgielewska M., *Wpływ środowiska życia na wzory gospodarstwa domowego*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczka, Lublin 1997.
- Gaudemet J., *Zasada nerozerwalności małżeństwa od początków chrześcijaństwa do XII wieku*, „Prawo Kanoniczne” 1978, nr 3-4.
- Góralski W., *Prokreacja jako cel małżeństwa*, w: *Ochrona funkcji prokreacyjnej rodziny*, red. A. Dzięga, J. Krukowski, M. Sitarz, Sandomierz 2006.
- Hess R. D., Camara K. A., *Post-divorce Family Relationships as Mediating Factors in the Consequences of Divorce for Children*, „Journal of Social Issues”, 1979, nr 4.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej (28.01.2002)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2002, nr 4.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych (2.10.1979 r.)*, w: *Kościelne Prawo Publiczne. Wybór źródeł*, red. M. Sitarz i in., Lublin 2012.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 2002.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Krajczyński J., *Nerozerwalność małżeństwa w doktrynie i ustawodawstwie Kościoła*, „Ius Matrimoniale” 2004, nr 9.
- Krzywda J., *Dlaczego nerozerwalność węzła małżeńskiego?*, „Ius Matrimoniale” 2003, nr 8.

³⁹ Por. P. J. Viladrich, *dz. cyt.*, s. 342.

- Leon XIII, Encyklika *Arcanum Divinae Sapientiae*, http://www.duszpasterstwo.rodziny.gniezno.opoka.org.pl/upload/files/dokumenty_kosciola/arcanum_divinae_sapientiae.pdf (odczyt z dn. 13 maja 2011 r.).
- Majkowski W., *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*, Kraków 1997.
- Markowska D., *Rodzina w społeczności wiejskiej – ciągłość i zmiana*, Warszawa 1976.
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość. Prawda i znaczenie*, http://www.duszpasterstwo.rodziny.gniezno.opoka.org.pl/go.php/pl/dokumenty_kosciola_o_rodzynie/_papieska_rady_ds/ludzka_plciowosc_prawda_i.html (odczyt z dn. 13 maja 2011 r.).
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1984, t. 3.
- Paździor S., *Wpływ osobowości dys socjalnej na poważny brak rozeznania oceniającego*, w: *Semel Deo dedicatum non est ad usum humanos ulterius transferendum. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Julianowi Kałowskiemu MIC z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, B. Szewczuł, A. Orczykowski, Warszawa 2004.
- Pius VII, *Breve ad Archiepiscopum Moguntium*, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparii, Romae 1924, t. 2.
- Pius XI, *Litt. enc. Casti connubii*, „Acta Apostolicae Sedis” 1930, s. 539-592.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1991.
- Ryś M., *Wpływ dzieciństwa na późniejsze życie w małżeństwie i rodzinie*, t. 2, Warszawa 1992.
- Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.
- Stawniak H., *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 1991, nr 1-2.
- Stolberg A. L., Anker J. A., *Cognitive and Behavioral Changes in Children Resulting from Parental Divorce and Consequent Environmental Changes*, „Journal of Divorce” 1983, t. 7.
- Strojnowski J., *Terapeuta rodzin*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczka, Lublin 1997.
- Sztychmiller R., *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997.
- Św. Augustyn, *De bono coniugali*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckman, Lublin 2003.
- Viladrich P. J., *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Warszawa 2002.
- Żurowski M., *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976.

Indissolubility of marriage as the good of offspring

Summary

This article presents the relationship between an essential attribute of marriage – indissolubility, and the purpose of marriage – the good of offspring. The author draws attention to their close relationship. Pope John Paul II touched this problem in his speech to the employees of the Roman Rota in 2002. Indissolubility of marriage becomes the

basis for procreation and education of offspring. A child who is the fruit of the parents' love has the right to live in full family – in indissoluble community of their parents. Such a law will correct the child's development. Breaking a marriage affects strongly negative on offspring. The author shows the necessity of indissolubility and the negative consequences of divorce of their parents. The existence of such a relationship shows that the truth of the indissolubility of the marriage should be defended. Consciousness of indissolubility is the source of happiness in their families.

Keywords: divorce, good of offspring, indissolubility of marriage, marriage.

Ks. JÓZEF MŁYŃSKI

Wydział Studiów nad Rodziną
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Rodzina pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa (*Familiaris consortio*, nr 42)

Streszczenie: Rodzina to nie tylko podstawowa i pierwotna komórka społeczeństwa, ale także grupa utrzymująca jego biologiczną ciągłość. Nie ma społeczeństwa bez rodziny i rodziny bez społeczeństwa. Te dwa byty uzupełniają się. Można stwierdzić, że społeczeństwo będzie tym, czym jest rodzina, w której rodzi się i rozwija baza społeczeństwa – człowiek. Dlatego też rodzina jest odpowiedzialna za kształtowanie i wypełnianie podstawowych funkcji będąc fundamentem życia społecznego. Jan Paweł II stwierdza, że przyszłość ludzkości zależy od rodziny. Jest zatem rzeczą ważną, aby każdy człowiek dobrej woli zaangażował się w sprawę ratowania i popierania wartości i potrzeb rodziny.

Słowa kluczowe: człowiek, egzystencja, komórka społeczna, rodzina, społeczeństwo.

Wstęp

Rodzina, to nie tylko podstawowa i pierwotna komórka społeczeństwa, ale także grupa utrzymująca jego biologiczną ciągłość. Nie ma bowiem społeczeństwa bez rodziny i rodziny bez społeczeństwa. Te dwa byty wewnętrznie się uzupełniają i tworzą organizm mający na celu właściwe funkcjonowanie rodziny w społeczeństwie¹. Każdy z nas żyje w jakiejś rodzinie, tworzy wraz z nią własną grupę. Z kolei grupy rodzinne tworzą całe społeczeństwo, w którym żyjemy.

Rodzina, zgodnie z zamysłem Bożym, została powołana do wypełniania funkcji prokreacyjnej i społecznej na ziemi. Jest zatem pierwszą komórką, która przekazuje życie i zapewnia ciągłość gatunku ludzkiego. Istnieje od najdawniejszych czasów jako jedyna grupa rozrodcza, co oznacza, iż tylko ona rozmnaża się nie przez przyjmowanie jej członków z zewnątrz, ale przez zrodzenie dzieci.

W literaturze przedmiotu istnieje wiele definicji rodziny, a ich podstawy uzależnione są od przyjętego kryterium. Najbardziej jednak znamienna wydaje się

¹ Komplementarność ową dobrze tłumaczy K. Marks podkreślając, iż „...tyle jest warte społeczeństwo, ile jest warta rodzina”; zob. K. Marks, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1961, t. 3, s. 32.

być definicja podana przez Franciszka Adamskiego, którego zdaniem: „...rodzina stanowi zjednoczenie duchowe szczupłego grona osób, skupionych we wspólnym ognisku domowym aktami wzajemnej opieki i pomocy, oparte na wierze w prawdziwą lub domniemaną łączność biologiczną, tradycję rodzinną i społeczną”².

W adhortacji *Familiaris consortio* (dalej *FC*) Jan Paweł II zapisał: „Ponieważ Stwórca wszechrzeczy ustanowił związek małżeński początkiem i podstawą społeczności ludzkiej, rodzina stała się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Rodzinę łączą ze społeczeństwem żywotne i organiczne więzi, stanowi ona bowiem jego podstawę i stale je zasila poprzez swe zadanie służenie życiu: w rodzinie przecież rodzą się obywatele i w niej znajdują pierwszą szkołę tych cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju samego społeczeństwa. W ten sposób na mocy swej natury i powołania, daleka od zamknięcia się w sobie, rodzina otwiera się na inne rodziny i na społeczeństwo, podejmując swoje zadanie społeczne” (*FC*, nr 42). Podobnie w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka czytamy, iż „rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i jest uprawniona do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa”³.

Przywołane definicje pozwalają zauważyć, jak ważne miejsce w społecznym dyskursie posiada rodzina, jak ważnym jest bytem ontycznie związanym z jednostką. Stanowi nie tylko podstawę społeczeństwa, ale również podstawę egzystencji ludzkiej. W tym kontekście warto poddać analizie rodzinę, jako pierwszą i żywotną komórkę społeczeństwa, by w ten sposób zwrócić uwagę na jej indywidualny i społeczny wymiar. Ponadto warto osadzić ją w kontekście teorii ludnościowych oraz współczesnych zagrożeń.

1. Indywidualny wymiar rodziny

Rodzina jest tak powszechną i naturalną wartością, iż życie ludzkie bez niej wydaje się być nie tylko niewyobrażalnym, ale i niemożliwym. Jest ona podstawowym środowiskiem narodzin jednostki, a także ciągłego jej rozwoju. Jako podstawowa komórka życia społecznego, a zarazem podstawowy element dobra wspólnego, implikuje jego właściwe funkcjonowanie. Chociaż ze względu na wieloznaczność rozumienia rodziny występuje swego rodzaju galimatias definicyjny, to jednak jawi się ona jako indywidualny aspekt życia jednostki.

W tym indywidualnym znaczeniu należałoby zwrócić uwagę na dwa wymiary. Pierwszy, wskazuje na wartość rodziny jako właściwego miejsca biologicznych narodzin człowieka, drugi dotyczy rozwoju jednostki w kompletnej rodzinie. Jak stwierdza Leon Dyczewski, „...wszyscy członkowie rodziny, kierowani miłością, czuwają nie tylko nad właściwym narodzeniem jednostki, ale również nad wzajemnym rozwojem jednostki w rodzinie. W ten sposób zaspokajają naturalną

² F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 29.

³ Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Paryż 1948, art. 16.

realizację człowieka i czyni go odpowiedzialnym za drugą osobę oraz daje małżonkom możliwość dopełniania się ich cech psychicznych i duchowych”⁴.

Rodzina jest grupą pierwotną przede wszystkim ze względu na pełnioną przez siebie podstawową rolę w formowaniu społecznej natury ideałów jednostki. To co indywidualne dla jednostki, staje się rodzajem zespolenia indywidualności w jedną całość, powstają wspólne cele grupy. Zatem można stwierdzić, że rodzina jest traktowana jako grupa pierwotna ze względu na kierunek więzi i łączących jej członków. Pozostają oni ze sobą w częstych, bezpośrednich, a także bliskich, wręcz intymnych kontaktach. Grupę rodzinną od innych grup odróżnia wspólne mieszkanie jej członków, noszenie wspólnego nazwiska, posiadanie wspólnej własności, a także ciągłość biologiczna i wspólna kultura duchowa⁵. Warto w tym kontekście przywołać słowa Jana Pawła II: „Kościół uważa służbę rodzinie za jedno ze swych najistotniejszych zadań”⁶.

W sensie indywidualnym coraz częściej mówi się o „duchowości” życia małżeńsko-rodzinnego, widząc w nim szansę odrodzenia duchowego Kościoła i przywrócenia rodzinie charakteru „domowego kościoła”, tak wyraźnie akcentowanego w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Wychodzi się tu ze słusznego założenia, że przecież koncepcja doskonałego życia chrześcijańskiego, przedstawiona w księgach Nowego Testamentu, dotyczy wszystkich – bez względu na ich stan życiowy – ludzi żyjących w małżeństwie na równi z osobami żyjącymi w stanie duchownym, przesadnie ongiś przeciwstawianym małżeńskiemu. Często się zapomina, że wszyscy ochrzczeni są wezwani do spełniania obowiązku dążenia do doskonałości przez pielęgnowanie cnót chrześcijańskich⁷.

Rodzina w swoim indywidualnym wymiarze koreluje z własnymi działaniami i funkcjami, które winna wypełniać. Dlatego też Kościół katolicki wydał wiele dokumentów dotyczących rodziny, m.in. Kartę Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej z 1983 r., gdzie opisano powszechny i uniwersalny model, którego podstawę stanowi prawo naturalne. Zgodnie z Kartą rodzina posiada określoną i właściwą tylko sobie strukturę osobową, której początek daje małżeństwo. Fundamentem małżeństwa jest komplementarność płci i wyłącznie jej dana jest funkcja przekazywania życia. W decyzję o rodzicielstwie nie może ingerować państwo czy też społeczeństwo. W rodzinie spotykają się różne pokolenia pomagające sobie wzajemnie. W tym kontekście podstawowymi funkcjami rodziny są przekazywanie życia i działanie wychowawcze. Rodzina powinna być otwarta na życie dziecka, które zajmuje w rodzinie szczególną pozycję. Po urodzeniu dziecka należy je w rodzinie przygotowywać do dorosłego życia. Zgodnie z postanowieniami Karty rodzicom przysługuje pierwotne

⁴ Por. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994, s. 7.12.

⁵ Por. F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1982, s. 19-21.

⁶ A. Grześkowiak, *Rodzina według Karty Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej*, w: *Rodzina środowiskiem życia*, red. I. Skubiś Częstochowa 1994, s. 159.

⁷ F. Adamski, *Duchowość życia małżeńskiego i rodzinnego*, w: *Miłość małżeństwo rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 2009, s. 121.

i niezbywalne prawo oraz pierwszeństwo do wychowania potomstwa. Państwo i inne podmioty powinny wspierać rodzinę w funkcjach wychowawczych, a także chronić dziecko w jej ramach. Ponadto dzieci w rodzinie powinny otrzymywać wychowanie seksualne właściwe i odpowiednie do ich wieku i poziomu rozwoju. Rodzina, jako jedyna wspólnota, przekazuje z pokolenia na pokolenie wartości kulturowe, etyczne, społeczne, duchowe i religijne, które są istotne dla rozwoju i powodzenia jednostki⁸.

Rodzina to wspólnota osób, interpersonalny system stosunków wewnątrzgrupowych, system społeczny o unikalnych relacjach pomiędzy jej członkami. Relacje te stwarzają niespotykane w innych instytucjach i grupach społecznych możliwości rozwoju i dojrzewania psychicznego nie tylko dzieci wychowywanych w rodzinie⁹, ale również rodziców i pozostałych jej członków. Rodzina jest zatem wspólnotą osób zależnych od siebie w zaspokajaniu potrzeb uczuciowych, społecznych i duchowych. Jest naturalnym środowiskiem, w którym człowiek nabywa umiejętności kształtowania bliskich relacji z innymi ludźmi, zdobywa także niezbędne w życiu umiejętności praktyczne i społeczne, formuje własną tożsamość. Tak więc wzorce zachowań, sposoby przeżywania, umiejętność przystosowania człowieka do otoczenia w znacznym stopniu są kształtowane w rodzinie¹⁰.

Zdaniem Franciszka Adamskiego¹¹ rodzina jako wspólnota:

- wypływa z natury ludzkiej, a nie jest dziełem umowy społecznej. U jej podstaw leży naturalny podział ludzi na dwie płci, zróżnicowanie wiekowe, popędy seksualne, instynkt ojcowski i macierzyński;
- wymaga od swych członków (głównie od małżonków) integralnego zespolenia celów i dążeń, podejmowanych dobrowolnie, a jednocześnie z poczuciem wewnętrznej konieczności;
- *rządzi* się miłością, a nie prawem, które ma tu zastosowanie jedynie jako konsekwencja i ochrona miłości;
- daje swym członkom wiele radości i przyjemności istotnie wspólnotowych, całkowicie różnych od radości i przyjemności gwarantowanych przez inne grupy społeczne;
- uspołecznia uczucia i dążenia swych członków tak, że czują się oni zespoleni w dążeniu do celu i gotowi są rezygnować ze swobody indywidualnej i wolności na rzecz grupy rodzinnej¹².

⁸ Por. Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 183-186.

⁹ Rodzice będąc pierwszymi partnerami interakcji społecznych dziecka, oddziałują na nie w najwcześniejszym i najbardziej plastycznym okresie życia, przy czym kontakty te są częste i długotrwałe. A więc we wspólnocie rodzinnej dziecko uczy się wzorów społecznego postępowania, przyswaja sobie wartości moralne. Podstawowe zręby wzorów relacji z innymi ludźmi, postaw wobec siebie i innych, wobec określonych wartości, norm w dużej mierze wyznosi się z własnego domu. M. Ryś, *Wprowadzenie*, w: *W trosce o rodzinę. W poszukiwaniu prawdy, dobra i piękna*, Warszawa 2007, s. 7.

¹⁰ *Tamże*, s. 7.

¹¹ F. Adamski, *Rodzina...*, s. 32.

¹² Zob. P. Rybicki, *Spółczeństwo miejskie*, Warszawa 1972, s. 216.

Analizując rodzinę jako wspólnotę, racjonalizujemy, iż jest to zespolenie ludzi ze względu na wspólny cel oraz zbieżność uczuć i pragnień, wypływa z natury ludzkiej, rządzi się miłością, a nie prawem, uspołecznia uczucia oraz daje wiele radości jej członkom¹³. Mówiąc o rodzinie jako wspólnocie osób, należy podkreślić jej wyjątkowość. Jest to wspólnota rodziców i dzieci, a także może być wspólnotą wielu pokoleń (dziadków, pradiadków i dalszej rodziny: wujostwa, kuzynostwa).

Fundamentem tej wspólnoty jest jedność – komunია, a zasadą jej trwania miłość. Charakterystyczne dla niej są relacje oparte na miłości, bezinteresowności, poszanowaniu godności każdego jej członka i akceptacji „odmienności” jej członków. We wspólnocie rodzinnej, w toku codziennych zajęć, dochodzi do spotkań, dialogu i otwarcia się na drugą osobę. Podczas tych spotkań dochodzi do zwierzeń z trosk, problemów, radości i sukcesów. Ponadto, możliwość owych spotkań przy wspólnych zajęciach, skłania do wzajemnej pomocy, dawania świadectwa, przekazywania wartości. Czasami zdarza się, że przychodzą trudne chwile, porażki czy jakieś nieporozumienia, wówczas członkowie rodziny przechodzą przez nie razem, starają się rozwiązywać wspólnie problemy, wyjaśniać nieporozumienia, wyciągać rękę do zgody, przebaczać, jednocześnie rozwijając swoją osobowość i dorastając do pełni człowieczeństwa¹⁴.

Zdaniem Władysława Majkowskiego „rodzina powstaje na bazie zawartego małżeństwa, u podstaw którego leży sympatia i miłość mężczyzny i kobiety. Przyszli małżonkowie akceptują się jako mężczyzna i kobieta w perspektywie zaspokajania potrzeby seksualnej i zrodzenia potomstwa – owocu ich miłości, zaspokojenia potrzeby psychicznej i miłości. Trwały charakter rodziny daje jej członkom poczucie bezpieczeństwa, radość wspólnego przebywania, wytwarza się swoistego rodzaju solidarność, w ramach której cele jednostki w rodzinie stają się celami rodziny i odwrotnie, cele rodziny – celami jednostki”¹⁵.

Indywidualny i wspólnotowy charakter rodziny dowodzi, jak ważne miejsce zajmuje ona w kształtowaniu społeczeństwa; o niej bowiem Georg Wilhelm Friedrich Hegel zapisał, że jest „królestwem miłości”¹⁶. Dlatego też jej znaczenie dla jednostki i ranga społeczna leżą u podstaw wielu dyscyplin naukowych.

2. Społeczny wymiar rodziny

Człowiek z natury jest istotą społeczną¹⁷. Twierdzenie to jest tak oczywiste, iż żadne dysputy nie obalą społecznego charakteru egzystencji jednostki.

¹³ Por. F. Adamski, *Socjologia...*, s. 25–26.

¹⁴ Por. J. Wagner, *Rodzino, stań się tym, czym jesteś*, „Nowe życie” 2002, nr 10, s. 5.

¹⁵ W. Majkowski, *Socjologia rodziny*, w: *Rodzina bezcenny dar i zadanie*, red. J. Stala, E. Osewska, Radom 2006, s. 382–383.

¹⁶ F. Adamski, *Rodzina...*, s. 32.

¹⁷ Wg J. Wiatra twierdzenie, że człowiek jest istotą społeczną, może mieć kilka znaczeń. Pierwsze, że człowiek ma wrodzony *appetitus socialis*, tj. wrodzony instynkt społeczny, który

Najbliższą człowiekowi a zarazem najbardziej pierwotną grupą jest rodzina. Jak zapisał Jan Paweł II: „...rodzina jest kolebką życia i miłości, gdzie człowiek rodzi się i wzrasta, jest podstawową komórką społeczeństwa” (*Christifideles laici*, nr 40). Podobnie na ten temat wypowiadał się w starożytności sam Arystoteles, stwierdzając, że rodzina to z natury istniejąca wspólnota w społeczeństwie¹⁸. Oznacza to, iż rodzinę łączą ze społeczeństwem żywotne i organiczne więzi, stanowi bowiem podstawę jego życia, w niej rodzą się obywatele i w niej znajdują pierwszą szkołę cnót społecznych (por. *FC*, 42). W tym kontekście E. Durkheim stwierdza: „...życie społeczne (...) zamyka się w pewnym kręgu. Z jednej (...) strony od społeczeństwa jednostka otrzymuje to, co w niej najlepsze (...); ale jednocześnie społeczeństwo istnieje i żyje jedynie w jednostkach i przez jednostki. Gdyby idea społeczeństwa wygasła w umysłach poszczególnych ludzi, gdyby zwykli ludzie przestali wspólnie wyznawać wierzenia i tradycje, podzielać zbiorowe dążenia, wówczas by umarło społeczeństwo”¹⁹.

Rodzina od najdawniejszych czasów istnieje jako podstawowa grupa społeczna. Ciężko jest sobie wyobrazić społeczeństwo bez grup małżeńsko-rodzinnych. Doniosłość rodziny w społeczeństwie jest rezultatem dwóch stanów rzeczy, które jednocześnie określają jej podstawowe funkcje. Zgodnie z pierwszym rodzina jest jedyną grupą rozrodczą, czyli rodzi dzieci, a nie tylko przyjmuje członków z zewnątrz. Tym samym jako grupa zapewnia i utrzymuje ciągłość biologiczną społeczeństwa. Drugi głosi, że rodzina jest najważniejszą instytucją, która przekazuje fundamentalny zrab dziedzictwa kulturowego. Trzeba tu podkreślić szczególną rolę rodziny zwłaszcza w początkowym okresie życia dziecka. Samą rodzinę można scharakteryzować jako grupę złożoną z osób połączonych stosunkiem małżeństwa lub stosunkiem rodzice-dzieci. Co za tym idzie, można ją rozumieć jako grupę określaną trwałymi i zalegalizowanymi stosunkami seksualnymi dwojga partnerów, którzy dają życie swemu potomstwu oraz uzależniają je od siebie, zwłaszcza w początkowej fazie życia, a także pomagają we wprowadzeniu ich w życie²⁰.

nim kieruje. Po drugie znaczenie człowieka jako istoty społecznej odwołuje się do jego normatywnego, powinnościowego wymiaru. Wtedy być istotą społeczną oznacza postępować zgodnie z dobrem społecznym, społecznym interesem; trzecie rozumienie człowieka jako istoty społecznej utrzymuje, że może on rozwinąć swoje cechy ludzkie tylko w społecznym środowisku. Za tym rozumieniem przemawiają przypadki znaczącego zapóźnienia rozwojowego tych, którzy przez zdarzenie losu jako niemowlęta znaleźli się poza środowiskiem ludzkim; wreszcie czwarte rozumienie człowieka jako istoty społecznej odwołuje się do faktu, że zachowania rasowe znacząco różnią ludzi. Nie ma jednak żadnych powodów, dla których można by twierdzić, że mózgi przedstawicieli różnych ras mają odmienną budowę. Oznacza to, że różnice kulturowe nie wyrastają w kontekście biologicznych uwarunkowań, a mają społeczne źródło. Zob. J. Wiatr, *Spoleczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej*, Warszawa 1973, s. 15-22.

¹⁸ Por. Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964, s. 1252.

¹⁹ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990, s. 333.

²⁰ Istnieje także relacja rodziny i szerszych grup społecznych, która podkreśla jej społeczny charakter. Charakter ten wyraża się głównie przez publiczną formę zawarcia małżeństwa, zarówno w religijnym, jak i świeckim obrzędzie. Dużą wagę przykładano i dalej się przykładano do społecznie kontrolowanego doboru partnera. Również fakt dziedziczenia nazwiska czy majątku w nowo

L. Dyczewski określa rodzinę jako środowisko realizacji społecznej natury człowieka. Aby realizować tę naturę, niezbędne są obfite treściowo i przeżyciowo trwałe kontakty z innymi ludźmi, które najlepiej zapewnia rodzina. Tak widziana, jawi się nam jako grupa o charakterze wspólnotowym oraz jako instytucja społeczna²¹, która „...musi uwzględniać cały szereg cech i funkcji oraz specyficzny układ stosunków między osobami różnej płci i wieku. Układ ten wyznacza normy regulujące współżycie seksualne, wydawanie na świat dzieci i ich wychowanie, a także linie pokrewieństwa, dziedziczenie majątku i współdziałanie w ramach gospodarstwa domowego. Gdy mówimy o rodzinie jako instytucji społecznej, zawsze mamy na myśli jej formalne ustanowienie i funkcjonowanie według określonych norm społecznych w ramach danego systemu społecznej kontroli. (...) Sens rodziny jako instytucji sprowadza się więc przede wszystkim do pełnienia przez nią niezbędnych dla rozwoju społeczeństwa funkcji. Funkcja oznacza przy tym pewną działalność skierowaną na określony cel, kontynuowaną w ramach danej struktury społecznej bądź dla podtrzymania danej społeczności w jej stanie normalnym, bądź dla zaspokojenia potrzeb jednostkowych. Rodzina jest zatem o tyle instytucją, o ile realizuje podstawowe funkcje społeczne, niezbędne dla istnienia społeczeństwa”²².

Podobnie też w słowniku społecznym przeczytamy, iż rodzina w ujęciu socjologicznym, to podstawowa grupa społeczna²³. W tym kontekście chodzi o rodzinę małą (nuklearną²⁴), która obejmuje męża, żonę i dzieci, a która

powstałej grupie małżeńsko-rodzinnej. Małżonków wraz z dziećmi łączy wspólnota gospodarowania dobrami, zabieganie o nie czy też pomnażanie. Rodzina, jako jednostka gospodarująca, zapewnia swoim członkom utrzymanie i opiekę, a także zaspokaja ich materialne potrzeby oraz przygotowuje ich do samodzielnego życia. Por. F. Adamski, *Socjologia...*, s. 13-19

²¹ Por. L. Dyczewski, *dz. cyt.*, s. 11-12. Współczesne społeczeństwo w większym stopniu niż społeczeństwa poprzednie wykształciło w skali masowej alternatywne relacje społeczne prowadzące do prokreacji i wychowania potomstwa, np. (obok kohabitacji, konkubinatu) związki partnerskie osób żyjących w oddzielnych gospodarstwach domowych, krótkotrwałe związki partnerów, z których tylko jeden wychowuje potomstwo, rodziny z dziećmi adoptowanymi przez jedną lub wiele osób dorosłych (przybranych rodziców), w tym związki homoseksualne. Znaczenie małżeństwa w analizie demograficznej ulega zatem zmianie. Por. M. Okólski, *Demografia. Podstawowe pojęcia, procesy i teorie w encyklopedycznym zarysie*, Warszawa 2004, s. 20.

²² F. Adamski, *Socjologia...*, *dz. cyt.*, s. 21-22

²³ J. Balicki, *Rodzina*, w: *Słownik społeczny* red. B. Szlachta, Kraków 2004, s.1117. Podobne znaczenie rodziny odnajdziemy w encyklopedii, która ukazuje rodzinę również jako małą grupę społeczną występującą we wszystkich historycznie znanych typach społeczeństw i kultur, odgrywającą główną rolę w procesie socjalizacji. *Encyklopedia popularna PWN, Rodzina*, red. J. Kofman, Warszawa 1994, s. 728; por. *Podręczna Encyklopedia PWN. Rodzina*, red. R. Burek, Warszawa 2002.

²⁴ Rodzina nuklearna składa się z dwóch dorosłych osób różnej płci, które utrzymują między sobą społecznie usankcjonowany związek seksualny oraz z ich własnych lub adoptowanych dzieci. N. Goodman podaje dwa typy takich rodzin nuklearnych. Pierwszy z nich to rodzina nuklearna określająca orientację życiową. Druga to rodzina nuklearna zapewniająca prokreację. N. Goldman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 2001, s.183.

jest swego rodzaju pierwszą formą życia społecznego²⁵. Również słownik pedagogiczny ujmuje rodzinę jako małą grupę społeczną składającą się z rodziców i ich dzieci oraz krewnych²⁶. Można także mówić o rodzinie poszerzonej, do której zalicza się więcej niż dwa pokolenia, jednakże żyjące i zamieszkujące razem, w tym: dziadków, ciotki, wujków, kuzynki. Z rodzinami takimi najczęściej spotykamy się na wsi. Obecnie, przy szeroko zachodzących zmianach i sytuacji wewnątrz migracyjnej, również na wsi częściej spotykamy jednak małe rodziny. Jest to wynik uprzemysłowienia i rozwoju społecznego.

Podsumowując, rodzina zdaniem L. Dyczewskiego²⁷ w każdym społeczeństwie ma sobie właściwą strukturę i pełni odpowiednie funkcje zarówno wobec jednostki, jak i społeczeństwa. Ani struktura, ani funkcje nie są dowolne, to znaczy każdorazowo określane przez tych, którzy tworzą rodzinę, lecz są ściśle określone, większość z nich jest skodyfikowana i kontrolowana przez społeczeństwo. Z chwilą ich naruszenia społeczeństwo, przez swoje autorytety, instytucje i urzędy, interweniuje w życie rodziny i dąży do przywrócenia jej uznawanej powszechnie struktury i pomaga jej we właściwy sposób pełnić swoje funkcje.

3. Rodzina w kontekście przemian społecznych

Przemiany zachodzące w społeczeństwie, takie jak industrializacja²⁸ i urbanizacja²⁹, miały wpływ na kształtowanie się rodziny. Z jednej strony wiązały się z rozwojem i postępowaniem technicznym, z drugiej zaś odbiły się na wewnątrzsystemowym życiu rodziny.

Industrializacja i urbanizacja w sposób pośredni, ale bardzo znaczący, wpływają na więzi, strukturę i funkcje rodziny. Dzieje się to za sprawą wzmożonej ruchliwości przestrzennej, która osłabia rodzinną więź przez zmniejszenie częstotliwości kontaktów między członkami rodzinnej wspólnoty. Rodzina poszerzona staje się niefunkcjonalna, a w ramach specjalizacji rodzina nuklearna wyzbywa

²⁵ Do takiego wymiaru potrzeb nawiązuje Arystoteles, który zauważa, że ludzie z natury stworzeni zostali do życia we dwoje. Jako dwie odmienne płci, niemogące bez siebie istnieć. Por. Arystoteles, *dz. cyt.*, s. 1252 b.

²⁶ W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1995, s. 336. Autor ten zwraca również uwagę na więzi rodzinne, zarówno więź małżeńską jak też rodzicielską.

²⁷ L. Dyczewski, *dz. cyt.*, s.14-15.

²⁸ Industrializacja rozumiana w sensie systematycznego zastępowania w procesach produkcyjnych siły fizycznej (ludzi i zwierząt) energią mechaniczną, oznacza nie tylko zerwanie z dotychczasową techniką pracy, ale przede wszystkim zapoczątkowanie nowego etapu w ekonomicznym rozwoju społeczeństw ludzkich. F. Adamski, *Socjologia...*, s. 205.

²⁹ Urbanizację możemy zdefiniować w następujący sposób: jest to zespół przemian społeczno-ekonomicznych, kulturowych i przestrzennych prowadzących do rozwoju miast, wzrostu ich liczby, powiększenia się odsetka ludności miejskiej w ogólnej liczbie ludności państwa, rozszerzania się obszarów miejskich. Zob. J. Balicki, E. Frątczak, C. Nam, *Przemiany ludnościowe: fakty – interpretacje – oceny, Mechanizmy przemian ludnościowych. Globalna polityka ludnościowa*, Warszawa 2003, s. 214-215.

się niektórych funkcji na korzyść innych, wyspecjalizowanych podmiotów. Industrializacja powoduje też ruchliwość społeczną; w tym procesie dzieci, szczególnie rodziców niższych klas społecznych, mogą awansować w hierarchii społecznej, dystansując znacząco swoich rodziców. Poza tym industrializacja, przez system produkcji na szeroką skalę, podważa właściwy społeczeństwu preindustrialnym sposób produkcji (system rodzinnej samopomocy i samowystarczalności), jest nośnikiem nowego systemu wartości opartego na roli, jaką dana osoba pełni w nowym systemie produkcji, czyli na wyuczonym zawodzie w ramach ogólnej zasady oceny przydatności ludzi: *know how to do* – umieć coś robić, a nie na bazie wrodzonego statusu społecznego. Ta nowa sytuacja wymusza nie tylko ogólne przygotowanie do zawodu, ale domaga się często daleko posuniętej specjalizacji³⁰.

Procesy industrializacji i urbanizacji odbiły się szerokim echem w rodzinie. Wg H. Izdebskiej wielki przemysł, procesy migracyjne i urbanizacja wpłynęły na uniezależnienie ekonomiczne kobiet oraz systematyczny wzrost ich praw politycznych i społecznych. Wstrząsnęły rodziną patriarchalną, podważając dotychczasowy porządek i obyczaje³¹. Z tego też powodu następuje, jak stwierdza F. Adamski – rozpad tradycyjnych wspólnot, które kiedyś integrowały jednostki ludzkie, podporządkowywały je autorytetom miejscowym – w tym i rodzinnemu, sprawowały kontrolę nad zachowaniami. Współcześnie natomiast, w warunkach społecznego podziału pracy i specjalizacji na nim opartej, jednostki ludzkie znalazły się pod wpływem wielu instytucji i częstokroć sprzecznych z sobą systemów wartości. Słabnie presja środowiska lokalnego, a także rodzinnego. Niezależność ekonomiczna i organizacyjna od rodziny – dzięki oddzieleniu się produkcji od gospodarstwa domowego – oznacza zarazem uwolnienie się od nacisku rodziny. Dotyczy to przede wszystkim dorastających dzieci, także samych małżonków, poszukujących źródeł utrzymania poza gospodarstwem rodzinnym³².

³⁰ H. J. Locke, *Mobility and Family Disorganization*, „American Sociological Review” 1940, nr 5, s. 489–494; por. W. J. Goode, *The Family*, New Jersey 1964, s. 108; E. Pheil, *La famiglia nelle grandi città*, w: *Sociologia della famiglia*, red. S. Bulgaressi, Roma 1974, s. 305–306; W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1997, s. 89.

³¹ Por. H. Izdebska, *Przygotowanie do życia w rodzinie*, Warszawa 1972, s. 33.

³² F. Adamski, *Rodzina...*, s. 123. Kształtowana w tych warunkach nowa mentalność ulega dodatkowo „odczarowaniu” dzięki postępowi wiedzy, techniki, narastającym możliwościom człowieka poznawania i opanowywania świata. Racjonalizacja myślenia odciąga go od uciekania się – w takim stopniu jak dawniej – do sił nadprzyrodzonych, osłabia poczucie zależności, a wzmaga przeświadczenie o samowystarczalności człowieka w opanowywaniu natury i kształtowaniu warunków swego życia. Z tym łączy się automatycznie dążenie do uniezależnienia się od narzuconych z zewnątrz norm zachowania w sferze moralnej. Człowiek chce sam być dla siebie dawcą prawa i moralności, i to szczególnie w odniesieniu do sfery życia najbardziej osobistego. Dotychczas obowiązujące normy – na straży których stała rodzina, społeczność lokalna i Kościół – przy braku ich pełnej internalizacji, przestają na szerszą skalę kształtować codzienne (rodzinne) zachowania. W sytuacji emancypowania się struktur „cywilnych” spod wpływów Kościoła zabrakło dla nich oficjalnego wsparcia ze strony państwa, które coraz częściej zaczęło się opowiadać za pełną laicyzacją prawa i moralności (akceptacja rozwodów, kontrola urodzeń, świeckie szkolnictwo i wychowanie). *Tamże*.

W tych okolicznościach rodzina na coraz szerszą skalę zaczęła tracić swój dotychczasowy charakter religijny, i to zarówno w zakresie zewnętrznych działań, zachowań i wpływów na swych członków, jak też wyobrażeń nt. jej nadprzyrodzonego powołania. Sekularyzacja rodziny stała się więc faktem w tym sensie, że zaczęła ona coraz mniej znaczyć, gdy chodzi o duchowe życie człowieka³³.

Nowa sytuacja spowodowała zmiany strukturalne w rodzinie. Z chwilą utraty swej funkcji produkcyjnej przestała być funkcjonalna rodzina z licznym potomstwem. Nie stwarzała możliwości pracy dla dzieci, dzieci nie zarabiała na siebie i stąd koszty ich utrzymania ponosili rodzice. W terminach ekonomicznych dzieci przestały być funkcjonalne. Na dodatek zaczęły wzrastać koszty ich przygotowania zawodowego, które dokonywało się poza rodziną – w szkole. Również w kontekście psychologicznym rodzina wielodzietna straciła funkcjonalność. Z racji obniżenia śmiertelności noworodków nie trzeba już było mieć wielu dzieci, aby mieć pewność, że rodzina przetrwa, a rodzice będą mieć zapewnioną opiekę na starość. Wszystko to stanowiło znaczący czynnik obniżenia płodności rodziny, a w dalszej perspektywie miało konsekwencje o charakterze demograficznym³⁴.

Rodzina wielodzietna przestała też być funkcjonalna z racji pracy zawodowej kobiety. Opieka nad dzieckiem stawała w kolizji z pracą zawodową poza domem, ponieważ zatrzymywała kobietę w domu. Nie pracując zawodowo, nie wносиła ona do budżetu rodziny dodatkowych środków. W społeczeństwie zindustrializowanym ojciec rodziny utracił swoją uprzywilejowaną pozycję – szefa rodzinnej grupy produkcyjnej; rodzina przestała bowiem być takim ośrodkiem. Nadto, na skutek pracy zawodowej kobiety (żony), wzrósł jej autorytet – aktywnie i bezpośrednio kształtowała rodzinny budżet. Stosunki w rodzinie społeczeństwa zindustrializowanego nabrały charakteru egalitarnego³⁵.

Na kanwie tych dwóch procesów zrodziła się sekularyzacja i wątpliwa wolność. Sekularyzacja w rodzinie spowodowała zachwianie się jej tradycyjnego modelu, w którym każdy w rodzinie miał przypisany status i określone role społeczne. Zjawisko to szczególnie zaznaczyło się w kształtowaniu postaw religijnych w rodzinie. W imię błędnie pojętej wolności zaczęto w niej nie tylko odchodzić od norm i zasad, ale nader często wskazywano na przyzwolenie opiniotwórczości w różnych dziedzinach jej życia, obyczajów i zachowań.

4. Zagrożenia i problemy rodziny

Przemiany, jakie zachodzą w społeczeństwie, mają wpływ na przemiany zachodzące w rodzinie. Dlatego też troszczyć się o przyszłość człowieka, to przede

³³ J. Majka, *Bleibt Polen die Säkularisierung erspart?*, w: *Christliche Soziallehre unter verschiedenen Gesellschaftssystemen*, red. A. Rauscher, Köln 1980, s. 139; cyt. za: F. Adamski, *Rodzina...*, s. 123–124.

³⁴ W. Majkowski, *Socjologia...*, cyt., s. 405.

³⁵ *Tamże*.

wszystkim zabiegać o to, aby zachował swoją godność i prawa należne każdej bez wyjątku osobie ludzkiej oraz rozwijał zadane mu człowieczeństwo³⁶. Troska ta ważna jest szczególnie w rodzinie, która winna być miejscem kształtowania właściwego systemu wartości. Ten aksjologiczny aspekt rodziny nie jest obojętny na kształtowanie i rozwój społeczeństwa. Stąd też Hegel interpretuje rodzinę jako ucieleśnionego ducha wyzwalającego społeczną naturę. W tak pojętej rodzinie jednostka staje się podmiotem i przedmiotem: podmiotem, bowiem w rodzinie ucieleśnia się duch; przedmiotem, bo owo ucieleśnienie dokonuje się w konkretnej fizycznej osobie³⁷. Natomiast marksistowska filozofia rodziny dowodzi, że społeczeństwo jest warte tyle, ile jest warta rodzina³⁸.

Hedonizm i utylitaryzm to kolejne aspekty życia jednostki i rodziny. Współczesny człowiek dąży do sukcesu, materializmu, piękna i urody. Ten sposób egzystencji często wpływa na zaburzenie relacji interpersonalnych i więzi w rodzinie, dlatego też coraz częściej słyszy się o problemach i zagrożeniach rodziny. Wskazuje na nie Jan Paweł II, gdy pisze: „...rodzina w czasach dzisiejszych znajduje się pod wpływem rozległych, głębokich i szybkich przemian społecznych i kulturowych. Wiele rodzin przeżywa ten stan rzeczy dochowując wierności tym wartościom, które stanowią fundament instytucji rodzinnej. Inne stanęły niepewne i zagubione wobec swych zadań, a nawet niekiedy zwątpiły i niemal zatraciły świadomość ostatecznego znaczenia i prawdy życia małżeńskiego i rodzinnego. Inne jeszcze, na skutek doznawanych niesprawiedliwości, napotykały na przeszkody w korzystaniu ze swoich podstawowych praw” (FC, nr 1).

Zagrożenia, które dotyczą rodziny, ale też zachodzące w niej zmiany mają dwojakie źródło. Mogą być wewnętrzne, wynikające z samej struktury i wewnętrznych relacji w rodzinie. Obok nich na współczesną rodzinę czyhają liczne zagrożenia zewnętrzne. Za najważniejsze można uznać:

- Zmiany w liczebności i strukturze prokreacyjnej rodziny, a co z tym związane: powszechność środków antykoncepcyjnych i problemy związane z niepłodnością;
- Rozpowszechnienie wolnych związków, kohabitacji czy konkubinatów jako zastępczej formy dla życia małżeńskiego i rodzinnego;
- Problemy mieszkaniowe;
- Problemy ekonomiczne i związane z tym bezrobocie i migracje zarobkowe;
- Współczesny kult pieniądza, a w związku z nim problem pracoholizmu;
- Brak trwałości małżeństwa i rodziny, na które wskazuje współczesna plaga rozwodów.

Małżeństwo staje się rodziną, gdy pojawia się w nim potomstwo. To dzieci konstituują rodzinę, są jej początkiem. Jedną z podstawowych funkcji rodziny jest funkcja prokreacyjna, zwana także biologiczną. Zakłada ona, że rolą

³⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2009, s. 19.

³⁷ F. Adamski, *Rodzina...*, s. 45-46.

³⁸ *Tamże*, s. 47.

rodziny jest zapewnienie ciągłości społeczeństwu. Rodzina jest społecznie, prawnie oraz religijnie uznanym miejscem powoływania nowego życia i dostarczania społeczeństwu nowych członków. Dokonuje się to poprzez zaspokajanie potrzeb seksualnych i rodzicielskich przez małżonków³⁹. W tym kontekście jawi się problem dotyczący regulacji poczęć.

Regulacja urodzeń oznacza działania, które zmierzają do osiągnięcia pożądanego przez potencjalnych rodziców liczby potomstwa w pożądanym przez nich czasie⁴⁰. Powszechność środków antykoncepcyjnych sprawiła, że regulacja urodzeń w większym zakresie może być świadomą decyzją małżonków. Współczesne małżeństwa z różnych względów ograniczają liczbę potomstwa i odkładają w czasie poczęcie pierwszego dziecka. Wszystko to powoduje, że faktyczna płodność, określana także mianem płodności regulowanej, jest znacznie niższa od płodności naturalnej⁴¹.

Postawa antykoncepcyjna, wszechobecna we współczesnych małżeństwach, jest ogromnym zagrożeniem dla małżeństwa i rodziny. Wynika to z kilku kwestii. Antykoncepcja jest skierowana przeciw dziecku, a to właśnie ono tworzy rodzinę. Tym samym antykoncepcja uderza w samo serce rodziny, walcząc z najbardziej delikatną i bezbronną istotą, jaką jest dziecko. Małżonkowie stosujący antykoncepcję uderzają także we własną miłość małżeńską, która z natury ma być płodna, a jej owocem ma być dziecko. Korzystając z antykoncepcji, wprowadzają między siebie barierę, która tak jak uniemożliwia poczęcie dziecka, uniemożliwia również właściwe relacje między małżonkami.

Kolejnym zagrożeniem płynącym z antykoncepcji są konsekwencje zdrowotne. Antykoncepcja hormonalna jest niezwykle szkodliwa dla zdrowia kobiety⁴². Powszechność stosowania antykoncepcji doprowadza też do coraz to większego egoizmu małżonków, którzy uznają dziecko za przeszkodę w realizacji własnych potrzeb, pragnień czy zachcianek.

We współczesnych społeczeństwach dominuje model małej, nielicznej rodziny nuklearnej z jednym albo dwójką dzieci⁴³. Alternatywą dla rodziny małdzietnej może okazać się model rodziny bezdzietnej, tzw. model DINKS (ang.

³⁹ Adamski F., *Socjologia...*, s. 51-53. We współczesnym świecie licznym zmianom uległy postawy prokreacyjne małżonków. Obniża się liczba dzieci w rodzinach, a podwyższył się wiek, w którym kobieta rodzi pierwsze dziecko. Zwiększa się odstęp protogenetyczny inaczej zwanego pierwszym odstępem urodzeniowym, który jest odstępem między zawarciem związku małżeńskiego a urodzeniem pierwszego dziecka. Wydłużeniu ulega także odstęp czasu między kolejnymi urodzeniami, który nosi nazwę okresu intergenetycznego. Na zmiany postaw prokreacyjnych duży wpływ mają m.in.: rozpowszechnienie się środków antykoncepcyjnych, zawodowa aktywność kobiet, późny wiek zawierania małżeństw a tym samym późny wiek urodzenia pierwszego dziecka, chęć zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu materialnego.

⁴⁰ M. Okólski, *dz. cyt.*, s. 72.

⁴¹ *Tamże*, s. 70.

⁴² Por. Z. Szymański, *Antykoncepcja i środki wczesnoporonne*, w: *Płodność i planowanie rodziny*, red. Z. Szymański, Szczecin 2004, s. 228-242.

⁴³ Z. Tyszka, *Socjologia rodziny*, Warszawa 1979, s 176-177.

double income no kids) oznaczający podwójne dochody i brak dzieci. Model ten zakłada powstrzymanie się małżonków od posiadania dzieci spowodowane chęcią uzyskiwania wyższych dochodów, redukcji zbędnych wydatków i możliwości realizacji kariery zawodowej. Znacznie zmniejsza się wskaźnik dzietności, który oznacza liczbę dzieci przypadających na jedną kobietę w trakcie całego okresu rozrodczego. Schematycznie dzietność kobiet w Polsce w latach 1960–2009 przedstawia poniższa tabela.

Tabela 1. *Dzietność kobiet w Polsce w latach 1960–2009*

Lata	Urodzenia żywe na 1 tys. kobiet w grupach wieku						
	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49
1960	45,0	199,0	165,0	103,0	60,0	22,0	2,0
1970	30,0	165,0	126,0	71,0	36,0	11,0	1,0
1980	32,9	179,6	136,4	69,1	29,0	7,5	0,6
1990	32,4	158,6	114,5	59,3	25,9	6,9	0,3
2000	17,0	83,3	94,6	51,7	21,4	4,8	0,2
2009	16,3	58,8	96,0	74,4	29,9	5,8	0,2

Źródło: GUS, *Dzietność kobiet w latach 1960–2009*.

Do problemów społecznych współczesnej rodziny należą kwestie mieszkaniowe. Zachęcałoby się młodych do zakładania rodziny, tymczasem grupy te stanęły, jak nigdy dotąd przed trudnościami dotyczącymi nie tylko posiadania mieszkania, ale możliwości jego wynajmu. Z badań statystycznych wynika, iż ponad 1/4 rodzin w Polsce nie posiada własnego mieszkania. Przyczyną owego stanu są z jednej strony ceny mieszkań, a z drugiej niski poziom zarobków statystycznego Polaka⁴⁴. Z kolei złe warunki mieszkaniowe oddzia-

⁴⁴ Chociaż statystycznie w Polsce zarabia się względnie dobrze, to jednak pisząc o statystycznym Polaku mam na myśli „przeciętnego Kowalskiego”. I. Scholl., *Nowe prawo zmniejszy problemy mieszkaniowe*, „Administrator” 2008, nr 1, s. 1-3. Dostępność mieszkań w Polsce liczy się głównie poprzez zestawienie ze sobą kosztów jednego metra kw. powierzchni użytkowej budynku ze średnim miesięcznym wynagrodzeniem brutto. Zarobki Polaków są znacznie niższe w porównaniu do zarobków w państwach Zachodu, natomiast ceny mieszkań są porównywalne. Oznacza to wysoki koszt i dłuższy czas oczekiwania na zakup własnego mieszkania. Wyznacznikiem cen mieszkań w Polsce jest także fakt, że większość dostępnych na rynku mieszkań to nowe mieszkania u deweloperów. Dostępne mieszkania w znacznej większości znajdują się w pięciu największych aglomeracjach miejskich (Warszawa, Trójmiasto, Kraków, Poznań, Wrocław). Fakty te sprawiają, że mimo licznych „pustych” mieszkań dostępnych na rynku ich faktyczna dostępność dla przeciętnego Polaka jest niewielka. Zob. R. Olech, *Wykluczenie mieszkaniowe – zarys głównych problemów mieszkaniowych w Polsce oraz rekomendacje dla całościowej polityki społecznej*, Warszawa 2009, s. 11-14.

lują na inne sfery życia rodziny. Zbyt duża liczba osób w małych mieszkaniach sprzyja licznym konfliktom, uniemożliwia intymność i niezależność poszczególnym członkom rodziny. Problemem może okazać się także mieszkanie z teściami czy rodzicami.

Niezwykle ważnym społecznie problemem współczesnej rodziny jest brak pracy i związane z tym bezrobocie. Brak zatrudnienia uniemożliwia zaspokojenie podstawowych potrzeb bytowych członków rodziny. Przestaje ona spełniać jedną z podstawowych swoich funkcji, jaką jest funkcja gospodarczo-ekonomiczna. Brak pracy powoduje niemożność utrzymania członków rodziny i zapewnienia ciągłości prawidłowego funkcjonowania gospodarstwu domowemu⁴⁵. Bezrobocie w znacznym stopniu zaburza także pełnienie innych funkcji przez rodzinę. Sprawia, że w rodzinie następuje brak poczucia bezpieczeństwa, pojawia się strach i niepewność jutra, co powoduje daleko idące zmiany w życiu rodziny i społeczeństwa. Istnieje wiele negatywnych skutków bezrobocia, które można podzielić wg kryterium ekonomicznego⁴⁶ i społecznego⁴⁷.

Wprawdzie bezrobocie w Polsce jest stosunkowo wysokie, to jednak u tych, którzy nie cierpią z powodu tego zjawiska może pojawić się problem pracoholizmu⁴⁸, który jest niezwykle niebezpieczny dla życia rodzinnego. Praca zabiera czas i energię, które powinny być poświęcone rodzinie. Osoba uzależniona od pracy często nie dostrzega zagrożeń z tego płynących: ciężka praca bywa nierzadko motywowana chęcią poprawy jakości życia rodziny, zapewnienia jej jak najlepszych warunków i dobrobytu. Pracoholik cały poświęca się pracy myśląc, że jest to jednoznaczne z poświęceniem się rodzinie, podczas gdy faktycznie okrada ją z tego, co jest dla niej najważniejsze – ze swojego czasu

⁴⁵ F. Adamski, *Socjologia...*, s. 62. Bezrobociem nazywamy stan społeczny, w którym osoby zdolne do pracy i pragnące ją podjąć pozostają bez pracy. Jako bezrobotnego uznajemy osobę faktycznie pozostającą bez pracy, szukającą pracy i będącą w gotowości, aby pracę podjąć. E. Kwiatkowski, *Bezrobocie. Podstawy teoretyczne*, Warszawa 2002, s. 13. Problem bezrobocia jest istotny ze względu na gospodarkę, ekonomię ale także ze względów społecznych. Wpływa na standard życia ludności, na poziom rozwoju gospodarczego ale także na nastroje społeczne. Różne są przyczyny powstawania bezrobocia. Jako najważniejsze z nich można uznać: recesję ekonomiczną, rozwój technologiczny, zmiany w organizacji pracy, ograniczenia produkcji, likwidacja niektórych gałęzi przemysłu, brak wykształcenia pracowników. K. Mlonek, *Bezrobocie w Polsce w XX wieku w świetle badań*, Warszawa 1999, s. 158.

⁴⁶ Do ekonomicznych skutków zaliczają się: trudności finansowe, niemożność nabywania koniecznych do życia dóbr.

⁴⁷ Społecznymi skutkami są: koszty świadczeń socjalnych, niewykorzystanie potencjału niepracujących, poczucie zagrożenia utratą pracy pracujących, szerzenie się zjawisk patologicznych, takich jak np. alkoholizm, szkody psychiczne, problemy zdrowotne.

⁴⁸ Pracoholizmem nazywamy wypełnianie obowiązków pracowniczych w sposób nadmierne, często wykraczający poza faktyczne obowiązki, co prowadzi do uzależnienia się od pracy. Pracoholizm definiuje się jako: „zaburzenia obsesyjno-kompulsywne, przejawiające się przymuszaniem samego siebie do pracy, niemożnością regulowania własnych nawyków związanych z pracą i nadmiernym zaangażowaniem w nią, aż do zaniedbania innych głównych czynności życiowych”. Zob. *Nowe oblicza uzależnień*, red. E. Łuczak, Olsztyn 2009, s. 151.

i obecności, Rodzina w pewnym momencie odczuwa, że nie jest już najważniejsza i próbuje odzyskać pracoholika, co spotyka się z ogromnym niezrozumieniem i zarzutem braku wdzięczności za ciężką pracę. W takiej sytuacji nadmiar pracy może być przyczyną rozpadu silnych więzi rodzinnych.

Kolejnym niepokojącym zjawiskiem dla rodziny są migracje podejmowane w celach zarobkowych. Nie tylko osłabiają rodzinę, ale prowadzą do rozpadu więzi małżeńskiej, a nawet rozwodów. Nadto migracje zagraniczne rodzą wielkie cierpienia dzieci, problemy w ich socjalizacji i zjawisko eurosieroctwa. Dzieci pozbawione rodziców wskutek emigracji zarobkowej zaczęto nazywać eurosierotami. Chociaż faktycznie posiadają rodziców i nie są sierotami naturalnymi, jednak możemy zaliczyć je do sierot społecznych. Ministerstwo Edukacji Narodowej pojęcie tzw. eurosieroctwa zdefiniowało jako: „sytuacja, w której emigracja zarobkowa rodziców/rodzica powoduje burzenie podstawowych funkcji rodziny, takich jak zapewnienie ciągłości procesu socjalizacji, wsparcia emocjonalnego dziecka i transmisji kulturowej”⁴⁹.

Doświadczenie pokazuje, że migracja zarobkowa dotyka nie tylko dzieci, ale wpływa także na trwałość małżeństwa. Istnieje bowiem związek przyczynowy pomiędzy wzrostem rozpadu małżeństw a ilością migracji zarobkowych. Związek ten pokazują statystyki Głównego Urzędu Statystycznego, w których wyraźnie widać, że ze wzrostem liczby emigracji wzrasta liczba rozwodów. Zjawisko to prezentuje kolejna tabela.

Tabela 2. *Ludność i migracje w Polsce w latach 2000–2009 (dane w tys.)*

Lata	Małżeństwa	Rozwody	Migracje zagraniczne	
			imigracja	emigracja
2000	211,2	42,8	7,3	27,0
2001	195,1	45,3	6,6	23,3
2002	191,9	45,4	6,6	24,5
2003	195,4	48,6	7,0	20,8
2004	191,8	56,3	9,5	18,9
2005	206,9	67,6	9,3	22,2
2006	226,2	71,9	10,8	46,9
2007	248,7	66,6	15,0	35,5
2008	257,7	65,5	15,3	30,1
2009	250,8	65,3	17,4	18,6

Źródło: Dane z GUS, *Ludność i migracje w latach 1969–2009*.

⁴⁹ W. Walkowska, *Prawnorodzinne i społeczne konsekwencje migracji zarobkowej*, Opole 2009, s. 115–117.

Migracje zarobkowe przynoszą rodzinie wiele korzyści, zwłaszcza tych ekonomicznych, podnoszą status finansowy, dają lepsze możliwości kształcenia dzieci. Niemniej jednak, jak słusznie zauważa K. Juszcza, skutkiem emigracji jest rosnąca liczba rozwodów, sieroctwo społeczne, problemy ekonomiczno-wychowawcze oraz zachowania patologiczne⁵⁰.

Najbardziej niekorzystnym społecznie zjawiskiem jest rozwód. Oznacza on rozwiązanie związku małżeńskiego przez odpowiednie sądy w formie przypisanej prawem. Sąd udziela rozwodu na żądanie małżonków. Może zostać on orzeczony tylko w przypadku zupełnego i trwałego rozkładu pożycia między małżonkami. Liczba rozwodów i separacji orzeczonych w Polsce w ostatnich latach dramatycznie rośnie. Rozwód staje się utrwalonym zjawiskiem życia społecznego. Dane Głównego Urzędu Statystycznego wskazują, że w 2008 r. w Polsce rozwiodło się 66 tys. par małżeńskich. Liczba rozwodów zwiększała się systematycznie od kilkunastu lat. Najczęściej jako przyczynę rozwodu małżonkowie deklarują niezgodność charakterów (1/3 wszystkich rozwodów), kolejne przyczyny to zdrada lub trwały związek uczuciowy z inną osobą (1/4 rozwodów) oraz alkoholizm i naganny stosunek do członków rodziny⁵¹.

Rozwód jest zagrożeniem dla rodziny z trzech podstawowych przyczyn: społecznych, psychologicznych i bytowych. W sferze społecznej powoduje on rozbicie więzi rodzinnych, przyjacielskich, osamotnienie. Psychologicznie dotyczy uczucia lęku, braku nadziei, poczucia winy, żalu. Ostatnią sferą jest poziom bytowy – tu rozwód może być powodem załamania się dotychczasowego stylu życia czy pogorszenia warunków ekonomicznych. Ponadto rozbicie wspólnoty małżeńskiej utrudnia, a najczęściej uniemożliwia realizację podstawowych funkcji rodziny. Poważną, negatywną konsekwencją rozwodu małżonków jest narażenie dobra i interesów małoletnich dzieci. Dla rodziców rozwód jest zakończeniem pewnego etapu życia, dla dzieci to prawdziwe trzęsienie ziemi, czas pełen obaw i trosk o niepewną przyszłość⁵², dramat i psychologiczna trauma.

Podsumowanie

Między rodziną a społeczeństwem istnieje bardzo ścisła relacja. Można więc powiedzieć, że społeczeństwo będzie tym, czym jest rodzina. W niej rodzi się i rozwija spoiwo społeczeństwa – człowiek. Rodzina jest pierwszą naturalną

⁵⁰ K. Juszcza, *Wpływ emigracji zarobkowej na wychowanie w rodzinie*, w: *Edukacyjne zagrożenia i wyzwania młodego pokolenia*, red. K. Juszcza, Warszawa 2005, s. 97–98. Por. J. Młyński, W. Szewczyk, *Migracje zarobkowe Polaków. Badania i refleksje*, Tarnów 2010; D. Gizicka, J. Gorbaniuk, M. Szyszka, *Rodzina w sytuacji rozłąki migracyjnej*, Lublin 2010; D. Niedźwiedzki, *Migracje i tożsamość. Od teorii do analizy przypadku*, Kraków 2010.

⁵¹ Dane na podstawie Głównego Urzędu Statystycznego w Warszawie.

⁵² A. Szymczyński, *Rozwody smutny rekord*, „Niedziela” 2007, nr 6, s. 4.

społecznością, oryginalną i podstawową komórką społeczną. Z nią związana jest etyczna jakość społeczeństwa, które rozwija się na płaszczyźnie etycznej na tyle, na ile wartości stanowiące dobro rodziny, przenikają życie społeczne. Dlatego zachowania lub regulacje prawne niszczące wartości rodzinne są tym samym dehumanizujące i szkodliwe dla społeczeństwa⁵³.

Funkcje współczesnej rodziny: prokreacyjna, ekonomiczna, kulturalna, emocjonalna i opiekuńczo-wychowawcza stanowią zasadniczy wskaźnik jakości życia społecznego jako całości, stylu życia jego poszczególnych warstw i środowisk, a także w obrębie określonych kategorii rodzin pod względem ich struktury. W obecnym czasie obserwuje się rodzinę jako czynnik niezależny, wywołujący wiele ogólniejszych zjawisk i procesów ekonomiczno-społecznych i kulturalnych. W takim ujęciu rodzina stanowi ważny czynnik polityki społecznej i gospodarczej zmierzającej do społecznych reform, do przyspieszenia wzrostu gospodarczego, do wychodzenia z różnych odmian kryzysu, podniesienia poziomu moralności życia publicznego, zwalczania zjawisk patologii społecznej itp. Rodzina wywiera istotny wpływ na kształtowanie się postaw, aspiracji i planów życiowych, systemów wartości, osobowości ludzkich oraz wypełnia różne zadania, nie tylko wobec swoich członków, ale i wobec społeczeństwa. Jest szczególnie „czułym” środowiskiem życia, w którym odzwierciedlają się procesy społeczne i to zarówno różne stany napięć i konfliktów, jak również przejawy powodzenia w życiu poszczególnych ludzi i ich sukcesy⁵⁴.

Rodzina, jak wskazano wyżej, była i pozostaje fundamentem życia społecznego, a silne, trwałe i godne zaufania struktury rodzinne są główną potrzebą współczesnych społeczeństw, kultur, i to zarówno z biologicznego, jak również z etycznego, socjalnego, a nawet politycznego oraz ekonomicznego punktu widzenia. Tylko rodzina trwała, zbudowana na wierności, ofiarności, kulturze oraz wzajemnym głębokim zaufaniu i miłości może spełnić swoje podstawowe obowiązki i zadania. Tylko taka rodzina, stworzona przez ludzi dojrzałych uczuciowo i charakterologicznie, kierujących się czymś więcej niż tylko hedonistycznym pędem do przyjemności, może zbudować stabilne, dające wielkie szczęście ognisko domowe, w którego ciepłe i blasku urodzi się, wychowa i zostanie wykształcone nowe wartościowe pokolenie⁵⁵.

Prawdą jest, iż współczesna rodzina doświadcza wielu trudności i zagrożeń, ale to społeczeństwo, w którym osadzona jest rodzina, więcej: przedstawiciele rządu i państwa winni dbać o rodzinę, albowiem „...przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę! Jest zatem rzeczą nieodzowną i naglącą, aby każdy człowiek dobrej woli zaangażował się w sprawę ratowania i popierania wartości i potrzeb rodziny” (FC, nr 57). Właśnie rodzina – jak pisze L. Dyczewski, będąc społecznością powołaną do wzbudzania i rozwoju życia jednostkowego, jednocześnie

⁵³ A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie*, Kraków 2002, s. 424-425.

⁵⁴ S. Kawula, J. Bargiel, A. W. Janke, *Pedagogika rodziny*, Toruń 1998, s. 45-46.

⁵⁵ S. Wielgus, *Rodzina wobec współczesnych zagrożeń*, w: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2000, s. 16.

jest podstawą życia społecznego⁵⁶. Społeczeństwo zaś o tyle będzie dobrze funkcjonowało, o ile zrozumie, iż rodzina jest pierwszą i żywotną komórką jego egzystencji, albowiem jest zarówno twórcą jak i wytworem społeczeństwa, w którym żyje.

Literatura

- Adamski F., *Duchowość życia małżeńskiego i rodzinnego*, w: *Miłość małżeństwo rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 2009.
- Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002.
- Adamski F., *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964.
- Balicki J., Frątczak E., Nam C., *Przemiany ludnościowe: fakty – interpretacje – oceny. Mechanizmy przemian ludnościowych. Globalna polityka ludnościowa*, Warszawa 2003.
- Balicki J., *Rodzina*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.
- Dyczewski L., *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994.
- Encyklopedia popularna PWN. Rodzina*, red. J. Kofman, Warszawa 1994.
- Gizicka D., Gorbaniuk J., Szyszka M., *Rodzina w sytuacji rozłąki migracyjnej*, Lublin 2010.
- Goldman N., *Wstęp do socjologii*, Poznań 2001.
- Goode W. J., *The Family*, New Jersey 1964.
- Grześkowiak A., *Rodzina według Karty Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej*, w: *Rodzina środowiskiem życia*, red. I. Skubiś, Częstochowa 1994.
- Izdebska H., *Przygotowanie do życia w rodzinie*, Warszawa 1972.
- Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska Jana Pawła II o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, Poznań 2001.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” Ojca Świętego Jana Pawła II O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 1990.
- Juszczak K., *Wpływ emigracji zarobkowej na wychowanie w rodzinie*, w: *Edukacyjne zagrożenia i wyzwania młodego pokolenia*, red. K. Juszczak, Warszawa 2005.
- Kawula S., Bargiel J., A. Janke W., *Pedagogika rodziny*, Toruń 1998.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2009.
- Kwiatkowski E., *Bezrobocie. Podstawy teoretyczne*, Warszawa 2002.
- Locke H. J., *Mobility and Family Disorganization*, „American Sociological Review” 1940, nr 5.
- Majkowski W., *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1997.
- Majkowski W., *Socjologia rodziny*, w: *Rodzina bezcenny dar i zadanie*, red. J. Stala, E. Osewska, Radom 2006.
- Marks K., *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1961, t. 3.
- Mlonek K., *Bezrobocie w Polsce w XX wieku w świetle badań*, Warszawa 1999.

⁵⁶ L. Dyczewski, *Rodzina – społeczeństwo – państwo*, w: *Rodzina, społeczeństwo, gospodarka rynkowa*, red. J. Kroszel, Opole 1995, s. 33.

- Młyński J., Szewczyk W., *Migracje zarobkowe Polaków. Badania i refleksje*, Tarnów 2010.
- Niedźwiedzki D., *Migracje i tożsamość. Od teorii do analizy przypadku*, Kraków 2010.
- Nowe oblicza uzależnień*, red. E. Łuczak, Olsztyn 2009.
- Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1995.
- Okólski M., *Demografia. Podstawowe pojęcia, procesy i teorie w encyklopedycznym zarysie*, Warszawa 2004.
- Olech R., *Wykluczenie mieszkaniowe – zarys głównych problemów mieszkaniowych w Polsce oraz rekomendacje dla całościowej polityki społecznej*, Warszawa 2009.
- Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998.
- Pheil E., *La famiglia nelle grandi città*, w: *Sociologia della famiglia*, red. S. Bulgaressi, Roma 1974.
- Podręczna Encyklopedia PWN. Rodzina*, red. R. Burek, Warszawa 2002.
- Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Paryż 1948.
- Rybicki P., *Spółczesność miejskie*, Warszawa 1972.
- Ryś M., *Wprowadzenie*, w: *W trosce o rodzinę. W poszukiwaniu prawdy, dobra i piękna*, Warszawa 2007.
- Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie*, Kraków 2002.
- Scholl I., *Nowe prawo zmniejszy problemy mieszkaniowe*, „Administrator” 2008, nr 1.
- Szymański Z., *Antykoncepcja i środki wczesnoporonne*, w: *Płodność i planowanie rodziny*, red. Z. Szymański, Szczecin 2004.
- Szymczyński A., *Rozwody smutny rekord*, „Niedziela” 2007, nr 6.
- Tyszka Z., *Socjologia rodziny*, Warszawa 1979.
- Wagner J., *Rodzino, stań się tym, czym jesteś*, „Nowe życie” 2002, nr 10.
- Walkowska W., *Prawnorodzinne i społeczne konsekwencje migracji zarobkowej*, Opole 2009.
- Wiatr J., *Spółczesność. Wstęp do socjologii systematycznej*, Warszawa 1973.
- Wielgus S., *Rodzina wobec współczesnych zagrożeń*, w: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2000.

Family as first and vital cell of society (FC, 42)

Summary

Family is not only a basic and primary cell of a society, it is also a group which holds its biological wholeness. There is no society without a family and there is no family without a society. These two entities complement one another internally and make an organism whose aim is to provide proper functioning of family in a society. Each of us lives in a family and creates an own group together with it. Subsequently, family groups create whole society, in which we live. There is a very close relation between family and society. Thus we can say that society will be what family is. It is there where the basis of society – a man – is born and develops. That is why family is responsible

for shaping and fulfilling basic functions being a foundation of social life. John Paul II claims, that the future of humanity goes through family! It is then necessary and urgent for everyone to get involved voluntarily into the matter of saving and supporting family values and needs (*FC*, 57).

Keywords: existence, family, man, relations, society, social cell, social group.

O. MARCIN LISAK OP

Facoltà di Scienze Sociali

Pontificia Università San Tommaso d'Aquino

Roma

Pomiędzy sprywatyzowaną funkcją i publicznym działaniem religii: liberalno-chrześcijański podsystem społeczny Michaela Novaka

Streszczenie: Michael Novak, amerykański komunitarysta i neokonserwatysta, przedstawia koncepcję chrześcijańskiego liberalizmu, którego wyrazem jest religijna argumentacja na rzecz systemu społecznego nazywanego demokratycznym kapitalizmem. Novak zmierza tym samym do umocnienia publicznego działania religii. Poglądy amerykańskiego katolickiego intelektualisty zostały poddane analizie w świetle dwóch socjologicznych teorii: prywatyzacji religii wedle Niklasa Luhmanna oraz funkcji i działania w ramach religijnej opcji liberalnej i konserwatywnej wedle ujęcia Petera Beyera. W efekcie przeprowadzonej analizy okazuje się, że stanowisko Novaka należy zakwalifikować jako dość fundamentalistyczną religijną opcję konserwatywną, a jego idee religijne stanowią nieudaną próbę legitymizacji demokratycznego kapitalizmu.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, demokratyczny kapitalizm, deprywatywacja, działanie religijne, funkcja religijna, liberalizm, neokonserwatywizm, prywatyzacja, religia, sekularyzacja.

W polskiej debacie publicznej pojawiają się odwołania do religii chrześcijańskiej jako istotnego elementu kształtowania życia publicznego¹. Niniejszy artykuł podejmuje analizę ideologicznej argumentacji na rzecz rozwoju chrześcijańskiego liberalizmu, którą przedstawia jeden ze współczesnych amerykańskich autorów, Michael Novak. Ten dość popularny w Polsce² filozof opowiada się

¹ W procesie kształtowania ładu prawnego, sfery aksjo-normatywnej należy w debacie publicznej w Polsce zwrócić uwagę na liberalno-konserwatywne poglądy i program działania politycznego Jarosława Gowina. Ten polityk a zarazem intelektualista katolicki, często odwołuje się do wymiaru religijnego, etyki katolickiej. Jednocześnie ubolewa na faktem, że w polskim społeczeństwie inspiracja ideami chrześcijańskiego liberalizmu słabnie, a w instytucjach kościelnych następuje „zanik formacji katolicyzmu otwartego”. Katolicka Agencja Informacyjna, *Polityka, bioetyka i przyszłość Kościoła – rozmowa z min. Jarosławem Gowinem*, z dn. 30 lipca 2012 r.

² Ekonomiczno-polityczne poglądy Novaka były dyskutowane w Polsce w ostatnich dwóch dekadach XX w., zarówno pod koniec epoki PRL-u, jak i w dobie transformacji ustrojowej na początku lat 90. M. Lisak, *Katolicki liberalizm. Etyka społeczna Michaela Novaka*, Kraków – Dublin

za publicznym działaniem religii na rzecz rozwoju i legitymizacji tzw. systemu demokratycznego kapitalizmu. Posługuje się w tym celu argumentacją natury religijnej, filozoficznej oraz częściowo socjologicznej. Stanowisko Novaka zostanie skonfrontowane z koncepcjami funkcjonalnego i performatywnego zadania religii w ujęciu Niklasa Luhmanna oraz liberalną i konserwatywną opcją religijną w rozumieniu Petera Beyera. Wybór takiego tła teoretycznego nasuwa się na podstawie pracy Beyera dotyczącej religii i globalizacji, w której kanadyjski socjolog odnosi się do Michaela Novaka³.

*
* *

W dobie modernizacji i procesów sekularyzacyjnych, które w społeczeństwach Zachodu prowadzą nie tyle do zaniku religijności, co raczej do gruntownej transformacji instytucjonalnych form religii, dochodzi do sprywatyzowania funkcji religii i ograniczenia publicznego działania religii. W modelu Luhmanna prywatyzacja religii wyraża się w tym, że role profesjonalne w tym podsystemie pozostają (kapłani, nauczyciele religijni) publiczne, ale inne jednostki, przyjmujące uzupełniające role społeczne (wyznawca religii), pozostawiają tę sferę decyzji prywatnej. Nie oznacza to, iż w życiu społecznym i prywatnym odrzucają motywy i przekonania religijne. W obszarze uzupełniających ról społecznych dominuje jednak indywidualizacja: kryteria decyzyjne są wyłącznie prywatną sprawą jednostek⁴.

Zatem, w perspektywie systemowej religia, która straciła znaczenie głównego systemu społecznego, stała się w dobie dyferencjacji funkcjonalnej systemów jednym z wielu podsystemów, oddziałującym w ograniczonym, wewnętrznym zakresie „komunikacji czysto religijnej”, jak twierdzi Luhmann, czyli funkcja religijna odnosi się do takich zadań jak: zbawienie, oświecenie, praca duszpasterska, komunikacja „sakralna”. Rozważanie te podsumowuje Beyer: funkcja (*function*) odpowiada transcendencji oraz zjawiskom, które „instytucje religijne rezerwują wyłącznie dla siebie i które stanowią o autonomii owych instytucji w nowoczesnym społeczeństwie”⁵. Kiedy rozpatrujemy relacje podsystemu z innymi podsystemami, mamy do czynienia z działaniem

2008, s. 23–24. Por. także S. Drzyżdżyk, *Chrześcijaństwo i liberalizm. Mirosława Dzielskiego koncepcja liberalizmu chrześcijańskiego*, Bielsko-Biała 2000, s. 176, 190 i n.; J. Godłów-Lęgiędź, *Etyczny wymiar liberalizmu gospodarczego*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2000, t. 3, s. 18–19. P. Adamowicz, *Gdańsk jako wyzwanie*, Gdańsk 2008, s. 19. W okresie ostatnich politycznych kampanii wyborczych i rządów Donalda Tuska sam premier, w odniesieniu do ideologicznego sporu pomiędzy „Polską solidarną” i „Polską liberalną”, powołuje się na Michaela Novaka jako współtwórcę współczesnego „chrześcijańskiego liberalizmu”. Katolicka Agencja Informacyjna, *Donald Tusk: Wiara i wolność nie są w konflikcie (wywiad)*, z dn. 29 lutego 2008 r.

³ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, Kraków 2005, s. 156.

⁴ N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, New York 1982, s. 236–238.

⁵ P. Beyer, *dz.cyt.*, s. 142.

(*performance*). W tym obszarze działanie religijne zmierza do rozwiązywania zadań, problemów stwarzanych przez inne podsystemy, które funkcjonują (*function*) nieefektywnie, nieskutecznie⁶. Przykładami takich niedomagających sfer, a przez to wymagających interwencji (*performace*) innego podsystemu, są: ubóstwo ekonomiczne, bezrobocie, edukacja, opieka zdrowotna, rozpad rodziny, ochrona środowiska naturalnego itp. Wymiar performatywny sprawia, że religia „zaznacza swoją obecność w świeckich dziedzinach życia, jednocześnie jednak kwestie pozareligijne rzutują na czystą religijność, pokazując, że świeckie problemy społeczne wpływają na autonomię działań religijnych”⁷. Współczesne zachodnie społeczeństwa wydają się akceptować, by religijny podsystem zajmował się funkcją religijną w sferze prywatnej, wewnątrz systemowej. A jednocześnie dopuszczają publiczne działania religijne, nastawione jednak na uzupełnianie zadania społeczne, przy założeniu, że jednak nie przenoszą religijnych racji, przekonań jako motywów działania społecznego (publicznego). Dawniej w imię celu czysto religijnego, czyli prowadzenia do zbawienia i walki z jego wrogami, przywódcy religijni wprowadzali specyficzny porządek społeczny. W ten sposób instytucje religijne wzmacniały posłuch i zakres obowiązywania norm religijno-moralnych, a jednocześnie poszerzały i umacniały swój wpływ oraz znaczenie społeczne. Dziś funkcja religijna jest coraz bardziej zepchnięta do niszy prywatnej, co jest wynikiem sekularyzacji czy też deinstytucjonalizacji i prywatyzacji religii⁸. Luhmann analizuje przejście w nowoczesnych społeczeństwach od dyferencjacji stratyfikacyjnej (grupy statusowe) i przypisanych ról społecznych do dyferencjacji funkcjonalnej (instytucjonalizacji i profesjonalizacji) i osiągniętych ról społecznych. Powoduje to wzrost pluralizmu aksjo-normatywnego, indywidualizację wyborów, a w konsekwencji prywatyzację religijności i spadek publicznego znaczenia religii instytucjonalnych.

Do dwóch typów zadań podsystemu religijnego – funkcjonalnego i performatywnego – w perspektywie kolejnej fazy globalizacji odnosi się Peter Beyer. Do luhmannowskiego kontekstu systemów funkcjonalnych kanadyjski socjolog wprowadza rozróżnienie na dwie modelowe religijne opcje funkcjonalne: konserwatywną i liberalną. Podstawą dla wskazanego rozróżnienia jest przyjęcie strategii działania instytucjonalnych przedstawicieli religii, którzy stoją, w dobie pluralizmu i globalizacji, przed dylematem: czy zabiegać o publiczny

⁶ N. Luhmann, *The Differentiation...*, s. 238-242; tenże, *Funkcja religijna*, Kraków 2007, s. 67 i n.

⁷ P. Beyer, *dz.cyt.*, s. 143.

⁸ Przy całej wieloaspektowości teorii i rozumienia bądź odrzucenia paradygmatu sekularyzacyjnego (por. m.in. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008) opowiadam się za stanowiskiem Steve’a Bruce’a, który sekularyzację na Zachodzie skrótowo odnosi do trzech aspektów: 1. spadek znaczenia religii w kierowaniu pozareligijnymi rolami społecznymi oraz w funkcjonowaniu instytucji państwowych i gospodarczych; 2. obniżenie społecznego statusu ról religijnych oraz instytucji religijnych; 3. malejący zakres podejmowania przez ludzi praktyk religijnych, wyrażania religijnych wierzeń i przekonań oraz formowania pod religijnym wpływem innych sfer życia. S. Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002, s. 3.

wpływ religii w oparciu o dawne odwołanie do transcendencji i społecznej rzeczywistości zła jako przeszkody na „drodze ku zbawieniu”, czy odstąpić od takiej argumentacji?⁹

W kontekście prywatyzacji religii opcja konserwatywna opowiada się za integralną wizją wiary (transcendencji). Holistyczne rozumienie transcendencji oznacza, iż w świecie można zidentyfikować dobro i zło (moralne i metafizyczne). Akcent opcji konserwatywnej pada na funkcję religijną, dla której czysta komunikacja religijna jest istotowa. Funkcja religijna przekracza jednak niższą sferę prywatnej i wpływa na publiczne działanie religijne. W odróżnieniu jednak od opcji liberalnej, zadanie performatywne wprowadza religijnie ufundowany porządek w sferę polityki, prawodawstwa, gospodarki i inne. Mobilizacja polityczna dokonywana jest w imię wiary religijnej. Na podstawie koncepcji Luhmanna możemy uzupełnić analizę Beyera o zagadnienie roli społecznej. Podejście konserwatywne wymaga, żeby zarówno role profesjonalne jak i uzupełniające, o ile dotyczą religii, były publiczne. Wyznawca religii powinien prezentować publicznie zintegrowany światopogląd religijny. Nawet jako profesjonalista w pozareligijnych rolach społecznych – polityk, prawodawca, sędzia, biznesmen, naukowiec – jako główną rolę społeczną powinien przyjąć bycie wyznawcą religijnym.

W dobie globalizacji opcja konserwatywna nie sprzeciwia się bezpośrednio strukturom społecznym, ale dokonuje ich transformacji. Instytucje religijne są co prawda skoncentrowane na ściśle religijnej funkcji, ale jednocześnie działania religijne prowadzą do odzwierciedlenia organizacji i form systemowych społeczeństw, tyle że w sposób nacechowany religijnie. Z tej koncepcji wyłącza się instrumentalna dyferencjacja funkcjonalna, zmierzająca do przyznania podsystemowi religijnemu kluczowego znaczenia systemowego. W ten sposób działanie religijne będzie naprawiać „zepsuty” świat społeczny, a publiczne znaczenie religii zyska umocnienie¹⁰.

Jeśli wyznawcy poszczególnych religii zamieszkują nadal na wspólnym terytorium, to działania religijne na rzecz rozwiązywania konfliktów politycznych czy niedomagań gospodarczych mogą być bardziej skuteczne niż w opcji liberalnej, która nie posiada tak silnego spoiwa tożsamościowo-ideologicznego. Tymczasem, proponowane w opcji konserwatywnej „rozwiązanie problemu transcendencji pozwala na przybliżony dychotomiczny podział świata na «czysty» i «nieczysty» z religijnego punktu widzenia religii – na «my» i «oni». Takie jasne religijne przesłanie może, w odpowiednich warunkach – jak słusznie stwierdza Beyer – prowadzić do skutecznej mobilizacji znacznych grup ludności”¹¹. Przykładami podejścia konserwatywnego mogą być Nowa Chrześcijańska Prawica (*New Christian Right*) w Stanach Zjednoczonych, a w krajach muzułmańskich odrzucenie westernizacji czy modernizacji w irańskiej rewolucji religijnej.

⁹ P. Beyer, *dz. cyt.*, s. 151-152.

¹⁰ *Tamże*, s. 158-160.

¹¹ *Tamże*, s. 161.

Opcja liberalna skupia się na prywatnych wyborach i potrzebach religijnych. W zakresie funkcji religijnej instytucje mają „przede wszystkim świadczyć usługi religijne, uświetniając ważne momenty ludzkiego życia i oczywiście zapewniając «opiekę duszpasterską» tym, którzy jej potrzebują”¹². Aby utrzymać publiczne znaczenie religii, opcja liberalna koncentruje się na zadaniach performatywnych. Tam gdzie inne systemy niedomagają, potrzebne jest działanie religijne. Jednym z głównych wymiarów zła stanowi brak tolerancji, partykularyzm, fundamentalizm, którym należy się przeciwstawić z inspiracji religijnych. Przedmiotem działań nie są jednak problemy ściśle religijne. Samo działanie jest co prawda inspirowane religijnie (tolerancja, pokój, sprawiedliwość), ale rozwiązania przyjmowane są z form komunikacji, funkcji wewnętrznych innych systemów: rozwiązania polityczne, gospodarcze, ekologiczne. „Opcja liberalna stara się świadomie przystosować do tego wzorca strukturalnego tam, gdzie odpowiada on podstawowej strukturze nowoczesnego społeczeństwa”¹³. W konsekwencji wzrasta przekonanie, iż rozwiązywanie trudności edukacyjnych nie opiera się na manifestowaniu przywiązania do tradycyjnej wiary, a problemów zdrowotnych nie usunie się poprzez modlitwę i rytuały religijne. Słabością wskazanej liberalnej strategii funkcjonalno-strukturalnej jest odejście od stawiania prawdziwie religijnych wymagań, a przez to właściwie marginalizacja religijnych inspiracji i – używając języka Luhmanna – form komunikacji.

Przykładem opcji liberalnej jest dla Beyera teologia wyzwolenia, która rozwinęła się jako społecznie zaangażowana teoria i praktyka chrześcijańska w Ameryce Łacińskiej. Teologowie wyzwolenia akcentują działanie religijne (zaangażowanie polityczne, wyzwolenie z ubóstwa i innych form marginalizacji, walkę ze strukturalnymi „grzechami społecznymi”) w formie zaangażowania publicznego. Ma to ustrzec przed prywatyzacją religii, zamknięciem jej w obszarze wewnętrznej sprywatyzowanej (mistycznej, rytualnej) funkcji religijnej. Teologia wyzwolenia czyni z luhmannowskiej prywatnej funkcji religijnej misję społeczno-wyzwoleńczą, wyzwolenie z różnych form marginalizacji, wykluczenia i deprywacji. Powstrzymuje się jednak przed nadaniem normom religijnym charakteru obowiązującego publicznie prawa. Komunikacja czysto religijna nie ma na celu zastąpienia funkcji i komunikacji innych podsystemów, lecz jako właściwa inspiracja dla działania (*performance*) religijnego służy przemianie, naprawie struktur. Wprowadzanie sprawiedliwości w przestrzeń życia gospodarczego i politycznego, czyli wyzwoleńcze działanie religijne jest istotową częścią samej religii, która nie dąży do religijnego odzwierciedlenia porządku społecznego, ale do jego przemiany.

W tym kontekście pojawia się u Beyera wzmianka o Michaelu Novaku, którego stanowisko służy jako przykład krytyki wobec teologii wyzwolenia. „Krytycy teologii wyzwolenia zarzucają jej przedstawicielom, że zagubili gdzieś kwestie czysto religijne (np. Ratzinger) albo że proponowane przez nich

¹² Tamże, s. 153.

¹³ Tamże, s. 154.

rozwiązania gospodarcze i polityczne nie liczą się z gospodarczymi i politycznymi realiami (np. Novak). Pierwszy z zarzutów ma związek z funkcją, drugi z działaniem religii¹⁴. Krytyka wobec teologii wyzwolenia ze strony Novaka wydaje się zmierzać od strony niedomagań w rozwiązaniach gospodarczo-politycznych w zakresie publicznego działania religii. Amerykański autor jest też sam postrzegany jako przedstawiciel opcji liberalnej chrześcijaństwa. Jednak jego stanowisko, a także strategię działania wedle kryteriów beyerowskiej opcji liberalnej należy poddać analizie.

W swych głównych pracach Michael Novak – komunitarysta i neokonserwatysta¹⁵, od lat 90. XX w. popularny nie tylko w kręgach północnoamerykańskiego katolicyzmu – próbuje udowodnić spójność pomiędzy liberalnym systemem społecznym a modelem życia społecznego proponowanym przez chrześcijaństwo¹⁶. Amerykański filozof posuwa się nawet o krok dalej. Nie tylko twierdzi, że liberalne instytucje społeczne, takie jak wymiana wolnorynkowa, pluralizm polityczny czy procedury demokratyczne, oraz „chrześcijaństwo społeczne” są niesprzeczne, ale wskazuje na ich konieczny związek¹⁷.

Novak w swej najbardziej wpływowej pracy *Duch demokratycznego kapitalizmu* (*The Spirit of Democratic Capitalism*, New York 1982) posłużył się modelem analitycznego podziału rzeczywistości społecznej na trzy dziedziny (podsystemy): politykę, gospodarkę, sferę moralności i kultury (aksjono-normatywną)¹⁸. Współczesny demokratyczny kapitalizm – forma organizacji życia społecznego typowa dla dwudziestowiecznych państw Zachodu, a w szczególności dla USA – ma, zdaniem Novaka, genezę w chrześcijańskiej myśli społecznej. Z drugiej strony, wymogi religii chrześcijańskiej prowadzą do inkorporacji zasady twórczej przedsiębiorczości, licznych reguł gospodarki

¹⁴ Tamże, s. 156.

¹⁵ Por. P. Skudrzyk, *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, s. 109; J. Ehrman, *Neokonserwatyzm. Intelktualiści i sprawy zagraniczne 1945-1994*, Poznań 2000, s. 60-61.

¹⁶ R. Legutko, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: *Neokonserwatyzm*, red. I. Stelzer, Warszawa 2007, s. 17.

¹⁷ M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 233-253. Debata na temat możliwości „pokojowego współistnienia” katolicyzmu i liberalizmu ma już swoją historię, odzwierciedloną w coraz bogatszej literaturze przedmiotu. Z jednej strony, Kościół katolicki złagodził swój sprzeciw wobec wielu instytucji liberalnych, takich jak pluralizm polityczny, demokracja przedstawicielska, wolność słowa. Z drugiej strony, instytucjonalni reprezentanci Kościoła nadal utożsamiają system prawny w państwie z systemem etycznym. Wedle tego stanowiska, moralność dotyczy wszystkich dziedzin ludzkiego (społecznego) działania. Co więcej, klucz etyczny powinien stanowić główne kryterium konstruowania i oceny porządku społecznego: polityki, gospodarki, kultury, itp. Jak słusznie zauważa w swojej filozoficznej analizie sporu pomiędzy katolicyzmem a liberalizmem Dorota Sepczyńska, Kościół katolicki stracił współcześnie bezpośrednią kontrolę nad władzą państwa, władzą polityczną. Nie chce jednak zupełnie wyrzec się władzy. Dąży zatem do władzy pośredniej, czyli wpływu na sferę aksjono-normatywną, kształtowania systemu prawnego wedle uznawanych przez katolicyzm norm moralnych. D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Kraków 2008, s. 267.

¹⁸ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Poznań 2001, s. 201.

wolnorynkowej, demokratycznej procedury wyborczej, trójpodziału i wzajemnej kontroli władzy. Instytucje systemu ekonomicznego i politycznego stają się, w ocenie Novaka, częścią religijnego kodeksu moralnego chrześcijaństwa, a ściślej katolicyzmu.

Można stwierdzić więc, że Novak mocno akcentuje działanie religijne, które oparte jest na przesłankach antropologicznych. Chrześcijańskie działanie religijne wspiera wolnorynkową ekonomię, przedsiębiorczość, spontaniczny ład gospodarczy – oparte na „interesie własnym dobrze rozumianym”¹⁹. W podsystemie politycznym promuje natomiast demokrację przedstawicielską, pluralizm polityczny, wolność słowa, trójpodział władzy, ograniczoną rolę polityczną i znikomą rolę gospodarczą państwa – oparte antropologicznie na „wolności ukierunkowanej”²⁰ jednostki oraz uznaniu i poszanowaniu „godności osoby”²¹. Demokratyczny kapitalizm zyskuje poparcie Novaka nie tyle z uwagi na funkcjonalność, ale z racji na „wysoką ocenę moralną, gdyż najlepiej wyraża szacunek dla podmiotowej godności człowieka”²². Ponieważ jednak wskazane antropologiczne założenia należą, zdaniem Novaka, do ścisłego jądra chrześcijańskiej wiary (objawienia), należy stwierdzić, że działanie religijne jest konieczną implikacją funkcji religijnej. W tej interpretacji, dla chrześcijaństwa droga zbawienia, oświecenia, duszpasterskiej troski (funkcja religijna) nie może być sprywatyzowana, gdyż istotowo związana jest z misją publiczną, działaniem społecznym. W konsekwencji w sferze publicznej rozwój instytucji liberalnej demokracji jest, dla Novaka, koniecznym wymiarem działania religijnego.

Krytyka teologii wyzwolenia, którą przeprowadza Novak, jest inspirowana antropologicznie i teologicznie. Nie dotyczy więc jedynie zadania performatywnego religii, czyli oddziaływania społecznego instytucji religijnych w obszarze innych podsystemów, które nie funkcjonują właściwie. W swej krytyce społecznego działania Novak rzeczywiście rozpoczyna argumentować od strony funkcjonalnej: nieskuteczności markistowsko-socjalistycznej koncepcji gospodarki. Jednak performatywna nieefektywność teologii wyzwolenia jest dla Novaka efektem zagubienia właściwej, swoistej czy wręcz istotowej dla religii chrześcijańskiej funkcji społecznej (*ad intra*), co widoczne jest w rozbudowanej polemice z teologią polityczną Johanna Metz²³. Stanowisko Novaka wykazuje

¹⁹ Tenże, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków 1998, s. 90-95; por. M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 117-120.

²⁰ M. Novak, *On Cultivating Liberty. Reflection on Moral Ecology*, Lanham 1999, s. 47-48. Novakowa koncepcja wolności ukierunkowanej posiada naturę moralno-religijną i odbiega od wolności w znaczeniu politycznej. „Uporządkowana wolność ma być posłuszna prawdzie o naturze człowieka i prawdzie moralnej (...) Nie jest jedynie wolnością od zewnętrznych ograniczeń (wolność polityczna), ale nabiera wymiaru moralnego: zdolności dobrowolnego ukierunkowania na dobre czyny”. Zob. M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 181.

²¹ *Tamże*, s. 62-64.

²² *Tamże*, s. 214; por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993, s. 75.

²³ Tenże, *Duch...*, s. 288-358.

więc cechy beyerowskiej opcji konserwatywnej: integralnej funkcji religijnej przeniesionej w sferę publiczną, a nie, jak sugerował sam Beyer, opcji liberalnej. Innowacją proponowaną przez Novaka jest natomiast inkorporowanie funkcji *ad extra*, zadań społecznych, do rdzenia czysto religijnej komunikacji. Formom katolicyzmu latynoamerykańskiego zarzuca brak przyjęcia wartości (republikańskich, przedsiębiorczości, kreatywności) wolnorynkowych i demokratycznych²⁴, które są w jego przekonaniu konstytutywnymi cechami chrześcijaństwa jako drogi zbawienia.

Na tej podstawie zauważamy, że krytyka teologii wyzwolenia jest przede wszystkim powodowana błędami w zakresie funkcji religijnej²⁵. Novak bazuje bowiem na argumentacji moralno-religijnej, a dopiero w konsekwencji błędów antropologiczno-teologicznych negatywnie ocenia działanie instytucji politycznych i gospodarczych, co ma miejsce w przypadku teologii wyzwolenia²⁶. Podstawy stanowiska Novaka leżą w komunikacji (przesłaniu) czysto religijnej. Z chrześcijańskiej wizji stworzenia świata płynie misja „czynienia świata poddanym”, przy czym „należy porzucić myślenie w kategoriach podziału i redystrybucji na rzecz inspiracji do rozwoju, przedsiębiorczości, wytwarzania dóbr oraz wymiany usług”²⁷. W odniesieniu do chrześcijan Novak apeluje: „Wiemy dzisiaj, że bogactwo może być tworzone w sposób systematyczny i trwały, a przeto – biorąc pod uwagę ogromny zakres cierpień tak wielu ubogich – rozwój gospodarczy stał się obowiązkiem moralnym (podkr. – M.L.). Jesteśmy zobowiązani pracować nad ukształtowaniem instytucji i systemów, które pozwolą na jego rozkwit”²⁸.

Nie tylko dla samego Michaela Novaka, ale szerzej, w środowisku amerykańskich neokonserwatystów, przedsiębiorczość zyskuje wymiar nakazu religijnego.

²⁴ „Typowe kaznodziejstwo Ameryki Łacińskiej nigdy nie hołubiło cnót komercyjnych ani republikańskich; zwykle kładziono nacisk na sprawy mistyczne i pozaziemskie. Kościół w Ameryce Łacińskiej odgrywa silną rolę instytucjonalną, w przeciwieństwie do Kościołów protestanckich i katolickich w Ameryce Północnej. Jego opieka nad chorymi, słabymi, sierotami, niewykształconymi i potrzebującymi rady oraz inne formy ludzkiej pomocy są tradycyjnie filarem latynoamerykańskich świadczeń społecznych. Natomiast powołanie do przemysłu i handlu, przedsiębiorczości i aktywizmu gospodarczego jest powszechnie traktowane z rezerwą, typową dla katolicyzmu społeczeństw arystokratycznych”. Zob. *tamże*, s. 330.

²⁵ *Tamże*, s. 381.

²⁶ „Novak opisuje zjawiska, które ocenia negatywnie: ruch księży-robotników, zamianę religijnego orędzia Ewangelii na język walki przeciw uciskowi ekonomicznemu i politycznemu, możliwym tego świata, wykluczeniu społecznemu ubogich. Troska o autentyczną kulturę biednych, udzielenie głosu zmarginalizowanym, teorie bogacenia się centrum kosztem ubożających peryferiów są postulatami w obrębie teologii wyzwolenia, które zdaniem Novaka, wypaczają religijny przekaz Biblii. Doświadczenie świata w nietrafnej socjalistycznej czy marksistowskiej interpretacji staje się fundamentem myślenia i światopoglądu, do których musi być dopasowany przekaz Ewangelii. Tymczasem teologia powinna przybierać odwrotny kierunek: płynące z Biblii wskazania powinny być impulsem do rozwoju cnót i przemiany świata”. Zob. M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 224, p. 202.

²⁷ *Tamże*, s. 224.

²⁸ M. Novak, *Bogactwo i cnota: rozwój chrześcijańskiej doktryny ekonomicznej*, w: *Etyka kapitalizmu*, red. P. Berger, Kraków 1994, s. 105.

Kreatywność oraz inicjatywa gospodarcza są obligatoryjnymi konsekwencjami przesłania religijnego płynącego z teologii stworzenia świata i człowieka oraz ewangelicznej przypowieści o talentach²⁹. W podsystemie gospodarki misją religii jest zatem przedsiębiorczość, która przybiera w myśli Novaka postać „teologii tworzenia”³⁰. Amerykański myśliciel postuluje, aby teologię wyzwolenia zastąpić właśnie teologią tworzenia. W ten sposób, krytyka opcji liberalnej w postaci teologii wyzwolenia dotyczy przede wszystkim niedostatków i błędów czysto religijnych, doktrynalnych. Dla Novaka niedomagania w obszarze działania religijnego katolicyzmu wynikają nie tyle z błędów systemowych, profesjonalnych (przyjęcia socjalistycznych rozwiązań gospodarczych, polityki redystrybucji), które są wtórne. Błędy występują natomiast już na poziomie funkcji religijnej, gdzie zła teologia kieruje się marksistowsko-socjalistyczną filozofią i prowadzi do fałszywego wyzwolenia zamiast wspierać rozwój i kreatywność oparte na właściwej religijnej antropologii. Zadania religii w obszarze jej funkcji powinny być impulsem do rozwoju moralnego jednostek i przemiany świata (działania religijnego)³¹.

Beyer, pod koniec lat 90. ubiegłego wieku, analizował ruch społeczny Nowej Chrześcijańskiej Prawicy, który dążył do przeobrażenia amerykańskiej kultury, polityki i sfery aksjo-normatywnej w kategoriach zmagania religijnych. Kanadyjski socjolog klasyfikował ten ruch społeczny jako przykład fundamentalizmu religijnego i zarazem religijnej opcji konserwatywnej. Na amerykańskiej prawicy politycznej posługiwano się wtedy dychotomią: chrześcijaństwo kontra ateizm, moralna Ameryka kontra amoralny świecki humanizm, wolny świat kontra komunizm³². Działania Nowej Chrześcijańskiej Prawicy, zrzeszającej głównie konserwatywnych amerykańskich protestantów, nie przyniosły sukcesu w postaci stworzenia stałych instytucji i trwałych przemian. Jednak w późniejszych latach, już po zakończeniu ideologicznej wojny z komunizmem, silną argumentację religijną dla podbudowy walki ze złem terroryzmu, niedemokratycznych dyktatur, islamskiego fundamentalizmu religijnego przynosi środowisko neokonserwatystów. Jednym z jego reprezentantów, wspierających rządy republikańców, a zwłaszcza politykę zagraniczną obu prezydentów George’a Busha seniora i George’a W. Busha juniora, jest Michael Novak³³. Stanowisko Novaka jest dobrym przykładem działania religijnego w obszarze opcji konserwatywnej, zmierzając, w dobie spychania religii w przestrzeń prywatną i osłabienia jej wpływu społecznego, do wprowadzenia i utrzymania publicznego znaczenia religii chrześcijańskiej.

²⁹ R. Sirico, *Przypowieść o talentach: Biblia i przedsiębiorcy*, w: *Moralność kapitalizmu*, red. M. Hendrickson, *Moralność kapitalizmu*, Lublin 1998, s. 119.

³⁰ M. Novak, *Will it Liberate? Questions about Liberation Theology*, New York 1986, s. 78.

³¹ M. Novak, *Duch...*, s. 333-334.

³² P. Beyer, *dz. cyt.*, s. 212-213.

³³ W okresie prezydentury Ronalda Reagana neokonserwatyści byli określani jako „zimnowojenni liberałowie”, a w czasie prezydentury George’a Busha seniora przygotowali pierwszą interwencję zbrojną USA w Iraku. S. Burdziej, *Separacja czy dialog? Religia i polityka w koncepcji Richarda J. Neuhausa i innych neokonserwatystów*, „Dialogi Polityczne” 2004, nr 3-4, s. 126-127.

Proponowane przez Novaka działanie religii w podsystemie gospodarczym, czyli teologia tworzenia wspierająca amerykański kapitalizm przełomu XX i XXI w., może w konsekwencji być częściowo ideologicznie współodpowiedzialna za neoliberalny światowy kryzys ekonomiczny końca pierwszej dekady naszego stulecia. Krytyka teologii wyzwolenia i latynoamerykańskich modeli gospodarki nosi także charakter ideologicznego wsparcia systemu amerykańskiego³⁴. Natomiast włączenie integralnej funkcji religii jako ideologicznej podbudowy podsystemu politycznego i wojskowo-obronnego już w pierwszych latach wieku służyło religijno-moralnej legitymizacji interwencji wojskowych Stanów Zjednoczonych.

Michael Novak, jako katolicki intelektualista, został wysłany przez rząd USA, w lutym 2003 r., czyli ok. miesiąc przed wybuchem drugiej wojny w Zatoce Perskiej, z misją polityczną do centralnych instytucji Kościoła katolickiego w Rzymie³⁵. Zadaniem Novaka było przekonywanie przedstawicieli Watykanu i samego papieża, przeciwnych wojnie, do poparcia amerykańskiej zbrojnej interwencji w Iraku, albo przynajmniej etyczne uzasadnienie wojny. W swojej misji Novak, w sposób charakterystyczny dla opcji konserwatywnej, wskazywał religijno-moralne motywy polityki wojennej, odwołując się do średniowiecznej katolickiej doktryny wojny sprawiedliwej wypracowanej przez św. Augustyna z Hippony i św. Tomasza z Akwinu. Odnosząc się do religijnych przesłanek, Novak ocenia wojnę USA z Irakiem za chrześcijański moralny obowiązek: „Augustyn określił pokój jako «harmonię porządku, reprezentowaną przez dynamiczny, zmienny ład międzynarodowy, tworzony przez sprawiedliwe wspólnoty polityczne i oparty na prawie. Kiedy władze cywilne decydują się na obronę tego porządku przeciw niesprawiedliwym agresorom, należy do nich prawo do sprawiedliwego zakończenia konfliktu – może być to ich moralnym obowiązkiem (podkr. – M.L.), jeśli okoliczności nakazują powstrzymanie zła” i dalej dodaje „obecnie niektórzy twierdzą (wśród nich także ja), że zgodnie z katolicką doktryną wojny sprawiedliwej ograniczona i ostrożnie prowadzona wojna, której celem ma być zmiana reżimu w Iraku jest – jako ostateczna możliwość – moralnie konieczna (podkr. – M.L.)”³⁶.

³⁴ „Proste przeszczepienie instytucji z rozwiniętych ekonomicznie liberalnych demokracji na grunt państw rozwijających się nie gwarantuje pozytywnych zmian. Zastąpienie teologii wyzwolenia przez implantację modelu z USA jest nierealne. Przy braku wskazania konkretnych propozycji rozwiązań ekonomicznych i politycznych trudno jednak o projekty adekwatne do warunków lokalnych. Novak stara się przekonać adresatów swoich pism, że różnice społeczne i filozoficzne są tylko pozorne. Wszyscy natomiast powinni zmierzać w jednym kierunku, wytyczonym praktycznie i teoretycznie przez północnoamerykański eksperyment demokratyczno-kapitalistyczny”. Zob. M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 225.

³⁵ Katolicka Agencja Informacyjna, *USA: teolog Michael Novak broni polityki Waszyngtonu wobec Iraku*, z dn. 11 lutego 2003 r.

³⁶ M. Novak, *Moralne podstawy interwencji*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 10, <http://www.tygodnik.com.pl/numer/280010/novak.html> (odczyt z dn. 30 października 2012 r.).

Chociaż w XX w. Kościół katolicki odszedł w swoim nauczaniu od przywoływania dawnej doktryny wojny sprawiedliwej³⁷, to Novak odwołuje się do niej i do leżącego u podstaw dychotomicznego podziału świata na zły i dobry. W przemówieniu podkreśla, że „podstawą doktryny wojny sprawiedliwej jest katolickie rozumienie grzechu pierworodnego, opisane w tym kontekście przez św. Augustyna w XIX księdze dzieła «O Państwie Bożym». Na tym świecie chrześcijanie zawsze będą musieli zmagać się ze złem tkwiącym w ludzkim ciele, które sieje podziały, destrukcję i zniszczenie”³⁸. Tego typu argumentacja za motyw działania religijnego w podsystemie politycznym uznaje obecność zła (moralnego czy metafizycznego) w świecie. Chrześcijanie mają obowiązek działania religijnego nie tylko z powodu niedomagania i problemów innych podsystemów, ale przede wszystkim na podstawie wewnętrznego rozumienia (funkcji religijnej) samej religii, która do zbawienia prowadzi poprzez walkę ze złem moralnym³⁹. Zło jest wynikiem grzechu pierworodnego i prowadzi do permanentnej niedoskonałości struktur społecznych, gdyż „grzeszne osoby tworzą grzeszne (niedoskonałe) struktury. Dlatego porządek społeczny powinien zawierać system kontroli i równowagi, skierowany przeciwko grzesznym inklinacjom człowieka”⁴⁰. W perspektywie naszej analizy socjologicznej stanowisko Novaka jest więc odzwierciedleniem beyerowskiej religijnej opcji konserwatywnej. Wraz z innymi przedstawicielami środowiska amerykańskich neokonserwatystów zmierza do uczynienia z religii funkcjonalnego podsystemu o znaczącym oddziaływaniu społecznym.

Także w swej najnowszej książce Novak postuluje konieczność prowadzenia komunikacji religijnej w pozareligijnych podsystemach społecznych. Ludzie religijni nie mogą być wykluczani z debaty publicznej, demokracji deliberatywnej, a język w sferze publicznej nie może być przymusowo zsekularyzowany⁴¹. Odnośnie ról społecznych, Novak sprzeciwia się rozdzieleniu tożsamości jednostki na dwie sfery: prywatną (religijną) i świecką (publiczną)⁴². Przekładając to na język socjologiczny Luhmanna, tożsamość religijna nie może wyrażać się jedynie w sprywatyzowanych społecznych rolach uzupełniających. Polityk czy przedsiębiorca nie może spychać swej roli religijnej do sfery prywatnej. Natomiast, powołując się na Irvinga Kristola, Novak stwierdza, że świecki humanizm nie jest w stanie dostarczyć ugruntowania dla funkcjonalnego społecznie systemu aksjo-normatywnego⁴³.

³⁷ Nowy *Katechizm* podkreśla przede wszystkim moralny obowiązek działania na rzecz pokoju, unikania wojny oraz, zamiast przywoływać doktrynę wojny sprawiedliwej, ściśle określa warunki „usprawiedliwiającej uprawnioną obronę z użyciem siły militarnej”, które są jedynie czterema elementami wymienianymi wcześniej w teoriach tzw. wojny sprawiedliwej. Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 2309.

³⁸ M. Novak, *Moralne podstawy...*

³⁹ Tenże, *Duch...*, s. 393-396; tenże, *Liberalizm...*, s. 224.

⁴⁰ M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 260-261.

⁴¹ Novak odwołuje się w tym zakresie do prac Jürgena Habermasa. M; zob. M. Novak, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, Kraków 2010, s. 378-380.

⁴² *Tamże*, s. 358-359.

⁴³ *Tamże*, s. 362-363.

Mimo że neokonserwatyzm czy raczej chrześcijański liberalizm Novaka jest wyrazem beyerowskiej religijnej opcji konserwatywnej, na koniec naszej analizy trzeba jednak podkreślić, że amerykański autor deklaruje porzucenie bezpośredniego zaangażowania instytucji religijnych w ramach pozostałych podsystemów społecznych⁴⁴. Ze względu na grzeszność człowieka i niedoskonałość tworzonych przez niego struktur społecznych niemożliwe, utopijne i społecznie szkodliwe są próby skonstruowania „raju na ziemi” i zaprowadzenie religijnego porządku społecznego⁴⁵. Twierdzi, iż „demokratyczny kapitalizm jest inspirowany przez religię chrześcijańską i żydowską, ale nie może być z nimi zmieszany. Religia powinna zachować swą transcendencję wobec ziemskiego porządku”⁴⁶. W sferze publicznej należy promować kompromis polityczny, poszanowanie wolności sumienia i przekonań innych uczestników (innowierców, niereligijnych) życia społecznego, a narzucanie siłą polityczną własnych poglądów i norm etycznych jest społecznie szkodliwe. Ścisłe religijna wizja polityki, ekonomii czy sfery aksjo-normatywnej pozostaje, wedle deklaracji amerykańskiego autora, utopią i niebezpieczną ideologią⁴⁷. „Nie zamierzam używać – pisze Novak – argumentów teologicznych za lub przeciw jakiejś formie ustrojowej. Mój cel jest skromniejszy. Wnioskiem wynikającym z faktu wcielenia jest to, by brać świat takim jaki jest, akceptować jego ograniczenia, dostrzegać jego słabości, nieracjonalności, złe siły i nie dawać wiary, że świat zmienia się lub kiedyś się zmieni w «Państwo Boże»”⁴⁸.

Argumentacja Novaka przyjmuje jednak wiele cech ściśle religijnych, swoistego manifestu religijnego⁴⁹. Amerykański neokonserwatysta tworzy zręby „teologii ekonomii politycznej”⁵⁰, a w całości jego poglądów można uznać za formę współczesnej teologii politycznej⁵¹. Dwudziestowieczna amerykańska forma ustrojowa, określona przez Novaka mianem demokratycznego kapitalizmu, prowadzi do reformy, rekonstrukcji zasadniczego trzonu religii: chrześcijaństwa i judaizmu⁵². Główną cechą „postulowanej nowej religijności

⁴⁴ M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 258.

⁴⁵ M. Novak, *Duch...*, s. 86; tenże, *Toward a Theology of Corporation*, Washington 1991, s. 60.

⁴⁶ M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 261.

⁴⁷ M. Novak, *Duch...*, s. 86.

⁴⁸ *Tamże*, s. 388.

⁴⁹ M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 257.

⁵⁰ M. Novak, *Liberalizm...*, s. 28. Szerszą analizę teologii ekonomii politycznej Novaka, w odniesieniu do kapitalizmu, demokracji i systemu ustrojowego Stanów Zjednoczonych, znajdziemy w M. Kaute, *Kapitalizm, demokracja, nauka społeczna Kościoła katolickiego w myśli politycznej Michaela Novaka*, Bielsko-Biała 2009.

⁵¹ M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 254-267. Teologię demokratycznego kapitalizmu odtwarza, dość pobieżnie, Zdzisław Kieliszek. W taki teologiczny sposób uwidacznia się u Novaka religijna orientacja w kształtowaniu i interpretowaniu podsystemów funkcjonalnych społeczeństwa amerykańskiego. Por. Z. Kieliszek, *Michaela Novaka koncepcja miejsca i roli chrześcijaństwa w demokratycznym kapitalizmie*, „Forum Teologiczne” 2010, t. XI, s. 77-80.

⁵² M. Novak, *Toward...*, s. 38.

jest, zdaniem Novaka, konkurencyjność wizji życia, sposobu postępowania oraz wolność, tzn. powstrzymanie się od narzucania innym i całemu społeczeństwu swojego konceptu społecznego⁵³. Wydawać się więc może, że takie tolerancyjne i pluralistyczne podejście znamionuje beyerowską opcję religijną. Jednak w efekcie dokonanej powyżej szczegółowej analizy propozycji Novaka dochodzimy do wniosku, że to egzemplifikacja opcji konserwatywnej. Koncepcja systemowa amerykańskiego intelektualisty wzywa do religijnie ufundowanej przemiany podsystemów społecznych, walki ze złem i grzechem w życiu społecznym oraz pod tym względem „wzięcia odwetu na szatanie”⁵⁴.

*
* *

W podsumowaniu należy zauważyć, że z punktu widzenia socjologii życia publicznego chrześcijański liberalizm Novaka jest próbą religijno-moralnej legitymizacji demokratycznego kapitalizmu. Krytycznie ocenia realizację tego zadania Peter Berger. Postrzega on personalistyczno-chrześcijańską argumentację Novaka na rzecz amerykańskiego ustroju polityczno-gospodarczego jako próbę skonstruowania mitu społecznego. Novak, wychodząc od chrześcijaństwa i „teologii ekonomii” konstruuje oraz propaguje „mit kapitalistyczny”. Brak akceptacji społecznej, w środowiskach katolickich, profesjonalnej polityki i gospodarki oraz w szerokiej rzeszy społecznej, powoduje jednak porażkę tego projektu. Jak podkreśla Berger, „rzecz wszakże nie w jakości samych idei, lecz w ich zdolności zdobywania akceptacji i entuzjastycznego poparcia ze strony znaczących grup społecznych. Coś jest uprawomocnieniem, gdy uprawomocnia. Można propagować dowolne mity, ale pozostaną one socjologicznie nieistotne, dopóki nie uwierzą weń zbiorowości ludzkie”⁵⁵.

Fiasko ideologicznego przedsięwzięcia Novaka potwierdza także Ryszard Legutko, który jeszcze w latach 90. ubiegłego wieku, uznaje bezproduktywność nurtu amerykańskiego neokonserwatyzmu. Jego zdaniem, Novak i inni proponenci neokonserwatyzmu wywarli jedynie wpływ na niektórych polityków i komentatorów życia publicznego. Nie stworzyli jednak dojrzałego systemu, silnego ruchu społecznego i trwałych instytucji. Neokonserwatyzm, podobnie zresztą jak Nowa Chrześcijańska Prawica (w ocenie Beyera), „...nie wykształcił jednak koncepcji teoretycznej, która zasięgiem, rangą, jakością przemyśleń i bezstronnością analiz dałaby się porównać choćby do koncepcji Hayeka czy

⁵³ M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 255.

⁵⁴ M. Novak, *Duch...*, s. 102.

⁵⁵ P. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995, s. 334. O wiele bardziej znaczące poznańczo i społecznie jest stanowisko Daniela Bella, który dokonuje krytycznej analizy kulturowych sprzeczności kapitalizmu; por. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994, s. 43-48. Poglądy Novaka krystalizują się w polemice z tezami tegoż amerykańskiego socjologa; por. M. Novak, *Duch...*, s. 49.201.

Röpkego⁵⁶ – podsumowuje Legutko. Brak trwalszego wpływu społecznego neokonserwatyizmu w dobie obecnej, na początku drugiej dekady XXI w., potwierdza powyższe diagnozy wydane przed dwudziestu laty.

W świetle socjologii religii stanowisko Novaka zmierza do deprivatyzacji religii, przywrócenia chrześcijaństwu publicznego znaczenia w podsystemie polityki i gospodarki. Zgodnie z typologią Beyera reprezentuje religijną opcję konserwatywną: funkcja i działanie religijne oparte są na wyraźnym rozdzieleniu dobra i zła, a naprawa pozareligijnych podsystemów społecznych motywowana jest wprowadzaniem weń religijnego porządku ideologicznego. Jednakże proponowana reinterpretacja chrześcijaństwa przyjmuje raczej funkcję ideologicznej legitymizacji systemu społeczno-politycznego: neoliberalnego demokratycznego kapitalizmu amerykańskiego. W kontekście etyki społecznej i katolickiej nauki społecznej neokonserwatyizm Novaka jest nadinterpretacją religijną, myśleniem życzeniowym, chaotyczną metodologicznie formą teologii politycznej⁵⁷. Chrześcijańska argumentacja „pełni funkcję dekoracyjno-frazeologiczną”⁵⁸ w celu powiązania społecznego przesłania religii z liberalizmem politycznym, gospodarczym i kulturowym (sferą aksjono-normatywną).⁵⁹ Novak pozostaje więc w konsekwencji postrzegany: w gronie filozofów i socjologów – jako myśliciel wyznaniowy, zamknięty w getcie religijnej argumentacji; w gronie katolickiej nauki społecznej – jako ideolog wybiórczego liberalizmu. Jednakże nie można bagatelizować jego wpływu politycznego nawet na prezydencką administrację amerykańską, której był doradcą oraz ideologicznym obrońcą na forach międzynarodowych, jak w przypadku ostatniej wojny w Iraku.

Literatura

- Adamowicz P., *Gdańsk jako wyzwanie*, Gdańsk 2008.
Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994.
Berger P., *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995.
Beyer P., *Religia i globalizacja*, Kraków 2005.
Bruce S., *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002.
Burdziej S., *Separacja czy dialog? Religia i polityka w koncepcji Richarda J. Neuhausa i innych neokonserwatystów*, „Dialogi Polityczne” 2004, nr 3-4.

⁵⁶ R. Legutko, *Spory o kapitalizm*, Kraków 1994, s. 345.

⁵⁷ Społeczno-religijne koncepcje Novaka wspierają instytucje liberalne w gospodarce i polityce. W ten sposób okazuje się, że nie wszystkie formy współczesnej teologii politycznej okazują się antydemokratyczne czy antywolnościowe, jak sugeruje Erich Kofmel. Por. E. Kofmel, *Comparative Political Theology*, 2007, s. 76-78; http://www.academia.edu/855110/Comparative_Political_Theology (odczyt z dn. 30 października 2012 r.).

⁵⁸ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 82.

⁵⁹ M. Lisak, *dz. cyt.*, s. 245-253; por. P. Skudrzyk, *dz. cyt.*, s. 86-89; P. Setlak, *Idee sprawiedliwości społecznej i miłości w ujęciu Michaela Novaka*, „Studia Sandomierskie” 2006, nr 3, s. 142.

- Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008.
- Drzyżdżyk S., *Chrześcijaństwo i liberalizm. Mirosława Dzielskiego koncepcja liberalizmu chrześcijańskiego*, Bielsko-Biała 2000.
- Ehrman J., *Neokonserwatyzm. Intelktualiści i sprawy zagraniczne 1945-1994*, Poznań 2000.
- Godłów-Lęgiędź J., *Etyczny wymiar liberalizmu gospodarczego*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2000, t. 3.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- Katolicka Agencja Informacyjna, *Donald Tusk: Wiara i wolność nie są w konflikcie (wywiad)*, z dn. 29 lutego 2008 r.
- Katolicka Agencja Informacyjna, *Polityka, bioetyka i przyszłość Kościoła – rozmowa z min. Jarosławem Gowinem*, z dn. 30 lipca 2012 r.
- Katolicka Agencja Informacyjna, *USA: teolog Michael Novak broni polityki Waszyngtonu wobec Iraku*, z dn. 11 lutego 2003 r.
- Kaute M., *Kapitalizm, demokracja, nauka społeczna Kościoła katolickiego w myśli politycznej Michaela Novaka*, Bielsko-Biała 2009.
- Kieliszek Z., *Michaela Novaka koncepcja miejsca i roli chrześcijaństwa w demokratycznym kapitalizmie*, „Forum Teologiczne” 2010, t. XI.
- Kofmel E., *Comparative Political Theology*, 2007; http://www.academia.edu/855110/Comparative_Political_Theology (odczyt z dn. 30 października 2012 r.).
- Kowalczyk S., *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.
- Legutko R., *Spory o kapitalizm*, Kraków 1994.
- Legutko R., *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: *Neokonserwatyzm*, red. I. Stelzer, Warszawa 2007.
- Lisak M., *Katolicki liberalizm. Etyka społeczna Michaela Novaka*, Kraków – Dublin 2008.
- Luhmann N., *Funkcja religijna*, Kraków 2007.
- Luhmann N., *The Differentiation of Society*, New York 1982.
- Novak M., *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, Kraków 2010.
- Novak M., *Bogactwo i cnota: rozwój chrześcijańskiej doktryny ekonomicznej*, w: *Etyka kapitalizmu*, red. Peter Berger, Kraków 1994.
- Novak M., *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Poznań 2001.
- Novak M., *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993.
- Novak M., *Moralne podstawy interwencji*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 10, <http://www.tygodnik.com.pl/numer/280010/novak.html> (odczyt z dn. 30 października 2012 r.).
- Novak M., *On Cultivating Liberty. Reflection on Moral Ecology*, Lanham 1999.
- Novak M., *Toward a Theology of Corporation*, Washington 1991.
- Novak M., *Will it Liberate? Questions about Liberation Theology*, New York 1986.
- Novak M., *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków 1998.
- Sepczyńska D., *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Kraków 2008.
- Setlak P., *Idee sprawiedliwości społecznej i miłości w ujęciu Michaela Novaka*, „Studia Sandomierskie” 2006, nr 3.
- Sirico R., *Przypowieść o talentach: Biblia i przedsiębiorcy*, w: *Moralność kapitalizmu*, red. Mark Hendrickson, Lublin 1998.
- Skudrzyk P., *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Katowice 2001.

Between privatised function and public performance of religion: the Michael Novak's liberal Christian social subsystem

Summary

Michael Novak, an American communitarian and neoconservative thinker, proposes his vision of a Christian liberalism, which points out some religious background to the social system of democratic capitalism. Consequently, Novak tries to strengthen social importance of religion and to widespread its public performance. In the view of such a proposal the author of the article analyses the Novak's position from a sociological perspective. This approach is based thus on two sociological concepts: firstly, on the Niklas Luhmann's analysis for privatisation of religion; secondly, on private function and public performance of religion in the context of both religious options – liberal and conservative, according to Peter Beyer. In result the study finds out that Novak is, despite of his liberal inclinations, a proponent of at least partially fundamentalist conservative religious option. Furthermore, his trial to legitimise, on the Christian and moral ground, the system of democratic capitalism is rather futile.

Keywords: Christianity, democratic capitalism, deprivatisation, liberalism, neoconservatism, privatisation, religion, secularisation, religious function, religious performance.

Ks. JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB

Archiwum Salezjańskie
Inspektorii Pilskiej

Kościół w Gdańsku wobec niezależnych środowisk młodzieżowych w latach 80. XX w.

Streszczenie: Kościół gdański po wprowadzeniu stanu wojennego rozciął opiekę duszpasterską nad niezależnymi grupami młodzieży sprzeciwiającej się władzy: udostępniał lokale, włączał się w sieć kolportażu, interweniował w sprawie represji młodzieży, upominał się o jej prawa, wspierał materialnie niezależną działalność, partycypował w kosztach kar finansowych poniesionych przez młodych za działalność opozycyjną. Taką postawą wyróżniało się wielu duchownych pracujących na terenie diecezji gdańskiej. Poniżej zaprezentowane zostaną przykłady obrazujące zaangażowanie Kościoła wobec niezależnych ruchów młodzieżowych w latach 1981-1989.

Słowa kluczowe: archidiecezja gdańska, duchowieństwo, Kościół, młodzież, opozycja, stan wojenny.

Zarys sytuacji politycznej

Gdańsk w ostatniej dekadzie PRL, ze względu na pozycję, jaką zyskał w wyniku wydarzeń związanych ze strajkiem w Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980 r., stał się swoistym centrum politycznym w kraju. Zaraz po pamiętnym proteście i powołaniu do życia NSZZ „Solidarność” został siedzibą władz krajowych związku i jednym z jego najprężniejszych regionów. Pod gdańską stocznia w czasie walki robotników o swoje prawa, wśród gdańskich studentów zrodził się także pomysł utworzenia Niezależnego Zrzeszenia Studentów (NZS), które ostatecznie jako organizacja ogólnopolska ukształtowała się jesienią 1980 r. i po długiej walce została zarejestrowana przez władze. W regionie gdańskim wyszedł również impuls do niezależnego organizowania się młodzieży szkolnej. Prym w tym względzie wiodła zwłaszcza młodzież III LO w Gdańsku, zwanego popularnie „Topolówką”. W tym środowisku powstały najpierw Parlamenti Uczniowskie, później zrodził się pomysł powołania do istnienia ogólnopolskiej organizacji o nazwie Federacja Młodzieży Szkolnej. W wyniku wprowadzenia stanu wojennego nigdy nie doczekała się ona legalizacji. Ponadto w Trójmieście w czasie tzw. karnawału „Solidarności” aktywnie prowadziły swoją działalność m.in. Ruch Młodej Polski, Konfederacja Polski Niepodległej,

Kręgi Instruktorów Harcerskich im. Andrzeja Małkowskiego, Klub Polityczny im. Konstytucji 3 Maja, Komitet Obrony Więzionych za Przekonania¹.

Region gdański wykazał także znaczną aktywność opozycyjną w mrocznych latach stanu wojennego. Cała Polska z nadzieją patrzyła wówczas na miasto – kolebkę „Solidarności”. Marsz ku wolności okazał się jednak długi i do ostatecznych przemian ustrojowych wraz ze stopniowym odzyskiwaniem wolności i suwerenności państwowej doszło dopiero w 1989 r. Wcześniej jednak inspiracją do ostatecznego starcia z reżimem stały się wizyta Jana Pawła II w Gdańsku w czerwcu 1987 r. oraz majowe i sierpniowe strajki z 1988 r.²

Ważne miejsce we wszystkich wspomnianych powyżej wydarzeniach odegrał Kościół gdański na czele ze swoimi pasterzami – bp. Lechem Kaczmarkiem i jego następcą bp. Tadeuszem Gocłowskim oraz całą rzeszą duchownych, którzy odważnie wspierali wszelkie niezależne inicjatywy społeczne. Podobnie zresztą było także w innych miejscach kraju³. W Gdańsku kapłani towarzyszyli ruchowi „Solidarności” od początków strajków w sierpniu 1980 r. Kościół stał się wówczas jednym z najmocniejszych ogniw spajających protestujących robotników⁴. Po wprowadzeniu stanu wojennego także towarzyszył ludziom zaangażowanym w opozycję, przypominał o chrześcijańskich wartościach etycznych, o sile, jakie niesie ze sobą narodowe dziedzictwo. Taką postawę Kościoła towarzyszącego przemianom w Polsce, ale i zarazem jego rolę wychowawczą, obrazują zwłaszcza postawa i wypowiedzi biskupa gdańskiego Tadeusza Gocłowskiego z lat 1985–1990⁵. W tym

¹ Więcej na ten temat zob. L. Biernacki, A. Kazański, *NSZZ „Solidarność” Region Gdański*, w: *NSZZ „Solidarność” 1980–1989*, t. 3, *Polska północna*, red. Ł. Kamiński, G. Waligóra, Warszawa 2010, s. 9–102; J. Wąsowicz, *Niezależny Ruch Młodzieżowy w latach 1980–1981 na przykładzie Regionu Gdańskiego*, „*Saeculum Christianum*” 2003, nr 1, s. 155–168.

² Por. L. Biernacki, A. Kazański, *dz. cyt.*, s. 102–245; S. Cenckiewicz, *Pomorze Gdańskie i Kujawy*, w: *Stan wojenny w Polsce 1981–1983*, red. A. Dudek, Warszawa 2003, s. 477–566; „*Solidarność*” i opozycja antykomunistyczna w Gdańsku (1980–1989), red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1995; A. Knoch, *Regionalna Komisja Koordynacyjna w Gdańsku w latach 1982–1989*, w: *Solidarność Podziemna 1981–1989*, red. A. Friszke, Warszawa 2006, s. 183–268; J. Wąsowicz, *Niezależny ruch młodzieżowy w Gdańsku w latach 1981–1989*, Gdańsk 2012.

³ Literatura dotycząca relacji Kościoła do „Solidarności” w latach 1980–1989 jest obszerna; por. np. A. Micewski, *Kościół wobec „Solidarności” i stanu wojennego*, Paryż 1987; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, s. 272–393, J. Żaryn, *Dzieje Kościoła Katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 419–569; *Kościół i społeczeństwo wobec stanu wojennego*, red. W. J. Wysocki, Warszawa 2004.

⁴ D. Smoleń, *Tłum czy społeczność zorganizowana? Strajkujący w Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980*, w: „*Solidarność*” w ruchu 1980–1981, red. M. Kula, Warszawa 2000, s. 182–187.

⁵ T. Gocłowski, *W trosce o tożsamość Ojczyzny*, Pelplin 2006; tenże, *Madonnie Pięknej Gdańskiej polecamy siebie i umiłowaną Ojczyznę (kazanie wygłoszone w Bazylice Mariackiej w Gdańsku w dniu 11 lutego 1990 r. podczas Mszy św. dziękczynnej za wolność Ojczyzny)*, „*Miesięcznik Diecezji Gdańskiej*” 1990, s. 22–25; tenże, *Religijne motywacje odpowiedzialności za Ojczyznę*, „*Miesięcznik Diecezjalny Gdański*” 1990, s. 179–181; tenże, *Matko Sprawiedliwości i miłości społecznej – módl się za nami! Kazanie Biskupa Gdańskiego wygłoszone na Jasnej Górze 15 IX 1985 r.*, „*Miesięcznik Diecezjalny Gdański*” 1985, s. 253–258; tenże, *Słowo Biskupa Administratora w IV rocznicę podpisania w Gdańsku umów społecznych*, „*Miesięcznik Diecezjalny Gdański*” 1984, s. 192–195.

miejscu przywołamy jedną z nich, fragment listu pasterskiego skierowanego do diecezjan w piątą rocznicę umów społecznych, który jest charakterystyczny dla powyżej przywołanej postawy Kościoła, wobec wydarzeń lat 80.: „... każdy naród ma swoją własną specyfikę. Składa się na nią jego historia, kultura, świat wartości wpływający na postawę Córek i Synów tego narodu. Nasz jest taki, a nie inny! Ma on swoją historię, która nie jest obciążona zbrodniami w stosunku do sąsiadów. Ma on swoją kulturę, która w ogromnym procencie inspirowała się Ewangelią przyjęta przed tysiącem lat z centrum chrześcijaństwa. Naród ten związał się z Kościołem, a Kościół zwłaszcza w tragicznych dla Państwa chwilach, przejmował w sposób zastępczy wiele służb w stosunku do tego narodu. I wreszcie świat wartości, który kształtuje etos narodu dziś! W społeczeństwie o takim procencie katolików nie można nie liczyć się z tym, że narzucony społeczeństwu laicki, czyli bez Boga, stosunek do życia, jest przejawem nierealistycznej oceny tego społeczeństwa. Ten etos nie dotyczy tylko indywidualnych postaw ludzkich. Człowieka nie można dzielić na tego, który klęczy przy wieczornej modlitwie w swoim prywatnym mieszkaniu, i tego, który cały dzień pozostawał w relacjach międzyludzkich w godzinach pracy czy wypoczynku. Dali tego dowód polscy robotnicy, gdy przed pięciu laty, podczas protestu klasy robotniczej, z równą siłą i stanowczością domagali się tak od Wojewody, jak od Biskupa Mszy św. w swoich zakładach pracy. To nie był jakiś grymas. To była po prostu właściwa, integralna wizja swego człowieczeństwa. Oni wiedzieli, że «bez Boga ani do proga», a cóż dopiero do wywalczenia praw należnych człowiekowi pracy»⁶.

O szczególnej pozycji gdańskiego Kościoła w tym okresie świadczy także fakt, iż ordynariusz diecezji gdańskiej bp Gocłowski przez wiele lat był Przewodniczącym Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Ludzi Pracy, natomiast w latach 1988-1989 brał udział w rozmowach w Magdalence, był doradcą „Solidarności”. Znanym na cały świat stał się w tych latach także kościół św. Brygidy w Gdańsku wraz ze swoim charyzmatycznym proboszczem ks. Henrykiem Jankowskim. Zwłaszcza po wprowadzeniu stanu wojennego miejsce to stało się nieformalną ambasadą podziemnej „Solidarności”, do której przybywali z całego wolnego świata znamienici goście, wspierający nasze niepodległościowe aspiracje. „Solidarność” nauczycielska, bezpośrednio związana z wychowaniem młodzieży, roztaczająca także opiekę nad uczniami zaangażowanymi w opozycję, była objęta duchowym kierownictwem ks. Stanisława Bogdanowicza, proboszcza Bazyliki Mariackiej, który był w omawianym okresie równie odważnym i znanym kapelanem podziemnych struktur związkowych⁷.

⁶ Por. T. Gocłowski, *W piątą rocznicę umów społecznych (Słowo Biskupa Gdańskiego)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1985, s. 248-250.

⁷ Por. J. Wąsowicz, *Podziemne struktury NSZZ „Solidarność” Oświaty i Wychowania w Gdańsku wobec niezależnych organizacji młodzieżowych w okresie 13 XII 1981 – 17 VI 1989 r.*, w: *Szkice z dziejów NSZZ „Solidarność” na Pomorzu Nadwiślańskim i Kujawach (1980-1990)*, red. I. Hałagida, Gdańsk 2012, s. 104-114.

O ile powyższe fakty są powszechnie znane i w dużej mierze opisane⁸, w niniejszym artykule chciałbym się zająć relacją Kościoła w Gdańsku do niezależnych organizacji młodzieżowych. Także w tym przypadku Wybrzeże należało do regionów, w którym młodzież była w skali kraju jednym z najbardziej prężnych środowisk opozycyjnych wobec władz. W latach 1981–1989 działały tu nie tylko organizacje ogólnopolskie, jak NZS, Ruch „Wolność i Pokój”, Federacja Młodzieży Walczącej, Niezależna Unia Młodzieży Szkolnej, ale także środowiska o typowo gdańskim rodowodzie, m.in. Solidarność Młodych, Ruch Społeczeństwa Alternatywnego, czy też Ruch Społeczeństwa Zaangażowanego⁹.

Na początku stanu wojennego pojawiły się insynuacje władz, że opozycja wykorzystuje do swoich celów niczego nie świadomą młodzież¹⁰. Tezie tej przeczą przeprowadzone w tym czasie przez środowiska kościelne badania. W 1982 r. abp Henryk Gulbinowicz przygotował na zlecenie Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Ogólnego raport *Polska młodzież w obecnej rzeczywistości*. Metropolita wrocławski opierając się na badaniach społecznych podjętych przez instytuty świeckie oraz na sondażach przeprowadzonych na księżach, nauczycielach szkół średnich i wyższych, internowanych, byłych więźniach politycznych, dokonał w nim próby charakterystyki środowisk młodzieżowych. Raport przedstawia bardzo ciekawą ocenę sytuacji nastrojów i oczekiwań polskiej młodzieży po wprowadzeniu stanu wojennego¹¹:

„Mimo «stłamszenia» wymaganiami stawianymi dziś przez system, ich opinia o młodzieży Anno Domini 1982 jest pozytywna. Podkreślają oni (...) dojrzałość patriotyczno – polityczną młodych i ich spokojną odwagę. Twierdzą, że młodzież nie jest załęczona różnymi formami gróźb i nacisków, jakie wobec

⁸ Na temat gdańskiego Kościoła w tym okresie zob. m.in.: S. Bogdanowicz, *Kościół w Gdańsku pod rządami komunizmu 1945–1984*, Gdańsk 2000; tenże, *Czas burzenia – czas budowania. Kościół Gdański w społeczeństwie odzyskującym wolność 1984–1992*, Nowy Bukowiec 2004; *Operacja „Zorza II”. Służba Bezpieczeństwa i Komitet Wojewódzki PZPR wobec wizyty Jana Pawła II w Trójmieście (czerwiec 1987)*, red. S. Cenckiewicz, M. Kruk, Warszawa – Gdańsk 2008; L. Potykanowicz-Suda, *Kościół i społeczeństwo Pomorza Gdańskiego wobec stanu wojennego w okresie od 13 grudnia 1981 r. do lipca 1982 r. w świetle akt KW PZPR w Gdańsku*, w: *Kościół i społeczeństwo wobec stanu wojennego*, red. W. J. Wysocki, Warszawa 2004, s. 395–408; J. Wąsowicz, *Kościół i opozycja w Gdańsku wobec uprowadzenia i morderstwa ks. Jerzego Popiełuszki*, w: *Kościół w obliczu totalitaryzmów. Zbiór studiów dla uczczenia XXV rocznicy męczeńskiej śmierci księdza Jerzego Popiełuszki, Toruń 16–17 X 2009 r.*, red. W. Polak i in., Toruń 2010, s. 38–64; tenże, *Działalność Kościoła rzymsko-katolickiego wśród młodzieży na terenie województwa gdańskiego w latach 80. XX w. w świetle dokumentów KW PZPR*, „Seminare” 2012, nr 31, s. 293–308; *Świadek. Z abp. Tadeuszem Goctłowskim rozmawia Adam Hlebowicz*, Warszawa 2008.

⁹ Por. J. Wąsowicz, *Niezależny ruch młodzieżowy w Gdańsku...*, s. 95–594.

¹⁰ Por. tenże, *Propaganda prasowa wobec zaangażowania młodzieży w Gdańsku w niezależne inicjatywy po wprowadzeniu stanu wojennego*, w: *Stan wojenny. Analizy, hipotezy, komentarze*, red. M. Żukowski, Koszalin 2012, s.165–178.

¹¹ Por. *Polska młodzież w obecnej rzeczywistości (raport opracowany przez arcybiskupa Henryka Gulbinowicza – metropolitę wrocławskiego)*, w: P. Raina, *Kościół w Polsce 1981–1984*, Londyn 1985, s. 87–102.

nich stosują władze PRL. Nauczyciele szkół średnich twierdzą zgodnie, że nieprawdą jest, iżby NSZZ „Solidarność” wykorzystywał niedoświadczonych młodych do działań powodowanych przez emocje, jakie miały miejsce w 1982 r. co najwyżej mogły być tylko sporadyczne wypadki angażowania młodych przez poszczególnych członków podziemia NSZZ „Solidarność”. Choć i na to ostatnie przypuszczenie nie ma rzeczowych dowodów. Grupy młodych same dochodziły do wniosków, że trzeba działać. Że od nich też historia wymaga, by opowiedzieli się po słusznej stronie. (...) W rozmowie z młodymi można wyciągnąć jeden wniosek, że nie mogli i nie chcieli milczeć. Że nie mogli się oprzeć potrzebie zmanifestowania, ujawniania swoich uczuć i przemyśleń. Na mój skromny użytek określam ich postawę zwrotem używanym w teologii; tam mówimy *sentire cum Ecclesia*. Tu możemy powiedzieć: *sentire cum populo*. Za takie „myślenie z narodem” naszej polskiej młodzieży w okresie ostatnich paru lat, powinniśmy być Panu Bogu ogromnie wdzięczni¹².

Młodzi ludzie oczekiwali w tym okresie wsparcia od Kościoła. Świadczy o tym chociażby symboliczne przemówienie przedstawiciela młodzieży akademickiej w czasie ingresu bp. Tadeusza Gocłowskiego do gdańskiej katedry w dniu 2 lutego 1985 r., kiedy obejmował stery nad diecezją po śmierci bp. Kaczmarska, w którym zaapelował do nowego ordynariusza o duszpasterską opiekę, pomoc i wsparcie działań młodzieży zmierzających do osiągnięcia prawdy i szacunku ludzkiej godności¹³.

Kościół w Gdańsku w omawianym okresie stanął na wysokości zadania i wspomagał niezależną działalność młodzieży na wielu płaszczyznach. Z konieczności zostaną przywołane tylko niektóre przykłady takiego zaangażowania. Trzeba także wspomnieć, że prowadził on regularną pracę formacyjną i wychowawczą w Duszpasterstwach Akademickich, Duszpasterstwie Harcerzy, Ruchu „Światło-Życie”, wspólnotach ministranckich, co spotykało się z zaniepokojeniem władz¹⁴. Kościół zadbał też odpowiednio o wykwalifikowaną kadrę księży przeznaczonych do pracy w wyżej wymienionych duszpasterstwach. W wielu zachowanych dokumentach z tego okresu władze komunistyczne podkreślały, że kapłani ci „notowani byli przez służbę naszą jako zdecydowani przeciwnicy ustroju socjalistycznego”¹⁵. Często przez środowiska wspólnot religijnych młodzież trafiała do niezależnych organizacji stricte politycznych,

¹² *Tamże*, s. 89.

¹³ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Gdańsku (dalej: AIPN Gd), Materiały wydziałowe wykorzystywane do analiz kontrwywiadowczych województwa gdańskiego obejmujące styczeń i luty 1985 r., sygn. 0046/369 t. 3, Informacja dotycząca sytuacji w środowiskach pozostających w zainteresowaniu Wydziału IV WUSW w Gdańsku w okresie m-ca lutego 1985 r., k. 77-78.

¹⁴ Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej: APG), KW PZPR, 2384/14 647, Aktualna sytuacja społeczno-polityczna w woj. gdańskim na dzień 31 marca 1982, k. 85.

¹⁵ AIPN Gd, sygn. 091/46, C. Kitowski, *Kontrola operacyjna Duszpasterstwa Akademickiego prowadzonego przez zakony na terenie Gdańska*, praca dyplomowa napisana pod kierunkiem naukowym płk. mgr. B. Czechowskiego, Legionowo 1986; B. Fijałkowska „Specyficzne ogniwo”, czyli kłopoty PZPR z duszpasterstwem akademickim, „Przegląd Powszechny” 2002, nr 10, s. 92-104.

o czym świadczą chociażby doświadczenia wielu członków Federacji Młodzieży Walczącej¹⁶. Właśnie tę działalność wychowawczą Kościoła komunistyczne władze zaatakowały ustami mordercy ks. Jerzego Popiełuszki, który podczas toruńskiego procesu w dniu 9 stycznia usprawiedliwiając swoje działania, powiedział: „Jak było można zachować spokój, kiedy inspirowano młodzież, podjudzano ją. Nie wiem, czy Wysoki Sąd ma świadomość, jakie były systemy wychowania młodzieży. Od podstaw, na tak zwanej «oazie», konspiracja, pseudonimy, wychowanie w nastrojach nienawiści do władz. Duszpasterstwo Akademickie – konspiracja i pseudonimy”¹⁷.

Działalność charytatywna i pomoc materialna

Wspomnieć najpierw trzeba o opiece charytatywnej, którą Kościół roztoczył nad rodzinami i samymi represjonowanymi w latach 1981–1989¹⁸. Po wprowadzeniu stanu wojennego gdański Kościół podjął się opieki nad dziećmi i młodzieżą z rodzin internowanych. W 1982 r. odbyło się kilka turnusów kolonii dla dzieci osób internowanych i uwięzionych. Bp Kaczmarek odwiedził takie kolonie w Szymbarku nad Jeziorem Ostrzyckim¹⁹. Podkreślić w tym miejscu należy także działalność charytatywną Kościoła, którą obejmowano rodziny więzionych, internowanych, prześladowanych. Często było to podstawowe źródło ich egzystencji. Dla zobrazowania tego zjawiska warto w tym miejscu przywołać dane, przytoczone w jednym z artykułów Adama Hlebowicza, mianowicie w listopadzie 1982 r. ośrodek pomocy charytatywnej przy parafii św. Brygidy, który był najprężniej działającym w Gdańsku, udzielał stałej pomocy materialnej 60 rodzinom osób internowanych, 211 rodzinom skazanych i 178 rodzinom osób aresztowanych²⁰. Parafia św. Brygidy na czele ze swoim proboszczem ks. Henrykiem Jankowskim przez kolejne lata wspierała materialnie ludzi represjonowanych, w tym także młodzież. Powszechnie wiadomo, że proboszcz parafii św. Brygidy partycypował także finansowo w pokrywaniu kosztów kolegiów, które

¹⁶ Wspomnienia członków FMW Region Gdańsk na stronie www.fmw.org.pl (odczyt z dn. 15 sierpnia 2010 r.); AIPN Gd., Akta podręczne Prokuratora w sprawie Abramczyk Piotr, sygn. 71/18, Protokół przesłuchania podejrzanego, ppor. M. Malinowski z WUSW w Gdańsku, Gdańsk, 10 VII 1986, o godz. 9.30, k. 40; *Tamże*, Akta podręczne prokuratora dotyczące Piotra Dowżenki i Jacka Bielaka, sygn. 72/3, Protokół z przyjęcia oświadczenia Jacka Bielaka, Gdańsk, 14 VIII 1986, k. 13–14.

¹⁷ Por. P. Raina, *Ks. Jerzy Popiełuszko męczennik za wiarę i ojczyznę*, cz. 2, *Proces toruński*, Olsztyn 1990, s. 129.

¹⁸ Więcej na ten temat zob. G. Kreihs, *Dobro ukryte w archiwach. Akcja dobroczynna Kościoła katolickiego w czasie kryzysu gospodarczego i politycznego w Polsce lat 1981–1990*, Katowice 2004.

¹⁹ Por. *Biskup Gdański w obozach wakacyjnych młodzieży*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1982, s. 204.

²⁰ Por. A. Hlebowicz, *Kościół, opozycja, „Solidarność”, władza*, w: „Solidarność” i opozycja antykomunistyczna w Gdańsku (1980–1989), red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1995, s. 155.

zwłaszcza młodzieży były udzielane nagminnie w związku z udziałem w manifestacjach²¹. Kilku księży diecezji gdańskiej regularnie wspierała finansowo takie organizacje, jak NZS, FMW, RSZ²².

Interwencje u władz w sprawie aresztowanej młodzieży

Gdańscy biskupi wielokrotnie interweniowali u władz w związku z uwięzieniem szkolnej młodzieży i innymi przejawami represji²³. Punkty pomocy kościelnej internowanym, aresztowanym i skazanym działały przy wielu parafiach. Ich zadaniem była nie tylko pomoc materialna, ale także zbieranie wiadomości nt. prześladowanych i informowanie o nich opozycji i władz kościelnych²⁴, które dalej oficjalnymi memoriałami interweniowały u władz państwowych. Przykładowo w 1983 r. sekretarz Episkopatu Polski abp Bronisław Dąbrowski interweniował w sprawie młodzieży odbywającej karę więzienia u Przewodniczącego Rady Państwa Henryka Jabłońskiego. Apelował do władz o wypuszczenie na wolność wszystkich uczniów szkół średnich skazanych z dekretu o stanie wojennym i umożliwienie im przez władzę normalnej nauki. Na liście znanych episkopatowi 21 takich wypadków znaleźli się także uczniowie gdańskich szkół: Arkadiusz Mar- kar (IV LO), Anna Stawicka (VI LO), Dariusz Wiraszka (ZSZ Elektromontaż)²⁵. W sprawie Stawickiej abp Dąbrowski interweniował już wcześniej²⁶.

W 1986 r. bp Tadeusz Gocłowski zaangażował się w obronę uczennicy III LO w Gdańsku Beaty Górczyńskiej, którą aresztowano 24 kwietnia 1986 r.

²¹ Por. E. Kapuścińska, *Społeczna funkcja parafii pod wezwaniem św. Brygidy. Fakty i opinie parafian*, Gdańsk 1998 (praca magisterska napisana na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego); *Przy parafii św. Brygidy pracowali z wielkim oddaniem wspaniali ludzie. Rozmowa z ks. Henrykiem Jankowskim*, w: *Stan wojenny. Wspomnienia i oceny*, red. J. Kulas, Pelplin 1999, s. 30-38.

²² Relacja Dariusza Krawczyka, z dn. 23 sierpnia 2005 r. (Gdańsk); relacja Roberta Kwiatka, z dn. 22 grudnia 1998 r. (Gdańsk); relacja Mariusza Romana, z dn. 22 maja 2008 r. (Gdańsk); relacja Mariusza Popielarza, z dn. 22 marca 2008 r. (Gdańsk); relacja Tomasza Stoppy, z dn. 15 marca 2005 r. (Gdańsk); relacja Mariusza Wilczyńskiego, z dn. 22 września 2008 r. (Gdańsk).

²³ Archiwum Archidiecezji Gdańskiej (dalej: AAG), t. Stan Wojenny, akta bez sygn. Znajdziemy tam kopie dokumentów świadczące o interwencjach biskupów gdańskich w sprawie konkretnych młodych ludzi prześladowanych za swoją niezależną działalność.

²⁴ Archiwum Komisji Krajowej NSZZ „Solidarność” (dalej: AKKS), Punkty Pomocy Kościelnej Internowanym i Skazanym 1981-1983, 1986, sygn. P/4 Lp.13, Lista skazanych i aresztowanych uczniów i studentów. Niestety, zachowane materiały są szczątkowe. Przykładowo „Karty informacyjne” o represjonowanych zachowały się tylko z jednej parafii. Dzięki zachowanym kartom można stwierdzić, że pod koniec 1982 r. wśród aresztowanych i skazanych z parafii pw. św. Franciszka z Asyżu w Gdańsku-Siedlcach znajdowało się trzech uczniów: Paweł Chojnicki, Andrzej Szatkowski, Mieczysław Sadowski. Natomiast na liście uczniów i studentów w 1982 r. z terenu Trójmiasta widnieją nazwiska 62 aresztowanych i 9 skazanych.

²⁵ Por. *Sekretarz Episkopatu Polski abp Bronisław Dąbrowski do Henryka Jabłońskiego Przewodniczącego Rady Państwa PRL, Warszawa 19 stycznia 1983 r.*, w: P. Raina, *Troska o internowanych. Interwencje Abp. Dąbrowskiego u gen. Kiszczaka 1982-1989*, Warszawa 1999, s. 167-168.

²⁶ *Tamże*, Sekretariat Episkopatu Polski, Pro memoria w sprawie skazanych i aresztowanych, s. 105.

i przewieziono do więzienia na ul. Kurkowej. W jej obronie odbyło się wiele uczniowskich protestów. Uczniowie „Topolówki” zamówili w kościele NSPJ na ul. Czarnej we Wrzeszczu msze św. w intencji jej uwolnienia, od 8 maja przez tydzień nosili w szkole znaczki z jej zdjęciem. 21 maja 1986 r. w szkołach średnich Trójmiasta oraz na wyższych uczelniach zorganizowano przerwy milczenia. Pomimo tych protestów uniemożliwiono Beacie podejście do egzaminów maturalnych i pozostała w areszcie do 17 lipca 1986 r.²⁷

W tym miejscu trzeba także wspomnieć, że ordynariusz diecezji gdańskiej w wyniku długich pertraktacji z gen. Jerzym Andrzejewskim zapobiegł pacyfikacji studentów, którzy strajkowali na Uniwersytecie Gdańskim w maju 1988 r.²⁸

Wielokrotnie w sprawach prześladowanych uczniów i nauczycieli wypowiadał się na mszach za Ojczyznę w kościele św. Brygidy w Gdańsku ks. Henryk Jankowski. Tych wystąpień w obronie młodzieży kapelana gdańskiej „Solidarności” było bardzo wiele i jego działalność w tym względzie domagać się może w zasadzie odrębnego opracowania²⁹. Dla zobrazowania jego postawy w tym miejscu przytoczymy fragment kazania z dn. 9 XII 1984 r., który jest związany z usunięciem z III LO Katarzyny Cinkusz i Tomasza Małkowskiego: „zanosimy modlitwę w intencji naszej młodzieży, a szczególnie młodzieży III LO w Gdańsku Wrzeszczu, którą w dniu wczorajszym wyrzucono z gimnazjum za swoje przekonania. Szczególnie polecam tę młodzież, która dzisiaj znalazła się w trudnej sytuacji. Ale my powinniśmy ich bronić, bronić wolności swoich przekonań, nikt im tej wolności przekonań odebrać nie może. Dlatego w sposób szczególny, drodzy rodzice, zadbajcie o chrześcijańskie wychowanie dzieci w walce o prawa nie tylko na ulicy, ale również i w szkole i poza szkołą”³⁰.

²⁷ AAG, t. Stan Wojenny, akta bez sygn., Pismo Biskupa Gdańskiego Tadeusza Gocłowskiego do Prokuratury Rejonowej w Gdańsku, Gdańsk, 30 IV 1986; *Szczegóły w sprawie aresztowania Beaty Górczyńskiej*, „Biuletyn Informacyjny Topolówka. Pismo młodzieży III LO” 1986, nr 37, s. 2; *Informacje*, „Monit. FMW Gdańsk” 1986, nr 22, s. 1; *Apel Federacji Młodzieży Walczącej Gdańsk i Niezależnych Struktur przy Politechnice Gdańskiej*, „Monit. FMW Gdańsk” 1986, nr 22, s. 1.

²⁸ *Świadek...*, s. 121-122; T. Gocłowski, *List do strajkującej młodzieży Uniwersytetu Gdańskiego*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1988, s. 178.

²⁹ Za wyjściową bazę źródłową mogą służyć opracowania P. Rainy: *Henryk Jankowski, proboszcz parafii św. Brygidy. Dążenia Kapłańskie a reakcja władz państwowych*, Olsztyn 1991; *Czy prałat Jankowski miał zginąć? Geneza sprawy*, Pelplin 2003; *Teczka ks. Henryka Jankowskiego. Agenci SB w Kurii Gdańskiej*, Warszawa 2007; opracowania biograficzne: B. Saryusz, *Ksiądz Henryk Jankowski pro Christo et Patria*, w: *Rodem z „Solidarności”*. Sylwetki twórców NSZZ „Solidarność”, Warszawa 1997, s. 55-79; M. Wyrwich, *Kapelani Solidarności 1980-1989*, Warszawa 2005, s. 191-206; *Księga Pamiątkowa ks. prałata Henryka Jankowskiego z okazji nadania tytułu honorowego profesora Akademii Polonijnej. Częstochowa, 7 czerwca 2004 r.*, Poznań 2006; zbiór kazań: H. Jankowski, *Z tej drogi zejść nie mogę. Wybór kazań z lat 1982-1991*, Gdańsk 1992;

³⁰ AIPN Gd, Materiały wydziałowe wykorzystane do analiz kontrwywiadowczych woj. gdańskiego obejmujące II półrocze 1984 r. sygn. 0046/369 t. 2, Informacja dotycząca sytuacji w środowiskach pozostających w zainteresowaniu Wydziału IV WUSW w Gdańsku w okresie grudnia 1984 r., Gdańsk 31 grudnia 1984 r., k. 324.

Drugim kapłanem, którego zaangażowanie na rzecz środowiska niezależnej młodzieży warto podkreślić, jest przywoływany już powyżej kapelan nauczycielskiej „Solidarności” ks. Stanisław Bogdanowicz. Udzielał on wszelakiej pomocy, od udostępniania pomieszczeń na konspiracyjne spotkania, po organizowanie pieniędzy na pomoc represjonowanym. W Bazylice Mariackiej odbywało się wiele patriotycznych uroczystości³¹. W czasie homilii ks. Bogdanowicz wielokrotnie przywoływał problemy ludzi młodych. Zauważały to także władze partyjne. W jednym z dokumentów wytworzonych przez Wydział Propagandy i Agitacji KW PZPR czytamy taką opinię o działalności proboszcza Bazyliki Mariackiej: „Okazją do wyrażania opinii o charakterze politycznym było również nabożeństwo w dniu 3 maja br. w Bazylice Mariackiej w Gdańsku. W homilii ks. Bogdanowicz nawiązał do zabójstwa ks. Popiełuszki gloryfikując jego „męczeńską śmierć”. Podjął on temat potrzeby obecności krzyża w życiu Polaka, także w szkołach. Pozytywnie ocenił działania kleru i młodzieży w Miętnej i Włoszczowej”³².

W pomoc organizacyjną i wielorakie wsparcie dla młodzieży zaangażowanych było jeszcze wielu kapłanów. We wspomnieniach działaczy gdańskiej opozycji młodzieżowej, oprócz wymienionych już księży Jankowskiego i Bogdanowicza, pojawiają się nazwiska m.in.: ks. Mieczysława Adamczyka, ks. Henryka Tribowskiego, ks. Tadeusza Polaka, ks. Andrzeja Rurarza, ks. Kazimierza Wojciechowskiego, ks. Jana Majdera, ks. Józefa Urbana, ks. Bernarda Zielińskiego, ks. Stanisława Dułaka, ks. Mariana Szlagowskiego, dominikanów o. Sławomira Słomy, o. Tomasza Tasiemskiego, jezuitę o. Jerzego Świerkowskiego. Zapewne nie są to wszyscy, gdyż w pamięci w miarę upływu czasu zaciera się wiele faktów³³.

Organizacja nieformalnych spotkań oraz animacja niezależnej kultury

Kościół w latach 80. tworzył przestrzeń wolności, w której młodzi realizować mogli program samokształcenia, rozwijać młodzieżową kulturę niezależną. Sam także wychodził z wieloma inicjatywami związanymi z promocją kultury chrześcijańskiej³⁴. W gdańskich kościołach często organizowane były spotkania z liderami opozycji

³¹ Por. M. Wyrwich, *Kapelani „Solidarności” 1980–1989*, Warszawa 2007, t. 2, s. 47–61.

³² APG, KW PZPR, 2384/16886, Informacja o przebiegu obchodów rocznicy Konstytucji 3 maja w województwie gdańskim, Gdańsk 10 maja 1985 r., k. 145–147.

³³ Więcej na ten temat zob. J. Wąsowicz, *Niezależny ruch młodzieżowy w Gdańsku...*, passim.

³⁴ AIPN Gd, sygn. 091/30, Z. Machalewski, G. Wolender, *Wykorzystywanie obiektów sakralnych Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1980–85 na terenie województwa gdańskiego do działalności skierowanej przeciw PRL i praca Służby Bezpieczeństwa w tym zakresie*, praca dyplomowa napisana pod kierunkiem ppłk. mgr. W. Starzyka, Legionowo 1995, k. 38–87; por. L. Potykanowicz-Suda, *Kościół i społeczeństwo Pomorza Gdańskiego wobec stanu wojennego...*, s. 408; P. Krakowiak, *Wspomnienie o Ks. Eugeniuszu Dutkiewiczu*, w: *Przed odejściem... Refleksje ks. Eugeniusza Dutkiewicza SAC o opiece hospicyjnej*, Płock 2004, s. 7–9.

politycznej³⁵. Wg ocen funkcjonariuszy aparatu partyjnego ok. 70% uczestników takich spotkań stanowiła młodzież. Tak było przykładowo w dniu 18 listopada 1983 r. na spotkaniu z L. Wałęsą zorganizowanym w Gdańsku-Morenie przez parafię Bożego Ciała³⁶. Niekiedy przybierały one formę spotkań zorganizowanych specjalnie z myślą o młodzieży. Za przykład tego typu działalności może służyć spotkanie zorganizowane przez ks. Jana Majdera w kościele pw. Matki Bożej Różańcowej na Przymorzu (tzw. „okrągłak”) z Lechem Wałęsą w dniu 12 stycznia 1984 r. Pretekstem do zorganizowania spotkania stało się przyznanie Wałęsie Pokojowej Nagrody Nobla. Po wieczornej mszy św. o godz. 19.00 w szczelnie wypełnionym kościele³⁷ przywódca podziemnej „Solidarności” wezwał młodzież do wcielania w życie ideałów, które wniosły w polską rzeczywistość zdelegalizowane przez komunistów związki zawodowe. Stwierdził także, że „Solidarność” była dopiero pierwszą fazą walki, którą młodzi powinni kontynuować przy pomocy odpowiedniej argumentacji. Lech Wałęsa wezwał także rząd do dyskusji z nim jako przedstawicielem opozycji nt. reform, sposobu rządzenia, działalności związków zawodowych, administracji, reformy prawa i wymiaru sprawiedliwości³⁸.

Organizowano także okolicznościowe msze św. dla poszczególnych szkół. Najczęściej odbywały się one w kościele św. Brygidy w Gdańsku. Przykładowo w dniu 1 kwietnia 1984 r., odbyła się w tym kościele msza św. w intencji aresztowanych uczniów II LO³⁹. Inna taka Eucharystia odbyła się 26 kwietnia 1985 r. z racji czterdziestolecia powstania I LO w Gdańsku. Mszę św. w intencji nauczycieli i uczniów szkoły odprawił ks. bp T. Gocłowski wraz z księżmi- absolwentami liceum. Po mszy wszyscy uczestnicy spotkania odmówili specjalną modlitwę jubileuszową i złożyli kwiaty pod pomnikiem Jana Pawła II, znajdującym się przy kościele „Solidarności”⁴⁰. Jak pisało jedno z podziemnych pism „uroczystość, w której uczestniczyły wszystkie roczniki uczniów i nauczycieli Jedyńki, przekształciła się w podniosłą manifestację

³⁵ Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Urząd ds. Wyznań, Zespół ds. Kościoła Rzymskokatolickiego, sygn. Spis 126/103, Kościół Rzymskokatolicki – działalność szkodliwa dla państwa, k. 1-18. Lech Wałęsa wspomina: „Mogliśmy przetrwać w dużej mierze dzięki Kościołowi, który udzielił nam nie tylko wsparcia moralnego, ale również gościnnych wnętrz na spotkania – jawne i tajne. Ja sam odbyłem chyba z tysiąc konferencji w kościołach i kaplicach, głównie gdańskich, albowiem do świątyn przeniosło się w znacznej mierze życie kulturalne niezależnej inteligencji”. Zob. L. Wałęsa, *Droga do wolności 1985–1990. Decydujące lata*, Warszawa 1992, s. 9.

³⁶ APG, KW PZPR, sygn. 2384/1504, *Serwis informacyjny na temat aktualnej sytuacji społeczno-politycznej w województwie i kraju*, Gdańsk 18-22. 11. 1983 r., k. 62.

³⁷ Wg naczelnika Wydziału IV WUSW w Gdańsku w spotkaniu uczestniczyło ok. 400 osób, zachowana jednak w zbiorach prywatnych dokumentacja fotograficzna ze spotkania pozwala szacować uczestników na ok. 1,5 tys.

³⁸ AIPN Gd, Materiały wydziałowe wykorzystane do analiz kontrwywiadowczych woj. gdańskiego obejmujące I półrocze 1984 r., sygn. 0046/369 t. 1, Informacja nt. sytuacji w środowiskach pozostających w zainteresowaniu Wydziału IV, Gdańsk 31. 01. 1984 r., k. 20.

³⁹ *Tamże*, Informacja dotycząca sytuacji społeczno-politycznej i operacyjnej w obiektach i środowiskach ochronianych przez Wydz. III za okres od 01-29 III 1984 r., k. 102.

⁴⁰ Por. *Jubileusz 40-lecia I Liceum Ogólnokształcącego*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1985, s. 120.

patriotyczną⁴¹. Wg władz partyjnych w uroczystości jubileuszowej uczestniczyło ok. 800 młodzieży, także z innych gdańskich szkół, oraz 3-4 nauczycieli⁴².

Z racji „Roku Młodzieży” w parafii św. Brygidy odbywały się od lutego 1985 r. comiesięczne „Spotkania z Jedyneką”. Na pierwszym spotkaniu odczytano specjalnie przygotowaną modlitwę, która w swej treści nawiązywała także do trudnej rzeczywistości, w jakiej przyszło żyć młodemu pokoleniu Polaków. Przez cały rok gdańscy uczniowie modlili się m.in. słowami: „Panie, wiesz także o świadomości zagrożenia, z którą żyjemy, o przepełniających nas bólem cierpieniach naszej Ojczyzny, o tak częstym poczuciu bezsilności wobec niesprawiedliwości, która nas otacza”⁴³. W każdym miesiącu ks. Henryk Jankowski przygotowywał też propozycje postanowień, które miały ugruntować chrześcijańską postawę młodych w życiu codziennym. Przykładowo w marcu zwrócił się do młodzieży z apelem, aby w miejsce świeckich pozdrowień, wprowadzać w swoich środowiskach pozdrowienia chrześcijańskie: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!”, „Szczęść Boże!”, „Z Panem Bogiem!”, „W imię Boże!”⁴⁴.

W parafii św. Brygidy wiele mszy św. organizowała także młodzież z III i IX LO w Gdańsku oraz ze szkół technicznych. Podobne nabożeństwa odbywały się w różnych kościołach także dla młodzieży innych szkół średnich Gdańska. O wyborze świątyni decydowały indywidualne kontakty młodych opozycjonistów z poszczególnymi księżmi. Przykładowo szkolna komórka FMW z X LO organizowała msze św. i spotkania opłatkowe dla uczniów i nauczycieli w kościele św. Kazimierza na gdańskiej Zaspie⁴⁵. Jubileusz czterdziestolecia II LO w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w czerwcu 1985 r. zorganizowała nauczycielka podziemnej „Solidarności” Krystyna Pieńkowska oraz uczeń zaangażowany w działalność niezależną w szkole Adam Mieczkowski. Za zezwoleniem bp. Gocłowskiego komunikat o uroczystościach został odczytany we wszystkich kościołach Gdańska. Spowodowało to liczny udział absolwentów ogólniaka i jego aktualnych uczniów. Mszy św. przewodniczył bp Tadeusz Gocłowski. Młodzież na koniec Eucharystii odśpiewała *Mury*⁴⁶. Natomiast w dniu 20 września ordynariusz diecezji gdańskiej przewodniczył mszy św. w Katedrze Oliwskiej z okazji czterdziestolecia V LO. Uroczystość także miała podniosły charakter i zgromadziła rzesze uczniów i absolwentów tej szkoły. Muzyczną oprawę eucharystii

⁴¹ Por. *Informacje*, „Kontakty. Pismo Solidarności Pracowników Oświaty i Wychowania” 1985, nr 22, s. 4.

⁴² APG, KW PZPR, sygn. 9705, R. Zagłoba, Informacja KD PZPR Gdańsk Śródmieście, Gdańsk 27 IV 1985, k. 34.

⁴³ AKKS, t. Korespondencja L. Wałęsy, akta bez sygn., Modlitwa młodzieży gdańskiej, modlącej się zawsze 19-tego każdego miesiąca w kościele św. Brygidy w Gdańsku, na Mszy św. w intencji Ojca św. i w intencji młodzieży.

⁴⁴ *Tamże*, Odezwa ks. Henryka Jankowskiego do młodzieży, Gdańsk kościół św. Brygidy 1985 r., Uroczystość św. Józefa, Msza św. w intencji Ojca św. Jana Pawła II i w intencji młodzieży.

⁴⁵ Por. *Informacje*, „Mały Wywrotowiec” 1988, nr 13, s. 2; *Wesołych Świąt!*, „Mały Wywrotowiec” 1988, nr 14, s. 1-2; *Informacje*, „Monit” 1989, nr 73, s. 3.

⁴⁶ Por. relacja Krystyny Pieńkowskiej, z dn. 22 listopada 2006 r. (Gdańsk).

poprowadziła *Schola Cantorum Gedanensis*. Po mszy w salkach katechetycznych odbyło się spotkanie uczestników jubileuszowych uroczystości⁴⁷.

W gdańskich kościołach wystawiane były różne montaż słowno-muzyczne przygotowywane przez młodzież pod kierunkiem nauczycieli z podziemnej „Solidarności”. Odbywały się one oczywiście przy różnych okazjach, najczęściej związanych z rocznicami historycznych wydarzeń. Jedną z najbardziej aktywnych nauczycielek na polu animacji tego typu akademii była wspomniana już Krystyna Pieńkowska. W gronie tych inicjatyw warto wymienić chociażby montaż poetycki *Przyśniła się dzieciom Polska...*, który w 1988 r. został przedstawiony w ramach Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej. Był on trzykrotnie wystawiany w różnych gdańskich świątyniach. Na jego scenariusz złożyły się m.in. poezja legionowa oraz pieśni żołnierskie i partyzanckie. Jak zauważono na łamach nauczycielskiego „Wiatru od Morza”, inscenizacja „była nie tylko rocznicowym przypomnieniem walk niepodległościowych i atmosfery, która im towarzyszyła, lecz także stanowiła wyraz historycznej refleksji i przeżyć patriotycznych młodych wykonawców”⁴⁸.

Na plebanii kościoła św. Brygidy w Gdańsku działało biuro Tymczasowego Zarządu Regionu NSZZ „Solidarność”, przy którym pełnili dyżury przedstawiciele młodzieżowych organizacji niezależnych oraz prawnicy i solidarnościowa Komisja Interwencji i Praworządności, z których porad i pomocy mogli korzystać ludzie prześladowani za poglądy. W roku szkolnym 1988/89 dyżury te przedstawiały się następująco: Komisja Interwencji i Praworządności NSZZ „Solidarność”, poniedziałki, wtorki, czwartki od godz. 19.00; Federacja Młodzieży Walczącej, środy, godz. 15.00–18.00; Niezależne Zrzeszenie Studentów, środy, czwartki, piątki godz. 17.00–19.00; Ruch „Wolność i Pokój”, wtorki, godz. 15.30–18.00; Ruch Społeczeństwa Zaangażowanego, czwartki, godz. 15.00–17.00; Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej, piątki, godz. 15.00–17.00⁴⁹. Warto też dodać, że większość niezależnych manifestacji z lat 1981–1989 miała swój początek właśnie po nabożeństwach w kościele św. Brygidy lub Bazylice Mariackiej⁵⁰.

Kościół św. Brygidy otwierał swoje drzwi nawet dla młodzieży spod sztandarów Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego, która w kwietniu 1988 r. zainaugurowała tu Duszpasterstwo Anarchistyczne, co – biorąc pod uwagę antyklerykalizm większości członków RSA – było pomysłem dość oryginalnym. W ramach jego działalności odbyło się kilkanaście spotkań, dyskusji, prelekcji i pokazów. Ksiądz Jankowski wymówił im pomieszczenia, po tym jak w kościelnej gablocie anarchiści zamieścili kontrowersyjny artykuł⁵¹.

⁴⁷ Por. *40 lat V Liceum Ogólnokształcącego w Gdańsku*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1985, s. 374–375.

⁴⁸ „Przyśniła się dzieciom Polska”, „Wiatr od Morza” 1988, nr 14, s. 9.

⁴⁹ Por. *Informacje*, „Solidarność” 1989, nr 227, s. 2.

⁵⁰ Por. A. Hlebowicz, *Kościół...*, s. 166–167.

⁵¹ Por. R. Antonów, *Pod czarnym sztandarem. Anarchizm w Polsce po 1980 roku*, Wrocław 2004, s. 150; K. Skiba, J. Janiszewski, P. Konnak, *Artyści, wariaci, anarchiści*, Warszawa 2011, s. 136; K. Skiba, *Skibą w mur w Nowe szatańskie wersety*, „Wprost” 2005, nr 38, s. 88.

Środowisko Uniwersytetu Gdańskiego z pomocą Kurii Biskupiej organizowało w II poł. lat 80. wakacyjne obozy integracyjne dla studentów przyjętych na I rok studiów na UG. Były one także współorganizowane przez podziemne struktury NZS. Przykładowo w 1987 r. w kilku tygodniowych turnusach uczestniczyło ok. 260 młodych ludzi. Na obozach odbywały się m.in. wykłady pracowników uniwersytetu oraz spotkania o charakterze religijnym. Uczestnicy takich obozów spotykali się też z bp. Tadeuszem Goćłowskim⁵².

Młodzież prowadząca niezależną działalność brała systematyczny udział w Gdańskiej Pieszej Pielgrzymce na Jasną Górę, która po raz pierwszy wyruszyła na pątniczy szlak w 1983 r. Cieszyły się one wówczas dużą popularnością. Przewodnikiem gdańskiej pielgrzymki był duszpasterz akademicki ks. Bernard Zieliński⁵³. Uczestnicy pielgrzymki z Gdańska podczas drogi eksponowali solidarnościową symbolikę w formie transparentów, flag, znaczków i napisów umieszczanych na koszulkach oraz czapkach. Kapłani wygłaszali też konferencje na bieżące tematy społeczno-polityczne⁵⁴. Na pątniczym szlaku pojawiali się działacze podziemnej „Solidarności”, przykładowo w 1983 r. pielgrzymów na trasie witała Anna Walentynowicz. Dodać należy, iż relacje z GPP na Jasną Górę ukazywały się na łamach prasy drugiego obiegu wydawanej m.in. przez środowiska młodzieżowe⁵⁵.

Zakończenie

W niniejszym artykule przedstawiono, poprzez wybrane przykłady, zaledwie wycinek zaangażowania gdańskiego Kościoła w wspieranie niezależnych inicjatyw młodzieży po wprowadzeniu stanu wojennego. Pełny obraz tego zagadnienia wymaga jeszcze dogłębnych badań, które zasługują na odrębną monografię. Niemniej jednak stwierdzić należy, że gdańscy biskupi i kapłani spełnili nadzieje pokładane w nich przez młodzież i stanowili dla nich mocne oparcie w zmaganiach

⁵² Por. Z. Gach, *Drugie podejście. Niezależne Zrzeszenie Studentów w Uniwersytecie Gdańskim 1985-1989 na tle swoich czasów*, Gdańsk 2009, s. 123-139; *Kronika*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1987, s. 353.

⁵³ *Jeśli jest Warszawska, Kielecka, Radomska, dlaczego nie może być Gdańska! Z ks. Bernardem Zielińskim – Przewodnikiem Pielgrzymki rozmawia Mikołaj Kostecki*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1986, s. 185-186; relacja ks. Bernarda Zielińskiego, z dn. 12 marca 2004 r. (Gdańsk).

⁵⁴ AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 126/103, Kościół rzymsko-katolicki – działalność szkodliwa dla państwa, k. 5; AIPN Gd, Materiały wydziałowe wykorzystane do Analiz Kontrwywiadowych woj. gdańskiego obejmujące II półrocze 1984 r., sygn. 0046/369, t. 2., Informacja dotycząca sytuacji w środowiskach pozostających w zainteresowaniu Wydziału IV WUSW w Gdańsku w okresie lipca 1984 r., Gdańsk 31 VII 1984, k. 21-22; APG, KW PZPR, sygn.. 2384/9706, Teleks z 28 VII 1985, k. 87; „Pro memoria” Urzędu do Spraw Wyznań w sprawie wykorzystywania pielgrzymek jasnogórskich do celów pozareligijnych, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 3, (1975-1989), Poznań – Pelplin 1996, s. 496.

⁵⁵ Zob. np. *List z pielgrzymki*, „Kontakty. Pismo nauczycieli Oświaty Niezależnej” 1983, nr 6, s. 1-2; *Piękne wakacje*, „Uczeń” 1983, nr 1, s. 2; *My i o nas*, „Biuletyn informacyjny Topolówki” 1983, nr 9, s. 2; „Toruński Informator Solidarności”, 18 sierpnia 1983, nr 63, s. 3.

z totalitarną władzą. Owocem takiej postawy jest chociażby to, że wielu młodych ludzi zaangażowanych wówczas w działalność opozycyjną wstąpiło na drogę powołania kapłańskiego. W tym gronie najbardziej chyba reprezentowana jest Federacja Młodzieży Walczącej, z którą w latach 1984–1989 jako młodzi ludzie związani byli m.in. ks. Błażej Drózdź (obecnie misjonarz w Indiach), ks. Piotr Adamski, ks. Sławomir Czalej, ks. Stanisław Fyda (kapłani diecezji gdańskiej), ks. Jarosław Wąsowicz (salezjanin), można także wymienić w tym miejscu działacza niezależnego harcerstwa, uczestnika strajków studenckich w 1988 r. o. Michała Gutkowskiego (jezuity). Inną kwestią, wymagającą badań nie tylko historycznych, ale również socjologicznych, jest pytanie, czy Kościół po 1989 r. należycie wykorzystał pozycję, jaką wypracował sobie wśród młodzieży w omawianym tu okresie? Miejmy nadzieję, że wkrótce ukazą się publikacje omawiające zasygnalizowane powyżej kwestie.

Literatura

Archiwalia

Archiwum Archidiecezji Gdańskiej, t. Stan Wojenny, akta bez sygn.

Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Urząd ds. Wyznań, sygn. 126/103.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Gdańsku:

- Akta podręczne prokuratora dotyczące Piotra Dowżenki i Jacka Bielaka, sygn. 72/3;
- Akta podręczne Prokuratora w sprawie Abramczyk Piotr, sygn. 71/18;
- Kitowski C., *Kontrola operacyjna Duszpasterstwa Akademickiego prowadzonego przez zakony na terenie Gdańska*, praca dyplomowa napisana pod kierunkiem naukowym płk. mgr. B. Czechowskiego, Legionowo 1986, sygn. 091/46;
- Machalewski Z., Wolender G., *Wykorzystywanie obiektów sakralnych Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1980–85 na terenie województwa gdańskiego do działalności skierowanej przeciw PRL i praca Służby Bezpieczeństwa w tym zakresie*, praca dyplomowa napisana pod kierunkiem ppłk. mgr. W. Starzyka, Legionowo 1995, sygn. 091/30;
- Materiały wydziałowe wykorzystywane do analiz kontrwywiadowczych województwa gdańskiego obejmujące styczeń i luty 1985 r., sygn. 0046/369, t. 1–3.

Archiwum Komisji Krajowej NSZZ „Solidarność” w Gdańsku:

- Korespondencja L. Wałęsy, akta bez sygn.
- Punkty Pomocy Kościelnej Internowanym i Skazanym 1981–1983, 1986, sygn. P/4 Lp.13.
- Archiwum Państwowe w Gdańsku, KW PZPR, sygn. 2384/1504, 2384/9705, 2384/9706, 2384/14647, 2384/16886.

Relacje

Relacja Dariusza Krawczyka, z dn. 23 sierpnia 2005 r. (Gdańsk).

Relacja Roberta Kwiatka, z dn. 22 grudnia 1998 r. (Gdańsk).

- Relacja Krystyny Pieńkowskiej, z dn. 22 listopada 2006 r. (Gdańsk).
Relacja Mariusza Popielarza, z dn. 22 marca 2008 r. (Gdańsk).
Relacja Mariusza Romana, z dn. 22 maja 2008 r. (Gdańsk).
Relacja Tomasza Stoppy, z dn. 15 marca 2005 r. (Gdańsk).
Relacja Mariusza Wilczyńskiego, z dn. 22 września 2008 r. (Gdańsk).
Relacja ks. Bernarda Zielińskiego, z dn. 12 marca 2004 r. (Gdańsk).
Wspomnienia członków FMW Region Gdańsk na stronie www.fmw.org.pl (odczyt z dn. 15 sierpnia 2010 r.).

Opracowania

- Antonów R., *Pod czarnym sztandarem. Anarchizm w Polsce po 1980 roku*, Wrocław 2004.
- Biernacki L., Kazański A., NSZZ „Solidarność” Region Gdański, w: NSZZ „Solidarność” 1980–1989, t. 3, *Polska północna*, red. Ł. Kamiński, G. Waligóra, Warszawa 2010.
- Biskup Gdański w obozach wakacyjnych młodzieży, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1982.
- Bogdanowicz S., *Czas burzenia – czas budowania. Kościół Gdański w społeczeństwie odzyskującym wolność 1984–1992*, Nowy Bukowiec 2004.
- Bogdanowicz S., *Kościół w Gdańsku pod rządami Komunizmu 1945–1984*, Gdańsk 2000.
- Cenckiewicz S., *Pomorze Gdańskie i Kujawy*, w: *Stan wojenny w Polsce 1981–1983*, red. A. Dudek, Warszawa 2003.
- 40 lat V Liceum Ogólnokształcącego w Gdańsku, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1985.
- Fijałkowska B., „Specyficzne ogniwo”, czyli kłopoty PZPR z duszpasterstwem akademickim, „Przegląd Powszechny” 2002, nr 10.
- Gach Z., *Drugie podejście. Niezależne Zrzeszenie Studentów w Uniwersytecie Gdańskim 1985–1989 na tle swoich czasów*, Gdańsk 2009.
- Goćłowski T., *Matko Sprawiedliwości i miłości społecznej – módl się za nami! Kazanie Biskupa Gdańskiego wygłoszone na Jasnej Górze 15 IX 1985 r.*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1985.
- Goćłowski T., *List do strajkującej młodzieży Uniwersytetu Gdańskiego*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1988.
- Goćłowski T., *Madonnie Pięknej Gdańskiej polecamy siebie i umiłowaną Ojczyznę (kazanie wygłoszone w Bazylice Mariackiej w Gdańsku w dniu 11 lutego 1990 r. podczas Mszy św. dziękczynnej za wolność Ojczyzny)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1990.
- Goćłowski T., *Religijne motywacje odpowiedzialności za Ojczyznę*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1990.
- Goćłowski T., *Słowo Biskupa Administratora w IV rocznicę podpisania w Gdańsku umów społecznych*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1984.
- Goćłowski T., *W piątą rocznicę umów społecznych (Słowo Biskupa Gdańskiego)*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1985.
- Goćłowski T., *W trosce o tożsamość Ojczyzny*, Pelplin 2006.
- Hlebowicz A., *Kościół, opozycja, „Solidarność”, władza*, w: „Solidarność” i opozycja antykomunistyczna w Gdańsku (1980–1989), red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1995.

- Jankowski H., *Z tej drogi zejść nie mogę. Wybór kazań z lat 1982–1991*, Gdańsk 1992; *Jeśli jest Warszawska, Kielecka, Radomska, dlaczego nie może być Gdańska! Z ks. Bernardem Zielińskim – Przewodnikiem Pielgrzymki rozmawia Mikołaj Kostecki*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1986.
- Jubileusz 40-lecia I Liceum Ogólnokształcącego, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1985.
- Kapuścińska E., *Spółeczna funkcja parafii pod wezwaniem św. Brygidy. Fakty i opinie parafian*, Gdańsk 1998 (praca magisterska napisana na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego).
- Knoch A., *Regionalna Komisja Koordynacyjna w Gdańsku w latach 1982–1989*, w: *Solidarność Podziemna 1981–1989*, red. A. Friszke, Warszawa 2006.
- Kościół i społeczeństwo wobec stanu wojennego, red. W. J. Wysocki, Warszawa 2004.
- Krakowiak P., *Wspomnienie o Ks. Eugeniuszu Dutkiewiczu*, w: *Przed odejściem... Refleksje ks. Eugeniusza Dutkiewicza SAC o opiece hospicyjnej*, Płock 2004.
- Kreihls G., *Dobro ukryte w archiwach. Akcja dobroczynna Kościoła katolickiego w czasie kryzysu gospodarczego i politycznego w Polsce lat 1981–1990*, Katowice 2004.
- Księga Pamiątkowa ks. prałata Henryka Jankowskiego z okazji nadania tytułu honorowego profesora Akademii Polonijnej. Częstochowa, 7 czerwca 2004 r., Poznań 2006.
- Micewski A., *Kościół wobec „Solidarności” i stanu wojennego*, Paryż 1987.
- Operacja „Zorza II”. Służba Bezpieczeństwa i Komitet Wojewódzki PZPR wobec wizyty Jana Pawła II w Trójmieście (czerwiec 1987)*, red. S. Cenckiewicz, M. Kruk, Warszawa – Gdańsk 2008.
- Potykanowicz-Suda L., *Kościół i społeczeństwo Pomorza Gdańskiego wobec stanu wojennego w okresie od 13 grudnia 1981 r. do lipca 1982 r. w świetle akt KW PZPR w Gdańsku*, w: *Kościół i społeczeństwo wobec stanu wojennego*, red. W. J. Wysocki, Warszawa 2004.
- Przy parafii św. Brygidy pracowali z wielkim oddaniem wspaniali ludzie. Rozmowa z ks. Henrykiem Jankowskim*, w: *Stan wojenny. Wspomnienia i oceny*, red. J. Kulas, Pelplin 1999.
- Raina P., *Czy prałat Jankowski miał zginąć? Geneza sprawy*, Pelplin 2003.
- Raina P., *Henryk Jankowski, proboszcz parafii św. Brygidy. Dążenia Kapłańskie a reakcja władz państwowych*, Olsztyn 1991.
- Raina P., *Kościół w Polsce 1981–1984*, Londyn 1985.
- Raina P., *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 3, (1975–1989), Poznań – Pelplin 1996.
- Raina P., *Ks. Jerzy Popiełuszko męczennik za wiarę i ojczyznę, cz. II: Proces toruński*, Olsztyn 1990.
- Raina P., *Teczka ks. Henryka Jankowskiego. Agenci SB w Kurii Gdańskiej*, Warszawa 2007.
- Raina P., *Troska o internowanych. Interwencje Abp. Dąbrowskiego u gen. Kiszczaka 1982–1989*, Warszawa 1999.
- Saryusz B., *Ksiądz Henryk Jankowski pro Christo et Patria*, w: *Rodem z „Solidarności”. Sylwetki twórców NSZZ „Solidarność”*, Warszawa 1997.
- Skiba K., Janiszewski J., Konnak P., *Artyści, wariaci, anarchiści*, Warszawa 2011.
- Smoleń D., *Tłum czy społeczność zorganizowana? Strajkujący w Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980*, w: *„Solidarność” w ruchu 1980–1981*, red. M. Kula, Warszawa 2000.
- „Solidarność” i opozycja antykomunistyczna w Gdańsku (1980–1989)*, red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1995.

- Świadek. Z abp. Tadeuszem Gołowskim rozmawia Adam Hlebowicz, Warszawa 2008.
- Wałęsa L., *Droga do wolności 1985–1990. Decydujące lata*, Warszawa 1992.
- Wąsowicz J., *Działalność Kościoła rzymsko-katolickiego wśród młodzieży na terenie województwa gdańskiego w latach 80. XX w. w świetle dokumentów KW PZPR*, „Seminare” 2012, nr 31.
- Wąsowicz J., *Kościół i opozycja w Gdańsku wobec uprowadzenia i morderstwa ks. Jerzego Popiełuszki*, w: *Kościół w obliczu totalitaryzmów. Zbiór studiów dla uczczenia XXV rocznicy męczeńskiej śmierci księdza Jerzego Popiełuszki*, Toruń 16–17 X 2009 r., red. W. Polak i in., Toruń 2010.
- Wąsowicz J., *Niezależny ruch młodzieżowy w Gdańsku w latach 1981–1989*, Gdańsk 2012.
- Wąsowicz J., *Niezależny Ruch Młodzieżowy w latach 1980–1981 na przykładzie Regionu Gdańskiego*, „Saeculum Christianum” 2003, nr 1.
- Wąsowicz J., *Podziemne struktury NSZZ „Solidarność” Oświaty i Wychowania w Gdańsku wobec niezależnych organizacji młodzieżowych w okresie 13 XII 1981–17 VI 1989 r.*, w: *Szkice z dziejów NSZZ „Solidarność” na Pomorzu Nadwiślańskim i Kujawach (1980–1990)*, red. I. Hałagida, Gdańsk 2012.
- Wąsowicz J., *Propaganda prasowa wobec zaangażowania młodzieży w Gdańsku w niezależne inicjatywy po wprowadzeniu stanu wojennego*, w: *Stan wojenny. Analizy, hipotezy, komentarze*, red. M. Żukowski, Koszalin 2012.
- Wyrwich M., *Kapelani „Solidarności” 1980–1989*, Warszawa 2007, t. 2.
- Wyrwich M., *Kapelani Solidarności 1980–1989*, Warszawa 2005.
- Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003.
- Żaryn J., *Dzieje Kościoła Katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

Czasopisma drugiego obiegu

- „Biuletyn informacyjny Topolówki”
- „Kontakty. Pismo nauczycieli Oświaty Niezależnej”
- „Mały Wywrotowiec” (Pismo FMW uczniów X LO w Gdańsku).
- „Monit” (Dwutygodnik FMW reg. Gdańsk).
- „Toruński Informator Solidarności”
- „Uczeń”
- „Wiatr od Morza” (Pismo NSZZ „Solidarność” Sekcja Oświaty i Wychowania).

The attitude of the Catholic Church in Gdansk towards the independent youth environments in 1980s.

Summary

The city of Gdansk in 1980s became one of the political centers of Poland. It was the city where the Solidarity trade union movement and few other independent organizations were born in spite of the communistic regime. The situation changed dramatically after

the martial law was introduced in Poland in December 1981. Nevertheless after short time of shock the underground social movements started to build up. The second walk for freedom began. It was partly finalized in 1989 by the first independent parliamentary elections. Youth movements took an important part in the walk for freedom. In their independent activity they had received a complex help from the Catholic Church in Gdansk. It seems that the Church fulfilled all the hopes put in it by the Polish young generation at the time. In 1981-1989 the Archdiocese of Gdansk was opened to the needs of the youth groups by offering the working and meeting space, helping with spreading the independent researches, defending the youth rights, helping materially and financially. The article shows few examples describing areas of the Church's activity in front of the independent youth movements after the martial law period in Gdansk.

Keywords: Archdiocese of Gdansk, Church, clergy, martial law, opposition, youth.

Ks. MAREK JODKOWSKI

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Olsztyn

Parafia Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Iławie w XIX i I poł. XX w.

Streszczenie: Kamień węgielny pod nowy obiekt sakralny w Iławie został położony 27 czerwca 1858 r., a jego poświęcenie – 31 maja 1860 r. Iławską placówkę duszpasterską podniesiono do rangi parafii 24 grudnia 1860 r. Dwa lata później erygowano we wspomnianej miejscowości prywatną szkołę katolicką. Dom parafialny wybudowano w latach 1866–1867. Kościół w stylu modernistycznym wzniesiono w latach 1931–1933. W 1861 r. mieszkało w Iławie 241 katolików, natomiast w 1879 r. do parafii należało 840 osób. Na początku lat trzydziestych XX w. w parafii mieszkało 2,4 tys. katolików. W 1877 r. kapitał erekcyjny parafii wynosił 4 531,61 marek, natomiast tzw. kapitał proboszczowski – 11 506,30 marek.

Słowa kluczowe: diaspora, diecezja chełmińska, diecezja warmińska, Kościół katolicki, Mazury, Niemcy, parafia, Prusy Wschodnie, Prusy Zachodnie, Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha, Warmia.

1. Rys historyczny

Wiosna Ludów zapoczątkowała w historii Prus nową epokę, która charakteryzowała się szeregiem zmian społeczno-politycznych. Doprowadziły one do ogłoszenia 31 stycznia 1850 r. okrojonej konstytucji. Od tego czasu przestała obowiązywać zasada nadzoru państwa nad Kościołem (*ius circa sacra*). Sprzyjające warunki do rozwoju organizacji kościelnych, a także prawo erygowania nowych placówek duszpasterskich umożliwiły biskupom katolickich diecezji podejmowanie działalności pastoralnej na obszarach, które już 16 lipca 1821 r. papież Pius VII bullą *De salute animarum* powierzył ich opiece¹.

Zmianę struktury konfesyjnej Iławy przyniosło w poł. XIX w. przeniesienie z Bonn czwartego szwadronu należącego do ósmego regimentu ułanów².

¹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 15.19; R. Traba, *Kościół rzymskokatolicki*, w: *Historia Pomorza*, t. 4, (1850–1918), cz. 2, *Polityka i kultura*, red. S. Salmonowicz, Toruń 2002, s. 473.

² J. Kaufmann, *Geschichte der Stadt Deutsch Eylau*, Danzig 1905, s. 154; S. Achremczyk, *Iława. Dzieje miasta 1305–2005*, Olsztyn 2005, s. 106.

Początkowo kapelan wojskowy sprawował cztery razy w roku nabożeństwa w iławskiej gospodzie, w których brała udział również ludność cywilna³. Brakowało jednak zaplecza do rozwoju katolickiej placówki duszpasterskiej. Z pomocą przyszedł Fryderyk Wilhelm IV, który 3 listopada 1855 r. przekazał nieodpłatnie katolikom ruiny spalonego budynku będącego dawnym wojskowym maneżem⁴. Już 8 lutego 1856 r. do celebrowania mszy św. w Iławie delegowano proboszcza z Radomna – Davida Thomasa Rejskiego. Odprawiał on katolickie nabożeństwa osiem razy w roku w szkole ewangelickiej, potem w prywatnym mieszkaniu Trederów⁵. Z czasem miejscowa wspólnota katolicka powierzyła ks. Rejskiemu i właścicielowi ziemskiemu Trederowi przejęcie placu pod budowę kościoła, który przekazał magistrat na wniosek nadprezydenta prowincji Franza Augusta Eichmanna z 10 marca 1856 r. Wspomniana parcela posiadała 98 stóp długości i 56 stóp szerokości. Rajcy miejscy postanowili, że gminie katolickiej zostanie ofiarowana również stajnia przylegająca do maneżu, dzięki czemu długość działki zwiększyła się o 100 stóp, natomiast szerokość o 17 i 15 stóp⁶.

Niestety, iławscy katolicy należeli do ubogiej ludności i nie byli w stanie sfinansować inwestycji budowlanej. Podporą okazał się magistrat, który wydał zezwolenie na przeprowadzenie tzw. kolekty domowej. Ponadto został utworzony komitet budowy kościoła, który nawoływał katolików do opodatkowania się na rzecz przyszłej świątyni. Z powyższej kolekty domowej zebrano 25 talarów, ze zbiórki w diecezji chełmińskiej – 827 talarów, warmińskiej – 26 talarów, we Wrocławiu – 4 talary. Kapituła Katedralna z Pelplina wpłaciła na ten cel 500 talarów, proboszcz ks. Rejski – 50 talarów, właściciel ziemski Treder – 50 talarów, właściciel ziemski Bruno Grzywatz z Nowego Miasta – 100 talarów⁷.

Kamień węgielny pod nowy obiekt sakralny został poświęcony 27 czerwca 1858 r. w obecności rajców miejskich⁸. Do wzniesienia budowli użyto cegieł ze wspomnianego, spalonego maneżu⁹. Uroczystość konsekracji ku czci Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, której przewodniczył biskup pomocniczy diecezji chełmińskiej – ks. Jerzy Jeschke, miała miejsce 31 maja 1860 r.¹⁰. Pierwszym duszpasterzem iławskim mianowano 18 lipca 1860 r. Heinricha Benjamina, który był wikariuszem w Oliwie¹¹. Iławską placówkę misyjną

³ *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, Pelplin 1904, s. 247; *Rocznik diecezji warmińskiej 1985*, Olsztyn 1985, s. 220.

⁴ J. Kaufmann, *dz. cyt.*, s. 154; por. Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej: Arch. Paderborn), Teczka: Deutsch Eylau (9.01.1863).

⁵ Por. W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2000, s. 25; H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821-1920*, Pelplin 1995, s. 264.

⁶ J. Kaufmann, *dz. cyt.*, s. 154.

⁷ *Tamże*, s. 154-155; S. Achremczyk, *dz. cyt.*, s. 107.

⁸ J. Kaufmann, *dz. cyt.*, s. 155; W. Zawadzki, *dz. cyt.*, s. 25; *Rocznik...*, s. 220.

⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (9.01.1863).

¹⁰ J. Kaufmann, *dz. cyt.*, s. 155; W. Zawadzki, *dz. cyt.*, s. 25; S. Achremczyk, *dz. cyt.*, s. 107.

¹¹ *Schematismus...*, s. 247; H. Mross, *dz. cyt.*, s. 10.

podniesiono do rangi parafii 24 grudnia 1860 r.¹², a dotychczasowy duszpasterz został ustanowiony administratorem tej parafii 10 lutego 1862 r.¹³

Z 1863 r. pochodzi opis wyposażenia świątyni. W jej wnętrzu znajdował się wówczas ołtarz, cztery obrazy, pięć chorągwi i małe organy. Kielich został podarowany przez biskupa chełmińskiego, natomiast puszka do przechowywania hostii – przez dobroczyńców z Pelplina. Dzięki kolekcje przeprowadzonej w powiecie lubawskim w 1862 r. zakupiono trzy dzwony i monstrancję. Żeńskie towarzystwo św. Bonifacego w Münster podarowało na rzecz parafii 2 ornaty mszalne, humerały, korporały, puryfikaterze i lawaterze¹⁴. Na marginesie należy dodać, że w 1877 r. brakowało w kościele ołtarzy bocznych, do których posiadano jedynie mensy¹⁵.

Prywatną szkołę katolicką utworzono w Iławie 9 stycznia 1862 r. Początkowo uczyło się w niej 33 dzieci, natomiast w 1863 r. – 40¹⁶. Erygowanie wspomnianej placówki oświatowej stało w sprzeczności z oczekiwaniami magistratu. Urzędnicy optowali jedynie za zatrudnieniem w ewangelickiej szkole miejskiej katolickiego nauczyciela, na co społeczność katolicka nie wyraziła zgody. Ostatecznie, z kasy komunalnej wypłacano katolickiemu duchownemu 30 talarów rocznie za prowadzenie lekcji religii¹⁷. W 1877 r. szkoła i mieszkanie nauczyciela znajdowały się w dawnym domu parafialnym, kupionym wcześniej za 2 867 talarów i 20 srebrnych groszy¹⁸. W 1887 r. uczyło się w niej 54 uczniów, w 1902 r. – 122 (56 chłopców i 66 dziewczyn)¹⁹. Szkoła została zamknięta w 1910 r. z powodu trudności finansowych²⁰.

W latach 1866–1867 wybudowano nowy dom parafialny oraz stajnię²¹, ponieważ dotychczasowa plebania znajdowała się dość daleko od kościoła²². Na marginesie warto dodać, że w 1867 r. kupiono w Suszu dom misyjny za 1,5 tys. talarów, w którym sprawowano co miesiąc nabożeństwa. Część pomieszczeń adaptowano także na prywatną szkołę katolicką. Koszty celebracji mszy św. przez zamiejscowych księży pokrywało Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie w wysokości 100 talarów rocznie²³. W ostatnim dziesięcioleciu XIX w. wysuwano postulat wprowadzenia

¹² *Schematismus...*, s. 247; W. Zawadzki, *dz. cyt.*, s. 25; *Rocznik...*, s. 220.

¹³ J. Kaufmann, *dz. cyt.*, s. 155.

¹⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (9.01.1863). J. Kaufmann zanotował, że dzwony kościelne poświęcono w dn. 30 października 1861 r. Być może chodziło jedynie o sygnaturkę. Zob. J. Kaufmann, *dz. cyt.*, s. 155.

¹⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (25.02.1877).

¹⁶ *Tamże* (9.01.1863).

¹⁷ *Tamże* (25.02.1877).

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ J. Kaufmann, *dz. cyt.*, s. 155.

²⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (27.05.1924).

²¹ *Tamże* (25.02.1877).

²² *Tamże* (26.05.1868).

²³ *Tamże*.

okresowych nabożeństw w Kisielicach. Niestety, odpowiedź władz w Berlinie z 11 sierpnia 1894 r. była odmowna, podobnie jak stanowisko rejencji kwi-dzyńskiej z 10 lutego 1896 r. oraz nadprezydenta Prus Zachodnich z 1 lipca 1896 r.²⁴.

Powierzchnia iławskiego kościoła (130 miejsc siedzących) była zbyt mała wobec zwiększającej się liczby wiernych. Projekty nowej świątyni opracowano już w lipcu 1914 r. Niestety, wybuch wojny pokrzyżował zamiary miejscowych katolików²⁵. Warto wspomnieć, że z myślą o budowie nowej świątyni utworzono w 1910 r. fundusz budowlany, który w ciągu kilku lat osiągnął poziom 70 tys. marek, jednak w okresie wielkiej inflacji w Niemczech (lata 1919–1923) powyższe aktywa straciły niemal całkowitą wartość²⁶.

W okresie międzywojennym wspólnota katolicka stanęła wobec potrzeby przeprowadzenia remontu w zaniedbanej dotychczas świątyni. Zamiary budowy nowego kościoła zepchnęły bowiem na dalszy plan troskę o posiadany obiekt sakralny²⁷. W końcu, w 1920 r. wykonano za 19 tys. marek renowację zewnętrznej bryły świątyni, a w 1921 r. – remont wnętrza w podobnej cenie. Na przeprowadzenie opisywanych prac miejscowa gmina katolicka zaciągnęła pożyczkę. W 1921 r. dysponowała ona jedynie 6 tys. marek na spłatę zaległości finansowych²⁸. Warto wspomnieć, że tego samego roku wybudowano nowe organy²⁹, a na jesieni 1924 r. poszerzono teren cmentarza katolickiego i wzniesiono przy nim nowe ogrodzenie³⁰.

Okres międzywojenny przyniósł również nową przynależność państwową opisywanego regionu. Po pierwszej wojnie światowej znaczna część diecezji chełmińskiej znalazła się w granicach Polski. Na obszarze państwa niemieckiego pozostało 11 placówek duszpasterskich we wschodniej części diecezji (usytuowanych na dodatek w diasporze), w tym również parafia iławska. Na tym tle powstawało wiele problemów administracyjnych. Diecezjalne stowarzyszenia zbierały składki na niemieckie parafie diaspory katolickiej w walucie polskiej, której wartość poza granicami nie była zbyt wygórowana. Z tego względu od stycznia do października 1920 r. ani iławski proboszcz, ani organista nie otrzymali zapomogi finansowej. We wspomnianym roku pojawiła się również możliwość kupna nieruchomości leżącej w pobliżu kościoła za 100 tys. marek w celu jego rozbudowy i wzniesienia nowej plebanii. Proboszcz nosił się z zamiarem wzięcia pięcioprocentowej pożyczki na wspomnianą inwestycję. Ze sprzedaży starej plebanii, której pokoje były ciasne i stęchłe³¹, miało wpłynąć

²⁴ *Tamże*, Missionsbericht 1902.

²⁵ *Tamże* (18.08.1930).

²⁶ *Tamże*, Missionsbericht 1926.

²⁷ *Tamże*, Missionsbericht 1926 (24.08.1921).

²⁸ *Tamże*.

²⁹ *Tamże* (27.05.1924).

³⁰ *Tamże*.

³¹ Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem (dalej: GStA PK), I. HA Rep. 151 Finanzministerium, Nr. 1202, k. 23v-24.

ok. 50 tys. marek³². Powyższych planów jednak nie zrealizowano³³, prawdopodobnie z powodów ekonomicznych. Ponadto rozbudowa świątyni pod względem technicznym nastroczała wiele problemów. O ile w 1860 r. obiekt sakralny znajdował się na peryferiach miasta, to w 1930 r. był budynkiem narożnym na zbiegu dość ruchliwych ulic. Hałas niejednokrotnie przeszkadzał uczestnikom nabożeństw, a wyjście z kościoła wprost na ulicę stanowiło zagrożenie bezpieczeństwa pieszych³⁴.

Nowe plany kościoła, opracowane przez instytucje rządowe, stanowiły odwołanie do barokowej architektury sakralnej. Władzom państwowym w Berlinie zależało jednak, żeby wspomnianemu obiektowi nadać współczesny wygląd³⁵. Kosztorys zyskał ostatecznie akceptację ministerstwa finansów. Wybudowanie świątyni wraz z wyposażeniem miało wynieść 220 tys. marek, natomiast wzniesienie plebanii – 42 tys. marek. Na posiedzeniu zarządu kościelnego 1 sierpnia 1930 r. postanowiono rozpocząć inwestycję od budowy kościoła. Obliczono, że wydatki na obiekt sakralny bez wyposażenia wyniosą 190 tys. marek. Przewidywano wówczas następujące źródła finansowania budowy: dotacja ze strony państwa – 45 tys. marek, z odsetek – 10 tys. marek, z funduszu budowlanego oraz zbiorów – 10 tys. marek, z dotacji władz prowincjonalnych za 1930 r. – 10 tys. marek, ze sprzedaży posiadanych nieruchomości – 60 tys. marek, z planowanej dotacji władz prowincjonalnych na 1931 r. – 10 tys. marek. Spodziewane wpływy miały przynieść w sumie 145 tys. marek. Brakowało zatem 45 tys. marek. Na budowę plebanii, przy założeniu, że dotychczasowy dom parafialny zostanie sprzedany za odpowiednią cenę, należało przeznaczyć ok. 20 tys. marek. Brakująca suma na przeprowadzenie całej inwestycji stanowiła przynajmniej 65 tys. marek. Miejskowa wspólnota katolicka zamierzała wziąć pożyczkę do 40 tys. marek, ale wciąż brakowało 25 tys. marek. Warto podkreślić, że współudział państwa w przeprowadzeniu inwestycji był obwarowany koniecznością posiadania przez parafię gwarancji finansowych. Ponownie zwrócono się o pomoc do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn³⁶, które jednak zachowało duży sceptycyzm wobec zakładanego kosztorysu. Sugerowało ono obniżenie kosztów inwestycji oraz zwrócenie się z prośbą o dotację do diecezji augsburskiej, która

³² Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (20.10.1920; 24.08.1921). Zob. także A. Kopiczko, *Duchowieństwo...*, cz. 1, s. 23. Sytuacja parafii iławskiej zmieniła się 6 grudnia 1922 r., kiedy został podpisany dekret nuncjatury w Niemczech *Cum post adjunctionem* erygujący pomezzańską administraturę apostolską pod zarządem biskupa warmińskiego. Konkordat zawarty przez Stolicę Apostolską z Prusami 14 czerwca 1929 r. włączył ostatecznie pomezzańską administraturę apostolską do diecezji warmińskiej. *Tamże*, s. 25. Zob. także A. Liedtke, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej do 1945 roku*, Pelplin 1994, s. 87-88.

³³ Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (27.05.1924).

³⁴ *Tamże* (18.08.1930).

³⁵ Por. GStA PK, I. HA, Rep. 151 Finanzministerium IV, Nr. 1804 (2.05.1927; 19.05.1928).

³⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (18.08.1930).

materialnie wspierała diecezję warmińską³⁷. Biskup-nominat Maksymilian Kaller uznał przedsięwzięcie niosące z sobą tak duże wydatki za „absolutnie niepotrzebne” (*absolut unnötig*)³⁸. Na przełomie 1930 i 1931 r. ze strony Stowarzyszenia św. Bonifacego (zarówno z komitetu diecezjalnego, jak i struktur ponaddiecezjalnych) przeznaczono na budowę świątyni 9 tys. marek³⁹. Z zaprzyjaźnionej diecezji augsburskiej uzyskano zaś do lutego 1931 r. – 3 tys. marek⁴⁰.

Wartość kosztorysu budowy kościoła i plebanii obniżono ostatecznie do 150 tys. marek. Nowe plany inwestycyjne odrzuciły jednak władze państwowe. W odpowiedzi diecezja warmińska złożyła zażalenie wobec powyższej decyzji. Po rozmowach z prezesem rejencji kwidzyńskiej Carlem Buddingiem, który zaproponował kolejną modyfikację planów, przewidywane koszty realizacji projektów podwyższono do 175 tys. marek⁴¹. Warto wspomnieć, że szkice architektoniczne kościoła i plebanii opracował katedralny mistrz budowlany z Paderborn Kurt Matern⁴².

Budowę świątyni rozpoczęto na jesieni 1931 r., a już w styczniu 1933 r. była ona gotowa w stanie surowym. W tym czasie brakowało jeszcze drewnianego zadaszenia, podłogi, drzwi, empory organowej, zewnętrznego otynkowania, okien w części prezbiterialnej, aneksach i zakrystii, jak również wyposażenia wnętrza. Należy podkreślić, że za dotychczasowe prace zapłacono 130 tys. marek. W tym celu spożytkowano następujące fundusze pozaparafialne:

1. Pomoc władz państwowych i prowincjonalnych – 77 tys. marek;
2. Dotacje ze Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha we Fromborku – 5 tys. marek;
3. Zapomogi ze Stowarzyszenia św. Bonifacego w Augsburgu – 3 tys. marek.

Wspólnota parafialna przeznaczyła na wspomniane prace poniższe środki własne:

1. Pożyczki oraz pieniądze pod zastaw hipoteczny – 20 tys. marek;
2. Z parafialnego towarzystwa budowy kościoła – 6 tys. marek;
3. Ze składek oraz dochodów z podatku kościelnego – 9 tys. marek⁴³.

Brakowało zatem ok. 50 tys. marek. W tym celu zamierzano zaciągnąć gwarantowaną pożyczkę o wartości 20 tys. marek w berlińskim Towarzystwie opieki nad kulturą katolicką (*Hilfsgemeinschaft für katholische Kulturpflege Berlin*). Pozostała kwota pochodziłaby ze sprzedaży należących do parafii nieruchomości, w tym również dotychczasowej plebanii. Ponieważ sprzedaż gruntów była

³⁷ *Tamże* (23.09.1930).

³⁸ *Tamże* (16.09.1930).

³⁹ *Tamże* (Winter 1930/1931).

⁴⁰ *Tamże* (7.02.1931).

⁴¹ *Tamże* (10.04.1931). Por. GStA PK, I. HA Rep. 151 Finanzministerium, Nr. 1202, k. 74v-75.

⁴² Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (10.04.1931). Na temat wspomnianego architekta zob. M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2011, s. 207.

⁴³ Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (23.01.1933). Zob. także GStA PK, I. HA Rep. 151 Finanzministerium, Nr. 1202, k. 164, 202-203, 229v.

w tym okresie – najprawdopodobniej ze względów ekonomicznych – niemal niemożliwa, władze powiatowe miały udzielić omawianej placówce duszpasterskiej kredytu o wartości 20 tys. marek⁴⁴.

Nowy kościół, wzniesiony w stylu modernistycznym, konsekrował w czerwcu 1933 r. bp Maksymilian Kaller ku czci Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny⁴⁵. W poł. lat 30. XX w. władze diecezjalne zamierzały wybudować w Iławie dom katechetyczny. Podobne istniały już w Ełku i Wystruci. Obawy związane z powodzeniem przedsięwzięcia budziło zadłużenie parafii, wynoszące w 1936 r. – 41 tys. marek⁴⁶. Zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn zadeklarował pomoc w realizacji budowy opiewającą na kwotę 30 tys. marek. Zastrzegł on jednak przeprowadzenie rewizji planów omawianego domu katechetycznego⁴⁷. Już na przełomie 1936 i 1937 r. Stowarzyszenie św. Bonifacego przekazało na ten cel 2 500 marek⁴⁸, ale ze względu na finansowanie budowy kościoła w Cyntach większość funduszy miała zostać ofiarowana w następnym roku. Warto zaznaczyć, że wspomniany dom katechetyczny znalazł się na tzw. liście budynków uprzywilejowanych. Finansowanie takiego rodzaju przedsięwzięć należało do priorytetowych spraw powyższego stowarzyszenia⁴⁹.

W 1939 r. zgłaszano potrzebę przeprowadzenia licznych remontów w parafii, m.in. wyposażenia kaplicy chrzcielnej, dokończenia renowacji organów, wymiany uszkodzonych dzwonów, doprowadzenia instalacji wodno-kanalizacyjnej do kościoła. Oprócz tego w świątyni brakowało odpowiedniego baldachimu i świeczników ołtarzowych. Rysy ścian domu parafialnego, spowodowane ruchem ulicznym i bliskim położeniem od torów kolejowych, czekały na gruntowny remont. Również ogrodzenie cmentarza z 1933 r. wymagało odświeżenia⁵⁰.

Urząd proboszcza bądź administratora w parafii iławskiej do drugiej wojny światowej pełnili następujący duchowni: Heinrich Benjamin (od 1860 r.), Michael Czapiewski (od 1866 r.), Franz Żurawski (od 1869 r.), Rudolf Gehrt (od 1870 r.), Maximilian Brandenburg (w 1873 r.), Viktor Schleger (od 1873 r.), Felix Dobbek (od 1889 r.), Georg Pabusch (od 1899 r.), Atanasius Bloch (od 1901 r.), Reginald Hackert (od 1912 r.), Stanislaus Zabrocki (w 1917 r.), Johannes Krysinski (od 1918 r.), Paul Andreas Masiak (1919 r. – zastępstwo), Albert Maier (od 1921 r.) i Bruno Basner (od 1935 r.)⁵¹.

⁴⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (23.01.1933).

⁴⁵ *Tamże*, Missionsbericht 1935; S. Achremczyk, *dz. cyt.*, s. 134.

⁴⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (26.08.1936). Zob. także A. Kopiczko, *Duchowieństwo...*, cz. 1, s. 171.

⁴⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (18.10.1937).

⁴⁸ *Tamże* (2.07.1936).

⁴⁹ *Tamże* (22.11.1937).

⁵⁰ *Tamże* (7.06.1939).

⁵¹ H. Mross, *dz. cyt.*, s. 417; A. Kopiczko, *Katalog duchowieństwa katolickiego w diecezji warmińskiej (do 1945 roku)*, Olsztyn 2003, s. 23; tenże, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 17–18.174; W. Zawadzki, *dz. cyt.*, s. 25.

2. Struktura ludnościowa

Według spisu ludności z 3 grudnia 1861 r. w powiecie suskim było 43 881 protestantów i 3 070 katolików⁵². Zdaniem J. Kaufmanna w Iławie mieszkało wówczas 241 katolików. Kolejny spis ludności przeprowadzony sześć lat później określał liczbę katolików w opisywanej parafii na 603 (z czego 339 w Iławie)⁵³. W 1876 r. liczba parafian odnotowana na podstawie listy tzw. kartek do spowiedzi św. wielkanocnej, a zatem źródła obarczonego dużym prawdopodobieństwem błędu, wynosiła 876 (w tym 367 z Iławy). Do szkoły uczęszczało wówczas 62 uczniów, w tym 10 z rodzin mieszanych⁵⁴. W 1879 r. do omawianej parafii należało 840 osób (w tym 400 z Iławy). W zajęciach katolickiej szkoły brało udział 61 dzieci (w tym 7 ze wsi)⁵⁵. W 1883 r. na obszarze parafii mieszkało 805 katolików (w tym 480 w Iławie). Odnotowano w tym czasie 153 katolickie rodziny. W katolickiej szkole uczyło się 65 uczniów⁵⁶. W 1888 r. liczba parafian opisywanej placówki duszpasterskiej wzrosła do 962 (w tym 532 z Iławy), a liczba rodzin mieszkających na jej obszarze – do 239. Dzieci w wieku szkolnym było wówczas 134 (w tym 85 z Iławy). Do katolickiej szkoły chodziło 83 uczniów, natomiast do protestanckich – 51 katolików⁵⁷.

W 1902 r. do parafii należało 1 534 katolików (w tym 866 w Iławie). Liczba dzieci objętych obowiązkiem nauczania wynosiła 340 (w tym 192 w Iławie). Na zajęciach prowadzonych w szkole katolickiej uczestniczyło 122 uczniów, a pozbawionych katolickich lekcji religii pozostawało 60⁵⁸. Na pocz. lat 20. XX w. liczba parafian zmniejszała się wskutek migracji ludności polskiej. W 1923 r. w parafii było 1,9 tys. katolików⁵⁹. Podobną liczbę odnotowano również w 1926 r. W tym czasie ok. 300 uczniów chodziło do szkół niekatolickich, w których zagwarantowano możliwość uczęszczania na katolicką katechezę. W zajęciach gimnazjalnych brało udział 30 katolików, natomiast w wyższej szkole żeńskiej – 26⁶⁰. Trzy lata później w 55 miejscowościach należących do parafii mieszkało 2 260 osób. Poza tym na jej terenie przebywało ok. 100 robotników sezonowych. Liczba katolickich uczniów objętych obowiązkiem nauczania wynosiła wówczas 359 (w tym 249 z Iławy)⁶¹.

W 1932 r. liczba katolików w parafii zwiększyła się do 2 400 (w tym 1 800 w Iławie)⁶². W poł. lat 30. XX w. powtarzano wcześniejsze zestawienia

⁵² Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (9.01.1863).

⁵³ *Tamże* (26.05.1868).

⁵⁴ *Tamże* (25.02.1877).

⁵⁵ *Tamże* (14.01.1880).

⁵⁶ *Tamże* (9.06.1884).

⁵⁷ *Tamże*, Missionsbericht 1888.

⁵⁸ *Tamże*, Missionsbericht 1902.

⁵⁹ *Tamże*, Missionsbericht 1923.

⁶⁰ *Tamże*, Missionsbericht 1926. W gimnazjum lekcje religii prowadził katolicki nauczyciel, natomiast w wyższej szkole żeńskiej – proboszcz; zob. *tamże*.

⁶¹ *Tamże*, Missionsbericht 1929.

⁶² *Tamże*, Missionsbericht 1932.

statystyczne dotyczące katolickich mieszkańców⁶³. Rok przed wybuchem drugiej wojny światowej parafia liczyła ok. 2,5 tys. wiernych (w tym ok. 2 tys. z Iławy). W niekatolickich szkołach uczyło się wówczas ok. 360 katolickich uczniów (w tym ok. 300 w Iławie)⁶⁴.

3. Dane statystyczne dotyczące duszpasterstwa

W 1860 r. ochrzczono 10 dzieci oraz pobłogosławiono dwa związki małżeńskie. Zgłoszono w tym czasie pięć pogrzebów. Rok później odnotowano 24 chrzty, 18 pogrzebów i 9 ślubów⁶⁵. W 1862 r. liczba chrztów wynosiła 26, ślubów – 8, a pogrzebów – 22⁶⁶. W okresie wielkanocnym uczestniczyło w spowiedzi św. i przyjęło komunię św. 420–440 osób. Rok później w każdą niedzielę spowiadało się 15–30 osób⁶⁷. W 1876 r. przystąpiły do komunii św. wielkanocnej 544 osoby, w tym znaczna liczba robotników zatrudnionych przy budowie linii kolejowej. W 1876 r. ochrzczono 46 dzieci, asystowano przy 9 ślubach oraz pochowano 20 zmarłych⁶⁸. Trzy lata później na niedzielne nabożeństwa przychodziło 300–500 osób. W tym czasie udzielono 1 200 komunii św., a w okresie wielkanocnym – 500. Liczba chrztów w analizowanym roku wzrosła do 58, pogrzebów – do 30, zaś ślubów zmniejszyła się nieznacznie do 6⁶⁹. W 1883 r. uczęszczało na niedzielne nabożeństwa 300 wiernych. Zgłoszono wówczas 43 chrzty, 4 śluby i 24 pogrzeby⁷⁰. W 1887 r. odnotowano 53 chrzty, 3 śluby i 25 pogrzebów. Rok później w niedzielnych nabożeństwach brało udział 350 osób, a do komunii św. wielkanocnej przystąpiło 483 wiernych⁷¹.

W 1902 r. w niedzielnych nabożeństwach brało udział ok. 500 osób. W tym czasie udzielono 1 900 komunii św., a w okresie wielkanocnym – 915. Odkonano wówczas 76 chrztów, 9 ślubów i 26 pogrzebów⁷². W 1920 r. odnotowano 117 chrztów (w tym 7 dzieci z rodzin mieszanych wyznaniowo i 15 panieńskich), w 1921 r. – 99 (w tym 10 z rodzin mieszanych i 13 panieńskich), a w 1922 r. – 90 (w tym 9 z rodzin mieszanych i 14 panieńskich). Liczba ślubów w 1920 r. stanowiła 35 (w tym 7 z osobami innych wyznań), w 1921 r. – 21 (w tym 5 z osobami innych wyznań), a w 1922 r. – 24 (w tym 7 z osobami innych wyznań). W 1921 r. udzielono 1 700 komunii św. wielkanocnych, a w 1922 r. – 1 526⁷³.

⁶³ *Tamże*, Missionsbericht 1935.

⁶⁴ *Tamże*, Missionsbericht 1938.

⁶⁵ *Tamże* (9.01.1863).

⁶⁶ *Tamże*.

⁶⁷ *Tamże*.

⁶⁸ *Tamże* (25.02.1877).

⁶⁹ *Tamże* (14.01.1880).

⁷⁰ *Tamże* (9.06.1884).

⁷¹ *Tamże*, Missionsbericht 1888.

⁷² *Tamże*, Missionsbericht 1902.

⁷³ *Tamże*, Missionsbericht 1923.

W II poł. lat 20. XX w. niedzielne i świąteczne nabożeństwa sprawowano o godz. 8.00, 9.00 i 10.30. W dni powszednie odprawiano dwie msze św.⁷⁴ Z kolei w poł. lat 30. niedzielne nabożeństwa celebrowano o godz. 7.00 (msza św.), 8.00 (msza św. z udziałem młodzieży) i 10.00 (msza św. z kazaniem)⁷⁵.

4. Finanse parafii

Koszty budowy dziewiętnastowiecznego kościoła katolickiego wyniosły 2 832 talary⁷⁶. Z tego tytułu parafia posiadała dług o wartości 1 800 talarów. W jego likwidację włączyła się m.in. kuria biskupia w Pelplinie, przekazując sukcesywnie 400, 300 i 353 talary. Do 1863 r. zadłużenie parafii zmalało do 500 talarów⁷⁷. W 1868 r. całkowity kapitał fundacji kościelnych i proboszczowskich opiewał na 3 474 talary 16 srebrnych groszy i 6 fenigów. Kapitał erekcyjny parafii posiadał wartość 1 083 talarów 3 srebrnych groszy i 8 fenigów, tzw. kapitał proboszczowski – 1 835 talarów 12 srebrnych groszy i 10 fenigów, kapitał na rzecz uposażenia organisty – 450 talarów oraz płynne aktywa kościelne – 106 talarów⁷⁸.

W 1877 r. kapitał erekcyjny parafii wynosił 4 531,61 marek, natomiast tzw. kapitał proboszczowski – 11 506,30 marek. Były one częściowo wypożyczone pod zastaw hipoteczny bądź ulokowane w papierach wartościowych. Proboszcz otrzymywał również donację w ramach fundacji arcyksięcia Maximiliana. Odsetki od przeznaczonej na ten cel kwoty 1 tys. guldenów austriackich dawały przeciętnie 64–66 marek rocznie. Powyższą sumę wypłacała kasa biskupia w Pelplinie⁷⁹. Oprócz tego na roczną pensję proboszczowską składały się odsetki ze wspomnianego kapitału proboszczowskiego – ok. 580 marek oraz zapomoga ze Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 750 marek⁸⁰. W 1879 r. proboszcz zarabiał 1 342,17 marki. W tym czasie nauczyciel katolicki pobierał wynagrodzenie za pracę organisty – 60,75 marek, z dobrowolnych składek uczniów za naukę w szkole – 40 marek, ze wspólnoty parafialnej – 6,50 marek oraz z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 720 marek. Ostateczna suma przychodów nauczyciela wynosiła 827,25 marek⁸¹. W 1883 r. na poczet rocznej pensji proboszczowskiej składały się następujące przychody: z fundacji mszalnych – 200,15 marek, odsetki z tzw. kapitału proboszczowskiego – 760,73 marek, z fundacji Maximiliana – 64 marki, z *iura stole* – 140 marek, z tzw. dziesięciny osobistej – 45 marek

⁷⁴ *Tamże*, Missionsbericht 1926. W 1932 r. nabożeństwa w ciągu tygodnia celebrowano o godz. 7.00 i 7.30. Zob. *tamże*, Missionsbericht 1932.

⁷⁵ *Tamże*, Missionsbericht 1935.

⁷⁶ J. Kaufmann, *dz. cyt.*, s. 155.

⁷⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau (9.01.1863).

⁷⁸ *Tamże* (26.05.1868).

⁷⁹ *Tamże* (25.02.1877).

⁸⁰ *Tamże*.

⁸¹ *Tamże* (14.01.1880).

oraz z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 900 marek. W sumie proboszcz otrzymywał 2 109,88 marek. W tym czasie nauczyciel pobierał z tytułu wynagrodzenia pensję organisty – 55,50 marek, za pracę w szkole – 21 marek, w ramach tzw. dziesięciny osobistej – 6 marek, z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 315 marek, ze Stowarzyszenia św. Bonifacego w Bambergu – 450 marek. Łączna kwota przekazywanych nauczycielowi należności wynosiła 847,50 marek⁸². Na rzecz wystroju świątyni, w tym wykonania ołtarzy, parafianie ofiarowali w latach 1882-1883 ponad 300 marek⁸³.

W 1888 r. kapitał kościelny stanowił 210 marek, natomiast tzw. kapitał proboszczowski – 17 867,77 marek. W ramach rocznej pensji proboszcz otrzymywał wówczas przychody z fundacji mszalnych – 355,32 marek, prawdopodobnie odsetki z tzw. funduszu proboszczowskiego – 689 marek, z fundacji Maximiliana – 60 marek, z *iura stole* – 250 marek oraz z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 900 marek. Suma powyższych dochodów równała się 2 254,32 marki. Z kolei nauczyciel otrzymywał z funduszu szkolnego – 48 marek, z dobrowolnej opłaty za naukę w katolickiej szkole – 60 marek, z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 750 marek. Łączna wartość rocznego uposażenia katolickiego nauczyciela wynosiła 858 marek. Warto wspomnieć, że w tym okresie parafia nie posiadała żadnych długów⁸⁴.

W 1902 r. kapitał kościelny opiewał na 34,33 marki, natomiast proboszczowski – na 18 243,05 marki. W tym okresie kapitał fundacji mszalnych osiągnął poziom 11 779,68 marek. Należy nadmienić, że parafia posiadała wówczas 25 fundacji mszalnych, w ramach których odprawiano rocznie 87 mszy św. Kapitał na rzecz kościelnego i organisty stanowił 1 365,57 marek. Rocznią pensję proboszcza zasilaty wpływy z tzw. nieobciążonych funduszy (prawdopodobnie fundusz proboszczowski) – 631,97 marek, z fundacji mszalnych – 325,72 marek, z innych funduszy – 160 marek, z *iura stole* – 350 marek, z obciążeń miejscowej wspólnoty katolickiej – 95 marek, w ramach państwowego dofinansowania – 636 marek. W sumie proboszcz otrzymywał 2 198,69 marek. Na rzecz pensji nauczyciela przeznaczano wówczas: z funduszu szkolnego – 120 marek, z donacji miejscowych katolików – 10 marek, z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 720 marek. Powyższe dochody równały się kwocie 850 marek. Do analizowanego czasu parafianie wpłacili także na rzecz prac budowlano-renowacyjnych i utrzymania kościoła ok. 2 tys. marek⁸⁵.

W 1920 r. zarząd generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn przekazał parafii iławskiej 3 tys. marek na pokrycie długu⁸⁶, a w 1922 r. zadłużenie tej

⁸² *Tamże* (9.06.1884).

⁸³ *Tamże*.

⁸⁴ *Tamże*, Missionsbericht 1888.

⁸⁵ *Tamże*, Missionsbericht 1902.

⁸⁶ *Tamże* (24.08.1921).

placówki duszpasterskiej zostało całkowicie spłacone⁸⁷. W 1925 r. zgromadzono na poczet podatku kościelnego 1 300 marek, a dochód z wydzierzawionych gruntów wynosił 110 marek (rocznie). Dotacja państwowa w tym czasie stanowiła 390 marek⁸⁸. Pod koniec lat 20. XX w. pobierano na rzecz podatku kościelnego 10% wartości podatku dochodowego. W 1928 r. z tego źródła miało wpłynąć 2,1 tys. marek. Na potrzeby parafii inkasowano również tzw. *Kirchgeld*, czyli podatek obejmujący wszystkich członków wspólnoty katolickiej, którzy ukończyli osiemnasty rok życia i podlegali państwowemu opodatkowaniu z racji odpowiednich dochodów lub posiadanych gruntów. Nie wiadomo jednak, jaką sumę pieniędzy otrzymywano z tego tytułu⁸⁹.

W 1931 r. podatek kościelny stanowił 15% wartości podatku dochodowego i 10% wartości podatku gruntowego. Z tego źródła planowano uzyskać 2 700 marek, jednak ściągальność wynosiła ok. 2 tys. marek⁹⁰. W 1935 r. zadłużenie parafii z racji wybudowania nowego kościoła i plebanii sięgające 68 tys. marek zmniejszono w dużej mierze dzięki sprzedaży nieruchomości⁹¹. Rok przed wybuchem drugiej wojny światowej na rzecz podatku kościelnego pobierano 9% wartości podatku dochodowego i 10% wartości podatku gruntowego. Warto wspomnieć, że wpływy z tej puli miały przynieść 4 503 marki, a rzeczywisty dochód opiewał na 3 996 marek (wraz z *Kirchgeld* wynoszącym 400–500 marek). Zadłużenie parafii na dzień 12 marca 1937 r. zmalało do 37 tys. marek⁹². W 1939 r. zastępca wikariusza generalnego diecezji warmińskiej ks. kanonik Josef Steinki zwracał się do dawnego zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn oraz do zaprzyjaźnionej diecezji augsburskiej z prośbą o udział w likwidacji zadłużenia iławskiej parafii. W niwelowaniu długu o wartości 5 741,03 marek partycypowały również władze diecezji warmińskiej, które we wspomnianym okresie przekazały na ten cel 2 tys. marek⁹³. W 1940 r. powyższe stowarzyszenie pod szyldem drukarni św. Bonifacego przesłało na pokrycie iławskich długów parafialnych 5 tys. marek⁹⁴.

Literatura

Achremczyk S., *Iława. Dzieje miasta 1305–2005*, Olsztyn 2005.

Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Deutsch Eylau.

Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem, I. HA Rep. 151 Finanzministerium, Nr. 1202; I. HA, Rep. 151 Finanzministerium IV, Nr. 1804.

⁸⁷ *Tamże*, Missionsbericht 1923.

⁸⁸ *Tamże*, Missionsbericht 1926.

⁸⁹ *Tamże*, Missionsbericht 1929.

⁹⁰ *Tamże*, Missionsbericht 1932.

⁹¹ *Tamże*, Missionsbericht 1935.

⁹² *Tamże*, Missionsbericht 1938.

⁹³ *Tamże* (22.06.1939).

⁹⁴ *Tamże* (15.01.1940).

- Jodkowski M., *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2011.
- Kaufmann J., *Geschichte der Stadt Deutsch Eylau*, Danzig 1905.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2003.
- Kopiczko A., *Katalog duchowieństwa katolickiego w diecezji warmińskiej (do 1945 roku)*, Olsztyn 2003.
- Liedtke A., *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej do 1945 roku*, Pelplin 1994.
- Mross H., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821-1920*, Pelplin 1995.
- Rocznik diecezji warmińskiej 1985*, Olsztyn 1985.
- Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, Pelplin 1904.
- Traba R., *Kościół rzymskokatolicki*, w: *Historia Pomorza*, t. 4, (1850-1918), cz. 2, *Polityka i kultura*, red. S. Salmonowicz, Toruń 2002.
- Zawadzki W., *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2000.

The parish of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary in Iława in 19th and the first half of the 20th century

Summary

In the middle of the 19th century, a large part of the soldiers deployed in Iława came from Catholic regions of Germany. Catholic services for them were celebrated by a military chaplain. From 1856, the rector of Radomno celebrated Masses in Iława eight times a year in a rented room. The foundation stone of the new religious building was laid on 27th June 1858, and it was consecrated on 31st May 1860. The pastoral institution in Iława, which belonged to the Bishopric of Culm, was upgraded to a parish on 24th December 1860. Two years later, in the said town, a Catholic school was erected, which initially educated 33 children. The new parish house was built in the years 1866-1867. Projects of a new temple were created in July 1914, but the First World War made it impossible to carry out the investment. The plans of building a new church were reconsidered in the second half of the 1920s. The church in the modernist style was erected in the years 1931-1933. In 1861, 241 Catholics lived in Iława, whereas in 1879, 940 people belonged to the said parish. In 1902, the number of worshippers increased to 1534, and at the beginning of the 1930s, 2400 Catholics lived in the parish. In 1877, the foundation capital of the parish amounted to 4 531.61 marks, and the so-called rector's capital – 11 506.30 marks.

Keywords: the Catholic Church, the Diocese of Culm, the Diocese of Warmia, diaspora, East Prussia, Germany, Masuria, parish, the Sts. Boniface and Adalbert Association, Warmia, West Prussia.

WITOLD MARCOŃ

Wydział Filologiczno-Historyczny
Akademia im. Jana Długosza
Częstochowa

Polscy duchowni katoliccy w Sejmie Śląskim

Streszczenie: W autonomicznym Sejmie Śląskim pierwszej kadencji w latach 1922-1929 zasiadało dwóch polskich duchownych katolickich. Byli to ks. Eugeniusz Brzuska i ks. Karol Mathea. W swej działalności politycznej opierali się oni o statut organiczny określający ustrój województwa śląskiego. Odegrali ważną rolę w pracach legislacyjnych, a także jako działacze polityczni, społeczni i duszpasterze.

Słowa kluczowe: autonomia śląska, duchowny, ksiądz, poseł, Sejm Śląski, statut organiczny.

Sejm Śląski powołany został w oparciu o Ustawę Konstytucyjną Sejmu Ustawodawczego z dn. 15 lipca 1920 r., w której zawarto statut organiczny województwa śląskiego. Przewidziano w nim nadanie województwu szerokiej autonomii, w tym powołanie jednoizbowego parlamentu¹. Regionalny parlament był wyrazem śląskiej autonomii w okresie istnienia II Rzeczypospolitej. Ze współczesnego punktu widzenia autonomię śląską należy traktować za modelowe rozwiązanie kwestii samorządności terytorialnej (regionalnej).

W statucie organicznym określono kompetencje śląskiego parlamentu, który stał się najwyższą instytucją gwarancji i realizacji regionalnej samorządności. Działał on przez cztery kadencje: 1. od października 1922 do lutego 1929 r.; 2. od maja do września 1930 r.; 3. od grudnia 1930 do marca 1935 r.; 4. od września 1935 do września 1939 r. Zasiadający na ławach poselskich legitymowali się różnym pochodzeniem, wykształceniem oraz wykonywanymi profesjami. Wśród nich było zaledwie dwóch księży katolickich: ks. Eugeniusz Brzuska i ks. Karol Mathea. Byli oni posłami Sejmu Śląskiego pierwszej kadencji.

¹ Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej (dalej DzURP) 1920, nr 73, poz. 497; *Ustawy Sejmu Śląskiego 1922-1932*, Katowice 1932, s. 9-32; W. Marcoń, *Autonomia śląska 1922-1932. Wybrane zagadnienia*, Toruń 2009, s. 124-140.

Ks. Eugeniusz Brzuska

Ks. Eugeniusz Brzuska nie należy do grona spopularyzowanych postaci. Można nawet stwierdzić, że jego osoba została zapomniana². Ten zasłużony duchowny katolicki pochodził ze Śląska Cieszyńskiego i był posłem autonomicznego parlamentu pierwszej kadencji w latach 1922–1929. Do chwili obecnej nie opublikowano jego biografii, a tylko krótkie biogramy³. Odniesienia do jego postaci można znaleźć w opracowaniach związanych z historią Śląska XX w⁴.

Eugeniusz Brzuska urodził się 7 marca 1885 r. w Rychwałdzie w powiecie frysztackim na Śląsku Cieszyńskim w rodzinie Franciszka i Marii z d. Szrand. Tam ukończył szkołę ludową. W 1897 r. rozpoczął naukę w polskim gimnazjum w Cieszynie. Dn. 18 czerwca 1905 r. zdał egzamin dojrzałości, po czym podjął studia teologiczne w Widnawie. Na III roku studiów powierzono mu prowadzenie Biblioteki Polskich Teologów⁵.

Seminarium duchowne ukończył w 1909 r. Jako wikariusz przez rok pracował w Zebrzydowicach, a następnie przez sześć tygodni w Skoczowie. Dwa lata (od 15 września 1910 do 1 sierpnia 1912 r.) pełnił obowiązki katechety w szkole powszechnej i wydziałowej „Macierzy Szkolnej” w Cieszynie. Od początku roku szkolnego 1912/1913 do końca lutego 1919 r. był nauczycielem religii w polskim gimnazjum im. J. Słowackiego w Orłowej.

Od lat szkolnych był aktywny społecznie. Działał w Stowarzyszeniu Akademików Polskich na Śląsku „Znicz” oraz w Macierzy Szkolnej Śląska Cieszyńskiego. Pod koniec I wojny światowej zaangażował się w działalność polityczną. Wraz z ks. Józefem Londzinem należał do czołowych postaci powstałego w 1883 r. Związku Śląskich Katolików⁶. Pełnił w nim funkcję członka Zarządu Głównego, a później Rady Naczelnej. Z ramienia związku zasiadał w tworzących się polskich władzach na Śląsku Cieszyńskim. Tworzył polską bibliotekę przy Towarzystwie Czytelni Ludowych. Był prezesem Katolickiej Rodziny Sieroczej.

² „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, z dn. 29 czerwca 1990 r., s. 4.

³ Zob. J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, Cieszyn 1993, t. 1, s. 48–49; W. Musialik, *Brzuska Eugeniusz (1885–1938)*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 59–61; H. Rechowicz, *Sejm Śląski. 1922–1939*, Katowice 1971, s. 330–331.

⁴ B. Cybulski, *Rada Narodowa Księstwa Cieszyńskiego 1918–1920* (Opole 1980); E. Długajczyk, *Oblicze polityczne i własnościowe prasy polskiej w województwie śląskim 1922–1939* (Katowice 1990); tenże, *Sanacja śląska 1926–1939. Zarys dziejów politycznych* (Katowice 1983); J. Galocz, *Rychwałd. Moja wioska rodzinna* (Cieszyn 1996); W. Musialik, *Michał Grażyński (1890–1965). Biografia polityczna* (Opole 1989); D. Sieradzka, *Miasta województwa śląskiego i ich reprezentacje samorządowe 1922–1939* (Kraków 1996); także, *Samorząd komunalny województwa śląskiego 1920–1939. Aspekty polityczne i narodowościowe* (Gliwice 1992); F. Szymiczek, *Walka o Śląsk Cieszyński* (Katowice 1938); J. Żebro, *Pamiętnik śląskiego nauczyciela* (Cieszyn 2002).

⁵ J. Galicz, *Biblioteka polska teologów wrocławskich w Ołomuńcu i Widnawie (Przyczynek do dziejów ruchów narodowych na Śląsku Cieszyńskim)*, Cieszyn 1934, s. 33.

⁶ Ślązak [E. Grim], *Rzut oka na pięćdziesięciolecie polsko-katolickiej organizacji politycznej ziemi Cieszyńskiej: „Związku Śląskich Katolików”*, Cieszyn 1933.

Ks. Brzuska opowiadał się za przyłączeniem Śląska Cieszyńskiego do Polski. Dn. 19 października 1918 r. został (jako jeden z siedmiu przedstawicieli Związku Śląskich Katolików) członkiem Rady Narodowej Księstwa Cieszyńskiego. Pełnił tam funkcję sekretarza. Udzielał się w komisji szkolnej Księstwa Cieszyńskiego. Nieco później piastował stanowisko jednego z trzech wiceprezesów. Ponadto należał do pięcioosobowej Komisji Biura Prawnego Rady oraz subkomitetu dla opracowania statutu administracji samorządowej na Śląsku Cieszyńskim. W 1919 r. uczestniczył w Pradze w konferencji z udziałem prezydenta Czechosłowacji Tomasza Masaryka w sprawie Śląska Cieszyńskiego.

W czasie zbrojnej interwencji Czechów na Śląsku Cieszyńskim ks. Brzuska został aresztowany, a następnie internowany na Morawach. Zwolniony po zawieszeniu broni wyjechał do Paryża, gdzie angażował się w działania na rzecz przyłączenia Śląska Cieszyńskiego do Polski⁷.

Polscy politycy zmierzali do objęcia władzy na Śląsku Cieszyńskim w przełomowej chwili. Dzięki zwartości ich obozu akcja ta zakończyła się powodzeniem. Powołano do życia Radę Narodową Księstwa Cieszyńskiego, która łączyła w sobie trzy odłamy polityczne: 1. Związek Śląskich Katolików (zrzeszający polską ludność katolicką bez względu na różnice stanowe); 2. Zjednoczenie Narodowe (zespół Narodowej Demokracji i stronnictwa ludowego); 3. Polską Partię Socjalistyczną. Na czele rady stali: ks. Józef Londzin, dr Jan Michejda i socjalista Tadeusz Reger. Ks. Brzuska był (z ramienia Związku Śląskich Katolików) jednym z jej członków.

Po podziale Śląska Cieszyńskiego w dn. 28 lipca 1920 r. ks. Brzuska zamieszkał w Bobrku k. Cieszyna. Od 1 marca 1919 do 31 sierpnia 1922 r. pracował jako katecheta w męskim seminarium nauczycielskim, a następnie przeniósł się do polskiego gimnazjum w Bielsku. Zaangażował się wówczas w działalność polityczną w tworzącym się województwie śląskim. Dn. 12 czerwca 1922 r. na pierwszym posiedzeniu zebrała się w Katowicach Tymczasowa Rada Wojewódzka pod przewodnictwem wojewody Józefa Rymera⁸. Premier rządu Antoni Ponikowski wyznaczył 20 członków tejże rady. Jednym z nich był ks. Brzuska. Tymczasowa Rada Wojewódzka stanowiła kolegialne ciało wykonawcze i uchwałodawcze autonomii śląskiej. Wszystkie akty prawne wojewody wydane w porozumieniu z Tymczasową Radą Wojewódzką wymagały później zatwierdzenia przez Sejm Śląski po jego ukonstytuowaniu się w październiku 1922 r.

Nieco wcześniej – dn. 24 września 1922 r. – przeprowadzono wybory do Sejmu Śląskiego pierwszej kadencji. Ks. Brzuska rozpoczął wtedy współpracę z Wojciechem Korfantym. Został wybrany do parlamentu lokalnego z mającego siedzibę w Cieszynie okręgu I⁹. Reprezentował Związek Śląskich

⁷ W 1929 r. ks. E. Brzuska opublikował wspomnienia nt. konfliktu o Śląsk Cieszyński; zob. *Księga o Śląsku wydana z okazji jubileuszu 35-lecia istnienia „Znicza”*, red. A. Targ, Cieszyn 1929, s. 41–47.

⁸ DzURP 1921, nr 69, poz. 445; Z. Hojka, *Józef Rymer. Biografia polityczna*, Katowice 2002, s. 99–100.

⁹ M. Orzechowski, J. Pabisz, Z. Surman, *Wyniki wyborów parlamentarnych na Śląsku*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1966, s. 425.

Katolików. Wszedł do kierowanego przez Korfantego klubu Chrześcijańskiego Zjednoczenia Ludowego, którego został wiceprezesem¹⁰. W lutym 1923 r. podjął starania o włączenie Związku Śląskich Katolików do Chrześcijańskiej Demokracji województwa śląskiego¹¹. W marcu 1924 r. wszedł do nowo utworzonego klubu poselskiego Chrześcijańskiej Demokracji¹².

Ks. Brzuska uchodził w parlamencie za znakomitego mówcę. Często zabierał głos, m.in. w kwestii ustroju województwa śląskiego. Dn. 15 maja 1924 r. po raz pierwszy przedstawił własne stanowisko w sprawie autonomii śląskiej z trybuny sejmowej. Stwierdził: „Proszę Wysokiego Sejmu, jeżeli chodzi o nasz stosunek do autonomii, to chcę stwierdzić, iż klub Chrześcijańskiej Demokracji wcale nie dąży do tego, ażeby z Województwa Śląskiego robiono jakieś odrębne państwo, któreby za pomocą unii personalnej w osobie Prezydenta było połączone z resztą Rzeczypospolitej Polskiej”¹³. Dodał dalej: „Gdyby zaś chodziło o zniesienie autonomii, to nasz klub jest zdania, że jedynie autonomia śląska może być zniesiona w sposób legalny, przewidziany w ustawie, a to się bezwarunkowo bez zezwolenia Sejmu Śląskiego stać nie może”¹⁴.

Ks. Brzuska był zwolennikiem ujednoczenia ustawodawstwa śląskiego tak, aby harmonizowało ono z uregulowaniami obowiązującymi w całym kraju. Wg niego ujawniające się rozbieżności prawne były wynikiem pospiesznego wprowadzania statutu organicznego w życie¹⁵.

Po roku ks. Brzuska ponownie zabrał głos w tej sprawie. Przy okazji obrad nad budżetem w dn. 18 listopada 1925 r. zaprezentował oczekiwania chadecji dotyczące konstytucji śląskiej. Stwierdził: „Klub nasz zastanawiając się z okazji budżetu nad kwestią ustawy o wewnętrznym ustroju Województwa Śląskiego przyszedł do przekonania, że ten projekt ustawy o wewnętrznym ustroju Województwa Śląskiego powinien wpłynąć do Sejmu w jaknajkrótszym czasie, a to na podstawie tego statutu organicznego jaki w tej chwili obowiązuje. Klub upoważnia mnie, żebym w jego imieniu zwrócił się z gorącą prośbą do Rady Wojewódzkiej, żeby nam w ramach obecnie obowiązującego statutu w jaknajkrótszym czasie przedłożyła projekt ustawy o ustroju wewnętrznym Województwa, bo jesteśmy mocno przekonani, że tylko wówczas, kiedy ta ustawa zostanie uchwalona, praca tego Sejmu będzie mogła być owocna”¹⁶.

Chadecy byli zainteresowani wprowadzeniem w życie konstytucji śląskiej, która miała przyczynić się do prawidłowej interpretacji statutu organicznego.

¹⁰ T. Fałęcki, *Klub poselski Chrześcijańskiego Zjednoczenia Ludowego w Sejmie Śląskim*, Katowice 1987, s. 61.

¹¹ T. Fałęcki, *Z badań nad dziejami śląskiej chadecji. Powstanie i działalność Chrześcijańskiego Zjednoczenia Ludowego 1920–1923*, „Zaranie śląskie” 1988, z. 3–4, s. 301.

¹² Tenże, *Klub poselski...*, s. 84.

¹³ Sprawozdanie stenograficzne (dalej spr. sten.) z 91. posiedzenia (dalej pos.) I Sejmu Śląskiego (dalej SŚ) z dn. 15 maja 1924 r., szp. (dalej szp.) 5.

¹⁴ *Tamże*.

¹⁵ Spr. sten. ze 105. pos. I SŚ z dn. 17 grudnia 1924 r., szp. 10–11.

¹⁶ Spr. sten. ze 125. pos. I SŚ z dn. 18 listopada 1925 r., szp. 30.

Oficjalną postawę wobec autonomii śląskiej po przewrocie majowym w 1926 r. w parlamencie lokalnym pierwszej kadencji z ramienia chadecji przedstawił ks. Brzuska dn. 14 stycznia 1927 r. Stanowisko to brzmiało: „Klub Ch. D. Sejmu Śląskiego stoi na stanowisku, że autonomia śląska winna być uszanowana tak ze względu na specjalny charakter Województwa Śląskiego jak i ze względu na autorytet władzy centralnej i Sejmu Ustawodawczego, który to autorytet wymaga, by przyrzeczenia danego ludowi na Śląsku w czasie plebiscytu, ujętego w formie ustawy konstytucyjnej o statucie organicznym Województwa Śląskiego i tę ustawę dla dobra Województwa Śląskiego wprowadzono w życie w całej rozciągłości. Klub Ch. D. stwierdza równocześnie, że autonomia może być zmieniona tylko za zgodą Sejmu Śląskiego”¹⁷. Powyższa rezolucja świadczyła, że chadeccy Ślązacy (wraz z ks. Brzuską) byli zdecydowani bronić autonomii śląskiej.

Po raz ostatni w tej kwestii ks. Brzuska wypowiedział się dn. 28 marca 1927 r. Stwierdził: „Ludowi śląskiemu obiecano autonomię. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ujął ją w formie ustawy, dając Województwu Śląskiemu statut organiczny i naszym zdaniem kwestja autonomji śląskiej w ogóle powinna zniknąć z dyskusji publicznej. Jedynym czynnikiem, który będzie pierwszy powołany do tego, ażeby o tem mówić, powinien być Sejm Śląski jako reprezentant tej ludności śląskiej i on powinien dać pierwszy impuls do tego i powiedzieć czy uważa, że nadszedł moment, aby kwestia autonomii śląskiej poruszana być mogła i czy należałoby zacząć o kwestii potrzeby autonomji dyskutować”¹⁸.

W 1927 r. bp Stanisław Adamski powierzył ks. Brzusce funkcję administratora dóbr diecezjalnych. Otrzymał wtedy tytuł radcy duchownego¹⁹.

Ks. Brzuska brał udział w dyskusji nt. ordynacji wyborczej do Sejmu Śląskiego. Na łamach „Placówki Kresowej” pod koniec 1928 r. przedstawił wnioski w tej sprawie²⁰. Opowiadał się za jednomandatowymi okręgami, zniesieniem proporcjonalnych wyborów oraz za podwyższeniem minimalnego wieku dla uczestniczących w wyborach – w przypadku czynnego prawa wyborczego do lat 25, biernego – do lat 30. Ks. Brzuska uważał, że podniesienie progu wiekowego przyczyni się do podejmowania przez obywateli bardziej dojrzałych decyzji politycznych.

Ks. Brzuska zwracał uwagę na potrzebę niwelowania różnic pomiędzy „austriacką” a „pruską” częścią województwa śląskiego. W dn. 21 marca 1923 r. stwierdził w czasie wystąpienia w parlamencie: „My z całej siły staramy się o to, ażeby różnice pomiędzy cieszyńską, a górnośląską częścią Województwa zostały coprędzej zatarte”²¹.

Integracji województw służyć miał rozwój sieci kolejowej. Już w listopadzie 1922 r. ks. Brzuska wnioskował w sprawie budowy kolei Ustroń – Wisła

¹⁷ Spr. sten. ze 155. pos. I SŚ z dn. 14 stycznia 1927 r., szp. 5.

¹⁸ Spr. sten. ze 160. pos. I SŚ z dn. 28 marca 1927 r., szp. 19.

¹⁹ Spr. sten. ze 165. pos. I SŚ z dn. 24 maja 1927 r., szp. 15.

²⁰ „Placówka Kresowa”, z dn. 23-24 grudnia 1928 r., s. 3.

²¹ Spr. sten. z 40. pos. I SŚ z dn. 24 maja 1923 r., szp. 10

– Istebna – Milówka²². Do problemu rozbudowy kolei przystąpiono na 110. posiedzeniu I Sejmu Śląskiego dn. 11 lutego 1925 r. Ks. Brzuska powiedział wówczas: „...bardzo ważna jest budowa kolei, któraby Cieszyn połączyła z Górnym Śląskiem. Nie ulega zupełnie żadnej kwestii, że jeżeli Cieszyn otrzyma połączenie z Górnym Śląskiem, to na tem zyska całe Województwo, a zyska przede wszystkim sam Cieszyn”²³. Ks. Brzuska postulował: „...ażeby jakiegokolwiek różnice pomiędzy Górnym a Cieszyńskim Śląskiem zostały jaknajprędzej zatarte”²⁴. Ks. Brzuska zdawał sobie sprawę, że istniejąca sieć komunikacyjna powinna być zmieniona, aby zminimalizować różnice pomiędzy obydwooma częściami autonomicznego województwa.

Rozbudowę kolei postrzegano jako ważny czynnik integracyjny w województwie. Parlamentarzyści I Sejmu Śląskiego uchwalili w tej kwestii dwa akty prawne:

1. ustawa z dn. 8 lipca 1925 r. o budowie kolei państwowej Ustroń – Wisła – Głębcy;²⁵
2. ustawa z dn. 8 lipca 1925 r. o budowie kolei lokalnej normalnotorowej Chybie – Skoczów²⁶.

Budowa linii Chybie – Skoczów i Ustroń – Wisła – Głębcy miała na celu nie tylko zespolenie województwa śląskiego, lecz także skrócenie połączenia kolejowego Katowice – Cieszyn.

Pod koniec kadencji I Sejmu Śląskiego ks. Brzuska był przewodniczącym komisji budżetowej. Po rozłamie w chadecji śląskiej na dwie grupy: Stanisława Janickiego i Wojciecha Korfantego ksiądz-poseł znalazł się w tej drugiej i dlatego Janickiego zastąpił na stanowisku przewodniczącego komisji²⁷. Funkcję przewodniczącego komisji budżetowej sprawował do końca kadencji parlamentarnej.

Przez całą kadencję ks. Brzuska kierował pracami komisji szkolnej²⁸. Klub Chrześcijańskiej Demokracji był inspiratorem uchwalenia – czerpiąc z pruskich rozwiązań prawnych – tzw. ustawy celibatowej w szkolnictwie śląskim. Jako nauczycielki planowano zatrudniać wyłącznie panny. Decyzja o zamążpójściu oznaczała utratę posady. Ks. Brzuska był zdania, że zwalnianie nauczycielek umożliwi przejmowanie ich stanowisk przez mężczyzn i w konsekwencji pomoże rozwiązać problem bezrobocia. Jednocześnie był zdania, że kobieta powinna zajmować się wychowaniem własnych dzieci i prowadzeniem domu.

²² Druk sejmowy nr 11/ISS.

²³ Spr. sten. ze 110. pos. I SŚ z dn. 11 lutego 1925 r., szp. 10.

²⁴ *Tamże*, szp.14.

²⁵ Dziennik Ustaw Śląskich (dalej DzUŚl) 1925, nr 11, poz. 25; *Ustawy Sejmu Śląskiego...*, s. 477.

²⁶ DzUŚl 1925, nr 11, poz. 27; *Ustawy Sejmu Śląskiego...*, s. 479.

²⁷ Spr. sten. ze 183. pos. I SŚ z dn. 11 października 1928 r., szp. 4.

²⁸ Spr. sten. ze 135. pos. I SŚ z dn. 30 marca 1926 r., szp. 69; spr. sten. z 42. pos. I SŚ z dn. 10 kwietnia 1923 r., szp. 28; Archiwum Państwowe w Katowicach, Zespół SŚ 737: Komisje sejmowe z lat 1924-1927. Rozdział miejsc, skład osobowy z uwzględnieniem przynależności partyjnej posłów, s. 42.48.21; Zespół SŚ 753: Komisje szkolne. Protokoły posiedzeń z lat 1923-1929.

Dn. 29 marca 1926 r. Sejm Śląski przyjął ustawę w sprawie rozwiązania stosunku służby nauczycielskiej wskutek zawarcia przez nauczycielkę związku małżeńskiego²⁹. Nowelizowano ją w dn. 1 października 1926 r.³⁰. Derogowanie ustawy celibatowej nastąpiło z chwilą uchwalenia przez parlament ogólnopolskiej ustawy z dn. 9 kwietnia 1938 r.³¹.

Ks. Brzuska przyczynił się do powstania innych aktów prawnych związanych z problematyką szkolną, w tym ustawy z dn. 25 kwietnia 1923 r. w sprawie stypendiów dla młodzieży³². Opowiadał się za udzielaniem niezamożnej młodzieży stypendiów celem podnoszenia jej wykształcenia.

Ks. Brzuska zaangażowany był w uchwalenie ustawy o stosunkach służbowych nauczycieli dn. 19 października 1927 r.³³. Ustawodawca w art. 1 ustalił, że „...w sprawie stosunków służbowych nauczycieli zajętych w szkołach utrzymywanych przez skarb śląski i związki komunalne na obszarze Województwa Śląskiego stosuje się Ustawę z dn. 1 lipca 1926 r. (Dz. U. R. P. nr 92, poz. 530, 1926 r.), przyczem ze względu na stosunki w Województwie Śląskim, obowiązują następujące dodatkowe postanowienia”³⁴. Zachowano więc śląskie odrębności polegające na zatrzymaniu przez wojewodę uprawnień kuratora szkolnego i przejęciu ciężaru Skarbu Państwa przez Skarb Śląski.

Ks. Brzuska znany był z krewkiego usposobienia. Zdarzało się, że łamał przepisy dyscyplinarne obowiązujące w czasie obrad parlamentarnych. Z tego powodu trzykrotnie został ukarany przez marszałka Konstantego Wolnego. W dn. 18 października 1922 r. przywołano go do porządku za obrażanie urzędnika państwa polskiego Władysława Kiernika³⁵. Ks. Brzuska zarzucał posłowi mniejszości niemieckiej Thomasowi Szczeponikowi, że zachowuje się jako dziecko. Za to określenie został dn. 3 listopada 1922 r. przywołany przez marszałka do porządku³⁶. Po raz trzeci przywołano go do porządku dn. 5 grudnia 1923 r. za opinię wyrażoną nt. przemówienia posła PPS Józefa Biniszkiwicza³⁷. Ks. Brzuska chętnie polemizował z socjalistami oraz jedynym ludowcem Janem Szuścikiem wywodzącym się ze Śląska Cieszyńskiego.

Sprawozdania stenograficzne z posiedzeń parlamentarnych uzasadniają zaliczenie ks. Brzuski do grona najaktywniejszych posłów. Zainicjował on największą ilość wniosków legislacyjnych. W czasie działalności parlamentarnej przedstawił 18 wniosków: w 1922 r. – 13; 1923 r. – 3; 1924 r. – 1; 1927 r. – 1. Składane wnioski dotyczyły spraw kolejowych, rolniczych, kościelnych,

²⁹ DzUŚl 1926, nr 8, poz. 12; A. Glimos-Nagórska, *Polskie szkolnictwo powszechne województwa śląskiego (1922–1939)*, Katowice 2000, s. 185–186.

³⁰ DzUŚl 1926, nr 23, poz. 39.

³¹ DzURP 1938, nr 27, poz. 43.

³² Spr. sten. z 44. pos. I SS z dn. 25 kwietnia 1923 r., szp. 21.

³³ DzUŚl 1927, nr 22, poz. 40; *Ustawy Sejmu Śląskiego...*, s. 919–920.

³⁴ *Tamże*.

³⁵ Spr. sten. z 4. pos. I SS z dn. 18 października 1922 r., szp. 10.

³⁶ Spr. sten. z 9. pos. I SS z dn. 3 listopada 1922 r., szp. 30.

³⁷ Spr. sten. z 68. pos. I SS z dn. 5 grudnia 1923 r., szp. 36.

szkolnych i walutowych. Ks. Brzuska odznaczył się najlepszą frekwencją wśród parlamentarzystów. W czasie pierwszej kadencji sejmu odbyło się 187 posiedzeń plenarnych. Ks. Brzuska uczestniczył w 183 posiedzeniach, opuścił tylko 4. Wygłosił w czasie całej kadencji 174 przemówienia³⁸.

Ks. Brzuska znaczną część czasu poświęcał na spotkanie się z tymi, których reprezentował. Zebrania inicjowane były przez działaczy Chrześcijańskiej Demokracji i miały na celu zapoznawanie zwykłych obywateli z tym, co działo się na arenie politycznej i gospodarczej.

Ks. Brzuska był częstym gościem w wielu miejscowościach województwa śląskiego. Dowiadujemy się o tym z „Gwiazdki Cieszyńskiej”, w której relacjonowano jego wystąpienia. Z lektury pisma wynika, że w 1927 r. uczestniczył w licznych zebraniach. 23 stycznia 1927 r. brał udział w spotkaniu chadecji w Pawłowicach Śląskich³⁹. W niedzielę 7 marca 1927 r. uczestniczył w zebraniu Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji w Krzyżowicach⁴⁰. Wygłaszając referat zwrócił uwagę na życzliwość parlamentarzystów w sprawach dotyczących rolnictwa. W niedzielę 27 marca 1927 r. odbyło się w Czechowicach zebranie miejscowego Koła Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji⁴¹. Ks. Brzuska wygłosił tam referat, w którym stwierdził, że autonomiczny śląski parlament stoi na straży interesów robotniczych i rolniczych. Agitował do wstępowania w szeregi Chrześcijańskiej Demokracji. W dn. 3 kwietnia 1927 r., w ramach zebrania chadecji w Małych Kończycach, chwalił funkcjonowanie śląskiej autonomii⁴². Razem z Karolem Palarczykiem ks. Brzuska brał udział w zebraniu chadecji w Pogwizdowie w dn. 8 maja 1927 r.⁴³. 19 czerwca 1927 r. uczestniczył w zebraniu Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji w Pierściu⁴⁴, a w dn. 9 października 1927 r. w zebraniu w Cieszynie⁴⁵. Brał udział w jubileuszu dwudziestopięciolecia kapłaństwa ks. Jana Milka w dn. 18 września 1927 r. w Bielsku⁴⁶.

Ks. Brzuska działał w samorządzie miasta Cieszyna. W latach 1925–1930 był tam drugim wiceburmistrzem⁴⁷. W 1929 r. zaczął kierować „Gwiazdką Cieszyńską”. Sprzyjał chadecji kierowanej przez Korfantego⁴⁸. Po zakończeniu działalności parlamentarnej powrócił do pracy w szkole. Ponieważ został katechetą w Państwowym Gimnazjum Matematyczno-Fizycznym im. Osuchowskiego

³⁸ S. Janicki, *Śląsk na łonie macierzy 1922–1928*, Katowice 1929, s. 62.

³⁹ „Gwiazdka Cieszyńska”, z dn. 4 lutego 1927 r., s. 4.

⁴⁰ „Gwiazdka Cieszyńska”, z dn. 25 marca 1927 r., s. 7.

⁴¹ „Gwiazdka Cieszyńska”, z dn. 12 kwietnia 1927 r., s. 3.

⁴² „Gwiazdka Cieszyńska”, z dn. 6 maja 1927 r., s. 4.

⁴³ „Gwiazdka Cieszyńska”, z dn. 3 maja 1927 r., s. 3.

⁴⁴ „Gwiazdka Cieszyńska”, z dn. 14 czerwca 1927 r., s. 2.

⁴⁵ „Gwiazdka Cieszyńska”, z dn. 4 października 1927 r., s. 3.

⁴⁶ „Gwiazdka Cieszyńska”, z dn. 27 września 1927 r., s. 4.

⁴⁷ D. Sieradzka, *dz. cyt.*, s. 179.

⁴⁸ E. Długajczyk, *Oblicze polityczne i własnościowe prasy polskiej w województwie śląskim 1922–1939*, Katowice 1990, s. 128.

w Cieszynie, zwolniono go z obowiązków administratora dóbr diecezjalnych. Po śmierci ks. Józefa Londzina postulował niezależność Związku Śląskich Katolików. Sprzeciwiał się postawie ks. Emanuela Grima, który współpracował z wojewodą Michałem Grażyńskim. W tym czasie ks. Brzuska zgłosił akces do sanacyjnego Narodowo-Chrześcijańskiego Zjednoczenia Pracy w województwie śląskim⁴⁹. Stanął w wyborach samorządowych w Cieszynie w 1929 r. na czele listy Zjednoczonych Ugrupowań Polskich. Wybory zakończyły się ich sukcesem⁵⁰.

W 1930 r. ks. Brzuska wycofał się z życia politycznego. Przestał udzielać się w Związku Śląskich Katolików. Ponieważ jego zwolenników krytykował w „Gwiazdce Cieszyńskiej”, władze szkolne skierowały go na emeryturę w 1932 r. Miał wówczas 47 lat. Zaczął wtedy wspierać pracę duszpasterską chorego ks. Mateusza Travnička w parafii pw. św. Mateusza w Ogrodzonej k. Cieszyna. Po jego śmierci w 1934 r. kuria biskupia rozpiła konkurs na probostwo tejże parafii, na który jednak ze strony duchownych nie było pozytywnej odpowiedzi. W tej sytuacji dn. 12 kwietnia 1934 r. administratorem parafii mianowano ks. Brzuskę, który energicznie zabrał się do pracy. Wyremontował kościół – wymienił posadzkę, przebudował ołtarz główny i doprowadził energię elektryczną. Uporządkował cmentarz. Dokończył w 1935 r. budowy kościoła w pobliskim Kisielowie. W parafii założył Akcję Katolicką.

Ks. Brzuska zmarł w dn. 8 października 1938 r. na zawał serca. Pochowano go na cmentarzu komunalnym w Cieszynie. Pewnym zbiegiem okoliczności było to, że uroczystościom pogrzebowym „towarzyszyło” licznie polskie wojsko, które w tych dniach zajmowało Zaolzie. W 1972 r. rodzinny grobowiec Brusków w Cieszynie został odsprzedany innemu użytkownikowi. Ks. Eugeniusz Brzuska był odznaczony Orderem Odrodzenia Polski V Klasy.

Ks. Karol Mathea

Podobnie jak ks. Eugeniusz Brzuska, posłem na Sejm Śląski pierwszej kadencji był ks. Karol Mathea. Należał do grona znanych polityków okresu międzywojennego wywodzących się ze Śląska Opolskiego.⁵¹ Urodził się dn. 24 stycznia 1886 r. we wsi Raszowa pod Koźlem na Opolszczyźnie. Był synem kolejarza Juliusza i Franciszki z d. Czabańska. Była to tradycyjna śląska rodzina, w której było dziesięcioro dzieci. Karol rozpoczął edukację od szkoły elementarnej. Był zdolnym uczniem. Po ukończeniu szkoły stryj Adolf przygotował go do egzaminu wstępnego do drugiej klasy opolskiego gimnazjum. Po zdaniu egzaminu rozpoczął tam naukę. Przez siedem lat

⁴⁹ Tenże, *Sanacja śląska 1926–1939. Zarys dziejów politycznych*, Katowice 1983, s. 150–151.

⁵⁰ D. Sieradzka, *dz. cyt.*, s. 182.

⁵¹ J. Bańka, *Ks. kanonik Karol Mathea*, „Wiadomości Diecezjalne” 1964, nr 3–4, s. 50–52; tenże, *Śp. ks. Karol Mathea*, „Gość Niedzielny” 1965, nr 7, s. 41; *Encyklopedia powstań śląskich*, red. F. Hawranek i in., Opole 1982, s. 294; H. Rechowicz, *dz. cyt.*, s. 344; *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa...*, s. 264.

pieszo przemierzał drogę 4 km z domu rodzinnego na stację kolejową w Gogolinie, skąd dojeżdżał pociągiem do Opola. Na początku 1907 r. zdał egzamin dojrzałości, a następnie podjął studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Działal w tajnych organizacjach studenckich, które współpracowały ze śląską młodzieżą akademicką⁵². Przejawiał zainteresowanie historią Kościoła. Kształcił także głos – był członkiem wrocławskiego chóru św. Cecylii. Świecenia kapłańskie otrzymał 21 czerwca 1911 r.⁵³.

Dn. 24 października 1911 r. z Kurii Wrocławskiej otrzymał nominację na wikariusza w parafii pw. Wszystkich Świętych w Gliwicach. Obok pracy parafialnej katechizował (w wymiarze 12 godzin tygodniowo) w miejscowym gimnazjum żeńskim. Działalność narodowa wśród gliwickich robotników była przyczyną przeniesienia go po dwóch latach na stanowisko wikariusza w parafii pw. Matki Bożej w Berlinie.

Po wybuchu I wojny światowej ks. Mathea został kapelanem, a następnie proboszczem wojskowym w stopniu majora. Przebywał na froncie wschodnim na Wołyniu i Ukrainie oraz zachodnim – we Flandrii.

Po zakończeniu działań wojennych, dn. 14 lutego 1919 r., ks. Mathea objął w Legnicy stanowisko katechety oraz kapelana. W grudniu 1919 r. rozpoczął jako proboszcz pracę w parafii pw. św. Bartłomieja w Gliwicach-Sobiszowicach. W okresie powstań i plebiscytu angażował w Gliwicach się po stronie polskiej. Ponieważ kilkakrotnie dokonywano zamachów na jego życie, członkowie miejscowego gniazda Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” pełnili straż przy plebanii, w której zamieszkiwał.

W grudniu 1921 r. ks. Mathea został wybrany przewodniczącym Związku Głównego Komitetu Polskiego dla Górnego Śląska w Bytomiu. Organizacja ta miała koordynować polską działalność na terenie pozostałej przy Niemczech części Górnego Śląska. Osobiste losy związały go ze środowiskiem uchodźczym. Został prezesem Związku Uchodźców.⁵⁴ Do I Sejmu Śląskiego wszedł jako prezes tego związku (wówczas Towarzystwa Opieki nad Uchodźcami). Funkcję tę pełnił w towarzystwie przez wiele lat⁵⁵.

Nocą w marcu 1922 r. Niemcy zorganizowali kolejny napad na ks. Matheę. Ostrzelano sypialnię na plebanii. Ks. Mathea przeżył, gdyż spał w innym pokoju. Wydarzenie to spowodowało, że postanowił wyjechać na tę część Górnego Śląska, która latem 1922 r. miała przypaść Polsce. Dn. 22 kwietnia 1922 r. opuścił Gliwice i przeniósł się do Katowic⁵⁶.

⁵² F. Szymiczek, *Stowarzyszenia akademickie polskiej młodzieży górnośląskiej we Wrocławiu 1863–1918*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1963, s. 201.

⁵³ „Rocznik Diecezjalny” 1953, s. 81; „Rocznik Diecezji Katowickiej” 1930, s. 20.53; „Rocznik Diecezji Śląskiej” 1947, s. 9.43.147.

⁵⁴ E. Odorkiewicz, *Uchodźcy z Opolszczyzny po powstaniach i plebiscycie*, „Zaranie śląskie” 1962, z. 1, s. 41.

⁵⁵ T. Fałęcki, *Klub poselski...*, s. 59.

⁵⁶ Tenże, *Z badań...*, s. 298.

Po przybyciu na polski Górny Śląsk ks. Mathea zatrzymał się w Rudzie Śląskiej-Nowym Bytomiu⁵⁷. W 1923 r. przeniósł się do Katowic, gdzie objął parafię pw. św. Piotra i Pawła. Jako proboszcz konfrontowany był z szerokim pod względem narodowościowym i społecznym zróżnicowaniem wśród parafian. Z biegiem czasu udało mu się wprowadzić szereg zmian mających na celu usprawnienie działalności duszpasterskiej, m.in. dostosował kościół będący prokatedrą katowicką do nabożeństw pontyfikalnych. Świątynia została odmalowana wg projektu artysty Stanisława Ligonia, a prezbiterium przebudowano. Wybudowano kaplicę na cmentarzu przy ul. Gliwickiej. W sierpniu 1924 r. ks. Mathea został awansowy do stopnia pułkownika rezerwy Wojska Polskiego. Jako uchodźca z Opolszczyzny nie był rozumiany przez parafian. Doświadczenie to spowodowało, że zaangażował się w pomoc ludności uchodźczej, w tym w działania mające na celu rozwój przeznaczonego na jej potrzeby budownictwa mieszkaniowego, pomoc w znalezieniu pracy oraz edukacji.

Dn. 30 maja 1931 r. ks. Mathea został mianowany honorowym kanonikiem Kapituły Katowickiej. Będąc od tegoż roku kuratorem i wizytatorem Prowincji Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP podjął starania mające na celu budowę w Panewnikach klasztoru dla polskiej prowincji tegoż zgromadzenia.

W okresie walk o przynależność Górnego Śląska do Polski związał się politycznie z obozem Korfantego. Po utworzeniu województwa śląskiego 1922 r. z powodzeniem wystartował w wyborach do Sejmu Śląskiego. Został wybrany posłem w okręgu II obejmującego powiat katowicki i rudzki⁵⁸.

Ks. Mathea występował przeciwko socjalistom polskim i niemieckim. Uważał, że duchowieństwo powinno być politycznie zaangażowane. Dawał do zrozumienia, że ogół społeczeństwa może okazać się politycznie za mało dojrzały i w konsekwencji podatny na manipulację. Sceptycznie oceniał wyrobienie polityczne obozu chadeckiego. Jego zdaniem brakowało mu właściwego przygotowania umożliwiającego rozeznanie dobra wspólnego. Duchowni angażujący się politycznie powinni „umoralniać” tę sferę ludzkiej aktywności. Preferował istnienie jednej partii, która reprezentowałaby na polu politycznym interesy Kościoła katolickiego. W sytuacji „partyjnego rozdrobnienia” poparcie kościelne powinno zyskać to ugrupowanie, które w największym stopniu zapewniało sprawiedliwe ustawodawstwo i doczesne szczęście całego narodu.

Ks. Mathea jako poseł chadecki zaangażował się w kwestię szkolnictwa wyznaniowego. Odwołując się do statutu organicznego wzywał do poszanowania autonomii śląskiej, w tym opowiadał się za wprowadzeniem w życie ustawy o wewnętrznym ustroju województwa śląskiego. Chwalił statut organiczny za to, że dawał ludności na Górnym Śląsku znaczne uprawnienia socjalne.

Na drugim posiedzeniu I Sejmu Śląskiego wybrano ośmiu sekretarzy, w tym ks. Karola Matheę, który funkcję tę pełnił przez całą kadencję. Zadaniem

⁵⁷ *Skład osobowy Sejmu Śląskiego w dniu 1-szym grudnia 1922 roku*, s. 4.

⁵⁸ M. Orzechowski, J. Pabisz, Z. Surman, *dz. cyt.*, s. 426.

sekretarza było wspieranie marszałka w czasie obrad⁵⁹. Ks. Mathea złożył wniosek legislacyjny dotyczący opróżnienia dworców przetokowych nad dawniejszą granicą Górnego Śląska w celu umożliwienia wywozu towarów⁶⁰. Celem inicjatywy była integracja Śląska z pozostałą częścią kraju. Ks. Mathea wzywał wojewodę, aby „...zwrócił się do Ministerstwa Kolei państwowych celem zapobieżenia niebezpieczeństwu grożącemu z powodu braku parowozów na Górnym Śląsku”⁶¹. W Sejmie Śląskim funkcjonowały komisje stałe, tzn. czynne przez całą kadencję, oraz działające okresowo. Posłowie chadeccy stali na czele większości z nich. Ks. Mathea był przewodniczącym komisji legislatywnej i prawniczej oraz specjalnej ds. powstańców i uchodźców⁶².

Wokanda sądowa ujawniała kontrowersje, które w rozgrywkach politycznych mogły zagrozić pozycji ks. Mathei⁶³. W sierpniu 1925 r. głównym problemem stało się wsparcie ekonomiczne uchodźców śląskich. Wysiłki, które podejmował rząd i władze lokalne, nie zaspokajały ich oczekiwań. W obliczu narastających napięć szukano winnych ujawnianych nieprawidłowości. Zarzuty skierowano wobec ks. Mathei, prezesa Związku Uchodźców.

Dn. 8 sierpnia 1925 r. na łamach „Gazety Robotniczej” (nr 179) opublikowano artykuł pt. *Z bagna gospodarki chadeckiej*. Jego następstwem była rozprawa sądowa wytoczona z powództwa ks. Mathei. Autor tekstu Henryk Sławik zarzucał duchownemu, że nie był Polakiem, że jako uchodźca kierował się prywatnym interesem oraz iż protegował niedoszęłego męża siostry, który zdefraudował 10 tys. zł i uciekł do Niemiec⁶⁴. Formułując zarzuty autor artykułu skorzystał z publikacji sprzed trzech lat, w których podobne zarzuty skierowane zostały wobec ks. Mathei ze strony parafii w Sobiszowicach. W 1922 r. przed sądem niemieckim w Gliwicach oskarżono go o sprzeniewierzenie pieniędzy z kasy kościelnej oraz o prowadzenie w Brandenburgii działalności germanizacyjnej⁶⁵.

Ks. Mathea zarzucił H. Sławikowi obmowę i zniewagę. W imieniu pozwanego występowali Józef Machej, Józef Biniszkiwicz i Wiktor Rumpfeld z poselskiego klubu socjalistów. Krytykowali oni ks. Matheę za działalność w Związku Uchodźców. Duchownego bronił mecenas Włodzimierz Dąbrowski, który dopatrywał się w tej sprawie podłoża politycznego. Sąd uznał Sławika winnym i skazał na miesiąc więzienia. W uzasadnieniu wyroku stwierdzono, że nie dowiódł on prawdziwości stawianych ks. Mathei zarzutów, zwłaszcza jego antypolskiej postawy oraz że motywem jego działalności była chęć wzbogacenia się⁶⁶.

⁵⁹ Spr. sten. z 16. pos. I SS z dn. 12 grudnia 1922 r., szp. 10.

⁶⁰ Spr. sten. z 2. pos. I SS z dn. 13 października 1922 r. szp. 28.

⁶¹ Spr. sten. z 17. pos., I SS z dn. 13 grudnia 1922 r., szp. 23–28.

⁶² W. Marcoń, *dz. cyt.*, s. 151.

⁶³ W. Musialik, *Górnoślązacy w parlamentach II Rzeczypospolitej (1919–1939)*, Opole 2004, s. 132.

⁶⁴ „Polonia” 1926, nr 104, s. 6.

⁶⁵ „Gazeta Robotnicza” 1922, nr 221, s. 2.

⁶⁶ „Polonia” 1926, nr 104, s. 6.

Ks. Mathea był oskarżony przez ludowca Feliksa Kupilasa o zniewagę w 1926 r⁶⁷. Posłowie wysłuchali jedynie sprawozdania członka komisji regulaminowej Walentego Fojkisa w sprawie wydania posła ks. Mathei na wniosek prokuratora Sądu Apelacyjnego z dn. 9 grudnia 1926 r⁶⁸. Parlamentarzyści nie byli z powodu prywatnych skarg posłów wydawani sądom – bronił ich immunitet parlamentarny.

Ks. Mathea uczestniczył w 167 posiedzeniach plenarnych autonomicznego parlamentu. Opuścił 20 posiedzeń⁶⁹. Po zakończeniu kadencji na początku 1929 r. ks. Mathea nadal wspierał chadecję, którą kierował Korfanty. Nie ubiegał się jednak o reelekcję. W dn. 1 marca 1930 r. biskup katowicki Arkadiusz Lisiecki zakazał duchownym kandydowania do Sejmu Śląskiego. Pomimo że ks. Brzuska i ks. Mathea ze względu na pełnione dotychczas funkcje poselskie nie byli objęci zakazem, nie zdecydowali się na udział w wyborach do sejmiku drugiej kadencji⁷⁰. Obaj skupili się na posłudze duszpasterskiej.

Po wybuchu II wojny światowej ks. Mathea jako znany działacz narodowy znalazł się w niebezpiecznej sytuacji. Dn. 3 listopada 1939 r. został aresztowany i uwięziony. Po zwolnieniu w dn. 12 grudnia 1939 r. otrzymał nakaz opuszczenia diecezji katowickiej⁷¹. Lata okupacji spędził w Krakowie i Krzcięcicach w powiecie jędrzejowskim w diecezji kieleckiej, gdzie rozwinął działalność duszpasterską.

Po wyzwoleniu Katowic w 1945 r. ks. Mathea powrócił do parafii pw. św. Piotra i Pawła. Kontynuował tam pracę duszpasterską i społeczną. Dn. 11 czerwca 1945 r. kuria diecezjalna desygnowała go na przedstawiciela duchowieństwa katolickiego w Miejskiej Radzie Narodowej w Katowicach. Dn. 2 kwietnia 1957 r. ks. Karol Mathea objął funkcję dziekana dekanatu Katowice-Południe. Gdy w czerwcu 1961 r. obchodził pięćdziesięciolecie kapłaństwa, otrzymał życzenia *Zasłużony dla diecezji* od papieża Jana XXIII. Zmarł na zawał serca w dn. 16 lutego 1964 r. Pochowany na cmentarzu w Katowicach przy ul. Gliwickiej.

*
* *

Uzasadnione jest stwierdzenie, że dwaj duchowni katoliccy – ks. Eugeniusz Brzuska i ks. Karol Mathea – odegrali istotną rolę w pracach legislacyjnych autonomicznego parlamentu pierwszej kadencji w latach 1922–1929.

⁶⁷ Szerzej zob. J. Ciągwa, *Immunitet parlamentarny posłów Sejmu Śląskiego w latach 1922–1939. Regulacja prawna i praktyka* (Katowice 1992).

⁶⁸ Spr. sten. z 156. pos. I SŚ z dn. 9 lutego 1927 r., szp. 4–5.

⁶⁹ S. Janicki, *Śląsk na łonie macierzy 1922–1928*, Katowice 1929, s. 62.

⁷⁰ J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999, s. 129.

⁷¹ E. Wichura-Zajdel, *Z dziejów duchowieństwa śląskiego w czasie wojny 1939–1945*, Warszawa 1968, s. 160.

W działalności politycznej opierali się jako posłowie na statucie organicznym. Z jednej strony przyczynili się do umocnienia samorządności na ziemi śląskiej, z drugiej zaś do zintegrowania jej politycznie, społecznie oraz gospodarczo z pozostałą częścią kraju.

Literatura

- Archiwum Państwowe w Katowicach, Zespół SŚ 737: Komisje sejmowe z lat 1924–1927. Rozdział miejsc, skład osobowy z uwzględnieniem przynależności partyjnej posłów; Zespół SŚ 753: Komisje szkolne. Protokoły posiedzeń z lat 1923–1929.
- Bańka J., *Ks. kanonik Karol Mathea*, „Wiadomości Diecezjalne” 1964, nr 3–4.
- Bańka J., *Śp. ks. Karol Mathea*, „Gość Niedzielny” 1965, nr 7.
- Ciągwa J., *Immunitet parlamentarny posłów Sejmu Śląskiego w latach 1922–1939. Regulacja prawna i praktyka*, Katowice 1992.
- Cybulski B., *Rada Narodowa Księstwa Cieszyńskiego 1918–1920*, Opole 1980.
- Długajczyk E., *Oblicze polityczne i własnościowe prasy polskiej w województwie śląskim 1922–1939*, Katowice 1990.
- Długajczyk E., *Sanacja śląska 1926–1939. Zarys dziejów politycznych*, Katowice 1983. Druk sejmowy nr 11/ISS.
- Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej 1920–1938.
- Dziennik Ustaw Śląskich 1925–1927.
- Encyklopedia powstań śląskich*, red. F. Hawranek i in., Opole 1982.
- Fałęcki T., *Klub poselski Chrześcijańskiego Zjednoczenia Ludowego w Sejmie Śląskim*, Katowice 1987.
- Fałęcki T., *Z badań nad dziejami śląskiej chadecji. Powstanie i działalność Chrześcijańskiego Zjednoczenia Ludowego 1920–1923*, „Zaranie śląskie” 1988, z. 3–4.
- Galicz J., *Biblioteka polska teologów wrocławskich w Ołomuńcu i Widnawie (Przyczynek do dziejów ruchów narodowych na Śląsku Cieszyńskim)*, Cieszyn 1934.
- Galocz J., *Rychwałd. Moja wioska rodzinna*, Cieszyn 1996.
- „Gazeta Robotnicza” 1922, nr 221.
- Glimos-Nagórska A., *Polskie szkolnictwo powszechne województwa śląskiego (1922–1939)*, Katowice 2000.
- „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, z dn. 29 czerwca 1990 r., s. 4.
- Golec J., Bojda S., *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, Cieszyn 1993, t. 1.
- „Gwiazdka Cieszyńska” 1927.
- Hojka Z., *Józef Rymer. Biografia polityczna*, Katowice 2002.
- Janicki S., *Śląsk na łonie macierzy 1922–1928*, Katowice 1929.
- Księga o Śląsku wydana z okazji jubileuszu 35-lecia istnienia „Znicza”*, red. A. Targ, Cieszyn 1929.
- Marcoń W., *Autonomia śląska 1922–1932. Wybrane zagadnienia*, Toruń 2009.
- Musialik W., *Brzuska Eugeniusz (1885–1938)*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996.
- Musialik W., *Górnoślązacy w parlamentach II Rzeczypospolitej (1919–1939)*, Opole 2004.
- Musialik W., *Michał Grażyński (1890–1965). Biografia polityczna*, Opole 1989.

- Myszor J., *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999.
- Odorkiewicz E., *Uchodźcy z Opolszczyzny po powstaniach i plebiscycie*, „Zaranie śląskie” 1962, z. 1.
- Orzechowski M., Pabisz J., Surman Z., *Wyniki wyborów parlamentarnych na Śląsku*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1966.
- „Placówka Kresowa”, z dn. 23–24 grudnia 1928 r.
- „Polonia” 1926, nr 104.
- „Rocznik Diecezjalny” 1953.
- „Rocznik Diecezji Katowickiej” 1930.
- „Rocznik Diecezji Śląskiej” 1947.
- Rechowicz H., *Sejm Śląski. 1922–1939*, Katowice 1971.
- Sieradzka D., *Miasta województwa śląskiego i ich reprezentacje samorządowe 1922–1939*, Kraków 1996.
- Sieradzka D., *Samorząd komunalny województwa śląskiego 1920–1939. Aspekty polityczne i narodowościowe*, Gliwice 1992.
- Skład osobowy Sejmu Śląskiego w dniu 1-szym grudnia 1922 roku.*
- Sprawozdania stenograficzne z posiedzeń I Sejmu Śląskiego 1922–1928
- Szymiczek F., *Walka o Śląsk Cieszyński*, Katowice 1938.
- Szymiczek F., *Stowarzyszenia akademickie polskiej młodzieży górnośląskiej we Wrocławiu 1863–1918*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1963.
- Ślązak [Grim E.], *Rzut oka na pięćdziesięciolecie polsko-katolickiej organizacji politycznej ziemi Cieszyńskiej: „Związku Śląskich Katolików”*, Cieszyn 1933.
- Ustawy Sejmu Śląskiego 1922–1932*, Katowice 1932.
- Wichura-Zajdel E., *Z dziejów duchowieństwa śląskiego w czasie wojny 1939–1945*, Warszawa 1968.
- Żebro J., *Pamiętnik śląskiego nauczyciela*, Cieszyn 2002.

Polish Catholic priests in the Silesian Parliament

Summary

Two Polish Catholic priests were members of the autonomous Silesian Parliament (Sejm). They were: Fr Eugeniusz Brzuska Eugene and Fr Karol Mathea. Their political activities were based on the organic statute in which the political system of Silesia was defined. They played an important role in the legislative as well as political and social activists and pastors.

Keywords: autonomy of Silesia, clergyman, member of parliament, organic statute, priest, Silesian Parliament.

GRZEGORZ PIWNICKI

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

ADAM KLEIN

Akademia Marynarki Wojennej
Gdynia

Polska polityka morska za panowania ostatnich dwóch Jagiellonów i jej pokłosie

Motto:

Polska jest jak wielkie drzewo, którego korona tkwi w Karpatach, ośrodkiem pnia jest Wisła, a korzenie tkwią mocno w Bałtyku. Gdyby odciąć dostęp do morza – drzewo uschłoby, pozbawione korzeni. Dlatego morze to jest źródłem egzystencji Polski*.

Streszczenie: Morze Bałtyckie stanowiło ważny punkt na mapie państwa polskiego, stąd też zmagania o dostęp do niego ukształtowały myśl morską już u jego zarania. Zygmunt Stary jako pierwszy król Polski doznał posiadanie własnej floty wojennej. Politykę morską ojca prowadził Zygmunt August, naczelny admirał polskiej floty wojennej. Po śmierci Zygmunta Augusta strażnikom morskim przewodził starosta pucki pułkownik Ernest Wejher. Panowanie Stefana Batorego nie przyczyniło się do pogłębienia aspiracji morskich Rzeczypospolitej, a panowanie Zygmunta III Wazy oraz panowanie jego synów, Władysława IV i Jana Kazimierza wypełnione były walkami ze Szwecją o stan posiadania nad Bałtykiem. Złoty Wiek był chlubnym epizodem w morskich dziejach Rzeczypospolitej.

Słowa klucze: artykuły morskie, dominium maris, flota kaperska, Inflanty, kaper, strażnik morski, Złoty Wiek.

Ponad 10 wieków istnienia państwa polskiego, to jednocześnie 1000 lat naszych morskich tradycji. Naród polski, dla którego kolebką były ziemie leżące nad Bałtykiem między dorzecziami Odry i Wisły, zapisał w swej historii wiele

* Z przemówienia ambasadora RP w Wielkiej Brytanii Edwarda Raczyńskiego w dn. 1 października 1936 r. na bankiecie po wodowaniu ORP „Błyskawica” w stoczni Cowes; zob. *Kadry morskie Rzeczypospolitej*, red. J. Sawicki, Gdynia 1996, t. 2, s. 61.

pięknych kart czynami na morzu. Tak się złożyło, że przeważał w ciągu wieków czyn zbrojny, niejednokrotnie trzeba było orężem zdobywać dostęp do morza.

Znaczenie wybrzeża bałtyckiego dla siły Polski oraz jej rozwoju gospodarczego doceniali już pierwsi władcy piastowscy.

Pierwszy historyczny władca Polski Mieszko I ok. 970 r. rozciągnął swoje panowanie na Pomorze Zachodnie, jego syn Bolesław w 997 r. wysłał św. Wojciecha na Pomorze Wschodnie, a w 1000 r. ustanowił na Pomorzu Środkowym biskupstwo w Kołobrzegu. Tym samym u zarania państwa polskiego całe Pomorze znalazło się w jego granicach administracyjnych. Politykę tę kontynuował Bolesław Krzywousty w czasie swego panowania.

Po jego śmierci w wyniku rozbicia dzielnicowego, państwo polskie uległo znacznemu osłabieniu. Konsekwencją tego było usamodzielnienie się Pomorza Zachodniego, a Pomorze Wschodnie opanował Zakon Krzyżacki. Polacy nigdy nie pogodzili się z utratą dostępu do morza i prowadzili walkę o odzyskanie ziem pomorskich. Świadomość przynależności tych ziem do Polski przetrwała całe pokolenia.

Przez wiele następnych wieków Polska walczyła o dostęp do Bałtyku. W walkach tych toczono zwycięskie bitwy, powstała polska flota wojenna, rodziły się tradycje morskie narodu. Rosło zrozumienie roli i znaczenie posiadania własnego dostępu do morza.

W okresie kiedy państwo nasze posiadało szeroki dostęp do wybrzeża morskiego, a zatem od XV do XVIII w. zajmowało ono znaczące miejsce w Europie, nawet mocarstwowe. Rozkwitała gospodarka, kultura i powiązania międzynarodowe Polski poprzez drogi morskie. Od czasów drugiego pokoju toruńskiego (1466 r.) nastąpił szybki rozwój gospodarczy Polski zwany przez potomnych *Złotym Wiekiem*. Wtedy wystawiono flotę wojenną, budowano okręty i porty.

Ważną rolę w prowadzeniu polskiej polityki morskiej odegrała Komisja Morska i program *Polskiego Dominium Maris Baltici*. Działania te zostały poparte przez sejm polski – jako najwyższy organ władzy w państwie. Poparciem tego typu polityki było m.in. podjęcie wielu uchwał w sprawach morza oraz nadanie szlachectwa zasłużonym kapitanom królewskiej floty.

Król Zygmunt Stary jako pierwszy monarcha Polski docenił posiadanie własnej stałej floty wojennej. On też po raz pierwszy w naszych dziejach wprowadził sprawę budowy floty do programu polityki państwowej. Utworzona flota królewska liczyła kilkanaście jednostek średniej wielkości i głównym jej celem było zwalczanie linii komunikacyjnych Moskwy, Krzyżaków i Duńczyków¹. Dla podkreślenia odrębności tej floty król sam wystawiał listy kaperskie, w których załogi okrętów kaperskich nazywał *milites nostri maritimi* (*nasi żołnierze morscy*).

Pierwsza wzmianka o królewskim *żołnierzu morskim* pochodzi z 1517 r., kiedy to kapitan Adrian Flint został zatrzymany przez Duńczyków w Wybörgu. Zygmunt zażądał wtedy nie tylko zwolnienia Flinta i jego 12 ludzi, ale również

¹ T. Górski, *Flota Jagiellonów i Wazów*, Gdańsk 1989, s. 104-105.

okrętu kapitana i zdobyczej jednostki wraz z towarem, stwierdzając, że *Flint za jego pozwoleniem zagarnął Moskali na morzu*².

Służba *żołnierzy morskich* Zygmunta Starego trwała tylko kilka lat. Po zakończeniu kolejnej wojny z Zakonem Krzyżackim i zawarciu rozejmu z Moskwą w 1522 r., niepotrzebną już flotę kaperską rozwiązano³. Odtąd już do końca swego panowania król nie widział potrzeby wznowienia działalności morskiej, gdyż w jego planach flota nie odgrywała żadnej roli jako czynnik umacniający dostęp Polski do morza i zapewniający obronę granic morskich oraz zamorskiego handlu Rzeczypospolitej. Wymownym przejawem niedoceny spraw morskich była też rezygnacja w 1526 r. z części Półwyspu Helskiego na rzecz Gdańska. Tym samym Rada Miejska Gdańska kontrolowała całe Wybrzeże polskie, bo dzierżawiła także od króla starostwo puckie⁴. Sytuacja ta powodowała, iż główna uwaga gdańszczan koncentrowała się na *uprawianiu pośrednictwa i obronie monopolu ludności Gdańska dla jego uprawiania*⁵.

Jagiellonowie odzyskując Pomorze nie doceniali więc korzyści i znaczenia sprawowania faktycznego władania nad Bałtykiem, oddając je mieszczanom, ufając w ich dobrą wolę.

W 1561 r. Zakon Kawalerów Mieczowych został rozwiązany, a mistrz Gotard Kettler poddał Inflanty Litwie i Polsce.

O kraj ten Rzeczpospolita toczyła następnie długie i wyczerpujące wojny najpierw z Moskwą, Szwecją i Danią w wojnie północnej (1563-1570), a później za panowania Zygmunta III ze Szwecją.

Moskwa prawie natychmiast po opanowaniu Narwy (11 maja 1558 r.) rozwinęła „żeglugę narewską”, stając się poważnym konkurentem dla portów inflanckich, które poczęły szybko podupadać.

W tej sytuacji G. Kettler, jako lenny książę, wspólnie z Zygmuntem Augustem podjął w 1560 r. akcję morską przeciwko „żegludze narewskiej” powołując flotę kaperską. Obok kaprów inflanckich na Bałtyku pojawili się więc „strażnicy morza” Zygmunta Augusta na czele z Mateuszem Scharpingiem i Michałem Figenowem. Działali oni w oparciu o Gdańsk, ale głównie na wodach inflanckich.

Jak z tego wynika, bałtycka polityka Zygmunta Augusta związana była przede wszystkim z walką o Inflanty. Odciągała ona uwagę króla od bardziej istotnych zagadnień Pomorza i Prus, które dążyły do zacieśnienia swych związków z macierzą.

Wprawdzie za namową najbliższych doradców Zygmunt August powołał flotę wojenną na zasadzie kaperskiej, podobnie jak to uczynił jego poprzednik Zygmunt Stary, to jednak myśl użycia jej przede wszystkim na przybrzeżnych wodach inflanckich nadawała jej charakter tymczasowości⁶.

² K. Lepszy, *Dzieje floty polskiej*, Gdańsk 1947, s. 43.

³ S. Bodniak, *Żołnierze morscy Zygmunta Augusta (1517-1522)*, „Nautologia” 1970, nr 1-2, s. 42-43.

⁴ W. Odyniec, *Starostwo puckie 1546-1678*, Gdańsk 1961, s. 53.

⁵ T. Ocioszyński, *Rozwój żeglugi i myśli morskiej*, Gdynia 1968, s. 284.

⁶ H. Łowmiański, *Polityka Jagiellonów*, Poznań 2006, s. 571 i nast.

Przyjęcie programu polskiego *dominum maris Baltici* zakładającego rozbudowę floty wojennej i sprawowaniu władzy zwierzchniej nad wybrzeżem i wodami terytorialnymi wiązało się z aktywną polityką Zygmunta Augusta na Bałtyku⁷. Celem tej polityki było m.in. rozbudzenie świadomości morskiej szlachty. Władca ten, chcąc uniezależnić się w zmaganiach o Inflanty od Gdańska przeniósł 27 lutego 1567 r. bazę nowej floty kaperskiej do Pucka. Zwierzchnictwo nad flotą powierzył początkowo dwóm komisarzom, a potem staroście puckiemu Janowi Kostce. Fakt ten wpłynął na rozwój gospodarczy miasta. Odtąd miasto stało się arsenałem i twierdzą morską⁸. Rozpoczęto tu również w późniejszym okresie budowę okrętów wojennych.

Jan Kostka przygotował plan rozwoju floty królewskiej. W tym celu zamierzał rozbudować port w Pucku, aby być całkowicie niezależnym od Gdańska. Puck został więc wykupiony spod zastawu rady gdańskiej. Jednak na skutek interwencji Gdańska projekt upadł⁹.

Flota królewska zwana też flotą *strażników morza* liczyła początkowo ok. 10 jednostek, ale z czasem powiększyła się do ok. 30 okrętów, głównie galeonów i pinek, na których pełniło służbę ok. 1 tys. marynarzy. Spowodowało to konieczność utworzenia specjalnej instytucji, która kierowałaby całokształtem spraw morskich.

Flota królewska bazowała w Pucku, który był siedzibą starostwa i głównym portem rybackim w Zatoce Gdańskiej. Przenosząc flotę do Pucka król Zygmunt August nakazał zarazem radzie gdańskiej przekazywanie do tego portu wszystkich nieprzyjacielskich statków zatrzymanych w Gdańsku. W związku z tym w latach 1565-1568 sprawami zdobytych statków zajmował się sąd w Pucku. Podyktowane to było również faktem, że komisarze morscy byli zbyt zajęci ogólnymi sprawami, a poza tym rada gdańska nie chciała, aby sądy morskie odbywały się w Gdańsku, gdyż powodowało to zatargi z krajami, do których należały zdobyczne statki. Z zachowanych ksiąg sądowych wynika, że w 1566 r. zdobyto co najmniej 15 statków holenderskich, duńskich, angielskich i hamburskich, a także kaprów szwedzkich. Natomiast w 1568 r. flota polska zdobyła ponad 20 statków, mimo iż w większości płynęły one w konwojach, aby w ten sposób móc skuteczniej bronić się przed atakami polskich okrętów¹⁰.

24 marca 1568 r. Zygmunt August powołał Komisję Morską w miejsce dotychczasowych dwóch komisarzy – sędziów straży morskiej i powierzył tej komisji rozległe zadania na wybrzeżu i Bałtyku. Był to niewątpliwie doniosły krok naprzód w dążeniu króla do uformowania regularnej floty wojennej. Komisja

⁷ K. Lepszy, *Zarys dziejów polskiej marynarki*, Kraków 1947, s. 9-11; W. Odyniec, *Sprawy morskie I Rzeczypospolitej*, w: *Polityka morska państwa w 40-lecie PRL*, Gdańsk 1986, s. 1-16; tenże, *Polskie dominium maris Baltici*, „Nautologia” 1981, nr 4, s. 50-53.

⁸ Zob. K. M. Kowalski, *Puck jako twierdza morska i siedziba arsenału w XVI i XVII w.*, w: *Związki Pucka z morzem i Marynarką Wojenną*, red. J. Krypa, Puck 1998, s. 51-68.

⁹ J. Wójcik, *Dzieje Polski nad Bałtykiem*, Warszawa 1989, s. 150.

¹⁰ *Tamże*, s. 163.

Morska, była pierwszym w dziejach Polski organem władzy na morzu i spełniała m.in. obowiązki pierwszej polskiej admiralicji.

Była nie tylko pierwszą w Polsce, ale także jedną z pierwszych admiralicji w Europie.

Pod tym względem Polska wyprzedziła wiele innych państw o znacznie bogatszych tradycjach morskich, w których pojęcie admiralicji jako urzędu dla administrowania flotą nie było w ogóle znane. Dla przykładu, w Szwecji pojęcie admiralicji skryształowało się dopiero w II poł. XVII w., zaś w Anglii, państwie o bardzo bogatych tradycjach morskich, admiralicję powołano na początku XVIII w.

Tym większa zatem zasługa Polski, która w porównaniu do wymienionych państw nie mogła się jeszcze wówczas szczycić bogactwem morskich tradycji, zwłaszcza jeżeli idzie o wystawienie sił zbrojnych na morzu.

Były zresztą i inne przyczyny, które powołanie takiego urzędu czyniły nieodzownym. Genezy i okoliczności powstania pierwszej Komisji Morskiej w Polsce należy szukać niewątpliwie w politycznych i wojskowych niepowodzeniach Polski w latach 1565-1567. Złożyły się na to: przegrana bez boju kampania z Moskwą, niemożliwość skutecznego zablokowania Narwy ani też skłonienia państw zachodnich do bojkotowania konkurencyjnej żeglugi narewskiej, dążenie do ściślejszego zjednoczenia Prus z Koroną i narastający ze strony Gdańska opór wobec królewskiego programu morskiej polityki.

„Gdańszczanie port zawierali i otwierali wedle woli swojej, brzegi morskie przywłaszczali, dobra, które potoną na morzu, sami brali. Miastom przyległym – elblązanom i inszym – nawigacje zabraniali, kapitanowie Latarniej, gdzie są wrota do Korony, ludzie obcy chowali”¹¹ – stwierdził w kilka lat później, na sejmie w Lublinie bp Stanisław Karnkowski, oskarżający Gdańsk o zdradę i zbrodnie przeciwko majestatowi królewskiemu za niewpuszczanie przewozonej przez niego komisji w mury miasta.

Wobec tak skomplikowanej sytuacji politycznej i wojskowej, a zwłaszcza wobec trudności jakie stwarzał patrycjat Gdański w egzekwowaniu prawa króla i Rzeczypospolitej do morza, rządcy polskiej idei morskiej i polskiego *dominum Maris Baltici* uznali stanowisko Gdańska za bardzo niekorzystne dla państwa i 11 marca 1568 r. wydelegowali na dwór królewski do Knyszyna dwóch znamienitych przedstawicieli w osobach kasztelana i komisarza straży morskiej Jana Kostki oraz sekretarza królewskiego Kaspera Geschkaua (Jeszka), administratora klasztoru w Kartuzach.

Przywieźli oni ze sobą konkretny plan zmierzający do ograniczenia samowoli Gdańska z jednej strony, a podniesienia autorytetu króla na forum morskim z drugiej. Trafili oni na przyjazną ich planowi atmosferę, gdyż w obliczu niepowodzenia wojsk lądowych Zygmunt August coraz bardziej zaczął doceniać sprawę budowy silnej floty wojennej oraz powołania odpowiedniego urzędu dla kierowania działalnością okrętów, których bazę przeniesiono z Gdańska

¹¹ K. Lepszy, *Dzieje floty...*, s. 47.

do Pucka. Dotychczasowa działalność polskiej floty oparta na zasadach kaperskich z wykorzystaniem małych statków handlowych, dostosowanych do działań wojennych była nieskoordynowana. Członkowie załóg statków, zwani strażnikami morza, dopuszczali się ponadto nadużyć i awanturnictwa. Skarżyły się na ich działalność także państwa neutralne. Zachodziła konieczność powołania specjalnego urzędu, który by koordynował działalność strażników morza.

Tak więc wobec obopólnego zainteresowania króla i przybyłych przedstawicieli, stosunkowo szybko zdołano nakreślić konkretne ramy działalności przyszłej Komisji Morskiej. W dn. 24 marca 1568 r. Zygmunt August podpisał i zaopatrzył pieczęcią dwa dokumenty o Komisji Morskiej.

Na przewodniczącego Komisji Morskiej (*primarius commissarius praeses*), wyznaczył król dotychczasowego komisarza straży morskiej Jana Kostkę¹². Dalsi członkowie komisji to: Kasper Geschkau, starosta jurgerborski Krzysztof Konarski, dworzanin Andrzej Swarożyński, bracia Stefan i Jan Loisowie i wreszcie Walenty Uberfeldt¹³.

Tym to ludziom Zygmunt August powierzył prawo zastępowania swej osoby w sprawach morskich wobec Gdańska oraz innych miast polskich, wobec urzędników i poddanych. Wyznaczonym komisarzom król podporządkował jednocześnie wszystkich strażników morza włącznie z sądownictwem nad nimi, jak i nad pojmanymi przez nich osobami oraz statkami i towarami. W tym samym dokumencie czytamy o wyłączeniu komisarzy ich rodzin i rzeczy spod jurysdykcji Gdańska, pozostawiając ich wyłącznemu sądownictwu króla.

Drugi dokument stanowi w zasadzie uzupełnienie szerokich prerogatyw Komisji w odniesieniu do żeglugi i handlu morskiego, a ponadto stwarzał pierwszy w naszych dziejach „fundusz morski”. Komisja otrzymała bowiem w swój wyłączny zarząd dochody zamku malborskiego i inne dochody z ziem pruskich, a ponadto dochody ze sprzedaży towarów leśnych w dobrach królewskich całej Rzeczypospolitej. Częścią tych dochodów Komisja zobowiązana była jednak spłacać długi wojenne królewskiego skarbu. Komisja Morska – „*Commissio Maritima*” – sprawowała zatem nie tylko władzę zwierzchnią wobec strażników morza, lecz wyprawiała ich w morze z określonymi zadaniami.

Komisja rozpoczęła urzędowanie wkrótce po nominacji, zaczął się bowiem akurat sezon żeglugowy i należało przygotować okręty do letniej kampanii. Komisja udzielała więc kapitanom zasiłków bezzwrotnych lub długoterminowych pożyczek płatnych zdobytymi łupami.

W związku z tym, komisarze umieszczali w listach dla kapitanów odpowiednią klauzulę zobowiązującą ich do niedzielenia zdobytych łupów do czasu, gdy nie spłacą zaciągniętego długu.

¹² W. Aleksandrowicz, *Jan Kostka senator wielkiej sławy i rozumu praeses primarius commissarius Komisji Morskiej*, „Nautologia” 1968, nr 1-2, s. 53-58; S. Bodniak, Z. Skorupska, *Jan Kostka kasztelan gdański*, Gdańsk 1979.

¹³ S. Bodniak, *Polska a Bałtyk, za ostatniego Jagiellona*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1939-1946, t. 3, s. 44 i nast.

Działalność Komisji Morskiej, rezydującej w tzw. domu królewskim w Gdańsku, była solą w oku dla Rady Miejskiej i od samego początku budziła niechęć gdańskich patrycjuszów. Starali się oni utrudnić pracę komisji i ograniczać jej uprawnienia. Dochodziło do licznych sporów i konfliktów, które doprowadzały do brzemiennej w skutkach wydarzeń.

Stanowisko gdańszczan nie było jednoznaczne wobec poczynań króla na morzu. O ile patrycjat i bogate kupiectwo, w obawie o swe wyjątkowe i nieuzasadnione przywileje (w porównaniu z innymi miastami Polski) i płynące z tego tytułu dochody, przeciwstawiało się ambitnym planom królewskim zmierzającym do osiągnięcia *dominium maris*, rzemieślnicy i pospólstwo gdańskie skłaniało się do zacieśnienia związku z Polską.

W tej sytuacji Zygmunt August powołał specjalną komisję na czele z biskupem kujawskim Stanisławem Karnkowskim. Efektem jej pracy było zbadanie przywilejów gdańszczan i opracowanie tzw. Statutu Karnkowskiego, którego 67 artykułów ustalało ostatecznie zwierzchnią władzę króla Polski na morzu i prawo do otwierania i zamykania żeglugi gdańskiej. Ponadto w artykule siódmym wprowadzono postanowienie, które nakazywało, aby komendant Latarni – twierdzy składał odtąd przysięgę wierności na ręce króla, a nie Rady Miejskiej Gdańska.

Wrogie wystąpienia patrycjatu gdańskiego poruszyły opinię publiczną całej Polski. Powołani przed sejm w Lublinie w 1569 r., burmistrz wraz z Radą Miejską Gdańska poza słowami oskarżenia usłyszeli z ust wojewody łęczyńskiego Jana Sierakowskiego słuszne wypomnienie: „Polską zawždy Gdańsk stał, bez Polski obejść się nie mógł i nie może. Nami stoicie, nami żywiecie”¹⁴.

Próbowali gdańscy rajcy udobruchać sejm i króla na klęczkach przepraszając za tragiczny incydent. Odstąpili też królowi połowę dochodów z opłat portowych, a nawet zobowiązali się wypłacić jednorazowo 100 tys. złotych. Niewiele to im pomogło. Zostali bowiem aresztowani i osadzeni w Sandomierzu i Piotrkowie.

Zygmunt August rozszerzył natomiast uprawnienia Komisji Morskiej, zaś sejm zatwierdził ją już nie jako organ królewski lecz jako urząd państwowy. Król anulował także swój mandat z 1567 r. przenoszący strażników morza do Pucka. Odtąd okręty miały zawijać bez przeszkód do gdańskiego portu.

Ważnym aktem podjętym przez Zygmunta Augusta w Lublinie była również nobilitacja czterech kapitanów – strażników morza, którzy przybyli do Lublina w jednakowym odzieniu jak na żołnierzy morskich przystało. Byli to: Michał Figenow, Jan Tresler (Treseler), Michał Starosta i Erazm Gendrich.

Nobilitacja kapitanów okrętów i nadanie im pełni prerogatyw, przysługujących szlachcie wraz z dostępem do godności i zaszczytów w Rzeczypospolitej, było czymś wyjątkowym, jeżeli się zważy, iż w ciągu 38 lat rządów Zygmunta Augusta dokonano w ogóle ok. 60 nobilitacji. Fakt ten był wyrazem nie tylko przełamania dotychczasowej, lądowo-szlacheckiej mentalności, ale przede

¹⁴ A. Czołowski, *Marynarka w Polsce. Szkic historyczny*, Lwów – Warszawa – Kraków 1932, s. 9.

wszystkim oznaczał wagę, jaką zaczął przykładać Zygmunt August do realizacji programu morskiego.

Chociaż bazą floty pozostawał Puck, to okręty królewskie zachowały prawo korzystania z portu gdańskiego w wyjątkowych wypadkach. M.in. wobec przeważających sił wroga, chroniły się pod osłoną armat latarni. Co prawda port pucki obwarowano i ustawiono armaty, ale był on portem otwartym, a zatem znacznie trudniejszym do obrony. Płytkie zaś wody zatoki, zamarzające zimą oraz konieczność ciągłego lawirowania wśród licznych mielizn Zatoki Puckiej, były dodatkowym utrudnieniem.

W poł. czerwca 1568 r. silna burza zmusiła królewską flotę kaperską pod dowództwem Mateusza Scharpinga do schronienia się w Gdańsku. Szukając pożywienia kaprzy dokonali kradzieży drobiu i chociaż 11 winnych zostało uwięzionych przez dowódcę floty w celu ukarania ich przez Komisję Morską, to burmistrz gdański Ferber nakazał zabranie ich siłą z okrętów i skazanie na śmierć przez ścięcie. W następstwie tego drastycznego pogwałcenia królewskiego prawa zwierzchniego nad kaprami, a także ostrzelania ogniem armatnim z lądu okrętów kaperskich oraz niewypuszczenia do Gdańska powołanej przez Zygmunta Augusta komisji pod przewodnictwem bp. Stanisława Karnkowskiego, burmistrz został ogłoszony winnym obrazy majestatu i wezwany przed sąd królewski na sejm do Lublina¹⁵.

Po przyjęciu *Statutów Karnkowskiego* w polityce królewskiej ważnym kierunkiem działania stało się opracowanie przepisów prawnych dla floty. Otóż do czasu powołania Komisji Morskiej działalność polskiej floty kaperskiej, oparta na zasadach kaperskich¹⁶ z wykorzystaniem małych statków handlowych dostosowanych do działań wojennych, była nieskoordynowana. Członkowie załóg statków, zwani *strażnikami morza*, dopuszczali się często nadużyć i awanturnictwa. Na ich działalność skarżyły się także państwa neutralne. Zatem powołanie Komisji Morskiej miało na celu koordynowanie działalności *strażników morza* oraz utrzymanie wśród nich należytej dyscypliny, aby nie uwłaczały swoim zachowaniem majestatowi królewskiemu, ani symbolom, pod którymi pływały¹⁷.

Komisja Morska stanowiła nie tylko władzę zwierzchnią wobec *strażników morza*, wyprawiając ich na morze z określonymi zadaniami, lecz także sprawowała nad nimi sądownictwo wojskowe i dbała o dyscyplinę oraz karność, co wyrażało się m.in. w opracowaniu i wydaniu w Warszawie w dn. 16 lipca 1571 r. artykułów morskich¹⁸, które były odpowiednikiem artykułów hetmańskich, stanowiących regulamin dla wojsk lądowych.

¹⁵ J. Pertek, *Polacy na morzach i oceanach*, Poznań 1981, t. 1, s. 104–105.

¹⁶ Polski system kaperski działał pod znakiem majestatu bandery królewskiej, która chroniła okręty floty przed podejrzeniami o piractwo.

¹⁷ Okręty floty strażniczej podnosiły dwie bandery: narodową i królewską. Bandera narodowa nawiązywała wzorem i barwą do chorągwi Korony Królestwa Polskiego, a zatem całego państwa.

¹⁸ Pierwsze artykuły morskie król ogłosił 31 maja 1566 r., ale ich treść pierwotna nie zachowała się.

Artykuły morskie, zwane Ordynacją były pierwszym regulaminem polskiej floty wojennej. Zawierały 28 rozdziałów oraz rotę przysięgi i określały szczegółowo zasady działania przy spotkaniu z nieprzyjacielem na morzu i w porcie, zadania kapitanatów i obowiązki załogi, dyscyplinę i kary na okręcie oraz zasady podziału zdobyczy, a także stosunek strażników morskich do komisarzy i urzędników królewskich.

We wstępie do artykułów wyraźnie określono też, kogo one obowiązują, i stwierdzono, że każde naruszenie regulaminów królewskich, niezależnie od funkcji, stopnia czy też tytułu osoby, która by się tego dopuściła będzie surowo karane. Kary były zaś bardzo wymyślne i niekiedy zbyt srogie w stosunku do przewinienia. Uważano jednak wtedy, iż jest to jedyny sposób, aby poskromić tych skłonnych do bijatyk i rozboju ludzi.

Art. I dotyczył spraw organizacyjnych, a mianowicie nakazywał każdemu posiadaczowi listu kaperskiego stawić się osobiście przed Komisją Morską i złożyć przysięgę wierności królowi zgodnie ze słowami roty, przysięgę posłuszeństwa wobec komisarzy królewskich oraz zapewnienie wykonywania wszystkich postanowień listu, instrukcji oraz pozostałych artykułów. Artykuł ten zobowiązywał też kapitanów do bezwzględnego wykonywania komend i poleceń naznaczonego przez Komisję Morską admirała flotylli.

Kolejne artykuły – II, III i IV – określały jednoznacznie zachowanie się całej załogi podczas akcji bitewnej. W każdej sytuacji zobowiązywano marynarzy oraz żołnierzy piechoty morskiej okrętowanej na czas bitwy do bezwzględnego posłuszeństwa rozkazom ich przełożonych i dzielnej, nieustraszonej postawy w obliczu wroga. Każde uchybienie treści tego postanowienia miało być karane śmiercią przez powieszenie na rei bądź rozstrzelanie.

Art. IV precyzował karę za dezercję połączoną często z przejściem na stronę wroga. Winnego tego rodzaju przestępstwa miano utopić lub pozostawić na bezludnej wyspie.

Art. V-XIII bardzo szczegółowo omawiały prawidła codziennego życia okrętowego, na które składało się: pełnienie wacht, służb i wart, a zarazem stanowiły rejestr kar, jakie groziły tym, którzy te prawidła naruszali. Za przeklinanie, obelgi i znieważanie współczłonków załogi, za marnotrawienie jedła i wody lub ich kradzież, zależnie od przewinienia, groził cały wachlarz kar, od utraty żołdu, chłosty, przywiązania do masztu, rzucania z dużej wysokości do wody, aż do kary trzykrotnego przeciągania pod stępką. Ta ostatnia prawie zawsze równała się śmierci. Polegała ona na tym, że przywiązywano skazanego za dłonie i nogi do liny przeciągniętej pod dnem okrętu, od burty do burty. Marynarze stojący po obu burtach trzykrotnie przeciągali linę wraz z uwiązanym do niej człowiekiem. Każde samowolne opuszczenie okrętu, zwłaszcza gdy zmuszony był on wyjść w tym czasie na morze, było karane utratą żołdu, chłostą, a nawet śmiercią. Udział w buncie lub spisku był bezwzględnie karany śmiercią. Często winowajcę wyrzucano za burtę. Wobec powszechnej nieumiejętności pływania wśród braci żeglarskiej było to równoznaczne z wyrokiem śmierci.

Art. XIV-XVI dotyczyły pełnienia służby wachtowej i służby wartowniczej. Wielką wagę przywiązywano do tej sprawy, toteż stawienie się do pełnienia służby w stanie nietrzeźwym karane było chłostą. Podobną karę wymierzano także za niedbałe pełnienie wachty, zwłaszcza za spanie na wachcie.

Kolejny artykuł zobowiązywał wszystkich członków załogi do bezwzględnego podporządkowania się rozkazom kapitana, a także do przyjęcia wymierzonych kar.

Art. XVIII-XX dotyczyły udziału marynarzy w bezpośredniej walce wręcz, postępowania ze zdobyczami i jeńcami. I tak np. po zajęciu statku nie wolno było marynarzom samodzielnie dokonywać podziału łupów, lecz nietknięty statek wraz z ładunkiem, z jego załogą oraz ewentualnymi skarbami musiał być oddany w całości Komisji Morskiej dla podjęcia ostatecznej decyzji i wydania wyroku. Komisja Morska decydowała też o losach jeńców. Tylko sprawy osób znamienitych: posłów, kupców, przedstawicieli armatorów czy też arystokratów, rozstrzygał osobiście król.

Art. XXI brał pod uwagę ewentualność niedotarcia okrętu strażniczego wraz ze zdobycznym przyzem, do portu macierzystego. Sztorm, awaria lub inne przyczyny mogły spowodować zawinięcie okrętu królewskiego do przypadkowego portu schronienia. Wówczas kapitan zobowiązany był zwrócić się do miejscowych władz i wspólnie z nimi sporządzić dokładny inwentarz zdobyczy, przesłać do Komisji Morskiej i dopiero po uzyskaniu jej zgody dokonać podziału łupów wg obowiązujących zasad. Dokumenty o charakterze poufnym, w stanie nienaruszonym należało dostarczyć Komisji Morskiej. Inaczej było w przypadku, gdy w grę wchodziły plany działań wojennych. Wówczas kapitan miał prawo zapoznać się z ich treścią, aby uprzedzić ewentualny manewr przeciwnika.

Autorytet kapitana okrętu strażniczego wspierały kolejne artykuły (XXII-XXV), uprawniające dowódcę do bardzo surowego karania każdego przejawu nieposłuszeństwa. Kapitan przyjmował nowo zaciągających się do służby, on też był władny w każdej chwili zwolnić marynarza, jeżeli uznał, że ów źle wywiązuje się ze swoich obowiązków. Każda próba zamachu na kapitana, kwatremistrza lub bezpośredniego przełożonego w czasie trwania żeglugi, głosił art. XXIV, miały być bezwzględnie ukarane śmiercią. Art. XXV zobowiązywał wszystkich członków załogi do zachowania w tajemnicy wszystkich spraw, które wiązały się ze służbą, głównie z planowanymi i wykonywanymi działaniami o charakterze wojennym.

Wreszcie trzy ostatnie artykuły (XXVI-XXVIII) dotyczyły osoby profosa, który w imieniu Komisji Morskiej odbierał przysięgę na wierność i bezwzględne posłuszeństwo od marynarzy i żołnierzy piechoty morskiej, i który, zgodnie z tradycją wraz z kapitanem w każdy poniedziałek, gdy okręt znajdował się w porcie, uczestniczył w sądzie marynarskim¹⁹.

¹⁹ Zob. S. Bodniak, *Ordynacja dla kaperskiej floty polskiej z 1571 roku*, „Komunikaty Instytutu Bałtyckiego” 1935, nr 27; J. Wójcicki, *dz. cyt.*, s. 155-159.

Przytoczone postanowienia artykułów morskich stanowiły szczegółowe i przemyślane ustawy regulujące służbę na okrętach floty królewskiej. Był to jeden z najwcześniejszych na świecie regulaminów marynarki wojennej, ujmujący tak wszechstronnie i dokładnie zasady służby we flocie wojennej.

Zygmunt August starał się więc od początku tworzenia polskich sił zbrojnych na morzu nadać im cechy regularności, upatrując w tym gwarancji skutecznego działania. Był też pierwszym polskim królem, który zrozumiał potrzebę prowadzenia aktywnej polityki morskiej²⁰.

Król zwołał Sejm na 1572 r. W instrukcji przedstawił stanom koronnym i poddał pod ich uwagę swój program:

„Dominium maris, na którym wszystkie porty Jego Królewskiej Mości zasiadły, a z tych bez mała nie wszystkie kupiectwa i bogactwa do nas przychodzą, żeby się ostatecznie opatrzyło i taki modus znalazł, za którymby już nie tylko Freibiterami mogły się niebezpieczeństwa na morzu hamować i port do Narwie niszczyć i psować, ale i stateczną armatę (flotę), którą każdy z panów chrześcijańskich, którykolwiek jedno ma port morski, zwykł jako z wielkim kosztem, tak też z rozmaitemi a wielkimi pożytkami na morzu swoim chować”²¹.

Zalecał dalej, aby sejm rozpatrzył:

„...jakoby Gdańsk, i o którym jako mieście portowym wiele Koronie należy, w taki porządek był wprawion, za którymby, nie tylko swą wolę i upór Gdańszczan uskromion i zahamowań być mógł, ale i żeby się ze wszelką bezpieczeńnością i tamto miasto bogacić i Korona zwykłe komercja z pożytkiem, swym mieć mogła”²².

Od 1569 r. do swej śmierci w 1572 r. król realizował program rozwoju własnej floty. Nie ufając gdańszczanom wybrał stocznię elbląską dla realizacji skromnych w pierwszej fazie zamierzeń²³. Nakreślił też dla sejmów dalekowzroczny program obrony granic morskich. Program ten rodził się wraz z sytuacją polityczną państwa: najpierw był to zaciąg kaprów, naśladowanie poczynań ojca z lat 1517-1522, następnie powołanie Komisji Morskiej, centralnego urzędu ds. morskich, wreszcie budowa własnej floty, aby uniezależnić się od partykularnych, egoistycznych poczynań gdańskiego patrycjatu.

Należy również podkreślić dążenie króla do centralizacji państwa, a tym samym zwiększenia jego siły obronnej. Etapami tego działania było zniesienie autonomii Prus Królewskich, unia realna Polski z Litwą, dokonana w 1569 r. i podporządkowanie występującemu przeciw królowi i Sejmowi Gdańska – obrońcy pruskiego partykularyzmu. Rozumiał król i pouczał swoich poddanych, wpał im wielką prawdę, że morze łączy, a nie dzieli, że można czerpać

²⁰ K. Górski, *Polska w zlewisku Bałtyku*, Gdańsk – Bydgoszcz – Szczecin 1947, s. 121.

²¹ W. Krasieński, *Akta podkanclerskie Franciszka Krasieńskiego 1569-1573*, Warszawa 1871, cz. 3, s. 454.

²² *Tamże*, s. 458.

²³ S. Bodniak, *Polska a Bałtyk...*, s. 138.

z niego wiele korzyści, ale trzeba też zabezpieczyć władanie nad wybrzeżem, bo i od tej strony może zagrażać niebezpieczeństwo. Nie posłuchali jego rady szlachecy poddani, zaprzepaścili jego program morski, pozwolili aby gdańszczanie w imię swoich ciasno pojętych interesów zniszczyli niewykończony jeszcze okręt, królewską galeonę²⁴, symbol i początek polskiej floty. Zapłacili w następnym wieku bardzo wysoką cenę za zaniedbanie ochrony morskiej granicy państwa, za zgubne mniemanie, że *może Polak nie wiedzieć co morze, gdy pilnie orze*.

Śmierć króla Zygmunta Augusta 7 lipca 1572 r., twórcy i naczelnego admirała polskiej floty wojennej, położyła kres aktywnej realizacji polskiej polityki morskiej. W ciągu jego długiego panowania Polska stała się europejskim mocarstwem, dysponującym wybrzeżem morskim o długości 1,5 tys. km i silną flotą wojenną, która operowała we wszystkich rejonach Morza Bałtyckiego, od cieśnin duńskich po Zatokę Fińską. W tym czasie Puck był jedynym portem wojennym Rzeczypospolitej, który pomimo niedogodnych warunków nawigacyjnych i wczesnego zamarzania odegrał ważną rolę jako baza floty królewskiej. Stąd polskie okręty wyprawiały się na tzw. chadzki wodne, czyli wypadły na nieprzyjacielskie statki. Ponadto dzięki flocie królewskiej aż do poł. XVII w. datował się bujny rozwój organizmu miejskiego.

Podkreślenia wymagają słowa wielkiego króla, wypowiedziane niejako w teście, bo przed śmiercią, że „...stateczną armatę należy na morzu swoim chować”²⁵.

Wraz z upadkiem Komisji Morskiej wygasa ostatecznie działalność straży morskiej.

Bilansując trzyipółletnią działalność Komisji Morskiej, podkreślić należy przede wszystkim jej znaczenie dla ożywienia działalności floty. Opieka Komisji Morskiej nad strażnikami morza, udzielanie kapitanom długoterminowych pożyczek, dbałość o odpowiednie zaopatrywanie okrętów w żywność, broń i amunicję, wszystko to znajdowało swoje odbicie w coraz aktywniejszej i skuteczniejszej działalności strażników morza.

Tylko w 1563 r. liczba zdobytych przez strażników morza obcych statków przekroczyła 20. Również w następnych latach liczba zdobycznych statków nie maleje, utrzymując się na tym samym, rekordowym poziomie.

O aktywności floty strażników morza świadczą liczne potyczki z okrętami szwedzkimi i duńskimi, zwłaszcza otwarta bitwa morska pod Rewlem (1568) pomiędzy 12 okrętami polskimi a eskadrą szwedzką złożoną z 17 jednostek. Do otwartego boju z flotą duńską doszło pod Helem (1568), pod Narwą (1569) i pod Puckiem (1571). Mimo iż bitwy te kończyły się najczęściej porażką okrętów polskich z liczebniejszym i silniejszym przeciwnikiem, świadczyły one jednak o dużej aktywności polskiej floty, która dążyła do przerywania nieprzyjacielskich linii komunikacyjnych i skutecznego zablokowania nieprzyjacielskich portów morskich.

²⁴ K. Lepszy, *Dzieje floty...*, s. 164 twierdzi, że galeona ocalała i nie została spalona przez flotę gdańską i duńską. Nie wnikać co się z nią stało, pozostaje faktem, że do służby nie weszła.

²⁵ Cyt. za: W. Odyniec, *Sprawy morskie...*, s. 46.

Mógł Zygmunt August nazywać swoich kapitanów strażnikami morza, skoro dzięki nim wykonywał istotnie kontrolę na pewnym obszarze południowego Bałtyku. Mógł też uważać, że osiągnął na tych wodach panowanie, skoro flota polska przeprowadzała kontrolę żeglugi, zatrzymywała statki obcych bander, dokonując rewizji przewożonych ładunków, kontroli papierów, a także konfiskaty statków i towarów, jeżeli kapitanom tych statków udowodniono nieprzestrzeganie mandatów króla Polski. Poza prawem embarga Zygmunt August miał również prawo przerabiania skonfiskowanych statków na okręty wojenne, jeżeli ich kapitanom udowodniono przewóz kontrabandy. W myśl przyjętego zwyczaju, flota polska domagała się na tych obszarach południowego Bałtyku, na których sprawowała *dominium maris* oddawania salutu polskiej banderze przez statki państw neutralnych.

Kwestię tę regulował zresztą wydany w dn. 20 kwietnia 1566 r. uniwersał Zygmunta Augusta nakazujący pod groźbą uznania statku za nieprzyjacielski, oddawanie salutu okrętom polskim przez opuszczenie żagli²⁶.

Wraz z powstaniem Komisji Morskiej poszerzony został również królewski program *dominium maris*, odpowiadający ambicjom królewskim zmierzającym do wykonywania władzy zwierzchniej nad południowo-wschodnią częścią Morza Bałtyckiego. Tak więc okręty polskie bronią już nie tylko własnych portów i linii żeglugowych prowadzących do tych portów, ale właśnie w latach działalności Komisji Morskiej (1568-1571) dążą do egzekwowania władzy zwierzchniej króla Polski na przybrzeżnych wodach Pomorza Środkowego na wysokości Kołobrzegu, na wodach gotlandzkich, a nawet Zatoki Fińskiej.

Po śmierci Zygmunta Augusta, w okresie zamieszania związanego z bezkrólewem i tarciami wokół kandydatury do tronu, flota znalazła się w trudnych warunkach. Nadal funkcjonowała, głównie w Pucku, gdzie przewodził strażnikom morskim pułkownik wojsk broniących wybrzeża, starosta pucki Ernest Wejher. Jednak doznawała ona coraz dotkliwszych ciosów ze strony floty duńskiej i szwedzkiej oraz moskiewskiej działającej z Narwy²⁷.

Pomimo niekorzystnej sytuacji rolę rzecznika interesów polskich na Bałtyku wzięło na siebie wielu światłych i rozumiejących potrzebę posiadania przez Polskę floty wojennej doradców zmarłego króla. Należeli do nich m.in. przewodniczący Komisji Morskiej Jan Kostka, biskup kujawski Stanisław Karnkowski i sekretarz królewski Jan Dymitr Solikowski²⁸.

Karnkowski w dziele pt. *De iure provinciale terrarum, maiorumque civitatum Prussiane (O prawach prowincji i większych miast pruskich)*, wydanym w Krakowie w 1574 r., a napisanym dla nowego władcy Henryka Walezego,

²⁶ S. Bodniak, *Przyczynki do dziejów marynarki w Polsce w XVI w. I. Kiedy powstała dawna bandera polska? II. Sprawy „straży morskiej” w bezkrólestwach i za Henryka Walezego (1572-1575)*, „Rocznik Gdański” 1937, s. 224.

²⁷ S. Bodniak, *Sprawy „Straży morskiej” w bezkrólestwach i za Henryka Walezego (1572-1575)*, „Nautologia” 1968, nr 1-2, s. 102-106.

²⁸ Zob. E. Kotarski, *U progu marynistyki polskiej XVI-XVII wiek*, Gdańsk 1978, s. 220-268.

przedstawił w nim poglądy na politykę bałtycką Polski i *dominium maris Baltici*. Autor pragnął nakłonić króla do pieczołowitego zajęcia się sprawą floty i handlu morskiego, podkreślając: „...gdy morzem władać będziemy, wówczas i o sprawiedliwość, pokój i obronę brzegów, portów i prowincji, którymi najważniejsze narody stoją i do góry się podnoszą, łącniej postarać się będziemy mogli”²⁹.

Słowa te będące swoistym podsumowaniem wielomiesięcznych dyskusji i równocześnie jednym z przejawów żywotności idei bałtyckiej, dobitnie podkreślały, że tylko dostęp do morza jest podstawą dorobku ekonomicznego, a zatem i niezależności politycznej państwa. Biskup pragnął ponadto uzmysłwić społeczeństwu polskiemu korzyści płynące z *uprawy* morza, a punktem wyjścia było stwierdzenie, że panowanie na morzu zasadza się na władaniu bezpośrednim i na władaniu użytecznym. Pierwsze obejmowało trzy problemy: organizowanie żeglugi w zależności od okoliczności, a w tym podczas wojny i pokoju, otwieranie nieznanych szlaków żeglugowych i zamykanie niekorzystnych szlaków dla króla oraz prowincji. W ostatnim przypadku chodziło o żeglugę narewską, godzącą w interesy państwa. Ponadto władanie bezpośrednie miało obejmować zagospodarowanie i umocnienie wybrzeży i portów przez budowę fortyfikacji, nakładanie ceł morskich i wreszcie organizowanie wypraw morskich. Królowi przysługiwało również sprawowanie sądownictwa wyższego i niższego nad wszystkimi ludźmi morza.

Z kolei zakres władania użytecznego obejmował rybołówstwo morskie, pozyskiwanie bursztynu i soli oraz innych bogactw morza, a także przejmowania towarów z rozbitych statków³⁰.

Natomiast Solikowski sprawy polskiego morza i floty wojennej propagował w swych mowach i pismach³¹. Szczególnie najcelniejsze uwagi dotyczące problematyki morskiej zawarł on w *Rozmowie kruszwickiej*³², napisanej najprawdopodobniej w lutym 1573 r. Opowiadał się w niej za elekcją Henryka Walezego, gdyż jego zdaniem tylko on mógł zagwarantować wzmocnienie potencjału morskiego, a głównie podniesienie rangi Gdańska jako portu Rzeczypospolitej i budowę floty wojennej. Solikowski doceniał znaczenie posiadania floty i portów oraz prowadzenia wojennej polityki morskiej, gdyż ich brak mógł doprowadzić z czasem do zależności gospodarczej od innych krajów, a ponadto groził „...przekształceniu Polski w surowcowy, niesamodzielny dodatek do państw, które opanowały żeglugę międzynarodową”³³.

²⁹ Cyt. za: Z. Lepszy, *Dominium maris Baltici Zygmunta Augusta*, „Nauka i Sztuka” 1946, nr 9, s. 204.

³⁰ W. Odyniec, *Pojęcia dominium maris Baltici u Stanisława Karnkowskiego*, „Nautologia” 1981, nr 4, s. 50-53.

³¹ Jego zasługi dla spraw morskich obszernie opisał E. Kotarski, *Kto ma państwo morskie. Problemy morza w opinii dawnej Polski*, Gdańsk 1970, s. 39-54.

³² *Tamże*, s. 171-186.

³³ J. Górski, *Poglądy merkantylistyczne w polskiej myśli ekonomicznej XVI i XVII wieku*, Wrocław – Warszawa 1958, s. 65.

Dawny sekretarz Zygmunta Augusta na znaczenie kwestii morskiej w walce poprzedzającej elekcję zwrócił po raz pierwszy uwagę w *Zdaniu względem wyboru króla*, powstałym latem 1572 r., a więc tuż po śmierci Zygmunta Augusta³⁴.

Elekcja Henryka Walezego na króla stwarzała początkowo nadzieje na pomoc Francji w zabezpieczeniu *dominium maris Baltici*. W *Pacta conventa* Walezy zobowiązywał się poza zapewnieniem udogodnień dla polskich kupców w portach francuskich do wystawiania i własnym sumptem utrzymywać „... potrzebną i wystarczającą flotę do obrony portu i panowania na morzu, przyległym do królestwa i jego prowincji, jak daleko się tylko rozciąga cały ten krąg polskich dzierżaw”³⁵. Jednak wobec nagłego wyjazdu Walezego do Francji planów tych nie zrealizowano.

Wskreszenie polskiej floty wojennej nastąpiło za panowania Stefana Batorego, na tle konfliktu między Polską a Gdańskiem.

Panujące w okresie poprzedzającym objęcie tronu przez Batorego bezkrólewie umożliwiło patrycjatowi Gdańska odrzucenie Statutów Karnkowskiego. Stając w obronie swego uprzywilejowanego stanowiska, gdańszczanie opowiedzieli się za cesarzem Maksymilianem II i nawet po jego śmierci odmawiali uznania Batorego królem. Popierała ich w tym Dania, zaniepokojona morskimi aspiracjami Polski.

Gdańsk osiągnął wówczas wyjątkowe znaczenie wśród innych miast polskich. Zachował nadal prawo otwierania i zamykania portu, choć formalnie wymagana była tu zgoda króla. Prawo załogi pozwalało miastu utrzymywać własne wojsko zaciężne i milicję oraz każdorazowo decydować o przyjęciu garnizonu królewskiego, jeśli zachodziła ku temu potrzeba. Gdańsk prowadził też często własną politykę zagraniczną, nieraz bez oglądania się na politykę Rzeczypospolitej. Położenie Gdańska u ujścia Wisły, jego zasoby pieniężne zapewniały miastu przyjaźń magnatów. Obie strony świadczyły sobie wzajemnie usługi, często ze szkodą dla króla i interesów Rzeczypospolitej.

Batory postanowił za pomocą oręża zbrojnego poskromić miasto i narzucić mu swą wolę. Rozpoczęły się działania wojenne na lądzie i morzu. Batory wystawił eskadrę okrętów, której zadaniem było odcięcie Gdańska od strony morza i uniemożliwienie zaopatrywania miasta w sprzęt wojenny, żywność i posiłki wojskowe. W 1577 r. flotylla Batorego liczyła już 7 okrętów stacjonujących w Pucku. Ich kapitanami byli m.in. kaprowie o polskich nazwiskach: Jan Grabin, Jan Nikiel, Albert Gregiel i inni. Dowódcą flotylli został Ernest Weyher, były pułkownik Zygmunta Augusta.

Batory ogłosił banicję Gdańska i wydał zakaz handlu Polski z tym miastem. Poleciał też skierowanie spławu wiślanego do Torunia i Elbląga. Na morzu doszło do starć między flotą kaperską Batorego a statkami duńskimi. Opanowano m.in. duńskie statki wiozące żywność dla Gdańska; sprowadzono je do Pucka, a następnie zniszczono; wiezione przez nie towary uległy konfiskacie.

³⁴ E. Kotarski, *Kto ma państwo...*, s. 234-235.

³⁵ K. Lepszy, *Dzieje floty...*, s. 145.

Po stronie Gdańska wystąpiła Dania. Na Zatokę Gdańską skierowana została eskadra duńskich okrętów celem ochrony handlu gdańskiego przed flotą polską. Okręty duńskie, z małymi przerwami, patrolowały zatokę aż do końca konfliktu Batorego z Gdańskiem.

Ostatecznie po długich walkach i rokowaniach, których zakończenie przyspieszyła wojna z Moskwą, Batory zawarł z Gdańskiem pokój w 1577 r. W myśl zawartego porozumienia, wbrew interesom gospodarczym i politycznym kraju król zrezygnował z programu morskiego Polski. Gdańsk zyskał szereg przywilejów. Plany zdobyczne na wschodzie sprawiły, że w 1585 r. wszedł w życie tzw. traktat o „palowym”, który zniósł postanowienia statutów Karnkowskiego, m. in. punkt o bezpośrednim panowaniu królów polskich na morzu i o ich prawie otwierania i zamykania portu gdańskiego. Batory potwierdził też przywilej Kazimierza Jagiellończyka z 1457 r., przyznający Gdańskowi pełną władzę nad portem. Co najgorsze, król zobowiązał się w imieniu własnym i swych następców do nieformowania w przyszłości floty kaperskiej. Zgodził się też każdorazowo odwoływać do opinii Gdańska w wypadku, gdy będzie chciał coś zarządzić na morzu. Te poważne błędy Batorego zaciążyły na późniejszym programie morskim Polski i planach budownictwa floty wojennej³⁶.

W II poł. XVI w., kiedy to Polska gwałtownie zetknęła się z problemami morza, pojawiło się w polskim piśmiennictwie wojskowym dzieło o charakterze wyjątkowym, które różni się na korzyść od wszystkich ówczesnych polskich traktatów wojskowych stroną ilustracyjną, tj. planami bitew, schematami szyków bojowych i rysunkami sprzętu wojskowego. Była to pierwsza praca wojskowa tak bogato ilustrowana, przewyższająca pod względem technicznym opisów pozostałe polskie traktaty wojskowe XVI w. Dziełem tym były *Księgi hetmańskie* Stanisława Sarnickiego³⁷.

Autor tego niezwykłego dzieła nie był wojskowym, lecz duchownym protestanckim. Urodził się ok. 1532 r. w Mokrem Lipiu w ziemi chełmińskiej. Studiował na uniwersytecie w Królewcu, zajmował się badaniami historycznymi i geografią. Wiele też podróżował, także morzem. Stąd dobrze znał obce kraje, a ponadto czytał rozprawy zagranicznych autorów.

W latach 1577-1578 powstało dzieło *Księgi hetmańskie*, ale jego największym dziełem historycznym były *Roczniki*, wydane drukiem w Krakowie w 1587 r., w których autor opisał dzieje Polski od czasów najdawniejszych aż do panowania Stefana Batorego.

Interesujące nas dzieło Stanisława Sarnickiego *Księgi hetmańskie* składa się z 10 ksiąg, które dzielą się na rozdziały i podrozdziały. Zachowało się ono do naszych czasów w sześciu rękopisach. W tym obszernym dziele o sztuce wojennej zawarł on wiedzę o ćwiczeniach żołnierzy i działaniu wojska podczas wojny,

³⁶ S. Bodniak, *Stefan Batory a Gdańsk*, „Rocznik Gdański” 1932, s. 131-134.

³⁷ Zob. J. Wójcicki, *dz. cyt.*, s. 159-160; J. Sikorski, *Polskie piśmiennictwo wojskowe od XV do XX wieku*, Warszawa 1991, s. 104-114; tenże, *Stanisław Sarnicki jako pisarz wojskowy*, „Zeszyty Naukowe WAP” 1967, Seria historyczna nr 15, s. 56-62.

opierając się na doświadczeniach polskich i obcych. Natomiast przedostatnia, IX księga dzieła Sarnickiego zawiera wiadomości niespotykane w innych polskich pracach wojskowych XVI w., poświęcona bowiem została zagadnieniom morskiej sztuki wojennej. Tytuł zaś jej brzmi *Dziewiąte księgi o zwyczajach morskiej bitwy*. Napisana ona została w oparciu o księgę XI traktatu Walturiusza poświęconą bitwom morskim i budowie okrętów oraz o księgę IV Wegecjusza. Wstępna jej część zawiera opis różnych typów okrętów oraz materiałów używanych do ich budowy. W warunkach polskich, jego zdaniem, najlepszym drzewem był dąb, król wszystkich drzew. Natomiast do jego zbijania proponował używanie gwoździ miedzianych, a nie żelaznych. Z kolei w rozważaniach *O czasiech nawigacyjej, o znakach, o wiatroch, o zegarze okrętowem, natura morza* pełno jest szczegółów i ciekawostek, gdyż w tej materii jego wiedza nie mogła być zbyt duża³⁸. Ponadto Sarnicki przytoczył przykład bitwy morskiej, opisując oraz przedstawiając graficznie na planie bitwę stoczoną w 1571 r. przez flotę Ligi panów chrześcijańskich pod dowództwem Don Juana d'Austria z flotą turecką Alipaszy pod Lepanto, w Zatoce Korynckiej, chociaż błędnie ją umiejscowił w Zatoce Ambracyjskiej, gdzie w starożytności stoczona została bitwa morska pod Akcjum³⁹.

Sarnicki wzywał też do utworzenia *Szkoły morskiej woyny*, która miała przygotować oficerów głównie do *kunsztów fraybierskich*, tj. do działań na morzu. Uważał, że szkoła taka mogła być urządzona nad Wisłą w okolicach Krakowa, gdyż pozwoliłoby to na sprawowanie nad nią patronatu przez dwór królewski⁴⁰. Podkreślał, że także oficerowie wojsk lądowych powinni być przygotowani do udziału w obronie wybrzeża.

Księgi hetmańskie Stanisława Sarnickiego były pierwszym dziełem w polskim piśmiennictwie wojskowym końca XVI w., które przedstawiało całościowo problematyki działań na morzu⁴¹.

Po śmierci króla Stefana Batorego ponownie nawiązano do idei bałtyckiej. Było to związane z elekcją Zygmunta III Wazy na tron polski. Elektorzy oczekiwali od niego prowadzenia aktywnej polityki morskiej, ale naturalnie bez nadzwyczajnych obciążeń szlachty. Wyrazicielem tych tendencji był m.in. Stanisław Gostomski, który w napisanej w 1587 r. broszurze pt. *Racje pro electione Zygmunta, królewicza szwedzkiego, militantes in anno 1587* uważał, iż wyniesienie Wazy na tron polski pozwoli na płaszczyźnie współpracy politycznej i gospodarczej ze Szwecją, wskrzesić flotę oraz tą drogą uwolnić polski handel morski od ciężarów duńskiego cła⁴².

³⁸ Do wiadomości morskich Sarnickiego krytycznie odniósł się Stanisław Bodniak, który próbując ustalić ich źródła zwrócił jednak uwagę na fakt, że słownik morski autora *Ksiąg hetmańskich* jest najbogatszy na przestrzeni XVI w. S. Bodniak, *Sprawy morskie w „Księgach hetmańskich” Sarnickiego (1575–1577)*, „Rocznik Gdański” 1939, s. 117–124.

³⁹ Zob. *O zwyczajach morskiej bitwy*, red. J. Z. Lichański, Gdańsk 1984, s. 54–80.

⁴⁰ J. Wójcicki, *dz. cyt.*, s. 159–160.

⁴¹ Szerzej J. Sikorski, „*Księgi hetmańskie*” Stanisława Sarnickiego na tle piśmiennictwa wojskowego w Polsce XVI wieku, „*Studia i Materiały do Historii Wojskowości*” 1966, s. 3–69.

⁴² E. Kotarski, *U progu...*, s. 143.

Wybór w 1587 r. Zygmunta III Wazy na króla Polski tych oczekiwań nie spełnił. Będąc z pochodzenia Szwedem marzył o koronie swego rodzinnego kraju. Po wymuszonej przez stryja Karola IX detronizacji Zygmunta III z tronu szwedzkiego w 1598 r., z którą ten się do końca życia nie pogodził, stało się to pretekstem do rozpoczęcia przez królów szwedzkich długoletnich wojen z Polską. Najważniejszą przyczyną walki o *dominium maris Baltici* było jednak dążenie Szwecji do opanowania całego basenu Morza Bałtyckiego. Pozostanie jednakże bezspornym faktem, że Zygmunt III i jego dwaj synowie Władysław IV i Jan Kazimierz przez 60 lat z małymi przerwami musieli walczyć ze Szwecją o polski stan posiadania nad Bałtykiem.

Początki morskiej myśli wojskowej w Polsce sięgają II poł. XV w., ale rozwój zainteresowania problematyką morską nastąpił w XVI w., do czego przyczyniło się realizowanie idei *dominium maris Baltici*. Twórca tej koncepcji Zygmunt August spowodował jej szeroki rozwój, obejmujący kilka kompleksów zagadnień. Należały do nich zabiegi związane z ochroną własnych portów i sprawowanie władzy zwierzchniej nad całą południowo-wschodnią częścią Bałtyku, co doprowadziło do utworzenia Komisji Morskiej i rozbudowy floty wojennej.

Ten ambitny i wszechstronny program bałtycki nie znalazł, niestety, należytego zrozumienia wśród szlachty. Był on w znacznej mierze dziełem samego króla i jego otoczenia, a głównie Jana Kostki, Stanisława Karnkowskiego, Jana Dymitra Solikowskiego, Jana Zamoyskiego i Ernesta Wejhera.

Po śmierci Zygmunta Augusta podczas wszystkich trzech kolejnych elekcji, zagadnienia morskie wysuwano na plan pierwszy, a *pacta conventa* nakładały na królów tradycyjny od czasów Henryka Walezego obowiązek wystawienia i utrzymania floty wojennej, gdyż „...ogół zrozumiał, że nie dość jest odzyskać dostęp do morza, lecz że należy umieć ten dostęp wyzyskać w postaci wykorzystania Bałtyku, jako arterii komunikacyjnej, a przy tem wykorzystaniu należy mieć zbrojną służbę na morzu”⁴³.

Polskie dążenia o dostęp do Morza Bałtyckiego w XVI w. skończyły się w konsekwencji niepowodzeniem. Wynikało ono z niedoceniań tego ważnego z punktu widzenia politycznego i ekonomicznego faktu dla kraju, przez magnaterię i ogół szlachty.

Sytuacja ekonomiczna i wewnętrzno-polityczna w Rzeczpospolitej na przełomie XVI i XVII w. była niesprzyjająca dla budowy i formowania silnej floty wojennej. Pomijając bowiem fakt, iż zbrojenia Polski na morzu spotykały się ze zdecydowanym sprzeciwem Szwecji, opór w tym względzie stawiały również gdański patrycjat oraz polska szlachta chociaż zgoła różnymi kierując się przyczynami.

Gdańscy patrycjusze dążyli przede wszystkim do zabezpieczenia własnych interesów handlowych.

Obawiając się represji ze strony Szwedów, gdańszczanie starali się trzymać na uboczu konfliktu polsko-szwedzkiego, przynajmniej tak długo, jak długo

⁴³ W. Hubert, *Historia wojen morskich*, Warszawa 1935, s. 256.

agresja szwedzka na polskie ziemie nie zaczęła zagrażać bezpośrednio Gdańskowi i jego kupieckim interesom. Stanowisko Gdańska było więc znamienne, a dyktowała je obawa nie tylko o interesy handlowe, ale również o naruszenie wyjątkowych przywilejów, jakimi cieszyło się gdańskie kupiectwo.

Pojawienie się królewskiej floty na wodach Zatoki Gdańskiej mogło oznaczać zagrożenie tych przywilejów, zwłaszcza jeżeli idzie o sprawowanie władzy na morzu, która miała działać się za wiedzą i wolą panującego króla, a którą gdańszczanie uważali za swój nieodłączny przywilej.

Literatura

- Aleksandrowicz W., *Jan Kostka, senator wielkiej sławy i rozumu, praeses primarius commissarius Komisji Morskiej*, „Nautologia” 1968, nr 1-2.
- Bodniak S., *Ordynacja dla kaperskiej floty polskiej z 1571 roku*, „Komunikaty Instytutu Bałtyckiego” 1935, nr 27.
- Bodniak S., *Polska a Bałtyk, za ostatniego Jagiellona*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1939-1946, t. 3.
- Bodniak S., *Przyczynki do dziejów marynarki w Polsce w XVI w. I. Kiedy powstała dawna bandera polska? II. Sprawy „straży morskiej” w bezkrólestwach i za Henryka Walezego (1572-1575)*, „Rocznik Gdański” 1937.
- Bodniak S., *Sprawy morskie w „Księgach hetmańskich” Sarnickiego (1575-1577)*, „Rocznik Gdański” 1939.
- Bodniak S., *Sprawy „Straży morskiej” w bezkrólestwach i za Henryka Walezego (1572-1575)*, „Nautologia” 1968, nr 1-2.
- Bodniak S., *Stanisław Sarnicki jako pisarz wojskowy*, „Zeszyty Naukowe WAP” 1967, Seria historyczna, nr 15.
- Bodniak S., *Stefan Batory a Gdańsk*, „Rocznik Gdański” 1932.
- Bodniak S., *Żołnierze morscy Zygmunta Augusta (1517-1522)*, „Nautologia” 1970, nr 1-2.
- Górski J., *Poglądy merkantylistyczne w polskiej myśli ekonomicznej XVI i XVII wieku*, Wrocław – Warszawa 1958.
- Górski K., *Polska w zlewisku Bałtyku*, Gdańsk – Bydgoszcz – Szczecin 1947.
- Górski T., *Flota Jagiellonów i Wazów*, Gdańsk 1989.
- Hubert W., *Historia wojen morskich*, Warszawa 1935.
- Koczorowski E., *Pierwsza Komisja Morska i jej wpływ na rozwój polskiej floty wojennej w XVI w.*, „Przegląd Morski” 1968, nr 6.
- Kotarski E., *Kto ma państwo morskie. Problemy morza w opinii dawnej Polski*, Gdańsk 1970.
- Kotarski E., *U progu marynistyki polskiej XVI-XVII wiek*, Gdańsk 1978.
- Kowalski K. M., *Puck jako twierdza morska i siedziba arsenału w XVI i XVII w.*, w: *Związki Pucka z morzem i Marynarką Wojenna*, red. J. Krypa, Puck 1998.
- Kraśński W., *Akta podkanclerskie Franciszka Kraśńskiego 1569-1573*, Warszawa 1871, cz. 3.
- Lepszy K., *Dzieje floty polskiej*, Gdańsk 1947.

- Lepszy K., *Zarys dziejów polskiej marynarki*, Kraków 1947.
- Lepszy Z., *Dominium maris Baltici Zygmunta Augusta*, „Nauka i Sztuka” 1946, nr 9.
- Ocioszyński T., *Rozwój żeglugi i myśli morskiej*, Gdynia 1968.
- O zwyczaju morskiej bitwy*, red. J. Z. Licheński, Gdańsk 1984.
- Odyniec W., *Pojęcia „dominium maris Baltici” u Stanisława Karnkowskiego*, „Nautologia” 1981, nr 4.
- Odyniec W., *Polskie dominium maris Baltici*, „Nautologia” 1981, nr 4.
- Odyniec W., *Sprawy morskie I Rzeczypospolitej*, w: *Polityka morska państwa w 40-leciu PRL*, Gdańsk 1986.
- Odyniec W., *400-lecie powołania Komisji Morskiej*, „Rocznik Ośrodka Nauk Społecznych i Wojskowych Marynarki Wojennej”, Gdynia 1968.
- Pertek J., *Polacy na morzach i oceanach*, Poznań 1946, t. 1.
- Sikorski J., *„Księgi hetmańskie” Stanisława Sarnickiego na tle piśmiennictwa wojskowego w Polsce XVI wieku*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości” 1966.
- Wójcik J., *Dzieje Polski nad Bałtykiem*, Warszawa 1989.

Polish maritime policy during the reign of the last two Jagiellonians and its aftermath

Summary

The Baltic Sea was a very important point on the map of the Polish state, hence the struggle for access to the sea has shaped the maritime thought from the dawn of its history. Sigismund the Old was the first Polish king who appreciated having his own navy, Sigismund's maritime policy was run by his son, Sigismund Augustus, supreme admiral of the Polish Navy. After his death the marine guards were led by the governor of Puck Colonel Ernest Wejher. The reign of Stephen Báthory did not contribute to the deepening of the Polish Republic's maritime aspirations. The reign of Sigismund III Vasa and his sons: Władysław IV Vasa and John II Casimir Vasa were filled with struggles against Sweden on the holdings of the Baltic Sea. The Golden Age was, however, a notable episode in the history of the Maritime Republic.

Keywords: Golden Age, Livonia, Livonian War, marine guard, maritime articles, privateer, privateer fleet.

ANETA BOŁDYREW

Wydział Nauk o Wychowaniu
Uniwersytet Łódzki

Spoleczne inicjatywy na rzecz walki z patologiami w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w.

Streszczenie: W Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w. nastąpił wzrost patologii społecznych. Zasadniczą rolę w walce z nimi odgrywały działania różnych grup społeczeństwa. Towarzystwa dobroczynne zajmowały się zakładaniem placówek opiekuńczo-wychowawczych dla starców, chorych, dzieci z ubogich rodzin i sierot. Ważnym obszarem działań była walka z alkoholizmem i prostytutką, w tym zapobieganie tym patologiom wśród młodzieży. Duża część działań w tym zakresie była prowadzona pod auspicjami Kościoła katolickiego i innych kościołów chrześcijańskich; w dziedzinie tej zwiększała się także aktywność inteligencji. Działania te były formą realizacji haseł solidaryzmu społecznego.

Słowa kluczowe: filantropia, Królestwo Polskie, patologie społeczne, towarzystwa dobroczynne.

Niezamierzonym, ale fatalnym skutkiem rewolucji przemysłowej i przeobrażeń społeczno-ekonomicznych, zachodzących na przełomie XIX i XX w. w Królestwie Polskim był wzrost patologii społecznych. Niekorzystne zjawiska, obecne zawsze w dziejach ludzkości, występowały w ostatnich dekadach XIX i na początku XX w. ze znacznie większym natężeniem, zwłaszcza w wielkich miastach. Prostitution, alkoholizm, bezdomność, żebractwo, dzieciobójstwo, hazard, zaniedbania w zakresie opieki nad osobami starszymi i dziećmi wywoływały niepokój obserwatorów życia społecznego tym większy, że wzrost skali tych zjawisk spotykał się z niewystarczającą reakcją władz. To właśnie niekorzystnie wyróżniało sytuację polskiego społeczeństwa; kiedy w krajach zachodnioeuropejskich podejmowano działania w celu budowania instytucjonalnych form pomocy dla osób w trudnej sytuacji, w polskich realiach sytuacja polityczna powodowała, że społeczeństwo pozbawione było wsparcia ze strony aparatu urzędniczego i odpowiednich instytucji. W szczególnie niekorzystnym położeniu znajdowało się społeczeństwo Królestwa Polskiego, w którym procesy urbanizacji i industrializacji uległy w ostatnim trzydziestoleciu XIX w. ogromnemu przyspieszeniu, co przyczyniło się do postępu gospodarczego, ale także

do eskalacji problemów społecznych. Tymczasem władze carskie po 1864 r., w ramach represji po powstaniu styczniowym, w zakresie opieki społecznej i zdrowotnej kierowały się zasadą leseferyzmu. Oznaczało to brak zainteresowania tworzeniem systemu pomocy społecznej i publicznej służby zdrowia, co wynikało zarówno z pobudek ekonomicznych, jak i politycznych¹. W takich warunkach różnego rodzaju pomoc dla najuboższych, wykluczonych zapewniały działania organizacji społecznych i indywidualnych osób. Celem niniejszego artykułu jest wskazanie głównych kierunków działań społeczeństwa na rzecz walki ze zjawiskami patologicznymi. Nie jest możliwe omówienie szczegółów działalności konkretnych organizacji; największe towarzystwa dobroczynne doczekały się zresztą rzetelnych opracowań monograficznych². Zasadne wydaje się zwrócenie uwagi na to, które problemy były najczęściej przedmiotem troski, które z kolei były dostrzegane w mniejszym stopniu oraz jakie grupy społeczne i zawodowe należały do najbardziej aktywnych na polu działalności, mającej na celu ograniczenie skali ubóstwa i patologii społecznych. Wreszcie godne zastanowienia jest to, jakie znaczenie dla całego społeczeństwa miał fakt zaangażowania aktywistów w działania, które w innych krajach w znacznej mierze były organizowane przez system administracji państwowej.

Społeczne inicjatywy na rzecz walki z patologiami były rezultatem przekonania o potrzebie wspierania osób, które nie były w stanie samodzielnie zapewnić sobie godnych warunków egzystencji. Przedsięwzięcia te odwoływały się do idei filantropii i dobroczynności. Pierwszemu pojęciu historycy i socjologowie przypisują działalność na rzecz ubogich i wykluczonych, inspirowaną hasłami humanitaryzmu, rozumianego w duchu oświeceniowym, odwołującymi się do kultury świeckiej. Pojęcie dobroczynności określane jest jako organizowanie opieki nad potrzebującymi, wynikające z pobudek religijnych³. Pokrewnymi mu terminami są określenia „miłosierdzie”, „działalność charytatywna”. Dobroczynność opiera się na założeniu, iż obowiązkiem religijnym i moralnym jest wspieranie ubogich w trudnych sytuacjach życiowych. Wynikający z tego nakaz dobroczynności – jak podkreśla m.in. H. Markiewiczowa – występował

¹ J. Fijałek, J. Indulski, *Opieka zdrowotna w Łodzi do roku 1945. Studium organizacyjno-historyczne*, Łódź 1990, s. 88; A. Bołdyrew, *Inteligencja polska wobec problemu patologii społecznych w przestrzeni wielkiego miasta w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w.*, „Studia Humanistyczne Wydziału Farmaceutycznego Akademii Medycznej we Wrocławiu” 2009, t. 2, s. 351.

² H. Markiewiczowa, *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności 1814–1914* (Warszawa 2002); *taż*, *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności 1807–1830* (Warszawa 2010); J. Sosnowska, *Działalność socjalna i opiekuńczo-wychowawcza Łódzkiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności (1885–1940)* (Łódź 2011); A. Tomaszewicz, *Dobroczynność w guberni kaliskiej 1864–1914* (Łódź 2010).

³ M. Piotrowska-Marchewa, *Nędzarze i filantropi. Problem ubóstwa w polskiej opinii publicznej w latach 1815–1863*, Toruń 2004, s. 75–83; E. Leś, *Zarys historii dobroczynności i filantropii w Polsce*, Warszawa 2001, s. 17; B. Geremek, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989, s. 285–290; J. Królikowska, *Socjologia dobroczynności. Zarys problematyki biedy i pomocy na tle doświadczeń angielskich*, Warszawa 2004, s. 27–33.

w każdej z trzech wielkich religii: chrześcijaństwie, judaizmie i islamie⁴. W niniejszym artykule chciałabym zwrócić uwagę na działania wynikające z inspiracji świeckiej oraz prowadzone pod auspicjami Kościoła katolickiego i innych kościołów chrześcijańskich.

Dobroczynicy i społecznicy, obserwując skalę ubóstwa i związanych z nim niekorzystnych zjawisk, tworzyli różnego rodzaju instytucje pomocy dla osób ubogich i zagrożonych zjawiskami, uważanymi przez opinię społeczną za patologiczne. Najważniejszą rolę odgrywały w tym zakresie towarzystwa dobroczynne; najstarszym w Królestwie Polskim było utworzone w 1814 r. Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności. Na przestrzeni XIX w. podobne organizacje powstały w największych miastach Królestwa, m.in. w Lublinie, Radomiu, Kaliszu, Łodzi, Piotrkowie, Częstochowie, Płocku. Tego typu towarzystwa zakładano także na przełomie XIX i XX w. w wielu mniejszych miastach, np. w Kowalu, Brzezinach, Zawierciu, Ciechanowie, Mławie, Przasnyszu, Sierpcu, Ostrowcu. Szczególnie istotna była także działalność społeczno-charytatywna prowadzona pod auspicjami Kościoła, w tym sióstr, żyjących we wspólnotach zakonnych zakładanych w ostatnich dekadach XIX w. przez kapucyna, ojca Honorata Koźmińskiego. Zakres oddziaływania zgromadzeń bezhabitowych, stanowiących fenomen społeczno-religijny, był ogromny⁵. Z racji obszerności tematu pominięte zostały natomiast stowarzyszenia charytatywne, zakładane przez wyznawców judaizmu.

W działalność społeczną na rzecz walki z patologiami angażowały się różne środowiska, m.in. duchowieństwo, inteligencja, arystokracja, ziemiaństwo i zamienne mieszczaństwo. Istotnym obszarem działań inteligencji i duchowieństwa było zwracanie uwagi na problem niekorzystnych zjawisk społecznych na łamach prasy. Najważniejszym celem tych publikacji było uwrażliwienie opinii publicznej, niechętnie odnoszącej się do zjawisk, uchodzących za czynnik zagrażający łaadowi społecznemu, a także stworzenie forum do dyskusji nt. przyczyn patologii i sposobów ich ograniczania. Na łamach czasopism i codziennych gazet podawano także informacje nt. działalności stowarzyszeń społecznych, źródeł ich finansowania, zaangażowania różnych grup społecznych. Toteż analiza czasopiśmiennictwa, obok statutów i dokumentów, przynosi ważne informacje dla zbadania stopnia zainteresowania opinii publicznej problemami najuboższych i wykluczonych oraz inicjatyw społecznych w walce z patologiami społecznymi. W niniejszym artykule odwołano się do informacji, podawanych na przełomie XIX i XX w., m.in. na łamach „Kroniki Rodzinnej”, „Przeglądu Katolickiego”, „Zwiastuna Ewangelicznego”, „Prawdy”.

⁴ H. Markiewiczowa, *Rozwój społecznej działalności opiekuńczej na ziemiach polskich*, „Seminare” 2010, t. 28, s. 273-284; T. Stegner, *Ewangelicy warszawscy 1815-1918*, Warszawa 1993, s. 85-86.96-99.

⁵ D. Olszewski, *Postawy społeczno-religijne kobiet w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX wieku*, w: *Kobiety i kultura religijna. Specyficzne cechy religijności kobiet w Polsce*, red. J. Hoff, Rzeszów 2006, s. 16-22.

Jednym z problemów, który budził głęboką troskę opinii publicznej, był alkoholizm, dotykający w XIX w. coraz liczniejsze grupy ludności Królestwa Polskiego. Przyczynił się do tego z jednej strony rozwój gorzelnictwa, z drugiej obyczajowość, w którą wpisane było przyzwolenie dla wysokiego spożycia alkoholu. O ile w I poł. XIX w. zjawisko pijaństwa było widoczne przede wszystkim na wsi, o tyle w II poł. poziom konsumpcji alkoholu w środowiskach robotniczych był dowodem, jak poważnym problemem społeczno-zdrowotnym stał się alkoholizm, rozumiany z jednej strony jako nałóg spożywania alkoholu, prowadzący do wyniszczenia organizmu jednostki, z drugiej zjawisko społeczne, polegające na zwiększaniu się liczby osób uzależnionych od alkoholu. Na przełomie XIX i XX w. trudny problem pijaństwa jednostek został zastąpiony szczególnie groźnym zjawiskiem masowego alkoholizmu. W Królestwie Polskim plaga pijaństwa wzbudziła niepokój najpierw w środowisku duchowieństwa, które od lat 40. XIX w. prowadziło w środowisku włościańskim kampanię antyalkoholową. Pod auspicjami Kościoła katolickiego na wsiach zaczęto zakładać towarzystwa trzeźwości, co było połączone z akcją zachęcającą do składania ślubów na rzecz wstrzeźliwości od alkoholu, odnotowywanych w księgach parafialnych. Działalność towarzystw trzeźwości budziła jednak niepokój władz zaborczych, obawiających się, że walcząc z pijaństwem będą one zarazem prowadziły agitację na rzecz wyzwolenczej walki społecznej i narodowej. W 1844 r. władze zakazały zakładania i prowadzenia towarzystw trzeźwości, które jednak nadal działały, tym razem nielegalnie. Księża w ramach pracy duszpasterskiej nawoływali do trzeźwości, przypominając o szkodliwości spożywania mocnych trunków⁶. Po upadku powstania styczniowego towarzystwa trzeźwości musiały całkowicie zaprzestać działalności, a księża tylko przy okazji nauk kościelnych mogli głosić hasła, propagujące wstrzeźliwość od alkoholu⁷.

Inicjatywę w dziedzinie walki z alkoholizmem przejęły władze carskie, organizując Kuratoria Opieki nad Trzeźwością Ludową. Elity społecznikowskie nie popierały tych działań, celem kuratoriów, prócz agitacji antyalkoholowej, było bowiem także tworzenie kolejnych miejsc służących rusyfikowaniu społeczeństwa⁸. Ich działalność była ściśle nadzorowana, by służyć umocnieniu postaw prorosyjskich. Dlatego w okresie po 1905 r., kiedy warunki polityczne pozwoliły na podjęcie społecznych działań na rzecz walki z alkoholizmem, powstały polskie organizacje, propagujące wstrzeźliwość alkoholową. W czerwcu 1907 r. władze zatwierdziły założenie Towarzystwa Zupełnej Wstrzeźliwości

⁶ I. Krasieńska, W. Caban, *Towarzystwa trzeźwości w Królestwie Polskim. Inicjatywy społeczne i rządowe*, w: *Życie jest wszędzie... Ruchy społeczne w Polsce i Rosji do II wojny światowej. Zbiór materiałów z konferencji 16-17 września 2003 r.*, red. A. Brus, Warszawa 2005, s. 268-269.

⁷ A. Szwarz, *Inteligencja czy „warstwy oświecone”? Działalność społeczno-kulturalna pracowników umysłowych i ziemiaństwa w Kaliskiem po powstaniu styczniowym*, w: *Inteligencja polska XIX i XX wieku. Studia 5*, red. R. Czepulis-Rastenis, Warszawa 1987, s. 239-240; *W sprawie wstrzeźliwości*, „Przegląd Katolicki” 1896, nr 8, s. 121.

⁸ I. Krasieńska, *Towarzystwa trzeźwości w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w.*, „Medycyna Nowożytna” 2004, t. 11, z. 1, s. 50-61.

od Napojów Alkoholowych „Przyszłość”. Do 1914 r. powstało kilkadziesiąt oddziałów terenowych organizacji, w tym najwięcej w guberni piotrkowskiej (16) i warszawskiej (9). Powstały także ewangelickie organizacje, zajmujące się propagowaniem trzeźwości. Łódzcy ewangelicy utworzyli Towarzystwo Trzeźwości, zalegalizowane w 1912 r., mające także kolejne oddziały terenowe. W Królestwie założono także kilka oddziałów utworzonego w Rydze Ewangelickiego Towarzystwa Trzeźwości „Głęboki Chrzest” (m.in. w Kaliszu, Ozorkowie i Zduńskiej Woli)⁹. Na początku XX w. w Królestwie utworzono także trzy oddziały (w Kaliszu, Warszawie, Żyrardowie) pochodzącego z Galicji towarzystwa „Eleusis”, nakładającego na swych członków obowiązek dożywotniego zachowania poczwórnej wstrzeźliwości – od alkoholu, tytoniu, hazardu i „rozpusty”¹⁰.

Na przełomie XIX i XX w. akcje na rzecz walki z alkoholizmem w wielkich miastach, zwłaszcza w środowisku robotniczym, prowadziło środowisko lekarskie. Zaangażowani w taką działalność byli np. łódzcy lekarze. W 1886 r. utworzono Łódzkie Towarzystwo Lekarskie, którego jednym z najważniejszych obszarów badań był problem alkoholizmu. W 1906 r. doktorzy: Władysław Pinkus, Stanisław Skalski, Stanisław Serkowski założyli Sekcję Antyalkoholową przy łódzkim oddziale Warszawskiego Towarzystwa Higienicznego, której celem było prowadzenie badań nad alkoholizmem, organizowanie akcji profilaktycznych, pogadanek i otwartych posiedzeń naukowych. W 1909 r. zorganizowano pierwszą w Łodzi Wystawę Przeciwalkoholową¹¹. Przygotowano eksponaty, tablice poglądowe, wygłaszano prelekcje dla zwiedzających, wśród których byli robotnicy, rzemieślnicy, młodzież szkolna. Podobne wystawy organizowane były także w innych miastach Królestwa, np. w Warszawie, Częstochowie, Żyrardowie. Akcje promujące trzeźwość miały istotne znaczenie propagandowe, ale ich rzeczywiste oddziaływanie było ograniczone, przede wszystkim z uwagi na powszechną wśród robotników aprobatę dla spożywania alkoholu, a także z powodu formy przekazu. Część wystąpień specjalistów była jednak mało przekonująca, bo niezrozumiała dla wielu słuchaczy¹².

Problemem uznawanym na początku XX w. za równie groźny w wymiarze indywidualnym i społecznym była prostytutka. Wielu lekarzy i publicystów zwracało uwagę na szkodliwość systemu reglamentacji, tolerującego prostytucję i domy publiczne. W czasopiśmie społecznych i higienicznych, zwłaszcza po 1905 r., pisano nt. konieczności zmian w przepisach prawa i systemie

⁹ W. Jaworski, *Przemiany legalnego życia społecznego w Królestwie Polskim w latach 1864-1914*, Sosnowiec 2006, s. 403-404; Z. Daszyńska-Golińska, *Walka z alkoholizmem w służbie oświaty i etyki*, w: *Praca oświatowa, jej zadania, metody, organizacja*, Kraków 1913, s. 438-440.

¹⁰ T. Podgórska, *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne Eleusis w latach 1902-1914*, Lublin 1999, s. 84-85; I. Krasieńska, *dz. cyt.*, s. 70-72.

¹¹ J. Fijałek, J. Indulski, *dz. cyt.*, s. 229-231; *Wystawa przeciwalkoholowa*, „Rozwój” 1909, nr 231, s. 3; *Walka z alkoholizmem w Łodzi*, „Tygodnik Ilustrowany” 1906, nr 30, s. 589.

¹² A. T. Vigat, *W sprawie odczytów o alkoholizmie*, „Czystość” 1909, nr 50-51, s. 788.

kontroli ze strony służb policyjno-sanitarnych. Podważano jego skuteczność, a przede wszystkim krytykowano samo założenie systemu, uznającego słuszność zalegalizowania prostytucji. Na początku XX w. coraz większą popularnością cieszyła się koncepcja abolicjonistyczna, zakładająca zamknięcie domów publicznych, zniesienie systemu reglamentacyjnego, uznanego za nieskuteczny, niesprawiedliwy i niemoralny oraz rozwinięcie opieki medycznej i socjalnej dla prostytutek. Kampania na rzecz zniesienia reglamentacji prostytucji miała pomóc zmienić stosunek opinii publicznej do problemu, umożliwić udzielenie pomocy kobietom, które utrzymywały się z prostytucji, w powrocie do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie. Do pierwszej wojny światowej prawne zasady pozostały jednak niezmiennione. W tych warunkach inicjatywy społeczne na rzecz pomocy dla kobiet trudniących się prostytucją, a przede wszystkim działania zapobiegawcze, miały szczególnie istotne znaczenie.

Dla kobiet, które poszukiwały pomocy, by uwolnić się od prostytucji, zakładano przytulki, w których mogły zamieszkać, znaleźć wsparcie, opiekę, ochronę przed sutenerami, naukę zawodu. W Warszawie przy ulicy Żytniej mieścił się Zakład Opieki Najświętszej Panny Marii (tzw. magdalenki). W zakładzie przebywało ok. 100 prostytutek, alkoholiczek, złodziejek. Kobiety otrzymywały pomoc, a metodą resocjalizacji była praca i modlitwa. W 1895 r. hrabianka Ludwika Moriconi założyła w Warszawie na Woli przytułek dla kilku kobiet, które zbiegły z domów publicznych. Był to początek działalności na rzecz pomocy prostytutkom pragnącym zerwać z dotychczasowym życiem. Hrabia Moriconi, dążąc do objęcia pomocą jak największej liczby kobiet, założyła Schronienie św. Małgorzaty, którego zarząd znajdował się w Warszawie. Sam zakład w 1897 r. został przeniesiony z wynajmowanego w Warszawie domu do zbudowanego w Piasecznie w powiecie warszawskim nowego budynku¹³. Mogło w nim zamieszkać ponad 100 dziewcząt. Statut towarzystwa został zatwierdzony w marcu 1900 r. Celem towarzystwa, jak zapisano w ustawie założycielskiej przytulku, było „kobiety upadłe przywieść do poprawy, zwrócić je do chrześcijańskich obowiązków, do zamiłowania pracy i życia uczciwego”¹⁴. Działalność przytulku i materialna pomoc dla byłych prostytutek była możliwa dzięki finansowym datkom wielu prywatnych osób. W 1907 r. zarejestrowano Towarzystwo Reformy Prawa i Walki z Prostytucją w Częstochowie, zwane Towarzystwem Abolicjonistów oraz Warszawskie Towarzystwo Walki z Chorobami Wenerycznymi i Upowszechnianiem Abolicjonizmu¹⁵.

Na przełomie XIX i XX w. w wielu miastach Królestwa zaczęto zakładać organizacje, których celem było przeciwdziałanie prostytucji, niedopuszczenie do jej uprawiania, otoczenie opieką zwłaszcza młodych dziewcząt,

¹³ M. Kor., *Towarzystwo Schronienia Ś-tej Małgorzaty*, „Prawda” 1908, nr 49, s. 598- 599.

¹⁴ *Ustawa Warszawskiego Domu Schronienia Św. Małgorzaty*, Warszawa 1902, s. 3; St. Poraj, *Dusza prostytutki i środki służące do jej odrodzenia (Sprawozdanie z odczytu Ludwika Moriconi)*, „Ster” 1907, nr 9, s. 375-378.

¹⁵ W. Jaworski, *dz. cyt.*, s. 404.

informowanie o sposobach działań stręczycieli. Towarzystwa zajmowały się głównie działalnością oświatową i kulturalno-towarzyską, organizowały naukę zawodu, pomagały w znalezieniu pracy, bywały miejscem samoorganizowania przez kobiety różnych form pomocy wzajemnej, czasem udzielały także porad prawnych. Ważne było wsparcie religijne i moralne dla kobiet, które często były zupełnie samotne w mieście, do którego przybyły, by podjąć pracę zarobkową. Bieda, warunki życia w mieście, relacje w miejscu pracy, a często kłopoty w jej znalezieniu powodowały, że młodym kobietom bardzo trudno było odnaleźć się w nowej sytuacji życiowej. Dlatego w 1902 r. powołano Chrześcijańskie Towarzystwo Ochrony Kobiet¹⁶. Oddziały terenowe istniały w Łodzi, Piotrkowie, Płocku, Radomiu, Włocławku, Częstochowie, Kielcach. Jednym z zadań towarzystwa, mającego ograniczone środki i możliwości działania, była ochrona podróżujących samotnie kobiet. Na dworcach, stacjach i w pociągach rozklejano plakaty informujące o zagrożeniu ze strony stręczycieli. W Łodzi utworzono także Związek Dziewic. Cennym przedsięwzięciem było utworzenie Ewangelicko-Augsburskiego Stowarzyszenia Opieki nad Dziewicami, zarejestrowanego w 1898 r. Otwarto wówczas zakład w Warszawie. W 1901 r. oficjalnie rozpoczął działalność łódzki oddział towarzystwa, w 1903 r. założono zakład w Pabianicach, w 1904 r. w Tomaszowie Mazowieckim, w 1905 r. w Zduńskiej Woli¹⁷. Istotne było także zakładanie domów schronienia dla kobiet w przeszłości trudniących się nierządem lub kobiet zagrożonych prostytucją. W 1904 r. w Warszawie utworzono Schronisko dla kobiet – ewangeliczek, funkcjonujące pod egidą Chrześcijańskiego Towarzystwa Ochrony Kobiet¹⁸. Towarzystwo założyło dla kobiet, przejściowo znajdujących się bez pracy, dom pomocy pw. św. Anny. Cenną inicjatywą było stworzenie „Gniazda” dla dziewcząt, opuszczających ewangelicki dom sierot, które – jak uznali założyciele „Gniazda” – były zbyt młode, by móc samodzielnie funkcjonować. Zadaniem instytucji było utworzenie dla dziewcząt w wieku od 14 do 21 lat ogniska, w którym mieszkały i uczyły się, przygotowując do zawodu zgodnego z uzdolnieniami i zainteresowaniami: nauczycielki, bony, przedszkolanki, pielęgniarki, służącej, kucharki, szwaczki. Podkreślano, że zarząd schroniska uważa, iż „ochrona małoletnich kobiet i dzieci jest najlepszą asekuracją przed zwyrodnieniem i demoralizacją przyszłych pokoleń”¹⁹. Nie udało się natomiast rozwinąć działalności świeckiego Towarzystwa Opieki nad Służącymi, mającego zajmować się udzielaniem pomocy młodym kobietom przybyłym ze wsi do miasta, w poszukiwaniu pracy w charakterze służącej. Kobiety nie mogąc znaleźć posady, nierzadko padały

¹⁶ E. Mazur, *Dobroczynność w Warszawie XIX wieku*, Warszawa 1999, s. 30; *Warszawskie chrześcijańskie Towarzystwo ochrony kobiet*, „Czystość” 1909, nr 33-34, s. 524-525.

¹⁷ *Ewangelicko-augsburskie Stowarzyszenie opieki nad dziewczycami w Warszawie*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1899, nr 6, s. 175-176; W. Jaworski, *dz. cyt.*, s. 83-84.

¹⁸ *Sprawy warszawskie*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1904, nr 5, s. 151-152.

¹⁹ *Sprawozdanie z naszych zakładów dobroczynnych warszawskich za rok 1909*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1910, nr 1, s. 19-21.

ofiarą rajfurek i stręczycieli. Udało się natomiast założyć w Warszawie przy ulicy Wilczej dom wsparcia dla służących Zgromadzenia Sług Jezusa, zainicjowany przez ojca Honorata Koźmińskiego²⁰. Zapotrzebowanie na tego rodzaju miejsca pomocy było bardzo duże, toteż na Sewerynowie w Warszawie siostry założyły kolejny zakład dla służących.

Formą działań na rzecz zapobiegania prostytucji było także zakładanie sal zarobkowych. Osobne dla dziewcząt zakłady zwane były szwalniami. Organizowały je gminy ewangelickie i Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności. Pierwsza szwalnia Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności powstała w 1881 r., później zakładano kolejne zakłady. W 1910 r. było ich 10, w 1904 r. już 18. W 1914 r. z zajęć w 26 szwalniach korzystało ponad 2500 dziewcząt. Dziewczęta uczyły się praktycznych umiejętności – koronkarstwa, hafciarstwa, kroju i szycia, gotowania, prowadzenia domu. Najuboższe za darmo otrzymywały obiad. Od 1900 r. wprowadzono kształcenie na poziomie elementarnym. Dziewczęta nauczano m.in. czytania i pisania w języku polskim i rosyjskim, arytmetyki, religii, rysunku²¹. W prasie podkreślano szlachetne założenia takich zakładów. „Szwalnie, jakie założono obecnie, są dziełem wielkiego chrześcijańskiego miłosierdzia, ucząc zarabiać uczciwie na kawałek chleba”²². Szwalnia utworzona przez gminę ewangelicką pełniła podobne zadania. W 1888 r. gmina uruchomiła także szkołę bon, co miało ułatwić dziewczętom znalezienie w przyszłości pracy²³. Należy także zwrócić uwagę, że prócz tego, iż nastoletnie dziewczynki zyskiwały możliwość zdobycia wiedzy, przygotowującej do pracy zarobkowej, istotne znaczenie miało objęcie ich opieką i nauczaniem, zorganizowanie czasu. Większość podopiecznych pochodziła z ubogich rodzin, zagrożonych patologią, toteż zapewnienie dziewczętom zajęć miało wymiar praktyczny, nie tylko jeśli chodzi o rozwijanie umiejętności przydatnych w dorosłym życiu, ale także uchronienie przed demoralizacją w okresie dojrzewania.

Ważnym kierunkiem działań, mających na celu m.in. przeciwdziałanie prostytucji wśród robotnic, było organizowanie dla nich opieki przez Zgromadzenie Małych Sióstr od Niepokalanego Serca Maryi, zwane „siostrami fabrycznymi”. Zgromadzenie, założone w 1888 r. przez o. Honorata Koźmińskiego, miało prowadzić działalność apostolską wśród pracowników fabryk. Opieka nad samotnymi, młodymi kobietami, często niemającymi wystarczających środków utrzymania i własnego lokum, miała zapewnić im wsparcie i uchronić od prostytucji. Kobiety potrzebowały także wsparcia moralnego, bowiem nierzadkie były przypadki molestowania seksualnego młodych robotnic w miejscu pracy²⁴. Siostry

²⁰ M. H. Mazurek, *Powstanie i rozwój ukrytych zgromadzeń bł. Honorata Koźmińskiego w latach 1874-1908*, oprac. H. I. Szumił, Sandomierz 2009, s. 82-83.

²¹ H. Markiewiczowa, *Działalność...*, s. 192-204.

²² *Silva Rerum*, „Kronika Rodzinna” 1889, nr 2, s. 63.

²³ E. Mazur, *dz. cyt.*, s. 102; *Sprawozdanie roczne z naszych zakładów dobroczynnych warszawskich*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1909, nr 1, s. 17-18.

²⁴ E. Jabłońska-Deptuła, *Siostry fabryczne*, „Znak” 1966, nr 143, s. 612-613.

wynajmowały pomieszczenia, urządzając domy, w których wspólnie mieszkało ok. 20-30 robotnic. Samodzielnie wybierały jedną osobę, która prowadziła gospodarstwo. W domach urządzano biblioteczkę i apteczkę domową²⁵. Każdym domem opiekowała się siostra, pomagając w organizacji życia codziennego i ucząc podstawowych umiejętności: czytania, pisania, historii ojczyzny i katechizmu. Pomagało to dziewczętom w wypracowaniu etosu pracy i poczucia własnej wartości, stanowiąc ochronę przed demoralizacją.

Fatalne położenie ubogich kobiet w miastach, często pozbawionych pracy i mieszkania, przyczyniało się do wzrostu szczególnie dramatycznych patologii – dzieciobójstwa i porzucania dzieci. Szukając środków ograniczających te zjawiska, zwrócono uwagę na konieczność zapewnienia kobietom godnych warunków porodu. Ubogie, samotne kobiety nie były w stanie opłacić akuszerki, porody odbywały się w warunkach urągających elementarnym zasadom higieny, co prowadziło do tragedii – komplikacji okołoporodowych, wysokiego poziomu zgonów kobiet i dzieci, wreszcie odrzucenia dziecka przez matkę. Dlatego też lekarze i społecznicy za niezbędne uważali zakładanie przytułków położniczych. Na wniosek doktora Jakuba Rogowicza w 1882 r. w Warszawie utworzono pięć takich przytułków; podobne starano się zakładać także w innych miastach. Zdecydowana większość kobiet rodzących w przytułkach położniczych była niezamężna. W utworzonej w 1891 r. izbie porodowej w Łodzi w 1892 r. odbyło się 53 porodów, z czego 40 matek było stanu wolnego. W 1895 r. na 130 rodzących 104 były niezamężne, w 1901 r. na 154 kobiet 131 było pannami, w 1907 r. z przytułku skorzystało 12 mężatek i 110 panien. Przeciwnie więc kobiety stanu wolnego stanowiły ponad 80% wszystkich rodzących w izbie²⁶. Nie zawsze jednak udawało się doprowadzić do utworzenia przytułków położniczych; na przeszkodzie stał brak środków finansowych i niechęć władz. Braki finansowe uniemożliwiały też objęcie opieką ciężarnych w całym okresie ciąży. Cenną inicjatywą było powołanie w 1885 r. w Warszawie Towarzystwa Opieki nad Ubogimi Matkami i ich Dziećmi, które utworzyło przytułek dla położnic i niemowląt. Przyjmowano w nim chrześcijanki i żydówki. Celem organizacji była opieka nad kobietami w ostatnim okresie ciąży, w czasie porodu i połogu, opieka nad niemowlętami, ale także działalność wychowawcza wobec kobiet i przygotowanie ich do podjęcia pracy²⁷. Brak odpowiednich funduszy nie pozwalał jednak rozszerzyć działalności Towarzystwa, które nie było w stanie zastąpić finansowanego przez administrację państwową zakładu dla dzieci najuboższych matek. Ważną formą wsparcia najbiedniejszych matek i ich dzieci była pomoc oferowana przez sieć poradni pod nazwą „Kropla mleka”. Pierwsza z nich powstała w Łodzi 15 maja 1904 r. pod kierunkiem dr. S. Serkowskiego. Udzielano w nich bezpłatnych porad lekarskich i za symboliczną

²⁵ M. H. Mazurek, *dz. cyt.*, s. 91.

²⁶ M. Sikorska-Kowalska, *Wizerunek kobiety łódzkiej przełomu XIX i XX wieku*, Łódź 2001, s. 21-22; J. Sosnowska, *dz. cyt.*, s. 160-177.

²⁷ A. Moldenhawer, *O opiece u nas nad dziećmi*, Warszawa 1890, s. 10-12 i n.

opłatę sprzedawano gotowe mieszanki odżywcze dla dzieci²⁸. Działalność poradni w pewnym stopniu pomogła zapewne ograniczyć skalę porzuceń dzieci i zmniejszyć śmiertelność niemowląt.

Wielkim problemem społecznym była fatalna kondycja psychofizyczna dzieci z najbiedniejszych warstw i zaniedbanie dzieci w miastach i na wsiach. Działania społeczników miały na celu poprawę warunków codziennego życia i zapewnienie dzieciom opieki, czego bezpośrednim efektem miało być w pierwszym rzędzie zmniejszenie śmiertelności, bardzo wysokiej wśród dzieci do piątego roku życia. Sytuacja dzieci osieroconych, pozbawionych właściwej opieki rodziców, tzw. „dzieci ulicy”, małoletnich przestępców, dzieci niepełnosprawnych była jednym z najczęściej poruszanych problemów na łamach czasopism społecznych. Wiele pisano o potrzebie zakładania różnego rodzaju placówek opiekuńczo-wychowawczych, kompensujących choć w części zaniedbania domu rodzinnego. Zwracano uwagę na problem opuszczonych dzieci, oddawanych „na garnuszek” do płatnych opiekunek, uważając za najlepsze rozwiązanie tworzenie schronisk zapewniających dzieciom opiekę, troskę i wychowanie. Na łamach „Kroniki Rodzinnej” pisano: „naszym zdaniem jednak, o wiele lepiej byłoby zabezpieczyć dzieciom wychowanie w rodzinach katolickich, bo tego żadna ochrona, choćby najlepiej była prowadzona, nie zastąpi”²⁹.

Postulowano objęcie opieką najmłodszych dzieci pracujących matek poprzez zakładanie żłobków. Kilka żłobków istniało w Warszawie, ale w większości innych miast ani towarzystwa dobroczynne, ani właściciele fabryk nie tworzyli trwale funkcjonujących miejsc opieki dla małych dzieci³⁰. W wielu miastach, w mniejszym zakresie także na wsiach, zakładano natomiast ochronki, które zapewniały opiekę dzieciom pracujących rodziców, podopieczni często otrzymywali także posiłki. Dzieci miały możliwość zabawy i nauki, troszczono się o ich rozwój intelektualny, fizyczny, społeczny i moralny, dbano o wychowanie religijne. Stanowiły jedno z najcenniejszych ogniw wsparcia rodziny, a największym problemem była ich zbyt mała liczba w stosunku do potrzeb. Zdecydowanie najwięcej było ich w Warszawie. Przed wybuchem I wojny światowej pod zarządem Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności znajdowały się 43 ochronki, prócz tego 19 ochronek prowadziło Towarzystwo Opieki nad Dziećmi. Odrębne ochronki prowadziła także gmina ewangelicko-augsburska i żydowska. W innych miastach było znacznie mniej tego rodzaju placówek. Pilną kwestią była także organizacja społecznej opieki nad dziećmi osieroconymi. Organizowanie przytułków dla sierot przez towarzystwa dobroczynne, związki religijne, a także osoby prywatne wynikało z braku dostatecznego systemu

²⁸ W. Kon, *Walka ze śmiertelnością niemowląt w Łodzi*, „Zdrowie” 1906, nr 12, s. 815-830; W. Chodźko, *O instytucjach „Kropki mleka”*, „Zdrowie” 1907, nr 5, s. 299-301.

²⁹ *W sprawie dzieci „na garnuszkach”*, „Kronika Rodzinna” 1905, nr 18, s. 271-272.

³⁰ E. Mazur, *dz. cyt.*, s. 85-86; *Jeszcze o losach opuszczonych dzieci*, „Kronika Rodzinna” 1891, nr 21, s. 675-678.

opieki ze strony administracji państwowej³¹. W 1905 r. w Warszawie udało się otworzyć zakład dla dzieci umysłowo chorych³², przyjmujący jednak głównie małe dzieci, tymczasem fatalna była sytuacja nieco starszych³³. W 1897 r. zarejestrowano Towarzystwo Domu Dziecka dla Nieuleczalnie Chorych pw. św. Stanisława Kostki. Opiekę dla dzieci upośledzonych umysłowo zorganizowano w 1904 r. przy ewangelickim domu sierot; od 1908 r. rozpoczęto przyjmowanie także upośledzonych dorosłych³⁴. Do zakładu przyjmowano dzieci wyznania ewangelickiego i rzymskokatolickiego.

Zapobieganiu demoralizacji dzieci służyły sale zajęciowe, w których zdobywały proste umiejętności zawodowe, a także uczyły się w podobnym zakresie, jak w szwalniach dla dziewcząt. Działalność ochronek, przytułków i różnego rodzaju zakładów miała wymiar opiekuńczo-wychowawczy, a jednym z najważniejszych celów stawianych przez ich twórców i darczyńców było „ratowanie dzieci od upadku moralnego i duchowego, spieszenie z pomocą aby biedactwa nie zginęły w odmęcie życia a stały się pożytecznymi członkami społeczeństwa”³⁵. Wielkie zaangażowanie społeczeństwa pozwoliło na zorganizowanie kolonii letnich dla ubogich dzieci miejskich, których wyjazdy z zanieczyszczonych miast na łono natury miało znaczenie profilaktyczno-lecznicze, ale istotny był także wymiar wychowawczy – wskazanie możliwości właściwych sposobów spędzania czasu wolnego, rozwijanie umiejętności społecznych, nawiązywania wartościowych kontaktów w grupie rówieśniczej. Kolonie pełniły więc także funkcje prewencyjne, pomagając chronić dzieci przed deprawacją. Po raz pierwszy kolonie zorganizowano w Warszawie w 1882 r.; formalnie Towarzystwo Kolonii Letnich zatwierdzono dopiero w 1897 r. Na przełomie XIX i XX w. idea zyskała wielką popularność w kręgach społeczników, a akcje kolonijne organizowano w Łodzi, Radomiu, Lublinie, Częstochowie, Płocku³⁶.

Ubóstwo, brak zainteresowania rodziców, analfabetyzm, w wielu środowiskach miejskiej biedoty także niski poziom moralny, przyczyniały się do deprawacji młodego pokolenia, co wpływało na wysoki poziom przestępczości małoletnich. Z inicjatywy społeczników w ostatnim ćwierćwieczu XIX w. utworzono zakłady, mające na celu resocjalizację nieletnich, którzy weszli w konflikt z prawem³⁷. W 1876 r. z inicjatywy Towarzystwa Osad Rolnych

³¹ W. Połkotycki, *Domy sierot*, „Zdrowie” 1896, nr 5-7, s. 259-265; K. Horoszewicz, *Warszawski dom sierot po robotnikach*, „Zdrowie” 1896, nr 5-7, s. 265-271.

³² *Notatki. Przytułek dla dzieci-idyotów*, „Kronika Rodzinna” 1905, nr 1, s. 14; *Notatki. Dla dzieci umysłowo chorych*, „Kronika Rodzinna” 1905, nr 13, s. 194.

³³ E. Lublinerowa, *Szkoła dla dzieci niedorozwiniętych, jej zadania, środki i rezultaty*, „Zdrowie” 1910, nr 8, s. 633.

³⁴ *Sprawozdanie roczne z naszych zakładów dobroczynnych warszawskich*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1909, nr 8, s. 244-250.

³⁵ *Schronisko „Dzieci Maryi”*, „Kronika Rodzinna” 1905, nr 23, s. 354.

³⁶ M. Demel, *Pedagogiczne aspekty warszawskiego ruchu higienicznego (1864-1914)*, Wrocław 1964, s. 137-139.

³⁷ A. Moldenhawer, *Domy moralnie zaniedbanych dzieci*, „Zdrowie” 1896, nr 5-7, s. 290-312.

i Przytułków Rzemieślniczych otwarty został dom poprawczy dla chłopców w Studzieńcu. W 1891 r. w ramach Towarzystwo założono zakład dla dziewcząt w Puszczy Mariańskiej³⁸. Również w Józefowie istniał zakład poprawczy dla dziewcząt³⁹. Placówki te, zwłaszcza osada w Studzieńcu, budziły wielkie zainteresowanie opinii publicznej. Organizowano odczyty, z których dochód przeznaczano na potrzeby zakładu, mającego „przywracać” społeczeństwu nieletnich przestępców. Podopieczni zdobywali teoretyczne wykształcenie na poziomie elementarnym, byli także przygotowywani do pracy w rolnictwie i rzemiośle⁴⁰. Ważnym elementem oddziaływania penitencjarnego było wychowanie moralno-religijne. W ciągu pierwszych dwudziestu lat istnienia osada „zasłużyła się społeczeństwu wychowując 890 nieletnich”⁴¹.

Inicjatywy mające na celu zorganizowanie instytucji opiekuńczych i wychowawczych dla dzieci budziły największe zainteresowanie społeczeństwa, podobnie jak tworzenie zakładów dla osób starych, nie mogących pracować na swoje utrzymanie, chorych i niepełnosprawnych. Jednym z najważniejszych zadań towarzystw dobroczynnych było zapewnienie miejsca schronienia dla tych grup osób. W szczególnym stopniu troszczono się o osoby najstarsze, toteż zazwyczaj w pierwszym rzędzie, po zgromadzeniu środków finansowych, przystępowano do zakładania przytułków dla „starców i kalek”. Tak było np. w Warszawie, Lublinie, Łodzi⁴². W wielu miastach w dobie zaborów nadal funkcjonowały przytułki, założone kilka wieków wcześniej (np. w Nieszawie, Kole, Kielcach, Miechowie, Nowym Korczynie, Chełmie, Tykocinie, Płocku, Wyszogrodzie, Sandomierzu). Skala potrzeb w tym zakresie była olbrzymia. Zapewnienie opieki osobom starszym i niepełnosprawnym, pozbawionym wsparcia rodziny, miało zapobiegać żebractwu. Osoby przebywające w przytułku prowadzonym przez Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności miały obowiązek w miarę swoich sił i stanu zdrowia wykonywać prace. Były to zajęcia w kuchni, drobne naprawy, reperacja bielizny, rąbanie drewna oraz rękodzielnicze prace w specjalnych salach⁴³. Jednocześnie zakazywano żebrania w czasie wyjść w ramach przepustek. W łódzkim przytułku podopieczni pracowali także w przylegającym do budynku ogrodzie⁴⁴. Praca miała z jednej strony pomóc w utrzymaniu zakładu (dochody ze sprzedaży wyrobów były niewielkie, podopieczni po części zapewniali dla samych siebie odzież i obuwie), z drugiej miała wymiar wychowawczy. Zapewnienie dachu nad głową miało przeciwdziałać „fabrykowaniu żebraków”, wyludzeniu jałmużny przez osoby nie

³⁸ M. Kalinowski, J. Pełka, *Zarys dziejów resocjalizacji nieletnich*, Warszawa 2003, s. 70-76.

³⁹ *Zakład poprawczy dla moralnie zaniedbanych dziewcząt*, „Kronika Rodzinna” 1890, nr 21, s. 641.

⁴⁰ *Nieletni przestępcy*, „Gazeta Sądowa Warszawska” 1877, nr 14, s. 111.

⁴¹ *Silva Rerum*, „Kronika Rodzinna” 1896, nr 6, s. 188.

⁴² Cz. Kępski, *Towarzystwa dobroczynności w Królestwie Polskim (1815-1914)*, Lublin 1993, s. 123-124, 187-188; H. Markiewiczowa, *Działalność...*, s. 101 i n.; J. Sosnowska, *dz. cyt.*, s. 93 i n.

⁴³ H. Markiewiczowa, *Działalność...*, s. 106-109.

⁴⁴ J. Sosnowska, *dz. cyt.*, s. 103.

zawsze najbardziej tego potrzebujące, powstawaniu grupy tzw. „arystokracji żebraczej”. Nawet drobne zajęcia miały przypominać o godności pracy i osoby ją wykonującej. Dlatego też powstawały domy zarobkowe – np. w Warszawie, Łodzi, Lublinie, Płocku⁴⁵. Etos pracy podkreślano również poprzez zakładanie przytułków dla byłych pracowników określonych branż. Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności założyło także w 1893 r. Schronienie dla Starych Szwaczek, a w 1898 r. Schronisko dla Rzemieślników i Robotników Fabrycznych, dla osób powyżej 60. roku życia; młodszy mogli w nim przebywać tylko wówczas, gdy kalectwo uniemożliwiało im pracę. Płockie Towarzystwo Rolnicze założyło przytułek na dwanaście miejsc dla starców-robotników, którzy nie byli już w stanie wykonywać pracy rolnej⁴⁶.

Towarzystwa dobroczynne, zgromadzenia zakonne, osoby prywatne organizowały pomoc dla osób, które z przyczyn niezależnych od siebie znalazły się w trudnej sytuacji życiowej. Najwięcej różnego rodzaju form pomocy tworzono w Łodzi i Warszawie, choć jednocześnie należy zaznaczyć, że często inicjatywy podejmowane przez działaczy społecznych w mniejszych miastach i na wsiach nie były szerzej znane, nie wspominano o nich na łamach prasy, a w wielu wypadkach organizowanie różnego rodzaju działań opiekuńczo-wychowawczych utrzymywano w tajemnicy z obawy przed represjami władz – klasycznym tego przykładem mogą być różne zakłady, organizowane przez członków ukrytych zgromadzeń zakonnych. Legalnie istniejących różnego rodzaju przytułków najwięcej było w Warszawie, działały one (stale lub przejściowo) pod auspicjami Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności, choć prowadziły je także siostry miłosierdzia, jak zakład dla starców i kalek pw. św. Antoniego i św. Franciszka Salezego, przytułek dla nieuleczalnie chorych kobiet pw. św. Stanisława Kostki oraz „Przytulisko”⁴⁷, w którym przebywały kobiety po trudnych przejściach (np. były więźniarki). Opieką nad najuboższymi rodzinami zajmowało się założone w 1854 r. Zgromadzenie Pań Miłosierdzia św. Wincentego á Paulo⁴⁸. Zainteresowanie i współczucie opinii publicznej wywoływała trudna sytuacja nauczycielek, niezdolnych do dalszej pracy⁴⁹. Nie zawsze proste było, z powodu braku funduszy, założenie przytułku dla byłych nauczycielek. Schronienie takie powstało w 1880 r. w Warszawie; mimo starań nie udało się utworzyć go w Łodzi⁵⁰. W Warszawie istniało również schronienie dla nieuleczalnie chorych obu płci. Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności w 1870 r. założyło także Przytułek dla Rekonwalescentów, z którego korzystali zarówno chrześcijanie, jak i Żydzi. Dla najuboższych organizowano także różnego rodzaju pomoc żywnościową (np. zupę rumfordzką), sprzedawano po niskich cenach opał, wydawano

⁴⁵ Z różnych stron, „Głos” 1896, nr 15, s. 357; W dali, „Prawda” 1895, nr 46, s. 548.

⁴⁶ Notatki. Przytułek dla robotników, „Kronika Rodzinna” 1905, nr 3, s. 46.

⁴⁷ M.H. Mazurek, dz. cyt., s. 74-76.

⁴⁸ Ź. Grotowski, *Rozwój zakładów dobroczynnych w Warszawie*, Warszawa 1910, s. 185.

⁴⁹ *Dom dla nauczycielek*, „Kronika Rodzinna” 1894, nr 18, s. 547- 548.

⁵⁰ E. Mazur, dz. cyt., s. 61-62; J. Sosnowska, dz. cyt., s. 156-159.

lekarstwa, zakładano tanie kuchnie i herbaciarnie, udzielano pomocy finansowej. Ważnym obszarem działań społecznych było zakładanie noclegowni, jednak ta forma pomocy dla bezdomnych nie cieszyła się dużym poparciem darczyńców, niechętnie wspierających ludzi marginesu społecznego.

Najbardziej pilnymi potrzebami socjalnymi mieszkańców, w tym przeciwdziałaniu żebractwu i bezdomności, zajmowały się także stowarzyszenia ewangeliczne. W 1886 r. zalegalizowano Ewangelickie Towarzystwo Miłosierdzia w Łodzi, w 1889 r. Towarzystwo Wspierania Starców Wyznania Ewangelickiego w Zgierzu⁵¹. W Warszawie funkcjonował dom starców, kalek i nieuleczalnych, w którym część pensjonariuszy przebywała nie płacąc za pobyt, w części przypadków za pobyt krewnego płaciła rodzina. W 1906 r. na 184 osoby tylko 48 płaciło za pobyt⁵². Dom Miłosierdzia, w którym organizowano opiekę dla ubogich i zapewniano dach nad głową dla sierot i starców, założono przy gminie ewangelickiej we Włocławku⁵³. Ewangelicy organizowali także schroniska dla kobiet w różnym wieku, zajmowali się również szukaniem pracy dla bezrobotnych. Gminy ewangeliczne wspierały najbiedniejszych, rozdając potrzebującym artykuły spożywcze, odzież, materiały na ubrania. Podobne inicjatywy samopomocowe podejmowano także w innych miastach, w których zamieszkiwały większe skupiska ludności ewangelickiej.

Jednoznaczna ocena działalności społecznej w Królestwie Polskim na rzecz pomocy ubogim, walki z patologiami społecznymi nie jest prosta. Z jednej strony bowiem analiza dokumentów daje obraz wielu zakrojonych na niemałą skalę inicjatyw, zaangażowania społeczników, odwagi w wyznaczaniu wielkich celów w wyjątkowo niesprzyjających warunkach politycznych. Z drugiej jednak strony nie można nie pamiętać, że w obliczu rozmiarów ubóstwa społeczne przedsięwzięcia w wielu wypadkach spełniały rolę raczej symboliczną niż zaspokajającą rzeczywiste potrzeby. Pytanie natomiast, czy w ówczesnych realiach możliwa była działalność na większą skalę. Pamiętać bowiem należy, że każdy projekt wymagał zgody władz carskich, a te bacznie przyglądały się działaniom społeczników, obawiając się przy okazji działań filantropijnych szerzenia haseł patriotycznych. W istocie w wielu wypadkach działacze społeczni łączyli aspekt pracy socjalnej i opiekuńczo-wychowawczej z propagowaniem polskości i troską o zachowanie tożsamości narodowej⁵⁴. Zdarzały się także sytuacje, gdy władze carskie tolerowały działalność formalnie niezalegalizowanych towarzystw. Polacy podejmowali także całkowicie nielegalne przedsięwzięcia, dla których oparciem często był Kościół katolicki. Działające w ukryciu honorackie zgromadzenia zakonne były przykładem organizacji, łączących misję dobroczynną i narodową. Tworzyły rozbudowaną tajną siatkę

⁵¹ W. Jaworski, *dz. cyt.*, s. 23-24.83-84.

⁵² *Sprawozdanie roczne z naszych zakładów dobroczynnych warszawskich*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1907, nr 6, s. 177-179.

⁵³ *Dom Miłosierdzia we Włocławku*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1909, nr 2, s. 52-53.

⁵⁴ H. Markiewiczowa, *Rozwój...*, s. 283.

instytucji, które prowadziły działalność socjalną, opiekuńczą, wychowawczą, posiadały określoną strukturę, podstawy organizacyjne, realizowały ważne cele społeczne i narodowe.

Utrudnieniem dla wszystkich organizacji społecznych były problemy natury finansowej. Na łamach prasy z jednej strony pisano o ofiarności społeczeństwa, z drugiej zwłaszcza publicyści sympatyzujący z ruchem socjalistycznym krytykowali najbogatszych za niewystarczające wsparcie organizacji dobroczynnych. Zarzuty te były w pewnej mierze uzasadnione, ale trzeba pamiętać, że sumy gromadzone przez największe towarzystwa dobroczynności były bardzo znaczące, podobnie jak zapisy wielu prywatnych filantropów, przeznaczających na wsparcie organizacji działających na rzecz ubogich kwoty dziesiątek, a nawet setek tysięcy rubli. Równie ważne były znacznie mniejsze zapisy średniozamożnych osób, ofiarnie wspierających organizacje pomagające dzieciom, starcom, chorym. Wiele osób z kręgów ziemiaństwa i inteligencji regularnie wspierało różne inicjatywy, wiele zapisywało określone sumy w testamencie, przekazywało nieruchomości. Nazwiska części darczyńców podawano do wiadomości w sprawozdaniach organizacji, w prasie, w czasie odczytów; część z kolei pragnęła zachować anonimowość. Bezpośrednia działalność w organizacjach lub ich finansowanie świadczy o zrozumieniu dla idei troski o potrzebujących w szerokich kręgach społeczeństwa, co miało ogromne znaczenie dla trwałości więzi społecznych w dobie głębokich przeobrażeń cywilizacyjnych i trudnych warunkach politycznych.

Inicjatywy społeczne mające na celu pomoc ubogim i wykluczonym wymagały kontaktów różnych grup i środowisk, były znakomitą okazją do współpracy działaczy niezależnie od pochodzenia, wyznania, narodowości, źródła utrzymania. Na przełomie XIX i XX w. w coraz większym stopniu w walkę z patologiami włączali się przedstawiciele inteligencji, w tym lekarze, publicyści, nauczyciele, prawnicy, ekonomiści. Wraz z przedstawicielami ziemiaństwa i burżuazji inteligencja angażowała się w prace towarzystw dobroczynnych, których działalność wynikała z przesłanek etycznych, opierających się na idei miłosierdzia, uwarunkowanej pobudkami egalitarnymi o podłożu religijnym. Wielu przedstawicieli inteligencji odwoływało się także do świeckiej idei humanitaryzmu. Zakładano organizacje i towarzystwa naukowe, mające na celu opracowanie metod walki z patologiami społecznymi. Należeli do nich reprezentanci inteligencji, niezależnie od przynależności wyznaniowej i narodowościowej. Tak było np. w Łodzi, gdzie wspólna idea pomocy dla najuboższych łączyła lekarzy polskiego, niemieckiego i żydowskiego pochodzenia. Katolicy, protestanci i Żydzi brali czynny udział w pracach Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności. Niestety, na początku XX w. narastające konflikty polityczne, wyznaniowe, narodowościowe utrudniały współpracę. Podkreślić jednak należy, że w okresie po upadku powstania styczniowego rozwijała się ona w wielu wypadkach pomyślnie. Współpracę w ramach jednej organizacji przedstawicieli różnych środowisk można traktować w kategoriach dziejowego fenomenu.

Była ona tym istotniejsza, że rozwój partii politycznych na ziemiach polskich w ostatnim dwudziestolecu XIX w. ukazywał różnice światopoglądowe. W obliczu ubóstwa i jego implikacji, w imię solidaryzmu społecznego, potrafiono jednak prowadzić wspólne przedsięwzięcia. Działalność dobroczynna konsolidowała różne grupy ludności, stając się ważnym czynnikiem modernizacji społeczeństwa, pomagając w zachowaniu wspólnych narodowych wartości. Istotną rolę w pracach organizacji działających na rzecz dobra społecznego pełniły kobiety, wywodzące się z kręgów arystokracji, burżuazji, ziemiaństwa, ale także z inteligencji, jak lekarki Anna Tomaszewicz-Dobrska i Teresa Ciszewiczowa.

Wiele uwagi działalności organizacji społecznych poświęcano na łamach prasy. Czytelnicy zyskiwali informacje nt. budżetu, założeń organizacyjnych, metod pracy. Wiele pisano także o rozwiązaniach stosowanych w krajach zachodnioeuropejskich, dzięki czemu konfrontowano rodzime inicjatywy z wzorcami dobroczynności państw mających większe doświadczenie w organizowaniu działań socjalno-wychowawczych. Pozwoliło to opinii publicznej zyskać znaczną wiedzę na ten temat. Służyło to racjonalizowaniu postaw społecznych wobec biedy i patologii, kształtowaniu wrażliwości wobec tych problemów, zwiększało zainteresowanie opinii publicznej sprawami dobroczynności. Towarzystwa dobroczynne, będąc instytucjami wyższej użyteczności publicznej, jako jedne z nielicznych po upadku powstania styczniowego były tolerowane przez władze zaborcze. Dla tej części społeczeństwa Królestwa Polskiego, której zależało na udziale w życiu publicznym, zaangażowanie w akcje dobroczynne i filantropijne było niejako naturalną formą aktywności. Pozwalała ona na realizację powinności wspierania potrzebujących, wynikającą z pobudek religijno-etycznych i poczucia obowiązku społecznego. Lekarzom, higienistom, pedagogom, prawnikom czynnie zaangażowanym w prace instytucji, zajmujących się pomaganiem potrzebującym, kontakty z osobami i środowiskami dotkniętymi patologiami społecznymi dawały możliwość zdobycia praktycznej wiedzy nt. zależności między warunkami życia a zdrowotnością, moralnością i patologią. Budziły poczucie odpowiedzialności za ubogich, chorych, opuszczonych, przyczyniając się do kształtowania etosu obywatelskiego. Wielu specjalistów łączyło praktykę zawodową z działalnością społeczną, zajmując się nie tylko organizowaniem doraźnych akcji, ale także próbując określić podstawy programu pracy społecznej, który mógłby być realizowany w ramach odrodzonego państwa. Wielu działaczy społecznych w okresie międzywojennym angażowało się w dalszym ciągu w prace organizacji wspierających potrzebujących, brało czynny udział w życiu publicznym, niektórzy pełnili wysokie stanowiska we władzach. To też podkreślając znaczenie filantropijnej i dobroczynnej działalności w Królestwie na przełomie XIX i XX w. trzeba zwrócić uwagę, że była ona nie tylko budującym przykładem solidaryzmu społecznego, ale stanowiła również prefigurację systemu pomocy społecznej w niepodległej Polsce.

Literatura

- Bołdyrew A., *Inteligencja polska wobec problemu patologii społecznych w przestrzeni wielkiego miasta w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w.*, „Studia Humanistyczne Wydziału Farmaceutycznego Akademii Medycznej we Wrocławiu” 2009, t. 2.
- Chodźko W., *O instytucjach „Kropli mleka”, „Zdrowie”* 1907, nr 5.
- Daszyńska-Golińska Z., *Walka z alkoholizmem w służbie oświaty i etyki*, w: *Praca oświatowa jej zadania, metody, organizacja*, Kraków 1913.
- Demel M., *Pedagogiczne aspekty warszawskiego ruchu higienicznego (1864-1914)*, Wrocław 1964.
- Dom dla nauczycielek*, „Kronika Rodzinna” 1894, nr 18.
- Dom Miłosierdzia we Włocławku*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1909, nr 2.
- Ewangelicko-augsburskie Stowarzyszenie opieki nad dziewczycami w Warszawie*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1899, nr 6.
- Fijałek J., Indulski J., *Opieka zdrowotna w Łodzi do roku 1945. Studium organizacyjno-historyczne*, Łódź 1990.
- Geremek B., *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989.
- Grotowski Ż., *Rozwój zakładów dobroczynnych w Warszawie*, Warszawa 1910.
- Horoszewicz K., *Warszawski dom sierot po robotnikach*, „Zdrowie” 1896, nr 5-7.
- Jabłońska-Deptuła E., *Siostry fabryczne*, „Znak” 1966, nr 143.
- Jaworski W., *Przemiany legalnego życia społecznego w Królestwie Polskim w latach 1864-1914*, Sosnowiec 2006.
- Jeszcze o losach opuszczonych dzieci*, „Kronika Rodzinna” 1891, nr 21.
- Kalinowski M., Pełka J., *Zarys dziejów resocjalizacji nieletnich*, Warszawa 2003.
- Kępski C., *Towarzystwa dobroczynności w Królestwie Polskim (1815-1914)*, Lublin 1993.
- Kon W., *Walka ze śmiertelnością niemowląt w Łodzi*, „Zdrowie” 1906, nr 12.
- Kor. M., *Towarzystwo Schronienia Ś-tej Małgorzaty*, „Prawda” 1908, nr 49.
- Kraśńska I., Caban W., *Towarzystwa trzeźwości w Królestwie Polskim. Inicjatywy społeczne i rządowe*, w: *Życie jest wszędzie... Ruchy społeczne w Polsce i Rosji do II wojny światowej. Zbiór materiałów z konferencji 16-17 września 2003 r.*, red. A. Brus, Warszawa 2005.
- Kraśńska I., *Towarzystwa trzeźwości w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w.*, „Medycyna Nowożytna” 2004, t. 11, z. 1.
- Królikowska J., *Socjologia dobroczynności. Zarys problematyki biedy i pomocy na tle doświadczeń angielskich*, Warszawa 2004.
- Leś E., *Zarys historii dobroczynności i filantropii w Polsce*, Warszawa 2001.
- Lublinerowa E., *Szkoła dla dzieci niedorozwiniętych, jej zadania, środki i rezultaty*, „Zdrowie” 1910, nr 8.
- Markiewiczowa H., *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności 1814-1914*, Warszawa 2002.
- Markiewiczowa H., *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności 1807-1830*, Warszawa 2010.
- Markiewiczowa H., *Rozwój społecznej działalności opiekuńczej na ziemiach polskich*, „Seminare” 2010, t. 28.
- Mazur E., *Dobroczynność w Warszawie XIX wieku*, Warszawa 1999.
- Mazurek M. H., *Powstanie i rozwój ukrytych zgromadzeń bł. Honorata Koźmińskiego w latach 1874-1908*, oprac. H. I. Szumił, Sandomierz 2009.

- Moldenhawer A., *O opiece u nas nad dziećmi*, Warszawa 1890.
- Moldenhawer A., *Domy moralnie zaniedbanych dzieci*, „Zdrowie” 1896, nr 5-7.
- Nieletni przestępcy*, „Gazeta Sądowa Warszawska” 1877, nr 14.
- Notatki. Dla dzieci umysłowo chorych*, „Kronika Rodzinna” 1905, nr 13.
- Notatki. Przystałek dla dzieci-idiotów*, „Kronika Rodzinna” 1905, nr 1.
- Notatki. Przystałek dla robotników*, „Kronika Rodzinna” 1905, nr 3.
- Olszewski D., *Postawy społeczno-religijne kobiet w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX wieku*, w: *Kobiety i kultura religijna. Specyficzne cechy religijności kobiet w Polsce*, red. J. Hoff, Rzeszów 2006.
- Piotrowska-Marchewa M., *Nędzarze i filantropi. Problem ubóstwa w polskiej opinii publicznej w latach 1815-1863*, Toruń 2004.
- Podgórska T., *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne Eleusis w latach 1902-1914*, Lublin 1999.
- Połkotycki W., *Domy sierot*, „Zdrowie” 1896, nr 5-7.
- Poraj St., *Dusza prostytutki i środki służące do jej odrodzenia (Sprawozdanie z odczytu Ludwika Moriconi)*, „Ster” 1907, nr 9.
- Schronisko „Dzieci Maryi”*, „Kronika Rodzinna” 1905, nr 23.
- Sikorska-Kowalska M., *Wizerunek kobiety łódzkiej przełomu XIX i XX wieku*, Łódź 2001.
- Silva Rerum*, „Kronika Rodzinna” 1889, nr 2.
- Silva Rerum*, „Kronika Rodzinna” 1896, nr 6.
- Sosnowska J., *Działalność socjalna i opiekuńczo-wychowawcza Łódzkiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności (1885-1940)*, Łódź 2011.
- Sprawozdanie roczne z naszych zakładów dobroczynnych warszawskich*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1907, nr 6.
- Sprawozdanie roczne z naszych zakładów dobroczynnych warszawskich*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1909, nr 1.
- Sprawozdanie roczne z naszych zakładów dobroczynnych warszawskich*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1909, nr 8.
- Sprawozdanie z naszych zakładów dobroczynnych warszawskich za rok 1909*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1910, nr 1.
- Sprawy warszawskie*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1904, nr 5.
- Stegner T., *Ewangelicy warszawscy 1815-1918*, Warszawa 1993.
- Szwarc A., *Inteligencja czy „warstwy oświecone”? Działalność społeczno-kulturalna pracowników umysłowych i ziemianstwa w Kaliskiem po powstaniu styczniowym*, w: *Inteligencja polska XIX i XX wieku. Studia 5*, red. R. Czepulis-Rastenis, Warszawa 1987.
- Tomaszewicz A., *Dobroczynność w guberni kaliskiej 1864-1914*, Łódź 2010.
- Ustawa Warszawskiego Domu Schronienia Św. Małgorzaty*, Warszawa 1902.
- Vigat A. T., *W sprawie odczytów o alkoholizmie*, „Czystość” 1909, nr 50-51.
- W dali*, „Prawda” 1895, nr 46.
- W sprawie dzieci „na garnuszku”*, „Kronika Rodzinna” 1905, nr 18.
- W sprawie wstrzeźliwości*, „Przegląd Katolicki” 1896, nr 8.
- Walka z alkoholizmem w Łodzi*, „Tygodnik Ilustrowany” 1906, nr 30.
- Warszawskie chrześcijańskie Towarzystwo ochrony kobiet*, „Czystość” 1909, nr 33-34.
- Wystawa przeciwalkoholowa*, „Rozwój” 1909, nr 231.
- Z różnych stron*, „Głos” 1896, nr 15.
- Zakład poprawczy dla moralnie zaniedbanych dziewcząt*, „Kronika Rodzinna” 1890, nr 21.

Social initiatives for the benefit of the extermination of pathologies in the Kingdom of Poland on the turn of the 19th century

Summary

Social and economic changes in the Kingdom of Poland on the turn of the 19th century were accompanied by the increase of social pathologies. Various groups of society played an important role in fighting the pathologies. Philanthropic societies opened protective and educational institutions for the poor children and deprived of parental care as well as for adults who were not able to work. A meaningful area of activity was the fight with alcoholism and prostitution conducted by a number of societies. Medical circle joined actively the initiative by organizing lectures and exhibitions. One of the most important aims of the activity in this area was the prevention of pathologies among young people. A special attention was paid to the development of various forms of help for children from the poorest town and country families (for instance, the opening of day-nurseries, work-houses, community centres). The initiators of social, protective and educational initiatives for the benefit of the poor and excluded appealed to the ideas of philanthropy and charity. A meaningful number of activities was conducted under the auspices of the Catholic church. On the turn of the 19th century various intelligentsia groups joined the initiative. All the activities were the way of the fulfilment of the ideas of social solidarity.

Keywords: the Kingdom of Poland, mercy, philanthropic societies, philanthropy, social pathologies.

Wojciech Dutka

Bielsko-Biała

Kobiety w powstaniu styczniowym w świetle historiografii powstańczej 1863–1918

Streszczenie: W artykule dokonano analizy dyskusji w polskiej historiografii powstańczej w latach 1864–1918 nt. zaangażowania polskich kobiet w powstanie styczniowe. Większość uczestników dyskursu dostrzegła, że kobiety wpływały na formowanie ideologii patriotycznej w okresie przedpowstaniowym. Prezentowano je w stereotypowy sposób jako „Matki Polki”. Przykładem wyidealizowanej postaci jest Anna Henryka Pustowójtówna, córka carskiego generała, wychowana w polskim duchu przez matkę, a w czasie powstania (w marcu 1863 r.) adiutantka Mariana Langiewicza. Nieliczne krytyczne głosy pochodzą w przeważającej mierze ze środowiska ugodowego, bliskiego lojalizmowi.

Słowa kluczowe: historia kobiet, historiografia polska, powstanie styczniowe 1863.

Analizę argumentów, jakie w dziewiętnastowiecznej dyskusji padły nt. udziału i roli polskich kobiet w powstaniu styczniowym, można wpisać w najnowszy trend badawczy przypisujący duże znaczenie badaniom nad historią kobiet, ich społecznych rolom i faktycznemu ich miejscu w społeczeństwach trzech zaborów XIX i XX w¹. Powstała wcześniej literatura ujmowała powyższy problem głównie poprzez pryzmat mitu, którego dominującym składnikiem były postacie kobiet wystylizowane na męczennice sprawy narodowej, tudzież przykładne

¹ A. Kusak, *O historii kobiet*, w: *Humanistyka i płeć*, red. E. Pakszys, D. Sobczyńska, Poznań 1997, s. 197–218; A. Górnicka-Boratyńska, *Stańmy się sobą. Cztery projekty emancypacji (1863–1939)*, Izabelin 2001; *Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2004; *Kobieta i rewolucja obyczajowa. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2006; M. Hoszowska, *Siła tradycji, presja życia. Kobiety w dawnych podręcznikach dziejów Polski (1795–1918)*, Rzeszów 2005, s. 153–225; też, *Między przeszłością a współczesnością. Bohaterki dziejów Polski w podręcznikach XIX stulecia*, w: *Historia, Pamięć, Tożsamość. Postaci upamiętniane przez współczesnych mieszkańców Europy*, red. M. Kujawska, B. Jewsiewicki, Poznań 2006, s. 377–389; A. Barłóg, *Udział kobiet w powstaniu wielkopolskim 1918–1919*, Poznań 2008. Zob. też. *Historia zwyczajnych kobiet i zwyczajnych mężczyzn: dzieje społeczne w perspektywie gender*, red. D. Kałwa i T. Pudłocki, Przemyśl 2007; *Współczesna francuska historia kobiet: dokonania, perspektywy, krytyka*, red. M. Solarzka, M. Bugajewski, Bydgoszcz 2009.

matki, żony, spełniające zaszczytną ofiarę na ołtarzu ojczyzny². Z tej literatury wybija się tylko jedyna pozycja, spełniająca pełne wymogi współczesnej historiografii. To artykuł Wiesława Cabana³, w którym można odnaleźć pewne ślady dziewiętnastowiecznej dyskusji będącej przedmiotem naszej refleksji. Nie powstała do tej pory monografia udziału i zaangażowania kobiet polskich w powstanie 1863 r., a szkoda, zwłaszcza że powstanie listopadowe doczekało się udanego opracowania całości tematu⁴. W przypadku udziału polskich kobiet w powstaniu styczniowym nie dysponujemy żadną monografią. Temat udziału i zaangażowania kobiet został jednak zauważony w okresie wielkiej debaty o powstaniu styczniowym toczony na przełomie XIX i XX w., tym ciekawsze będzie więc przybliżenie głównych wątków tej dyskusji.

Między „Matką Polką” i polską „Amazonką”

W narracji Wacława Koszczyca poświęconej Zygmuntowi Sierakowskiemu, znajdujemy kilka nader interesujących wzmianek o kobietach. Autor pisał, że żona powstańczego wodza spełniała wszystkie cechy ideału prawdziwej Polki, gdyż „od razu zjednywała serca cnota i poglądem, że wszystko należy ponieść dla ojczyzny”⁵. Autor stwierdził także, że kobiety odgrywały niebagatelną rolę w procesie agitacji powstańczej i zbierania datków, a także wywieranie psychologicznego nacisku na mężczyzn, którzy nie chcieli iść do powstania⁶. Na tym polu miała wg pisarza odznaczyć się szczególnie Helena Skirmuntowa, „idealna Polka, matka, żona i obywatelka”⁷. Koszczyk pokusił się także o zdefiniowanie, na czym miałyby polegać ideał polskiej kobiety. Stwierdził, że kobieta tak nieszczęśliwego narodu musi być silna, nie wolno jej być przeciętną. Powinna dzieci hartować duchowo, a nie grzesznie rozpieszczać⁸. Można przyjąć, że ideał opisany przez Koszczyca to postać „Matki Polki”, silnej duchowo kobiety, surowej wobec dzieci, myślącej tylko o ojczyźnie. Czytamy, że polska kobieta nie może być przeciętną, czyli być osobą, dla

² Zob. W. Wiejtko, *Udział kobiet w powstaniu 1863 roku w Wilnie i na Litwie*, „Słowo”, z dn. 23 stycznia 1933 r., s. 4-5; M. Bruchnalska, *Ciche bohaterki. Udział kobiet w powstaniu styczniowym*, Miejsce Piastowe 1933, t.1-2; M. Złotorzycka, *O kobietach żołnierzach w powstaniu styczniowym*, Warszawa 1972; B. Krawczyk, *Udział kobiet w powstaniu styczniowym*, w: *Tradycja powstania styczniowego w Ojcowie 1863-2003*, red. J. Partyka, Ojców 2003, s. 49-56; A. Prus, „Cicha bohaterka”. *Dzieło miłosierdzia i patriotyzmu Róży Dąbrowskiej*, w: *Powstanie styczniowe 1863-1864. Walka i uczestnicy. Represje i wygnanie. Historiografia i tradycja*, red. W. Caban, W. Śliwowska, Kielce 2005, s. 227-241.

³ W. Caban, *Kobiety i powstanie styczniowe*, w: *Kobiety i świat polityki. Polska na tle porównawczym w XIX i początkach XX wieku*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1994, s. 59-72.

⁴ A. Barańska, *Kobiety w powstaniu listopadowym 1830-1831*, Lublin 1998.

⁵ W. Koszczyk, *Zygmunt Sierakowski, naczelny wódz Żmudzi w roku 1863 roku*, b.d.m.w., s. 57.

⁶ *Tamże*, s. 73.

⁷ *Tamże*, s. 70.

⁸ *Tamże*, s. 76.

której sprawy walki o niepodległość nie stanowią najważniejszego składnika tożsamości. Idealna polska matka powinna być wobec dzieci surowa. Wspomniane przez autora „duchowe hartowanie” to zapewne wychowywanie w oparciu o paradygmat patriotyczny, stawiający za cel wychowanie Polaków do niepodległości. Postawa opisana przez Koszczyca, znajduje potwierdzenie w literaturze przedmiotu jako postawa wzorcowa, będąca ideałem kobiety w oczach ówczesnych kobiet⁹.

Dużo miejsca ideałowi kobiety poświęcił Jan Stella-Sawicki¹⁰. W swoich pracach poświęconych powstaniu starał się przybliżyć czytelnikom wojenny wysiłek polskich kobiet i ukazać organizacje kobiece jako pełnoprawne podmioty działające na rzecz dobra wspólnego – niepodległości. Na kartach dzieła pt. *Ludzie i wypadki z 1861-1865. Obrazki z powstania 1863 roku* wydanego w Krakowie w 1889 r., autor nakreślił bardzo wyidealizowany obraz Henryki Pustowójtówny (1838-1881):

„Uczucie miłości ojczyzny wyssała z łona matki, a mając naturę gorącą i wrażliwą dała się unieść prądowi świetlanej chwili w początkach 1861 roku, i wzięła czynny udział w demonstracjach przeciwnych najeźdźczemu rządowi (...) O jej waleczności świadczą wszyscy towarzysze broni. W bitwie pod Małogoszczem w największym ogniu rozwoziła rozkazy generała i zagrzewała do boju”¹¹.

W innej bitwie pod Chrobrzem, miała odwieść dyktatora powstania Mariana Langiewicza od dowodzenia na pierwszej linii walki, by ochronić jego życie. Przy okazji Stella-Sawicki wierny w swej historiograficznej narracji o 1863 r. modelowi nieco egzaltowanego, ale rycerskiego patriotyzmu polskiego, zdezwuował na łamach swojej książki plotki, jakoby bliski stosunek Pustowójtówny do Langiewicza sugerował jakiś bliższy związek uczuciowy. Na pierwszym planie narracyjnym Stelli-Sawickiego Pustowójtówna funkcjonuje przede wszystkim jako żołnierz, równy mężczyznom, co jest zbieżne z poglądami innych historyków nurtu patriotycznego, Agatona Gillera oraz Franciszka Rawity-Gawrońskiego. Pierwszy z nich w opisie bitwy pod Małogoszczem 24 lutego 1863 r. opisał Pustowójtównę jako zwiadowcę zachęcającego żołnierzy do stanięcia bez strachu wobec wroga, z kolei Rawita-Gawroński opisał ją jako osobę nie szukającą poklasku, bez nadmiernej Polakom egzaltacji, o głębokich patriotycznych przekonaniach¹². Czasami ton komentarzy wobec panny Henryki był nader złośliwy, jak w przypadku

⁹ Zob. J. Hoff, *Wzory obyczajowe dla kobiet w świetle kodeksów obyczajowych XIX i początków XX wieku*, w: *Kobieta i edukacja na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1992, t. 2, cz. 1, s. 70-73.

¹⁰ S. Kieniewicz, M. Domańska-Nogajczyk, *Jan Stella-Sawicki (1831-1911)*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. A. Romanowski, Warszawa 2004, t. 43, z. 1, s. 352-357.

¹¹ J. Stella-Sawicki, *Ludzie i wypadki z 1861-1865. Obrazki z powstania 1863 roku*, Kraków 1889, s. 114-115.

¹² Por. A. Giller, *Historia Powstania Narodu Polskiego 1861-1864*, Paryż 1867, t. 1, s. 294; F. Rawita-Gawroński, *Henryka Pustowójtówna*, Lwów 1911, s. 41.

Przyborowskiego¹³. Tę dychotomię legendy Pustowójtówny dobrze oddał Franciszek Rawita-Gawroński. Napisał, że istniały tylko dwa sposoby pisania o niej, „oszczerstwa albo złota legenda”¹⁴.

W tej narracji na pierwszy plan wybiła się zdecydowanie prospołeczna rola kobiet w czasie powstania. Historyk zdaje się podpowiadać, że jej trud także dotyczył nie mniej ważnych działań na zapleczu frontu. Trudno sobie przecież wyobrazić armię bez mundurów, bez bielizny oraz bez ładunków do karabinów. Zarazem, Stella-Sawicki nazywał kobiety „córkami ojczyzny”, a więc pełnoprawnymi obywatelkami biorącymi odpowiedzialność za los powstania. Za wzór do naśladowania dla polskich panien z dobrych domów historyk wskazał Zofię Dobronoki, która zginęła w starciu z Rosjanami w męskim przebraniu trafiona ośmioma kulami¹⁵. Chwalebne przykłady męczeństwa nie stanowiły jednak głównej osi narracyjnej. Pisarz przedstawił bardzo interesującą koncepcję ideału polskiej kobiety, napisaną z punktu widzenia mitu „Matki Polki”, ale zarazem próbował odszukać powodów, dla których kobiety polskie miały przewyższać w „patriotycznej cnotcie” kobiety rosyjskie:

„Życie swobody podniosło polską niewiastę do godności prawdziwej obywatelki, której nigdy jeszcze nie osiągnęła żadna kobieta moskiewska, toteż Moskwiarki patrzyły ze zdumieniem, jak polskie niewiasty ze spokojem nosiły kajdany, jak upadając ze znużenia wlokły się pieszo na dalekie wygnanie i konały z rezygnacją w szpitalach obrzydłych tuląc do ust szkaplerzyk wypełniony ziemią ojczystą i medalik Matki Bożej Ostrobramskiej”¹⁶.

To kobiety w interpretacji Stelli-Sawickiego „przechowują miłość dla kraju”. Historyk dostrzegł również, że brak niepodległości wpłynął na ewolucje postaw polskich kobiet, ale zarazem podniosła atmosfera okresu manifestacji patriotycznych w Królestwie Polskim w 1861 r. miała uświadomić kobietom ich siłę społeczną¹⁷. Kobiety stały się nośnikami powstańczego zrywu, ubierając się na czarno, nosząc żałobne barwy i zmuszając mężczyzn do uczestniczenia w podniosłych żałobnych nabożeństwach za ojczyznę. Stwierdził nawet, że brak

¹³ Przyborowski przytaczał uszczypliwą anegdotę ze sztabu Langiewicza, w której to Pustowójtówna została przyrównana do „pustego Wojtka” i że pułkownik Czachowski przez przypadek wybatożył ją. Z kolei, biograf Czachowskiego, Stanisław Długosz, potwierdził, że wiele szlacheckich dziewcząt pragnęło dostać się do obozu Langiewicza, a ponieważ Czachowski nie znosił w obozie kobiet, odsyłał je do domu pod groźbą chłosty. Skoro jednak Długosz wspomniał o chłostie dla kobiet, możliwe że przytaczana przez Przyborowskiego historia mogła wydarzyć się naprawdę. Por. W. Przyborowski, *Dzieje 1863 roku*, Kraków 1897, t. 1, s. 419; S. Długosz, *Czachowski*, Poznań 1914, s. 44.

¹⁴ F. Rawita-Gawroński, *Monografie z powstania styczniowego*, Warszawa 1928, s. 117.

¹⁵ J. Stella-Sawicki, *Obrazki z powstania 1861–1865*, Lwów 1894, t. 1, s. 94.

¹⁶ *Tamże*, s. 111.

¹⁷ Istnieje ciekawa interpretacja zmian zachodzących w społecznych rolach kobiet w okresie powstań narodowych. Zob. A. Barańska, *Wpływ powstań na ewolucję społeczną ról polskich kobiet*, w: *Polskie powstania narodowe na tle przemian europejskich w XIX wieku*, red. A. Barańska, W. Matwiejczyk, J. Ziółek, Lublin 2001, s. 271–288.

niepodległości podniósł polską kobietę do „godności prawdziwej obywatelki”. W narracji pisarza możemy dostrzec także głębszą warstwę interpretacyjną. Stella-Sawicki pisał także o tym, jakie nie są rosyjskie kobiety. Można domniemywać, że Rosjanki są przeciwieństwem Polek. To zarazem płaszczyzna szerszego sporu między wyobrażeniami, jacy powinni być Polacy, a jacy są Rosjanie. Pisarz zdaje się sugerować, że gdy polskie kobiety są lepsze od rosyjskich, tzn. że naród polski jest lepszy od narodu rosyjskiego. Przeświadczenie to zostało skonstruowane na przejrzystej opozycji, co warto podkreślić, oddziałującej na emocje polskiego czytelnika. Na tej samej stronie Stella-Sawicki przedstawił dialog między rosyjskim oficerem i polską kobietą wkładając w usta Rosjanina słowa: „Wy, Polki, podobne jesteście do Spartanek”¹⁸. Trudno o bardziej dosadny przykład mitologizacji roli polskich kobiet w powstaniu styczniowym.

Bardzo ciekawy tekst o roli kobiet w powstaniu styczniowym wyszedł spod pióra kobiety, Marii Bogusławskiej, która w 1913 r., na 50. rocznicę wybuchu powstania styczniowego opublikowała nakładem Towarzystwa Koła Pań Towarzystwa Szkoły Ludowej broszurę pt. *Pamiętka powstania 1863 roku*. Już dedykacja wskazuje na odbiorcę tego tekstu, adresowanego przede wszystkim do polskich kobiet ze wsi. Dedykacja wskazuje na cztery powinności polskiej kobiety w dobie narodowej niewoli, tj. kochania, cierpienia, poświęcenia i walki. Mamy zatem do czynienia z tekstem dydaktycznym, odbijającym to, jak o roli kobiet w powstaniu mogły myśleć kobiety z kręgów inteligenckich, które jak Maria Wysłouchowa poświęciły swoją działalność na krzewienie oświaty warstw ludowych. Bogusławska zwróciła uwagę na kobiety-żołnierzy poległe na polu walk; wymienia Zofię Dobronoki, a także trzy siostry Maciejowskie z Galicji, które zginęły pod Miechowem. Jednak dla Bogusławskiej istniała ciągłość ofiar przed i w trakcie powstania; kobiety które zginęły podczas demonstracji 8 kwietnia 1861 r., zasługiwały wg Bogusławskiej na miano męczennic:

„W czym jednak kobieta 63 roku nie znajdzie równej sobie, to w sile cierpień, jakie były jej udziałem. Martyrologia kobiety 63 roku mogłaby wypełnić grube tomy (...) Męczennic 63 roku mamy legiony całe, przede wszystkim zastęp zmarłych w więzieniu i w drodze na Sybir, ale nie braknie takich co wytrzymały tortury nie zdradziwszy sprawy, które samobójstwo nad hańbę lub możliwość zdrady przełożyły”¹⁹.

Tekst Bogusławskiej zawiera także wskazówki jak wychowywać dzieci. To potwierdza jego dydaktyczny charakter. Obowiązkiem polskiej matki nie jest rozpieszczanie potomstwa, ale karne i zdyscyplinowane kształtowanie ducha i charakteru. Kobieta polska nie powinna „rdzewieć duchowo”, ale podążać za nowinkami społecznymi, aby rozumieć swoje dzieci. Nauka, jaka płynie z 1863 r., to przede wszystkim konieczność zgody wszystkich stanów,

¹⁸ J. Stella-Sawicki, *Obrazki...*, t. 1, s. 111.

¹⁹ M. Bogusławska, *Pamiętka powstania 1863 roku na pięćdziesiątą jego rocznicę*, Kraków 1913, s. 50.52.

a zatem i współpracy kobiet pochodzących ze szlachty, i chłopstwa na rzecz wychowania dzieci w poczuciu obowiązku patriotycznego. Interesujące jest to, że to właśnie tekst kobiety jest najbardziej patetyczny, emocjonalny, wskazujący bardzo bezpośrednio romantyczny paradygmat walki i męczeństwa.

Inne elementy kobiecej legendy 1863 roku dodał do dyskursu historyk-amator ze Lwowa, Franciszek Rawita-Gawroński, który wspominał „chwalebne czyny kobiet polskich” z Galicji²⁰. Wymienił z imienia i nazwiska panie skupione w towarzystwie im. Kludyny z Działyńskich Potockiej, a mianowicie Julię Dzierżoniewską i Zofię Romanowiczównę oraz działającą we Lwowie Mieczysławę Pawlikowską²¹. Historyk wspominał też o odezwie Rządu Narodowego do Komitetu Kobiet Polskich z 26 czerwca 1863 r. Odezwa ta miała stanowić dowód, że władze powstańcze myślały o polskich kobietach.

W podobnym duchu, co Gawroński-Rawita, czy Stella-Sawicki o polskich kobietach wypowiadał się inny lwowski badacz dziejów powstania, Józef Chołodecki-Białynia (1852–1935)²². Jak pisała Lidia Michalska-Bracha, „w jego piśmiennictwie historycznym dominował wpływ neoromantycznych wzorców uprawiania nauki historycznej, negacja pesymistycznej wizji dziejów ojczystych”²³. Takie wzorce znalazły także odbicie w jego widzeniu roli kobiet podczas powstania. Autor ten pisał wzniosłe o Henryce Pustowójtównie, Zofii Dobronoki, lub żonie Sierakowskiego. Historyk podkreślał przede wszystkim aspekt martyrologiczny: uwypuklał poświęcenie, miłość ojczyzny i bezinteresowność kobiet w niesieniu pomocy powstańcom²⁴.

Przed końcem I wojny światowej ukazała się jeszcze jedna praca, tym razem w całości poświęcona udziałowi kobiet w powstaniu styczniowym. Autorem tej broszury był Henryk Wiercieński. Miejszem wydania tego ciekawego tekstu był Lublin. W tekście broszury odnajdujemy gloryfikację roli kobiet, które urosły w jego narracji do rangi fundamentu społecznego. Autor wspominał, że „naród, takie niewiasty posiada, przetrwać może wszystkie kataklizmy dziejowe, na jakie nasz naród jest skazany”²⁵. Oprócz opisu chwalebnych czynów kobiet-żołnierzy, autor pragnął zwrócić uwagę na doniosłość społecznej roli kobiet podczas powstania. Gloryfikacji uległa także wizja nie tylko konkretnych

²⁰ F. Rawita-Gawroński, *Rok 1863 na Rusi*, Lwów 1902, t. 1, s. 322.

²¹ *Tamże*, s. 323.

²² Zob. K. Lewicki, *Józef Chołodecki-Białynia, Polski słownik biograficzny*, red. W. Konopczyński, Kraków 1937, t. 3, s. 403-404; L. Michalska-Bracha, *Józef Białynia Chołodecki – badacz powstania styczniowego*, w: *Powstanie styczniowe w historiografii i tradycji*, red. W. Caban, W. Śliwowska, Kielce 2005, s. 309-318.

²³ L. Michalska-Bracha, *Powstanie styczniowe w zbiorowej pamięci społeczeństwa polskiego w okresie zaborów*, Kielce 2001, s. 310; por. też, *Syberyjskie doświadczenia Polek w świetle materiałów Marii Bruchnalskiej – zarys problematyki*, w: *Polacy w nauce, gospodarce i administracji na Syberii w XIX i na początku XX wieku*, red. A. Kuczyński, Wrocław 2007.

²⁴ J. Chołodecki-Białynia, *Księga pamiątkowa w czterdziestoletnią rocznicę powstania 1863-1864*, Lwów 1904, s. 147-150.

²⁵ H. Wiercieński, *Polki 1863*, Lublin 1916, s. 14.

kobiet, ale całej warstwy społecznej; nie było miejsca na żadne cienie, wątpliwości. W przekonaniu Wiercieńskiego wszystkie polskie kobiety były „tak szlachetne, tak subtelne, tak delikatne, że z ust ich nikt nie słyszał, nie tylko wyrzutu, ale nawet obojętnego opowiadania o tem, co one przechodziły”²⁶. Poziom ogólności, a także patetyczność owej narracji przywodzą na myśl, iż mamy do czynienia z tekstem dydaktycznym, a 1916 r. też nie jest obojętny: to czasy okupacji austro-węgierskiej w Lublinie. Wydaje się, że ów popularny tekst w jakiejś mierze odzwierciedlał program niepodległościowy, nakierowany na aktywizację obywatelską polskich kobiet. Z łatwością zauważyć można, że dominującym składnikiem narracji Wiercieńskiego był mit nakierowany na uwznioślenie roli kobiet. Czystą postacią mitu uwznioślającego odnajdujemy w następującym stwierdzeniu:

Wśród niewiast wszelkich narodów, Polki zasłużyły sobie na wyjątkową cześć i uwielbienie. Kto o tym nie wie, lub ma co do tego wątpliwości, tego może przekonać stanowisko i udział niewiast naszych w wypadkach 1863 r.²⁷

Polskie kobiety zostały na drodze porównania przeciwstawnego wyniesione do roli, tak oddanych sprawie patriotycznej osób, których nie posiada żaden inny naród, prócz polskiego. Można zatem przyjąć, że broszura prezentowała polemiczny i dyskursywny charakter, ponieważ autor pragnął przekonać niedowiarków. Niestety, nie można powiedzieć nic pewnego o przyczynach jej powstania.

Z perspektywy krytycznej

Zaskakujące, że wątek kobiecy w sporze o powstanie styczniowe był w porównaniu z innymi aspektami sporu o 1863 r. stosunkowo późnym elementem dyskursu. Nie zmienia tego faktu wzmianka Henryka Lisickiego, który w dziele o Aleksandrze Wielopolskim stwierdził, że w czasie manifestacji patriotycznych „egzaltacja polityczna i religijna kobiet dotykała granic ostatecznych”²⁸. Lisicki pisał o powstaniu styczniowym bardzo krytycznie, broniąc Wielopolskiego. Nie może zatem dziwić wysoce negatywny ton, w jakim ów biograf wypowiedział się o udziale kobiet w powstaniu styczniowym.

Walery Przyborowski (1845-1913), uzdolniony literacko dziennikarz, publicysta i historyk powstania styczniowego nie sformował żadnej bezpośredniej oceny udziału kobiet w powstaniu. Wspominał natomiast o ich obecności i niebagatelnej roli politycznej w okresie poprzedzającym wybuch powstania, tzw. manifestacjach patriotycznych w okresie 1861-1862. Dostrzegł różnorodność ról społecznych kobiet. Wspominał, że po zabiciu przez Rosjan na ulicach

²⁶ *Tamże*, s. 14.

²⁷ *Tamże*, s. 3.

²⁸ H. Lisicki, *Aleksander Wielopolski*, Kraków 1878, t. 1, s. 346.

Warszawy pięciu uczestników manifestacji patriotycznej z 27 lutego 1861 r., zniknęły z ulic Warszawy kobiety z „półświatka”²⁹. Natomiast mieszczańki warszawskie miały chodzić po mieście „w grubej żałobie”, chcąc zaznaczyć prymat ideologii patriotycznej. Przyborowski wspominał także o roli kobiet poza Warszawą. Otóż w Żytomierzu w dn. 22 marca 1861 r. kobiety wzięły na siebie obowiązek kwesty. I tak krawcowa żytomierska Okienkyczowa oraz małżonka byłego marszałka guberni pani Niemierzycka miały zebrać znaczną sumę 2240 rubli³⁰. Przyborowski uwypuklił ową rolę kobiet, działających na rzecz potrzeb charytatywnych. Siedzieć miały obok siebie przedstawicielka ludu i szlachcianka, co miało znaczenie ideowe. Oto łączą się stany społeczeństwa polskiego. W miarę narastania emocji politycznych kobiety zaczęły radykalizować swoje postawy. I tak Przyborowski wspomina, że w Puławach, w tamtejszym instytucie panien, wychowanki zrobiły manifestację żałobno-patriotyczną, nie bacząc na sprzeciw właścicielki pensjonatu³¹. Przyborowski z wielkim plastycznym wyczuciem scen manifestacji kreśli obraz rozentuzjanzmowanego i politycznie doprowadzanego do wrzenia polskiego społeczeństwa. Kobiety, choć nienazwane, odgrywały w tych przedstawieniach niebagatelną rolę. Przyborowski uszczypliwie nakreślił obraz Henryki Pustowójtówny, ważnej postaci dla stronnictwa broniącego idei powstania narodowego z 1863 r. w gwałtownym sporze, jaki rozgorzał w polskiej publicystyce i historiografii powstańczej po upadku irredenty. Przyborowski poddał w wątpliwość legendę o jej urodzie, pisząc, że była „nieładna”, i nie szczędząc jej uszczypliwości. Powstańcy mieli ją nazywać „pustym Wojtkiem”, a z uwagi na fakt, że zrobiono ją adiutantem słynnego z okrucieństwa majora (później pułkownika) Czachowskiego³², autor stwierdził, że była przez niego „batożona”. Przyborowski mógł mieć dostęp do źródeł z pierwszej ręki, ale warto podkreślić, że jego narracja wobec powstania była nacechowana silnymi, negatywnymi emocjami. Nie lubił Pustowójtówny.

W ocenie krakowskiego konserwatysty Stanisława Koźmiana kobiety odegrały niebagatelną rolę podczas manifestacji patriotycznych w Królestwie

²⁹ W. Przyborowski, *Historia dwóch lat: 1861-1862*, Kraków 1889, t. 2, s. 141.

³⁰ *Tamże*, s. 153.

³¹ *Tamże*, s. 272.

³² Historyk powstania styczniowego August Sokołowski stwierdził, że Czachowski był „... starcem zimnym, złym, okrutnym”; zob. A. Sokołowski, *Powstanie styczniowe*, Wiedeń 1910, s. 297-298. Okrucieństwa Czachowskiego musiały być wyjątkowe nawet dla jemu współczesnych, skoro Józef Grabiec-Dąbrowski, historyk broniący powstania zanotował: „Czachowski zawiadomił generała Uszakowa, że odtąd będzie wieszał wszystkich jeńców; zaś względem ludności okazującej jakąkolwiek przychylność Rosjanom był nieomal nieludzkim. Wieszał bez miłosierdzia wszystkich szpiegów, zdrajców i hojnie udzielał batów wszystkim szlachcicom umiarkowanym w miłości ojczyzny”. Por. J. Dąbrowski-Grabiec, *Rok 1863*, Poznań 1913, s. 317. Znana jest także inna opinia charakteryzująca stosunek Czachowskiego do jeńców rosyjskich, a pochodząca z dziewiętnastowiecznej monografii w całości poświęconej losom jego oddziału. Cytat przypisywany Czachowskiemu brzmi: „Od tej pory mówię wam: oko za oko, ząb za ząb. Każdy wasz człowiek, który wpadnie w moje ręce, zostanie powieszony”; zob. A. Drażkiewicz, *Wspomnienie Czachowszczyka*, Kraków 1882, s. 114.

w 1861 r. Napisał, że gdy do duchowieństwa dołączyły kobiety, wszyscy wpadli w stan upojenia religijnego³³. Wg słów Koźmiana, ideowego kontestatora 1863 r., siła oddziaływania kobiet polskich przed wybuchem powstania była znacząca. Jak zauważył pisarz, dopiero po dołączeniu się kobiet do ruchu rewolucyjnego, wszystkim, co znaczy ogółowi społeczeństwa, udzielił się „stan upojenia religijnego”, co znajduje potwierdzenie w literaturze przedmiotu³⁴. Z kolei Antoni Wrotnowski w szeroko dyskutowanym dziele „Porozbiorowe aspiracje narodu polskiego” wspominał o roli kobiet podczas okresu manifestacji patriotycznych w Królestwie Polskim, dowodząc, iż w sensie psychologicznym to kobiety rozpoczynały najbardziej doniosłe manifestacje z lutego i kwietnia 1861 r., zakończone masakrami warszawskiej ludności cywilnej dokonanyymi przez wojsko rosyjskie³⁵.

Niechętny powstaniu styczniowemu historyk wojskowości Wacław Tokarz w dziele pt. *Kraków w początkach powstania styczniowego i wyprawa na Miechów* (Kreaków 1914) stwierdził, że polskie kobiety odgrywały istotną rolę społeczną w Galicji w czasie powstania styczniowego, wyśmiewając się publicznie z mężczyzn, którzy nie chcieli zgłosić się na ochotnika do oddziałów powstańczych³⁶. Kilka wzmianek o kobietach można znaleźć. Historyk ten, prezentując podejście naukowe, wspominał o krakowskich kobietach zbierających datki od ludzi oraz przygotowujących opatrunki dla oddziału Kurowskiego³⁷. Tokarz jako jedyny z historyków dostrzegł, że to kobiety odgrywały ogromną rolę w szerzeniu agitacji powstańczej. Spełniając ściśle propagandową rolę, owładnięte fanatyczną wiarą w zwycięstwo Kurowskiego, wymuszały na młodych mężczyznach decyzję o pójściu do powstania. Tokarz wspominał także, że po strasznej klęsce Kurowskiego pod Miechowem „...żałość wielka ogarnęła te kobiety”³⁸. Wizja Tokarza to zarazem jedyny, krytyczny, oparty o źródła głos w dyskusji, wyróżniający się spośród prac, w których dominował mit „Matki Polki”.

Podsumowanie

W opinii Karola Górskiego „ruch religijny kobiet ogarnął w okresie romantyzmu szerokie rzesze w całej Europie. Znalazł on także silny oddźwięk w Polsce przed powstaniem styczniowym”³⁹. Słowa historyka potwierdzają,

³³ S. Koźmian, *Rzecz o roku 1863*, Kraków 1894, t. 2, s. 265.

³⁴ Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 291–337.

³⁵ A. Wrotnowski, *Porozbiorowe aspiracje narodu polskiego*, Kraków 1898, s. 241.

³⁶ W. Tokarz, *Kraków w początkach powstania styczniowego i wyprawa na Miechów*, Kraków 1914, t. 2, s. 49.

³⁷ *Tamże*, s. 10.

³⁸ *Tamże*, s. 50.

³⁹ K. Górski, *dz. cyt.*, s. 291.

że ideał polskiej kobiety, wyrosły z myśli romantycznej, znalazł swoje silne odzwierciedlenie w neoromantycznej historiografii powstania styczniowego. Obraz polskich kobiet podczas insurekcji styczniowej został, w przeważającej większości przytoczonych narracji, oparty na uwznioślającym i gloryfikującym micie, opartym na romantycznym uwielbieniu dla kobiet, ich uczuciowości i zdolności do bezinteresownego poświęcenia się dla idei.

W owym micie na pierwszy plan wybiły się dwie, przepełnione symboliką płaszczyzny: kobiety cierpiącej za ojczyznę (żona Sierakowskiego w interpretacji Koszczyca) oraz kobiety-wojowniczkki (Stella-Sawicki). W analizowanych tekstach kobieta charakteryzowała się ofiarnością, bezinteresownością, gotowością poświęcenia dla mężczyzny i ojczyzny. Kobieta powstania styczniowego to niewiasta romantyczna, łącząca w sobie dwa archetypiczne zachowania: uległości, gdy chodzi o rodzinę i dzieci, oraz wojowniczości. Kobiety te sięgały po broń i brały udział w walkach jak zwykli żołnierze (Zofia Dobronoki). Warto jednak podkreślić, że w nurcie krytycznym wobec powstania odnajdujemy potwierdzenie, że kobiety spełniały doniosłą rolę propagandową, szczególnie podczas okresu manifestacji. Pojawiły się także przeświadczenia przypisujące wybuch powstania kobietom. Wspominał o tym Koźmian powołując się na prasę francuską⁴⁰.

Literatura

Źródła

- Bogusławska M., *Pamiętka powstania 1863 roku na pięćdziesiątą jego rocznicę*, Kraków 1913.
- Chołodecki-Białynia J., *Księga pamiątkowa w czterdziestoletnią rocznicę powstania 1863-1864*, Lwów 1904.
- Giller A., *Historia Powstania Narodu Polskiego 1861-1864*, Paryż 1867, t. 1.
- Koszczyk W., *Zygmunt Sierakowski, naczelny wódz Żmudzi w roku 1863 roku*, b.d.m.w.
- Koźmian S., *Rzecz o roku 1863*, Kraków 1894, t. 1-3.
- Przyborowski W., *Dzieje 1863 roku*, Kraków 1891-1896, t. 1-5.
- Przyborowski W., *Historia dwóch lat: 1861-1862*, Kraków 1889, t. 2.
- Stella-Sawicki J., *Ludzie i wypadki z 1861-1865. Obrazki z powstania 1863 roku*, Kraków 1889.
- Stella-Sawicki J., *Obrazki z powstania 1861-1865*, Lwów 1894, t. 1.
- Tokarz. W., *Kraków w początkach powstania styczniowego i wyprawa na Miechów*, Kraków 1914, t. 2.
- Wiercieński H., *Polki 1863*, Lublin 1916.
- Wrotnowski A., *Porozbiorowe aspiracje narodu polskiego*, Kraków 1898.

⁴⁰ Wg relacji Stanisława Koźmiana we francuskim „Monitorze” z dn. 30 stycznia 1864 r. stwierdzono, że „...powstanie w Polsce zrobiły kobiety”; zob. S. Koźmian, *dz. cyt.*, t. 1, s. 10.

Opracowania

- Barańska A., *Wpływ powstań na ewolucję społeczną ról polskich kobiet*, w: *Polskie powstania narodowe na tle przemian europejskich w XIX wieku*, red. A. Barańska, W. Matwiejczyk, J. Ziółek, Lublin 2001.
- Barańska A., *Kobiety w powstaniu listopadowym 1830–1831*, Lublin 1998.
- Bruchnalska M., *Ciche bohaterki. Udział kobiet w powstaniu styczniowym*, Miejsce Piastowe 1933, t. 1-2.
- Caban W., *Kobiety i powstanie styczniowe*, w: *Kobiety i świat polityki. Polska na tle porównawczym w XIX i początkach XX wieku*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1994.
- Górnicka-Boratyńska B., *Stańmy się sobą. Cztery projekty emancypacji (1863–1939)*, Izabelin 2001.
- Hoff J., *Wzory obyczajowe dla kobiet w świetle kodeksów obyczajowych XIX i początków XX wieku*, w: *Kobieta i edukacja na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1992, t. 2, cz. 1.
- Hoszowska M., *Siła tradycji, presja życia. Kobiety w dawnych podręcznikach dziejów Polski (1795–1918)*, Rzeszów 2005.
- Hoszowska M., *Między przeszłością a współczesnością. Bohaterki dziejów Polski w podręcznikach XIX stulecia*, w: *Historia, Pamięć, Tożsamość. Postaci upamiętniane przez współczesnych mieszkańców Europy*, red. M. Kujawska, B. Jewsiewicki, Poznań 2006.
- Kieniewicz S., Domańska-Nogajczyk M., *Jan Stella-Sawicki (1831–1911)*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. A. Romanowski, Warszawa 2004, t. 43, z. 1.
- Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2004.
- Kobieta i rewolucja obyczajowa. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2006.
- Krawczyk B., *Udział kobiet w powstaniu styczniowym*, w: *Tradycja powstania styczniowego w Ojcowie 1863–2003*, red. J. Partyka, Ojców 2003.
- Kusak A., *O historii kobiet*, w: *Humanistyka i płeć*, red. E. Pakszys, D. Sobczyńska, Poznań 1997.
- Lewicki K., *Józef Chołodecki-Białynia*, *Polski słownik biograficzny*, red. W. Konopczyński, Kraków 1937, t. 3.
- Michalska-Bracha L., *Powstanie styczniowe w zbiorowej pamięci społeczeństwa polskiego w okresie zaborów*, Kielce 2001.
- Michalska-Bracha L., *Syberyjskie doświadczenia Polek w świetle materiałów Marii Bruchnalskiej – zarys problematyki*, w: *Polacy w nauce, gospodarce i administracji na Syberii w XIX i na początku XX wieku*, red. A. Kuczyński, Wrocław 2007.
- Prus A., „Cicha bohaterka”. *Dzieło miłosierdzia i patriotyzmu Róży Dąbrowskiej*, w: *Powstanie styczniowe 1863–1864. Walka i uczestnicy. Represje i wygnanie. Historiografia i tradycja*, red. W. Caban, W. Śliwowska, Kielce 2005.
- Rawita-Gawroński F., *Monografie z powstania styczniowego*, Warszawa 1928.
- Wiejtko W., *Udział kobiet w powstaniu 1863 roku w Wilnie i na Litwie*, „Słowo”, z dn. 23 stycznia 1933 r.
- Złotorzycka M., *O kobietach żołnierzach w powstaniu styczniowym*, Warszawa 1972.

Women in the historiography of the January Uprising in 1863

Summary

The text is a research proposal of the question how Polish historiography saw the problem of involvement of the Polish women in 1863 national uprising against Russia. The analysis is basically founded on the strong popular direction in the Polish historiography of that particular time. Most of the historians who participated in the discourse were not professional and that is why their opinions seemed to present the point of view of the ordinary people. The paper is analyzing the historiography in the context of popular mythology: Polish women were sacrificing their own life and happiness for the love of the partitioned fatherland. Indeed, after analyzing the popular discourse most of the authors were looking at the problem in a mythological way (Stella-Sawicki, Bogusławska, Gawroński-Rawita), only few of them, from the loyalist option, like Przyborowski or Koźmian were very critical to the question of participation of women in the uprising. They agreed that women were very enthusiastic in the time of preparation of uprising, but their involvement only strengthened the negative consequences of it.

Keywords: historiography of 19th century, history of Polish women, Polish 19th century independent movements.

Ks. ROBERT KACZOROWSKI

Szemud

Msze *per annum* (VI-X) z pelplińskiego śpiewnika opublikowanego w 1871 r.

Streszczenie: Artykuł zawiera omówienie pięciu tzw. *mszy polskich* pochodzących ze *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego* autorstwa ks. Szczepana Kellera, opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku. Mianem *mszy polskich* zwykło określać się ułożone specjalnie w języku ojczystym pieśni mszalne wykonywane podczas liturgii w miejsce łacińskich śpiewów *ordinarium* i *proprium missae*. Pieśni te odgrywały istotną rolę – z jednej strony – w zachowaniu języka swych ojców w czasach, gdy Polski nie było na mapie Europy, z drugiej zaś – stały się doskonałą formą katechizacji i ugruntowania podstawowych prawd wiary katolickiej.

Słowa kluczowe: XIX w., msze polskie, pieśni mszalne, religijność potrydencka.

Wstęp

Liturgia XIX w. na ziemiach polskich wykształciła specyficzny fenomen, który z czasem nazwano *mszami polskimi*. Są to po prostu *pieśni mszalne* wykonywane w języku polskim, którymi zastępowano stałe części mszy łacińskiej. Jako źródło tego zjawiska wskazuje się na dwa czynniki. Po pierwsze: zwraca się uwagę na potrzebę Polaków do uczestnictwa w Eucharystii sprawowanej w ich ojczystym języku. Po drugie: polskie śpiewy wykonywane w przestrzeni kościoła ugruntowywały poczucie tożsamości narodowej w tym czasie, w którym Polskę wykreślono z map Europy¹.

Prezentowane w niniejszym szkicu pięć mszy przeznaczonych do wykonywania podczas liturgii niedzielnej w ciągu roku (*per annum*) pochodzą ze *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego* autorstwa ks. Szczepana Kellera. Publikacja ta ukazała się drukiem w Pelplinie w 1871 r. Na 1038 stronach (plus 16 stron dodatku) zawarte są teksty 1218 pieśni (bez zapisu nutowego). Na stronach od 6 do 78 znajdują się *Msze* w liczbie 42. Omawiane w tym artykule tzw. *msze polskie* oznaczone są od nr. VI do nr. X (strony 18-29)².

¹ Zob. Z. Witt, *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. W. Schenk, Lublin 1980, t. 3, s. 205-343.

² Zob. S. Keller, *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871. Zob. inne publikacje dotyczące tzw. *mszy polskich*: R. Kaczorowski, „*Msze za umarłych*”

1. Obecność pieśni mszalnych w liturgii niedzielnej w ciągu roku

Prezentowana poniżej tabela wymienia wszystkie elementy liturgii trydenckiej i ukazuje te części, które zastępowane były śpiewem pieśni mszalnych w języku polskim.

	VI	VII	VIII	IX	X
NA INTROIT	+	+	+	+	+
NA KYRIE					
NA GLORIA	+	+	+	+	+
PRZED EWANGIELIĄ	+	+	+	+	+
NA GRADUAŁ PRZED KAZANIEM					
NA CREDO	+	+	+	+	+
NA OFFERTORIUM	+	+	+	+	+
NA SANCTUS	+	+	+	+	+
PO PODNIESIENIU	+	+	+	+	+
NA AGNUS	+	+	+	+	+
NA KOMUNIE ŚW.					
NA PRZEŻEGNANIE	+	+	+	+	+

Źródło: S. Keller, *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871, s. 18-29.

Na podstawie powyższego zestawienia widać, że żadna z prezentowanych Mszy nie przewidywała śpiewu *NA KYRIE*, *NA GRADUAŁ PRZED KAZANIEM* oraz *NA KOMUNIA ŚW.* Poza tym wszystkie pozostałe elementy liturgii łacińskiej mogły być zastępowane śpiewem w języku polskim.

ze śpiewnika ks. Kellera z 1871 roku, w: *Musica Sacra 2*, red. J. Krassowski i in., Gdańsk 2006, s. 103-125; tenże, *Msze na Wielki Post i okres wielkanocny* ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” z 1871 roku, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 2006, nr 2, s. 341-365; tenże, *Msze z okazji wybranych uroczystości* ze śpiewnika opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku, w: *Donum natalicum. Studia Thaddaeo Przybylski octogenario dedicata*, red. Z. Fabiańska, A. Jarzębska, A. Sitarz, Kraków 2007, s. 148-175; tenże, *Msze w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia* ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku, „Studia Pelplińskie” 2007, s. 183-201; tenże, *Msze per annum (I-V)* ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego opublikowanego w 1871 roku w Pelplinie, „Studia Gdańskie” 2009, t. 24, s. 253-264.

2. Charakterystyka poszczególnych części mszalnych

2.1. NA INTROIT

Śpiewy wykonywane podczas uroczystej procesji kapłana do ołtarza oraz na rozpoczęcie mszy św. mają na celu uświadomienie wiernym tego, co za chwilę będzie dokonywało się na ołtarzu Pańskim. Podkreślają, że bezkrwawa ofiara mszalna jest pamiątką tamtej ofiary poniesionej przez Chrystusa na drzewie krzyża. Stąd też człowiek winien pytać siebie o stan swojej duszy, o to, czy zwycięża w niej grzech czy też Boża łaska.

Msza VI w swej trzyzwrotkowej warstwie słownej zwraca uwagę, iż udział w ofierze eucharystycznej jest wypełnieniem tego, „co nam nakazuje nasza wiara”. Jest to ofiara Syna Bożego, który „dla naszych win” poniósł śmierć na krzyżu. Msza św. jest „odnowieniem” tamtej ofiary. Teraz składa ją kapłan, zaś uczestniczący w niej człowiek powinien upaść przed świętym tronem Boga i dziękować Mu za dar stworzenia, odkupienia oraz za otrzymywane łaski.

Kolejna msza dodaje myśl, że na Boże słowo człowiek jak dziecko zbliża się do ołtarza, gdyż wie, że Bóg jest jego Ojcem i to On sam go woła. Człowiek więc kieruje do Boga swe „zmysły, serca”, czyli po prostu otwiera się na Jego głos.

Msza VIII opisuje Boga jako Tego, który jest „nieogarniony całym światem”. Bóg przyjmuje od człowieka dary, jednak są one niczym w porównaniu z ofiarą własnego Syna. To poprzez tę ofiarę chrześcijanie składają Bogu „cześć najwyższą” za wszelkie dobrodziejstwa i mają nadzieję, że w ten sposób „za grzechy nasze gniew Twój rozbijamy”.

W następnej mszy autor tekstu podkreśla fakt, że wierzący mają świadomość własnej grzeszności, dlatego „z pokorą na twarz padamy,/ Twojej litości błagamy”. Poprzez wspólny śpiew jest również zanoszona do Boga prośba o odpuszczenie win oraz wyrażana nadzieja, że „moc tej świętej ofiary” stanie się przebłaganiem za popełnione grzechy po to, „byśmy Cię czystym sumieniem/ Mogli wielbić świętem pieniem”.

Natomiast ostatnia msza wspomina tę „straszną Ofiarę” dopełnioną przez Jezusa na krzyżu. Teraz zaś, gdy lud zbiera się przed ołtarzem, prosi Boga o wysłuchanie błagań i o zlitowanie: „Niech nasze westchnienia i modły w świątyni/ Twa łaska godami przyjęcia uczyni”. Chrześcijanie trwający na modlitwie w kościele proszą też o czyste myśli, o czyste serca i o Boże zmiłowanie.

2.2. NA GLORIA

Śpiew *NA GLORIA* wykonywany był po akcie pokuty w każdą niedzielę z wyjątkiem niedziel Adwentu oraz Wielkiego Postu. Łaciński hymn „Gloria in excelsis Deo” zastępowano krótkimi pieśniami w języku polskim, w których – tak jak w oryginale – wysławiano Boga w Trójcy Świętej Jedyne: Ojca, Syna

i Ducha Świętego. Szczególne prośby o zmiłowanie zanoszono jednak do Jezusa Chrystusa – jedyne go pośrednika między Bogiem i człowiekiem.

Msza VI zwraca uwagę, że chwała, jaką Bóg ma na wysokości, jest również chwałą Syna. On, którego nazwano „Pożądanym” przynosi światu nieprzerwany pokój. Jest On ponadto „Barankiem niewinnym”, Tym, który „znosi grzechy świata” i wstawia się za ludźmi. Wierni chrześcijanie proszą Go teraz o zmiłowanie i wychwalają w tajemnicy Trójcy Świętej.

Podobnie w Mszy VII człowiek składa Bogu „chwałę, dzięki, cześć (...) / I uszanowanie”. Wysławia „moc i dobroć” wszechmocnego Pana, który daje mu „ciało, duszę” oraz żywi, utrzymuje i „zawładuje” całym światem.

Także w kolejnej mszy człowiek oddaje Bogu chwałę. Wielbi Go i „błogosławi” (!) oraz „niesie” mu cześć. Bóg jest Bogiem „potężnym”. Jego chwała jest wielka, a władza niepojęta, gdyż „ogarnia razem niebo i świat cały, / I grzechy ludzkie dobrocią zagładza”. Jezus zaś jest „posadzony po Ojca prawicy”. Do Niego zanoszone są błagania od grzeszników okrytych „piętnem przestępstwa”. Człowiek prosi o litość najwyższego Boga, Świętego, Tego, który pozostaje „w szczęściu nieprzebranem”.

Natomiast w Mszy IX wierni wraz z aniołami wysławiają Boga, śpiewają Mu i uwielbiają Jego dobroć. Mają świadomość, że to Bóg daje im „wyżywienie, / Zdrowie, łaski i zbawienie”. Chrześcijanie mogą więc powiedzieć: „Wszystko mamy z Twojej ręki, / Niech Ci wieczne będą dzięki”. Warstwa słowna podkreśla również rolę Jezusa w historii zbawienia: został On zrodzony „przed wschodem jutrzienki” i zbawił świat „mocą swojej męki”. Jest On dobrotliwy i dlatego człowiek chce, by był także litościwy: On – niepojęty Bóg w jedności Trójcy Świętej.

Ostatnia, dziesiąta msza posiada najkrótszy, jedynie czterowersowy śpiew przeznaczony NA GLORIA. Zawarta jest w nim prośba o pokój na ziemi dla wszystkich ludzi dobrej woli. Człowiek pragnie, aby ów pokój był tym samym darem, jaki w historii zbawienia Bóg okazał na Syjonie.

2.3. PRZED EWANGIELIĄ

Pieśni wykonywane przed odczytaniem Ewangelii miały na celu uświadomienie wiernym, że usłyszane za chwilę słowo jest słowem samego Boga, który wciąż żyje i jest obecny w Kościele. W warstwie semantycznej pojawiały się również prośby, aby słowo to kształtowało życie i czyny poszczególnego człowieka.

I tak, w Mszy VI autor pragnie, aby orędzie zawarte w Piśmie Św., które od czasów proroków „i różnych sług” jest przekazywane, wciąż oświecało wyznawców Chrystusa. Natomiast w Mszy VII nauka Jezusa została wręcz nazwana „drogą i drzwiami” prowadzącymi do królestwa niebieskiego. Ponadto autor prosi w niej Boga, by swoje słowa „wyrysował” człowiekowi w pamięci, „że słowa Twego czyniciel / Jest prawdziwy Twój wielbiciel”.

W Mszy VIII pojawia się wezwanie, aby gdy człowiek powstanie „na głos niebios Pana”, ziemia zachowała absolutne milczenie. Będzie to bowiem chwila wyjątkowa: „Bóg żywy przez usta kapłana/ Odwiecznej prawdy głosić będzie słowa”. Autor tekstu wychwala ponadto dzieła Boże, które są niepojęte i uwielbiane przez „wszelkie żyjące stworzenie” oraz prosi, aby Pan oczyścił człowiecze serca, „by Twe prawdy święte/ Znalazły godne dla siebie schronienie”.

Podobnie w kolejnej mszy wyrażona została prośba o „nakłonienie” ludzkich uszu „na głos Twego słowa”, by „święta mowa” Boga „do czynienia wzruszyła” człowieka. Tylko ten bowiem, kto w swym życiu pełni wolę Najwyższego, „w królestwie niebieskim stanie”.

Natomiast w Mszy X pojawia się zachęta powstania „z cześcią”, gdyż sam Zbawca będzie objawiał „prawdy żywota” oraz „przykład poda, jak życie wieść”. Ponadto tradycyjnie pojawia się także prośba, by Pan „zlał” na człowieka swą naukę i aby odżyło wreszcie jego grzeszne serce i zapalało miłością i do Boga, i do bliźnich.

2.4. NA CREDO

Wyznanie wiary jest istotną częścią każdej mszy św. niedzielnej i świątecznej. Zawiera ono najważniejsze dogmaty Kościoła katolickiego. Takie same treści znajdują się również w analizowanych *mszach polskich*, wśród których wyodrębnić można m.in. następujące prawdy:

- Bóg jest stwórcą świata – stworzył „niebo i ziemię z niczego” (Msza VI), „wierzę w (...) / Ojca, co wywiódł z niczego stworzenia” (Msza VIII), „wierzę w (...) / Ojca, Stwórcę świata” (Msza IX), „wierzymy w Boga, co świat tworzy” (Msza X);
- jest jeden Bóg – „w jednego wierzę Boga przedwiecznego” (Msza VIII), „wierzę mocno w jedyne / Boga w Trójcy świętej” (Msza IX);
- Bóg posłał swego Syna – „Syna Twojego – Jedyne / Syna dla zbawienia posłał naszego” (Msza VI), „Chrystus, prawy Syn Boży” (Msza X);
- Syn jest równy Ojcu – „wierzę (...) w / Syna Jemu we wszystkim równego, / Co zstąpił z nieba dla ludzi zbawienia” (Msza VIII), „wierzę i w Syna Bożego, / Ojcu we wszystkim równego” (Msza IX);
- narodzenie Jezusa z Maryi – z „Panny czystej” (Msza VI), „Słowo ciałem stało; / Panna zrodziła swego Stwórcę” (Msza VIII), „z Maryi Panny zrodzony” (Msza IX), „przyszedł na ziemię z łona Maryi” (Msza X);
- męka Jezusa – był On umęczony „pod Piłatem na krzyż był zawieszony” (Msza VI), „umarł na krzyżu, złożon w grób ze skały” (Msza VIII), „przelał za nas krew Swą drogą, / Odkupił nas śmiercią srogą” (Msza IX), „dał się przybić do krzyża” (Msza X);
- zmartwychwstanie Jezusa – „z grobu zmartwychwstał dnia trzeciego” (Msza VI), „zmartwychwstał, jako jest w Prorokach” (Msza VIII),

- „zmartwychwstał, zasiadł tron wieczny” (Msza IX), „zmartwychwstał uroczyście” (Msza X);
- zesłanie Ducha Świętego – „z nieba nam zesłał Ducha świętego” (Msza VI);
 - wniebowstąpienie Jezusa – „wstał do nieba” (Msza VIII), „i w niebiosa ulata” (Msza X);
 - Duch Święty jest równy Ojcu i Synowi – „co z Nim i z Ojcem jest Bóstwa jednego” (Msza VI), „wierzę i w Ducha świętego od obu/ Pochodzącego” (Msza VIII), „wierzę i w Ducha świętego,/ Co z Ojca pochodzi,/ Równie jak i z Syna Jego” (Msza IX);
 - wiara w Kościół – „wierzymy i w Kościół jeden święty” (Msza VI), „wierzę w Kościół święty” (Msza VIII), „wierzę w Kościół Chrystusowy” (Msza IX);
 - wiara w odpuszczenie grzechów – „wierzymy (...) w win zgładzenie” (Msza VI), „wierzę (...)/ w win odpuszczenie” (Msza VIII);
 - wiara w ciała zmartwychwstanie – „wierzymy (...) w/ Ciało wskrzeszenie” (Msza VI), „ciało me z grobu powstanie,/ A duch mój zaś z nim złączony/ Wiecznie będzie pocieszony” (Msza VII), „wierzę (...) w/ ciało powstanie z grobu” (Msza VIII), „wierzę w ciała zmartwychwstanie” (Msza IX);
 - wiara w życie wieczne – „wierzymy (...) w/ żywota wiecznego odziedziczenie” (Msza VI), „wierzę (...) w/ Żywot bez końca w chwale niepojęty” (Msza VIII);
 - papież jako widzialna głowa Kościoła – „Kościół Chrystusowy/ Pod rządem widzialnej głowy” (Msza IX).

2.5. NA OFFERTORIUM

Śpiewy przeznaczone na przygotowanie darów zawierają prośbę, by Pan wejrzał na ofiarę, jaką na ołtarzu składa kapłan. Jednocześnie w tekstach pieśni zawarta jest głęboka wiara, że chleb i wino stają się prawdziwym Ciałem i Krwią Chrystusa Pana.

W Mszy VI oprócz prośby, by Bóg wejrzał na składane ofiary jak na swe „własne dary”, pojawia się również prawda, że o cudownej przemianie nikt już „wątpić ani może”. W takiej postawie utwierdza człowieka Bóg, który hojnie obdarza ludzkość swymi łaskami sakramentalnymi.

Natomiast w Mszy VII głos zabiera człowiek, który jest „w świętej utwierdzonej wierze” i wie, że w tej ofierze dokonuje się „śmierć Jezusa”. Jednocześnie prosi on Boga, by wskrzesił „z snu grzechów ludzi,/ Żal serdeczny w nich niech wzbudzi” oraz by „najdroższa krew” Jezusa zgładziła grzechy ludzi i zapewniła im żywot wieczny.

W kolejnej mszy autor warstwy słownej wyraża przekonanie, że składane na ołtarzu ofiary zostaną za chwilę „przemienione/ Na prawe Ciało i Krew Twego Syna”. Pragnie też, by złożono je „za Kościół i jego kapłanów,/ Za najwyższego Rządcę prawowiernych,/ Za pokój, zgodę chrześcijańskich panów,/ Za wszystkich żywych i umarłych wiernych”.

Natomiast w Mszy IX podkreślona została hojność Boga, który na swój lud „sypie szcudrze” dary. Bóg pozwala także kapłanowi sprawować ofiarę, która staje się ofiarą prześlągalną i jedna człowieka ze swym Ojcem. Jest to ofiara Syna, która „nam drogą mękę Jego/ I śmierć przypomina”. Była ona kiedyś „na krzyżu spełniona”, zaś teraz jest „bezkrwawie odnowiona”. Wierny lud modli się, by jej „święte zasługi” spłaciły „grzechów naszych długi”.

W ostatniej mszy pojawia się prośba, by z ręki kapłana Bóg przyjął „świętą ofiarę”, by ponownie słowo stało się Ciałem oraz by człowiek mógł „przez wiarę” zobaczyć dokonujący się na ołtarzu cud, gdy chleb i wino staną się Ciałem i Krwią Pana i „Bóg zniwdzie ku dziatwie swojej”.

2.6. NA SANCTUS

Niniejszy śpiew wykonywany jest na zakończenie prefacji, gdy wierni wraz z kapłanem oraz z aniołami w niebie łączą się we wspólnym wychwalaniu Boga, powtarzając, że jest On po trzykroć święty.

W Mszy VI człowiek radośnie wyśpiewuje chwałę Bogu. Jednocześnie pragnie, by On, który jest otoczony „Zastępami” był znany i kochany. Człowiek prosi też Pana Zastępów, by zmiłował się nad tymi, którzy są „przeciwni błędami swemi” oraz nakłonił ich do przyjęcia prawdy i odrzucania tego, co sprzeciwia się świętej wierze.

Podobny nastrój zauważyć można w Mszy VII. Jest tam obecne wezwanie do wspólnego śpiewania, że „Święty Bóg jest od wieczności (...)/ i niepojęty/ W cudach swej wielkości”. Bóg jednym swym słowem stworzył „wszelkie świata wspaniałości”, dlatego człowiek chce „służyć Panu wszechmocności”.

Kolejna msza zawiera krótki, jedynie czterowersowy śpiew „NA SANCTUS”. Autor podkreśla w nim, że Bóg Zastępów „włada wojskami”, a Jego chwałą jest „cały świat objęty”. Człowiek winien zatem złączyć swe głosy z aniołami, by razem wyśpiewywać, że Bóg Jedyny jest święty.

W Mszy IX człowiek także „z serca wzniesieniem” śpiewa „anielskim pieniem”, że Bóg jest święty. Całe niebo i ziemia przepelnione są Bożą chwałą, zaś „majestat nieskończony/ Żadną myślą nie zgłębiony”.

Ostatnia msza, podobnie jak Msza VIII, również posiada tylko czterowersowy śpiew NA SANCTUS. Człowiek wyraża w nim swój zachwyt nad wielkością Boga i retorycznie pyta, czy jest ktoś, kto byłby w stanie „zmierzyć” po trzykroć świętego Boga? „Człowiek tylko klęknąć może/ I w proch czołem uderzyć”.

2.7. PO PODNIESIENIU

Śpiewy przeznaczone do wykonywania po przeistoczeniu zwracają uwagę na wielką tajemnicę wiary, jaka właśnie dokonała się na ołtarzu podczas sprawowanej

Najświętszej Ofiary mszy św. Podkreślana jest prawda, że mimo swej wielkości Bóg przychodzi do człowieka w konsekrowanej przez kapłana hostii.

Msza VI zwraca uwagę, że Bóg, który „był na krzyżu zawieszony,/ Ten sam jest w Hostii tej utajony”. „Bóg wcielony, – uwielbiony”. Na krzyżu zawisło Jego człowieczeństwo, a „Bóstwo Twe utajone”. Ofiara mszy św. jest „daleko przedniejsza” niż ofiary „zakonu starego”. Teraz tę Chrystusową ofiarę składa Kościół „według swej wiary”.

W kolejnej mszy Bogu w niebie kłaniają się aniołowie, „lecz i nędzny grzesznik może/ Zbliżyć się do Ciebie”. „Grzesznik, chociaż zawiniony,/ Jest u Ciebie poniżony,/ Gdy szczerze za grzech żałuje,/ W łaskę zaś Twą obfituje”.

Msza VIII uświadamia wiernym, że wypowiedzianymi przez kapłana słowami Bóg „sprowadzon jest do nas”. Dlatego „niech zabrzmie hymn nowy!”, by wraz z dziećmi jerozolimskimi śpiewać: „Hozanna Tobie, Synu Dawidowy!”.

W Mszy IX wyrażona została prośba, aby z nieba zstąpili „święci Aniołowie”, by razem z ludźmi na ziemi oddać pokłon Bogu. Pana nieba i ziemi trzeba witać „pod znakami chleba, wina” i śpiewać: „Błogosławiony,/ Któryś przyszedł w ziemskie strony”.

W ostatniej mszy zwraca się uwagę na fakt, że w ogromie swej potęgi „na ołtarz ofiarny Bóg zstąpił widomie!”. W tej bezkrwawej ofierze Jezus odnawia swą mękę. Ofiara ta nie może jednak pójść na darmo: „dla żywych w niej zdrowie i szczęście się mieści,/ Dla zmarłych ochłoda czyścowych boleści”.

2.8. NA AGNUS

Kolejny śpiew wykonywany jest przed przyjęciem komunii św. W wersji łacińskiej zawarta jest prawda o Jezusie Bożym Baranku, który gładzi grzechy świata, i prośba o Jego zmiłowanie i darowanie światu pokoju. Teksty *mszy polskich* są w tej części bardziej rozbudowane.

W Mszy VI podkreślono, że Jezus ofiarujący się na krzyżu teraz „w podobieństwie chleba nam się darował”. To On obdarza życiem wiecznym; to On „z bogaca swojemu dary”. Trzeba więc otwierać swe serca gotowe na przyjęcie Pana „żeby Sobie – W nich jak w żłobie/ Albo jak po śmierci spoczywał w grobie”. Spożywanie Komunii pozwala zwalczać pokusy ciała oraz „świat z pokusami czartowskimi”.

Kolejna msza zwraca uwagę, że Bóg jest „Bogiem wielkiej litości”, darującym „wszelkie złości”. Człowiek pragnie więc, by Pan odpuścił mu grzechy oraz dał moc do pełnienia Jego woli i do godnego spożywania „Krwi i Ciała Twego”. Chce, by chrześcijanie mogli „wdzięcznym sercem rozmyślać”, co Bóg „z wielkiej miłości” dla każdego z nich uczynił – „gdyś umarł za nasze złości”.

Autor Mszy VIII uświadamia wiernym, że cierpiący na krzyżu Jezus teraz „pod chleba, wina postaciami” daje się człowiekowi jako pokarm. To On jest Barankiem Bożym; to On jest Bogiem prawym, jedynym Synem Boga. To przed

Nim ludzie ze łzami wyznają swe grzechy, gdyż „Tyś za całego świata cierpiał winy”. Wielka miłość Boga objawia się także w tym, że karmi On „niegodnych świętem Ciałem Twojem”. Mający świadomość własnej grzeszności człowiek prosi Boga, by uczynił go godnym przyjmowania komunii św. i obdarzył pokojem.

W Mszy IX Jezus ukazany został jako niepokalany Baranek, za „ludzkie Syny/ Na krzyżu ofiarowany,/ Byś zgładził ich winy”. Człowiek prosi więc Boga, by odpuścił mu winy, darował kary, gdyż „Twa dobroć jest bez miary”. Jednocześnie ten sam człowiek jest pełen zdumienia, że Bóg samego siebie daje ludziom na pokarm. Dlatego woła jak setnik z Ewangelii: „Nie jestem godzien, Panie,/ Byś wstąpił w moje mieszkanie,/ Rzeknij raczej słowo Swoje,/ A tem zbawisz duszę moję”.

Ostatnia msza jest pełna nadziei, gdyż skoro Baranek Boży gładzi grzechy świata, to „niech się na sercu nie trwoży,/ Kogo sumienie przygniata”. Ludzie mający czyste sumienia, ci, „kogo żal omył i skrucha” teraz mogą spieszyć do ołtarza Bożego, gdzie jest „dana uczta dla ducha”.

2.9. NA PRZEŻEGNANIE

Ostatni śpiew jest przeznaczony na zakończenie mszy św. Zawarte jest w nim dziękczynienie za Boże błogosławieństwo oraz prośba, by żaden grzech nie oddalił człowieka od Jezusa Chrystusa.

Msza VI podkreśla prawdę, że Bóg w Trójcy Świętej jedyny darował człowiekowi „wszelkie winy”, teraz zaś mu błogosławi na dalsze jego życie. W kolejnej mszy człowiek zaś prosi o to błogosławieństwo, o „łaskę do poprawy”, o ratunek „w potrzebie” oraz o odwrócenie „wszelkie kary”, aby kiedyś mógł bez końca oglądać Boga w niebie.

Także Msza VIII zawiera prośbę o błogosławieństwo oraz o to, by Bóg udzielał swym dzieciom chleba, darzył zdrowiem, dał „żywot cnotliwy” i kiedyś przyjął ich „z Świętymi do nieba”. Zaś w Mszy IX to kapłan prosi Boga o błogosławieństwo dla ludu. Wierni winni więc uklęknąć, by „krzyż świętej wiary” zlał „niebios dary”. Natomiast w ostatniej mszy wierni uczestniczący w liturgii śpiewali, że „kapłan na nas krzyż kładnie”. To błogosławieństwo pochodzi od samego Boga i zapewnia człowiekowi szczęście i prawość.

Zakończenie

Omówione w niniejszym artykule tzw. *msze polskie* pochodzące z wydanego w 1871 r. w Pelplinie *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, z wielu względów zasługują na uwagę. Przede wszystkim mówią o szczególnym zjawisku, jakie w XIX w. dało się zaobserwować w Kościele na ziemiach polskich. Jest to zjawisko o tyle interesujące, że od zakończenia

Soboru Trydenckiego (1545-1563) obecny był w Kościele powszechnym typ religijności, który nazwano *religijnością potrydencką*. Dla przykładu – jednym z czynników unifikujących całą wspólnotę wierzących była obecność języka łacińskiego w liturgii, której nigdy nie kwestionowano. W takim właśnie kontekście udało się katolikom polskim wykształcić śpiewy w swoim własnym, narodowym języku.

Niewątpliwie pieśni zwane *mszami polskimi* były jednym ze skuteczniejszych sposobów katechizacji i utwierdzenia najważniejszych prawd wiary wśród dziewiętnastowiecznych polskich katolików. Uczyły o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym: Ojcu, Synu i Duchu Świętym, oraz opisywały Jego przymioty (np. wszechmoc czy potęgę). Zwracały też uwagę na zbawczy wymiar ofiary Jezusa Chrystusa – w tym kontekście odegrały one niebagatelną rolę w kształtowaniu świadomości eucharystycznej. Przypominały bowiem, że msza św. jest bezkrwawym uobecnieniem ofiary krzyżowej Syna Bożego oraz że jest źródłem wszelkich łask, które mogą stać się udziałem człowieka o skruszonym sercu. Dość wyraźnie akcentowano też – z jednej strony – wielkość, świętość, wszechmoc Boga, oraz – z drugiej – człowieka, który jest istotą grzeszną, wciąż upadającą, nieskorą do nawrócenia i obrażającą Boga swoim niegodnym życiem. Człowiek musi więc prosić Stwórcę o zmiłowanie, o wybaczenie oraz o siły, by żyć z Nim w przyjaźni.

Te i wiele innych aspektów warstwy semantycznej prezentowanych w niniejszym szkicu *mszy polskich* sprawia, że ich lektura także i dziś, dla człowieka wychowanego w duchu II Soboru Watykańskiego może być duchowo pożyteczna i ubogacająca.

Literatura

- Kaczorowski R., „*Msze za umarłych*” ze *śpiewnika ks. Kellera z 1871 roku*, w: *Musica Sacra* 2, red. J. Krassowski i in., Gdańsk 2006.
- Kaczorowski R., *Msze na Wielki Post i okres wielkanocny* ze „*Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*” z 1871 roku, „*Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars*” 2006, nr 2.
- Kaczorowski R., *Msze per annum (I-V)* ze *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego opublikowanego w 1871 roku w Pelplinie*, w: „*Studia Gdańskie*” 2009, t. 24.
- Kaczorowski R., *Msze w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia* ze „*Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*” opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku, „*Studia Pelplińskie*” 2007, nr 38.
- Kaczorowski R., *Msze z okazji wybranych uroczystości* ze *śpiewnika opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku*, w: *Donum natalicum. Studia Thaddaeo Przybylski octogenario dedicata*, red. Z. Fabiańska, A. Jarzębska, A. Sitarz, Kraków 2007.
- Keller S., *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871.
- Witt Z., *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. W. Schenk, Lublin 1980, t. 3.

Masses per annum (6–10) from the Pelplin hymnal, published in 1871

Summary

The following article contains the review of the five so-called *Polish Masses* from *The Collection of Catholic Songs of Piety for Ecclesiastical and Domestic Use* by Szczepan Keller, published in Pelplin in 1871. The term *Polish Mass* is usually used to denote Mass hymns which were specially arranged in the native language and performed during the liturgy as a suitable replacement of Latin Proper chants of the Mass and Ordinary chants of the Mass (*ordinarium* and *proprium missae*). The hymns played a significant role serving, on one hand, as preservation of Polish language as the mother tongue in times where independent Polish state was erased from European maps; on the other hand, performing the role of catechization and consolidation of the Truths of Faith.

Keywords: Mass hymns, 19th century, Polish Masses, post-Tridentine religiosity.

Aneks

MSZA VI

NA INTROIT

Co nam nakazuje nasza wiara,
Jest między inszemi i ta ofiara,
Którą Bóg Syn – dla naszych win
Na krzyżu sprawował aż do trzech godzin.
Tę dziś odnawiamy z tym kapłanem
Przed Tobą, o Boże, najwyższym Panem.
Kyrie eleison, – Chryste elejson,
Z serc naszych wstępuje przed Twój święty tron.
Przed tym Twoim tronem upadamy
I dzięki uprzejme Tobie składamy:
Za stworzenie, – Odkupienie
I przez łaskę Twoją nas poświęcenie.

NA GLORIA

Już na wysokości Bogu chwała
Z narodzin Chrystusa Pana się stała,
A nam dany – Pożądany
Pokój na ziemi niech trwa nieprzerwany.
Baranku niewinny, który znosisz
Grzechy świata i za nas Ojca prosisz;
Ach zmiłuj się, – Prosimy Cię,
Z Ojcem i z Duchem Twym wychwalamy Cię.

PRZED EWANGIELIĄ

Oświeć nas, o Panie, słowem Twojem,
Ktoreś nam zostawił w Kościele swoim,
Tak pisanem – Jak podanem,
Od zborów kościelnych za prawe znanem.
Przez Proroków najprzód nam mówiłeś,
Przez różnych sług Twoich nas oświeciłeś,
Wreszcie nową – Syn Twój mową
Ogłosił i dał nam Ewangelią.

NA CREDO

Wierzmy, o Panie, coś objawił,
Żeś niebo i ziemię z niczego sprawił,
Żeś Syna Twojego – Jedynego
Syna dla zbawienia posłał naszego.
Wierzmy, że Syn Twój z Panny czystej
Przyjął człowieczeństwo dla nas ludzi; z tej
Narodzony, – Umęczony
Pod Piłatem na krzyż był zawieszony.
Że z grobu zmartwychwstał dnia trzeciego
I z nieba nam zesłał Ducha świętego:
Ducha tego, – Prawdziwego,
Co z Nim i z Ojcem jest Bóstwa jednego.
Wierzmy i w Kościół jeden święty,
Który jest po całym świecie przyjęty;
Win zgładzenie, – Ciało wskrzeszenie,
Żywota wiecznego odziedziczenie.

NA OFFERTORIUM

Przyjmij od nas, Panie, te ofiary
Chleba i wina jak Twe własne dary,
Z których prawa – Duszy strawa,
Bo Ciało i Krew Twa dla nas się stawa.
Nikt już o tem wątpić nie może,
Boś nas nieomylny upewnił Boże,
Tak cudami, – Jak łaskami,
Których w Sakramencie tym doznawamy.

NA SANCTUS

Pozwólcie, o Święci Aniołowie,
Którzy też jesteście nasi stróżowie,
Niech wraz z wami – Zaśpiewamy:
Święty, Święty, Święty Pan z Zastępami.
Zastępami Twemi otoczony,
O Boże Sabaot, bądź pochwalony,

Niech Cię znają, – Niech kochają,
Niech wszelkie stworzenia pokłon oddają.
Zmiłuj się też, Panie, nad owemi,
Co nam są przeciwni błędami swemi;
Do uznania, – Przyjmowania
Prawdy nakłoń i do błędów składania.

PO PODNIESIENIU

Ten, co był na krzyżu zawieszony,
Ten sam jest w Hostyi tej utajony,
Bóg wcielony, – uwielbiony,
I mnóstwem Aniołów swych otoczony.
Na krzyżu Bóstwo Twe utajone,
Tu i człowieczeństwo jest zasłonięte;
To oboje, – lubo dwoje,
Jednym Panem jest przez złączenie swoje.
Niech więc ustępuje zakon stary,
Daleko przedniejsze są te ofiary,
Które nowy – Chrystusowy
Kościół Bogu daje według swej wiary.

NA AGNUS

Ten, co się na krzyżu ofiarował,
W podobieństwie chleba nam się darował,
By ognistym – Sercem czystym
Przyjęty obdarzył życiem wiecznym.
Tego, gdy już kapłan sam pożywa,
Od nas też duchownie pożywan bywa;
Według miary – Naszej wiary
Hojnie nas z bogactwa swojemu dary.
Już więc nasze serca otwierajmy,
Na przyjęcie Pana uspasabiamy,
Żeby Sobie – W nich jak w żłobie
Albo jak po śmierci spoczywał w grobie.
Tym niebieskim chlebem posileni,
Tym napojem Pańskim już pokrzepieni
Nie wątpimy, – Że zwalczymy
Ciało, świat z pokusami czartowskimi.

NA PRZEŻEGNANIE

Kończy się ofiara ta bezkrwawa,
Którąśmy oddali już według prawa;
Więc klękajmy, – Odbierajmy
Żegnanie i Panu się polecajmy.
Niech Ojciec, Syn i Duch, Bóg jedyny,

Darowawszy już nam wszelkie winy,
Błogosławi – I to sprawi,
Byśmy czynili, co nas wiecznie zbawi.

MSZA VII

NA INTROIT

Na Twe słowo się zbliżamy
Do ołtarza Twego,
Jako dzieci przybiegamy
Tu do Ojca swego
Sam na wołasz miłościwie,
My ku Tobie pojętliwie
Zmysły, serca nawracamy,
Głosu Twemu otwieramy,
Głosu Twemu wiernie otwieramy.

NA GLORIA

Chwałę, dzięki, cześć składamy
I uszanowanie,
Moc i dobroć wysławiamy
Twą, wszechmocny Panie,
Ty nam dajesz od poczęcia
Ciało, duszę, dar pojęcia;
Ty świat żywisz, utrzymujesz,
Wszystkiem rządysz, zawiadujesz,
Wszystkiem rządysz, wszystkim zawiadujesz.

PRZED EWANGIELIĄ

Nauka Syna Twojego
Jest drogą i drzwiami
Do królestwa niebieskiego,
Zmiłuj się nad nami!
Użycz ku słuchaniu chęci,
Wyrysuj nam to w pamięci,
Że słowa Twego czyniciel
Jest prawdziwy Twój wielbiciel,
Twój prawdziwy i wierny wielbiciel.

NA CREDO

Wierzę, że Twój Duch, o Boże,
Wzmacnia, posiłkuje,
Nasza krewkość co nie może,
Dobre w nas skutkuje,
Że na słowo Twoje, Panie,

Ciało me z grobu powstanie,
A duch mój zaś z niem złączony
Wiecznie będzie pocieszony,
Wiecznie będzie w niebie pocieszony.

NA OFFERTORIUM

W świętej utwierdzeni wierze
Przedstawiamy sobie
Śmierć Jezusa w tej ofierze,
Dając pokłon Tobie.
Przyjmij, Panie, to z miłości
Jako zastaw cnej wdzięczności;
Niech wskrzesi z snu grzechów ludzi,
Żal serdeczny w nich niech wzbudzi,
Żal serdeczny, żal za grzechy wzbudzi.
Przyjmij łaskawie te dary,
Bądź nam miłościwy
Dla tej najświętszej ofiary,
Ojcze dobrotliwy!
Niechaj najdroższa krew Jego
Zgładzi grzechy ludu Twego:
Niechaj żywot wieczny mamy,
Pokłon i pienie dawamy,
Pokłon Tobie i pienie dawamy.

NA SANCTUS

Zaśpiewajmy: Święty, Święty
Bóg jest od wieczności,
Święty jest i niepojęty
W cudach swej wielkości.
Twoja wielka, Boże, siła
Jednym słowem wystawiła
Wszelkie świata wspaniałości,
Służyć Panu wszechmocności,
Służyć Panu Bogu wszechmocności.

PO PODNIESIENIU

Aniołowie, Tobie, Boże,
Kłaniają się w niebie,
Lecz i nędzny grzesznik może
Zbliżyć się do Ciebie,
Grzesznik, chociaż zawiniony,
Jest u Ciebie poniżony,
Gdy szczerze za grzech żałuje,
W łaskę zaś Twą obfituje,
W łaskę zaś Twą pierwszą obfituje.

NA AGNUS

Tyś Bogiem wielkiej litości,
Ojcem darującym
Dziatkom Twoim wszelkie złości
Za nie żałującym.
Odpuść nam też miłosiernie
Grzechy, daj, żebyśmy wiernie
Potem wolę Twą pełnili,
Serca nasze poświęcili,
Serca nasze Tobie poświęcili.
Byśmy godnie pożywali
Krwi i Ciała Twego.
Wdzięcznym sercem rozmyślali,
Coś dla nas każdego
Uczył z wielkiej miłości,
Gdyś umarł za nasze złości;
Jezu, Zbawicielu drogi,
Przez mękę i krzyż Twój srogi,
Przez mękę Twą i przez krzyż Twój srogi.

PO PRZEŻEGNANIU

Błogosław, Boże łaskawy!
My prosimy Ciebie,
Daj nam łaskę do poprawy,
Ratuj nas w potrzebie,
Dla tej najświętszej ofiary
Odwróć od nas wszelkie kary,
A potem na wieki Ciebie,
Boże, oglądamy w niebie,
Boże, niechaj oglądamy w niebie.

MSZA VIII

NA INTROIT

Nieogarniony Całym światem Boże!
W tym tu przybytku przyjmij od nas dary;
Lecz cóż Ci nędzne stworzenie dać może?
Przyjm Syna Twego podczas tej ofiary.
Wszak przez nią cześć Ci najwyższą składamy,
Za dobrodziejstwa wzięte czynim dzięki,
Za grzechy nasze gniew Twój rozbrajamy
I nowe dary bierzem z Twojej ręki.

NA GLORIA

Chwała Ci, Boże, na wysokim niebie,
A pokój ludziom cnotliwym na ziemi;
Ciebie wielbimy, błogosławim Ciebie,
Tobie cześć niesiem głosy złączonemi.
Potężny Boże! dla Twojej wielkiej chwały,
Ojczy! którego niepojęta władza
Ogarnia razem niebo i świat cały,
I grzechy ludzkie dobrocią zagładza.
Tyś, co posadzon po Ojca prawicy,
Do Ciebie wznoszą pokorne wołanie
Piętnem przestępstwa okryci grzesznicy,
Okaz nad nimi Twoją litość, Panie.
Okaz ją ludziom w ich nieszczęściu srogiem,
Boś Ty sam Święty, Ty sam jesteś Panem,
Tyś sam najwyższy z Duchem świętym Bogiem
W chwale Ojcowskiej, w szczęściu nieprzebranem.

PRZED EWANGIELIĄ

Powstańcie ludzie na głos niebios Pana,
Niech ziemia cała milczenie zachowa;
Oto Bóg żywy przez usta kapłana
Odwiecznej prawdy głosić będzie słowa.
O Ty! Którego dzieła niepojęte
Uwielbia wszelkie żyjące stworzenie;
Oczyść me serce, by Twe prawdy święte
Znalazły godne dla siebie schronienie.

NA CREDO

W jednego wierzę Boga przedwiecznego,
Ojca, co wywiódł z niczego stworzenia,
I Syna Jemu we wszystkim równego,
Co zstąpił z nieba dla ludzi zbawienia.
Cud niesłychany! Zegnijmy kolana,
Bóg się człowiekiem, Słowo Ciałem stało:
Panna zrodziła swego Stwórcę, Pana,
Mocą to Ducha świętego się działo.
Umarł na krzyżu, złożon w grób ze skały,
Potem zmartwychwstał, jako jest w Prorokach,
Wstąpił do nieba i zasiadł tron chwały,
A ztamtąd sądzić spuści się w obłokach.
Wierzę i w Ducha świętego od obu
Pochodzącego; wierzę w Kościół święty,
Win odpuszczenie, ciało powstanie z grobu,
Żywot bez końca w chwale niepojęty.

NA OFFERTORIUM

Ojcie przedwieczny! Przyjmij tu złożone
Święte ofiary chleba oraz wina,
Które zostaną wkrótce przemienione
Na prawe Ciało i Krew Twego Syna.
Przyjmij za Kościół i jego kapłanów,
Za najwyższego Rządcę prawowiernych,
Za pokój, zgodę chrześcijańskich panów,
Za wszystkich żywych i umarłych wiernych.

NA SANCTUS

Bogu Zastępów, co władza wojskami,
Którego chwałą cały świat objęty,
Łączmy swe głosy i z Serafinami
Wyśpiewujmy Mu: Święty, Święty, Święty!

PO PODNIESIENIU

Oto Bóg z nieba usty kapłańskimi
Sprowadzon do nas, niech zabrzmie hymn nowy!
Mówmy z dziatkami Jerozolimskimi:
Hozanna Tobie, Synu Dawidowy!

NA AGNUS DEI

Na krzyży srodze dla nas zamęczony,
Co się pod chleba, wina postaciami
Na pokarm duszy dajesz utajony,
Baranku Boży, zlituj się nad nami!
Tyś jest Bóg prawy, Syn Boga jedyny,
Przed Tobą grzechy wyznajem ze łzami;
Tyś za całego świata cierpiał winy,
Baranku Boży, zlituj się nad nami!
Na domiar Twojej bez granic miłości
Karmisz niegodnych świętem Ciałem Twojem,
Uczyń godnymi, odpuść nasze złości,
Baranku Boży, i obdarz pokojem.

NA PRZEŻEGNANIE

Błogosław nas, Ojcie dobrotliwy!
Wszak my Twe dzieci, udzielaj nam chleba,
Obdarzaj zdrowiem, daj żywot cnotliwy,
Po śmierci przyjmij z Świętymi do nieba.

MSZA IX

NA INTROIT

W Twej świątyni zgromadzeni,
Boże, Stwórco, Panie Mnóstwem grzechów obciążeni
Czynim ich wyznanie.
Z pokorą na twarz padamy,
Twojej litości błagamy,
I jak marnotrawne syny
Prosim: Ojcze, odpuść winy.
Niech w moc tej świętej ofiary,
Która się zaczyna,
Gdzie Ci niesiem dar nad dary
Najmilszego Syna,
Otrzymamy przebłaganie,
Grzechów naszych darowanie,
Byśmy Cię czystym sumieniem
Mogli wielbić świętem pieniem.

NA GLORIA

Chwałę Ci, Boże, śpiewamy
Współ z Aniołami,
Dobroć Twoją uwielbiamy,
Z jaką rządzisz nami;
Ty nam dajesz wyżywienie,
Zdrowie, łaski i zbawienie,
Wszystko co mamy z Twojej ręki,
Niech Ci wieczne będą dzięki.
Z Ojca przed wieki zrodzony,
Przed wschodem jutrzenki,
Coś świat zbawił zatracony
Mocą swojej męki,
Jezu Chryste dobrotliwy,
Okaż się nam litościwy,
Bo Ty z Ojcem, z Duchem świętym,
Jesteś Bogiem niepojętym.

PRZED EWANGIELIĄ

Nakłoń, Panie, nasze uszy
Na głos Twego słowa,
Niech nas do czynienia wzruszy
Twoja święta mowa;
Bo nie ten, co woła: Panie!
W królestwie niebieskim stanie,
Lecz kto pełni z serca swego
Wolą Ojca niebieskiego.

NA CREDO

Wierzę mocna w jedyne
Boga w Trójcy świętej,
Ojca, Stwórcę świata tego
Mocy niepojętej.
Wierzę i w Syna Bożego,
Ojcu we wszystkim równego,
Co, chcąc zbawić ludzkie plemię,
Zstąpił z nieba na tę ziemię.
Z Ducha świętego wcielony
Bez Bóstwa odmiany,
Z Maryi Panny zrodzony;
Jezusem nazwany;
Przelał za nas krew Swą drogą,
Odkupił nas śmiercią srogą;
Zmartwychwstał, zasiadł tron wieczny,
Przyjdzie w dzień on ostateczny.
Wierzę i w Ducha świętego,
Co z Ojca pochodzi,
Równie jak i z Syna Jego,
Co nas we Chrzcie rodzi.
Wierzę w Kościół Chrystusowy
Pod rządem widzialnej głowy,
Wierze w ciała zmartwychwstanie,
Świętych w niebie królowanie.

NA OFFERTORIUM

Nie dość, że na lud Swe dary
Sypiesz szczerze, Boże,
Lecz pozwoliłeś ofiary,
Którą Cię czcić może;
Wejrzyj na nią, gdyż ją wznosi
Twój kapłan i Ciebie prosi,
By się przebłaganiem stała,
I nas z Tobą pojednała.
Wszak to jest ofiara Twego
Najmilszego Syna,
Co nam drogą mękę Jego
I śmierć przypomina.
Niegdyś na krzyżu spełniona,
Dziś bezkrwawie odnowiona,
Której niech święte zasługi
Spłacą grzechów naszych długi.

NA SANCTUS

Tobie, Boże, z serca wzniesieniem
Na wzór z nieba wzięty,
Śpiewamy Anielskim pieniem:
Święty, Święty, Święty!
Gdyż niebo i z ziemią całą
Przepełnione jest Twą chwałą,
A Majestat nieskończony
Żadną myślą nie zgłębiony.

PO PODNIESIENIU

Zstąpcie tu z nieba chórami,
Święci Aniołowie,
I oddajcie pokłon z nami,
Niebiescy Duchowie.
Witajcie Boskiego Syna
Pod znakami chleba, wina,
Śpiewajcie: Błogosławiony,
Któryś przyszedł w ziemskie strony.

NA AGNUS

Baranku niepokalany,
Tyś za ludzkie Syny
Na krzyżu ofiarowany,
Byś zgładził ich winy;
My głos do Ciebie wnosimy,
I o to tylko prosimy:
Odpuść winy, daruj kary,
Bo Twa dobroć jest bez miary.
Ty nam nadto dajesz Siebie,
Któż to pojąć zdoła?
Kto z setnikiem, zanim Ciebie
Przyjmie, nie zawoła:
Ach! Nie jestem godzien, Panie,
Byś wstąpił w moje mieszkanie,
Rzeknij raczej słowo Swoje,
A tem zbawisz duszę moję.

NA PRZEŻEGNANIE

Oto kapłan ręce wznosi
Do Zastępów Pana,
O błogosławieństwo prosi,
Zegnijmy kolana;
Niechaj krzyżem świętej wiary
Zleje na nas niebios dary,

I cokolwiek w modłach życzy,
Tego niech nam Bóg użyczy.

MSZA X

NA INTROIT

Przy świętych tajemnic straszliwej Ofierze
Gdy lud Twój z modlitwą przed ołtarz się zbierze,
Wysłuchaj serdeczne wołanie:
Zlituj się nad nami, o Panie!
Niech nasze westchnienia i modły w świątyni
Twa łaska godnemi przyjęcia uczyni;
Daj myśli, daj serca nam czyste,
Zlituj się nad nami, o Chryste!

NA GLORIA

Chwała Panu na Syjonie,
Niech się zleje, niech zespoli!
Pokój święty niech owionie
Wszystkich ludzi dobrej woli!

PRZED EWANGIELIĄ

Powstańmy z cześcią, bo Zbawca sam
Prawdy żywota objawi nam,
Swego zakonu wyłuszczy treść,
I przykład poda, jak życie wieść.
Zlej na nas, Zbawco, naukę zlej!
Niech grzeszne serce odżyje w niej;
Niechaj naprawdę zakipi już
Miłością Boga i bratnich dusz.

NA CREDO

Wierzymy w Boga, co świąty tworzy,
Wiemy, że Chrystus, prawy Syn Boży,
By zetrzeć głowę piekielnej żmii,
Przyszedł na ziemię z łona Maryi.
I Bóg stał się człowiekiem i w ludzkiej postaci
Dał się przybić do krzyża za grzechy współbraci;
I czoło Mu zranili i przebodli serce,
I skonał, błogosławiąc swe ślepe morderce.
I zmartwychwstał uroczyście
I w niebiosą ulata;
I zapewnił swoje przyjście,
Czynić sądy ze świata.

NA OFFERTORIUM

Niech z ręki twojej, kapłanie,
Bóg przyjmie świętą ofiarę;
A słowo Ciałem się stanie,
I cud zobaczymy przez wiarę.
Gdzie chleba, wina istota,
Bóg znajdzie ku działwie swojej,
Nakarmi Ciałem żywota,
Krwią Swojej łaski napoi.

NA SANCTUS

Święty! Święty! Święty Boże!
Któż podoła cię zmierzyć?
Człowiek tylko klęknąć może
I w proch czołem uderzyć.

PO PODNIESIENIU

Hozanna, hozanna! W potęgi ogromie
Na ołtarz ofiarny Bóg zstąpił widomie!
I ciało i duszę i krew swoją bierze
I mękę odnawia w niekrwawej ofercie;
Nie darmo, nie darmo, o Zbawco, o Chryste,
Przelane krwi Twojej potoki rześiste;
Dla żywych w niej zdrowie i szczęście się mieści,
Dla zmarłych ochłoda czyścowych boleści.

NA AGNUS

Niech się na sercu nie trwoży,
Kogo sumienie przygniata,
Gdyż oto Baranek Boży,
Który gładzi grzechy świata!

Wy, którzy czyści jesteście,
Kogo żal omył i skrucha,
Do stołu Bożego spieszcie,
Bo dana uczta dla ducha.

NA PRZEŻEGNANIE

Powstańmy wszyscy gromadnie,
Bądźmy szczęśliwi i prawi;
Tu kapłan na nas krzyż kładnie,
A w niebie Bóg błogosławi.

Ks. GRZEGORZ POŹNIAK

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

W poszukiwaniu miejsca dla koncertów muzyki popularnej w świątyni katolickiej

Poświęcam pamięci Norberta Blachy (+ 3 II 2012) –
– muzyka kościelnego, wybitnego twórcy piosenek religijnych

Streszczenie: Artykuł podejmuje tematykę organizowania koncertów w kościołach. Reflektuje jednakże nad specyficzną twórczością muzyczną – popularną muzyką chrześcijańską i piosenką religijną. Zasadniczym punktem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie: Jakie warunki winna spełniać piosenka religijna, aby można było ją wykonywać podczas koncertów w kościołach? Odpowiedź i wszelkie uwarunkowania zostały przedłożone w treści podzielonej na następujące części: 1. repertuar; 2. „intencje” wykonawców; 3. akustyka przestrzeni kościelnej; 4. stylistyka muzyczna; 5. ekspresja wykonawców – ekspresja odbiorców.

Słowa kluczowe: koncerty w kościołach, muzyka sakralna, piosenka religijna.

Wstęp

22 listopada 2011 r., w dzień wspomnienia św. Cecylii – patronki muzyki kościelnej, kard. Stanisław Dziwisz przesłał do muzyków kościelnych archidiecezji krakowskiej swój list, w którym podejmuje m.in. problematykę konfrontacji *sacrum* i *profanum* w łonie tak delikatnej materii, jaką jest muzyka. Jednym z głównych celów tych rozważań, ale także m.in. celów napisania tego listu przez kardynała, była chęć podania zasad, które będą regulować organizowanie koncertów muzyki religijnej w Kościele krakowskim. Trudno oprzeć się wrażeniu, że „inspirujący” w tej materii był sam Kraków, który stał się w ostatnich latach miejscem wielu festiwali i przedsięwzięć koncertowych, a świątynie (głównie katolickie) tego miasta wykorzystuje się do „ustawiania” w nich scen.

Problem koncertów w kościołach to jednak zagadnienie zdecydowanie szersze terytorialnie. Generuje ono szereg pytań i wątpliwości w łonie wielu

środków oraz w wielu diecezjach w Polsce, szczególnie zaś w tych ośrodkach, gdzie na większą skalę animuje się życie koncertowe i organizuje różnego rodzaju festiwale z muzyką religijną. Z tego też powodu list kard. Stanisława Dziwisza nie przeszedł niezauważony poza archidiecezją krakowską, ponieważ, generalnie rzecz biorąc, muzyka „tuła” się u nas raczej po marginesach oficjalnych wypowiedzi biskupów i Episkopatu lub też jest zupełnie przemilczana. Z tych też racji środowisko muzyków kościelnych przyjęło list biskupa krakowskiego z pewnego rodzaju satysfakcją, a nawet wdzięcznością.

Jak każda tego rodzaju wypowiedź, szczególnie w tak nieuchwytniej materii, jaką jest muzyka, musiała doprowadzić do postawienia pewnych pytań. Zanim jednak zostaną one wyartykułowane, skupmy się na pewnych treściach listu. Kard. Stanisław Dziwisz pisze, że „nic, co świeckie, nie powinno mieć miejsca w naszych świątyniach”; a w innym miejscu tegoż listu: „...zauważyłem, że w naszych świątyniach ma miejsce wiele koncertów muzyki religijnej, ale niestety odbywają się także koncerty muzyki świeckiej. Nieuszanowana jest sakralność miejsca. (...) Nie łudźmy się: nie dotrzemy do wiernych przez muzykę, która nie ma inspiracji religijnych, chociażby była napisana przez wybitnych kompozytorów, nawet głęboko wierzących”¹. Właśnie te słowa stanowią inspirację do napisania niniejszego artykułu. Zasada generalna jest oczywista i bezdyskusyjna: nic, co świeckie, nie powinno mieć miejsca w naszych świątyniach. W zasadzie na tym można byłoby zakończyć rozważania – byłyby one jednak w najlepszym wypadku pobieżne. Kiedy bowiem spojrzeć nieco głębiej, podejmując jednocześnie konfrontację z licznymi przykładami, które dyktuje codzienność, wtedy okazuje się, że ta prymarna oczywistość nie wytrzymuje próby i ztraca swoją klarowność. Mało tego – oto staje przed nami dodatkowo jeszcze szerokie spektrum problemów, pojęć, podziałów itp. W efekcie okazuje się, że nie sposób jest posługiwać się jakimikolwiek prostymi rozwiązaniami – w szczególności zaś wtedy, kiedy domagają się ich organizatorzy koncertów, oczekując odpowiedzi na pytanie, dlaczego ten czy inny utwór nie może zostać wykonany w świątyni. W tym kontekście należy podkreślić, że artykuł niniejszy wygeneruje najprawdopodobniej więcej pytań niż odpowiedzi, ale może właśnie jest to ten kierunek działania, który z czasem pozwoli wszelkie wątpliwości należycie wytłumaczyć i rozwikłać. Autor niniejszego artykułu pragnie jednakże nadać szczególny wymiar zagadnieniu, ponieważ zwróci się w kierunku popularnej muzyki chrześcijańskiej i piosenki religijnej oraz ewentualnego dla nich miejsca w świątyni katolickiej.

Zanim jednak przejdziemy do rozważań, warto jeszcze odnotować, że problemy, które zasygnalizował kard. Stanisław Dziwisz, dość prędko zostały podjęte przez różnego rodzaju gremia i publikatory, m.in. łamy „Tygodnika Powszechnego” (2011, nr 50). W słowie wprowadzającym do całego numeru ks. Adam Boniecki pisze: „Podane w cytowanym dokumencie przepisy są zrozumiałe: bezpłatny wstęp do kościoła, w którym odbywa się koncert, godne stroje

¹ S. Dziwisz, *VII List Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego o muzyce kościelnej. O koncertach w świątyniach Archidiecezji Krakowskiej*, „Biuletyn duszpasterski” 2011, nr 12, s. 11-12.

i zachowanie uczestników, przeniesienie *Sanctissimum* do bocznej kaplicy itd. Najtrudniejsze zadanie ma biskup, który rozstrzyga o *sakralności* programu². To jest właśnie pierwsza trudność, która zdaje się wyłaniać z listu kard. Stanisława Dziwisza. Łatwo jest dokonywać pewnej selekcji w programie, kiedy zestawimy ze sobą np. suitę *Peer Gynt* Edwarda Griega i *Magnificat* Jana Sebastiana Bacha. Jednocześnie jednak można przedstawić inną parę, gdzie wybór ten będzie powodował szereg trudności.

1. Przegląd pojęć

Mówienie o muzyce sakralnej prowadzi nas do rozróżnienia kategorii *sacrum* i *profanum* w muzyce. Przyjrzyjmy się teraz tym kwestiom.

1.1. *Sacrum* i *profanum* w muzyce

Z całą pewnością nie sposób omówić tych zagadnień w ramach niniejszego artykułu. Jak słusznie zauważa Hanna Kostrzewska, pojęcie *sacrum* to „jedno z najważniejszych pojęć współczesnego religioznawstwa i antropologii kulturowej”³. Autorka ta przedstawia swoje rozważania dotyczące *sacrum* w muzyce odwołując się m.in. do Jacka Wachowskiego i za tym autorem proponuje jako *sui generis* probierz 7 cech *sacrum*. Są to: 1. czas, 2. przestrzeń, 3. cykliczność, 4. wzniosłość, 5. wertykalność, 6. sprawczość, 7. zasięg społeczny⁴. Trudno przedstawić tu szerzej tok myślowy Jacka Wachowskiego. Hanna Kostrzewska podaje, że „muzyka sakralna nie jest odrębnym gatunkiem wśród dzieł muzycznych wiążących się z religią chrześcijańską. Jest natomiast zbiorem szczególnego rodzaju utworów, takich, które poprzez swoje – zarówno intencjonalne, jak i artystyczne (zwłaszcza w warstwie tekstowej) – ukierunkowanie wertykalne – ku Istocie Najwyższej, ku Bogu – zyskują atrybut sakralności. Przesądza o nim, bądź o jego braku, siedem głównych cech, właściwych *sacrum* oraz ich opozycja wobec sfery *sacrum* przeciwstawnej – wobec *profanum*”⁵.

Kategorie *sacrum* i *profanum* w muzyce w sposób kompaktowy, a jednocześnie w miarę dogłębny i precyzyjny, próbuje wyjaśnić Joachim Waloszek w swojej *Teologii muzyki*⁶. Autor ten zauważa, że generalnie funkcjonują dwa skrajne podejścia. Pierwsze można by ująć w sposób następujący: muzyka sama w sobie, „rozumiana jako surowy materiał, przedstawiający się w postaci

² A. Boniecki, *Zakazujemy chórów trębaczków*, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 50, s. 2.

³ H. Kostrzewska, *Muzyka sakralna – próba definicji*, „Musica Sacra Nova” 2007, nr 1, s. 16.

⁴ Por. J. Wachowski, *Poznawanie i komunikowanie*, Poznań 2005, s. 155n.

⁵ H. Kostrzewska, dz. cyt., s. 16.

⁶ J. Waloszek, *Teologia muzyki. Współczesna myśl teologiczna o muzyce*, Opole 1997, s. 237-253.

określonych struktur dźwiękowo-formalnych, jest profana”⁷, a sakralność zostaje nadana jej przez sakralne słowo. Z kolei drugi pogląd, którego rzecznikiem na gruncie polskim był m.in. Bohdan Pocij, twierdzi, że w muzyce egzystuje obiektywny pierwiastek sakralny. Autor ten pisze, że *sacrum* „przejawia się przez zmysłową powierzchnię muzyki (dźwięk, barwa, melodia, kontur, ruch), ale wynika z głębi, z rdzenia, z dźwiękowej substancji; musi być obecne już w samej nagiej, elementarnej strukturze dźwiękowej”⁸. Ostatecznie Joachim Waloszek zmierza w swoich rozważaniach do mówienia o muzyce kultycznej, na określenie której używa się obecnie pojęcia „muzyka liturgiczna”. Wyjaśnienia powyższe wskazują, że uchwycenie sakralności jest jednoznacznie niemożliwe lub w najlepszym razie bardzo trudne. Tyle naukowego podejścia.

W niniejszym artykule, jak już wspomniano, mówić będziemy o muzyce popularnej i piosence religijnej. Wydaje się zatem, że warto jeszcze przedłożyć w tym miejscu rozumienie *sacrum* w muzyce, jakie wyrażają sami muzycy. Bardzo egzemplaryczny jest tu np. rockman Tomasz Budzyński. W jednym z wywiadów mówi, że „cała przestrzeń, w której żyjemy, jest święta. Ale to człowiek, to my sami, podzieliliśmy sobie rzeczywistość na *sacrum* i *profanum*. Wydarliśmy Bogu kawałek stworzenia, żeby zrobić parę rzeczy z założenia nie-świętych, mówiąc: tu Pana Boga nie będzie. Przecież Pan Bóg ani nie chce, ani nie potrzebuje *profanum*. Człowiek sam się poodgradzał od tego, co dobre”⁹. W innym miejscu tegoż wywiadu Tomasz Budzyński chyba nie bez racji mówi, że „dziś na pierwszym miejscu w Kościele jest moralizm, wobec którego zresztą ludzie się buntują, a piękno i estetyka traktowane tak, jakby nie miały żadnej roli”¹⁰.

We wszystkie te zawłości wpisuje się także muzyka popularna i piosenka religijna, które od dobrych kilkudziesięcioleci (na pewno od czasów zainicjowania reform Soboru Watykańskiego II) tętnią życiem w łonie katolicyzmu, a są, niestety, traktowane po macoszemu w naukowej i popularnonaukowej refleksji. Piosenka religijna nie jest muzyką liturgiczną, ale co z koncertowym jej wykonywaniem w ramach świątyni katolickiej? Właśnie ta kwestia nurtuje autora niniejszego artykułu. Niech odpowiedź na postawioną wątpliwość będzie owocem rozważań, które zostaną zaprezentowane poniżej.

1.2. Pojęcie piosenki religijnej

Pierwszym wyjaśnieniem, jakie należy się czytelnikowi na tym etapie rozważań, jest prezentacja pojęcia „piosenka religijna”. To dość szeroki problem. Lokuje

⁷ Tamże, s. 240.

⁸ B. Pocij, *Sacrum w muzyce dzisiaj – problem estetyki*. Referat wygłoszony na sesji *Wartościowanie w badaniach literackich*, Lublin 1982(mps).

⁹ *Profanum to kicz* [z T. Budzyńskim rozmawia T. Ponikło], „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 50, s. 5.

¹⁰ Tamże, s. 6.

się ona w obszarze muzyki popularnej, które to zagadnienie, a także – szerzej – zjawisko popularnej muzyki chrześcijańskiej zostało omówione w rozprawie *Popularna muzyka chrześcijańska w Polsce. Teologiczno-muzykologiczne spojrzenie*¹¹. Trudno pojęcie piosenki religijnej opisać tu w całej rozciągłości. Niech wystarczy kilka podstawowych wiadomości.

Choć rozwój muzyki popularnej był wielokierunkowy i spowodował szereg modyfikacji, to jednak generalizując, stwierdzić należy, że dzisiejsza piosenka religijna (czy też piosenka w ogólności) najczęściej przyjmuje charakter 16-, 32-taktowy, a także typowy dla bluesa 12-taktowy. *Encyklopedia muzyki PWM* wymienia 3 standardowe formy piosenki:

- kupletowa – kolejne zwrotki tekstu posługują się tą samą melodią;
- bluesowa – zostanie omówiona poniżej;
- zwrotkowa – (w terminologii anglosaskiej zwana *ballad*) – składa się ze stałego fragmentu muzycznego, zwanego refrenem lub chorem, oraz zmieniających się fragmentów tekstu, otrzymujących stałą – ale różną od refrenu – melodię, zwanych zwrotkami (w terminologii anglosaskiej: *canto* lub *verse*). Charakterystyczną cechą piosenki zwrotkowej jest schemat typowego refrenu składającego się z czterech 8-taktowych odcinków o budowie AABA, gdzie A oznacza główny odcinek, powtórzony dwukrotnie i przedzielony odcinkiem kontrastującym B. Możliwe są oczywiście inne warianty, np. ABAA lub też ABAB. Występują one jednakże w popularnej muzyce chrześcijańskiej rzadko. Temat A – nazywany żargonowo *hook* (haczyk) – na ogół pokrywa się z tytułem piosenki¹².

Z kolei ks. Ireneusz Pawlak podaje, że piosenka religijna to „krótki utwór słowno-muzyczny wyrażający treści religijne. Jest to forma, którą charakteryzuje prostota, chwytliwość i łatwa przyswajalność. Jej melodia często nawiązuje w swoim charakterze do piosenek świeckich. Przy niektórych zamieszczono nawet informację odnośnie do stylu country, reggae, blues, rumba, flamenco. Wiele piosenek tworzono w oparciu o wzory muzyki świeckiej, przyswajając motywy melodyczne tanga, walca, czy innego rodzaju melodii rozrywkowych, znanych niekiedy uprzednio jako przeboje estrady. Również rytmika piosenek posługuje się zjawiskami typowymi dla muzyki rozrywkowej, np. kontrasty rytmiczne, synkopy, pauzy na mocnej części taktu, rytmy punktowane itp. Jeśli chodzi o teksty, to w dużej mierze są one religijne (biblijne, o świętych, na okresy liturgiczne, na poszczególne części mszalne), ale dość pokaźna liczba piosenek reprezentuje teksty puste, nie mówiące o niczym głębszym, pełne fantazji czy rozczulania się nad sobą. Często zawierają one sentymentalne frazesy, subiektywne odczucia i nierealne oczekiwania”¹³.

¹¹ G. Poźniak, *Popularna muzyka chrześcijańska w Polsce. Teologiczno-muzykologiczne spojrzenie*, Opole 2009.

¹² Por. *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski Kraków 2001, s. 691; G. Poźniak, *dz. cyt.*, s. 166.

¹³ I. Pawlak, *Muzyka jako niezbędny element pracy duszpasterskiej*, w: *Muzyka i śpiew liturgiczny*, red. J. Zimny, Sandomierz 2001, s. 59.

Dodajmy jeszcze, że Richard Middleton wskazuje, iż przy opisie piosenki religijnej od strony jej formalnego ukształtowania wskazać należy dwie pierwszorzędnne składowe jej „szkieletu” muzycznego. Są to:

- *riff* – krótka, powtarzana, rytmiczna, melodyczna lub harmoniczna figura, która kształtuje strukturalną podstawę utworu;
- *call-and-response* – powtarzalne „antyfonalnie” relacje między głosem i/lub instrumentami¹⁴.

1.3. Rodzaje, gatunki i style popularnej muzyki chrześcijańskiej

O ile podanie w skrótowej formie definicji piosenki religijnej jest zadaniem karkołomnym, to próba pojęciowego uchwycenia różnorodności rodzajowej, gatunkowej i stylistycznej popularnej muzyki chrześcijańskiej trudności te wielokrotnie pomnaża. Dość problematyczne jest także już samo posługiwanie się terminami „rodzaj”, „gatunek” czy „styl” w odniesieniu do omawianej tu muzyki. Nie ma tu jednakże miejsca na szersze omawianie tych zagadnień. Zasygnalizowane tu kategoryzowanie muzyki popularnej ma na celu jej uporządkowanie i wskazanie, jak płynne i wariabilne jest to zjawisko. Śpiewa się piosenki religijne z gitarą, z stylowym akompaniamentem instrumentów klawiszowych, ale przecież piosenka religijna wykonywana jest także na scenie w aranżacjach z rockowo brzmiącymi gitarami, zestawem perkusyjnym. Spotyka się także raperów deklamujących treści religijne. Różnorodność, wielokierunkowość, fluktuacja, zapożyczenia stylistyczne są tu dominantą, która niejednokrotnie przybiera skrajne postaci. Dodajmy do tego jeszcze, że każda stylistyka muzyczna prezentuje się tu typowym dla siebie aparatem brzmieniowym oraz – co ma bardzo ważne znaczenie w kontekście naszych rozważań – elektroniczną amplifikacją dźwięku.

2. Koncerty piosenki religijnej w świątyni katolickiej

Po powyższych, skrótowych, wyjaśnieniach terminologicznych zapytajmy o piosenkę religijną i jej koncertowe wykonywanie w ramach świątyń katolickich. Można ją śpiewać na pielgrzymkach, katechezie, scenach domów kultury i innych miejscach, które nie są przestrzenią sakralną. A co z kościołami?

2.1. Repertuar

Niech jako odskocznia w tym punkcie posłużą kryteria, wg których ks. Ireneusz Pawlak weryfikuje muzykę religijną, ale nienadającą się do liturgii. Są to następujące jej cechy:

¹⁴ Por. R. Middleton, *Form*, w: *Key Terms in Popular Music and Culture*, red. B. Horner, T. Swiss, Malden 1999, s. 141-155.

1. tekst liturgiczny, ale ze zmienionym porządkiem słów;
2. tekst religijny, ale pozaliturgiczny;
3. brak tekstu, a tytuł dzieła lub intencje kompozytora wiążą się z tematyką religijną¹⁵.

Piosenka religijna jest utworem muzycznym, który ma tekst religijny. Spełnia zatem pewien – jeżeli można tak to ująć – „zewnątrzny” wymóg. Często spotyka się jednakże opinie, które – nie wiedzieć dlaczego – twierdzą, że w przypadku piosenki religijnej dobry tekst to za mało. Tymczasem np. w Niemczech nowa twórczość, z pogranicza piosenki religijnej i śpiewów liturgicznych, znalazła wręcz pewną akceptację nawet jako śpiewy liturgiczne – określa się ją jako *Neues Geistliches Lied* (NGL). Dokonywana jest oczywiście pewna selekcja, po której śpiewy te umieszcza się w oficjalnych śpiewnikach liturgicznych. W jednym z wywiadów Peter Planyavsky twierdzi, że „NGL nie jest żadną kontrkulturą ani szumowiną. Nie powinno się i nie można tej twórczości ignorować. Wykształcony muzyk kościelny musi znać ten repertuar i musi umieć się z nim obchodzić; wykonywać go. Oczywiście, jeśli wykonujemy NGL – musi on być jakościowy: i to zarówno w przygotowaniu, jak i wykonaniu”¹⁶. W niniejszym artykule nie zajmujemy się muzyką liturgiczną, lecz koncertami muzyki religijnej w kościołach. Ale znajdujemy tu pewną podpowiedź w kwestii repertuaru tychże koncertów. Skoro nowa twórczość może stawać się w pewnych sytuacjach muzyką liturgiczną, to niewątpliwie jest także „materiałem” koncertowym. A jej „jakość” muzyczna zależy od poziomu muzycznych umiejętności wykonawcy. To m.in. dlatego w Niemczech bardzo konsekwentnie kształcą się w szkołach muzyki kościelnej, owszem – w kierunku gry organowej, rozumienia liturgii itd. Ale bardzo ważnym wymiarem kształcenia np. w Hochschule für Katholische Kirchenmusik und Musikpädagogik w Ratybonie (najstarsza szkoła muzyki kościelnej w świecie) jest muzyka popularna. Twierdzi się bowiem, że współczesny Kościół potrzebuje „klasycznych” muzyków kościelnych, ale jednocześnie repertuar muzyki kościelnej (liturgicznej i pozaliturgicznej) nie może być pozostawiony „pastoralistom, młodym wikarym i matkom kościoła”¹⁷, ponieważ w ten sposób Kościół może stracić szansę wpływu na jakość tych śpiewów. Kiedy więc powrócimy do głównego nurtu rozważań w niniejszym artykule, to należy z całą mocą podkreślić, że współcześnie prawdziwym wyzwaniem wydaje się być znalezienie miejsca dla muzyki popularnej w Kościele – bezsprzecznie jedną z takich przestrzeni mogą być koncerty takiej muzyki. Oczywiście, jeżeli mają odbywać się w świątyniach, to należy postawić im pewne wymagania np. co do poziomu wykonawczego. Nie może być mowy o odsunięciu piosenki religijnej. W kwestii repertuaru należy z całą mocą

¹⁵ Por. I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2000, s. 54.

¹⁶ *Wir brauchen einen Wagner für die Kirchenmusik* [z P. Planyavskym rozmawia R. Nika], „Singende Kirche” 2011, nr 2, s. 63–68.

¹⁷ *Tamże*.

podkreślić, że piosenka religijna – utwór słowno-muzyczny – jak najbardziej może znaleźć się w repertuarze koncertów organizowanych w świątyniach.

2.2. „Intencje” muzyków

Przy omawianiu pojęcia „muzyka sakralna” wskazane zostało, że niezwykle ważnym punktem przy określaniu „sakralności” utworu jest przekonanie twórcy, jego intencje i ewentualna „dedykacja” utworu. Nabiera to szczególnego znaczenia w przypadku muzyki instrumentalnej (dominujący jest w tym zakresie jazz). Tu dobrą podpowiedzią może być sam tytuł. Ale w przypadku muzyki popularnej nakierowany na Transcendencję wymiar procesu twórczego odnotowywany może być także w samych wydawnictwach płytowych. Niezwykle wymowne są tu tzw. podziękowania, jakie w *bookletach* dołączonych do płyt zamieszczają m.in. artyści jazzowi. Oto kilka przykładów:

- „Szczególne podziękowania Bogu za dar muzyki i możliwość dzielenia się nim ze światem” (Kevin Mahogany, wokalista, CD *Double Rainbow*);
- „Dziękuję Bogu za wszystko, co mi dał. Chciałbym, by moja muzyka pomogła światu. To moja modlitwa. Niech was Bóg błogosławi” (Zachary Breaux, gitarzysta, CD *Groovin'*);
- „Dziękuję przede wszystkim memu Ojcu Niebieskiemu, który widzi moje błędy i zna potrzeby, który jest Prawdziwy, Miłosierny, Wieczny. Dziękuję, Panie, jesteś tak dobry, że niemal nie potrafię tego wyrazić. Z miłością, Natalie” (Natalie Cole, wokalistka, CD *Take A Look*);
- „Żaden człowiek niczego nie tworzy, jedynie porządkuje coś, co już tu jest. Dzięki Bogu (Alleluja!) za wspaniałe dzieło muzyki. Oby zajęła właściwe miejsce w życiu ludzkości” (Hubert Laws, flecista, CD *My Time Will Come*)¹⁸.

Przy ewentualnym poszukiwaniu racji dla aprobaty koncertu któregośkolwiek artysty warto spojrzeć w jego życiowy „program” religijny, który często zawarty jest na płytach. I nawet wtedy, kiedy samą twórczość muzyczną przewidzianą jako repertuar koncertowy trudno ocenić na podstawie np. samego tytułu, to można, a nawet należy oprzeć się na religijnych deklaracjach twórcy.

2.3. Akustyka przestrzeni kościelnej

Tomasz Smółka, opisując koncert rockowy, wskazuje, że jednym z ważnych dla tej muzyki czynników był „rozwój techniki umożliwiającej nagłaśnianie wielkich przestrzeni”¹⁹. Nie chcemy jednakże tu mówić o tym, że muzyka, o której piszemy, jest na ogół bardzo głośna, a zakres wzmocnienia dźwięku po wielokroć przekracza wartości niebezpieczne dla ludzkiego słuchu. Pomińmy

¹⁸ Cyt. za: K. Brodacki, *W poszukiwaniu prawdy*, „Ethos” 2006, nr 73-74, s. 303.

¹⁹ T. Smółka, *Inwazja decybeli, czyli muzyka rockowa i okolice*, Tychy 2003, s. 62.

te kwestie. Natomiast niewątpliwie trzeba zauważyć, że nawet w bardzo dobrych od strony akustycznej salach koncertowych potrzebna jest elektroniczna amplifikacja instrumentów, choćby tylko po to, by uzyskać odpowiedni poziom ekspresji dźwięków, a ponadto, by móc odpowiednio zbalansować różne instrumenty. Akustyka kościelna jest często bardzo poważnym zadaniem i wyzwaniem dla przygotowujących koncert – także wtedy, kiedy jest to koncert muzyki klasycznej. Muzyka popularna z kolei domaga się na ogół jakiegoś rodzaju nagłośnienia i raczej trudno sobie wyobrazić, aby mogło to być tzw. nagłośnienie kościelne, którego używa się do sprawowania liturgii. Przygotowując koncert, pamiętać należy zatem o odpowiednim wyważeniu zakresu nagłośnienia. Ale jeszcze jedną bardzo istotną uwagę wydaje się być ta, by iść raczej w kierunku przygotowywania koncertów, podczas których używa się instrumentów akustycznych. Fachowa nomenklatura podpowiada tu anglojęzyczne pojęcie *unplugged*. Akustyczne gitary, instrumenty smyczkowe, niezbyt rozbudowana sekcja instrumentów perkusyjnych itp. nie będą raczej budzić sprzeciwu w przestrzeni kościelnej. Podkreślmy raz jeszcze, że organizatorzy tego rodzaju koncertów winni skonsultować zakres amplifikacji dźwięku z osobami o odpowiednim przygotowaniu, które wskaże rządca kościoła.

2.4. Stylistyka muzyczna

Poważne trudności z piosenką religijną wykonywaną w ramach prezentacji koncertowej w świątyni pojawiają się, gdy weźmiemy pod uwagę np. idiomatykę rockową. Bardzo znamienne są w tym kontekście słowa o. Notkera Wolfa, opata-prymasa benedyktynów, ale także gitarzysty i flecisty w zespole rockowym *Feedback* (w 2008 r. o. Notker Wolf wystąpił razem z zespołem *Deep Purple*). W jednym z wywiadów stwierdził: „...nie zaadaptowałbym rocka do Eucharystii. Wokaliści i soliści zajmują tu zbyt centralną pozycję, a podczas Mszy w centrum ma być Bóg. Rock o tyle pasuje do chrześcijaństwa, że ma w sobie duży potencjał protestu, np. wobec wojny, kłamstwa rządzącego światem, przemocy, wykorzystywania kobiet, czy niesprawiedliwego bogactwa”²⁰. Z podobnych powodów rockowa piosenka nie bardzo mieścić się będzie także w obrębie świątyni katolickiej jako repertuar koncertowy. Tomasz Budzyński, rockman, wskazuje, że rock „ze swoim buntowniczo-politycznym kontekstem kompletnie do takiej przestrzeni nie pasuje”²¹. Nie ulega wątpliwości, że może być dobrym „transmitterem” wartości chrześcijańskich, być może nawet narzędziem ewangelizacji, ale zdecydowanie wymaga przestrzeni otwartych albo odpowiedniej sali koncertowej. Należy zwrócić uwagę, że nie mówimy tu o warstwie wykonawczej rocka w aspekcie brzmieniowo-akustycznym. Jesteśmy bowiem

²⁰ *Złoty środek* [z N. Wolfem rozmawia M. Müller], „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 28, s. 16.

²¹ *Profanum to kicz* [z T. Budzyńskim rozmawia T. Ponikło], „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 50, s. 6.

w kontekście społecznym, w obszarze uwarunkowań socjologicznych. Podobnie jak z rockiem ma się sprawa np. z hip-hopem, w którym tak wiele jest wulgarności²². Nie sposób wymienić tu oczywiście i omówić wszystkich rodzajów czy stylistyk muzycznych, wskazując na ewentualne ich znamiona, które będą dyskwalifikujące przy dopuszczeniu takiego materiału muzycznego jako koncertowy w świątyni. Należy jednakże bardzo wrażliwie podchodzić do pewnych konotacji społecznych; do tzw. prawa pierwszych skojarzeń. Kościół w swojej historii bowiem zawsze zwracał uwagę na to, by nie gorszyć, nawet wtedy, kiedy osoba czy grupa podatna na zgorszenie nie do końca rozumiałaby pewne procesy czy sytuacje. Epatowanie skrajną oryginalnością czy bezceremonialne łamanie konwenansów może być społecznie szkodliwe, a nawet niebezpieczne. Jest z pewnością w przypadku koncertów w kościołach zupełnie niepotrzebne.

2.5. Ekspresja wykonawców – ekspresja odbiorców

Wydaje się, że ostatnim problemem, który należy poruszyć, jest „sposób” bycia artysty na scenie oraz to, jak przekłada się on na zgromadzoną publiczność. Niezwykle interesujące stwierdzenia przedkłada w tym zakresie Grażyna Filipiak. Autorka ta wskazuje, że „muzyka wywołuje określone stany emocjonalne już samym tylko materiałem dźwiękowym, a więc brzmieniami i rytmami. Jednak emocje w muzyce powstają także pod wpływem, nieodłącznych z wykonywaniem utworów, czynników pozamuzycznych, to jest: 1) miejsca i specyfiki przestrzeni – np. scenografii i gry świateł, 2) obecności i zachowania innych ludzi, w szczególności zachowania wykonawców i publiczności”²³. Mamy tu do czynienia z pewną kondensacją treści, która może mieć dla popularnej muzyki chrześcijańskiej, rozumianej jako *performance* w kontekście świątyni, charakter negujący, ale również afirmujący. Świątynia domaga się w pierwszym rzędzie od samego artysty odpowiedniej postawy oraz powściągnięcia emocji. Grażyna Filipiak pisze w innym miejscu swojego artykułu, że „porywające emocje wielotysięcznych audytoriów podczas współczesnych widowisk muzycznych powstają jako efekt specjalnego sprzężenia emocjonalnych właściwości muzyki z profesjonalnie aranżowanym kółem czynników pozamuzycznych. Z tego powodu oszołomienie w przypadku muzyki przejawia się w różnorodny sposób. Innym bowiem przeżyciem jest wzruszenie do łez pod wpływem piękna utworu słuchanego w ciszy sali koncertowej czy pod wpływem wrażenia, że obcuje się z ideałem wykonawczym, innym zaś – upojenie szaleńczym rytmem muzyki bądź równie szaleńczym wykonaniem utworu podczas masowego widowiska muzycznego”²⁴.

²² Zob. np. M. Olszewski, *Diabeł jest gdzie indziej*, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 40, s. 10-11.

²³ G. Filipiak, *Muzyka – zabawa i oszołomienie*, w: *Ludyczny wymiar kultury*, red. J. Grad, H. Mamzer, Poznań 2004, s. 5.

²⁴ *Tamże*.

Grażyna Filipiak podaje wreszcie propozycję uporządkowania rozległego spektrum reakcji związanych z oszołomieniem, gdzie czynnikiem porządkującym jest to czego lub kogo dotyczy. Wyróżnia tu doznania związane z:

1. własną psychiką;
2. własnym ciałem;
3. rzeczywistością zewnętrzną;
4. innymi ludźmi: z ich fizycznością, tj. wyglądem, zachowaniami oraz z ich psychiką²⁵.

Trzeba tu raz jeszcze bardzo wyraźnie zaznaczyć, że przestrzeń kościoła wymaga bardzo zdecydowanego tonizowania tych emocji, które przekładałyby się w jakikolwiek sposób na desakralizację miejsca, np. poprzez taniec czy też poprzez wywołania w publiczności jakiegoś rodzaju niewłaściwych zachowań, okrzyków itp.

Zakończenie

Bohdan Pocij pisze, że „muzyka, z racji swojej płynnej konsystencji, ciągle nam się jakby w słuchaniu wymyka; nie przystaje do słów, którymi ją chcemy nazwać, do pojęć, jakimi pragniemy ją określić. Lecz z drugiej strony – z tych samych powodów – muzyka swoją płynną strukturą i ruchomą formą oraz swą zdolnością do przenikania nas na wskroś może, poruszając naszą intuicję, udzielić iluminacji: dać czułość na źródła inspiracji, tych tajemniczych impulsów, z których sztuka się poczyną. Trzeba się tylko na muzykę prawdziwie otworzyć, dosłuchać jej metafizycznego przesłania”²⁶. Niech to przekonanie Bohdana Pocija będzie zachętą do otwarcia się na piosenkę religijną, która ciągle traktowana jest w Kościele jako rodzaj muzyki niższej wartości. Tymczasem nie chce ona i nie może być muzyką liturgiczną, może natomiast dobrze egzystować jako narzędzie animowania kultury religijnej, choćby tylko w ramach różnego rodzaju koncertów, ale przecież także podczas katechezy, pielgrzymek, festiwali itp. Heinz Werner Zimmermann jeszcze podczas obrad Soboru Watykańskiego II pisał na łamach „Musik im Gottesdienst”, że w tzw. mszach jazzowych wtargnął do naszych kościołów nowy styl muzyczny. Było to już wtedy bardzo symptomatyczne, gdyż muzyka kościelna dostała świeżego powietrza. Trudno oprzeć się wrażeniu, że nie zostało ono właściwie wykorzystane po dziś dzień. Rozważania niniejszego artykułu zakończymy jeszcze raz słowami Heinza Wernera Zimmermanna: „Kościół będzie winny zaniedbań, kiedy pozwoli tym nowym stylistom wzrastać w sposób dziki”²⁷.

²⁵ Por. *tamże*.

²⁶ B. Pocij, *Z perspektywy muzyki. Wybór szkiców*, Warszawa 2005, s. 196.

²⁷ „Die Kirche würde sich der Fahrlässigkeit schuldig machen, wenn sie solche neuen stilistischen Einflüsse dem Wildwuchs überlassen würde“; zob. H. W. Zimmermann, *Neue Musik und Neues Kirchenlied*, „Musik und Kirche” 1963, nr 2, s. 56.

Literatura

- Boniecki A., *Zakazujemy chórów trębaczków*, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 50.
- Brodacki K., *W poszukiwaniu prawdy*, „Ethos” 2006, nr 73-74.
- Dziwisz S., *VII List Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego o muzyce kościelnej. O koncertach w świątyniach Archidiecezji Krakowskiej*, „Biuletyn duszpasterski” 2011, nr 12.
- Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Kraków 2001.
- Filipiak G., *Muzyka – zabawa i oszołomienie*, w: *Ludyczny wymiar kultury*, red. J. Grad, H. Mamzer, Poznań 2004.
- Kostrzewska H., *Muzyka sakralna – próba definicji*, „Musica Sacra Nova” 2007, nr 1.
- Middleton R., *Form*, w: *Key Terms in Popular Music and Culture*, red. B. Horner, T. Swiss, Malden 1999.
- Olszewski M., *Diabeł jest gdzie indziej*, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 40.
- Pawlak I., *Muzyka jako niezbędny element pracy duszpasterskiej*, w: *Muzyka i śpiew liturgiczny*, red. J. Zimny, Sandomierz 2001.
- Pawlak I., *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2000.
- Pociej B., *Sacrum w muzyce dzisiaj – problem estetyki*. Referat wygłoszony na sesji *Wartościowanie w badaniach literackich*, Lublin 1982 (mps).
- Pociej B., *Z perspektywy muzyki. Wybór szkiców*, Warszawa 2005.
- Poźniak G., *Popularna muzyka chrześcijańska w Polsce. Teologiczno-muzykologiczne spojrzenie*, Opole 2009.
- Profanum to kicz* [z T. Budzyńskim rozmawia T. Ponikło], „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 50.
- Smołka T., *Inwazja decybeli, czyli muzyka rockowa i okolice*, Tychy 2003.
- Wachowski J., *Poznanwanie i komunikowanie*, Poznań 2005.
- Waloszek J., *Teologia muzyki. Współczesna myśl teologiczna o muzyce*, Opole 1997.
- Wir brauchen einen Wagner für die Kirchenmusik* [z P. Planyavskym rozmawia R. Nika], „Singende Kirche” 2011, nr 2.
- Zimmermann H.W., *Neue Musik und Neues Kirchenlied*, „Musik und Kirche” 1963, nr 2.
- Złoty środek* [z N. Wolfem rozmawia M. Müller], „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 28.

In a search for a place for popular music concerts in the Catholic Church

Summary

The article focuses on the issue of organizing concerts in churches. More precisely, it concerns a specific musical creativity, that is, popular Christian music and a religious song. The starting point of this paper has its source in the letter written by the bishop of Cracow, Card. S. Dziwisz, published on the day commemorating St. Cecilia, the patroness of Church music. Among other issues, Card. Dziwisz points to the church environment as the one designed exclusively for sacred music. Speaking about sacred

music leads to a distinction in music between the categories of *sacrum* and *profanum*, to which the author refers. However, the fundamental point of this article is an attempt to answer the following question: what are the conditions that a religious song should comply with in order to be appropriate to be performed during concerts in churches. The answer as well as all of the conditions are presented in the following parts of the article: 1. repertoire; 2. performers' "intentions"; 3. acoustics of the church space; 4. music stylistics; 5. the expression of performers vs. the expression of receivers.

Keywords: concerts in churches, religious song, sacred music.

MAGDALENA EWA RUSZEL

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie
Stalowa Wola

Cierpienia duchowe dziecka. Psychologiczne aspekty

Streszczenie: Artykuł podejmuje problem cierpień duchowych dziecka od poczęcia aż do okresu wczesnoszkolnego. Wyjaśnia, jak te cierpienia wpływają na aktualną sytuację życiową dziecka oraz na jego przyszłość. W artykule ukazana jest również zależność pomiędzy inteligencją duchową, rozwojem duchowym, rozwojem psychicznym, fizycznym a cierpieniami duchowymi. W artykule tym autorka podaje własną definicję cierpień duchowych.

Słowa kluczowe: cierpienia duchowe, duchowość, inteligencja duchowa, rozwój duchowy.

W literaturze naukowej z zakresu psychologii rozwojowej¹ znajdujemy bardzo dużo informacji o poszczególnych sferach rozwoju człowieka poczynając od jego urodzenia aż po późną starość. Istnieje wiele dokładnych charakterystyk opisujących rozwój: motoryczny, intelektualny, emocjonalny, społeczny i moralny. Mniej natomiast uwagi poświęca się rozwojowi wolitywnemu, a do rzadkości należą teksty traktujące o rozwoju duchowym człowieka. Istota i problemy dotyczące rozwoju duchowego są zazwyczaj i to pod zupełnie innym kątem niż w psychologii, obszernie opisywane i analizowane przez nauki teologiczne.

Niezrozumienie przez rodziców, wychowawców, psychologów, pedagogów roli oraz znaczenia sfery duchowej w życiu i rozwoju dziecka, błędy wychowawcze popełniane przez nich w tej sferze, powodują poważne następstwa w psychice i duchowości młodego człowieka. Do najczęstszych, najbardziej dotkliwych, a zarazem nie zawsze łatwo zauważalnych u dziecka są jego cierpienia duchowe.

Słowo „cierpienie” najczęściej przywołuje dwa skojarzenia: fizyczne i psychiczne. Pierwsze dotyczy bóli somatycznych, drugie cierpienie psychiczne np. po stracie bliskiej osoby czy po przeżyciu traumy życiowej. Jednakże istnieje jeszcze trzecie określenie słowa „cierpienie”, a ponieważ dotyczy ono

¹ Zob. H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka* (Poznań 2004); J. S. Turner, D. B. Helms, *Rzecz o człowieku* (Warszawa 1999); R. Vasta, M. M. Haith, S. A. Miller, *Psychologia dziecka* (Warszawa 1995).

duchowości, jest trudno zauważalne, gdyż z pozoru „nie boli” – jak po traumie psychicznej, ani nie daje oznak fizycznych, jak w przypadku cierpienia fizycznego. W dodatku, dziecko – podmiot jego doświadczenia najczęściej nie jest w stanie samo tak pokierować swoją sytuacją, by to cierpienie zniwelować lub pozytywnie przepracować.

Cierpienia duchowe – próba definicji

Cierpieniem duchowym nazwałabym sytuację negatywnych skutków w sferze duchowej człowieka spowodowanych brakiem wglądu w przyczyny własnych i cudzych zachowań, emocji oraz sytuację braku rozumienia procesów psychicznych biorących w nich udział, podtrzymujących niekorzystne samopoczucie psychiczno-duchowe na danym etapie życia człowieka. Ta sytuacja, której doświadcza człowiek to brak adekwatnej integracji pomiędzy: bodźcami płynącymi z zewnątrz, własnymi reakcjami emocjonalno-duchowymi na nie, a właściwym rozumieniem ich na poziomie duchowym. Wynika ona z niewielkich lub żadnych pokładów inteligencji duchowej, jaką dysponuje jednostka. Człowiek nie może we właściwy sposób odnieść tych procesów do sytuacji, w której się znajduje, lecz również nie może skonfrontować, wyjaśnić ich. Jego siły i zasoby psychiczno-duchowe są za słabe, aby w konstruktywny sposób zareagować na sytuację, która powoduje u niego cierpienie duchowe. Im jednostka jest młodsza i im ma mniejszą odporność psychiczną, im bardziej jest niedojrzała duchowo i ma mniejszą świadomość przyczyn sytuacji oraz małe zasoby sił duchowych, tym jej cierpienia duchowe są bardziej dotkliwsze dla niej z powodu niemożliwości konstruktywnego poradzenia sobie z sytuacją. „Najczęściej z punktu widzenia psychologii, duchowość jest wyjaśniana jako szczególna zdolność jednostek do kierowania własnym życiem”². Niemożność zatem wpływu na zaspokojenie ważnych dla człowieka potrzeb powoduje na poziomie duchowym cierpienia oraz poważne konsekwencje w rozwoju duchowym człowieka.

Cierpienia duchowe związane są również z sytuacją (bardziej widoczną w życiu dorosłym), kiedy to jednostka ma zaspokojone najważniejsze potrzeby, a jej tryb życia wydaje się być w normie psychiczno-społecznej. Jednakże, pod tą „fasadą” normalności, pozorności kryje się ogrom cierpień duchowych blokujących najbardziej skryte pragnienia jednostki. Chodzi tu o sytuacje zranienia słowem, złorzeczenia, przekleństwa, z którymi najczęściej spotykają się egzorcyści w swojej posłudze, gdy takie jednostki do nich trafiają. Niewiele bowiem osób zdaje sobie sprawę, że „szkody wyrządzane naszemu umysłowi i duchowi są o wiele poważniejsze niż szkody wyrządzane naszemu ciału”³.

² K. Leszczyńska, Z. Pasek, *Nowa duchowość w badaniach społecznych*, w: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska, Z. Pasek, Kraków 2008, s. 12.

³ R. Pereira, *Wymagające uzdrowienia*, w: *Rekolekcje z egzorcystą*, red. M. Orzepowska, Kraków 2007, s. 44.

Inteligencja duchowa

Wg Roberta A. Emmosa inteligencję duchową tworzą następujące komponenty:

- a) „zdolność do odczuwania transcendencji czyli czegoś ponadfizycznego, ponadmaterialnego;
- b) umiejętność doświadczania wyższych stanów świadomości (np. stanów mistycznych);
- c) umiejętność nadawania codzienności znaczenia sakralnego (także poczucie jedności ze światem, wspólnoty z innymi ludźmi);
- d) umiejętność wykorzystywania swych zasobów duchowych do rozwiązywania problemów codzienności”⁴.

Wg zaś Danah Zohar, „dopiero inteligencja duchowa (SQ) pozwala dogłębnie poznawać i uzewnętrzniać nasze najbardziej podstawowe potrzeby...”⁵.

D. Zohar podaje następujące kryteria inteligencji duchowej:

- a) „samoświadomość (świadomość posiadania «głębokiego ja»);
- b) spontaniczność (ujawnianie swego «ja»), zdolność samoorganizacji;
- c) kierowanie się wizją i fundamentalnymi wartościami;
- d) holizm (dostrzeganie sieci, systemu, powiązań);
- e) współodczuwanie (poczucie wspólnoty, poczucie przynależności do strumienia życia);
- f) celebrowanie różnorodności;
- g) niezależna postawa (umiejętność przeciwstawienia się tłumowi);
- h) zmiana punktu widzenia (dostrzeganie całości);
- i) wykorzystywanie przeciwności i radzenie sobie z nimi”⁶.

Z powyższych komponentów inteligencji duchowej wyraźnie wynika, że składają się one na dojrzałość duchową człowieka, w której ogromną rolę odgrywają emocje i psychika, gdyż „niedojrzałość człowieka zarówno w sferze emocjonalnej, jak i duchowej (obie te sfery łączą się ze sobą ściśle) polega między innymi na nieznajomości czy też na lekceważeniu świata uczuć (...). Ważnym wymogiem dojrzałości emocjonalnej i duchowej jest świadomość własnych uczuć, które towarzyszą nam we wszystkich naszych codziennych doświadczeniach”⁷.

Można postawić tezę, że jakość posiadanej inteligencji duchowej będzie decydować o przeżywanych przez jednostkę cierpieniach duchowych. W przypadku małych dzieci (w stadium inteligencji sensoryczno-motorycznej), najpierw mają one do czynienia z cierpieniami duchowymi, zanim dostaną

⁴ P. Socha, *Na tropach duchowości – czym jest i czym może być duchowość?*, „Nomos. Kwartalnik religioznawczy” 2003, nr 43/44, s. 19–39; cyt. za: K. Leszczyńska, Z. Pasek, *dz. cyt.*, s. 12.

⁵ D. Zohar, *Inteligencja duchowa. Inwestowanie w wartości*, w: *Biznes*, t. 5, *Zarządzanie zasobami ludzkimi*, red. K. Szczepaniak, Warszawa 2007, s. 68.

⁶ *Tamże*, s. 70.

⁷ J. Augustyn, *Świat naszych uczuć. Mały przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu ludzkich uczuć*, Kraków 2000, s. 31.

od życia szansę dla rozwoju swojej inteligencji duchowej na tyle, by cierpienia duchowe nie spowodowały poważnych zmian w ich rozwoju psychicznym i osobowościowym.

Cierpienia duchowe dziecka w okresie prenatalnym

Dziecko jest istotą duchową od samego poczęcia. Mylą się ci, którzy twierdzą, że jeśli go nie „słyszać, nie widać” to ono nie czuje, nie przeżywa. Czuje i przeżywa tak samo jak każda inna istota ludzka, a może nawet jeszcze bardziej. Cierpienia psychiczno-duchowe dziecka w tym okresie dotyczą sytuacji, kiedy jego pojawienie się stwarza dyskomfort dla jego matki oraz jej najbliższego otoczenia, rodziny. Wówczas jest ono traktowane jako intruz, o którego się nie dba życząc sobie nawet aby ono „zniknęło” przez poronienie lub inny splot wydarzeń. Matki odrzucające psychicznie dziecko przez cały stan błogosławiony zazwyczaj nie dbają o nie, prowadząc zagrażający rozwijającemu się człowiekowi styl życia. Dziecko w łonie swej matki wyczuwa, że jest niechciane, a jego potrzeby: ilości snu, czuwania, odpowiedniego pokarmu, dobrego emocjonalnego kontaktu z matką nie są zaspokajane. Zamiast tego słyszy w rozmowach matki z innymi osobami o nim, że jego pojawienie się jest problemem, że jest ono przedmiotem. „Gdy matka ma dobre samopoczucie, dziecko jest «kąpane» w «neurohormonach szczęścia»” i samo je wytwarza. Są one obecne w organizmie dziecka już w 6 tygodniu życia prenatalnego⁸. Oczywiście, krótkotrwałe „huśtawki” nastrojów matki, która zaakceptowała i pokochała swoje nienarodzone dziecko, nie wpływają negatywnie na rozwój psychiczno-duchowy dziecka. „Dziecko w łonie matki pobiera lekcje mowy: analizuje i zapamiętuje akcent, rytm i melodię głosu matki”⁹. Już wtedy może dojść do zranienia dziecka, złorzeczenia jego przyszłemu życiu. Konsekwencje przekleństwa słowem dziecka przez matkę lub kogoś, kto chce mu zaszkodzić odcisną piętno nie tylko na jego życiu, ale także na życiu jego potomków, a w niektórych sytuacjach może nawet dojść do opętania takiej osoby lub jej potomków. „Przyczyną opętania może być również rzucenie uroku: wina wówczas nie leży po stronie ofiary, ale po stronie tego, który «korzysta z usług» złego ducha. Ofiarą rzuconego uroku czy zaczarowania może być także osoba najbardziej niewinna (np. dziecko w łonie matki). Rzucenie uroku polega na czynieniu zła przy pomocy złego ducha. Rzucenie uroku może być praktykowane na wiele sposobów: zranienie, związanie, przekleństwo, złe spojrzenie...”¹⁰. Stąd później konieczność egzorcyzmowania, uwalniania wewnętrznego i uzdrawiania na przestrzeni życia takich osób. „Uzdrowienie wewnętrzne jest ważne i potrzebne także z uwagi na sposób, w jaki rozwija się nasza osobowość od momentu narodzin, nawet od momentu poczęcia. Wszystko, co się dzieje, pozostaje ukryte

⁸ D. Kornas-Biela, *Wokół początku życia ludzkiego*, Warszawa 2002, s. 91.

⁹ *Tamże*, s. 35.

¹⁰ G. Amorth, *Egzorcyci i psychiatrzy*, Częstochowa 2008, s. 123-124.

w czymś, co nazywamy podświadomością, gdyż minione doświadczenia mogą na nas oddziaływać (...). Uzdrowienie wewnętrzne jest potrzebne z powodu bólu i zranień, których doświadczamy od czasów naszych przodków¹¹, a o których to mogliśmy nawet nie wiedzieć, przychodząc na świat z obciążającym nas tzw. „DNA duchowym”.

Cierpienia duchowe dziecka w okresie noworodkowym

Dotyczą tych dzieci, które pozbawione są kontaktu z matką lub też w kontakcie tym matka zamiast dawać dziecku miłość, czułość, troskę, poczucie bezpieczeństwa otacza je chłodem emocjonalnym, wrogością, odrzuceniem. Noworodka charakteryzuje „symbiotyczne zespolenie z matką, w którym nie wyodrębnia ono jeszcze własnego ja (...). Dziecko nie pojmuje jeszcze, że np. pierś matki nie jest częścią niego samego i przyjmuje wrażenia stąd płynące, tak jak np. płynące z własnego języka czy z własnego ssanego palca¹². Taki noworodek już na starcie swego życia przeżywa deteriorację podstawnych uczuć składających się na sferę duchową człowieka: miłości, ufności, dobroci, wzrastania w sile psychiczno-duchowej, wiary w zaspokojenie swoich potrzeb, która to wiara w następnych latach przełoży się na wiarę w sens życia, działania, wiarę w coś więcej niż tylko ludzkie możliwości. W teorii rozwoju psychospołecznego Erika Eriksona, od urodzenia aż do końca pierwszego roku życia, w dziecku rozwinąć się może: „podstawowa ufność albo nieufność. Dzięki tej pierwszej cesze dziecko zyskuje siłę, którą jest nadzieja¹³ – tak ważna w rozwoju psychiczno-duchowym.

Narodziny niechcianego dziecka lub dziecka o innej płci niż spodziewana i wyraźne dawanie mu tego do zrozumienia, czyli złorzeczenie mu słowem, stanowi otwartą furtkę dla wejścia złego ducha w dziecko. Włoski egzorcysta, Gabriele Amorth miał do czynienia z takimi przypadkami. „Moje odczucie, po długim egzorcyzmie, było takie, iż znalazłem się wobec całkowitego diabelskiego opętania (...). Przyczyny sięgały dnia urodzenia. Giancarlo był odrzucony przez ojca, który nie chciał dzieci, a tym bardziej syna. Te pierwotne przyczyny były podsycane w czasie dwudziestu pięciu lat życia...¹⁴.

Cierpienia duchowe dziecka w okresie niemowlęcym

W tym okresie „rozwój duchowy niemowlęcia należy rozpatrywać w dwóch aspektach: wyodrębnienia własnego ja i rodzącej się moralności oraz kształtowania się

¹¹ R. Pereira, *Jakie uzdrowienie jest nam potrzebne?*, w: *Rekolekcje z egzorcystą*, red. M. Orzepowska, Kraków 2007, s. 39-43.

¹² D. Becelowska, *Repetitorium z rozwoju człowieka*, Jelenia Góra 2006, s. 123.

¹³ H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 1998, s. 40.

¹⁴ G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, Częstochowa 2008, s. 86-88.

przyszłej religijności”¹⁵. Dzięki wzrastającemu rozumieniu bodźców płynących z otoczenia i związanego z tym przeżywania różnych stanów emocjonalnych, takich jak: jedności z matką, chwil samotności, zaciekawienia przedmiotami, obiektami, osobami, głosami, dziecko zaczyna stopniowo coraz bardziej doświadczać swoje ja na tle rzeczywistości zewnętrznej. Równocześnie z tym, charakter i rodzaj relacji z najbliższymi osobami umożliwia mu poznawanie uczuć kształtujących moralność oraz w przyszłych okresach kształtujących religijność. Przeżywane w tym czasie cierpienia duchowe przez dziecko dotyczą sytuacji, w których: nie kształtuje się w nim emocji moralnych – zamiast tego jest ono zawstydzane, ośmieszane, odrzucane emocjonalnie, zaś kierowane do niego przez rodziców zdania cechuje chłód, a ich postawa daje dziecku odczuć, że jest ono przedmiotowo traktowane. Cierpienia duchowe dziecka w okresie niemowlęcym są kontynuacją odrzucenia dziecka już w okresie prenatalnym. W tym i dalszych etapach życia będą się coraz bardziej nasilać w związku z wzrastającą świadomością i potrzebami dziecka oraz zadaniami rozwojowymi stojącymi przed nim.

Cierpienia duchowe dziecka w okresie poniemowlęcym

W wieku 1-3 lat „rozwój duchowy dziecka to wyodrębnianie się własnego ja w osobowości oraz przejawy jego religijności”. Dziecko coraz bardziej nabywając zaufania do otoczenia, równocześnie uczy się zaufania do samego siebie. Częste doświadczanie frustracji, niepowodzeń, uniemożliwiania mu eksploracji świata, ograniczania dopływu bodźców: wzrokowych, słuchowych, smakowych, kinestetycznych bardzo okalecza sferę duchową dziecka powodując zniechęcenie, apatię, a przede wszystkim brak zaufania, niewiarę we własne możliwości. Dodatkowo niewprowadzanie dziecka w zasady, pozbawianie go możliwości przeżywania rytuałów religijnych i ich oglądania oraz brak wprowadzania w jego słownictwo prostych słów, gestów związanych z wiarą czy też straszenie go Bogiem, demonami powoduje, że dziecko nie tylko przeżywa lęki, obawy, ale przede wszystkim cierpi z braku możliwości pozytywnego odnalezienia się w otaczającej je rzeczywistości, z braku istnienia kogoś, kto rozwieje jego obawy i ukoi zranioną duszę.

Okres poniemowlęcy jest szczególnie ważny także z powodu rozwoju woli-tywnego silnie zaznaczającego się u dziecka. W teorii rozwoju psychospołecz-nego E. Eriksona¹⁶ u dziecka na tym etapie życia może rozwinąć się „autonomia jako cecha ego związana z wolą”. Gdy oddziaływania otoczenia są niekorzystne dla dziecka – zwłaszcza w kształtowaniu się jego nowych umiejętności fizycznych i w niemożności rozwijania się woli u dziecka, to zamiast autonomii rozwinie się u niego wstyd, zwątpienie oraz brak woli. Skutki takiej sytuacji są dla dziecka tragiczne. Rozwija się ono w poczuciu odrzucenia, zranienia, własnej niemocy, braku poczucia wartości.

¹⁵ D. Becelowska, *dz. cyt.*, s. 141.

¹⁶ H. Bee, *dz. cyt.*, s. 46.

Cierpienia duchowe dziecka w okresie przedszkolnym

Okres przedszkolny jest szczególnie ważny dla kształtowania u dziecka prawidłowego obrazu Boga i wdrażania przedszkolaka w praktyki religijne. W pojmowaniu rzeczywistości tak ziemskiej jak i duchowej pomaga dziecku intensywnie rozwijająca się w tym okresie wyobraźnia i fantazja oraz obrazowe pojmowanie świata. „Jest to okres antropomorficznego pojmowania Boga (...). Dzieci widzą Go także jako osobę, która rozdaje wszystkie dobra”¹⁷, może spełniać ich najskrytsze życzenia. Wrażliwsze dzieci, mające świadomość istnienia Boga i jego wpływu na życie, w sytuacjach deterioracji ich potrzeb, krzywd, traum, stresów, mogą radykalnie „obrazić się” na Boga, swego Anioła Stróża czy innych świętych. Jeśli dziecko doświadcza wspomnianych sytuacji, jego cierpienia duchowe są szczególnie dotkliwe dla niego, ponieważ coraz bardziej może się ono zamykać w sobie, tracąc nadzieję i ufność w życiowych sytuacjach. Bóg dla dziecka w tym okresie jawi się na wzór dobrego, idealnego dorosłego, a więc osoby, która może pomóc, kiedy inni dorośli zawiodą. Jeśli na „życzenie” dziecka nie pomoże w sposób, w jaki by ono sobie życzyło, dziecko może zwrócić się ku innym „źródłom” mającym „moc”. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że dzieci z reguły w baśniach, bajkach, w produktach spożywczych, prasie dla dzieci mają bardzo częsty kontakt wizualny i słuchowy z: księżniczkami, czarownicami, czarodziejami, dobrymi wróżkami, czarami. Jest to bardzo niebezpieczne dla ich rozwoju duchowego i kształtowania się prawidłowej relacji z Bogiem. Nie pozostaje to również obojętne dla rozwoju psychicznego dziecka, gdyż ono „traci” siebie, poczucie własnej sprawczości, mocy, kompetencji na rzecz pokładania nadziei w nierealistycznym i niebezpiecznym źródle. Tę ważną cechę ego zauważył E. Erikson¹⁸ we wspomnianej teorii, w której na wiek przedszkolny przypada rozwijanie cechy jaką jest inicjatywa, a siła, którą dziecko dzięki temu zyskuje, to zdecydowanie. Jeśli na skutek nieprawidłowych oddziaływań psycho-wychowawczych nie pojawi się inicjatywa, w dziecku rozwija się poczucie winy oraz cierpienia psychiczno-duchowe z tym związane.

Ponadto, już w okresie przedszkolnym daje się zauważyć u niektórych dzieci tzw. „wołanie o miłość”, które jest przejawem cierpień duchowych przeżywanych przez dziecko. Mają one związek z niewłaściwymi postawami opiekuńczo-wychowawczymi rodziców oraz innych opiekunów dziecka. Przykładowo, gdy dziecko otaczane jest nadopiekuńczością, gdy nie pozwala się mu na odkrywanie swoich możliwości (np. choćby w samoobsłudze) poprzez próby i błędy, lub gdy wszystko się mu zapewnia oprócz rzeczywistego zainteresowania i szczerego, opartego na głębokiej miłości kontaktu emocjonalnego z nim, to ono już wtedy daje sygnały, że cierpi. Na poziomie behawioralnym mogą to być takie zachowania, jak: nieustanne zapytywanie i proszenie opiekunów o kolejny, np. pięćdziesiąty samochódzik, którego dziecko tak naprawdę nie chce. Jeden

¹⁷ D. Becelowska, *dz. cyt.*, s. 172.

¹⁸ H. Bee, *dz. cyt.*, s. 46.

z moich pacjentów prosił o zabawki rodziców, dziadków, choć tak naprawdę ta prośba była próbą zwrócenia uwagi na siebie, swoje cierpienia duchowe. Na poziomie psychicznym dziecko to przejawiało reakcje nerwicowe (miało nerwicę natręctw), było smutne, czuło się niedocenione, a po kilku miesiącach zaczęło robić sobie tatuaże. Na tym krótkim, schematycznym przykładzie wyraźnie widać, jak sfera psychiczna u dziecka sprzężona jest ze sferą duchową. Jeśli jesteśmy rodzicami, nie lekceważmy „wołania o miłość” własnych dzieci, bo ten apel plus to jak zachowuje się nasze dziecko, są symptomem ogromu cierpienia duchowych, których ono doświadcza i przeżywa głęboko w swoim wnętrzu.

Cierpienia duchowe dziecka w okresie wczesnoszkolnym (7-12 lat)

Mniej więcej ok. „9 roku życia zanika naiwny obraz Boga. Dzieci w tym okresie zaczynają myśleć logicznie także o Bogu i zastanawiać się nad jego wszechobecnością. W umyśle dziecka pojawia się też transcendentalizacja obrazu Boga. W kształtowaniu się tego obrazu biorą udział m.in.: identyfikacja, naśladownictwo i projekcja, głównie cech ojca”¹⁹. Dziecko słabo lub niewdrażane wcześniej w praktyki religijne i mające słabą więź emocjonalną ze swoimi rodzicami, których dodatkowo nie może uznać za autorytet, ujawni w tym okresie niewielki zasób inteligencji oraz dojrzałości duchowej. Widoczne to może być w sytuacjach szkolnych, z którymi nieumiejętność poradzenia sobie stanie się okazją do przeżywania przez dziecko poczucia niższości, braku sukcesów i kompetencji doświadczanych niemalże każdego dnia, na co zwrócił uwagę E. Erikson. Wg niego, w dziecku rozwinąć się może „pracowitość związana z poczuciem kompetencji albo poczucie niższości”²⁰ związane z przeżywanymi przez nie porażkami. Ładowana w ten sposób przez dziecko w swoją osobowość negatywna „amunicja duchowa” przyczyni się w przyszłości do niemożności kierowania własnym życiem, do zaniechania ekspresji siebie, do słabego kontaktu ze sobą, z własnymi uczuciami. Co więcej, odporność psychiczna i siły duchowe dziecka, będąc znacznie osłabione, mogą zwiększyć jego podatność na różne choroby.

Podsumowanie

Dziecko cierpi duchowo o wiele bardziej niż osoba dorosła, a cierpienia te rzutowane są w całą jego rzeczywistość. Osoba dorosła doświadczająca cierpienia duchowych może „na chwilę” o nich zapomnieć, skupić się na pracy, zainteresowaniach,

¹⁹ D. Becelowska, *dz. cyt.*, s. 189.

²⁰ H. Bee, *dz. cyt.*, s. 40.

może poprzez modlitwę i pogłębione życie religijne jakoś sobie je wytłumaczyć, zapanować nad nimi i tym samym „zmylić” otoczenie, że w jej życiu jest coś nie tak, to dziecko już tego nie potrafi. Cierpienia duchowe dziecka przejmują kontrolę nad wszystkimi sferami jego życia. „Praca nad poczuciem skrzywdzenia wymaga zarówno wysiłku duchowego i religijnego, jak i emocjonalnego oraz psychicznego. Choć w procesie uzdrowienia wewnętrznego można wyróżnić płaszczyznę duchową i psychologiczną, to jednak obie są ze sobą tak ściśle związane, iż nie powinno się ich w żaden sposób rozdzielać. Tak emocjonalność, jak i duchowość stanowią integralne elementy osoby ludzkiej. Obie płaszczyzny potrzebują siebie nawzajem. Płaszczyzna emocjonalna i psychiczna powinna być jednak podporządkowana ludzkiemu duchowi”²¹.

Cierpienia duchowe dziecka mają swe źródło w sferze duchowej, która nierozzerwalnie sprzężona jest ze sferą psychiczną i fizyczną. W rozwoju dziecka należy zwracać baczną uwagę nie tylko na to, jak i czym „ładujemy” jego „akumulator” fizyczny, psychiczny, ale przede wszystkim duchowy, gdyż skutki tego nie tylko dotkną samo dziecko lecz także jego potomnych.

Literatura

- Amorth G., *Wyznania egzorcysty*, Częstochowa 2007.
Amorth G., *Nowe wyznania egzorcysty*, Częstochowa 2008.
Amorth G., *Egzorcyci i psychiatrzy*, Częstochowa 2008.
Augustyn J., *Świat naszych uczuć. Mały przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu ludzkich uczuć*, Kraków 2000.
Augustyn J., *Ból krzywdy, radość przebaczenia*, Kraków 2000.
Becelowska D., *Repetitorium z rozwoju człowieka*, Jelenia Góra 2006.
Bee H., *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 1998.
Kocańda B., *Jak pomagać cierpiącym z powodu działania złych duchów. Poradnik*, Kraków 2007.
Kornas-Biela D., *Wokół początku życia ludzkiego*, Warszawa 2002.
Leszczyńska K., Pasek Z., *Nowa duchowość w badaniach społecznych*, w: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska, Z. Pasek, Kraków 2008.
Pereira R., *Wymagające uzdrowienia*, w: *Rekolekcje z egzorcystą*, red. M. Orzepowska, Kraków 2007.
Razza C., Eirikis D., *Filtr przeciwsłoneczny. Jak chrześcijanie zamykają się na łaskę*, Poznań 2000.
Turner J. S., Helms D. O., *Rozwój człowieka*, Warszawa 1999.
Vasta R., Haith M. M., Miller S. A., *Psychologia dziecka*, Warszawa 1995.
Zobaczyłam twarz diabła. Rozmowy z egzorcystą, red. E. M. Płońska, Szczepreszyn 2012.
Zohar D., *Inteligencja duchowa. Inwestowanie w wartości*, w: *Biznes*, t. 5, *Zarządzanie zasobami ludzkimi*, red. K. Szczepaniak, Warszawa 2007.

²¹ J. Augustyn, *Ból krzywdy, radość przebaczenia*, Kraków 2000, s. 11-12.

Spiritual suffering of the child. Psychological aspects

Summary

The article takes up the problem of spiritual suffering of the child during his lifetime. It explains how spiritual suffering influences present and future life of a child. The article also shows the connection between spiritual intelligence, spiritual development, physical development and spiritual suffering. The author gives her own definition of spiritual suffering in this article.

Keywords: spirituality, spiritual intelligence, spiritual development, spiritual suffering.

MAŁGORZATA SZATAN

Wydział Nauk Humanistycznych
Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego
Warszawa

Strach a lęk w ujęciu nauk humanistycznych

Streszczenie: Artykuł koncentruje się na rozważaniach dotyczących pojęć „strachu” i „lęku” dokonywanych z perspektywy wybranych nauk humanistycznych. Zagadnienie to jest m.in. przedmiotem zainteresowania filozofii, teologii, psychologii, historii, a także socjologii. Przegląd koncepcji wybranych przedstawicieli tych poszczególnych nauk wskazuje na ważność zagadnienia i różnorodność ujęć. Osią porządkującą przedstawianą charakterystykę jest zwrócenie uwagi na wprowadzane przez autorów rozróżnienia na strach i lęk jako kategorie o odmiennych cechach. Najczęściej wskazywana różnica odnosi się do stwierdzenia, iż strach jest reakcją na konkretne zagrożenie, lęk zaś ma charakter bezprzedmiotowy.

Słowa kluczowe: bojaźń Boża, lęk, strach.

Wprowadzenie

Strach i lęk są emocjami, które nieodłącznie towarzyszą człowiekowi. Zagadnienie strachu/lęku może być analizowane z różnych perspektyw. Począwszy od biologicznego ujęcia traktującego strach jako determinantę określonych reakcji fizjologicznych poprzez ujmowanie go jako sygnału alarmowego przed określonym niebezpieczeństwem aż do traktowania jako czynnika warunkującego działania ekonomiczne, zwłaszcza gdy mówimy o funkcjonowaniu rynku strachu. W rozumieniu potocznym strach i lęk są zazwyczaj ze sobą utożsamiane, na gruncie poszczególnych nauk mamy najczęściej do czynienia z ich rozróżnianiem. Zagadnienie strachu/lęku jest przedmiotem zainteresowania szeregu nauk humanistycznych¹ – filozofii, teologii, psychologii, historii, a także socjologii.

Strach jest emocją podstawową, a więc uniwersalną dla każdego człowieka. Jest emocją negatywną, której źródłem są określone zagrożenia. Łączy się zarówno z nieprzyjemnymi zjawiskami psychicznymi (np. uczucie paraliżu), jak i nieprzyjemnymi reakcjami somatycznymi (np. dreszcze, przyspieszone bicie

¹ Określenie nauki humanistyczne odnosi się tutaj do szeroko pojętej humanistyki obejmującej też między innymi nauki społeczne.

serca). Wskazuje się jednak, iż strach/lęk spełnia zarazem funkcje negatywne, jak i pozytywne. Pozytywne funkcje sprowadzają się do traktowania strachu jako ostrzeżenia przed zagrożeniem, sygnału alarmowego, który umożliwia podjęcie określonych działań mających na celu zapewnienie bezpieczeństwa, ponadto strach może motywować do działania, mobilizować do odpowiedniego przygotowania się do zadań, o których ewentualne niepowodzenie się obawiamy. Funkcja negatywna będzie wiązać się z nieprzyjemnymi reakcjami organizmu, a także odnosić do faktu, iż w przypadku nieadekwatnego do zagrożenia poziomu strachu/lęku może on skłaniać do podejmowania nieracjonalnych działań lub paraliżować wszelkie działania².

1. Potoczny sposób rozumienia strachu/lęku

Dla uporządkowania rozważań warto przywołać słownikowe definicje analizowanych pojęć. *Słownik języka polskiego* definiuje „lęk” jako „uczucie trwogi, obawy przed czymś”³, „strach” zaś jako „niepokój wywołany przez niebezpieczeństwo lub rzecz nieznaną, która się wydaje groźna, przez myśl o czymś groźnym; lęk, obawa, przerażenie, trwoga”⁴. Okazuje się zatem, że na poziomie językowym lęk, strach, obawa, przerażenie, trwoga traktowane są jako synonimy. W podobny sposób funkcjonuje to w języku potocznym. Badania wśród lubelskich licealistów⁵ pokazały, iż najczęstszymi skojarzeniami ze słowem „lęk” są „strach”, „obawa”, „niepokój”, „stres”, „przerażenie”. Uczniowskie definicje określały często „lęk” jako „uczucie niepokoju przed czymś, obawę”, a także jako „strach przed czymś”. Marek Wójtowicz poddaje analizie potoczny sposób rozumienia lęku. Wskazuje, iż pojęciem najbliższym „lękowi” jest właśnie „strach”, przy czym istnieje tu pewna różnica znaczeniowa. Twierdzi, iż strach jest reakcją na obiektywne przedmioty stwarzające zagrożenie, co czyni go odczuciem bardziej uniwersalnym, wspólnym wielu ludziom. Lęk zaś miałby raczej charakter subiektywny, odnosił się do konkretnych jednostek.

O ile o strachu można mówić także w przypadku zwierząt, o tyle lęk jest kategorią przynależną wyłącznie ludziom⁶. Trudno wskazać, iż różnica ta jest dostrzegana przez wszystkich ludzi, dlatego można przyjąć, iż w mowie potocznej pojęcia „lęku” i „strachu” są używane zamiennie. Wójtowicz

² Por. J. Koziński, *Psychologia nadziei*, Warszawa 2006.

³ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1994, t. 2, s. 29.

⁴ *Tamże*, t. 3, s. 343.

⁵ M. Karwatowska, *Lęk. Portret językowy pojęcia w wypowiedziach licealistów*, w: *Przestrzenie lęku. Lęk w kulturze i sztuce XIX-XX wieku*, red. D. K. Sikorski, T. Sucharski, Słupsk 2006, s. 248-254.

⁶ M. Wójtowicz, *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*, Katowice 2005, s. 11.

charakteryzuje także inne wyrazy bliskoznaczne „lękowi”. „Niepokój” i „obawę” odnosi do pewnego rodzaju nastroju, tła emocjonalnego, twierdzi, iż pojęcia te określają niskie natężenie przeżyć. „Trwoga”, „przerażenie”, „groza”, „horror” to grupa określeń odnoszących się do znacznego nasilenia doznań lękowych, kojarzą się one także z bezruchem, zamieraniem, paraliżującym oddziaływaniem niebezpieczeństwa. Inaczej jest w przypadku „paniki”, wskazującej raczej na gwałtowne i nieprzemyślane zachowania. W języku potocznym funkcjonuje także specjalistyczny termin „fobia”, który w psychiatrii oznacza irracjonalny lęk przed konkretnym przedmiotem czy sytuacją, potocznie wskazuje raczej na niechęć do określonego obiektu. Innym terminem bliskoznacznym „lękowi” jest „bojaźń”. Pojęcie to, coraz rzadziej już stosowane, zarezerwowane jest do doznań natury religijnej⁷, o czym będzie jeszcze mowa.

2. Filozoficzne i teologiczne koncepcje strachu/lęku

Charakteryzując naukowe rozumienia pojęć „strach” i „lęk”, można wskazać, iż koncepcje Sorena Kierkegaarda i Paula Tillicha prezentują te zagadnienia z perspektywy filozoficzno-teologicznej. Kierkegaard jest przedstawicielem egzystencjalizmu, autorem dzieła *Pojęcie lęku*. Mimo wymownego tytułu brak tutaj jednoznacznej definicji terminu „lęk”. Można wskazać, iż lęk w ujęciu tego filozofa odnosi się do wewnętrznego stanu człowieka, niezależnego od wrażeń zmysłowych. Mówiąc o pojęciu „lęku” wskazuje, iż „...jest ono całkowicie różne od pojęcia strachu i tym podobnych pojęć, które odnoszą się do czegoś określonego, podczas gdy lęk jest rzeczywistością wolności jako możliwości dla możliwości”⁸. Cechą lęku jest jego bezprzedmiotowość. Źródłem lęku jest natura człowieka. Składa się ona z trzech czynników: ciała, psychiki i – odpowiedzialnego za zjednoczenie dwóch poprzednich – ducha. Ducha cechuje jednak dwuznaczność, gdyż z jednej strony zakłóca on relację między duszą a ciałem, a z drugiej jest podstawą tej relacji. Reakcją człowieka na tę rozbieżność jest właśnie lęk⁹. Kierkegaard wiąże lęk z zagadnieniem niewinności jako stanem pełnej harmonii człowieka z naturą. W stanie niewinności duchowość pozostaje w stanie uśpienia, ale lęk jest obecny. Autor *Pojęcia lęku* przywołuje tu biblijną opowieść o grzechu Adama. Cechowała go niewinność i niewiedza, ale zarazem lęk wywołany zakazem Boga co do spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła. Kierkegaard twierdzi, że ten lęk doprowadził Adama do grzechu pierworodnego. W tym miejscu dokonał się „skok jakościowy”, decydujący o tym, iż grzeszność i seksualność stały się cechami człowieka. To one przesądzają o stałej obecności lęku

⁷ Tamże, s. 14–15.

⁸ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku: proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierworodnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, Warszawa 2002, s. 58.

⁹ Tamże, s. 60.

w życiu człowieka¹⁰. Kierkegaard wiąże lęk z zagadnieniem wolności, która łączy w sobie sprzeczność: swobodny wybór z koniecznością. „Lęk nie jest określeniem konieczności, lecz także nie jest określeniem wolności; jest on wolnością skrępowaną, gdzie wolność nie jest wolna w sobie samej, lecz pozostaje skrępowana, nie z konieczności, lecz w sobie samej”¹¹.

Dla Kierkegarda lęk nie jest świadectwem ułomności człowieka, jako pierwotne doznanie stanowi miarę człowieczeństwa, jego autentyczności. Prawdziwa egzystencja potrzebuje wewnętrznych zmagania, odczuwania niepewności i lęku. W przeciwnym razie człowiek jest skazany na powierzchowność lub konformizm. W człowieku zazwyczaj jednak współistnieją te dwa sprzeczne dążenia, co przesądza o dynamice ciągłych zmian z niższych form człowieczeństwa do stawania się człowiekiem w pełni znaczenia tego słowa i odwrotnie¹².

Dla twórczości Paula Tillicha kategoria „lęku” stanowi ważne zagadnienie. W *Męstwo bycia* filozof definiuje „lęk” jako „...stan, w którym byt jest świadomy możliwości swojego niebytu. ...lęk to egzystencjalna świadomość niebytu. (...) Lęk to skończoność przeżywana jako nasza własna skończoność”¹³. Oznacza to, że lęk jest stanem zagrażającym istnieniu człowieka. Niebytu zagraża różnym sferom egzystencji człowieka: bytowej, tutaj zagrożeniem jest lęk przed losem i śmiercią; duchowej, dla której przeszkodą jest lęk przed pustką i bezsensownością oraz moralnej, odnoszącej się do lęku przed winą i potępieniem¹⁴.

Tillich wskazuje, iż w tych przypadkach lęk ma charakter egzystencjalny, mając na myśli, iż należy on do egzystencji jako takiej, jest stale obecny w doświadczeniu człowieka, a nie jest przejawem nienormalnego stanu umysłu, jak to ma miejsce w przypadku lęku neurotycznego¹⁵. Ponadto lęki te są ze sobą wzajemnie powiązane, ale z reguły jeden dominuje nad innymi. Za ich pomocą autor *Męstwa bycia* charakteryzuje historię cywilizacji europejskiej. Przedstawia ją jako kolejne zmiany na miejscu lęku dominującego nad innymi. W różnych epokach inny typ lęku zajmował tę pozycję i warunkował określone przemiany kulturowe. I tak w starożytności miejsce to zajmował lęk przed losem i śmiercią, w średniowieczu lęk przed winą i potępieniem, w epoce nowożytnej zaś lęk przed pustką i bezsensownością¹⁶.

Tillich również odróżnia lęk od strachu. „Strach w przeciwieństwie do lęku ma określony przedmiot (...), który można zobaczyć, analizować, atakować, podjąć. Można nań oddziaływać i oddziałując uczestniczyć w nim – również w formie walki”¹⁷. Dzięki męstwu człowieka może dojść do konfrontacji ze strachem. Lęk

¹⁰ M. Wójtowicz, *dz. cyt.*, s. 44-45.

¹¹ S. Kierkegaard, *dz. cyt.*, s. 66-67.

¹² M. Wójtowicz, *dz. cyt.*, s. 47.

¹³ P. Tillich, *Męstwo bycia*, Poznań 1994, s. 42.

¹⁴ *Tamże*, s. 47.

¹⁵ *Tamże*, s. 47-48.

¹⁶ *Tamże*, s. 63-69.

¹⁷ *Tamże*, s. 43.

zaś nie ma przedmiotu, dlatego towarzyszy mu zawsze bezradność. W sytuacji braku możliwości skoncentrowania się na obiekcie odpowiedzialnym za określone doświadczenia dochodzi często do utraty orientacji i nieadekwatnych reakcji. Mimo tych różnic trzeba jednak zauważyć, że elementy te współlistnieją ze sobą. „Strach kłuje żądłem, a lęk ma tendencję do przeradzania się w strach. Strach polega na baniu się czegoś: bólu, odrzucenia przez jakąś osobę czy grupę, utraty czegoś czy kogoś, momentu śmierci. W przewidywaniu groźby zawartej w tych sytuacjach przerażająca jest nie sama ich negatywność ujawniająca się podmiotowi, lecz lęk związany z możliwymi implikacjami owej negatywności”¹⁸. Tillich dowodzi tego na przykładzie sytuacji umierania. Towarzyszy jej bowiem strach przed cierpieniem, utratą wszystkiego, jak również lęk przed tym, co nieznanne, przed tym, co po śmierci, czyli przed niebytem. W obliczu tych rozważań oczywistym staje się fakt, iż ludzie starają się przekształcić lęk w strach. Na tej podstawie Tillich określa umysł ludzki jako „wytwórnę strachów”. Uświadamia jednak, że mimo wszelkich prób ostateczna przemiana lęku w strach nie jest możliwa. Lęk przed groźbą niebytu jest niepodlegającą zmianie cechą samej egzystencji. Inną formą ucieczki przed możliwością niebytu niż próby przekształcania lęku w strach jest lęk patologiczny doprowadzający do nerwic. Ma on miejsce, gdy psychika nie wytrzymuje świadomości zagrożenia niebytem i następuje jej dezintegracja. Nie jest to sytuacja pożądana. Najwłaściwszym sposobem ochrony przed lękiem egzystencjalnym może okazać się uczestnictwo w życiu społeczno-kulturowym, poświęcenie się określonej idei pomniejszającej znaczenie biologicznych i psychicznych ograniczeń człowieka¹⁹.

Można stwierdzić, iż Tillich wykłada swoją koncepcję w precyzyjniejszy sposób niż robi to Kierkegaard. Wspólne dla obydwu ujęć jest odróżnianie lęku i strachu, a także traktowanie lęku jako nieodzownej cechy człowieczeństwa.

Kierkegaard włącza do swojej koncepcji wątki teologiczne, aczkolwiek dominuje tu podejście filozoficzno-psychologiczne. Próby ściśle teologicznego ujęcia zagadnienia lęku podejmuje się teolog i duchowny katolicki Hans Urs von Balthasar w książce *Chrześcijanin i lęk*. Nie dokonuje on rozróżnienia na lęk i strach. Charakteryzując lęk z perspektywy chrześcijaństwa, zauważa, iż lęk jest jednym z fundamentalnych stanów kondycji ludzkiej, uniwersalnym dla każdego człowieka, który zostaje przez Słowo Boże przewartościowany²⁰. Przewartościowanie to przybiera odmienne formy w Starym i Nowym Przymierzu. Życie i śmierć Chrystusa zmienia bowiem relacje Boga i człowieka. Relacja ta warunkuje poziom i charakter lęku odczuwanego przez człowieka, lęku w znaczeniu „bojaźni” jako terminu zarezerwowanego dla przeżyć religijnych. W Starym Testamencie można zidentyfikować dwa rodzaje lęku. Są to lęk złych ludzi i lęk dobrych ludzi. Balthasar charakteryzuje ich cechy. Zostały one przedstawione w tabeli nr 1.

¹⁸ Tamże, s. 44.

¹⁹ M. Wójtowicz, dz. cyt., s. 75.

²⁰ H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, Kraków 1997, s. 11-13.

Tabela 1. Lęk ludzi złych a lęk ludzi dobrych w ujęciu Balthasara

Lęk ludzi złych	Lęk ludzi dobrych
Jest skutkiem i przyczyną odwrócenia się od Boga	Bóg na niego zezwala, chce, aby ludzie go odczuwali.
Widomy znak gniewu Bożego	Widomy znak łaski Bożej
Zamyka i więzi	Otwiera na Boga
Jest nacechowany nicością	Ma określony sens i cel
Jest stanem trwałym	Jest stanem przejściowym
Śmieszny z perspektywy światła	Poważny i prawdziwy
Dotyczy grzeszników pozostających w ciemności	Jest epizodem między światłem a światłem

Źródło: opracowanie własne na podstawie H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, Kraków 1997, s. 31-32.

Analiza tych cech może skutkować wnioskiem, iż bardziej zrozumiałym jest istnienie lęku złych ludzi jako tych, którzy nie wykazując się wiarą, nie traktują Boga jako swojego oparcia, swojego celu. Koncentrując się jedynie na życiu doczesnym, ograniczają swoje możliwości i są bardziej podatni na przeżywanie, roztrząsanie niepokojów. W przypadku drugiego rodzaju lęku sprawa wydaje się być bardziej skomplikowana. Wiara bowiem jest często utożsamiana z brakiem lęku. Psalmista pisze:

„Chociażbym chodził ciemną doliną,
zła się nie ulęknę,
bo Ty jesteś ze mną” (Ps 23,4).

Na czym zatem polega ten lęk ludzi dobrych? Jest on uzasadniony ze względu na relacje człowieka i Boga w Starym Testamencie. Jest powiązany z „...charakterem obietnicy całego przymierza, które jako takie nie jest jeszcze odkupieniem, nie jest jeszcze ostatecznym odpuszczeniem grzechów, lecz niepojętym dla człowieka zwróceniem Boga ku niemu. Bóg, który jeszcze nie stał się człowiekiem, pozostaje dla człowieka Całkiem-Innym. A ponieważ nie trwa w oddaleniu (...), a jest Bogiem przemawiającym, zbliżającym się, schodzącym w dół i wymagającym od człowieka całkowitej wierności oraz, jako znaku tej wierności, ścisłego przestrzegania Jego przykazań; ponieważ jest Bogiem, który w przerażający, nadmiernie wymagający sposób ukonkretnia się człowiekowi, dlatego właśnie – ponownie, nieuchronnie – budzi lęk²¹. Trzeba tu jednak podkreślić, iż jest to lęk, który otwiera na Boga.

Przyjście na świat Chrystusa uśmierza wszelkie ludzkie lęki. Krzyż zwycięża lęk w sposób ostateczny. Syn Boży ujarzma wszystkie potęgi – świat będący

²¹ Tamże, s. 24.

krainą ciemności, żywioły świata, śmierć, a także szatana²². Odkupienie odbiera władzę grzechowi i śmierci. W Nowym Testamencie sformułowany jest nakaz niełękania się. Pan Jezus często powtarza sformułowania: „nie lękajcie się”, „nie bójcie się”²³. Balthasar wskazuje, iż lęki współczesnego człowieka (przed byciem w świecie, przed zagubieniem, przed śmiercią czy przed światem w ogóle) to lęki neurotyczne, na które chrześcijanin się zgodzić nie może. Ich odczuwanie jest znakiem zbyt słabej wiary²⁴. Nie jest jednak tak, iż człowiek wierzący nie odczuwa lęku. Doznaje on bowiem łaski, która pozwala mu na uczestnictwo w lęku Chrystusa, lęku krzyża, który wynika z miłości Boga. Różnice między tymi dwoma rodzajami lęku przedstawia tabela nr 2.

Tabela 2. Lęk neurotyczny a lęk krzyża w ujęciu Balthasara

Lęk neurotyczny	Lęk krzyża
Zawężenie i utrata komunikacji	Poszerzenie i owoc komunikacji
Odwrócenie się, ucieczka	Udzielanie się i oddanie do dyspozycji
Odrętwienie życia, jałowość	Życie, płodność
Zagubienie, runięcie w otchłań bez dna	Bezpieczeństwo, stabilność
Uwięzienie, ukrycie się, banicja	Uwolnienie

Źródło: opracowanie własne na podstawie H. U. von Balthasar, *Chrześcijańin i lęk*, Kraków 1997, s. 49.

O ile lęk neurotyczny można zestawić ze starotestamentowym lękiem złych ludzi, o tyle nie ma tu raczej prostego przejścia między lękiem dobrych ludzi a lękiem krzyża. Prawdziwy chrześcijański lęk może wynikać jedynie z męstwa jako aktu wiary, która pozwala na całkowite oddanie się Bogu. W Nowym Testamencie pokuta nie ma już charakteru jednostkowego, nie jest karą za indywidualną winę, tak jak w Starym Testamencie, ale przybiera ogólną formę. Podstawą chrześcijaństwa staje się przykazanie miłości, dlatego również lęk można od niego wywodzić poprzez traktowanie go jako wyrazu troski o bliźniego. Na podstawie tych spostrzeżeń Balthasar formułuje pierwszą zasadę chrześcijańskiego lęku: „Chrześcijaństwo chce i może wybawić człowieka od lęku przed grzechem, o ile człowiek otworzy się na odkupienie i jego warunki; w miejsce lęku przed grzechem obdarowuje go pozbawionym lęku dostępem do Boga w wierze, miłości i nadziei; ale ponieważ wiara, miłość i nadzieja pochodzą od krzyża, mogą więc same z siebie wydobyć nową, łaskawą, wywiedzioną z katolickiej solidarności, charakterystyczną dla wspólnej ekspiacji formę lęku”²⁵.

²² *Tamże*, s. 44.

²³ Nakaz ten pojawia się m.in. w Mt 10,19.26.28.31.

²⁴ H. U. von Balthasar, *dz. cyt.*, s. 46-47.

²⁵ *Tamże*, s. 54.

Ujęcie to natrafia jednak na pewne komplikacje, ponieważ chrześcijanie, których odkupiono i którzy wierzą nadal pozostają grzesznikami. Dlatego Balthasar formułuje drugą zasadę chrześcijańskiego lęku: „Skoro jesteśmy grzesznikami i możemy, również jako wierzący, ponownie się nimi stać, to w takim razie, w wyniku obiektywnego czynu odkupienia na krzyżu, lęk przed grzechem nie został nam tak po prostu odjęty – przeciwnie: stawia go przed nami także Nowy Testament. Możemy go mieć za sobą o tyle, o ile naprawdę przyswoimy sobie zaproponowaną nam, wywiedzioną z krzyża, żywą, to znaczy obecną w naszym życiu, wiarę, przy czym jednak także w udzielonej łasce lęku krzyża dystans między tym, który współcierpi, a Tym, który cierpiał pierwotnie i odkupiająco, pozostaje całkowicie widoczny i człowiek, który podlega lękowi, jest tego świadomy”²⁶.

Dla dopełnienia Balthasar formułuje trzecią zasadę, która ma podkreślić to, iż nie ma prostego przejścia między lękiem przed grzechem a lękiem krzyża. Zasada ta brzmi następująco: „Bóg nie obdaruje (mistycznym czy też zwykłym) uczestnictwem w lęku krzyża swego Syna żadnego człowieka wierzącego, któremu wcześniej nie podarował całej siły chrześcijańskiego posłannictwa i radości oraz pełnego światła wiary, miłości i nadziei, czyli któremu nie odebrał wcześniej lęku przed grzechem. Założenie, że możliwa jest jakaś «synteza» jednego i drugiego, lub wręcz dążenie do niej, nie daje się pogodzić ze zdrową nauką chrześcijaństwa”²⁷. Ujęcie to powstaje w oparciu o wnikliwą analizę Słowa Bożego. Podobnie jak prezentowane podejścia Kierkegarda i Tillicha, tak i ujęcie Balthasara odnosi się do duchowej sfery funkcjonowania człowieka.

3. Psychologiczna perspektywa rozumienia zagadnienia

Przechodząc do problematyki strachu/lęku w ujęciu psychologii, można wskazać, iż na gruncie tej nauki mamy do czynienia z teoretycznymi, mniej lub bardziej skomplikowanymi ujęciami zagadnienia lub z poradnikami skierowanymi do szerokiego grona odbiorców, które wskazują jak walczyć z lękiem i które to zazwyczaj opierają się na sformułowanych wcześniej teoriach. Przykładami takich poradników są m.in. książki Louisa Masquina, *Jak pokonać lęk? Poradnik* (Kraków 2008); Wunibalda Müllera, *Jak uwolnić się od lęku* (Kraków 2005); Marshalla Cooka, *Oswoić lęk* (Poznań 2009). Poradnik Cooka ma charakter psychologiczno-religijny. Autor charakteryzuje tam pięć rodzajów niepokojów, a następnie podsuwa możliwe sposoby walki z nimi. Dla radzenia sobie z problemami konieczna jest pomoc Boga, o którą trzeba Go prosić. I tak na niepokój związany z informacją pozbawioną wiedzy Cook radzi, aby dowiedzieć się więcej i podjąć decyzję; biorąc pod uwagę lęk o przyszłość należy przygotować się w pełni, a resztę zostawić Bogu; na niepokoje dotyczące przeszłych zachowań

²⁶ *Tamże*, s. 60.

²⁷ *Tamże*, s. 66.

potrzebna jest decyzja co do ewentualnego podjęcia działań naprawczych i nieroztrząsania tego, co było; lekiem na inercję ma być zrzuć skóry leniwca, a na lęk związany z unikaniem pewnych decyzji – podjęcie wyzwania i świadomość, że to Bóg wszystkim kieruje²⁸.

Koncentrując się na teoretycznym ujęciu, należy wskazać, iż trudno o jednoznaczne podejście do problematyki lęku na gruncie psychologii. *Słownik psychologii* określa „lęk” (*anxiety*) najogólniej jako „niejasny, nieprzyjemny stan emocjonalny charakteryzujący się przeżywaniem obaw, strachu, stresu i przykrości”²⁹. Poszczególne kierunki psychologiczne różnią się w tej kwestii. W behawioryzmie lęk stanowi wyuczoną reakcję na określoną sytuację kojarzoną z przykrymi doznaniem. Przyjmując charakter nawyku staje się ważnym elementem chroniącym człowieka przed szeregiem niebezpieczeństw. Zagrożeniem jest jednak lęk nieadekwatny determinujący zachowania irracjonalne. Ma to miejsce, gdy określony bodziec zostanie błędnie skojarzony z daną sytuacją zagrożenia³⁰.

Kategoria „lęku” pozostaje ważnym elementem teorii psychoanalitycznej. Dla Sigmunda Freuda lęk jest subiektywnym sposobem odczuwania zagrożenia. Naturalna jest dla człowieka gotowość lękowa, która umożliwia mu mobilizację organizmu w celu podjęcia odpowiedniej decyzji co do zastosowania wobec zagrożenia ucieczki, obrony lub ataku. Są to racjonalne reakcje na niebezpieczeństwa, które w rzeczywistości stosowane są rzadko. Najczęściej towarzyszy człowiekowi także strach i lęk, których występowanie wyklucza podejmowanie racjonalnych działań. Bo chociaż strach posiada konkretny obiekt, istnieje realne niebezpieczeństwo, to i tak człowiek go odczuwający nie jest w stanie podjąć odpowiednich, skutecznych rozwiązań. W przypadku lęku, który Freud określa jako odczucie bezprzedmiotowe, brak możliwości podjęcia racjonalnych działań zaradczych jest bardziej oczywisty. Freud uznaje, iż odczuwanie lęku jest świadectwem istnienia dysfunkcji psychiki człowieka³¹.

Freud wyróżnia trzy typy lęku. Pierwszy to lęk realny. Jest on „...reakcją na postrzeżenie niebezpieczeństwa zewnętrznego, tzn. szkodliwości oczekiwanej i przewidywanej, (...) jest związany z odruchem zmierzającym do ucieczki (...) trzeba nań spoglądać jako na uzewnętrznienie popędu samozachowawczego”³². Brak tu człowiekowi obiektu, którego się boi, ale to uczucie odnosi się do sytuacji obiektywnie z zagrożeniem związanej. W ten sposób lęk realny jest podobny do strachu.

Drugą kategorią jest lęk nerwicowy, neurotyczny. Jest on zawsze nieadekwatny do odczuwanego zagrożenia. Freud charakteryzuje trzy przejawy lęku nerwicowego. Pierwszy określa jako lęk oczekiwania. Osoby odczuwające ten

²⁸ M. J. Cook, *Oswoić lęk*, Poznań 2009, s. 109-116.

²⁹ A. S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2000, s. 340.

³⁰ M. Wójtowicz, *dz. cyt.*, s. 19.

³¹ *Tamże*, s. 21.

³² S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 2004, s. 279.

rodzaj lęku przewidują zawsze najgorszy scenariusz, postrzegają każde wydarzenie jako zwiastuna nieszczęścia. Skłonność do takiego lęku traktowana jest przez Freuda jako cecha charakteru. Ludzie ją posiadający nie są chorymi, lecz tylko zbyt lękliwymi czy też pesymistami. Dopiero znaczne natężenie tego lęku uznawane jest za przejaw choroby nerwowej, jaką jest „nerwica lękowa”³³. Innym rodzajem lęku nerwicowego są fobie. Freud klasyfikuje je ze względu na związek z obiektywnie zagrażającym niebezpieczeństwem. Mówi zatem o fobiach zrozumiałych, wykazujących związek z niebezpieczeństwem (np. lęk przed dużymi zwierzętami), o fobiach związanych z niewielkim zagrożeniem, które najczęściej ludzie lekceważą (np. lęk przed podróżą pociągiem) i o takich, gdzie trudno zidentyfikować jakiegokolwiek zagrożenie (np. lęk przed myszą)³⁴. Napady lękowe to ostatnia forma lęku nerwicowego, a do tego najmniej zrozumiała, gdyż nie są one związane z żadnym aktualnym ani nawet antycypowanym zagrożeniem.

Trzecim typem lęku, o którym mówi Freud, jest lęk moralny. Przejawia się on jako poczucie winy w sytuacji przekroczenia norm obowiązujących człowieka. Ma zatem swoje źródło w sumieniu³⁵.

Charakteryzując przyczyny lęków, Freud wskazuje, iż lęk wynika z konkretnego, traumatycznego przeżycia, z którym człowiek nie mógł sobie poradzić. Pierwszym takim przeżyciem są narodziny i towarzyszące im trudności w oddychaniu, w dalszym życiu różne niebezpieczeństwa sprowadzają często człowieka do stanu bezradności dziecka. Sytuacje te wskazuje Freud jako przyczynę lęków realnych. W przypadku lęku nerwicowego mówi o zahamowaniu seksualnym i stłumieniu pewnych uczuć i pragnień jako odpowiedzialnych za jego występowanie. Lęk moralny ma swoje źródło w lęku przed autorytetem i w lęku przed „nad-ja”. Egoistyczne dążenia dziecka zostają ograniczane przez postanowienia rodziców i opiekunów, dlatego lęk przed karą staje się zasadą postępowania, z czasem miejsce autorytetu zewnętrznego zajmują zinternalizowane normy („nad-ja”) i to już lęk przed nimi kieruje zachowaniem człowieka³⁶.

Bez wątplenia trzeba tu także przedstawić koncepcję Karen Horney, czołowej przedstawicielki neopsychoanalizy. Rozróżnia ona pojęcia „lęku” i „strachu”. Bo chociaż obydwa stanowią reakcję emocjonalną na niebezpieczeństwo i mogą towarzyszyć im podobne objawy somatyczne, to „...w przypadku strachu niebezpieczeństwo jest widoczne, obiektywne, (...) w przypadku lęku jest ono ukryte i subiektywne. Znaczy to, że siła lęku jest proporcjonalna do znaczenia, jakie dana sytuacja ma dla człowieka, ale przyczyny tego lęku nie są przez niego uświadamiane”³⁷. Czynnikiem lęku są zagrożenie i bezbronność. Jak wskazuje Horney, ze strachem związane jest prawdziwe niebezpieczeństwo,

³³ *Tamże*, s. 282.

³⁴ *Tamże*, s. 282-283.

³⁵ M. Wójtowicz, *dz. cyt.*, s. 22.

³⁶ *Tamże*, s. 23-24.

³⁷ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Warszawa 1982, s. 46.

a poczucie bezsilności warunkowane jest przez sytuację zewnętrzną³⁸. W przypadku lęku niebezpieczeństwo jest produkowane lub wyolbrzymione przez czynniki psychiczne, a poczucie bezradności wynika z własnej postawy. Horney dzieli lęki na podstawowy, będący reakcją na potencjalne niebezpieczeństwo, i jawny jako reakcję na niebezpieczeństwo jawne³⁹. Lęk jawny jest kategorią bliską freudowskiemu lękowi realistycznemu i strachowi, lęk podstawowy jest kategorią oryginalną dla koncepcji Horney.

O ile Freud zwraca uwagę na czynniki kulturowe tylko w sposób jednostronny, uznając je za odpowiedzialne tłumieniu instynktów, o tyle dla Horney wpływ tych czynników na zagadnienie lęku ma większe znaczenie. Autorka odwołuje się do socjologii w celu uzasadnienia wpływu warunków kulturowych na kondycję psychiczną ludzi. Wskazuje czynniki przyczyniające się do powstawania nerwic. Po pierwsze, uznaje za takie czynniki elementy przyczyniające się do powstawania emocjonalnej izolacji, głównie nieporozumienia między ludźmi, brak bezpieczeństwa i poczucie bezradności⁴⁰. Uznaje, że w dużej mierze przyczyniają się do tego zasady indywidualnej konkurencyjności warunkujące rywalizację przybierającą postać gry o sumie zerowej. Za przyczynę braku poczucia bezpieczeństwa uznaje Horney niepewność względem spraw ekonomicznych i socjalnych, „...potencjalnie wrogie napięcia; lęk przed zawiścią w przypadku sukcesu, przed pogardą w przypadku niepowodzenia, lęk przed byciem znieważonym, a z drugiej strony – zwrotne lęki z powodu chęci zepchnięcia innych na bok, lekceważenia i eksploataowania ich”⁴¹, a także emocjonalną izolację jednostek w wyniku zaburzeń relacji interpersonalnych i braku solidarności. Lęk podstawowy określa jako poczucie, „...że jest się małym, nieważnym, bezradnym, opuszczonym człowiekiem, który czuje się zagrożony w świecie nastawionym na wykorzystanie, oszukanie, atakowanie, poniżanie, zdradę i zawiść”⁴². Można stwierdzić, że nerwicowe zaburzenia jednostek są powodowane przez niemożność pogodzenia pragnienia bezpieczeństwa z zadowoleniem, przewyciężenia sprzeczności między rywalizacją w dążeniu do sukcesu a etyczną zasadą braterstwa, między potrzebami konsumenckimi a potrzebami emocjonalnymi. Horney wskazuje, iż badając wpływ kultury na kondycję psychiczną ludzi trzeba szukać odpowiedzi na szereg pytań: „W jaki sposób i w jakim stopniu dana kultura stwarza wrogość między ludźmi? Jak wielki jest deficyt osobistego bezpieczeństwa jednostki i jakie czynniki się do tego przyczyniają? Jakie czynniki osłabiają wiarę jednostki we własne siły? Jakie w danej kulturze istnieją zakazy społeczne i tabu oraz jaki jest ich wpływ na zachowania i lęki jednostki? Jakie ideologie dominują i jaki rodzaj celów lub racjonalizacji

³⁸ *Tamże*, s. 56.

³⁹ Tenże, *Nowe drogi w psychoanalizie*, Warszawa 1987, s. 192.

⁴⁰ *Tamże*, s. 163.

⁴¹ *Tamże*, s. 164.

⁴² Tenże, *Neurotyczna osobowość...*, s. 74.

zabezpieczają? Jakie potrzeby i dążenia są stwarzane, popierane lub deprecjowane poprzez dane warunki?”⁴³

Widoczna jest tutaj polemika Horney z Freudem. Biologiczno-mechaniczne podejście Freuda do psychiki człowieka zastąpiła ona interpretacją społeczno-kulturową.

Podobne do Horney podejście do zagadnienia lęku i jego przyczyn prezentuje Rollo May, przedstawiciel psychologii egzystencjalnej. Tak jak inni autorzy wskazuje on różnice między lękiem a strachem. Twierdzi, że nie przejawia się ona w innej intensywności doświadczenia, ale dotyczy różnych aspektów życia. Lęk bowiem atakuje samo centrum istnienia człowieka, jego poczucie tożsamości, strach zaś ma swoje źródło w „peryferiach egzystencji”, jednostka może go zrationalizować, nie zagraża on podstawowym wartościom przesądzającym o istocie człowieka⁴⁴. Tak jak Horney, May, wskazując na przyczyny lęku, odwołuje się do czynników społecznych. Za główną jego przyczynę uznaje dążenie do sukcesu w drodze rywalizacji. Sugeruje, że jeżeli w społeczeństwie istnieje presja na osiągnięcie w ten sposób bogactwa czy prestiżu, to wiąże się to z rozwojem instytucji, w których relacje między ludźmi budowane są na zasadzie wrogości, a to z kolei prowadzi często do społecznej izolacji⁴⁵. Wiele osób traktuje współzawodnictwo i pogoń za sukcesem jako ucieczkę przed bezsilnością, co jednak w rezultacie okazuje się przyczyną lęku, dlatego May mówi o „błędnym kole” ciągle narastającego lęku⁴⁶. Twierdzi, że próby zrozumienia lęku nie mogą ograniczać się do analizy doświadczeń z dzieciństwa czy zaburzeń psychosomatycznych, muszą one także obejmować rozważania nt. warunków społeczno-ekonomicznych i kulturowych jako prawdopodobnych źródeł lęku⁴⁷.

Mówiąc o zagadnieniu strachu/lęku nie sposób nie wspomnieć o pozycji polskiego psychiatry Antoniego Kępińskiego zatytułowanej *Lęk*. Autor charakteryzuje tam szereg rodzajów lęku – nerwicowy (który obejmuje między innymi niepokój, ataki lękowe, lęk hipochondryczny, lęk przed śmiercią czy lęk przed samotnością), depresyjny, schizofreniczny, psychoorganiczny, oligofreniczny i urojeniowy⁴⁸.

4. Strach/lęk w ujęciu historii

Kolejną nauką zajmującą się zagadnieniem strachu/lęku jest historia. Jean Delumeau jest autorem książki *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, będącej

⁴³ Tenże, *Nowe drogi...*, s. 167.

⁴⁴ R. May, *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, Poznań 1995, s. 138.

⁴⁵ I. Wilkinson, *W stronę socjologicznej konceptualizacji problemu lęku*, w: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008, s. 864.

⁴⁶ *Tamże*, s. 865.

⁴⁷ *Tamże*, s. 866.

⁴⁸ Por. A. Kępiński, *Lęk*, Kraków 2002.

skarbnicą wiedzy nt. roli tej emocji wśród minionych pokoleń. Historyk wskazuje, iż długo nt. strachu nie mówiono, gdyż był on mylony z tchórzostwem. Funkcjonował wzór rycerza bez trwogi. Był on przeciwstawiany masom pozbawionym odwagi i odczuwającym strach. Strachu utożsamianego ze słabością, bezradnością należało się wstydzić⁴⁹. Uznanie go za obiekt godny analizy musiało zostać poprzedzone zmianą nastawienia. Strach zaczął być postrzegany jako element naturalny, jako niezbędny odruch człowieka dążącego do zapewnienia sobie bezpieczeństwa. Delumeau określa „strach” jako uczucie-wstrząs spowodowane uświadomieniem sobie istniejącego niebezpieczeństwa, które zagraża przetrwaniu człowieka⁵⁰. Historyk wprowadza rozróżnienie między strachem a trwogą. Strach odnosi się do tego, co znane, co ma konkretny przedmiot, któremu można przeciwdziałać. Trwoga zaś obejmuje reakcje na to, co nieznanne, nie posiada określonego obiektu, jest rodzajem dręczącego oczekiwania na to, co się stanie, „...stanowi ona globalne poczucie braku bezpieczeństwa”⁵¹. Z tego względu trudniej ją znieść niż strach. Jest to rozróżnienie analogiczne do podziału na strach i lęk u Tillicha czy Kierkegaarda, chociaż samo pojęcie „lęku” Delumeau utożsamia ze strachem, podobnie jak grozę, przestrasz i przerażenie. Do trwóg zaś zalicza niepokój, obawę i melancholię⁵². Analizując dzieło Delumeau, można wskazać, iż w minionych wiekach bano się niemal wszystkiego (charakteryzowany jest tutaj lęk przed Bogiem, przed morzem, nocą, chorobami, szczególnie epidemią dżumy, lęk przed śmiercią, nowością, czarownicami i urokami, kobietą, głodem, a także ogromny lęk przed szatanem i piekłem), przy czym ze względu na pewne wydarzenia historyczne czy przemiany kulturowe poszczególne obawy w określonym czasie nasilały się, inne zaś słabły.

Warta polecenia jest także pozycja polskiego historyka Zbigniewa Osińskiego, autora *Lęku w kulturze społeczeństwa polskiego w XVI-XVII wieku*. Osiński charakteryzuje tutaj lęk przed klęskami elementarnymi, zarazami, chorobami, lęk przed karą Bożą, przed przesądami, istotami pozaziemskimi, czarownicami, diabłami, wilkołakami, lęk przed podróżą, lęk przed miastem jako siedliskiem zła i rozpusty i wreszcie lęk przed obcymi – innowiercami, a zwłaszcza przed Żydami. Lęk przed nimi jest szczególnie silnie zakorzeniony w naszej kulturze⁵³. Osiński również wprowadza rozróżnienie między lękiem a strachem. Strach w jego ujęciu jest uczuciem jednostkowym, nagłym, tymczasowym, wymuszającym reakcję, lęk zaś to uczucie o stałym podłożu, trwające długi okres czasu, o dotkliwych skutkach dostrzeganych dopiero po jakimś czasie. Lęk związany jest z jakąś tajemnicą⁵⁴.

⁴⁹ J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, Warszawa 1986, s. 8-9.

⁵⁰ *Tamże*, s. 18.

⁵¹ *Tamże*, s. 20.

⁵² *Tamże*.

⁵³ Z. M. Osiński, *Lęk w kulturze społeczeństwa polskiego w XVI-XVII wieku*, Warszawa 2009.

⁵⁴ *Tamże*, s. 8.

5. Zestawienie perspektyw i socjologiczne ujęcie zagadnienia

Oprócz przedstawianych wyżej autorów na różnice między lękiem a strachem wskazują także Józef Koziński⁵⁵ i Józef Pieter⁵⁶ (ujęcie psychologów) oraz Zdzisław Cackowski (ujęcie filozofa)⁵⁷.

Poniższa tabela przedstawia zestawienie różnic między lękiem a strachem w ujęciu prezentowanych wyżej autorów.

Tabela 3. Strach a lęk w różnych ujęciach

Autor	Strach	Lęk
Søren Kierkegaard	Ma określony przedmiot.	Cechuje go bezprzedmiotowość.
Paul Tillich	Ma określony przedmiot, dlatego można mu przeciwdziałać.	Cechuje go bezprzedmiotowość, dlatego towarzyszy mu bezradność. Nie można go wyeliminować.
Sigmund Freud	Można wskazać konkretny obiekt, ale trudno o podjęcie racjonalnych działań eliminujących strach.	Nie ma określonego przedmiotu, nieadekwatny do postrzeganego zagrożenia, towarzyszy mu bezradność.
Karen Horney	Niebezpieczeństwo jest widoczne, obiektywne.	Niebezpieczeństwo jest ukryte i subiektywne. Siła lęku proporcjonalna do nadawanego znaczenia zagrożenia, ale jego przyczyny nie są uświadamiane.
Rollo May	Nie zagraża podstawowym wartościom, można go zracjonalizować.	Stanowi zagrożenie dla samej istoty człowieka, jego poczucia tożsamości.
Jean Delumeau	Odnosi się do tego, co znane, ma konkretny przedmiot, któremu można przeciwdziałać. Uznaje, że kategoria „lęku” zalicza się do „strachów”.	Określany jako trwoga dotyczy tego, co nieznanne, nie posiada określonego obiektu, jest rodzajem dręczącego oczekiwania na to, co się stanie.
Józef Koziński	Jego źródłem są dobrze określone przedmioty i zdarzenia odczuwane jako niebezpieczne, np. atakujący pies, przy czym mogą to być także przedmioty antycypowane, jak np. oczekiwanie na zamach terrorystyczny.	Jego przyczynę stanowią obiekty niejasne, rozmyte, niepewne, niejednoznaczne jak np. ciemność, czy zamglona przyszłość.
Józef Pieter	Dotyczy sytuacji naocznych.	Dotyczy sytuacji, zagrożeń niedostrzeganych bezpośrednio, ale uprzytamnianych w wyobraźni.

⁵⁵ Por. J. Koziński, *dz. cyt.*, s. 57.

⁵⁶ Por. J. Pieter, *Strach i odwaga*, Warszawa 1971, s. 58.

⁵⁷ Por. Z. Cackowski, *Ból, lęk, cierpienie*, Lublin 1995, s. 222-226.

Autor	Strach	Lęk
Zbigniew Osiński	Jest to uczucie jednostkowe, nagłe, tymczasowe, wymuszające reakcję, popęd do ucieczki.	Uczucie o stałym podłożu, trwające długi okres czasu, o dotkliwych skutkach dostrzeganych dopiero po jakimś czasie. Związany z jakąś tajemnicą.
Zdzisław Cackowski	Jest określony jako lęk przez małe „l”. W jego przypadku istnieje możliwość trafnego rozpoznania konkretnych źródeł i przeciwdziałania mu.	Określony jako lęk przez duże „L”, trwoga. Cechuje go brak lokalizacji i konkretyzacji źródeł zagrożenia, a także niemożność przeciwdziałania.

Źródło: opracowanie własne.

Rozważania te jednoznacznie wskazują na bolączkę nauk humanistycznych, ze szczególnym zwróceniem uwagi na nauki społeczne, jaką jest niejednoznaczność, braku konsensusu co do stosowanych terminów.

Na podstawie tego, co zostało przedstawione można się pokusić o skonstruowanie definicji „strachu” i „lęku”, definicji starających się uchwycić przywoływane różnice. A zatem, strach można traktować jako reakcję na obiektywnie postrzegane zagrożenie, które można właściwie rozpoznać i skutecznie mu przeciwdziałać. Obiektywność w postrzeganiu zagrożenia sprawia, iż najczęściej wielu ludzi odczuwających strach będzie podobnie na to zagrożenie reagowało. Podstawową cechą strachu jest zatem jego uniwersalna natura. Cechy tej nie można za to przypisać lękowi. Ma on bowiem charakter uczucia przeżywanego subiektywnie, inaczej dla każdego człowieka. Lęk nie posiada swojego konkretnego, jednoznacznego obiektu. Skoro nie można poznać jego przyczyn, to oczywistą konsekwencją jest również brak możliwości ich wyeliminowania. Lęk jest stałą i konstytutywną cechą człowieka. I choć w rezultacie rozróżnienie to staje się tylko kolejną propozycją rozumienia tych pojęć, to ujęcie to pozwala nam się odnieść do postrzegania zagadnienia strachu/lęku jako kategorii socjologicznej. Opozycja uniwersalnej natury strachu i zindywidualizowanego sposobu odczuwania lęku powinna skłaniać socjologów do przyjęcia którejś z tych opcji. Być może przedmiotem zainteresowania socjologii powinien być raczej strach, który może stanowić cechę określonych, mniejszych czy większych grup, a nawet społeczeństw. Lęk odnoszony przede wszystkim do jednostki, a nie grupy, kieruje nas bardziej ku perspektywie psychologicznej. Czym zatem zajmuje się socjologia? Należy wskazać, iż zajmuje się ona specyficzną dla siebie kategorią powstałą w wyniku połączenia cech strachu i lęku, a nazywaną wymiennie strachem lub lękiem. Ian Wilkinson przedstawiając socjologiczną koncepcję problemu lęku, uznaje, iż lęk jest „...kulturową formą symbolicznej reprezentacji takiego stanu umysłu i emocji, dzięki któremu jesteśmy przekonani, że znaleźliśmy się w sytuacji niezdefiniowanego zagrożenia”⁵⁸. Jest to spojrzenie bliskie

⁵⁸ I. Wilkinson, *dz. cyt.*, s. 858.

koncepcji Horney, odnosi się bowiem do badania wpływu czynników społeczno-kulturowych na kondycję psychiczną jednostki. Wśród socjologów zajmujących się zagadnieniem strachu/lęku należy wskazać także, a może przede wszystkim Franka Furediego i Zygmunta Baumana. Główna książka Baumana na ten temat jest zatytułowana w oryginale *Liquid Fear*, w tłumaczeniu *Płynny lęk*⁵⁹. Książki Furediego *Culture of Fear*⁶⁰ i *Politics of Fear*⁶¹, choć na język polski przetłumaczone nie są, to w rozważaniach innych socjologów i prasie określenia te funkcjonują jako „kultura strachu” i „polityka strachu”.⁶² Okazuje się zatem, że słowo *fear* jest raz tłumaczone jako „lęk”, a innym razem jako „strach”. Wskazuje to tylko na to, że socjologowie ci nie odróżniają tych dwu pojęć i stosują je zamiennie. Cechą strachu/lęku w ujęciu Furediego i Baumana jest możliwość zidentyfikowania zagrożenia, ale towarzyszy jej przesadna, nieadekwatna reakcja utrudniająca przeciwdziałanie, a nawet potęgująca brak poczucia bezpieczeństwa. Ponadto do cech tych można zaliczyć również pośredni sposób doświadczania zagrożeń, a także zmienny i ekspansywny charakter strachu. Trzeba mieć również świadomość, że tak jak na gruncie psychologii, tak i w przypadku socjologii mamy do czynienia z różnymi podejściami do zagadnienia strachu/lęku. Bo choć Ulrich Beck⁶³ i Anthony Giddens⁶⁴ nie skupiają się bezpośrednio na koncepcji strachu/lęku, to opisując przemiany współczesnego społeczeństwa, wskazują, iż w obliczu szeregu funkcjonujących obecnie zagrożeń racjonalnym zachowaniem jest podporządkowanie się zasadzie ostrożności, co przekłada się na stwierdzenie, iż współczesny strach/lęk jest adekwatną reakcją na dokonujące się przemiany.

Podsumowanie

Przytoczone koncepcje wskazują na istnienie różnorodności ujęć zagadnienia strachu/lęku w obszarze szeroko rozumianych nauk humanistycznych. Mając świadomość tej wielości możliwych znaczeń, każdą analizę strachu/lęku należałoby poprzedzić konceptualizacją pojęć. Jest to bowiem sposób na uniknięcie nieporozumień. W powyższych rozważaniach nie ujęto podziału na emocje i uczucia, którego istnienie jest podkreślane przez psychologów. Wskazuje się, iż emocje są raczej krótkotrwałe i pojawiają się w określonych sytuacjach (np. strach przed atakującym psem), uczucia zaś trwają dłużej i są często niezależne od sytuacji (np. lęk o przyszłość). Być może kluczem do prawidłowego ujęcia relacji strachu i lęku jest

⁵⁹ Por. Z. Bauman, *Płynny lęk*, Kraków 2008.

⁶⁰ Por. F. Furedi, *Culture of Fear. Revisited. Risk-taking and the Morality of Low Expectation*, London 2006.

⁶¹ Por. tenże, *Politics of Fear. Beyond Left and Right*, London 2006.

⁶² Szerzej na ten temat w: M. Szatan, *Koncepcja strachu Franka Furediego*, w: *Ryzyko – między kulturą strachu a kalkulowaną niepewnością*, red. K. Stobińska, F. Kampka, W. Połec, Warszawa 2011, s. 63–88.

⁶³ Por. U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004.

⁶⁴ Por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008.

potraktowanie strachu jako emocji, zaś lęku jako uczucia. Lęk będzie procesem wewnętrznym, funkcjonującym w oderwaniu od zagrożenia. Pomysł ten może okazać się jednak zbyt uproszczeniem. Człowiek jest tak skomplikowaną istotą, iż trudno stosować jasne i przejrzyste podziały dotyczące jego odczuć czy zachowań. Różnorodność ujęć zagadnienia strachu/lęku (różnice występujące między poszczególnymi naukami, ale także w obrębie samych nauk) jest tego świadectwem oraz zachętą do dalszych badań i rozważań na ten temat.

Literatura

- von Balthasar H. U., *Chrześcijanin i lęk*, Kraków 1997.
- Bauman Z., *Płynny lęk*, Kraków 2008.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004.
- Cackowski Z., *Ból, lęk, cierpienie*, Lublin 1995.
- Cook M. J., *Oswoić lęk*, Poznań 2009.
- Delumeau J., *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, Warszawa 1986.
- Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 2004.
- Furedi F., *Culture of Fear. Revisited. Risk-taking and the Morality of Low Expectation*, London 2006.
- Furedi F., *Politics of Fear. Beyond Left and Right*, London 2006.
- Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008.
- Horney K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Warszawa 1982.
- Horney K., *Nowe drogi w psychoanalizie*, Warszawa 1987.
- Karwatowska M., *Lęk. Portret językowy pojęcia w wypowiedziach licealistów*, w: *Prze-strzenie lęku. Lęk w kulturze i sztuce XIX-XX wieku*, red. D. K. Sikorski, T. Sucharski, Słupsk 2006.
- Kępiński A., *Lęk*, Kraków 2002.
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku: proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Hauf-niensa*, Warszawa 2002.
- Kozielecki J., *Psychologia nadziei*, Warszawa 2006.
- Masquin L., *Jak pokonać lęk? Poradnik*, Kraków 2008.
- May R., *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, Poznań 1995.
- Müller W., *Jak uwolnić się od lęku*, Kraków 2005.
- Osiński Z. M., *Lęk w kulturze społeczeństwa polskiego w XVI-XVII wieku*, Warszawa 2009.
- Pieter J., *Strach i odwaga*, Warszawa 1971.
- Reber A. S., *Słownik psychologii*, Warszawa 2000.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1994.
- Szatan M., *Koncepcja strachu Franka Furediego*, w: *Ryzyko – między kulturą strachu a kalkulowaną niepewnością*, red. K. Stobińska, F. Kampka, W. Połec, Warszawa 2011.
- Tillich P., *Męstwo bycia*, Poznań 1994.
- Wilkinson I., *W stronę socjologicznej konceptualizacji problemu lęku*, w: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008.
- Wójtowicz M., *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*, Katowice 2005.

Fear vs. anxiety in humanistic sciences

Summary

The feeling of fear and anxiety is one of the constitutive characteristic of human being. The fear is deemed as a basic emotion, which means that it is universal for everyone. It is also regarded as a negative emotion, because its appearance is connected with undesirable mental or somatic reactions. However we can point out many positive functions of fear. The fear/anxiety issue is treated as an object of study by many humanistic sciences – philosophy, theology, psychology, history and sociology. The article presents a review of arbitrarily chosen theories from the mentioned disciplines. The variety of approaches can be treated as the sign of the importance of the issue. It is worth to emphasize that the majority of analyzed theories (e.g. Kierkegaard's, Tillich's, Freud's, Delumeau's theories) distinguish fear from anxiety. Many authors define fear as a reaction to particular threat, that is the way its object can be – firstly – identified and after that – eliminated. The situation looks different in the case of anxiety, because it is an unclear feeling without specific object, so it is difficult or even impossible to exclude it.

Keywords: anxiety, fear, fear of God.

IZABELA SOWA

Wydział Zarządzania

Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach

Aktywność religijna polskiej młodzieży i jej wpływ na ich zachowania konsumpcyjne

Streszczenie: Artykuł jest rezultatem badań nad zachowaniami konsumpcyjnymi polskiej młodzieży prowadzonymi w latach 2004-2010. Omawia zmiany, jakie obserwuje się w postawach młodzieży wobec religii. W tekście omówiono także różnicowanie się zachowań konsumpcyjnych młodych ludzi pod wpływem ich aktywności religijnej.

Słowa kluczowe: aktywność religijna, młodzież, postawy wobec religii, zachowania konsumpcyjne.

Problematyka zachowań konsumpcyjnych budzi od lat olbrzymie zainteresowanie zarówno teoretyków, jak i praktyków gospodarczych. Obecnie określanie potencjału rynku, poszukiwanie obszarów, na których firmy mogą zaproponować swoje produkty stwarza uzasadnienie prowadzeniu rozpoznania i identyfikacji determinant zachowań konsumentów. Wykorzystywanie wyników takich badań jedynie przez przedsiębiorstwa komercyjne, które mają możliwość kreowania wartości i potrzeb, a następnie ich zaspokajania, pogłębia zjawisko konsumpcjonizmu, konsumpcji ukierunkowanej wyłącznie na przyjemność. Dlatego wydaje się ważne, aby wiedzę o zachowaniach konsumentów, zwłaszcza młodych, wykorzystać także do przygotowania programów wychowawczych i edukacyjnych.

Młodzież jako konsumenci są grupą nabywców szczególnie ważną dla wielu przedsiębiorców, ponieważ w ostatnich latach rośnie nie tylko siła nabywczą młodzieży, ale i zakres dokonywanych przez nią wyborów rynkowych oraz wpływ na decyzje zakupowe podejmowane w rodzinach. Często jej potrzeby są traktowane przez rodziców priorytetowo. Wreszcie podkreślić należy fakt, że obecna młodzież dorasta, a terażniejsze preferencje i postawy nastolatków będą w niedługim czasie decydować o tym, jakich zakupów dokonają będąc dojrzałymi konsumentami.

Młodzi ludzie wyjątkowo intensywnie poszukują wzorców postępowania i wartości, które mogliby uznać za „swoje”. Jednocześnie szczególnie mocno pragną akceptacji otoczenia, a głównie aprobaty ze strony rówieśników lub innych ważnych grup odniesienia. W związku z tym ulegają oni wpływom tegoż otoczenia, m.in. w zakresie wyboru konkretnych produktów na rynku. Sytuacja ta przesądza o tym, że jako konsumenci, młodzi ludzie potrzebują pewnej szczególnej ochrony, która może zapobiec podejmowaniu przez nią

niewłaściwych, ryzykownych czy wręcz niebezpiecznych decyzji. Wprawdzie prowadzona wspólnotowa polityka konsumencka ma zapobiec lub pomóc odwrócić skutki zachowań nabywczych podejmowanych przez nieletnich, jednak wydaje się, że jej skuteczność będzie niewielka, jeśli młodzi ludzie nie będą w sposób świadomy, racjonalny podejmować decyzji nabywczych. W tym kontekście istotne jest rozpoznawanie wartości ważnych dla młodych ludzi, bo odwoływanie się do nich zwiększa szansę, że działania takie będą skuteczne. Identyfikacja determinant zachowań będzie więc umożliwiać skuteczniejszą współpracę z młodzieżą w procesie socjalizacji i edukacji konsumenckiej oraz pozwoli przewidywać kierunki zmian w zachowaniach nabywców.

Jednym z interesujących obszarów badawczych jest określenie roli religii w kształtowaniu zachowań konsumpcyjnych. Religia (zwłaszcza chrześcijańska) jako czynnik kształtujący zachowania nabywcze jest bardzo często pomijana. Wynika to z faktu, że jest ona traktowana jako temat tabu i prowadzenie wywiadu wymaga ogromnej delikatności. Ponadto zmniejszający się odsetek osób aktywnie praktykujących i personalizacja religii sprzyja traktowaniu jej jako czynnika marginalnego, którego rola będzie się zmniejszać, co ma usprawiedliwić pomijanie oddziaływania tej determinanty w badaniach konsumentów.

Badanie wpływu religii na zachowania młodych konsumentów jest zadaniem trudnym. Zróżnicowane czynniki i przyczyny postępowania konsumentów są odzwierciedleniem zarówno ich przeszłości, w tym doświadczeń nabytych w określonych warunkach środowiskowych, jak i ciągłego oddziaływania wielu różnorodnych czynników, w tym ekonomicznych, demograficznych, zawodowych, społecznych, kulturowych. Nie ma wątpliwości, że charakter wyznania, związek jednostki z Kościołem i jego siła oraz intensywność uczestnictwa w życiu religijnym różnicuje zachowania człowieka w ogóle, a także wtedy, kiedy odgrywa on rolę konsumenta. Kościół i organizacje religijne są źródłem norm i wartości, które kierują wyborami dokonywanymi w procesach zaspokajania potrzeb. Prawdopodobnie religia, jako czynnik ma także dodatkowe znaczenie, bowiem kształtuje podatność jednostki na oddziaływanie innych determinant, w tym skłonność do ulegania wpływom określonych grup społecznych i rodziny. Ponadto pewne zachowania jak np. uczestnictwo w życiu religijnym stanowi efekt procesów socjalizacji, jakie mają miejsce w rodzinie, nie jest więc czynnikiem pierwotnym i jedynym. Niemożliwe więc staje się określenie roli religii w oderwaniu od innych czynników kształtujących zachowania młodzieży i należy je rozpatrywać jako wiązkę, zespół czynników.

Celem tego opracowania jest charakterystyka roli religii w kształtowaniu zachowań rynkowych młodych polskich konsumentów oraz określenie związku pomiędzy religijnością, identyfikowaną przez uczestnictwo w spotkaniach religijnych, a innymi determinantami zachowań nabywczych.

Praca jest rezultatem rozpoznań realizowanych w formie ogólnopolskich badań trackingowych metodą ankiety audytoryjnej w szkołach gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych w latach 2004, 2006 i 2010. W badaniach wzięło udział w 2004 – 1380 osób, w 2006 – 1760 osób a w 2010 – 530 osób.

1. Zmieniająca się rola religii w życiu społecznym młodych Polaków

Wprawdzie współczesne ponowoczesne społeczeństwo przejawia zwiększone zainteresowanie religijnością i uduchowieniem, jednak zjawiska te zachodzą w większym stopniu w kulturze masowej, poza kościołami¹. W społeczeństwie ponowoczesnym wzajemne relacje między religią i społeczeństwem podlegają zmianom, którym najwyraźniejszym przejawem jest sekularyzacja i deprywatywizacja. Sekularyzacja oznacza procesy marginalizacji instytucjonalnej obecności religii w życiu zbiorowym. Zjawisku temu towarzyszy indywidualizacja i relatywizacja moralności.

Deprywatywizacja religii oznacza procesy powrotu doktryny religijnej, religijnych wartości i jej instytucjonalnych wymiarów do życia społecznego zarówno w płaszczyźnie normatywnej, jak i behawioralnej².

Sekularyzacja i deprywatywizacja to procesy społeczne, których charakter i przebieg uwarunkowane są historycznie i kulturowo, to znaczy że w różnych epokach historycznych oraz kręgach kulturowych relacje między nimi kształtują się rozmaicie i sinusoidalnie³.

Reprywatyzacja religii w zsekularyzowanym społeczeństwie bywa postrzegana jako jej nadmierne uczestnictwo w życiu społecznym. Prawie połowa ludności Unii Europejskiej postrzega rolę religii w życiu zbiorowym jako zbyt dużą. Z badań prowadzonych przez TNS Opinion & Social na zlecenie Komisji Europejskiej wśród 30 tys. respondentów z wszystkich państw członkowskich oraz Tureckiej Republiki Cypru Północnego wynika, że najczęściej mieszkańcy Cypru (81%), Malty (70%) i Włoch (63%) uważają, że religia zajmuje zbyt ważne miejsce w społeczeństwie. Taką opinię najrzadziej wygłaszają Bułgarzy (20%), Estończycy (20%) i Finowie (23%)⁴. Wyniki badań wskazują, że istniejące różnice w postawach wobec roli Kościoła nie są uwarunkowane ani przez wiek, ani wykształcenia ani przez poglądy polityczne. Nie jest też dostrzegalny związek pomiędzy rozwojem ekonomicznym kraju a satysfakcją z miejsca, jakie zajmuje religia (większość Finów, Holendrów i Niemców uważa, że nie jest ona zbyt ważna, natomiast Brytyjczycy są w większości przeciwnego zdania).

Wykres 1 prezentuje odsetek ludności w poszczególnych krajach Unii Europejskiej, która uważa, że religia odgrywa zbyt dużą rolę w życiu społecznym

¹ M. R. Solomon uzasadnia np. zainteresowanie filmem *Titanic*, książką *Niebiańska przepowiednia* ich duchowym wydzwinięciem, nawiązującym do chrześcijaństwa; zob. M. R. Solomon, *Zachowania i zwyczaje konsumentów*, Gliwice, 2006, s. 505.

² W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatywizacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 8.

³ *Tamże*.

⁴ O znaczeniu religii w UE, Informacja prasowa TNS OBOP z dn. 23 stycznia 2007 r., <http://www.tnsglobal.pl/centrum/2007/2007-01> (odczyt z dn. 27 maja 2011 r.).

oraz odsetek społeczeństwa będącego wyznawcami dominującej w danym kraju religii. W Słowenii, na Węgrzech, we Francji, Włoszech, Słowacji, Austrii, Litwie, Belgii, Irlandii, Luksemburgu, Polsce, Portugalii, Hiszpanii i na Malcie dominującą religią jest katolicyzm. W takich krajach jak Łotwa, Estonia, Finlandia, Szwecja i Dania przeważają wyznawcy protestantyzmu, a w Grecji, Rumunii, Bułgarii i na Cyprze – Kościoła prawosławnego. W Wielkiej Brytanii najwięcej jest wyznawców Kościoła anglikańskiego, w Niemczech nie ma religii dominującej – jest tam równa liczba protestantów i katolików, a w Czechach i Holandii największy odsetek społeczeństwa (po 40%) jest agnastykami.

Nie istnieje prosta zależność pomiędzy odsetkiem osób będących wyznawcami religii dominującej a odsetkiem społeczeństwa niezadowolonego ze zbyt dużej roli religii. Wydaje się jednak, że w krajach protestanckich mniej jest osób określających wpływ religii na życie społeczne jako zbyt duży. Wraz ze zmniejszaniem się udziału ludności wyznającej daną religię spada odsetek niezadowolonych z udziału religii w życiu społecznym.

Jednocześnie obserwuje się w ostatnich latach spadek udziału w praktykach religijnych, a przekonania religijne ulegają relatywizacji i są coraz częściej oparte na osobistych przemyśleniach, a coraz mniej na zbiorowych autorytetach⁵. W Polsce zmiany te po 1989 r. zachodziły na tyle dynamicznie, że zostały dostrzeżone przez badaczy. Zjawisko to dotyczy także młodzieży.

Badania z 2002 r. wskazują, że dwie trzecie młodych Polaków, uczniów szkół średnich deklaruje się jako wierzący, a 11% jako głęboko wierzący, jako niewierzący deklaruje się 4%; obojętni 9%, a niezdecydowani 12%⁶.

Badania z lat następnych dowodzą, że odsetek osób wierzących spada i wzrasta procent tych, którzy definiują się jako obojętni bądź niezdecydowani. Jednocześnie wzrasta odsetek młodzieży głęboko wierzącej. Deklaracje dotyczące religijności nie idą w parze z konkretnymi zachowaniami: tylko 30% młodzieży uczestniczy regularnie w niedzielnych mszach św. i mniej więcej tyle samo odmawia modlitwę codzienną. Zwiększa się odsetek tych, którzy wcale nie chodzą do kościoła i nie modlą się⁷.

Młodzi ludzie dziś nie odrzucają religii i/lub Boga i uważają, że są one potrzebne człowiekowi. Jednak obserwuje się oderwanie wiary od postępowania: w codziennym myśleniu dominuje przekonanie, że bez Boga można się obejść. Młodzież z jednej strony wyznaje wiarę, a z drugiej żyje tak, jakby Boga nie było: autorytet Kościoła w kwestiach moralnych uznaje 31% młodzieży, a o tym, co dobre, co moralne rozstrzyga sumienie. Relatywizm moralny deklaruje 81% młodzieży⁸.

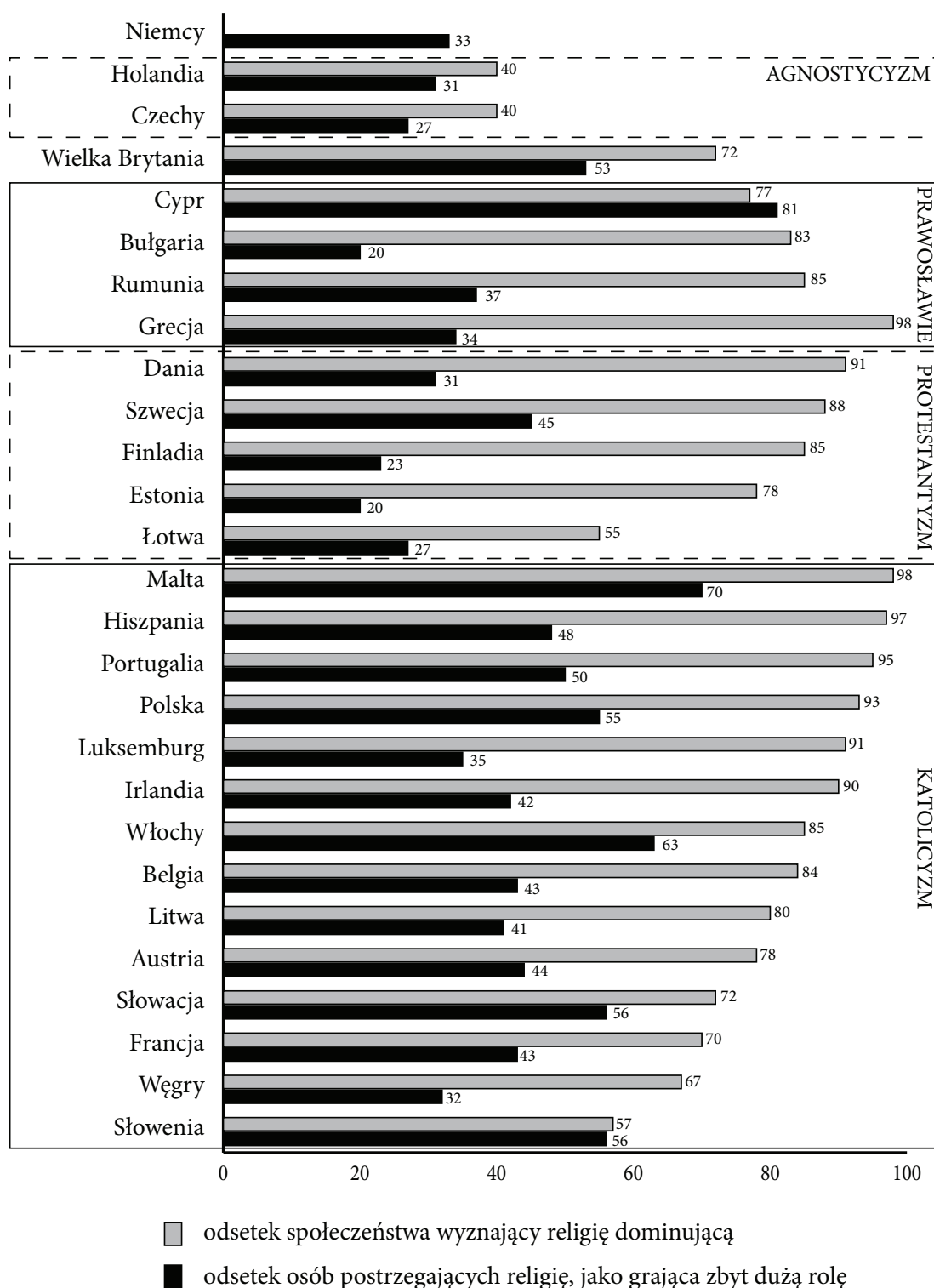
⁵ *Tamże*.

⁶ K. Pawlina, *Religijność polskiej młodzieży*, „Wychowawca” 2002, nr 11, http://www.wychowawca.pl/miesiecznik/11_119/05.htm (odczyt z dn. 27 maja 2011 r.).

⁷ *Tamże*.

⁸ *Tamże*.

Wykres 1. Odsetek ludności w krajach Unii Europejskiej postrzegający religię, jaką odgrywającą zbyt dużą rolę w życiu społeczeństwa w krajach o różnych religiach dominujących



Źródło: Opracowanie własne na podstawie: *O znaczeniu religii w UE*, Informacja prasowa TNS OBOP z 23 stycznia 2007 r., <http://www.tnsglobal.pl/centrum/2007/2007-01> (odczyt z dn. 27 maja 2011 r.); *Institucje religijne w krajach Unii Europejskiej*, red. E. Firlit, Warszawa 2009 (ze wstępu).

Z badań prowadzonych przez Józefa Baniaka wśród gimnazjalistów wynika, że o osłabieniu świadomości religijnej decyduje w mniejszym stopniu płeć i miejsce zamieszkania nastolatków, a decydujący jest związek między świadomością religijną a typem rodziny, w której żyje młody człowiek. Rodzina zintegrowana i pełna zdecydowanie lepiej sprzyja rozwojowi religijności dzieci, aniżeli rodzina zdeintegrowana, rozbita i niepełna⁹.

Ważnym czynnikiem, decydującym o postawie młodzieży wobec religii jest także odczuwanie kryzysu tożsamości. Im wyższy jest poziom kryzysu tożsamości osobowej jednostki, tym mniejsza jest jej świadomość religijna, i odwrotnie – im słabszy jest ten kryzys lub jeśli młody człowiek nie odczuwa kryzysu, tym bardziej wzrasta religijna świadomość osoby¹⁰.

Badania prowadzone od wielu dziesiątków lat przez ks. Janusza Mariańskiego wskazują, że pokolenie osób w wieku 16–24 lat charakteryzuje się religijnością selektywną i indyferentyzmem religijnym. Wiek różnicuje postawy wobec religii: w starszych pokoleniach narasta zasięg postaw świadczących o kościelnie ukształtowanej religijności i zmniejsza się zasięg postaw »nonkonformistycznych« wobec religii¹¹.

Postawy religijne młodych Polaków są raczej stabilne: młodzież nie zmienia ogólnej przynależności wyznaniowej i religijnej, a Bóg jest nadal centralnym obiektem postaw młodzieży. Zmienia się natomiast wizja Boga, bowiem nie zawsze jest on rozumiany w sensie chrześcijańskim, jako Bóg osobowy. Wśród młodzieży zaczynają się kształtować nowe środowiska ateistów, agnostyków i przeciwników Kościoła, ale także nowe ruchy religijne. Mamy więc do czynienia zarówno z tendencjami sekularyzacyjnymi, jak i reewangelizacyjnymi.

Młodzi Polacy nie odrzucają Boga, religii, wiary jako wartości, pozostają jednak niezależni wobec Kościoła jako instytucji i proponowanych przez niego wartości. Powstaje zatem pytanie, czy Kościół jako instytucja lub wspólnota oddziałuje na zachowania konsumpcyjne młodzieży.

2. Kościół jako grupa odniesienia polskiej młodzieży

Przeprowadzone przez Aleksandrę Burgiel badania wśród licealistów miały pozwolić zidentyfikować najważniejsze dla młodzieży grupy odniesienia oraz rolę, jaką pełni Kościół, jako grupa normatywna oraz determinanta wyboru innych grup odniesienia¹².

⁹ J. Baniak, *Świadomość religijna dzisiejszych gimnazjalistów polskich. Studium socjologiczne na przykładzie Kalisza i okolic*, „Teologia Praktyczna” 2006, t. 7, s. 208.

¹⁰ Tamże, s. 209.

¹¹ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie plockim w warunkach industrializacji (1967–1976)*, Poznań – Warszawa 1984 s. 429; cyt. za: L. Gajos, *Świadomość religijna i moralna młodzieży polskiej w badaniach Janusza Mariańskiego. Od opisu do konkluzji teoretycznych*, „Teologia Praktyczna” 2005, t. 6.

¹² A. Burgiel, *Przejawy naśladownictwa w zachowaniach młodych konsumentów (na przykładzie młodzieży licealnej)*, w: *Zachowania konsumentów – determinanty, racjonalność*, red. E. Kieźel,

W literaturze przedmiotu:¹³ wyróżnia się trzy typy grup odniesienia normatywną, komparatywną i statusową¹⁴. W obrębie statusowej grupy odniesienia jednostka poszukuje akceptacji, pragnie zdobyć jej uznanie. Grupą normatywną jest grupa, której wartości, normy i standardy są przyjmowane przez jednostkę do oceny wszelkich zjawisk świata zewnętrznego. Kształtuje ona normy i wzorce postępowania jednostki¹⁵. Grupa porównawcza (komparatywna) wykorzystywana jest do oceny sytuacji lub pozycji, określa cele, wzorce, do których człowiek aspiruje.

Badani licealiści wskazywali w większości (90%), że grupę normatywną stanowią dla nich rodzice zarówno w odniesieniu do ogólnych zachowań życiowych, jak i postępowania młodych na rynku. Kościół i spotkanie religijne jako źródło norm dotyczących ogółu zachowań wskazywany był przez 32% młodych ludzi – nieco tylko rzadziej niż rówieśnicy (36,8%), filmy i książki (35,7%) i nauczyciele (32,3%). Kościół był wzorem dla większej części badanych niż media (28%), starsi koledzy (19%) i krewni (13%). Kościół i spotkania religijne zajmują piąte miejsce na liście źródeł ogólnych norm, jednak warto zauważyć, że tę grupę odniesienia wybrała blisko 1/3 badanych, a wskazanie jest niemal identyczne jak dla nauczycieli. Relatywnie większą skłonność do czerpania norm z Kościoła i spotkań religijnych wykazuje młodzież z liczniejszych rodzin o słabej i średniej sytuacji materialnej, częściej dziewczęta niż chłopcy. Ponadto skłonność ta rośnie wraz ze spadkiem wykształcenia rodziców badanych nastolatków. Kościół i grupy religijne nie stanowią natomiast źródła norm dotyczących zachowań konsumpcyjnych młodzieży. Podobnie kościelne wspólnoty religijne nie były wymieniane jako grupy komparatywne ani statusowe. W obydwu przypadkach najważniejszymi grupami odniesienia byli rówieśnicy i starsi koledzy.

Badania pozwalają stwierdzić, że przyjęcie Kościoła jako grupy normatywnej w pewnym stopniu ukierunkowuje pozostałe wybory młodzieży dotyczące grup odniesienia, jednak nie jest to zależność bardzo silna: młodzież, która wybiera Kościół jako grupę normatywną, rzadziej traktuje kolegów jako źródło norm i bardziej ceni nauczycieli. Osoby wybierające Kościół jako źródło norm częściej wskazują rodziców jako grupę komparatywną niż osoby nie traktujące kościoła jako źródła norm¹⁶.

3. Charakterystyka zmian w aktywności religijnej młodzieży

Zainteresowanie zachowaniami konsumpcyjnymi polskiej młodzieży spowodowało przeprowadzenie przez autorkę w latach 2004–2010 badań ankietowych

Katowice 2003. Badanie przeprowadzono we wrześniu 2002 r. wśród młodzieży licealnej. Zrealizowano je w formie ankiety audytoryjnej w kilku śląskich liceach na próbie złożonej z 382 uczniów.

¹³ H. Kassarian, T. Robertson, *Perspectives in Consumer Behavior*, Glenview 1968, s. 272.

¹⁴ S. Gajewski, *Zachowanie się konsumenta a współczesny marketing*, Łódź 1994, s. 98–99.

¹⁵ J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993, s. 119.

¹⁶ A. Burgiel, I. Sowa, *Rola religii w kształtowaniu zachowań młodych konsumentów (wybrane zagadnienia)*, w: *Religia a gospodarka*, red. S. Partycki, Lublin 2005, s. 403–405.

wśród młodzieży szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych. Pozwoliły one rozpoznać zmiany, jakie zachodzą w zachowaniach młodych ludzi¹⁷, w tym w ich aktywności religijnej.

Wyniki rozpoznania potwierdzają spostrzeżenia innych badaczy, że w ciągu ostatnich kilku lat spadła liczba nastolatków regularnie praktykujących. O ponad połowę spadł odsetek osób biorących udział w życiu religijnym codziennie, o jedną trzecią – kilka razy w miesiącu (co oznacza spadek liczby tych, którzy uczestniczą w niedzielnej mszy), jednocześnie wzrastał odsetek chodzących do kościoła sporadycznie. Co trzeci młody człowiek nigdy nie uczestniczył w spotkaniach religijnych. Rośnie natomiast odsetek tych osób, które w tego typu spotkaniach biorą udział kilka razy w tygodniu. Tak więc przy ogólnym spadku częstotliwości sprawowania praktyk religijnych, można zauważyć rosnącą grupę osób, które szukają częstszego niż wynikający z przestrzegania Dekalogu, kontaktu z Bogiem. Prawdopodobnie w przypadku wielu osób takie spotkania wiążą się z aktywnym działaniem w grupach religijnych, działających przy kościele (Ruch Światło Życie, Droga Neokatechumenalna) lub na rzecz parafii (ministranci, schola, chór itp.).

W 2006 r. nie zaobserwowano spadku odsetka osób regularnie, kilka razy w miesiącu, uczestniczących w nabożeństwach. Prawdopodobnie podtrzymywanie wypełniania przykazania kościelnego dotyczącego niedzielnego uczestnictwa we mszy św. można tłumaczyć wpływem przeżyć religijnych, jakich doświadczało polskie społeczeństwo po śmierci Papieża Jana Pawła II. W kolejnych latach ten wpływ osłabł, a postawy młodzieży uległy zróżnicowaniu: część osłabiła swoją więź z Kościołem, czasami rezygnując z uczestnictwa w życiu religijnym, część tę więź umocniła, intensyfikując swoje uczestnictwo w życiu Kościoła.

Tabela 1. Częstotliwość uczestnictwa w spotkaniach religijnych i nabożeństwach w latach 2004-2010 w % wskazań

Częstotliwość uczestnictwa w spotkaniach religijnych	Odsetek osób deklarujących uczestnictwo w spotkaniach o charakterze religijnym w latach:		
	2004	2006	2010
codziennie	3,8	2,5	1,8
kilka razy w tygodniu	17,3	16,4	20,6
kilka razy w miesiącu	31,6	32,6	22,6
kilka razy w roku	8,8	10,8	11,0
raz w roku lub rzadziej	5,8	7,7	7,5
nigdy	32,7	30,0	36,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań bezpośrednich.

¹⁷ Ponieważ w badaniu wzięły udział osoby w wieku 14 – 19 lat w dalszej części tekstu pojęcia „młodzież”, „młodzi konsumenci” oraz „nastolatki” będą używane zamiennie

Częstotliwość uczestnictwa w życiu religijnym jest słabo skorelowana z wiekiem – w kolejnych latach współczynniki korelacji wynosiły od 0,19 do 0,25: starsza młodzież częściej rezygnuje z praktyk religijnych. Najbardziej „aktywną” religijnie grupą są uczniowie 3 klasy gimnazjum, co jest związane prawdopodobnie z ich przygotowaniem się do sakramentu bierzmowania. Wśród uczniów szkół średnich odsetek całkowicie niepraktykujących rośnie dwukrotnie w stosunku do uczniów 3 klasy gimnazjum.

Wśród uczniów szkół wiejskich (zarówno gimnazjalnych, jak i ponadgimnazjalnych) ponad 3/4 regularnie praktykuje, a tylko mniej więcej co dziesiąta osoba nigdy nie bierze udziału w spotkaniach religijnych. W miastach do rezygnacji ze sprawowania praktyk religijnych najrzadziej przyznają się uczniowie gimnazjów (ok. 20%, nieco mniej – 15% uczniowie gimnazjum katolickiego) oraz średnich szkół artystycznych. Najwięcej osób odrzucających praktyki związane z wiarą jest wśród uczniów typowo męskich techników i szkół zawodowych (od 50 do 60%). W liceach odsetek osób nigdy nie praktykujących wynosi od 30 do 50%. W liceach wyższy jest także odsetek tych, którzy chodzą do kościoła regularnie (w szkołach zawodowych – 20%, w liceach od 30 do 50%), przy czym najwięcej praktykujących licealistów jest wśród uczniów liceum katolickiego¹⁸. W tej szkole jest najmniejszy odsetek osób (wśród uczęszczających do szkół średnich), które praktykują sporadycznie (kilkanaście razy w roku lub rzadziej – 14%). Taki rozkład wskazuje na pewną dychotomię postaw: młodzi ludzie nie mają problemów z całkowitym odrzuceniem zachowań i wartości, nawet takich, których deklaracja jest warunkiem rekrutacji do szkoły. Z drugiej strony szkoła katolicka pozostaje miejscem skupiającym osoby, które dokonały wyboru wartości, których realizacja przejawia się uczestnictwem w życiu Kościoła. Wybór szkoły katolickiej przez osoby niepraktykujące sugeruje, że nawet osoby niewierzące (w tym przypadku niewierzący rodzice)¹⁹ doceniają wartości chrześcijańskie i chcą w takim środowisku wychowywać swoje dzieci.

4. Aktywność religijna a zachowania konsumpcyjne młodzieży

Kolejnym problemem, który poddano analizie jest związek pomiędzy intensywnością realizowanych praktyk religijnych a wybranymi zachowaniami młodych konsumentów. Dla ułatwienia prezentacji respondentów podzielono na trzy grupy: 1. praktykujących regularnie (osoby uczestniczące w życiu

¹⁸ Przeprowadzono badania w publicznym liceum katolickim, którego uczniowie i rodzice potwierdzają pisemnie akceptację katolickiego charakteru szkoły i stosowanego w niej systemu wychowawczego. W szkole nie ma natomiast obowiązku uczestnictwa w mszach św. i nabożeństwach organizowanych w ramach zajęć szkolnych lub poza szkołą.

¹⁹ Badania jakościowe prowadzone wśród uczniów szkoły wskazują, że część uczniów pochodzi z rodzin ateistycznych i nie została ochrzczona.

religijnym codziennie, kilka razy w tygodniu i kilka razy w miesiącu); 2. praktykujących sporadycznie (deklarujących uczestnictwo w życiu Kościoła kilka razy lub rzadziej niż raz w roku) oraz 3. niepraktykujących (osoby, które nigdy nie uczestniczą w spotkaniach religijnych).

Jak wspomniano, badania J. Baniaka wskazują, że świadomości religijnej sprzyja wychowanie w pełnej, zintegrowanej rodzinie. Prowadząc analizy założono, że przejawem integracji rodziny jest wspólne spędzanie czasu. Uzyskane dane wskazują, że rzeczywiście młodzież regularnie praktykująca nieco częściej wyjeżdża na wakacje razem z rodzicami, ale związek pomiędzy tymi cechami nie jest istotny statystycznie. Nastolatki niepraktykujące, nieco częściej niż ich wierzący koledzy, biorą udział w niezorganizowanych wyjazdach z rówieśnikami, ale i tu nie można zaobserwować istotnego statystycznie związku. Istnieje natomiast słaby związek korelacyjny (na poziomie 0,22) pomiędzy uczestnictwem w nabożeństwach a wyjazdami związanymi z praktykami religijnymi. W 2004 r. średnia liczba dni (w przeliczeniu na 1 osobę deklarującą udział w wyjeździe) spędzona na takich wyjazdach przez osoby niepraktykujące wynosi 5,4 dnia, przez osoby praktykujące sporadycznie 9,2 dnia, a przez regularnie praktykujących 8,8 dnia, natomiast przeciętna liczba dni (w przeliczeniu na 1 respondenta) wynosiła odpowiednio 0,05 dnia, 0,07 dnia i 0,16 dnia. Dane te dowodzą, że wyjazdy religijne nie są popularne wśród młodych osób (w 2006 r. w ten sposób spędzało wakacje 6,7% osób regularnie praktykujących, 3,8% praktykujących sporadycznie i 1,8% osób niepraktykujących), ale wyjazdy te trwają relatywnie długo.

Analiza sposobu spędzania czasu wolnego oraz obowiązków, jakie mają młodzi ludzie wskazuje na istnienie słabego ujemnego związku korelacyjnego pomiędzy aktywnością religijną a ilością czasu poświęconego na komunikowanie się ze znajomymi przez Internet, na spotkania w pubach i kawiarniach oraz słuchanie muzyki. Osoby częściej praktykujące rzadziej rozmawiają ze znajomymi przez Internet i spotykają się z nimi w pubach i kawiarniach. Nieco rzadziej też słuchają muzyki. Jednocześnie obserwuje się słaby związek korelacyjny między wykonywaniem praktyk religijnych a uprawianiem sportu (indywidualnie i w klubach), pomocą w domu i oglądaniem telewizji. W kolejnych latach (2006 i 2010) istnienie tych związków potwierdza się, jednocześnie pozwalają się zauważyć kolejne relacje: częstsze praktykowanie religii idzie w parze z poświęcaniem większej ilości czasu na naukę, czytanie książek i czasopism oraz wspólne z rodzicami dokonywanie zakupów. Z kolei osoby, które rzadziej lub wcale nie uczestniczą w spotkaniach religijnych, więcej czasu poświęcają na kontakty z rówieśnikami przez komunikatory internetowe oraz pracę zarobkową. Tabela 2 prezentuje średnią liczbę dni w roku, w których badani wykonują określone czynności. W górnej części tabeli umieszczono te aktywności młodych osób, które wykazują ujemną korelację z częstotliwością praktyk religijnych. W części dolnej znajdują się te czynności, których częstotliwość wykonywania wzrasta wraz z intensyfikacją praktyk religijnych.

Obliczenie ilorazu, będącego relacją pomiędzy średnią liczbą dni wykonywania określonych czynności przez reprezentantów każdej z grup i ogólną średnią dla wszystkich badanych, pozwala zaobserwować stopień zróżnicowania częstotliwości wykonywania poszczególnych czynności. Im wartość tego ilorazu jest bliższa 1, tym zróżnicowanie jest mniejsze i odwrotnie.

Tabela 2. Średnia liczba dni w roku podejmowania poszczególnych czynności w różnych grupach badanych (w 2006 r.)

Czynność	Średnia liczba dni w roku podejmowania poszczególnych czynności			
	praktykujący regularnie	praktykujący sporadycznie	niepraktykujący	ogółem
1	2	3	4	5
Słuchanie muzyki	327,3	326,4	336,4	329,9
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>0,99</i>	<i>0,99</i>	<i>1,02</i>	<i>1</i>
Spotkania ze znajomymi	215,1	230,2	236,9	224,7
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>0,96</i>	<i>1,02</i>	<i>1,05</i>	<i>1</i>
Korzystanie z komunikatorów internetowych	196,1	211,5	212,0	202,7
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>0,97</i>	<i>1,04</i>	<i>1,05</i>	<i>1</i>
Praca zarobkowa	46,1	59,7	62,3	53,7
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>0,86</i>	<i>1,11</i>	<i>1,16</i>	<i>1</i>
Spotkania w pubach, kawiarniach	72,1	77,9	92,5	79,0
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>0,91</i>	<i>0,99</i>	<i>1,17</i>	<i>1</i>
Pomoc w domu	247,5	203,8	192,9	222,8
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>1,11</i>	<i>0,91</i>	<i>0,87</i>	<i>1</i>
Czytanie czasopism	158,4	132,9	137,6	147,2
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>1,08</i>	<i>0,90</i>	<i>0,93</i>	<i>1</i>

1	2	3	4	5
Uprawianie sportu indywidualnie	141,3	129,6	115,8	131,0
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>1,08</i>	<i>0,99</i>	<i>0,88</i>	<i>1</i>
Uprawianie sportu w klubach sportowych	104,6	94,6	74,4	94,2
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>1,11</i>	<i>1,00</i>	<i>0,79</i>	<i>1</i>
zakupy z rodzicami	94,1	71,6	75,6	84,5
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>1,11</i>	<i>0,85</i>	<i>0,89</i>	<i>1</i>
Czytanie książek	94,9	71,0	65,8	81,7
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>1,16</i>	<i>0,87</i>	<i>0,81</i>	<i>1</i>
Nauka	62,9	50,8	44,1	55,5
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>1,13</i>	<i>0,92</i>	<i>0,79</i>	<i>1</i>
gra na komputerze	177,4	174,1	169,0	174,2
<i>Iloraz w stosunku do wartości ogółem</i>	<i>1,02</i>	<i>1,00</i>	<i>0,97</i>	<i>1</i>

Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań bezpośrednich.

Czynności o ujemnym związku korelacyjnym z intensywnością praktyk religijnych w większości nie wykazują dużego zróżnicowania – np. słuchanie muzyki przyjmuje wartość ilorazu od 0,99 do 1,02, jest więc powszechne wśród całej młodzieży. Fakt, że zdecydowana większość badanych nastolatków stwierdza, że słucha muzyki codziennie, znajduje odzwierciedlenie w wysokiej średniej liczbie dni, jaką w ciągu roku wykonuje się tę czynność. Nie istnieje jakaś szczególna różnica w postępowaniu młodych wierzących i niewierzących. Odmienna sytuacja jest jedynie w przypadku podejmowania pracy zarobkowej: przyjmuje ona wartości ilorazu od 0,86 do 1,17, co świadczy o tym, że osoby niepraktykujące znacznie częściej niż praktykujący podejmują pracę zarobkową. W dużej mierze na taki wynik złożył się fakt, że aktywność zarobkowa rośnie wraz z wiekiem młodzieży, a jednocześnie wśród najstarszych badanych najwięcej jest osób niepraktykujących. Osoby praktykujące poświęcają średnio na pracę zarobkową 46 dni w roku, osoby niepraktykujące – 62 dni, czyli o 35% więcej. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku wizyt w pubach i barach: praktykujący regularnie bywają w nich 72 dni w roku, niepraktykujący o 28% więcej, bo aż 92 dni.

Najwięcej różnic pomiędzy praktykującymi i niepraktykującymi obserwuje się w odniesieniu do czytania książek: praktykujący poświęcają tej czynności 95 dni w roku, niepraktykujący o 44% mniej – 65 dni. Nieco mniejsze różnice widoczne są w przypadku uprawiania sportu w klubach (40% różnicy), pomocy domowej i indywidualnego uprawiania sportu.

Taki rozkład odpowiedzi pozwala wnioskować, że chęć podejmowania aktywności jest cechą, która rzutuje na różne sfery życia człowieka. Ci, którzy znajdują czas i siły, aby być aktywnymi w swoich wspólnotach religijnych, są także aktywni w domu (pomagają w pracach domowych), rozwijają się intelektualnie (uczą się, czytają książki i czasopisma) i uprawiają sport (częściej w klubach niż indywidualnie). Być może jest to kwestia wewnętrznej dyscypliny, której sprzyja wychowanie do wartości, być może pewnej postawy życiowej. Nie istnieje zatem konkurencja między praktykami religijnymi a innymi zainteresowaniami nastolatków: religijność sprzyja aktywności, a zaprzestanie sprawowania praktyk często idzie w parze z inercją.

Jako konsumenci osoby praktykujące nie różnią się szczególnie od tych, które zaniechały praktykowania wiary. Najważniejsze różnice dotyczą podatności na oddziaływanie wybranych determinant zachowań konsumpcyjnych.

Najistotniejszą różnicę stwierdzono w odniesieniu do oceny roli rodziny przy podejmowaniu decyzji zakupu – im częściej uczestniczy się w życiu religijnym, tym znaczenie opinii rodziny jest większe. Osoby wierzące przyznają znacznie częściej niż ich rówieśnicy, że lubią robić zakupy z rodzicami, że rodzice dobrze im doradzają i, co więcej, że lubią to, gdy rodzice im doradzają w czasie zakupów.

Niezależne natomiast od częstotliwości udziału w spotkaniach religijnych jest podleganie wpływowi rówieśników. Osoby uczestniczące w życiu religijnym przynajmniej kilka razy w tygodniu są nieco bardziej wrażliwe na cenę niż ci, którzy nie chodzą do kościoła w ogóle. Mniejsza jest natomiast możliwość oddziaływania na młodych religijnych Polaków za pomocą marki. Wraz ze wzrostem częstotliwości sprawowania praktyk religijnych spada zainteresowanie marką produktów.

Nie zauważa się istotnych związków pomiędzy częstotliwością uczestniczenia w praktykach religijnych a sposobem dokonywania zakupów. Nieco częściej jedynie (o ok. 10-15 punktów procentowych od niepraktykujących) młodzież aktywna religijnie dokonuje zakupów razem z rodzicami. Poza tym spostrzeżeniem zarówno częstotliwość samodzielnych zakupów, jak i zakupów dokonywanych z rówieśnikami, i podejmowanych wyłącznie przez rodziców dla dziecka, nie wykazuje związków z aktywnością religijną ankietowanych.

U osób religijnych nie zauważa się silniejszej podatności na oddziaływanie reklamy lub mniejszej gotowości do współpracy z rówieśnikami przy dokonywaniu zakupów. Zachowania młodzieży są w tych sytuacjach podobne, niezależnie od częstotliwości uprawiania praktyk religijnych.

Istnieje istotna statystycznie zależność między częstotliwością uczestniczenia w spotkaniach religijnych a poziomem zadowolenia z życia osobistego,

sytuacji w kraju, perspektyw na przyszłość. Osoby praktykujące lepiej oceniają każdą z tych sytuacji²⁰. Są także bardziej zadowolone z panujących w ich otoczeniu norm moralnych, jednak w tym ostatnim przypadku nie obserwuje się istotnego statystycznie związku. Średnie ocen nadawanych przez respondentów prezentuje tabela 3.

Tabela 3. Średnie ocen nadawanych poszczególnym sytuacjom życiowym respondentów wg stopnia aktywności religijnej badanych

ocena stopnia zadowolenia z*:	grupy respondentów wg aktywności religijnej			
	praktykujący regularnie	praktykujący sporadycznie	niepraktykujący	ogółem
życia osobistego	4,71	4,53	4,45	4,60
sytuacji w kraju	2,48	2,20	2,15	2,32
perspektyw na przyszłość	3,79	3,65	3,63	3,72
norm w otoczeniu	3,63	3,62	3,57	3,61

*Ocen dokonywano w skali od 1 (całkowicie niezadowolony) do 6 (całkowicie zadowolony).

Młodzi ludzie najlepiej oceniają swoją osobistą sytuację życiową (średnia ocen wynosi 4,6), gorzej perspektywy na przyszłości normy panujące w ich otoczeniu. Najgorzej natomiast oceniają sytuację w kraju. Nadając oceny, osoby aktywne religijnie wyrażają największy optymizm i zadowolenie. Najgorzej każdą z sytuacji oceniają osoby niepraktykujące. Należy pamiętać, że optymizm i zadowolenie sprzyjają dokonywaniu zakupów. Praktykujący stanowią potencjalnie grupę zainteresowania producentów i handlowców. Skłonność do dokonywania zakupów, do kupowania na kredyt rośnie bowiem wraz z poziomem optymizmu społeczeństwa.

Spadek religijności jest od 1989 r. w Polsce zjawiskiem powszechnym. Dotyczy on także nastolatków. Procesowi osłabienia intensywności wiary częściej podlegają chłopcy, młodzież w wieku progimnazjalnym, mieszkańcy dużych miast, częściej ze szkół zawodowych niż liceów i szkół artystycznych. Jednocześnie część młodzieży intensyfikuje swoje praktyki religijne.

Powyższe obserwacje prowadzą do wniosku, że mimo spadku autorytetu Kościoła jako instytucji i malejącej roli religii wśród młodzieży w Polsce, nadal jest to ważne źródło norm i wartości dla znaczącej grupy młodych ludzi. Co więcej, kierowanie się normami oferowanymi przez Kościół jako grupę odniesienia w pewnym stopniu rzutuje na wybór pozostałych grup normatywnych oraz komparatywnych. Tak więc rola religii w kształtowaniu zachowań

²⁰ Badani proszeni byli o ocenę w skali od 1 (całkowicie niezadowolony) do 6 (całkowicie zadowolony) swojej aktualnej i przeszłej sytuacji życiowej.

młodych polskich konsumentów wydaje się mieć charakter złożony: przyjęcie określonej postawy wyraźnie determinuje siłę oddziaływania na zachowania konsumpcyjne innych czynników: marki, słabiej ceny, a przede wszystkim roli rodziców w dokonywanych wyborach.

Rezygnacja z uczestnictwa w życiu religijnym idzie w parze z ograniczeniem podejmowania aktywności zarówno o charakterze intelektualnym (czytanie książek i czasopism, nauka) i społecznym (podejmowanie wolontariatu, wspólne zakupy, uprawianie sportu). Wiele z tych czynności, jak np. czytanie czasopism, korzystanie z usług klubów sportowych czy dokonywanie zakupów przesądza o wysokościach wydatków na pewne dobra i usługi, częstotliwości i okolicznościach dokonywania zakupów. Można więc powiedzieć, że osoby religijne, z racji większej aktywności, są bardziej atrakcyjnym rynkiem docelowym dla przedsiębiorstw. Optymizm osób religijnych również może mieć swoje odzwierciedlenie w bardziej ochoczym dokonywaniu zakupów, a w przyszłości większej skłonności do zaciągania kredytów.

Obraz osoby religijnej, jaki jawi się z zaprezentowanych badań, to wizerunek osoby, która jest optymistyczniej niż rówieśnicy nastawiona do życia, lepiej oceniająca zarówno swoją obecną, jak i przyszłą sytuację. Osoba religijna jest aktywna: częściej niż rówieśnicy uprawia sport (zwłaszcza w klubach), czyta książki i prasę, uczy się, jest chętna do pomocy w domu lub w ramach wolontariatu. Nade wszystko wierzący uczestniczą w życiu rodzinnym: pomagają w pracach domowych, spędzają z rodzicami czas na wspólnych zakupach lub wyjeżdżają z nimi na wakacje. Aktywni religijnie mniej czasu niż rówieśnicy spędzają korzystając z komputera, mniej też czasu poświęcają na kontaktowanie się za pomocą komunikatorów ze znajomymi. Prawdopodobnie dlatego, że podejmując liczne aktywności mają okazję rozmawiać z rówieśnikami „na żywo”.

Aktywność religijna jest związana, co oczywiste, z przyjęciem pewnych wartości. Wydaje się, że dzisiejsze przedsiębiorstwa starają się nie dostrzegać faktu, że interesujący ich klienci to w dużej mierze osoby wierzące, których uczucia religijne warto szanować. Ignorowanie w działaniach promocyjnych wartości istotnych dla części klientów jest działaniem nie tylko nieetycznym, ale i może okazać się nieefektywne gospodarczo²¹.

Literatura

Baniak J., *Świadomość religijna dzisiejszych gimnazjalistów polskich. Studium socjologiczne na przykładzie Kalisza i okolic*, „Teologia Praktyczna” 2006, t. 7.

²¹ Podejmowane były skuteczne akcje i bojkoty konsumenckie dotyczące produktów, które raniły uczucia religijne (bojkot czasopisma „Machina”, akcja, której celem było wycofanie z sieci księgarń *Dużej książki o aborcji* K. Szczuki i K. Bratkowskiej oraz wycofania z saloników prasowych RUCH czasopism pornograficznych).

- Burgiel A., *Przejawy naśladownictwa w zachowaniach młodych konsumentów (na przykładzie młodzieży licealnej)*, w: *Zachowania konsumentów – determinanty, racjonalność*, red. E. Kieźel, Katowice 2003.
- Burgiel A., Sowa I., *Rola religii w kształtowaniu zachowań młodych konsumentów (wybrane zagadnienia)*, w: *Religia a gospodarka*, red. S. Partycki, Lublin 2005.
- Gajewski S., *Zachowanie się konsumenta a współczesny marketing*, Łódź 1994.
- Gajos L., *Świadomość religijna i moralna młodzieży polskiej w badaniach Janusza Mariańskiego. Od opisu do konkluzji teoretycznych*, „Teologia Praktyczna” 2005, t. 6.
- Kassarjian H., Robertson T., *Perspectives in Consumer Behavior*, Glenview 1968.
- O znaczeniu religii w UE*, Informacja prasowa TNS OBOP z dn. 23 stycznia 2007 r., <http://www.tnsglobal.pl/centrum/2007/2007-01> (odczyt z dn. 27 maja 2011 r.).
- Pawlina K., *Religijność polskiej młodzieży*, „Wychowawca” 2002, nr 11, http://www.wychowawca.pl/miesiecznik/11_119/05.htm (odczyt z dn. 27 maja 2011 r.).
- Solomon M. R., *Zachowania i zwyczaje konsumentów*, Gliwice, 2006
- Świątkiewicz W., *Między sekularyzacją i deprivatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010.
- Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993.

Teenagers' religious activity and its impact on their consumption behaviour

Summary

The paper is the effect of the research studies referring to the consumer behaviors of the Polish youth conducted between 2004 and 2010. It presents the changes observed in the teenagers' attitude towards religion over this period. It also refers to diversification of consumption behaviour of young people resulting from their religious activity.

Keywords: attitude towards religion, consumption behaviors, religious activity, teenagers.

BEATA SŁOBODZIAN

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Non-governmental organisations in the modern cultural order of Gdynia – a problem outline

Summary: The formation of democratic state institutions after the transformation of the political system in 1989-1990 enabled the “reconstruction” of the structures of a self-organised and self-acting society. The developing image of a civic society should rest on the creation of social institutions, on practical realisation of ethical values and on participation of the greatest possible number of people in public life. One of the forms of such self-organisation are non-governmental organisations also called the third sector. This term refers to organisations located between public administration (first sector) and the “market” – entities oriented towards profit-making (second sector, so called private sector). The city of Gdynia is one of the pioneers among local government bodies to start and develop cooperation with non-governmental organisations. Gdynia was the first township in Poland to legislate the “Programme for Cooperation with Non-Governmental Organisations” as an act of local law in 1995.

Keywords: associations, non-governmental organisations, non-profit organisations, organisations in Gdynia, third sector.

The formation of democratic state institutions after the transformation of political system in 1989-1990 enabled the “reconstruction” of structures of a self-organised and self-acting society. The developing image of a civic society should rest on the creation of social institutions, on practical realisation of ethical values and on participation of greatest number of people possible in public life¹. One of the forms of such self-organisation are non-governmental organisations also called the third sector. This term refers to organisations located between public administration (first sector) and the “market” – entities oriented towards profit-making (second sector, so called private sector). The internationally utilised term “*non-governmental organisations*” (NGOs) originates from the English language. In the case of Polish language determinants: social, civic, voluntary, non-commercial organisations are used interchangeably².

¹ J. Blicharz, *Udział polskich organizacji pozarządowych w wykonywaniu zadań administracji publicznej*, Wrocław 2005, p. 11.

² See M. Arciszewska, *Nie tylko jedna ustawa. Prawo o organizacjach pozarządowych*, Warszawa 2005, p. 7; J. Blicharz, *op. cit.*, p. 71.

These organisations are characterised by their independence from state structures (they are “non-governmental” – it is not among their aims to gain political power), economic structures, local self-government. They have a formal organisation structure, act for the common good and social solidarity without gaining material profits for members of the organisation. Their location “outside” of government administration does not negate their cooperation with public administration. Hence their activity aimed at realisation of public benefit objectives.

It has to be remarked that Polish traditions of non-governmental organisations’ activity lead back to the Middle Ages. Founded in eleventh, twelfth centuries, numerous movements, religious fraternities, charitable foundations tended to beneficence operations and bridged the existing gap in the sphere of human self-organisation by aiming to provide reciprocal aid (illness and poverty care, foundation of hospitals)³. In subsequent centuries operations within the realm of social care were intercepted by religious philanthropy institutions (e.g. Fraternity of St. Lazarus after 1592, Archconfraternity of Mercy, university foundations – Zamoyska Academy), which combined charitable goals with educational-pedagogical ones. During the foreign occupation era of Partitioned Poland charitable organisations undertook activities benefiting the amelioration of education level of Polish populace, the economic development of the “lands”, they invested in the development of Polish culture and art, i.a. libraries were established, scholarships for students of moderate means were founded, the youth was educated in given specialisations.

During the inter-war Second Republic of Poland existing foundations and associations were of supplementary character to the operations of state administration with regard to provision of services within the scope of social care, health care and education, numerous self-help associations were developing (e.g. Association for Crèche Patronage, Association “Brotherly Help”). The then valid legal regulations on the status of charitable organisations enabled various citizen initiatives to function. Characteristic for the inter-war period was strong activity and social commitment to help operations, e.g. 20% of institutions providing confined care for adults were run by charitable foundations, approx. 50% of institutions providing general care for children were run by care associations⁴.

Political change after World War II stalled the development of help associations. Seizing of control over their activity by the state caused loss of autonomy due to forced realisation of state goals, they were deprived of their assets in form of real property and equipment⁵. Nevertheless the policy of authorities in

³ J. Blicharz, *op. cit.*, p. 11.

⁴ E. Leś, *Od filantropii do pomocniczości. Studium porównawcze rozwoju i działalności organizacji społecznych*, Warszawa 2000, p. 89.

⁵ By the decree from 24 April 1952 *On Abolition of Foundations* (as published in the Polish Journal of Laws “Dziennik Ustaw” 1952, No. 25, Item 172) foundations existing within Polish borders were closed down. Their assets were transferred to state property.

that time, characterised by the encouragement of mass participation of citizens in deciding of public matters⁶, enabled a numeric development of associations⁷. They became responsible for realisation of a steadily growing number of tasks delegated by the state administration.

Changes regarding the principles of state organisation occurring after 1989 contributed to the reconstruction of Polish sector of social self-organisation. This sector was attributed with a potential to activate public life, to realise tasks from the realm of the broadly comprehended social care more effectively. The valid (until the day of enactment of a new “non-governmental organisations” law in 2004) legal provisions failed to regulate the functioning of entities from the sector of non-governmental organisations in a satisfactory manner⁸. Additionally, the powers legislating the political system were under obligation to introduce legal norms regarding the activities of non-governmental organisations, ensuing from the constitutional subsidiarity principle and required due to the vagueness of some provisions, e.g. introduction of category “non-governmental organisations” into the content of the amendment of municipal self-government act without a precise definition of this term or of the relations between these organisations on one side and administration of central and local governments on the other⁹.

Legal regulation for non-governmental organisations was provided on 24 April 2003 as the Polish Sejm legislated two significant acts of law: Common Good and Volunteer Work Act¹⁰ and the law – Implementation provisions for the Common Good and Volunteer Work Act¹¹. In this act non-governmental organisation was defined (Art. 3, Sec. 2) as a corporate body or an organisation without a legal status, yet established on the basis of provisions of the act, provided it fulfils following two conditions: is not a unit within the public finance sector, and is not geared towards acquiring profit (non-profit).

⁶ Constitution from 22 July 1952, Article 9: “All institutions of power and state administration rest in their activity on the conscious, active cooperation of vast masses of people...”

⁷ Law from 7 April 1989 *Associations Act*, Polish Journal of Laws “Dziennik Ustaw” 1989, No. 20, Item 104.

⁸ Among the valid regulations were: Law from 6 April 1984 *On Foundations*, Polish Journal of Laws “Dziennik Ustaw” 1984, No. 46, Item 203 including subsequent amendments; Law from 7 April 1989 *Associations Act*, Polish Journal of Laws “Dziennik Ustaw” 1989, No. 20, Item 104 including subsequent amendments.

⁹ Law from 8 March 1990 on municipal self-government, amendment from 10 April 2001, Polish Journal of Laws “Dziennik Ustaw” 2001, No. 142, Item 1591.

¹⁰ Law from 24 April 2003 *Common Good and Volunteer Work Act*, Polish Journal of Laws “Dziennik Ustaw” 2003, No. 96, Item 873.

¹¹ Law from 24 April 2003 *Implementation provisions for the Common Good and Volunteer Work Act*, Polish Journal of Laws “Dziennik Ustaw” 2003, No. 96, Item 874. It is to be added that the provisions of both laws were enacted on 29 June 2003. Provisions regarding the acquirement of common good organisation status and the undertaking of common good operations were enacted on 1 August 2004. H. Izdebski, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i wolontariacie. Komentarz*, Biblioteka Pożytku Publicznego, Warszawa 2003, p. 2.

At the same time the legislative body introduced the new legal category of “common good work”, which is designed to direct the activity of non-governmental organisations towards provision of services to communities. Common good work can be conducted by (Art. 3, Sec. 3, No. 1 and 2) corporate bodies and organisation units acting on the basis of regulations concerning relations between the State and Catholic Church in the Republic of Poland, relations between the State and other churches and confessional institutions and guarantees of freedom of conscience and religion, if their statutory goals include conduct of work for the common good, plus associations of local government bodies, yet excluding political parties (and foundations established by political parties), trade unions and employer organisations, professional/trade self-governing bodies, foundations in which the Treasury or local government body is the only benefactor, sporting clubs in form of companies acting on the basis of separate regulations (Art. 3, Sec. 4). Exclusion does not apply to organisations which acquired the status of common good organisations on the basis of separate regulations, foundations whose assets are not wholly public or communal property or property originating from financing by public means according to the notion of public finance law, and foundations conducting statutory activity for the benefit of science.

Based on this record the status of activity towards common good can be awarded to a non-governmental organisation, a church organisation and confessional institution, and an association of local government bodies under the condition of registration in the Polish National Court Register (*Krajowy Rejestr Sądowy*)¹².

The most numerous group among non-governmental organisations are the associations¹³ and their respective types functioning on the basis of separate regulations, e.g. voluntary fire squads.

The idea behind the establishment of non-governmental organisations was connected to their potential to realise several assignments from the realm of public tasks and to increase their economic efficiency. These organisations can play a significant role by relieving and complementing the activities of central and local administrations. The cooperation between public administration organs and non-governmental organisations can consist of realisation of public tasks, reciprocal information about envisioned courses of action and cooperation aimed at harmonisation of these plans, consulting of legal act projects concerning the fields of the organisations’ statutory activity, and also formation of joint teams acting as advisory or initiative groups (Art. 5). This cooperation is based on principles of: subsidiarity, sovereignty of parties, partnership, effectiveness, fair competition and openness (Art. 5, Sec. 2).

¹² Law from 20 August 1997 *National Court Register Act*, consolidated text: Polish Journal of Laws “*Dziennik Ustaw*” 2001, No. 17, Item 209 including subsequent amendments.

¹³ Based on data from the Polish Ministry of Justice over 45,000 associations exist in Poland (data as of 24 October 2005). There are 5,638 organisations of common good fulfilling the registration criteria (data as of 14 December 2007). www.opp.mss.gov.pl (Date of access: 14 December 2007).

Vital importance for operation of non-governmental organisations is accredited to the ability to initiate designing of regulation and to participate in that process, rather than just act in the execution of tasks.

The city of Gdynia is one of the pioneers among local government bodies to start and develop cooperation with non-governmental organisations. Gdynia was the first township in Poland to legislate the "Programme for Cooperation with Non-Governmental Organisations" as an act of local law in 1995. In the preamble to the Programme it was stated that "the priority for the authorities of Gdynia is to serve residents in the most effective manner possible. We know that an active policy geared towards cooperation with civic organisations is one of the elements of effective town management". This conviction was reflected in the document "Strategy for development of Gdynia", where among declared overriding goals is "strengthening of citizen activity. This goal encompasses activities aimed at stimulation of local non-governmental organisations in the life of the city and creation of partnership relations with economic and social institutions operating in the city space of Gdynia"¹⁴.

Realisation of the Strategy's provisions commenced with the foundation of Gdynia Non-Governmental Organisations Centre (Gdyńskie Centrum Organizacji Pozarządowych, GCOP), an institution responsible for cooperation between non-governmental organisations and local authorities. This Centre was founded on 28 March 1996¹⁵ and constitutes an integral element of the Gdynia Mayor Bureau. The GCOP works in cooperation with the Gdynia Mayor's representative for non-governmental organisations and also with the consultative commission¹⁶. One of the major tasks of the Centre is to grant organisational and substantive support to entities conducting common good work and to persons interested in the activity of the third sector.

In the headquarters of the Gdynia Non-Governmental Organisations Centre (27/31 May 3rd Street in Gdynia) a computerised database on non-governmental organisations operating in the city is available along with potentially useful information for interested bodies. Qualified employees consult, organise specialised trainings for members of third sector organisations and for persons who intend to start a social activity. In addition to that following types of activity are conducted by the GCOP:

1. space is made available to organisations for meetings, campaigns, events. The city authorities granted 26 office accommodations and 20 other premises as independent headquarters to non-governmental organisations under preferential conditions; these are occupied by approx. 40 organisations. Other organisations "act" from the headquarters of the Centre, which allows them to reduce the cost of accommodation and encourages integration of members of different bodies;

¹⁴ *Strategia rozwoju Gdyni*.

¹⁵ Resolution of the Gdynia City Board No. 1451/96/II.

¹⁶ *Dobre praktyki. Przykłady udanej współpracy samorządów z organizacjami pozarządowymi*, ed. S. Mandes, Warszawa 2004, p. 86.

2. the activity of organisations is supported by counselling, training, technical assistance. There exists a particularly a high demand for assistance by filling of applications, consultations regarding programmes for realisation of respective tasks and accounting, possibilities of extra-financing from EU funds. The employees of the Centre and of cooperating organisations conducted consultations regarding the establishment and registration of associations and foundations, redaction of statute contents and acquirement of the status of a common good organisation. Educational activities (trainings, courses, workshops), which enable to acquire professional knowledge in a specialised field, meet with great interest, e.g. in 2006 the training entitled “Opportunities to Acquire Public Funds Based on the Common Good and Volunteer Work Act” was continued¹⁷;
3. information is made available;
4. the “Programme for Cooperation with Non-Governmental Organisations” is handled.

There are approx. 800 non-governmental organisations of various activity profiles registered in Gdynia¹⁸. The city authorities devolved the realisation of tasks ordered in the course of following acts of law to them: Common Good and Volunteer Work Act, Education System Act, Social Assistance Act, Fire Prevention Act, Professional and Social Rehabilitation and Employment of Disabled Persons Act, plus in the course of Public Procurement Act. The execution of tasks was confided to organisations which prevailed in open competitions of offers for realisation of public tasks according to the Common Good and Volunteer Work Act. The scope of tasks to be realised by the organisations from the third sector was determined in Gdynia’s “Programme for Cooperation with Non-Governmental Organisations”.

In order to improve the effectiveness of task realisation many institutions and organisational units of the city administration devolved their realisation to non-governmental organisations. Among major “clients” were: Health Department, Culture, Recreation and Sports Department, Economic Policy and Real Property Department, Citizens’ Affairs Department, Education Department, Environment Protection and Agriculture Department, International Cooperation Department, Personnel and Training Department, Investment Department, IT Department, City Council Bureau, City Mayor Bureau, City Heritage Conservator, Independent Disabled Persons Department, plus

¹⁷ 156 participants representing 79 non-governmental organisations were involved in this training. GCOP, *Raport z działalności Gdyńskiego Centrum Organizacji Pozarządowych za 2006 r.*, Gdynia 2007, p. 5.

¹⁸ It is not possible to establish the exact number of non-governmental organisations in Gdynia, as none of the institutions responsible for the organisation register keeps statistical records. The GCOP administers over numerical data, but it is incomplete. Reason for this is the absence of an obligation to register each non-governmental organisation in the so called data bank. The *Raport...* states that 854 organisations were registered, among which 154 updated their information.

budgetary units: Gdynia Sports and Recreation Centre, Gdynia Innovation Centre, City Social Assistance Centre and Senior Citizen Activity Centre¹⁹.

Tasks accepted for realisation encompassed i.a. activity for the benefit of disabled persons by means of their professional activation and self-help activity, popularisation of physical culture and sports by means of sports training for children and youth and event organisation, sporting competitions and games.

Within the framework of financial subsidisation of non-governmental organisations' activity Gdynia's authorities awarded financial means to the Polish Scouting Association (Związek Harcerstwa Polskiego) – Regiment Gdynia for the realisation of the “Total Readiness” project. The aim of this programme was to establish the professional Scout Rescue Group “ZAWISZA” trained to give first medical aid and to work within the city emergency system. This group's activity consisted of preparation for various operations by means of medical-rescue training, acquirement of specialised equipment, organisation of first aid presentations for residents and courses for the youth. Trained youth aged 10 to 19 participated in i.a. medical safeguarding at mass events (e.g. Parish Family Picnic, Flag Day, 5th Scout Sports Tournament).

An important public task confided to realisation by 11 non-governmental organisations on the basis of the Education System Act is the management of non-public educational institutions – schools and kindergartens. Currently operating in Gdynia are 4 kindergartens, 3 pre-primary play schools, 4 primary schools, 6 junior high schools, 3 secondary grammar schools and 2 other institutions: Addiction Prophylaxis Guidance Service and Rehabilitation-Education-Upbringing Centre²⁰.

In addition to that, senior citizens have been included into a “specific” education system. Gdynia University of the Third Age was founded, an institution aiming to activate senior citizens socially.

The activity of Gdynia's non-governmental organisations in the field of culture deserves particular attention. The Culture Foundation Liberty prepared numerous cultural events within the framework of the project “Short Forms with Big Actors”. Theatre spectacles, music concerts, readings organised with participation of widely known artists were hugely popular with Gdynia residents. The Foundation POEMAT acquainted the audience with poetry in an innovative manner. The idea of this undertaking was to paint extracts from poems on flagstones at most frequented spots in the city and it met with great interest from the passing by audience. The association RAZEM, aimed in its activity at popularisation of the idea to discover local culture and at cooperation with youth from other European Union member countries, initiated the project entitled “The Spectacle “Legends and Testimonials of Gdynia” – Form of Engaging the Youth Into Creation of Local Culture”. Participants of this project were children and adolescents from a Polish school in Lithuania and from school institutions in Gdynia. The

¹⁹ GCOP, *Raport...*, p. 1.

²⁰ *Ibid.*, p. 2.

common work of both groups of children and adolescents concluded with the preparation of a spectacle for the Summer Scene in Orłowo.

In the contemporary economic and social reality of Gdynia many activities are oriented towards persons who are homeless, unemployed, including long-term unemployment. The social security system guaranteed by the state is not sufficient or satisfactory for those interested in it. An attempt to solve this problem was undertaken by the non-governmental organisation in cooperation with the local government of Gdynia, by means of preparing and realising of specialised aid programmes.

The RAZEM association (being a partner of the City Social Assistance Centre – MOPS) conducted the programme “Gdynia Spinnaker”, which was aimed at professional activation of long-term unemployed single parents. The Aid Centre “Caritas” in Gdynia is, along with the Christian Charitable Association, author of the programme “Socially Useful Works”. Its aim was to “retrain” long-term unemployed persons in order for them to become active employment seekers. The realisation of the programme’s guidelines consisted of acquirement of occupational capabilities enabling to enter the labour market²¹.

Organisations from the non-governmental sector in Gdynia are characterised by their diversity. In the city there are organisations active that realise projects for the benefit of disabled, unemployed, homeless persons. These organisations contribute to the improvement of life quality, enrichment of educational, cultural and sports offer. The realisation of their programme guidelines engages local community – volunteers, employees of the organisations and of local government and city residents.

Based on the reports, accounts prepared by the respective non-governmental organisations and by institutions cooperating with them, the authorities of the city of Gdynia recognised the activity of residents and operations of the third sector as a value that is to be supported. The creation of an institutional infrastructure and the dialogue with non-governmental organisations is beneficial for both parties²².

References

- Arciszewska M., *Nie tylko jedna ustawa. Prawo o organizacjach pozarządowych*, Warszawa 2005.
- Blicharz J., *Udział polskich organizacji pozarządowych w wykonywaniu zadań administracji publicznej*, Wrocław 2005.
- Dobre praktyki. Przykłady udanej współpracy samorządów z organizacjami pozarządowymi*, ed. S. Mandes, Warszawa 2004.

²¹ *Ibid.*, p. 2-4.

²² *Dobre praktyki. Przykłady udanej...*, p. 90.

- Izdebski H., *Ustawa o działalności pożytku publicznego i wolontariacie. Komentarz*, Warszawa 2003.
- Journal of Laws "Dziennik Ustaw" 1952, No. 25, Item 172.
- Law from 6 April 1984 *On Foundations*, Polish Journal of Laws "Dziennik Ustaw" 1984, No. 46, Item 203 including subsequent amendments.
- Law from 7 April 1989 *Associations Act*, Polish Journal of Laws "Dziennik Ustaw" 1989, No. 20, Item 104.
- Law from 7 April 1989 *Associations Act*, Polish Journal of Laws "Dziennik Ustaw" 1989, No. 20, Item 104 including subsequent amendments.
- Law from 8 March 1990 on municipal self-government, amendment from 10 April 2001, Polish Journal of Laws "Dziennik Ustaw" 2001, No. 142, Item 1591.
- Law from 20 August 1997 *National Court Register Act*, Polish Journal of Laws "Dziennik Ustaw" 2001, No. 17, Item 209 including subsequent amendments.
- Law from 24 April 2003 *Common Good and Volunteer Work Act*, Polish Journal of Laws "Dziennik Ustaw" 2003, No. 96, Item 873.
- Law from 24 April 2003 *Implementation provisions for the Common Good and Volunteer Work Act*, Polish Journal of Laws "Dziennik Ustaw" 2003, No. 96, Item 874.
- Leś E., *Od filantropii do pomocniczości. Studium porównawcze rozwoju i działalności organizacji społecznych*, Warszawa 2000.
- Raport z działalności Gdynskiego Centrum Organizacji Pozarządowych za 2006 r.*, Gdynia 2007.
- Resolution of the Gdynia City Board No. 1451/96/II.
- Strategia rozwoju Gdyni*.
- www.opp.mss.gov.pl.

Organizacje pozarządowe we współczesnym porządku kulturowym Gdyni – zarys problemu

Streszczenie

Budowanie demokratycznych instytucji państwa po przemianach ustrojowych przełomu lat 1989 i 1990 umożliwiło „odtworzenie” struktur samoorganizacji i samodiałania społeczeństwa. Kształtujący się wizerunek społeczeństwa obywatelskiego powinien opierać się na tworzeniu społecznych instytucji i praktycznej realizacji wartości etycznych oraz uczestnictwie jak najszerzej rzeszy ludzi w życiu publicznym. Jedną z form takiej samoorganizacji są organizacje pozarządowe zwane trzecim sektorem. Terminem tym określa się organizacje znajdujące się między administracją publiczną (pierwszy sektor) a „rynkiem” – podmiotami nastawionymi na osiągnięcie zysku (drugi sektor, tzw. sektor prywatny). Miasto Gdynia należy do pionierów wśród samorządów nawiązujących i rozwijających współpracę z organizacjami pozarządowymi. Gdynia była pierwszym miastem w Polsce, które w 1995 r. uchwaliło „Program współpracy z organizacjami pozarządowymi”, będący aktem prawa lokalnego.

Słowa kluczowe: organizacje non-profit, organizacje pozarządowe, organizacje w Gdyni, stowarzyszenia, trzeci sektor, zrzeszenia.

MICHAŁ KUBIAK

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Ordoliberalizm a koncepcja i praktyka społecznej gospodarki rynkowej

Streszczenie: Ordoliberalizm jest teorią, która powstała w latach 30. XX w. jako odpowiedź na tendencje kryzysowe w gospodarce. Koncentruje się na problemach ładu gospodarczego, różnicach dotyczących form oddziaływania na gospodarkę, roli rządu, który zapewnia warunki gospodarowania i gwarantuje wolną konkurencję. Powszechnie za praktyczny wymiar idei ordoliberalizmu uznaje się realizację koncepcji społecznej gospodarki rynkowej przez Ludwiga Erharda w Niemczech Zachodnich w latach 50. i 60. XX w. Jednak okazuje się, że już w pierwszych latach odbiegała ona znacznie od ordoliberalnego paradygmatu, co było głównie wynikiem realiów gospodarczych i kompromisów zawieranych z kapitałem, a także reakcją na roszczeniowe postulaty społeczne.

Słowa kluczowe: ordoliberalizm, społeczna gospodarka rynkowa.

Geneza ordoliberalizmu jest związana z trudną sytuacją społeczno-gospodarczą państw europejskich (w tym szczególnie Niemiec) w latach 20. i 30. XX w. Złożył się na nią cały splot czynników, w tym m.in.: uszczuplenie potencjału ludnościowego (po pierwszej wojnie światowej) i terytorialnego, ciężar reparacji wojennych oraz hiperinflacja. Trudności te dodatkowo spotęgowane zostały przez następstwa światowego kryzysu gospodarczego rozpoczętego w 1929 r.¹, który zachwiał wiarę w samoregulację rynku. Nie wchodząc szczegółowo w tę problematykę, należy wspomnieć o kontrowersjach, jakie wywołał on wśród zwolenników obrony zasad wolnego rynku a tymi, którzy opowiadali się za zwiększeniem roli państwa. Za utrzymaniem zasad klasycznej ekonomii opowiadał się Friedrich August von Hayek, a z drugiej strony stał – negujący je i postulujący zwiększenie skali interwencji rządu w gospodarkę (szczególnie w okresie głębokiego kryzysu) – John Maynard Keynes. Wytworzyło to klimat intelektualny, który miał wpływ na wykrystalizowanie się ordoliberalizmu. Jego twórcami byli przedstawiciele tzw. szkoły fryburskiej: Walter Eucken (1891-1950), Franz Böhm (1895-1977), Ludwig Erhard (1897-1977),

¹ Zob. szerzej: R. Cameron, L. Neal, *Historia gospodarcza świata*, Warszawa 2004, s. 371-382.

a także działający poza nią: Alexander Rüstow (1885–1963), Wilhelm Röpke (1899–1966) i Alfred Müller-Armack (1901–1978)².

Przedstawiciele ordoliberalizmu publikowali już na początku lat 20. XX w.³, lecz jako przełomowe cezury wskazuje się na publikację w 1936 r. artykułu *Unsere Aufgabe*, stanowiącego swoisty manifest idei *ordo*⁴ oraz rozpoczęcie wydawania pisma w 1948 r., w którym publikowali jej zwolennicy – „Ordo – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft”⁵.

Aby zaprezentować poglądy ordoliberalistów, należy na wstępie podkreślić, że ich celem oprócz analizy uwarunkowań kryzysu społeczno-ekonomicznego była zarówno szeroko rozumiana odbudowa niemieckiej gospodarki, jak i wizja rekonstrukcji moralnych fundamentów społeczeństwa na gruncie chrześcijańskim (wszyscy czołowi ordoliberaliści byli wierzącymi chrześcijanami – katolikami lub ewangelikami)⁶. Akcentowano więc znaczenie cnót chrześcijańskich, a pojęcie wolności wyprowadzano z chrześcijańskiej wolnej woli – jak pisał Röpke: „mam określony obraz człowieka, ukształtowany przez duchową tradycję antyczno-chrześcijańską, upatruję w nim obraz i podobieństwo Boga, ponieważ mam we krwi przekonanie, iż jest okropnym grzechem, poniżając człowieka uczynić zeń środek (także w imię górnolotnych celów) oraz, że każda dusza jest czymś nieporównywalnym, niezmiennym i bezcennym, wobec czego wszystko inne jest niczym, ponieważ wierny jestem tkwiącemu w tych przekonaniach humanizmowi, dla którego człowiek jest dzieckiem i podobieństwem Boga, sam jednak Bogiem nie będąc, jakim czyni go bałwochwalczo pycha fałszywego, ateistycznego humanizmu – dlatego sędzę, przeciwstawiam się z największym sceptycyzmem wszelkiego rodzaju kolektywizmowi”⁷.

Znajdujący się pod wpływem społecznej nauki Kościoła Wilhelm Röpke najwięcej uwagi poświęcał kwestiom społecznym, koncentrując się głównie na aspektach moralnych. Podkreślał on, że cywilizację Zachodu „trawi” choroba o charakterze duchowym, a społeczeństwo jest zdominowane przez jednostki oderwane od rodziny, bezradne i „skazane” na pomoc państwa⁸. Jego zdaniem rozpad tradycyjnych więzi społecznych w znacznej mierze przyczynił się do wykształcenia społeczeństwa masowego (bez przywiązania

² Biogramy twórców ordoliberalizmu prezentuje T. Juszczak, *Ordoliberalizm. Historia niemieckiego cudu gospodarczego*, Warszawa 2010, s. 30–44.

³ Np. artykuł W. Röpkego, *Wirtschaftlicher Liberalismus und Staatsgedanke (Liberalizm gospodarczy i myśl państwowa)* opublikowany w 1923 r.; cyt. za: T. Juszczak, *dz. cyt.*, s. 29; zob. szerzej: *Grundtexte zur Freiburger Tradition der Ordnungsökonomik*, red. N. Goldschmidt, M. Wohlgenuth, Tübingen 2008, s. 2–5.

⁴ F. Böhm, W. Eucken, H. Großmann-Doerth, *Unsere Aufgabe*, „Die Ordnung der Wirtschaft” 1936, nr 2, s. VII–XXI; cyt. za: *Grundtexte...*, s. 21.

⁵ *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2002, s. 276.

⁶ J. Bartyzel, *Ład i wolność*, w: T. Juszczak, *dz. cyt.*, s. 8.

⁷ W. Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Erlenbach 1958.

⁸ W. Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Bern – Stuttgart 1979, s. 49.

i własności) stanowiącego proletariat o niskim stopniu świadomości i wartości duchowych (działający w moralnej próżni)⁹.

W starożytnej filozofii *ordo* rozumiano jako stan rzeczy właściwy dla cywilizowanego społeczeństwa, w którym wolni ludzie mogą w sposób niezakłócony dokonywać transakcji w ramach obowiązujących reguł prawnych¹⁰. Zatem ordoliberalowie starali się stworzyć filozofię liberalizmu „uporządkowanego”, opartego na kategoriach etycznych i tradycyjnych, gdzie państwo stoi na straży ich przestrzegania i przyczynia się do dbania o dobro wspólne.

Jeden z czołowych przedstawicieli tego nurtu – Wilhelm Röpke – rozumiał *ordo* jako przestrzeganie określonych zasad i norm stanowiących o właściwym funkcjonowaniu społeczeństwa, które składają się na ład odpowiadający naturze człowieka¹¹. Twierdził, że człowiek w celu realizacji swoich dążeń powinien działać w społeczeństwie również w imię jego dobra. Postulowano zatem uczciwość oraz przyzwoitość w interesach (odwołując się do honoru zawodowego i dumy stanowej)¹² i wychodzono z przekonania, że bogactwo zamożnych obywateli powinno przyczyniać się również do rozwoju na gruncie całego społeczeństwa. Dopiero bowiem we wspólnocie przestrzegającej powszechnych zasad duchowych i etycznych możliwe będzie właściwe funkcjonowanie gospodarki wolnorynkowej.

Idea *ordo*, prezentując podejście kompleksowe, obejmuje zarówno ład społeczny, jak polityczny i gospodarczy, które wzajemnie na siebie oddziałują i uzupełniają się. Zaznaczyć jednak należy, że z jednej strony jest to postulat, a z drugiej pewien stan, do którego powinno się zbliżać społeczeństwo¹³. Walter Eucken różnicował realnie istniejący ład gospodarczy – określając go jako *Wirtschaftsordnung* – od wyobrażenia stanu pożądanego, czyli *ordo*¹⁴.

1. Ordoliberalizm a liberalizm gospodarczy

Na gruncie gospodarczym ordoliberalowie opowiadali się za rynkiem jako mechanizmem podejmowania decyzji ekonomicznych. Walter Eucken uznawał, że podstawą prawidłowego funkcjonowania struktur społecznych jest system współzawodnictwa¹⁵, a zatem konkurencja na rynku, to zjawisko od niego nieodłączne i zasadniczo zdrowe¹⁶. Poza tym ordoliberalizm z liberalizmem

⁹ Tamże, s. 24-25.

¹⁰ P. Pysz, *Spółeczna gospodarka rynkowa. Ordoliberalna koncepcja polityki gospodarczej*, Warszawa 2008, s. 35.

¹¹ T. Pszczołkowski, *Ordoliberalizm – społeczno-polityczna i gospodarcza doktryna neoliberalizmu w RFN*, Warszawa 1990, s. 38.

¹² W. Röpke, *Die Gesellschaftskrisis...*, s. 141.

¹³ R. Skarżyński, *Państwo i społeczna gospodarka rynkowa*, Warszawa 1994, s. 104.

¹⁴ P. Pysz, *Spółeczna gospodarka...*, s. 36-37.

¹⁵ J. Lewandowski, *Neoliberalowie wobec współczesności*, Gdynia 1991, s. 108.

¹⁶ J. Bartyzel, *dz. cyt.*, s. 11.

łączy wiara w moralną, społeczną i gospodarczą wartość własności prywatnej i wolnej przedsiębiorczości. Krytyka ordoliberalna koncentruje się natomiast na nietrafnym sposobie realizacji tych pryncypiów przez politykę gospodarczą oraz na atomizacji społeczeństwa i państwa, jako główną przyczynę tego stanu rzeczy wskazując relatywizację moralności¹⁷. Zasadnicza różnica pomiędzy ordoliberalami i liberałami to krytyka przekonania tych drugich o możliwości wytworzenia się „ładu spontanicznego” wyłącznie dzięki samodzielności jednostek¹⁸. Zdaniem Röpkego praktyka kapitalizmu (opartego o zasady liberalizmu) dała do zrozumienia ułudę jego założeń¹⁹. Mimo tego ordoliberalowie opowiadali się za liberalnym kryterium powstawania drabiny społecznej, czyli za kryterium osiągnięć, a przeciwko zasadzie dziedziczenia ról w hierarchii społecznej.

Ordoliberalowie postulowali uzupełnienie filarów liberalizmu – polityką kształtowania przez państwo instytucjonalnego ładu gospodarczego. Takie przedsięwzięcia pozwoliłyby uniknąć zarówno skrajności liberalizmu, jak i kolektywizmu, natomiast spełniałyby funkcję ogniwa łączącego wolność i porządek (sprzyjając jednocześnie współzyciu w ładzie i pokoju). Miałyby to być pewnego rodzaju następna faza rozwojowa, mająca na celu realizację zadania stabilizacji wolności jednostki i jej funkcjonowania na rynku w ramach określonych przez politykę gospodarczą instytucjonalnych reguł gry podmiotów istniejących na rynku²⁰.

Zgodnie z koncepcją ordoliberalną „niewidzialna ręka” Adama Smitha wymagała uzupełnienia o instytucjonalny i konkurencyjny ład, gwarantujący sprawne funkcjonowanie rynku²¹. Gospodarowanie w myśl zasady *laissez faire* opierało się na przekonaniu, że dzięki temu powstanie także wolna konkurencja, sprzyjając optymalnemu zaopatrzeniu w dobra. Okazało się jednak, że taka polityka doprowadziła zarazem do powstania takich form rynku, które wyeliminowały konkurencję, co nie było skutkiem interwencjonizmu państwowego, lecz samej leseferystycznej polityki. Ordoliberalowie wychodzili z założenia, że w każdym ustroju gospodarczym powszechna jest skłonność do tworzenia monopolu i oligopolu, czemu intensywnie sprzyja koncentracja władzy

¹⁷ Tamże, s. 8.

¹⁸ Viktor Vanberg twierdzi, że poglądy Waltera Euckena i Friedricha Augusta von Hayeka istotnie różnią się tylko w kwestii kształtowania ładu gospodarczego. Eucken jest w tej materii zwolennikiem dużej roli państwa, natomiast Hayek wyraża przekonanie, że najlepiej pozostawić kształtowanie ładu gospodarczego samoregulacji rynku, który jego zdaniem zapewnia ciągle i niezakłócone funkcjonowanie konkurencji. Zob. V. Vanberg, *F. A. von Hayek und die Freiburger Schule*, „Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik” 2002, nr 1, s. 4-7; cyt. za: P. Pysz, *Społeczna gospodarka...*, s. 25.

¹⁹ W. Röpke, *Das Kulturideal des Liberalismus*, Frankfurt a.M. 1947, s. 15.

²⁰ P. Pysz, *Ordoliberalna koncepcja ładu instytucjonalnego w gospodarce*, w: *Ład instytucjonalny w gospodarce*, red. B. Polszakiewicz, J. Boehlke, Toruń 2005, s. 134.

²¹ P. Pysz, *Rola państwa w ordoliberalnej koncepcji polityki gospodarczej*, „*Ekonomista*” 2005, nr 1, s. 78.

gospodarczej²². W sytuacji potencjalnych i rzeczywistych manipulacji w kształtowaniu rozmiarami podaży, tak ceny, jak i ich relacje absolutnie nie spełniają prawidłowo funkcji wskaźnika rzadkości dóbr²³. Należy wspomnieć, że ordoliberalowie wskazywali na marginalizowany przez liberałów fakt, iż dzięki swojej „konstrukcji” działanie wolnego rynku prowadzi w konsekwencji do jego auto-destrukcji (jako siłę sprawczą wskazywali umasowienie społeczeństwa i dążenie do totalnej demokratyzacji). Duchowa i moralna próżnia sprzyja kreowaniu konsumpcjonizmu wśród społeczeństwa ukierunkowanego na permanentne żądania pod adresem rządu, dając asumpt do rozwoju oraz wzrostu znaczenia ideologii kolektywistycznych i totalitarnych, a także polityków obiecujących spełnienie owych żądań. Zatem nasuwa się jasny wniosek, że perspektywicznie wolny rynek sam z siebie nie jest zdolny do ochrony wolności i dobrobytu społecznego²⁴. W związku z tym można stwierdzić, że wizją ordoliberalów był liberalizm uwzględniający etykę i tradycję, a prawo stanowione miało opierać się na normach i obyczajach danej wspólnoty. Efektywność ekonomiczna nie miała być celem samym w sobie, lecz zakładano jej powiązanie z kwestiami społecznymi.

2. Rola państwa w gospodarce wg ordoliberalów

Dla ordoliberalów państwo było podmiotem szczególnego znaczenia. W ich koncepcji miało ono odgrywać istotną rolę, lecz zarazem ograniczać swą działalność w sferze ekonomicznej do kształtowania ładu gospodarczego (tzn. określania i przestrzegania reguł działania podmiotów rynkowych). Składały się nań m.in.: stosunki pracy, kwestie rolnictwa oraz zasady konkurencji²⁵. W. Eucken twierdził, że „porządek gospodarczy kraju jest ogółem realizowanych w danym wypadku form, w których połączone są ze sobą przedsiębiorstwa i gospodarstwa domowe, w których więc przebiega proces gospodarczy *in concreto*”²⁶. Formułowano zatem warunki (i uzasadnione przypadki), w jakich państwo może ingerować w (wolną) gospodarkę, gospodarka nieregulowana prowadzi bowiem choćby do podkreślanego już procesu wypierania drobnych właścicieli, a wtedy prawa popytu i podaży są zastępowane przez praktyki kartelowe wielkich producentów. Właśnie przede wszystkim dlatego postulowano „rozbijanie” oligopoli, upowszechnienie własności i tym samym nadawanie gospodarce wielopodmiotowego charakteru, gwarantującego poszanowanie

²² W. Eucken, *Podstawy polityki gospodarczej*, Poznań 2005, s. 72-80.

²³ P. Pysz, *Ordoliberalna koncepcja...*, s. 137.

²⁴ J. Bartyzel, *dz. cyt.*, s. 10.

²⁵ J. Czech-Rogosz, *Ordoliberalna koncepcja ładu gospodarczego*, w: *Ład instytucjonalny w gospodarce*, red. B. Polszakiewicz, J. Boehlke, Toruń 2005, s. 115.

²⁶ W. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1950, s. 238.

zasad rynkowych. Jeśli z pewnych powodów niektóre gałęzie gospodarki nie mogłyby zostać zdemonopolizowane, należało wprowadzić taki sposób kontroli, aby nie dopuścić do praktyk monopolistycznych (np. poprzez zawyżanie cen). Podstawową instytucją mającą prawo ingerować w gospodarkę miał być urząd antymonopolowy²⁷. Państwo jako twórca ładu nie mogło być i „duże”, i „małe”, a przy tym na tyle skuteczne, aby było w stanie zabezpieczać funkcjonowanie wolnej konkurencji i stać na jej straży. Należy zaznaczyć jednak istotną kwestię, tzn. że niektórzy ordoliberalowie dopuszczali możliwość powstania firm państwowych²⁸ (jak i udzielania dotacji lub ulg podatkowych dla drobnych firm i rzemiosła) oraz istnienie tzw. monopolu technicznych (związanych z produkcją i usługami o podstawowym znaczeniu dla społeczeństwa, a więc obejmujących np. zaopatrzenie w wodę, energię elektryczną, gazownię w mieście, a także dziedziny, jak: koleje, poczta, ośrodki naukowo-badawcze). Jednocześnie postulowano poddanie ich kontroli niezależnego urzędu antymonopolowego (wolnego od wpływów różnych grup interesu), który miał czuwać nad tą sferą gospodarki i eliminować nieprawidłowości²⁹.

3. Ordoliberalny ustrój społeczny

Zdaniem ordoliberalów podstawą funkcjonowania państwa w wymiarze społecznym powinny być wspólnoty ludzkie. To właśnie te najbliższe człowiekowi: rodzina, parafia oraz środowisko zawodowe czy gmina sprzyjają tworzeniu pożądanego systemu wartości, postaw i poglądów (zgodnego z zasadami humanitaryzmu i współzycia społecznego)³⁰. Ze względu na wykształcające się w nich więzi społeczne zaspokajają one istotną potrzebę, – a mianowicie poczucie bezpieczeństwa jednostki. Zatem do zadań państwa powinno włączyć się także wspieranie wspólnot – głównie w celu zachowania zdrowej struktury społecznej. Z kolei jej osnową miały być głównie klasa średnia i wzrost jej udziału w społeczeństwie m.in. poprzez „uzburzuzajnienie” robotników, gdyż proletaryzacja i umasowienie były postrzegane jako zagrożenie ładu społecznego. Odproletaryzowanie społeczeństwa powinno być dokonywać się dzięki kultywowaniu wartości klasy średniej (przedsiębiorców, rzemieślników i rolników) dającej wyraz swojej odpowiedzialności (bezpośrednio za swój zakład

²⁷ W. Eucken, *Podstawy polityki gospodarczej*, Poznań 2005, s. 319.

²⁸ Państwowa własność wzbudzała liczne kontrowersje wśród samego grona ordoliberalów (przychylny jej był np. W. Röpke, natomiast do przeciwników należeli: F. Böhm, L. Erhard, A. Müller-Armack).

²⁹ R. Blum, *Soziale Marktwirtschaft. Wirtschaftspolitik zwischen Neoliberalismus und Ordoliberalismus*, Tübingen 1969, s. 73.

³⁰ W tym kontekście ordoliberalowie byli zwolennikami decentralizacji państwa (na różnych poziomach) sprzyjającej budowaniu poczucia wspólnoty z odpowiadającą temu zasadą subsidiarności wyrażaną przez katolicką naukę społeczną; zob. W. Röpke, *Civitas Humana. Grundlagen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, Erlenbach – Zürich 1949, s. 179.

pracy czy gospodarstwo rolne)³¹. Chodziło o to, aby proletariat stał się posiadaczem drobnego kapitału (domów, mieszkań lub działek czy ogródków) i z czasem wyrobił w sobie mentalność odpowiedzialnych właścicieli. Niezależność majątkową uważano za fundament wolności i cnót obywatelskich, natomiast nieposiadanie własności i biedę postrzegano jako sprzyjające wykorzenieniu i przyjmowaniu demagogicznych ideologii. Wspomniana niezależność finansowa oraz skłonność do oszczędzania i poszanowanie tradycji powinny wykształcić w człowieku przede wszystkim rodzina, wspólnota lokalna, a także Kościół³². Z kolei przyczynianie się do powstawania klasy średniej ze strony państwa miało odbywać się za pomocą wspierania drobnych przedsiębiorstw i ustanowienia niższych podatków (dla mniej zarabiających) oraz wspierania rolników, rzemieślników i propagowanie zasad akcjonariatu wśród pracowników przedsiębiorstw. Dla występujących z indywidualną inicjatywą przedsiębiorczych obywateli musi istnieć pula środków z przeznaczeniem na preferencyjne kredyty, które tym samym przyczyniają się do zwiększania liczby właścicieli we wspólnocie. Rząd powinien także zachęcać ludzi do oszczędzania i odczuwania dumy z posiadanej własności.

4. Znaczenie ładu gospodarczego

Jak wcześniej zaznaczono, państwo miało odgrywać rolę twórcy ram porządkujących przebieg procesu gospodarowania, lecz nie wolno mu było wcielać się w bezpośredniego aktora (w oddziaływaniu na gospodarkę)³³. Cele ekonomiczne powinny być koordynowane przez państwo, ponieważ przypisywano im kluczową rolę. Jak twierdził Alexander Rüstow: „wszystkie wielkie obszary społeczeństwa są ważniejsze niż gospodarka. Ale nie mogą istnieć bez gospodarki, dla nich wszystkich gospodarka musi przygotować fundament, grunt. (...) To jest właściwy cel gospodarki, służyć wartościom ekonomicznym”³⁴. Jako główne zadanie państwa postrzegano więc w tym kontekście politykę kształtowania ładu gospodarczego (*Ordnungspolitik*), odróżniając ją od polityki oddziaływania na przebieg procesów gospodarczych (*Prozesspolitik*). Pierwsza z nich koncentrowała się na środkach działania służących ochronie i rozbudowie instytucji rynkowych, a celem jej było tworzenie ram (*Rahmenpolitik*) dla przebiegu procesów rynkowych. Natomiast do polityki oddziaływania na przebieg procesów gospodarczych (w terminologii Röpkego – *Marktpolitik*) ordoliberalowie odnosili się raczej krytycznie, dopuszczając ingerencję państwa,

³¹ T. Juszczyk, *dz. cyt.*, s. 115.

³² W. Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Erlenbach – Zürich – Stuttgart 1966, s. 154–155; cyt. za: T. Pszczółkowski, *dz. cyt.*, Kraków 1990, s. 131.

³³ J. Czech-Rogosz, *dz. cyt.*, s. 113.

³⁴ A. Rüstow, *Wirtschaft als Dienerin der Menschlichkeit*, w: *Rede und Antwort*, Ludwigsburg 1963, s. 77–78; cyt. za: R. Skarzyński, *dz. cyt.*, s. 108.

tylko jeśli spełniają one warunek zgodności z rynkiem i mają charakter dostosowawczy³⁵.

Walter Eucken jako najważniejsze zadanie polityki kształtowania ładu gospodarczego wymieniał zapobieganie i przeciwdziałanie powstawaniu karteli oraz trustów, które kumulując swego rodzaju „władzę gospodarczą”, dzielą pomiędzy siebie rynek i eliminują z niego słabszych graczy, co *summa summarum* prowadzi do dyktatu cenowego i ograniczeń wolności rynkowej³⁶. Zatem w określonych sytuacjach, gdy konieczne jest utrzymanie swobody mechanizmu wolnej konkurencji i unikania negatywnych zjawisk nadużywania wolności przez jednostkę lub grupę, racjonalnym działaniem w imię dobra społecznego jest ingerencja państwa w powstawanie systemu i przebieg procesów rynkowych³⁷.

Biorąc pod uwagę dynamikę życia gospodarczego oraz współzależności międzynarodowe, ordoliberalowie twierdzili, że polityka kształtowania ładu gospodarczego wymaga adekwatnych decyzji uzależnionych od sytuacji i dostosowywania jej do zmieniających się warunków. Pomimo tego powoływano się również na pewnego rodzaju katalog zasad składających się na porządek konkurencji. W swojej koncepcji wolnorynkowego ładu gospodarczego Eucken wymienia siedem tzw. pryncypiów konstytuujących: system cen doskonałej konkurencji (spełniający prawidłowo funkcję wskaźnika rzadkości dóbr), stabilizacja siły nabywczej pieniądza, otwarte rynki, prywatna własność środków produkcji, swoboda zawierania umów pomiędzy podmiotami gospodarczymi, materialna odpowiedzialność podmiotów gospodarczych za wyrządzone innym szkody, stałość i konsekwencja polityki gospodarczej.

Wymienione wyżej zasady powinny być również powiązane z kontrolą monopolu, polityką dochodową i przeciwdziałaniem anormalnym zachowaniom podaży oraz uwzględniać efekty zewnętrzne. Należy zaznaczyć, że te tzw. zasady regulujące, mające charakter instrumentów korekcyjnych w stosunku do mechanizmu rynkowego, powinny być realizowane równocześnie, ponieważ każda z nich spełnia swoje funkcje dopiero, gdy umożliwione zostanie jej współdziałanie z pryncypiami³⁸.

Tworzone przez państwo reguły, wyznaczając politykę ramową systemu gospodarczego (*Rahmenpolitik*), wprowadzałyby tym samym ład gospodarczy, gwarantujący możliwość wyboru, większe szanse na realizację kariery, samodzielność, optymalne zaopatrzenie oraz efektywną produkcję zapewniającą

³⁵ Ingerencje zgodne z rynkiem to m.in.: dewaluacja waluty, cła ochronne, ustalanie godzin otwarcia sklepów, bezpośredni podział dochodów przez podatki pośrednie. Nie niszczą one mechanizmu cenowego, lecz są przez rynek asymilowane jako nowe parametry. Mają charakter dostosowawczy, jeśli służą wzmocnieniu konkurencji i wolnego rynku. Natomiast niezgodne z rynkiem są interwencje, które wypaczają mechanizm cenowy, np.: kontyngenty, ustalanie czynszów maksymalnych i ogólne zamrażanie cen, płace minimalne, limity produkcji. Cyt. za: J. Czech-Rogosz, *dz. cyt.*, s. 115-116.

³⁶ *Ordnungspolitik*, red. W. Eucken, W. Oswald, Münster – Hamburg – London 1999, s. 22.

³⁷ Zob. szerzej: P. Pysz, *Spoleczna gospodarka...*, s. 47.

³⁸ J. Czech-Rogosz, *dz. cyt.*, s. 118.

obywatelom zatrudnienie i dochody³⁹. Zarówno Eucken, jak i Röpke oponowali przeciwko sztuczemu wyłączeniu rynku pracy z systemu konkurencji. Konsekwentnie twierdzili zatem, że robotnicy powinni zaakceptować występującą zmienność płac, podobnie jak akceptują zmiany cen towarów i usług, gdyż wahania tego typu są odzwierciedleniem stanu koniunktury gospodarczej. Podkreślali jednocześnie, że państwowa polityka pełnego zatrudnienia w długim okresie nie przyczynia się do poprawy sytuacji pracujących.

5. Ordoliberalizm a keynesizm i państwo opiekuńcze

Określanie zasad regulujących oraz ingerencja państwa w sprawy gospodarcze może na pierwszy rzut oka nasuwać skojarzenia poglądów ordoliberalistów z ekonomią popytu. Zatem należy zaznaczyć, że podstawową różnicą w wizji gospodarczej ordoliberalistów i Johna Maynarda Keynesa była kwestia zasięgu interwencji rządu w gospodarkę. Ordoliberaliści odrzucali np. odgrywanie przez państwo roli bezpośredniego inwestora, opowiadając się wyłącznie za prywatnymi podmiotami działalności gospodarczej. Rolą państwa powinno być natomiast ich zdaniem zachęcanie do aktywności i podejmowania ryzyka. Zdaniem Euckena polityka inwestycyjna mająca na celu pełne zatrudnienie (tak jak chciał tego Keynes) permanentnie przyczyniała się do zakłóceń mechanizmu cenowego, powodując w konsekwencji wysoką inflację i system kontrolowanych cen urzędowych, co miało swoje niekorzystne odzwierciedlenie w poziomie zaopatrzenia na rynku⁴⁰. Trzeba wspomnieć również o tym, że nie było wśród ordoliberalistów zgody na antyoszczędnościową politykę gospodarstw domowych – keynesowskie zwiększanie wydatków kosztem oszczędności kłóciło się poważnie z uznawaną przez nich chrześcijańską etyką. Poza tym twierdzili oni, że teoria gospodarcza musi mieć możliwie jak najszerzą perspektywę, zamiast koncentrować się na wybranej kwestii – jak keynesizm na bezrobociu⁴¹.

Ordoliberaliści krytykowali także redystrybucyjne aspekty państwa opiekuńczego, przypisując jednak pewną rolę polityce socjalnej. Traktowali ją co prawda jako współzależną, ale podporządkowaną polityce gospodarczej, a sens jej prowadzenia widzieli przede wszystkim z perspektywy łagodzenia

³⁹ Tezy Euckena nawiązywały do dziewiętnastowiecznej koncepcji państwa prawnego, której autorzy (Lorenz von Stein, Heinrich Rudolf Gneist, Otto Mayer, Otto Bähr) postulowali określenie w prawie wyraźnych granic kompetencji państwa, a interwencję władzy w sferę wolności jednostki dopuszczali jedynie na podstawie ustawy. Państwo prawne urzeczywistniało się w materialnej sprawiedliwości, także socjalnej. Por. K. Jonca, *Ewolucja pojęcia „państwa prawnego” w niemieckiej doktrynie prawnej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 1976, t. 7, nr 307, s. 217.

⁴⁰ T. Juszcak, *dz. cyt.*, s. 84.

⁴¹ U. Zagóra-Jonszta, *System gospodarczy ordoliberalizmu a ekonomia klasyczna i keynesizm – próba porównania*, w: *Społeczna gospodarka rynkowa*, red. E. Okoń-Horodyńska, Katowice 1991, s. 35.

skutków skrajnej biedy. Sprzeciwiali się natomiast tworzeniu tendencji redystrybucyjnych, które w ich mniemaniu przyczyniają się do destrukcji przedsiębiorczości – twierdzili, że wtórny podział dochodów, który nie mieści się w ramach określonych przez moralność, prowadzi do wyzysku innych. Egzemplifikacją tego było stwierdzenie Röpkego: „Mieć każdy chce i żadna rewolucyjna polityka nie jest popularniejsza od takiej, która jednym chce zabrać, a drugim dać. Ale ‘posiadać’? To wymaga więcej: oszczędności, myślenia o teraźniejszości i przyszłości, sensu i kontynuacji, zachowawczości, woli niezależności i wyrobionego poczucia rodzinności”⁴².

Stosunek do polityki społecznej wyrażał się również w postrzeganiu roli systemu pomocy socjalnej, odgrywającego istotną rolę w zaspokajaniu potrzeby bezpieczeństwa. System taki ordoliberalowie uznawali za potrzebny, jednak twierdzili, że powinien on być zbudowany przede wszystkim na bazie własnych sił i możliwości. Erhard uważał wprost, że „pierwszeństwo przynależy własnej odpowiedzialności, a dopiero tam, gdzie jest ona niewystarczająca lub zawodzi, wkracza zobowiązanie państwa lub wspólnoty”⁴³. Natomiast klasyczne państwo opiekuńcze było dla nich „formą, w której dokonuje się, w ramach niekomunistycznego świata, poddaństwo człowieka wobec państwa”⁴⁴. Dlatego też twierdzili, że zinstytucjonalizowana pomoc społeczna powinna co najwyżej „wkraczać” dopiero w ostateczności i tylko w przypadkach szczególnych, tzn. w sytuacjach, w których nie ma możliwości udzielenia jej przez rodzinę czy inne grupy (np. opieka nad osobami starszymi i niepełnosprawnymi)⁴⁵.

Dozwolone były natomiast tzw. interwencje konformistyczne rządu w postaci ustawodawstwa pracy czy regulacji okresu urlopów wypoczynkowych. Ale już obowiązkowe powszechne ubezpieczenia społeczne nie znajdowały, zdaniem ordoliberalów, racjonalnego uzasadnienia, gdyż sprzyjały kultywowaniu poglądu, że państwo jest instytucją dobroczynną⁴⁶. W tym kontekście przywiązywano jednak dużą wagę do propagowania przezorności życiowej, ponieważ każdy powinien przecież myśleć perspektywicznie o swojej przyszłości i zabezpieczać się (w jakiejś mierze) na wypadek choroby, bezrobocia oraz starości. Ludzie powinni przewidywać tego typu ewentualności i dlatego też korzystać z dobrowolnych ubezpieczeń (możliwość uczestniczenia w systemie powszechnych ubezpieczeń chorobowych powinna dotyczyć tylko szczególnie zagrożonych)⁴⁷. Sprzeciw ordoliberalów dotyczył także ingerencji państwa w sferę rodziny, następującej za pośrednictwem wszelkiego rodzaju dodatków

⁴² W. Röpke, *Civitas Humana*, s. 280.

⁴³ L. Erhard, *Wohlstand für Alle*, Düsseldorf 2000, s. 262.

⁴⁴ W. Röpke, *Die politische Dimension der Wirtschaftspolitik*, „Schriftenreihe der Aktiongemeinschaft Sozialen Marktwirtschaft” 1960, nr 4, s. 249.

⁴⁵ Zob. szerzej: T. Przybyciński, *Ordoliberalizm a kształtowanie rynkowego ładu gospodarczego w Polsce*, Warszawa 2009, s. 27–28.

⁴⁶ W. Röpke, *Civitas Humana*, s. 77.

⁴⁷ W. Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Erlenbach – Zürich – Stuttgart 1966, s. 154–155; cyt. za: T. Pszczołkowski, *dz. cyt.*, Kraków 1990, s. 161.

pieniężnych, które przekładają się na przenoszenie odpowiedzialności (za dzieci) na państwo i sprzyjających tym samym *de facto* degradacji rodziny. Generalnie ordoliberalowie twierdzili, że państwo opiekuńcze ostatecznie ubezwłasnowolnia obywateli, tworząc z nich swego rodzaju poddanych.

6. Społeczna gospodarka rynkowa

Pomimo tego że przedmiotem zainteresowania ordoliberalów były system gospodarczy i zasady jego funkcjonowania, rozwiązania szczegółowe stanowiły właściwie tylko pewien margines ich rozważań. Uzupełnień ich koncepcji starali się dokonywać twórcy społecznej gospodarki rynkowej (*Soziale Marktwirtschaft*), za których uważa się przede wszystkim Alfreda Müllera-Armacka i Ludwiga Erharda. W latach 50. i 60. XX w. dane im było realizować swoje koncepcje w praktyce gospodarczej ówczesnych Niemiec Zachodnich.

Podstawowym założeniem Müllera-Armacka była wolność jednostki – zarówno w sferze politycznej, jak i ekonomicznej. Działania państwa w sferze społecznej musiały być zgodne z rynkowym charakterem gospodarki, a porządek gospodarczy miał zapewniać wolność i sprawiedliwość. Najważniejsze zadania polityki ekonomicznej koncentrowały się zatem wokół wprowadzania i kultywowania konkurencji rynkowej (w warunkach dominacji własności prywatnej) zgodnie z twierdzeniem Müllera-Armacka, że celem działania rządu powinna być przede wszystkim „konstruktywna polityka konkurencji stanowiąca jądro polityki gospodarczej”⁴⁸. Silne i niezależne państwo, będące podmiotem polityki gospodarczej i kierujące się zasadą subsydiarności, miało być jednak pozbawione prawa do bezpośredniego ingerowania w proces gospodarczy. Jego zadania powinny natomiast sprowadzać się do czuwania nad zapewnieniem niezakłóconego i sprawnego funkcjonowania rynkowej rzeczywistości. W związku z tym, że wolny rynek sam z siebie nie mógł zapewnić sprawiedliwego podziału wytworzonego dochodu, Müller-Armack podniósł rangę polityki społecznej, stawiając ją na równi z polityką gospodarczą. Jego koncepcja społecznej gospodarki rynkowej sprowadzała się do tworzenia przedsiębiorstw, w których robotnik byłby traktowany podmiotowo i miałby prawo współdecydowania o firmie. Państwo, działając w warunkach rynkowych, miało za pośrednictwem polityki antymonopolowej zwalczać nadużycia wolności, przejawiać inicjatywę w zakresie przeciwdziałania bezrobociu (nie wykluczając w tym wypadku inwestycji państwowych) oraz eliminować „niezdrowe” różnice dochodowe i majątkowe. Te cele proponował urzeczywistniać m.in. przy wykorzystaniu: systemu podatkowego, zasiłków rodzinnych, ulg mieszkaniowych (dla osób o najniższych dochodach) i budownictwa mieszkaniowego. Opowiadał się za przewagą małych i średnich firm oraz tworzeniem

⁴⁸ T. Kowalik, *Systemy gospodarcze. Efekty i defekty reform i zmian ustrojowych*, Warszawa 2005, s. 138.

warunków awansu społecznego, z zasadą samopomocy na czele⁴⁹. Koncepcja społecznej gospodarki rynkowej została rozwinięta przede wszystkim przez Ludwiga Erharda, który miał okazję łączyć wyniki badań naukowych z realizacją tych koncepcji w praktyce polityki gospodarczej RFN⁵⁰.

Wg Ludwiga Erharda społeczny charakter gospodarki rynkowej powinien być zagwarantowany nie przez państwową korektę rynkowego podziału dochodów, lecz w wyniku polityki kształtowania ładu gospodarczego sprzyjającego wyrównywaniu szans w konkurencji rynkowej⁵¹. Konkurencję uznawał za środek, a nie cel kształtowania społeczeństwa zapewniający wszystkim takie same szanse. W tym duchu należy również rozpatrywać twierdzenie W. Euckena jako prekursora społecznej gospodarki rynkowej, że ze względu na wzajemne powiązanie wszystkich dziedzin społecznych „kwestię socjalną można rozwiązać tylko dzięki dostatecznie wolnemu porządkowi gospodarczemu. Tym samym kwestia społeczna jest częścią większej kwestii, jaką jest dostatecznie wolny porządek gospodarczy. To właśnie powody społeczne zmuszają do obrania porządku opartego na konkurencji”⁵².

Ludwig Erhard za najważniejszą wartość porządku społecznego uznawał zasadę wolności jednostki, a jako warunek funkcjonowania społeczeństwa zorganizowanego (*formierte Gesellschaft*) wskazywał (inaczej jednak niż ordoliberalowie) pogodzenie interesów grup społecznych – odpowiedzialnie stawiających dobro ogółu ponad własnymi korzyściami. Celem strategicznym stał się dla Erharda „dobrobyt dla wszystkich” (*Wohlstand für Alle*), który obejmował zagwarantowaną prawnie wolność gospodarczą, a zatem swobodę konsumpcji i rozporządzania majątkiem, wolność konkurencji i wyboru zawodu, miejsca pracy, zrzeszeń oraz porozumień płacowych. Tym celom nadrzędnym sprzyjać miały: stabilność pieniądza, pełne zatrudnienie (jako efekt rozwoju gospodarki, a nie inwestycyjnych działań państwa) oraz wzrost gospodarczy, który decydował o zwiększeniu udziału społeczeństwa w dzielonym dochodzie. Działalność państwa miała być ukierunkowana z jednej strony na tworzenie ram dla funkcjonowania przedsiębiorstw i ochronę konkurencji (np. eliminowanie porozumień kartelowych), z drugiej zaś na bezpieczeństwo socjalne. Współistnienie wolności i ustalonego przez państwo porządku miało w zamyśle Erharda przeciwdziałać negatywnym zjawiskom towarzyszącym „czystej” gospodarce rynkowej (czy też centralnie kierowanej). Celem polityki pełnego zatrudnienia było przede wszystkim tworzenie jednakowego dostępu do rynku i maksymalizacja liczby uzyskujących dochody z pracy.

⁴⁹ A. Müller-Armack, *Vorschläge zur Verwirklichung der sozialen Marktwirtschaft*, w: *Genealogie der sozialen Marktwirtschaft. Frühschriften und weiterführende Konzepte*, red. E. Dürr, Bern – Stuttgart 1981, s. 100.

⁵⁰ P. Pysz, *Społeczna gospodarka...*, s. 19.

⁵¹ *Tamże*, s. 17-18.

⁵² W. Eucken, *Die soziale Frage*, Heidelberg 1948, s. 131; cyt. za: N. Goldschmidt, *Spór o element społeczny gospodarki rynkowej*, Warszawa 2008, s. 2-11.

Stabilizacja cenowa miała redukować inflacyjne skutki podziału dochodów, dotykające najdotkliwiej mniej zamożne gospodarstwa domowe⁵³. Wtórny podział dochodu społecznego i jego narzędzia (renty, emerytury, dodatki, zasiłki i subwencje) były przeznaczone dla obywateli, którzy z niezawinionych przyczyn nie uczestniczyli w działalności gospodarczej. Należy jednak ponownie wspomnieć o tym, że warunkiem osiągnięcia proponowanego przez Erharda powszechnego dobrobytu był przede wszystkim wzrost gospodarczy, który – jego zdaniem – stanowił zarazem najlepszą politykę socjalną.

Obaj twórcy społecznej gospodarki rynkowej, zarówno Müller-Armack jak i Erhard – w swoich rozważaniach nawiązywali bezpośrednio do ordoliberalnej koncepcji ładu społecznego i gospodarczego. Podkreślali rolę wolności, własności prywatnej, pokoju społecznego oraz sprawiedliwości i odpowiedzialności, na których to wartościach budowano ustrój polityczny i gospodarczo-społeczny Niemiec po II wojnie światowej.

Jednak w literaturze przedmiotu stosunek między ordoliberalizmem a społeczną gospodarką rynkową może wydawać się dyskusyjny. Jedni uważają, że sama koncepcja jest zgodna z doktryną ordoliberalistów i tylko na pierwszy rzut oka się od niej różni. Inni z kolei widzą w społecznej gospodarce rynkowej osobny nurt i przeciwstawiają go szkole fryburskiej⁵⁴.

W rzeczywistości specyfika społecznej gospodarki rynkowej w stosunku do ordoliberalizmu polega na tym, że w swoim jądrze opiera się na jego pryncypiach. Na przestrzeni czasu gospodarka ta rozwinęła się pod wpływem praktyki prowadzonej strategii politycznej. Müller-Armack twierdził: „Nasza teoria jest abstrakcyjna i może być wprowadzona w życie jedynie, jeśli otrzyma konkretny sens i pokaże człowiekowi z ulicy, że jest dla niego dobra”⁵⁵. Koncepcja społecznej gospodarki rynkowej miała zatem spełniać funkcje pragmatycznego programu, dostosowując do zmieniających warunków społecznych. Miały w nim znaleźć konsensus liberalizm rynkowy z ideą *ordo* katolickiej nauki społecznej Kościoła, a także etyka ewangelicka i socjalistyczne wyobrażenie o sprawiedliwości. Jednocześnie starano się integrować społeczeństwo poprzez kooperację oraz zapewniać równowagę między wolnością osobistą, wzrostem gospodarczym i zabezpieczeniem społecznym⁵⁶.

Koncepcja społecznej gospodarki rynkowej dopuszczała ingerencję państwa w gospodarkę, czego usprawiedliwieniem miały być aspekty socjalne, które nie mogły jednak zakłócać funkcjonowania rynku. Uważano, że oprócz automatycznych skutków polepszających sytuację socjalną istnieją takie obszary,

⁵³ P. Pysz, *Ordoliberalna koncepcja...*, s. 147.

⁵⁴ R. Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Soziale Marktwirtschaft. Stationen des Neoliberalismus in Deutschland*, Opladen 2004, s. 212.

⁵⁵ K. H. Roth, *Klienten des Leviathan: Die Mont Pelerin Society und das Bundeswirtschaftsministerium in den fünfziger Jahren*, in 1999, „Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts” 2001, z. 2, s. 29; cyt. za: R. Ptak, *dz. cyt.*, s. 213.

⁵⁶ K. Leśniak-Moczuk, *Równość i sprawiedliwość w społecznej gospodarce rynkowej*, „Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy” 2004, z. 4., s. 227-238.

których problemy nie mogą być rozwiązane przez rynek. Do szczególnych problemów społecznych i sfer marginalizowanych przez rynek zaliczono zatem m.in.: edukację, ochronę zdrowia, bezrobocie, niepełnosprawność oraz sprawy związane z rozwojem infrastruktury.

Dzięki niemieckiemu „cudowi gospodarczemu” rozwiązano np. problem bezrobocia wśród przesiedleńców – gospodarka, zgłaszając popyt na wykwalifikowaną kadrę, wchłaniała rzesze imigrantów, a za sprawą otwarcia rynków szybko rósł eksport. Za czasów Erharda prowadzono też politykę ograniczania wydatków budżetowych, co skutkowało nadwyżkami w kasie państwa⁵⁷. Zasady społecznej gospodarki rynkowej zakładały oddziaływanie polityki kształtowania ładu gospodarczego na ludzkie zachowania i miały zmierzać m.in. do umacniania materialnej pozycji i szans konkurowania słabszych jednostek ludzkich w procesie gospodarowania. Osiągnięcie stanu pełnego zatrudnienia miało uwolnić słabsze jednostki od bezrobocia i związanej z tym dochodowej oraz społecznej degradacji⁵⁸.

Generalnie koncepcja Erharda oscylowała wokół człowieka charakteryzującego się własną inicjatywą i kreatywnością, a także zdolnością dostosowawczą do ciągle zmieniających się warunków gospodarowania. W konsekwencji słabnąć miała tendencja do wykluczenia słabszych jednostek z rynku i pogłębiania się różnic dochodowych oraz majątkowych w społeczeństwie. Zakładano, że ludzie będą mieć większe (niż typowy proletariusz) szanse konkurowania na rynku. Zatem widać wyraźnie, że Erhard preferował dostosowywanie zachowań pracujących do logiki funkcjonowania rynku, a nie prostą i bezpośrednią ochronę socjalną w drodze korekty rynkowego podziału dochodów. Miała to być właśnie alternatywa wobec tradycyjnej polityki socjalnej⁵⁹. Oczywiście nie wykluczało to korekty rynkowego podziału samego w sobie; chodziło jednak o to, aby jej zasięg nie zagrażał sprawności funkcjonowania gospodarki rynkowej. W tej optyce beneficjentami pomocy powinny być tylko takie osoby, które ze względu na stan zdrowia, wiek i sytuację losowe nie są w stanie same zapewnić bytu dzięki pracy czy posiadaniu kapitału. Wspieranie wyżej wymienionych Erhard uznawał za niezbywalny obowiązek społeczeństwa. W miarę upływu lat i rosnącego stopnia dobrobytu materialnego obywatele powinni w coraz większej mierze przejmować odpowiedzialność za własną materialną egzystencję⁶⁰, co z kolei przekładać się będzie na zmniejszanie liczby beneficjentów różnego rodzaju świadczeń socjalnych.

Niewątpliwie budowanie ładu społeczno-gospodarczego w RFN pod koniec lat 40. i w latach 50. XX w. odbywało się w duchu ordoliberalizmu. Stworzono wtedy efektywny, systemowy porządek, w ramach którego urzeczywistniono zasadę wolnej konkurencji i zabezpieczono interesy partycypujących w obrocie rynkowym. Niemieckie państwo od 1948 r. wspierało aktywnie

⁵⁷ T. Kaczmarek, P. Pysz, *Ludwig Erhard i społeczna gospodarka rynkowa*, Warszawa 2004, s. 140.

⁵⁸ P. Pysz, *Społeczna gospodarka...*, s. 155.

⁵⁹ *Tamże*, s. 156-157.

⁶⁰ L. Erhard, *Wohlstand für Alle*, Düsseldorf – Wien 1962, s. 248-253.

te dziedziny, które zaspokajały elementarne potrzeby ludności (środki konsumpcji, odzież, materiały budowlane), a pożyczki na budownictwo indywidualne na początku lat 50. stanowiły 64% wszystkich kredytów państwowych⁶¹. Aby zapewnić spokój społeczny w okresie przyspieszonego wzrostu gospodarki, zdecydowano się na rozszerzenie działań socjalnych dla zabezpieczenia grup najbardziej potrzebujących. Potencjalne konflikty społeczne zostały właściwie zneutralizowane również przez wprowadzenie w 1952 r. swoistej „konstytucji przedsiębiorstwa”, która regulowała udział pracowników w decyzjach socjalnych i personalnych (w radzie zakładowej i radzie nadzorczej przedsiębiorstwa na zasadzie paritetu). W latach 50. XX w. Niemcy Zachodnie cechowały się największą dynamiką wzrostu dochodu na świecie. Jednocześnie udało się tam przełożyć wzrost gospodarczy na wyższy poziom życia społeczeństwa. W wyniku wyjątkowo szybkiego wzrostu gospodarczego (co zwykle prowadzi do wzrostu różnicowań) i dzięki prowadzonej polityce społecznej nastąpiło zmniejszenie dystansu w rozkładzie dochodów ludności (poziom współczynnika Giniego obniżył się z 0,396 w 1950 r. do 0,380 w 1960 r.)⁶². Warto jednak w tym kontekście przypomnieć, że obciążenia socjalne były wówczas stosunkowo niewielkie, płace realne rosły wolniej niż wydajność pracy, co zwiększyło zyski przedsiębiorstw i umożliwiło zatrudnienie ogromnej fali uchodźców⁶³.

Szukając odpowiedzi na pytanie, co złożyło się na fenomen niemieckiego „cudu gospodarczego” w latach 1948-1954, wymienia się najczęściej kilka czynników, tzn.: stworzenie przez Ludwiga Erharda podstaw funkcjonowania liberalnej gospodarki rynkowej, wyjątkową skalę pomocy gospodarczej ze strony Stanów Zjednoczonych (w ramach planu Marshalla), a także dobrą koniunkturę międzynarodową, obfitość taniej siły roboczej (sprzyjającą konkurencyjności niemieckich towarów na rynkach zagranicznych) i skoncentrowanie działań rządu na polityce zatrudnienia⁶⁴. Nie bez znaczenia okazał się również etos sumienności i pracowitości charakteryzujący Niemców⁶⁵.

Głównymi zadaniami polityki społecznej były w tamtym czasie rekonstrukcja systemu ubezpieczeń społecznych oraz wyrównanie szkód i strat wojennych. Rola państwa polegała jedynie na prowadzeniu polityki kształtowania ładu społeczno-gospodarczego, a oddziaływanie na przebieg procesów gospodarczych odbywało się w ograniczonym zakresie. Zatem w tym czasie system gospodarczy Niemiec był najbliższy pierwotnej koncepcji społecznej

⁶¹ J. Lewandowski, *dz. cyt.*, s. 124. W latach 1950-1953 w Niemczech powstało ok. 1,5 mln jednostek mieszkaniowych; por. S. Golinowska, *Liberalna reforma gospodarcza w Niemczech Zachodnich po II wojnie światowej – wzór dla krajów Europy Wschodniej i Środkowej?*, „Gospodarka Narodowa” 1990, nr 12, s. 48.

⁶² S. Golinowska, *Liberalna reforma...*, s. 48.

⁶³ L. Balcerowicz, *Wolność i rozwój. Ekonomia wolnego rynku*, Kraków 1998, s. 201.

⁶⁴ J. Lewandowski, *dz. cyt.*, s. 130.

⁶⁵ Wg mentalności przeciętnego Niemca najlepszą reklamą towaru są jego solidność, jakość i ugruntowana marka; zob. szerzej: J. B. Osoba, *Konkurencyjność gospodarki RFN*, w: *Konkurencyjność oraz rozwój w gospodarce*, red. K. Kłosiński, Lublin 2004, s. 33-74.

gospodarki rynkowej i urzeczywistnieniu Euckenowskich zasad konstytuujących i regulujących porządek konkurencji⁶⁶.

7. Konsekwencje odejścia od zasad ordoliberalnych w RFN

Spółeczna gospodarka rynkowa jest koncepcją elastyczną i pragmatyczną, która bierze pod uwagę szereg uwarunkowań i realnych procesów. Pomimo tego, że niewątpliwie ma ona swoje korzenie w ordoliberalizmie, trudno uznać ją za faktyczną realizację tej idei, gdyż w najistotniejszych punktach była ona właściwie rozbieżna z postulatami. Oczywiście złożyło się na to szereg przyczyn, wśród których trzeba podkreślić przede wszystkim wymuszone realiami kompromisy z wielkim kapitałem i uwzględnianie roszczeniowych postulatów społecznych. Należy wziąć pod uwagę fakt, że ordoliberalowie uznawali co prawda pewien niezbyt rozbudowany system świadczeń socjalnych, lecz miał on odgrywać rolę doraźną i służyć ludziom, którzy z uzasadnionych przyczyn nie mogą utrzymywać się z pracy (np. ze względu na wiek czy stan zdrowia). W przekonaniu ordoliberalów jednostka zdolna do pracy nie powinna otrzymywać zasiłków od państwa, ponieważ taka sytuacja wywiera zgubny wpływ na wzrost gospodarczy, a zarazem jest demoralizująca dla samego beneficjenta takiej „pomocy”. Pomimo znajomości tych reguł z biegiem lat Niemcy pod względem rozwiązań w polityce społeczno-gospodarczej kierowały się coraz bardziej w stronę modelu państwa opiekuńczego z rozbudowanym systemem świadczeń i wysokimi podatkami przeznaczonymi na ich pokrycie. Doraźny charakter polityki socjalnej został zrewidowany pod kątem praktycznym i zaczął spełniać funkcję pewnego rodzaju narzędzia politycznego. Zatem w tym sensie społeczna gospodarka rynkowa wraz z nadmiernym rozwojem polityki socjalnej wyraźnie odeszła od esencji prekursorów ordoliberalizmu, którzy widzieli w niej zagrożenie kolektywizmem i roszczeniowością. Egzemplifikacją tego był choćby powrót do tradycyjnego (bismarckowskiego) systemu ubezpieczeń, stanowiący wyraz sprzeczności między rozbudowującym się państwem socjalnym a państwem o liberalnej gospodarce rynkowej⁶⁷. W 1957 r. system uzupełniono wprowadzając tzw. dynamiczną rentę (dostosowanie świadczeń socjalnych do zmieniającego się poziomu dochodów) oraz ubezpieczenia emerytalne dla rolników i zasiłki chorobowe dla robotników. Społeczna gospodarka rynkowa, przesuując z czasem akcenty coraz bardziej w stronę socjalną, w rozumieniu ordo liberalnym przyczyniała się tym samym do osłabiania indywidualnej odpowiedzialności i przezorności wśród obywateli.

W II poł. lat 60. XX w. w RFN zaszły zasadnicze zmiany w sprawach kształtowania porządku społeczno-gospodarczego. Jako cele strategiczne polityki gospodarczej prowadzonej przez rząd Kurta Georga Kiesingera (od 1967 r.) i wielką koalicję CDU i SPD wytyczono: stałe ceny, pełne zatrudnienie, trwały wzrost

⁶⁶ J. Czech-Rogosz, *dz. cyt.*, s. 123.

⁶⁷ M. Rymśka, *Aspekty społeczne reformy ubezpieczeń społecznych*, „Gospodarka Narodowa” 1999, nr 3, s. 67.

gospodarczy, a także zrównoważony bilans handlu zagranicznego. W ich wyniku państwo zaczęło odgrywać bardziej aktywną rolę w gospodarce, posługując się *de facto* keynesowskimi instrumentami sterowania globalnym popytem. Dobrym tego wyrazem było uchwalenie w 1967 r. ustawy o wspieraniu stabilizacji i wzrostu gospodarczego. Jej realizacja oznaczała przede wszystkim istotne poszerzenie zakresu redystrybucji dochodów i majątku, a także zwiększenie świadczeń socjalnych i wydatków państwa, co naturalnie przełożyło się na wzrost obciążeń podatkowych oraz składek ubezpieczeniowych. Nastąpiło oddzielenie polityki gospodarczej od społecznej, które w pierwotnej koncepcji społecznej gospodarki rynkowej były ściśle związane. Od tego czasu socjalny charakter Niemiec zaczął się umacniać, a potęgować jeszcze w późniejszych latach – kiedy np. znacznie rozszerzono krąg uprawnionych do wsparcia i wprowadzono wiele nowych świadczeń (np. zasiłki rodzinne na pierwsze dziecko, zasiłek socjalny dla bezrobotnych, dodatek za pracę w złych warunkach pogodowych i in.)⁶⁸. W konsekwencji permanentnie powiększany zakres państwa opiekuńczego zaczął w kolejnych latach generować coraz wyższe wydatki, przekładając się na nawarstwianie problemów w finansach publicznych.

Część badaczy podkreśla, że społeczna gospodarka rynkowa różni się od gospodarki wolnorynkowej, a podstawowym kryterium wyróżniającym jest sposób rozumienia zasady sprawiedliwości społecznej. Stephan Rabbe twierdzi, że istota społecznej gospodarki rynkowej w rozumieniu chrześcijańskich demokratów „polega na wykorzystaniu rynku i konkurencji do osiągnięcia celów społecznych. Swobodna gra sił rynkowych i konkurencja nie są sztuką dla sztuki, nie są też celem samym w sobie, lecz środkiem umożliwiającym osiągnięcie sprawiedliwości i „dobrobytu dla wszystkich”⁶⁹.

W Niemczech elementem konstytuującym społeczną gospodarkę rynkową było wyróżnianie przez państwo grup przedsiębiorczych, które decydują o dobrobycie narodu, a świadczenia socjalne i egalitaryzm miały być zastąpione poparciem państwa dla umacniania klasy średniej, głównie za sprawą upowszechniania własności i majątku (dobrobytu) jednostek. Wyznacznikiem ordoliberalnej polityki społecznej nie był więc solidaryzm, ale powszechny udział we współzawodnictwie, rola państwa zaś sprowadzać się miała do tworzenia warunków dostępu do własności i pracy, wspierania przedsiębiorczości, zachęcania do oszczędzania i pomnażania majątku osobistego (przede wszystkim posiadania domów i mieszkań). Podstawowemu celowi ordoliberalizmu – kształtowaniu systemu konkurencji i pobudzaniu indywidualnej przezorności – podporządkowano ingerencję państwa w stosunki społeczne⁷⁰. Opierano

⁶⁸ J. Czech-Rogosz, *dz. cyt.*, s. 124.

⁶⁹ S. Raabe, [przemówienie wygłoszone na otwarcie konferencji], w: *Społeczna gospodarka rynkowa w dobie globalizacji*, Gdańsk 2007, s. 13–14.

⁷⁰ S. Golinowska, *Polityka społeczna okresu transformacji. Koncepcje, środki, instytucje, instrumenty*, w: S. Golinowska i in., *Dekada polskiej polityki społecznej. Od przełomu do końca wieku*, Warszawa 2000, s. 92.

się przy tym na zasadzie subsydiarności propagowanej przez chrześcijańską naukę społeczną, która oznaczała rozwój indywidualny, ograniczanie interwencji państwa i przypisywanie większego znaczenia decyzjom podejmowanym na niższych szczeblach władzy.

Należy zatem przyznać, że rozwiązania stosowane w polityce niemieckiej odbiegały od założeń teoretycznych już w pierwszej fazie realizacji społecznej gospodarki rynkowej. Kolejna faza wiązała się natomiast z o wiele dalej idącymi przeobrażeniami gospodarki od strony koncepcyjnej i instrumentalnej w stosunku do wzorca⁷¹, zmierzając w prostej linii do realizacji modelu państwa opiekuńczego.

Leszek Balcerowicz krytycznie ocenia rozwój niemieckiej gospodarki po odejściu od pierwotnych założeń modelu i wdrożeniu polityki sterowania globalnym popytem. Uważa on, że naruszono wówczas dwie główne zasady ordoliberalnej koncepcji społecznej gospodarki rynkowej, tzn. prymat gospodarki rynkowej (*Ordnungspolitik*) nad odcinkowym interwencjonizmem i prymat rozwoju nad redystrybucją, co przełożyło się w sumie na „przesocjalizowanie” gospodarki⁷². W rezultacie nadmierne „narzuty socjalne” na płace i usztywnienie rynku pracy przyczyniły się do kryzysu konkurencyjności gospodarki RFN⁷³. Twierdzi się również, że niemiecka koncepcja społecznej gospodarki rynkowej oznaczała właściwie wolnorynkowy kapitalizm, samo zaś określenie wymyślono i użyto na potrzeby kampanii politycznej, aby ułatwić społeczny odbiór i akceptację idei ordoliberalnych w Niemczech⁷⁴.

Realia gospodarcze i problemy związane z funkcjonowaniem rozbudowanego systemu zabezpieczenia społecznego w Niemczech spowodowały ostatecznie rewizję realizowanej strategii państwa dobrobytu. Na przełomie lat 80. i 90. XX w. politykę społeczną zaczęto coraz ściślej wiązać z motywowaniem jednostki i wzrostem jej indywidualnej odpowiedzialności, a ponadto zastosowano ocenę wg rynkowych kryteriów efektywności.

Literatura

Balcerowicz L., *Wolność i rozwój. Ekonomia wolnego rynku*, Kraków 1998.

Barteczek A., *Czy jest możliwa polityka społecznej gospodarki rynkowej w okresie przekształceń systemowych?*, w: *Społeczna gospodarka rynkowa*, red. E. Okoń-Horodyńska, Katowice 1991.

Bartyzel J., *Ład i wolność*, w: T. Juszczak, *Ordoliberalizm. Historia niemieckiego cudu gospodarczego*, Warszawa 2010.

⁷¹ A. Barteczek, *Czy jest możliwa polityka społecznej gospodarki rynkowej w okresie przekształceń systemowych?*, w: *Społeczna gospodarka rynkowa*, red. E. Okoń-Horodyńska, Katowice 1991, s. 65.

⁷² L. Balcerowicz, *dz. cyt.*, s. 199.

⁷³ U. Lorenowicz, *Model państwa opiekuńczego oraz społecznej gospodarki rynkowej a konkurencyjność gospodarki*, „Gospodarka Narodowa” 1995, nr 10, s. 23.

⁷⁴ J. Lewandowski, *dz. cyt.*, s. 114.

- Blum R., *Soziale Marktwirtschaft. Wirtschaftspolitik zwischen Neoliberalismus und Ordoliberalismus*, Tübingen 1969.
- Cameron R., Neal L., *Historia gospodarcza świata*, Warszawa 2004.
- Czech-Rogosz J., *Ordoliberalna koncepcja ładu gospodarczego*, w: *Ład instytucjonalny w gospodarce*, red. B. Polszakiewicz, J. Boehlke, Toruń 2005.
- Erhard L., *Wohlstand für Alle*, Düsseldorf 2000.
- Erhard L., *Wohlstand für Alle*, Düsseldorf – Wien 1962.
- Eucken W., *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1950.
- Eucken W., *Podstawy polityki gospodarczej*, Poznań 2005.
- Goldschmidt N., *Spór o element społeczny gospodarki rynkowej*, Warszawa 2008.
- Golinowska S., *Liberalna reforma gospodarcza w Niemczech Zachodnich po II wojnie światowej – wzór dla krajów Europy Wschodniej i Środkowej?*, „Gospodarka Narodowa” 1990, nr 12.
- Golinowska S., *Polityka społeczna okresu transformacji. Koncepcje, środki, instytucje, instrumenty*, w: S. Golinowska i in., *Dekada polskiej polityki społecznej. Od przełomu do końca wieku*, Warszawa 2000.
- Grundtexte zur Freiburger Tradition der Ordnungsökonomik*, red. N. Goldschmidt, M. Wohlgemuth, Tübingen 2008.
- Jonca K., *Ewolucja pojęcia „państwa prawnego” w niemieckiej doktrynie prawnej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 1976, t. 7, nr 307.
- Juszczak T., *Ordoliberalizm. Historia niemieckiego cudu gospodarczego*, Warszawa 2010.
- Kaczmarek T., Pysz P., *Ludwig Erhard i społeczna gospodarka rynkowa*, Warszawa 2004.
- Kowalik T., *Systemy gospodarcze. Efekty i defekty reform i zmian ustrojowych*, Warszawa 2005.
- Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2002.
- Leśniak-Moczuk K., *Równość i sprawiedliwość w społecznej gospodarce rynkowej*, „Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy” 2004, z. 4.
- Lewandowski J., *Neoliberalowie wobec współczesności*, Gdynia 1991.
- Lorenowicz U., *Model państwa opiekuńczego oraz społecznej gospodarki rynkowej a konkurencyjność gospodarki*, „Gospodarka Narodowa” 1995, nr 10.
- Müller-Armack A., *Vorschläge zur Verwirklichung der sozialen Marktwirtschaft*, w: *Genealogie der sozialen Marktwirtschaft. Frühschriften und weiterführende Konzepte*, red. E. Dürr, Bern – Stuttgart 1981.
- Ordnungspolitik*, red. W. Eucken, W. Oswalt, Münster – Hamburg – London 1999.
- Przybyciński T., *Ordoliberalizm a kształtowanie rynkowego ładu gospodarczego w Polsce*, Warszawa 2009.
- Pszczółkowski T., *Ordoliberalizm – społeczno-polityczna i gospodarcza doktryna neoliberalizmu w RFN*, Warszawa 1990.
- Ptak R., *Vom Ordoliberalismus zur Soziale Marktwirtschaft. Stationen des Neoliberalismus in Deutschland*, Opladen 2004.
- Pysz P., *Ordoliberalna koncepcja ładu instytucjonalnego w gospodarce*, w: *Ład instytucjonalny w gospodarce*, red. B. Polszakiewicz, J. Boehlke, Toruń 2005.
- Pysz P., *Rola państwa w ordoliberalnej koncepcji polityki gospodarczej*, „Ekonomista” 2005, nr 1.
- Pysz P., *Społeczna gospodarka rynkowa. Ordoliberalna koncepcja polityki gospodarczej*, Warszawa 2008.

- Raabe S., [przemówienie wygłoszone na otwarcie konferencji], w: *Spółeczna gospodarka rynkowa w dobie globalizacji*, Gdańsk 2007.
- Röpke W., *Das Kulturideal des Liberalismus*, Frankfurt a.M. 1947.
- Röpke W., *Civitas Humana. Grundlagen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, Erlenbach – Zürich 1949.
- Röpke W., *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Erlenbach 1958.
- Röpke W., *Die politische Dimension der Wirtschaftspolitik*, „Schriftenreihe der Aktiongemeinschaft Sozialen Marktwirtschaft” 1960, nr 4.
- Röpke W., *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Bern – Stuttgart 1979.
- Rymsza M., *Aspekty społeczne reformy ubezpieczeń społecznych*, „Gospodarka Narodowa” 1999, nr 3.
- Skarżyński R., *Państwo i społeczna gospodarka rynkowa – główne idee polityczne ordoliberalizmu*, Warszawa 1994.
- Zagóra-Jonszta U., *System gospodarczy ordoliberalizmu a ekonomia klasyczna i keynesizm – próba porównania*, w: *Spółeczna gospodarka rynkowa*, red. E. Okoń-Horodyńska, Katowice 1991.

Ordoliberalism with regard to the concept and practice of the social market economy

Summary

Ordoliberalism is a theory which originated in the 30s of the 20th century as a response to the crisis tendencies in the economy. It is concentrated on the problems of economic order, differences between forms of the order and forms of influence on economy, the role of government, which creates term economic management and free market competition. Ordoliberalism was based on the superordinate human values – freedom, responsibility, and equality. The design of institutional framework of the economic processes is supposed to serve the realization of these values. Designing the framework of the order is the government’s task, which is supposed to control and assert the institutional rules it has defined itself. However that requires the use of economic policy measures to strengthen the economic freedom, responsibilities and rules of competition as the market fundamentals. The implementation of the concept of social market economy by Ludwig Erhard is generally considered as the practical dimension of the ordoliberalism idea. However there were a lot of differences between this implementation and the ordoliberal paradigm. That was mainly due to economic realities and compromises of the capital tycoons, and was a response to the social demands of claims.

Keywords: ordoliberalism, social market economy.

BEATA ŁUKARSKA

Wydział Filologiczno-Historyczny

Akademia im. Jana Długosza

Częstochowa

Tytuły maryjne w wybranych utworach literatury religijnej polskiego baroku

Streszczenie: Tekst odwołuje się do wiedzy o tradycjach religijnych historycznej Polski. W sposób szczególny skupia się na historycznych aspektach kultu maryjnego, a dokładnie takich jego elementach jak: kult obrazów i cudownych maryjnych miejsc, narodowy patronat Najświętszej Maryi Panny oraz praktyka tzw. maryjnego niewolnictwa. Od strony literackiej, prezentowany temat odnosi się do podstawowej charakterystyki piśmiennictwa baroku. Posługiwanie się bowiem obrazowym lub symbolicznym sposobem opisu osoby albo przedmiotu było w tym czasie, tj. w XVII i XVIII w., zasadniczym wymogiem artystyczności dzieł literackich. Wśród źródeł przywołano: teksty kaznodziejskie, traktaty ascetyczne oraz fragmenty poetyckie. Artykuł składa się z kilku części. W części pierwszej zebrane zostały tytuły wyrażające chwałę Najświętszej Maryi Panny. Część druga zawiera obrazy ilustrujące relację Maryi do Boga i Chrystusa. Część trzecia obrazuje maryjną opiekę nad człowiekiem. Ostatnia, czwarta, zbiera tytuły wyrażające opiekę Maryi nad historyczną społecznością Polaków.

Słowa kluczowe: literatura staropolska, Mariologia, historia duchowości, obrazy maryjne, kaznodziejstwo barokowe, literatura kościelna.

Wstęp

W polskim piśmiennictwie religijnym XVII i XVIII w. tematyka maryjna pojawia się nader często, co można uznać za swoisty literacki wyraz szczególnie gorliwie na ziemiach ówczesnej Polski praktykowanego kultu maryjnego. Charakterystycznymi zaś składnikami owej polskiej, czy może lepiej rzec – sarmackiej nabożności – były zapewne: kult obrazów i cudownych maryjnych miejsc, ogłoszenie narodowego patronatu maryjnego¹, a także popularyzowana przez

¹ Ostatecznym aktem zawierzenia narodu i Królestwa Polskiego były śluby Jana Kazimierza. W opisie jednego z barokowych autorów miały one przebieg następujący: „Doznał tey macierzyńskiej opieki y miłości nad sobą y nad całym Krolestwem Polskim Jan Kazimierz krol polski, gdy będąc od nieprzyjacioł postronnych bez nadziei zwycięstwa otoczony y uciśniony przyjechał

znanych twórców² i dość powszechnie stosowana, jak o tym świadczą choćby historyczne zapiski niektórych wspólnot zakonnych³, praktyka tzw. maryjnego niewolnictwa. Można też wspomnieć o rozwoju polskiej myśli mariologicznej, czego dowodem uczestnictwo w próbach ostatecznego sformułowania prawdy o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Marii Panny.

Temat, który tutaj podejmujemy, odnosi się do podstawowej charakterystyki barokowego piśmiennictwa. Posługiwanie się bowiem obrazowym lub też symbolicznym oznaczaniem opisywanej osoby, bądź przedmiotu, było swoistym wymogiem artystyczności tworzonych wówczas tekstów. Sugerowało niezaprzeczalną „uczoność” autorów (wymóg staropolskiej retoryki) oraz tworzyło odrębność stylów, w tym także stylu religijnego.

Ponadto większość wykorzystanych w szczegółowych rozważaniach fragmentów pochodzi z tekstów kaznodziejskich, czyli tekstów, które w szczególny sposób ukierunkowane są na przekaz i nauczanie wiary. Zakładają one, jak powszechnie o tym wiadomo, dotarcie do zbiorowej świadomości wiernych. Świadomości, która łączy się z bogactwem, ale i z prostotą wyobrażeń płynących z powszechnej codzienności. Z tego powodu część z cytowanych nazw i określeń wiąże się z tzw. ludową pobożnością, tworząc swoisty „katechizm dla ubogich”.

W rozpoczętej w taki sposób charakterystyce źródeł omawianych maryjnych tytułów, umieścić przede wszystkim należałoby tradycję Starego Testamentu (zasada figuratywności i typiczności osób) oraz Nowego Testamentu; dalej szeroko pojętą tradycję chrześcijańskiego Kościoła oraz bogactwo spuścizny średniowiecznej kultury, do której zresztą tak chętnie odwołuje się nie tylko polski, ale i cały europejski barok.

Kolejne części omówienia zorganizowane będą wokół tytułów:

1. wyrażających chwałę Maryi;
2. prezentujących Najświętszą Maryję Pannę w relacji do Ojca i Syna;
3. obrazujących maryjną opiekę nad człowiekiem;
4. wyrażających maryjny protektorat nad historyczną społecznością Sarmatów.

do Lwowa y przeniosłszy ten obraz z kaplicy do tego kościoła roku 1656, dnia pierwszego kwietnia, solenny ślub uczynił przed obrazem sam pierwej, potym senatorowie z rycerstwem toż uczynili, polecając siebie y krolestwo całe Maryi, jako dziedziczyney pani y Krolowy polskiej. Ten ślub i polecenie się jest zapisany w aktach Konsystorza Lwowskiego”. Zob. K. Chodykiewicz, *Dwojakie przeniesienie Najświętszey Bogurodzicy Maryi...*, Lwów 1767, nlb.

² Świadectwem słowa Kaspra Drużbickiego: „...Krolowa Męczennikow, zasługę i niewolnika twego przyimiy mię”. Zob. K. Drużbicki, *Uwagi o boleściach Najświętszey Panny i matki Chrystusa Panny Maryi...*, Lwów 1755, nlb.

³ W jednym z siedemnastowiecznych benedyktyńskich kodeksów rękopiśmiennych czytamy: „Prziąwszy naswiętszy Sakrament padniesz przed obrazem naswiętszy Panny a w ręku łańcuszek trzymając iei się temi słowy za wiecznego niewolnika oddasz. Nieba krolowa Pani świata matko miłosierdzia Maryia Panno ja Barbara u tronu upadłszy (...) ze wszystkiego serca dzisiaj ci się oddaię nie tylko w opiekę y zasługę ale tesz na wolą y służbę wieczną za niewolnika oddaię, a na znak wyrzeczony, ktory teras przed tobą wyrzekam się wolności y na znak zachęty wieczny służby y niewoli te pęta miłości na się biore. To mowiac włożysz na się łańcuszek”. Zob. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Rps., sygn. 2907/I.

1. Tytuły wyrażające chwałę Maryi

W tej grupie wezwań bezsprzecznie dominują wszelkie sposoby określenia wywyższenia albo nazwania wprost lub pośrednio sprawowanej przez Maryję duchowej władzy. I tak, Baltazar Przyłuski, opisujący uroczystości „solenney introductory obrazu „przenalaskawszey Miłosierdzia Panny Maryey” z Wilna, stwierdza: „O iak szczęśliwszy nasz terażniejszy czas, kiedy mamy tak wielmożną Panią...”⁴.

Podobnie Maryjną władzę w niebie wychwala Jacek Liberiusz, zauważając, że Najświętsza Panna „...stawa przed złoty Boskiej surowości trybunał, nie prosząc, ale rozkazując, stawa iako Pani”⁵.

Panią i równocześnie Opiekunką całego świata nazywa Maryję natomiast jeden z komentatorów uroczystości koronacyjnych obrazu lwowskiego z 1751 r.⁶, a wspomniany już uprzednio Liberiusz dodaje, iż „...iurisdiktia Panny Błogosławionej (...) nie tak szczupła, żadną prowincją nie ograniczona, ale po wszystkim świecie rozszerzona”⁷.

Jako wyraz pokrewny do łacińskiego *domina* inni piszący chętnie stosują bliższe historycznym realiom ustrojowym określenie: *królowa*. Stąd zapewne Marcin Rubczyński nazywa Najświętszą Pannę, po pierwsze: *królowa nieba i ziemi*, a później, odwołując się do tradycji Kościoła powszechnego, także Królową Aniołów (*Regina Angelorum*)⁸.

Intrygująco, w świetle możliwości wyobrażenia bogactwa przywiezionych i przyniesionych przez społeczność wotów; wotów wyrażających wdzięczność za doznane łaski za pośrednictwem Maryi z cudownego obrazu z kościoła „zdieszewskiego przy Borku”, brzmi następująca odautorska konstatacja: „Krolowa Niebieska iako w niebie, tak w Borku, na ziemi w tę kosztowną szatę przybrana, może z Synem wspólnie o sobie mówić *Astitit regina a dextris tuis*”⁹.

Niekiedy wyrażenie królewskiej, a więc zdawałoby się najwyższej ziemskiej godności nie wystarcza. Tak jest zapewne w mniemaniu tych spośród barokowych autorów, którzy zwykli znacząco chętnie używać miana *monarchini* albo *cesarzowej*. Przy czym obydwie te tytuły bardzo rzadko pozostają bez dodatkowych dookreśleń. Pojawia się zatem w kazaniu Ignacego od s. Antoniego,

⁴ B. S. Przyłuski, *Mowa na solenney introductory obrazu przenalaskawszey Miłosierdzia Panny Maryey...*, Wilno 1653, nlb.

⁵ J. Liberiusz, *Gospodyni nieba y ziemie Najświętsza Panna Maria Matka Boża dwudziestą kazań na Hymn kościelny O gloriosa Domina etc. po różnych w Krakowie kościołach*, Kraków 1650, s. 49.

⁶ Anonim, *Tryumf nieśmiertelny Maryi w cudownym obrazie lwowskim (...)*, w: *Hasło Słowa Bożego łaskę, spokoy y chwałę wcielonego słowa matki Berłowladney wojującego y tryumfującego Kościoła Monarchini Nayświętszey Bogurodzicy (...)* w obrazie Lwowskim (...) czyli Kazania (...) miane od różnych naygodniejszych kaznodziejow..., Lwów 1754, nlb.

⁷ J. Liberiusz, *dz. cyt.*, s. 46.

⁸ M. Rubczyński, *Krolowa Nieba y Ziemie najświętsza wcielonego Boga Matka*, w: *Hasło Słowa Bożego...*, nlb.

⁹ M. K. Treter, *Obrona y sława Krolestwa Polskiego, ozdoba Wielkiej Polskiej cudowna Matka Boska w kościele zdieszewskim przy Borku...*, Kraków 1647, nlb.

pt. *Prognostyk lat szczęśliwych pod ukoronowanej Panny Maryi znakiem...* epitetowe dopowiedzenie *Monarchini Najświętsza*¹⁰ albo w traktacie Hyacintha Bieniędy o przywilejach związanych z pobożnością szkaplerzną *Naiasnieysza nieba y ziemie monarchini*¹¹.

W kolejnych tekstach polskiego baroku znajdziemy jeszcze tytuły: *cesarzowa nieba* (Wespazjan Kochowski¹²), *cesarzowa nieba y ziemie* (Szymon Starowolski¹³) oraz *naywyższa cesarzowa* (Jacek Liberiusz¹⁴).

Obok już cytowanych a stosunkowo konwencjonalnych nazwań, odczytujemy też oparte zapewne na swoistej odautorskiej inwencji, tytuły w rodzaju: *Rządczyni świata* poety Kaspra Twardowskiego¹⁵ albo też *Regnantka niebieskiego majestatu* bernardyńskiego kaznodziei Stanisława Słowackiego¹⁶.

Staropolskie nazewnictwo kobiece (białogłowa) zabrzmi natomiast w wierszowanym dziełku Jana Białobłockiego, pt. *Wieniec ozdobny przedziwnej czystości NMP*.

Autor pisze:

„Uszłaś nad wszystkie ludzkie prawa przeklętego
Niebieska Białogłowo,
Rodząc przedwieczne Słowo¹⁷”.

Boże Macierzyństwo Maryi, przywołane przez Białobłockiego, zawiera się również w oryginalnie brzmiącym poetyckim określeniu pióra uprzednio wspomnianego Wespazjana Kochowskiego. Twórca barokowej parafrazy starotestamentowej *Księgi Psalmów*, pośrednio zresztą odnosząc się do trudnych przypadków własnego życia, wzywa Maryję w słowach: *Dawczyzna Żywota*¹⁸.

Osobną grupę nazw osobowych tworzą tytuły odnoszące się do obecności Najświętszej Panny w zbawczej męce Syna, czyli pod krzyżem Chrystusa. Znajdziemy je w przywoływanym wcześniej kazaniu Stanisława Słowackiego (*Męczenniczka jak zważam*¹⁹) albo też z podkreśleniem stopnia maryjnej godności

¹⁰ Ignacy od s. Antoniego, *Prognostyk lat szczęśliwych pod ukoronowanej Panny Maryi znakiem...*, w: *Hasło Słowa Bożego...*, nlb.

¹¹ H. Bienięda, *Szata cudowna Naiasnieyszey nieba y ziemie monarchini...*, Kalisz 1667, nlb.

¹² W. Kochowski, *Pieśń XXII. Dzięka powinna Przenajświętszej Pannie, Matce Maryjej za wyratowanie ze złej toni*, w: tenże, *Utwory poetyckie*, Wrocław 1991, s. 36.

¹³ S. Starowolski, *Wieniec niewiedniejący Przczystey P. Mariey zamykający w sobie Kazania na wszystkie iey święta doroczne*, Kraków 1649, s. 280.

¹⁴ J. Liberiusz, *dz. cyt.*, s. 2.

¹⁵ K. Twardowski, *Pochodnia Miłości Bożej z pięćią strzał ognistych*, Warszawa 1995, s. 8.

¹⁶ S. Słowacki, *Korona z krzyżow Nayozdobnieysza w Koronie (...) to iest Marya będąc sama sobie koroną (...) ukoronowana*, w: *Hasło Słowa Bożego...*, nlb.

¹⁷ J. Białobłocki, *Wieniec ozdobny, przedziwnej czystości naświętszey Matki Bożey z kwiatkow rozlicznych pisma ś. uwity...*, b.m.w. 1644, nlb.

¹⁸ W. Kochowski, *Pieśń XXII*, w: tenże, *Utwory poetyckie...*, s. 85.

¹⁹ S. Słowacki, *dz. cyt.*, nlb.

(*Krolowa Męczenników*) u znanego siedemnastowiecznego jezuickiego teologa Kaspra Druźbickiego²⁰.

Z przywilejów odnoszących się do osoby Matki Zbawiciela odnajdujemy bez trudności, i to w licznych barokowych tekstach, potwierdzenie doskonałej i wzorczej czystości Najświętszej Maryi Panny. Z tego zapewne wypływa nazwanie jej *Hetmanką Panieństwa*²¹, *Chorażyną Panienek*²², *świętego panieńskiego pułku Regimentarką*²³ albo wprost – może z odniesieniem do ciągle wtedy jeszcze kształtowanej prawdy o Niepokalanym Poczęciu – *śliczną perłą nieoszacowaną/ Niepokalaną Panną, niebem taxowaną*²⁴.

Nadto, tak jak w przekazie piewcy słynącego łaskami maryjnego obrazu ze Lwowa Klemensa Chodykiewicza pojawia się także zaczerpnięte z średnio-wiecznej tradycji i niezwykle ówczesnie popularne określenie *Illuminatrix*, tłumaczone jako *Oświecająca*²⁵.

2. Maryja w relacji do Ojca i Syna

W tej grupie zawierają się zarówno mniej lub bardziej rozpowszechnione i popularne tytuły maryjne, jak i formy pośrednie, bliższe symbolicznym nazwom złożonym. Wśród tych ostatnich wskazać można na zdanie przekazane w tekście Antoniego Stephanowicza: „Dzieło zbawienia ludzkiego wystawione, to jest przedniejsze żywota P. Jezusowego y Przenaświętszey jego Rodzicielki tajemnice...”. We wskazanym literackim zabytku, w myśl zapisu autora, odnajdujemy obraz Maryi, jako tej, która najdoskonalej (po swoim Synu) „odbija piękno i dobroć Boga”, i stąd zwać się może Boga *Kryształowem zwierciadłem*²⁶.

U sarmackiego dziejopisa Wespazjana Kochowskiego Maryja objawia się jako *Dom Bogu miły*²⁷.

Nie wchodząc głębiej w materię rozważań zbliżających nas raczej do problemu szeroko w religijnej literaturze staropolskiej stosowanej symboliki, powrócić należy do częściej przywoływanych maryjnych tytułów. I tak Jacek Liberiusz w swym obszernym maryjnym traktacie z 1650 r., określa Najświętszą Pannę mianem *Gospodyni* albo *Niebieskiej Gospodyni*²⁸. Przy czym, wskazany

²⁰ K. Druźbicki, *Uwagi o boleściach Najsświętszej Panny i Matki Chrystusa Pana Maryi...*, Lwów 1755, nlb.

²¹ J. Liberiusz, *dz. cyt.*, s. 7.

²² *Tamże*.

²³ *Tamże*.

²⁴ W. Waxmański, *Nowa Jerozolima*, b.m.w. 1767, s. 109.

²⁵ K. Chodykiewicz, *Dwojake przeniesienie Najswiętszej Bogurodzicy Maryi...*, Lwów 1767, nlb.

²⁶ A. Stephanowicz, *Dzieło zbawienia ludzkiego wystawione, to jest przedniejsze żywota P. Jezusowego y Przenaświętszej Jego Rodzicielki P. Maryey tajemnice na kazaniach po różnych kościołach krakowskich...*, Kraków 1678, s. 55.

²⁷ W. Kochowski, *Pieśń XIX. Studzianna*, w: tenże, *Utwory poetyckie...*, s. 82.

²⁸ J. Liberiusz, *dz. cyt.*, s. 34.

pisarz przyznaje Marii Pannie te same prawa i obowiązki, które znała ówczesna praktyka społeczna. W tej poszerzonej alegorii Maryja dzierży władzę nad kluczami rajów (bo „...gospodarz niebieski kluczy do nieba nie ma...²⁹”), dogląda gospodarstwa i powierzonego majątku („iako dozorna gospodyni biega tu y owdzie; raz będzie u drzwi, iesli kto miłosierdzia nie żebrze, raz u okna, iesli który łotr do niey się nie garnie³⁰”), i ostatecznie łagodzi gniew Niebiańskiego Gospodarza („bo iesli kiedy Bog wszechmogący pobudzony złościami naszymi chce wypaść z nieba na karanie świata, iest we drzwiach namilsza Gospodyni³¹”). Ta wyraźna sarmatyzacja religijnych wyobrażeń odzywa się jeszcze w obrazowym określeniu funkcji Maryi jako tzw. *Podskarbini*. W pełniejszej formie Matka Chrystusa nazywana jest przez Samuela Wysokiego *Podskarbiną nieprzebranych pana Boga skarbow³²*, a przez wielokrotnie już cytowanego Jacka Liberiusza *Podskarbiną y szafarką łask Bożych³³*. Ten sam Liberiusz „przestrzega” (niebian) przed niezwykłą szczodrością rajskiej Pani, a w odniesieniu do łask doznanych w powszechnie nawiedzanych miejscach czci cudownych maryjnych wizerunków pisze słowa następujące: „Obywatele niebiescy, zamknicie bramy, aby wam ta panienka nieba nie wyniszczyła, aby z niego wszystkich dobr nie wyniosła³⁴”.

Natomiast w tajemnicach swojego syna Maryja nazywana bywa *Współautorką* (może to przeniesienie średniowiecznego *Corredemptrix*) albo wręcz *Autorką naszego zbawienia*. Tak tę, w pewnej mierze kontrowersyjną, ideę tłumaczy Jacek Liberiusz: „K’temu zowie się Autorką naszego zbawienia, że miłując człowieka niezmiernie, gotowa była, gdyby tego potrzeba ukazała, zdrowie swoje na wybawienie y okup człowieka pospołu z Chrystusem panem odważyć³⁵”.

Według innych autorów godne podkreślenia jest pierwszeństwo Maryi w ludzkim rozumieniu dziejów historii zbawienia. W docześnie pojmowanym planie odkupienia Maryja poprzedza bowiem narodziny Chrystusa; stąd wg Kochowskiego słusznie może być nazywana *zaranną jutrzeńką* albo *Boskim gońcem³⁶*. Po wypełnieniu się zaś ziemskiej wędrówki Jezusa – pod krzyżem – Matka Najświętsza staje się, zgodnie z zapisem słów Stanisława Wolskiego *Szafarką Krwi Jezusowej³⁷*. I ostatecznie, w mistycznym ciele

²⁹ *Tamże*, s. 223.

³⁰ *Tamże*, s. 33

³¹ *Tamże*, s. 295.

³² S. Wysocki, *Zbior wszystkich zasług dla tego nie iedney, ale wszystkich godna koron Marya (...)*, w: *Hasło Słowa Bożego...*, nlb.

³³ J. Liberiusz, *dz. cyt.*, s. 290.

³⁴ *Tamże*, s. 291.

³⁵ *Tamże*, s. 314.

³⁶ W. Kochowski, *Pieśń I. Ofiarowanie poesim polskiej Naświętszey Panni Maryey*, w: *tenże, Utwory poetyckie...*, s. 63.

³⁷ J. Witkowski, *Obserwacje święte czasu rocznego albo dni niektóre w roku honorowi Jezusa, Matki Najświętszey y świętych Pańskich poświęcone...*, Poznań 1730, s. 276.

Chrystusa we wspólnocie wiernych, *Matką Kościoła*, albo jak o tym w tłumaczonym przez Teofila Rutkę dziele kard. Roberta Bellarmina *Oblubienicą, przyjaciółką y gołębicą*³⁸.

3. Maryjna opieka nad człowiekiem

W tej części odniesiemy się do dwóch kwestii. Najpierw zostaną zaprezentowane tradycyjne, potwierdzone wieloma wiekami chrześcijańskiej literatury, tytuły maryjne, następnie zaś formy charakterystyczne dla języka doby staropolskiej.

Zatem, do tytułów znanych z przeszłości Kościoła powraca Jacek Liberiusz. W prezentowanym poniżej, dłuższym fragmencie z traktatu siedemnastowiecznego teologa, wzywa się opieki Maryi jako *Oratorki* (*Oratorka niebieska*) lub *Orędowniczki* (*Advocata*).

Liberiusz pisze:

„Mowiąc tedy Oblubieniec o Pannie Błogosławioney, że wstępuje do nieba iako promień dymu kadzidła zapalonego, chce ukazać, iż wstępuje iako Advocata, Orędowniczka, Oratorka nasza, aby maiestat Boży za nas błagała, aby nas modlitwami swemi ratowała³⁹”.

Do idei Maryjnego pośrednictwa nawiązuje natomiast znaczący w kręgu magnackich koligacji, powszechnie ceniony i znany w swym czasie pamiętnikarz a zarazem i twórca literatury dewocyjnej Albrycht Stanisław Radziwiłł. W przekazie z 1636 r., o znaczącym dla omawianej tematyki tytule *Discurs nabożny z kilku słów wzięty o wysławieniu Naświętszey Panny Bogurodzicy*, Radziwiłł zapisuje słowa następujące: „...malowała zasłonę Bogurodzica wysługą swoją, iż przez nie Bog nie widzi nieprawości naszych, kilka razy iuż się zanosił Bog, aby się pomścił nad nami zelżywości swoiey, Pośrednica nasza zahamowała miecz⁴⁰. Przywołany powyżej maryjny tytuł pośrednictwa sarmacki autor odnosi do konkretnej historycznej rzeczywistości, tj. wielowiekowych wojennych zmaganiań polsko-tureckich.

Następny tradycyjny maryjny znak to *Matka Miłosierdzia*. Tak nazwie Maryję w swej okolicznościowej mowie wygłoszonej w Wilnie na Antokolu Baltazar Stanisław Przyłuski⁴¹ oraz twórca wierszowanego alegorycznego poematu o wydarzeniach starotestamentowych Wojciech Waśniowski⁴².

³⁸ Wychanie gołębice abo o dobru tez zbawiennych księgi troie przez Jaśnie Wielebnego Roberta S. K. R. Kardynała Bellarmina Soc. Jesu napisane a teraz z łac. na polskie przez x. Piotra Fabriciusa teje Soc. Jesu przełożone..., Kraków 1621, s. 13.

³⁹ J. Liberiusz, dz. cyt., s. 30.

⁴⁰ A. S. Radziwiłł, *Discurs nabożny z kilku słów wzięty o wysławieniu Naświętszey Panny Bogurodzicy Mariey...*, Wilno 1636, s. 342.

⁴¹ B. S. Przyłuski, dz. cyt., nlb.

⁴² W. Wasniowski, *Boga wielkiego wielkiej Matki ogródek...*, b.m.r.w., sygn Ossol. XVII-3259.

Wg innych twórców, takich jak: Samuel Wysocki, Ambroży Nieszporkowicz, Maryja jest przede wszystkim *Opiekunką; opiekunką, którą trzeba naśladować*. Najświętsza Maryja Panna objawi się także w określeniach w rodzaju *Ucieczka grzesznych* (Wespazjan Kochowski⁴³), *Pocieszycielka ludzi utrapionych* (*Pieśń... o cudownym obrazie ... w Studziannym Dworze*⁴⁴), *Karmicielka* (Jacek Liberiusz⁴⁵), czy też *która umierających, od lekarzy odstąpionych nie odstępuje, jedyna lekarka chorych* (Ambroży Nieszporkowicz⁴⁶).

Mniej liczną, ale za to zapewne ciekawszą w oryginalności skojarzeń językowych jest druga z pierwotnie wyliczanych grup maryjnych tytułów. Wśród nich bowiem znajdujemy tak charakterystyczne dla maniery militarnego nacechowania stylistycznego doby baroku, rzadko spotykane miano *Excytarki*⁴⁷, a więc tej, która pobudza do wstania w ciągle toczącej się wojnie z grzechem. Nieco bardziej sielsko pobrzmiwa natomiast, zasadnie dookreślony deminutiwum, kolejny tytuł, mianowicie: *grzesznych Pastereczka*⁴⁸. Znajdujemy ponadto, w przekazie pióra Antoniego Stephanowicza słowa: *Panna Przenajświętsza Błagalnica*⁴⁹ albo u Jana Euzebiusza Nieremberga: *Wielka Pożyczalnica Ludzi*⁵⁰.

4. Maryjny protektorat nad historyczną społecznością Sarmatów

To temat godny osobnego opracowania, i to zarówno w kontekście konkretnych przypadków dziejowych, jak i w perspektywie obszernej wiedzy z zakresu duchowości. Zakładając jednak uprzednią wiedzę o ważnych wydarzeniach na przestrzeni historii sarmackiej Rzeczypospolitej (a więc przede wszystkim o licznych konfliktach i wojnach) przejdźmy szczęśliwie do omówienia tego, co stanowi meritum naszych rozważań, a więc wybranych tytułów maryjnych.

I tak w perspektywie szeroko w literaturze tamtych (i współczesnych) czasów opisanego potopu szwedzkiego Maryja w swym powszechnie czczonym cudownym wizerunku z karmelitańskiego kościoła „na miejscu Piaskiem

⁴³ W. Kochowski, *Pieśń XIX. Studzianna*, w: tenże, *Utwory poetyckie...*, s. 82.

⁴⁴ *Pieśń nowa o cudownym obrazie przenedostoiniejszey Matki Bożey Naswiętszey Panny Mariey w Studziannym Dworze (...)*, b.m.r.w., syg. Ossol. XVII-7646.

⁴⁵ J. Liberiusz, *dz. cyt.*, s. 184.

⁴⁶ A. Nieszporkowicz, *Odrobiny z stołu królewskiego krolowy nieba y ziemi Nayswiętszey Bogurodzicy Panny Maryi Historia...*, Częstochowa 1757, s. 229.

⁴⁷ J. Liberiusz, *dz. cyt.*, s. 427.

⁴⁸ S. Sebastian, *Ołtarz według wizerunku od Boga Mojżeszowi podanego delineowany Kazaniem przy solennych Naycudowniejszego obrazu Panny Mariey Częstochowskiej na Jasney Gorze przenosinach...*, Kraków 1650, nlb.

⁴⁹ A. Stephanowicz, *dz. cyt.*, s. 27.

⁵⁰ J. E. Nierembergusz, *O affekcie y miłości ku Maryey Pannie Matce Jezusowej...*, Lwów 1690, s. 87.

nazwanym” jawi się jako prawdziwa i tego miejsca, i całej ówczesnej społeczności krakowskiej łaskawa *Obrończyni*⁵¹. Baltazar Przyłuski równie pięknie, bo mianem *naszej Ochronicielki* nazwie Najświętszą Maryję Pannę z równie wtedy znanego obrazu *przenaślaskawszey Miłosierdzia Panny Maryey we Lwowie na Antokolu*⁵². Opisujący zaś barwnie i niezwykle szeroko wszystkie bliskie mu (i zapewne szerokiemu kręgowi odbiorców dziełka) kościoły oraz tzw. cudami słynące miejsca sarmackiego państwa Hyacinth Pruszc podobne miano, mianowicie *Obronicielki*, przypisze *Pannie Maryey Bocheńskiej*⁵³.

Do nazw własnych, powstałych za pośrednictwem tzw. przeniesienia zaliczyć natomiast możemy, wyjęty z perspektywy nazewnictwa militarnego, tytuł *Hetmanki*⁵⁴ albo – jak w zapisie Albrychta Radziwiłła zastosowany bezpośrednio w męskim rodzaju i formie – *Hetman*.

Maryja – *Hetman* wiodący powszechność do ostatecznego zwycięstwa – pojawia się w przekazie traktatu autorstwa Radziwiłła w następujących słowach:

„Do potkania z nieprzyjacielem dostatek oręża rozmaitego w niey, iako u Hetmana y u wojska. Jest tam miecz barzo ostry boleści, który ostrzono przez lat trzydzieści y trzy. Jest tarcza wiary jako kościół nazywa Najświętszą Pannę (Clypeus omnibus in te sperantibus), przyłbicą zowiąc onę wszystkich iey dufających⁵⁵”.

Na koniec warto jeszcze przypomnieć te określenia, które w sposób pośredni lub bezpośredni, wyrosły z uprzednio już wspomnianego podniosłego aktu maryjnej koronacji. Zatem, barokowi autorzy nazwą Maryję, m.in. *Krolową od zwycięstwa*⁵⁶ albo *Wielowładną Panią*⁵⁷. Dalej, na sposób opisowy, podkreślając sarmackie wyobrażenie odpowiedniości między monarchą a wolnością narodu – „...prawdziwie wolnego Narodu wolną (bo nigdy w niewoli szatańskiej przez obowiązek grzechu niezostająca) Pani”⁵⁸ albo *Absolutną Monarchinią, podpisującą Pacta Conventa*⁵⁹.

⁵¹ F. Wolscius, *Piasek święty sławny y cudowny bo od Przenaświętszey Panny Mariey obrany (...) abo Kazanie o obrazie cudownym Panny przenachwalebnieyszey na miejscu Paskiem nazwanym...*, Kraków 1661, nlb.

⁵² B. Przyłuski, *dz. cyt.*, nlb.

⁵³ P. H. Pruszc, *Morze łaski Bożey, które Pan Bog w Koronie Polskiej (...) przy obrazach Chrystusa Pana y Matky Iego Przenaświętszey na serca ludzi pobożnych w potrzebach ratunku szukających (...) co dzień obficie wylewa (...)*, Kraków 1662, s. 27.

⁵⁴ *Skarbnica kościoła Jasney Gory Częstochowskiej: w ktorey się zamyka Historia o cudownym obrazie panny Maryey...*, Kraków 1618, nlb.

⁵⁵ A. S. Radziwiłł, *dz. cyt.*, nlb.

⁵⁶ *Wszystkich zwycięstw korona Marya od zwycięstwa w Lwowskim obrazie (...) Koronę Polską i pograniczne ruskie kraje zawsze bezpiecznie y skutecznie protekcja swoją broniącą...*, Lwów 1751, nlb.

⁵⁷ *Tamże*.

⁵⁸ B. Kotficki, *Nieuspokoione chęci z zupełną Maryi (...) satysfakcją skombinowane (...) ofiarowane wieczornym kazaniem*, w: *Hasło Słowa Bożego...*, nlb.

⁵⁹ M. G. Wyżycki, *Sprawy zbawienia y wszelkie interessa nasze przy dopełnieniu Tryumfu w watykańską koroną na głowę Przenaświętszey Maryi Panny...*, w: *Hasło Słowa Bożego...*, nlb.

Zakończenie

W krótkim szkicu przedstawiliśmy ważniejsze tytuły maryjne obecne w wybranych tekstach religijnych schyłku epoki staropolskiej, tj. tytułowego XVII i XVIII w. Pogrupowane w czterech kolejnych rozdziałach (Chwała Maryi; Maryja w relacji do Ojca i Syna; Maryja a człowiek; Maryja a naród) ukazały bogactwo barokowego nazewnictwa religijnego. Przy czym zebrane przykłady, w perspektywie często niezwykle wyszukanych określeń osoby Najświętszej Panny, ujawniły niektóre mechanizmy niezwykle ciekawego procesu ewolucji słownictwa religijnego; od prostego przejęcia z wielowiekowej tradycji kościelnej do własnej twórczości sarmackich autorów.

Wreszcie, w perspektywie opisu różnych historycznych form kultu maryjnego oraz tak charakterystycznej dla polskiej religijności żywej czci maryjnych wizerunków odsłonił się bogaty obraz ówczesnego życia duchowego, sprzężonego z trudnymi dziejami końca świetności szlacheckiej Rzeczypospolitej.

Literatura

- Białobłocki J., *Wieniec ozdobny, przedziwney czystości naświętszey Matki Bożey z kwiatkow rozlicznych pisma ś. uwity...*, b.m.w. 1644.
- Bienięda H., *Szata cudowna Naiasnieyszey nieba y ziemie monarchini...*, Kalisz 1667.
- Chodykiewicz K., *Dwojakie przeniesienie Nayświętszey Bogurodzicy Maryi...*, Lwów 1767.
- Drużbicki K., *Uwagi o boleściach Nayświętszey Panny i matki Chrystusa Panny Maryi...*, Lwów 1755.
- Hasło Słowa Bożego łaskę, spokoy y chwałę wcielonego słowa matki Berłowładney wojującego y tryumfującego Kościoła Monarchini Nayświętszey Bogurodzicy (...) w obrazie Lwowskim (...) czyli Kazania (...) miane od różnych naygodnieyszych kaznodziejow...*, Lwów 1754.
- Kochowski W., *Utwory poetyckie*, Wrocław 1991.
- Liberiusz J., *Gospodyni nieba y ziemie Najświętsza Panna Maria Matka Boża dwudziestą kazań na Hymn kościelny O gloriosa Domina etc. po różnych w Krakowie kościołach*, Kraków 1650.
- Nieszporkowicz A., *Odrobiny z stołu królewskiego krolowy nieba y ziemie Nayświętszey Bogurodzicy Panny Maryi Historia...*, Częstochowa 1757.
- Nieremberg J. E., *O affekcie y miłości ku Maryey Pannie Matce Jezusowej...*, Lwów 1690.
- Pieśń nowa o cudownym obrazie przenedostoinieyszey Matki Bożey Naswiętszey Panny Mariey w Studziannym Dworze...*, b.m.r.w., sygn. Ossol. XVII-7646.
- Pruszcz P. H., *Morze łaski Bożey, które Pan Bog w Koronie Polskiej (...) przy obrazach Chrystusa Pana y Matki Jego Przenaświętszey na serca ludzi pobożnych w potrzebach ratunku szukających (...) co dzień obficie wylewa...*, Kraków 1662.
- Przyłuski B. S., *Mowa na solenney introductory obrazu przenałaskawszey Miłosierdzia Panny Maryey...*, Wilno 1653.
- Radziwiłł A. S., *Discurs nabożny z kilku słow wzięty o wystawieniu Naświętszey Panny Bogurodzicy Mariey...*, Wilno 1636.
- Skarbnica kościoła Jasney Gory Częstochowskiej: w ktorey się zamyka Historia o cudownym obrazie panny Maryey...*, Kraków 1618

- Starowolski S., *Wieniec niewiedniejący Przczystey P. Mariey zamykający w sobie Kazania na wszystkie iey święta doroczne*, Kraków 1649.
- Stawicki S., *Ołtarz według wizerunku od Boga Mojżeszowi podanego delineowany Kazaniem przy solennych Naycudowniejszego obrazu Panny Mariey Częstochowskiej na Jasney Gorze przenosinach...*, Kraków 1650.
- Stephanowicz A., *Dzieło zbawienia ludzkiego wystawione, to iest przedniejsze żywota P. Jezusowego y Przenaświętszey Jego Rodzicielki P. Maryey tajemnice na kazaniach po różnych kościołach krakowskich...*, Kraków 1678.
- Treter M. K., *Obrona y sława Krolestwa Polskiego, ozdoba Wielkiej Polskiej cudowna Matka Boska w kościele zdzieszewskim przy Borku...*, Kraków 1647.
- Twardowski K., *Pochodnia Miłości Bożej z pięcią strzał ognistych*, Warszawa 1995.
- Wasniowski W., *Boga wielkiego wielkiej Matki ogrodek...*, b.m.r.w. r., sygn. Ossol. XVII-3259.
- Waxmański W., *Nowa Jerozolima*, b.m.w. 1767.
- Witkowski J., *Obserwacje święte czasu rocznego albo dni niektóre w roku honorowi Jezusa, Matki Nayświętszey y świętych Pańskich poświęcone...*, Poznań 1730.
- Wolscius F., *Piasek święty sławny y cudowny bo od Przenaświętszey Panny Mariey obrany(...) abo Kazanie o obrazie cudownym Panny przenachwalebniejszey na miejscu Paskiem nazwanym...*, Kraków 1661.
- Wszystkich zwycięstw korona Marya od zwycięstwa w Lwowskim obrazie (...) Koronę Polską i pograniczne ruskie kraje zawsze bezpiecznie y skutecznie protekcja swoją broniącą...*, Lwów 1751.
- Wzychanie gołębice abo o dobru lez zbawiennych księgi troie przez Jaśnie Wielebnego Roberta S. K. R. Kardynała Bellarmina Soc. Jesu napisane a teraz z łac. na polskie przez x. Piotra Fabriciusa tejże Soc. Jesu przełożone...*, Kraków 1621.
- Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Rps., sygn. 2907/I.

Marian titles in the chosen texts of the Polish baroque religious literature

Summary

The text relates to the knowledge of religious traditions in the history of Poland. It focuses especially on historical aspects of Marian cult, in particular on such aspects as paintings cult, miraculous Marian places, State patronage of the Blessed Virgin Mary, as well as on the practice of the so called Marian slavery. From the literary point of view, the topic refers to the basic characteristic of the Baroque writing. Use of illustrative and symbolic manner to describe a person or an object was then, that is in 17th and 18th century, fundamental requirement for artistic literary writings. Sources refer to preacher texts, ascetic treatises and fragments of the poems. The article consists of few parts. The first part covers titles referring to the glory of the Blessed Virgin Mary. The second part consists of paintings illustrating Mary's attitude to God and Christ. The third part reflects the Marian care for a human being. The last, fourth part consists of titles referring to Mary's care for the Polish historical community.

Keywords: ecclesiastical literature, history of spirituality, Marian paintings, Mariology, preaching, Old-Polish literature.

RECENZJE I OMÓWIENIA

Życie Księdza Profesora Usowicza jako wydarzenie – szkic do jego portretu

1. Kontekst czasu i ludzi

Fakt przywołania słowa „wydarzenie” w tytule tych refleksji niech nas upoważni do tego, by spojrzeć na czas, w którym żył Ksiądz Profesor. Taką próbę usprawiedliwia rocznica, którą dziś przywołujemy – setna rocznica urodzin Profesora. Ale nie chodzi tylko o 1912 r., ale o to wszystko, co ten czas wypełniło. A wydarzeń w tym stuleciu było nieprawdopodobnie dużo. Będziemy je musieli przywoływać, bo one tak niezwykle rzutowały na życie i aktywność Profesora. Przywoływać, to nie znaczy analizować, bo to jest czasowo niewykonalne. Niemniej jednak te wydarzenia, zwłaszcza dotyczące wprost Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księży Misjonarzy, które wpływały na atmosferę życia jego członków, przywołać trzeba przynajmniej wybiórczo. Najpierw te, które wytwarzały atmosferę formacyjną. Wydaje mi się, że do takich wydarzeń trzeba zaliczyć przynajmniej trzy z nich: duszpasterstwo Prowincji wśród emigrantów polskich w Brazylii i Stanach Zjednoczonych, misje zagraniczne w Chinach, na Madagaskarze oraz w Zairze, i wreszcie pogłębiona więź z Uniwersytetem Jagiellońskim, zwłaszcza poprzez wybitnych misjonarzy, których Opatrzność Boża zbliżyła do siebie nie tylko czasowo, ale – pozwolę sobie powiedzieć – poprzez wybitne uzdolnienia intelektualne, a także poprzez bogactwo ich osobowości.

Trzeba pamiętać, że Polska Prowincja Zgromadzenia Księży Misjonarzy w swej długiej historii odegrała znaczną rolę w Polsce przez fakt formacji duchowieństwa i to na całym jej terytorium od Wilna, przez Gdańsk, Poznań, Gniezno, Włocławek, Płock, Przemyśl, Warszawę, Lublin, aż po Kraków. To duchowieństwo miało dobrze zdawać trudny egzamin podczas niewoli spowodowanej przez zaborców. Prowincja została się tylko na południu Polski. Na początku XX w. nastąpił wielki zryw dotyczący pracy wśród emigracji, a także pracy misyjnej. Czy te dwa – nazwijmy je „wydarzenia” – miały wpływ na dalsze losy Prowincji, a przede wszystkim na jej rozwój osobowy? Zdecydowanie tak. Za tym poszły dzieła, które pozwoliły realizować wincentyński charzmat na terenie odrodzonej po 1918 r. Ojczyzny. Kraków stał się ośrodkiem animującym i pociągającym w rozpoznawaniu łaski powołania.

My dziś zatrzymujemy się przy osobie ks. prof. Usowicza, którego nie można jednak odłączać od ks. prof. Konstantego Michalskiego. Ale w tym zestawieniu jest też pewien wydarzeniowy symbol. Konstanty Michalski został wezwany

ze Śląska, gdzie nie było specjalnych tradycji misjonarskich. On je zaczął tworzyć. Dopiero potem przyszło Seminarium Śląskie, po II wojnie światowej przyszedł cały zachód Polski, który miał pozostać pod formacyjnym wpływem ks. Usowicza. To zestawienie nazwisk ma swoje głębokie symboliczne znaczenie. Powołanie ze Śląska i powołanie z „dalekiej” Północy. I tu, trochę wyprzedzając, przywołujemy wpis ks. prof. Konstantego Michalskiego na egzemplarzu jego książki o *Bracie Albercie* przekazanej ks. Usowiczowi. Wielki Profesor Michalski napisał: „Drogiemu Księdzu Aleksandrowi Usowiczowi za to, że raz po raz jego oczy stawały się oczami moimi. 21 października 1946. Autor”.

2. Wróćmy do genezy

Ciekawe są refleksje historyków, którzy z pasją analizują dzieje Rzeczypospolitej na Ziemi Wileńskiej. Ta analiza dotyczy wielu warstw, ale najciekawsze dla nas są przynajmniej dwie z nich – szkolnictwo jezuickie i pijarskie oraz zmagania o kształt Kościoła katolickiego, który dzielił losy Ojczyzny. Próba zastąpienia go przez rosyjskie prawosławie, okresowo skuteczna, przyczyniała się do tego, że gdy przychodziła wolność, katolicy z większą jeszcze energią wracali do praktyk religijnych, przechodząc przez trudną lekcję ekumeniczną, ale często skuteczną, poprawnych relacji ze swoimi prawosławnymi braćmi. Takie były doświadczenia polskiej ludności wśród których przyszedł na świat Aleksander Usowicz w dn. 14 czerwca 1912 r. w Drublanach, w pobliżu miasta Szyrwinty. Po zakończeniu I wojny światowej jego rodzina przeniosła się do Dukszt Pijarskich, oddalonych od Wilna 30 km. Tu Aleksander ukończył w 1924 r. szkołę powszechną, a w Wilnie wstąpił do Niższego Seminarium Zgromadzenia Księży Misjonarzy. W ciągu trzech lat ukończył cztery klasy gimnazjalne i – mając 15 lat – rozpoczął już w Krakowie Seminarium Internum kontynuując szkołę średnią, którą ukończył w Prywatnym Gimnazjum Księży Misjonarzy w 1931 r., zdobywając świadectwo dojrzałości w Gimnazjum Państwowym św. Anny.

3. Wierność wincentyńskiemu charyzmatowi

Istotą wiary chrześcijańskiej jest tajemnica Wcielenia. Z tego wypływa humanizm chrześcijański. Ewangeliczny styl życia z jego prostotą i pokorą odzwierciedla istotę tego humanizmu. Nadzwyczajną wartością jest każdy człowiek, zwłaszcza ten, z którym utożsamia się Chrystus: „Wszystko co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Tak pewnie można by streścić istotę wincentyńskiego charyzmatu. Z okazji tegorocznego jubileuszu Wydawnictwo Instytutu Teologicznego wznowiło niewielką książkę autorstwa ks. Aleksandra Usowicza pt. *Miłość w życiu św.*

Wincentego a Paulo (Kraków 2012). Myśli zawarte w tej książce, choć należą do Założyciela Zgromadzenia Misji, odzwierciedlają duchowość ks. Usowicza i jego więź ze Zgromadzeniem i to na wszystkich etapach jego życia. Analizując je kładziemy słusznie akcent na osiągnięciach naukowych. Profesor większość swego życia spędził w Krakowie. Ale gdy zaistniała potrzeba, by podjąć pracę w seminariach diecezjalnych, prowadzonych przez Zgromadzenie, udał się bez oporu do Gdańska i Paradyża. W Gdańsku w latach 1959–1961 wykładał filozofię. Wnosił tam ogromną żywotność w środowisko misjonarskie i seminaryjne. Jeden z jego uczniów, dziś ks. prof. dr hab. Antoni Misiaszek pisze we wspomnieniach: „Był człowiekiem bardzo skromnym. Robił wrażenie człowieka zawstydzonego i nie znającego się na niczym. W rzeczywistości jego wiedza teologiczna i filozoficzna była prawie nieograniczona. Miał wprost niewyobrażalną pamięć. Potrafił zapamiętać każdy adres, numer telefonu, pamiętał, gdzie znajduje się książka w bibliotece. ...również w Bibliotece Jagiellońskiej...”. (A. Misiaszek, *Trudne początki gdańskiego seminarium*, w: *Gdańskie Seminarium Duchowne 1957–2002. Księga Jubileuszowa*, red. M. Kwiecień, Gdańsk 2007, s. 162). Może nie był zachwycony faktem powierzenia mu obowiązków Wizytatora Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księży Misjonarzy, ale więź ze Zgromadzeniem i szacunek dla niego kazały mu sumiennie pełnić przez trzy lata te obowiązki, by następnie powrócić do swej umiłowanej pracy naukowej i dydaktycznej.

4. Studia specjalistyczne i praca dydaktyczna

Już jako diakon zostaje skierowany na studia specjalistyczne do Rzymu. Na Uniwersytecie „Angelicum” podjął studia na wydziale filozofii w 1934 r. Tam uzyskał doktorat w 1936 r. na podstawie pracy *De Aristotelis circa definitionem doctrina commentatorum sententiis illustrata*. W tym samym roku rozpoczyna pracę w Instytucie Teologicznym w Krakowie. Bezpośrednio po wojnie w 1945 r. uzyskał doktorat na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tamże rok później habilitował się na podstawie pracy *Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii*.

Przedwcześnie, bo już dn. 6 sierpnia 1947 r., umiera ks. prof. Michalski (ur. 12 kwietnia 1879 r.) a ks. prof. Aleksander Usowicz przejmuje po nim zajęcia na pierwszej Katedrze Filozofii Wydziału Teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Warto pamiętać, że on również był recenzentem pracy habilitacyjnej ks. dr. Karola Wojtyły. Niezwykłe zdolności, pasja naukowa, fenomenalna umiejętność pracy, a z drugiej strony niczym nieustanna praca dydaktyczna i to od 1936 r. aż do śmierci czyli do 2002 r., gdy miał już 90 lat. Przede wszystkim Instytut Teologiczny oraz Uniwersytet Jagielloński, a w czasie wojny seminarium duchowne w Krakowie; po wojnie Gdańsk, Paradyż, a wcześniej jeszcze Kielce.

5. Kierunki jego twórczego myślenia

Nie mam kompetencji, by podjąć analizę jego naukowej twórczości w dziedzinie filozofii. Był on uczniem, współpracownikiem i następcą wielkiego Profesora Konstantego Michalskiego. To ukazuje głębię jego zainteresowań, choć przecież różne były cechy osobowości tych wybitnych uczonych. Ich pasje jednak były zbliżone. Widać to choćby na dwu przykładach, pozornie oddalonych od ich głównych zainteresowań. Myślę o wielkiej postaci Brata Alberta (Adama Chmielowskiego) oraz o ich stosunku do ludzkiego dramatu, spowodowanego przez nazizm i komunizm. Wspomniałem już, iż na egzemplarzu autorskim ks. Michalski dziękował ks. Usowiczowi za to, że użyczał mu swego wzroku w pracy nad książką. I to nie tylko nad tą książką. Dziś, gdy wspominamy Brata Alberta, warto zaznaczyć, że pierwsze wydanie ukazało się w Krakowie w 1946 r. z okazji setnej rocznicy urodzin tego świętego, który został kanonizowany w 1989 r. Książka ks. Konstantego Michalskiego na długie lata przed kanonizacją Adama Chmielowskiego, wyróżniała się wśród pozycji hagiograficznych. Ale wróćmy do Profesora, którego setną rocznicę urodzin dzisiaj również wspominamy. Trudno powiedzieć czy ks. prof. Usowicz brał udział w pracy ks. rektora Michalskiego nad książką *Między heroizmem a bestialstwem*, ale jestem przekonany, że był tu nawet jeszcze większy udział ks. Usowicza, niż w stosunku do pracy o Adamie Chmielowskim. Ks. Usowicz opowiadał, iż kard. Wojtyła pragnął przekazać Ojcu Św. Pawłowi VI rękopis tej książki z okazji pięćdziesiątej rocznicy święceń kapłańskich papieża. Było to w 1970 r. Usłyszał od ks. Usowicza informację, iż rękopisu nie ma, gdyż ks. Konstanty Michalski, ze względu na wielkie osłabienie wzroku, całą książkę dyktował ks. Usowiczowi, a ten cały tekst pisał na maszynie.

Dramat nazizmu znalazł swój właściwy wyraz w tej niezwyklej książce filozofa, choć nie tylko. Przed kilkunastu dniami ukazała się publikacja w wydawnictwie Instytutu pt. *Żyję*. Ta ważna praca jest nawiązaniem do ankiety rozpisanej przez ks. Michalskiego bezpośrednio po wojnie i skierowanej do więźniów politycznych z czasów wojny (28 października 1945 r.). Obydwaj uczeni pracowali nad tym materiałem, choć ks. prof. Usowicz, poza wspomnieniem o ankiecie dodaje tylko, że ks. Konstanty Michalski „...nie zdążył poddać analizie zebranego materiału” (A. Usowicz, *Wstęp*, w: K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984, s. 12).

6. Zainteresowania sprawami społecznymi

Zainteresowanie ks. Usowicza tymi zagadnieniami nie wynikało tylko z bliskiej współpracy z ks. Konstantym Michalskim. Czas, w którym żył i pracował oraz ludzka wrażliwość i wreszcie wrażliwość uczonego na system wartości, wynikająca z dogłębnej analizy źródeł (trzeba sięgnąć do wszystkich jego prac) powodowała, że sprawy społeczne były mu bardzo bliskie. Z jednej strony była to bardzo

wyciszona osobowość, a z drugiej niezwykła jego pasja w ocenie wydarzeń, która świadczyła, że nie ograniczał się Profesor do teoretycznych analiz.

Ks. Usowicz zawsze, już jako alumn w Instytucie Teologicznym, wykazywał zainteresowanie problemami społecznymi. Dawał temu wyraz w swych artykułach umieszczonych w „Meteorze”. Ale te zainteresowania towarzyszyły mu potem w ciągu jego twórczych lat; temat ten zjawiał się m.in. w jego artykułach publikowanych w „Tygodniku Powszechnym” i „Tygodniku Warszawskim”.

Pamiętajmy, że było to bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej i jawiły się marzenia o Ojczyźnie wolnej, o państwie demokratycznym, o szacunku dla człowieka i jego praw. Tymczasem po dramatycznym okresie wojny, przyszedł nowy totalitaryzm, a państwo nie odzyskiwało suwerennego bytu, człowiek wpadał w nowe zniewolenie. Czy elita intelektualna tamtego powojennego społeczeństwa miała nadzieje? Nie sądzę! Komuniści okazali swą brutalność np. już 3 maja 1946 r., gdy rozpędzili pochód uformowany na Rynku w Krakowie. Ten obraz mam stale w pamięci, gdyż byłem wówczas uczestnikiem tego pochodu. Niestety, taka sytuacja trwała bardzo długo. Obserwowałem euforię Profesora w latach 1980-1981. Nikt jak on nie czytał wówczas codziennej, wolnościowej prasy. Ale też nikt jak on nie przeżywał upokorzenia wynikającego ze stanu wojennego. Pióro Profesora ożywiło się w dniach i miesiącach przełomu, gdy zbliżał się upadek systemu komunistycznego, a naród odzyskiwał wolność suwerennego państwa. I to jest zdumiewające, gdy ten teoretyk, filozof, ale człowiek doskonale znający głębokie rozumienie drugiego człowieka, dotyczące państwa, sięgające arystotelesowskiej, czy augustyńskiej i tomaszowej wizji musiał żyć w systemie, który gwałcił fundamentalne prawa. Nic dziwnego, że Jan Paweł II wracał stale do stwierdzenia, że system komunistyczny musiał upaść, gdyż popełnił zasadniczy, antropologiczny błąd dotyczący człowieka i społeczeństwa.

Młody Usowicz tę refleksję – jak powiedzieliśmy wcześniej – podejmował już w latach 30. Przypominajmy sobie jego tamte myśli, korzystając z analiz ks. prof. Wojciecha Paluchowskiego, który z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej Profesora zamieścił w „Analecta Cracoviensia” (1987) artykuł pt. *Złota legenda i rzeczywistość*, gdzie przypomina tamte analizy młodego alumna Usowicza.

Z pasją wróci Profesor do tych tematów w okresie bezpośrednio po wojnie, poddając analizie sprawę wolności, a także zasady ustroju państwowego. Sięga zawsze do źródeł historycznych, ale wnioski same się narzucają. Ten humanista sięga do tematów, zdawać by się mogło odległych od filozofii, jak kapitał, praca i w ogóle do zagadnień etyki społecznej. Wielki temat, który podejmie Jan Paweł II w swej encyklice *O pracy ludzkiej* jawi się w artykułach publikowanych przez Profesora w „Tygodniku Powszechnym” czy w „Tygodniku Warszawskim” już w 1946 r. Temat ten powróci w okresie, gdy nastąpi czas przełomu po 1989 r. Długie dyskusje i zbieżne poglądy pojawiły się podczas jego rozmów z innym żywiołowym świadkiem tamtego czasu, jakim był ks. prof. Józef Tischner. Za własne uważał Profesor poglądy Tischnera zawarte w jego *Etyce Solidarności*. Pan Bóg pozwolił Profesorowi przeżyć prawie cały pontyfikat Jana Pawła II. To był dla niego szczególnie

dar, bo przecież tak bardzo spotykały się ich drogi, nie tylko w Krakowie, ale nade wszystko na płaszczyźnie naukowej. Dał temu wyraz Ojciec Św., gdy pisał w telegramie z dn. 11 czerwca 2002 r. po śmierci Profesora: „Był znakomitym naukowcem i pedagogiem, cenionym nie tylko w środowisku krakowskim, ale także w całej Polsce i na świecie. Kraków jednak zawdzięcza mu najwięcej. Wpisał się na stałe w pamięć wielu pokoleń kapłanów jako profesor i wychowawca Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, a potem Papieskiej Akademii Teologicznej. Jednoczył wokół siebie ludzi o otwartych umysłach i gorących sercach, aby zachować dziedzictwo, jakim Kraków cieszył się od sześciu wieków”.

7. Zaskakujące cechy

Pewnie trzeba by na tym papieskim słowie skończyć. Ale brakowałoby czegoś w tym portrecie, gdybyśmy nie wspomnieli o wrażliwości ks. Usowicza na piękno i, chciałoby się powiedzieć, na sakralność przyrody. To był franciszkański jego rys osobowości. Czy wyniósł tę fascynację z piękna przyrody ze swych rodzinnych stron? Czy z pięknego Wilna i jego okolicy? Przyroda była jego żywiołem. W czasie wakacji w końcowych latach 40. przyjeżdżał do Krzeszowic i niemal godzinami, bez żadnego zmęczenia pływał po długim jeziorze w Tenczynku. A w pokoju swoim niemal hodował gołębie, które mu nie przeszkadzały i on im nie przeszkadzał, gdy przyfruwały przez otwarte okno jego pokoju. A jego zachwyty nad pięknem okolic Paradyża, w którym nie wyjeżdżając podczas wakacji spędzał czas pomiędzy biblioteką i jeziorem.

Takim był ks. Usowicz. Wcale się nie dziwię, że prof. Mieczysław Markowski w swym wspomnieniu po śmierci ks. Usowicza pisał o nim jako „kandydacie na ołtarze”. Jestem wdzięczny Panu Profesorowi za to stwierdzenie. Równocześnie jednak, znając ks. Usowicza, wiem, że broniłby się przed takim procesem i to całą siłą swej pokornej osobowości. I dlatego odradzałbym takich inicjatyw. Natomiast jestem przekonany, że z zapałem w niebie dyskutuje on teraz i z Arystotelesem, i ze św. Tomaszem, i ze św. Augustynem, a zaprasza ich na te dysputy bł. Jan Paweł II do niebieskiego „Castel Gandolfo”.

Kościół, także na ziemi polskiej, trwa niewzruszony. Ale ludzie się gubią, często są dezorientowani. Co może nam pomóc w tym zagubieniu? Wiara, sięgająca do Słowa Bożego, mocno oparta na nauczaniu Kościoła. Ale i głęboki humanizm oparty na mądrości arystotelesowskiej, tomistycznej, Jana Pawła II. To jest także ewangeliczna droga, którą stale sprawdzał św. Wincenty à Paulo, żyjąc w politycznych warunkach skomplikowanych spraw swego kraju, uczestnicząc w „radzie sumienia”. Taką drogą szedł ks. prof. Aleksander Usowicz i taki portret jego osobowości trzeba przechowywać i w życie dziś próbować wprowadzać.

Abp Tadeusz Gocłowski
Gdańsk

Exploring Social Rights. Between Theory and Practice,
red. D. Barak-Erez, A. M. Gross, Hart Publishing,
Oxford 2011, ss. 426.

Recenzowana książka włącza się w interesujący sposób w nurt dyskusji o prawach społecznych. Bezpośrednim przyczynkiem do jej napisania jest 60. rocznica uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. (PDPC). Na tom składa się 17 artykułów podzielonych na 5 bloków tematycznych. W Części I omówiono teoretyczne podstawy praw społecznych. Części II i III dotyczą odpowiednio statusu praw społecznych w prawie międzynarodowym i niektórych systemach krajowych. W Części IV scharakteryzowano proces implementacji praw społecznych na ich wybranych przykładach. Część V koncentruje się na prawach społecznych konkretnych kategorii osób. W książce konsekwentnie używa się terminologii praw człowieka wywodzącej się z PDPC i uwzględnia się koncepcję praw społecznych przyjętą w Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych z 1966 r. (MPPGSiP). Mimo to autorzy poddają w wątpliwość podział praw człowieka na generacje. Wychodzą oni z założenia, że wszystkie prawa człowieka są z istoty społeczne. W ich przekonaniu prawa człowieka nie mają znaczenia poza społecznym kontekstem. Trzeba zatem brać pod uwagę dystrybutywny charakter prawa człowieka właściwy ich każdemu rodzajowi. Prawo do ochrony zdrowia oraz wolność wyrażania opinii w równej mierze nakładają na państwo obowiązki negatywne i pozytywne, implikujące nakłady finansowe.

F. I. Michelman w otwierającym dyskusję artykule *The Constitution, Social Justice and Liberal Political Justification* akcentuje potrzebę konstytucyjnego zagwarantowania praw społecznych tak w sensie materialnym, jak i formalnym. Autor podważa stanowisko przeciwstawiające się procesowi konstytucjonalizacji praw społecznych z powodu obawy przed rozszerzeniem kompetencji władzy sądowniczej. Fakt, że prawa społeczne wymagają wydatków z budżetu lub też działania władz publicznych nie różni je zasadniczo od konstytucyjnie chronionych: prawa do ochrony własności, prawa do równości wobec prawa czy innych tzw. wolności negatywnych. Jednocześnie F. I. Michelman zauważa, że wprowadzenie praw społecznych mogłoby ograniczyć istotę demokracji oraz podważyć elementarną funkcję konstytucji polegającą na legitymizacji władzy i prawa. Dominująca koncepcja demokracji nie jest jedyną możliwą. Należy jednak odnotować, że jej rozumienie może determinować podejście do praw społecznych. Zmienia się ono wszak

istotnie w doktrynach praw społecznych W. Forbatha¹ i J. Rawlsa². L. White tłumaczy w artykule *If You Don't Pay, You Die: On Death and Desire in the Post-Colony* jak w specyficznych warunkach postkolonialnego świata pokonywać bierność rządzących w zwalczaniu społecznej niesprawiedliwości. Odwołując się do kampanii na rzecz zdrowia przeprowadzonej w Afryce autorka formułuje ciekawy postulat tworzenia praw społecznych na drodze aktywności społecznej samych zainteresowanych. Inicjatywa, jak dowodzi przeprowadzona przez nią kampania na rzecz ochrony zdrowia, musi często przyjść z zewnątrz. Nierealna zdaje się natomiast propozycja wykorzystania w tym celu Internetu w miejscach, gdzie dzieci umierają nie z powodu braku środków na leki, lecz dlatego, że rodziców nie stać na moskitierę za 50 centów. Jest zastanawiające, czy w krajach Trzeciego Świata koncepcja praw człowieka w jakimkolwiek zakresie nadaje się do zastosowania i czy jest w stanie zaspokoić głód sprawiedliwości ich mieszkańców. Kontynuując ten wątek U. Baxi dyskutuje w artykule *Failed Decolonisation and the Future of Social Rights: Some Preliminary Reflections* drugorzędny status praw społecznych we współczesnej debacie o prawie w kontekście globalizacji i postkolonializmu. Neoliberalne reinkarnacje klasycznych idei prawa do własności oraz swobody zawierania umów służą w przekonaniu autora w erze globalnej ekonomii wykorzystywaniu obywateli Globalnego Południa, a nie ich ochronie. Autor podkreśla jak najbardziej zasadnie konieczność krytycznej weryfikacji dotychczasowych systemów ochrony praw społecznych. Spełniają one bowiem swoją funkcję w ograniczonym zakresie. W naszych stechnicyzowanych i stąd „niehumanicznych” czasach pojęcia używane przez takich myślicieli jak T. Hobbes czy J.S. Mill muszą ulec reinterpretacji, jeżeli mają rzeczywiście służyć ochronie praw politycznych i obywatelskich. Wiele z nich pozostaje nadal prawami programowymi. Tymczasem od ich realizacji zależy wykonywanie praw społecznych. Taka zależność istnieje chociażby między prawem do rzetelnego rozpoznania sprawy przez niezależny i niezawisły sąd a prawem do zabezpieczenia społecznego.

Autorzy Części II pokazują traktatowe i pozatraktatowe mechanizmy egzekwowania praw społecznych w prawie międzynarodowym. Y. Shany w artykule *Stuck in a Moment in Time: The International Justiciability of Economic, Social and Cultural Rights* przekonuje, że społeczność międzynarodowa uznała jednoznacznie możliwość dochodzenia praw społecznych przed organami prawa międzynarodowego. Swoją tezę autor popiera przykładem Europejskiej Karty Społecznej z 1961 r., skrupulatnie przyglądając się decyzjom jej organów kontroli. Przykład można uznać za trafiony, ale ograniczony terytorialnie. Właściwie Europie – rozumianej jako region – stanowisko w kwestii ochrony praw społecznych nie znajduje odzwierciedlenia w prawie innych części świata. Azja zdaje się nie wykazywać w ogóle zainteresowania ochroną praw społecznych.

¹ W. Forbath, *Caste, Class and Equal Citizenship*, „Michigan Law Review” 1999, t. 98, nr 1.

² J. Rawls, *Political Liberalism* (New York 1993).

Implementacja Protokołu z San Salvador³ przebiega z oporami. Afrykańska Komisja Praw Człowieka i Ludów walczy z trudem o zachowanie materialnych podstaw funkcjonowania. W obecnym stanie rzeczy raczej trudno oczekiwać realizacji sugestii autora o upowszechnieniu europejskiego doświadczenia w zakresie bezpośredniego dochodzenia praw społecznych. Optymizmu Y. Shany zasadnie chociaż z innego powodu nie podziela K. Rittich. Autorka w eseju *Social Rights and Social Policy: Transformations on the International Landscape* dowodzi, że brak zgody elit na powszechne zagwarantowanie praw społecznych i szerszą redystrybucję dóbr, jak również stałe dążenie do przyciągania inwestycji bez względu na koszty społeczne prowadzi do przesunięcia w najlepszym razie dyskursu w tym względzie od prawa do polityki. Jej obawy są usprawiedliwione, jakkolwiek przerysowane dla podkreślenia ostrości problemu. Prawo okazało się skutecznym instrumentem zwalczania nierówności społecznych i ekonomicznych. Zmiana natomiast jego roli w społeczeństwie będzie niewątpliwie modyfikowała zakres jego oddziaływania również na te stosunki społeczne, które określa się prawami społecznymi. Analiza orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka przeprowadzona przez E. Brems w artykule *Indirect Protection of Social Rights by the European Court of Human Rights* pokazuje, że wiedza o tym, czym jest prawo pozwala na jego efektywne stosowanie niezależnie od przeobrażeń gospodarczych lub politycznych. Autorka wykazuje jak chronić prawa społeczne za pomocą instrumentów do tej funkcji nie przeznaczonych. Zapewne wyroki na korzyść skarżących poszukujących ochrony praw społecznych nie są liczne, niemniej możliwe. Otwiera się nowa droga do egzekwowania praw człowieka drugiej generacji.

W Części III ukazano implementację praw społecznych przez sądy krajowe. W Indiach prawa społeczne są jedynie wytycznymi politycznymi. Sądy starają się zatem, podobnie jak w systemie europejskim, zauważa w artykule *Social Rights Litigation in India: Developments of the Last Decade* J. Kothari, rozszerzać wykładnię praw obywatelskich i politycznych tak, aby stały się one podstawą dochodzenia również praw człowieka drugiej generacji. Mimo że ustawa zasadnicza Indii ustanawia prawo do mieszkania, implementuje się je w ramach konstrukcji prawa do życia, a nie w oparciu o dotyczący je bezpośrednio i wyraźnie zespół przepisów. Z kolei D. Davis dzieląc się w opracowaniu *Socio-Economic Rights: The Promise and Limitation – The South African Experience* doświadczeniem praktyki sądowej w RPA, stwierdza iż aktywna rola sądów może doprowadzić do odpowiednich zmian konstytucyjnych. W celnym przekonaniu autora, ważniejsza od oficjalnego uznania statusu praw społecznych jest ich właściwa interpretacja. Zbieżne opinie w odniesieniu do Kanady i Izraela wyrażają P. Mackelm *Social Rights in Canada* w eseju oraz D. Barak-Erez i A. M. Gross we wspólnym artykule *Social Citizenship: The Neglected Aspect of Israeli Constitutional Law*. Poglądy te są słuszne. Jednakże wyrok na korzyść

³ Protokół Dodatkowy do Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka dotyczący Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 1988 r.

skarżącego to za ledwie etap w zapewnieniu skuteczności prawom społecznym. Państwo pozostaje nadal pierwotnym dystrybutorem dóbr ważnych społecznie. Implementacja konkretnego prawa społecznego wymaga zwykle podjęcia odpowiednich działań przez administrację. Jej ośrodki decyzyjne nie muszą dzielić opinii niezależnego sądownictwa o podmiotowym charakterze praw społecznych, utrudniając, spowalniając, a w skrajnych przypadkach uniemożliwiając ich realizację.

W Części IV przedstawiono międzynarodowy i krajowy kontekst egzekwowania praw społecznych na trzech przykładach. Artykuł zatytułowany *The Many Faces of the Right to Education* Y. Rabin'a standardowo opisuje istotę, treść i typy naruszeń prawa do nauki. Szczególnie zajmującą autor ilustruje konflikt między tym prawem a wolnością sumienia i wyznania w przypadku takich grup wyznaniowych jak amisz. Przywołane w tym kontekście orzeczenie Sądu Najwyższego USA w sprawie *Wisconsin v Yoder*⁴ wzbudza kontrowersje. Trzeba zgodzić się z autorem, że przyznanie pierwszeństwa prawu rodziców, a zarazem ich grupy wyznaniowej do wychowywania dziecka zgodnie z treścią ich religii przed jego prawem do nauki na poziomie szkoły średniej stawia pytanie o realną możliwość dokonywania samodzielnych wyborów członków grupy. W artykule *The Right to Health in an Era of Privatisation and Globalisation: National and International Perspectives* A. M. Gross pisze o istocie prawa do zdrowia. Autor wykazuje, iż to właśnie w obecnym czasie społeczeństwa muszą zdecydować, czy zdrowie jest wartością prywatną czy publiczną. Decyzja ta przesądzi o zakresie i metodologii jego prawnej ochrony. Będzie ona miała również w sposób oczywisty wpływ na jakość życia i tym samym godność jednostki, zwłaszcza w sytuacjach implikujących długotrwałą opiekę medyczną. G. Mundlek w artykule *The Right to Work – The Value of Work* wskazuje na niebezpieczeństwo utożsamiania prawa do pracy z prawem do bycia eksploatowanym, co wiąże się z dynamiczną transformacją ekonomiczną współczesnego świata i zmianami w prawie pracy. Wydaje się, że praca traci swój wymiar społeczny stając się jedynie środkiem utrzymania się. Tego rodzaju zaś przewartościowanie może doprowadzić do negatywnie pojmowanej rewizji traktatów zakazujących wszelkich form pracy przymusowej, a zatem dezaktualizacji przesłanek, które doprowadziły do ich przyjęcia.

W Części V dyskutowane są prawa społeczne osób szczególnie narażonych na dyskryminację w procesie ich wykonywania. N. Ziv w artykule *The Social Rights of People with Disabilities: Reconciling Care and Justice* omawia prawa osób niepełnosprawnych. Autorka utrzymuje, że wybrany przez państwo model praw człowieka powinien zawsze zapewniać tym podmiotom niezależność i upewniać o poszanowaniu ich człowieczeństwa. W jej – jak się wydaje – trafnej opinii to przede wszystkim prawa człowieka drugiej, a nie pierwszej generacji mogą pomóc osobom niepełnosprawnym w socjalizacji. Prawa społeczne

⁴ Wyrok z dn. 15 maja 1972 r.

stanowiąc warunek autonomii społecznej niepełnosprawnych nie powinny równocześnie ograniczać jej w wymiarze indywidualnym. D. Barak-Erez w artykule *Social Rights as Women's Rights* odnosi się do problemu przyznania praw społecznych kobietom jako tym, na których ciąży główna odpowiedzialność za opiekę nad rodziną. Autorka przygląda się zagadnieniu nie tyle z perspektywy interesu kobiet ile doktryny feminizmu, co niekoniecznie oznacza to samo. Nie sposób zwłaszcza przyjąć, iż brak dostępu do aborcji ogranicza autonomię i prawo kobiety do zdrowia. Ciąża, poza wypadkiem, gdy jest wynikiem przestępstwa, wyraża właśnie samodzielność kobiety w przedmiotowej sferze.

Myślą przewodnią recenzowanej książki jest, że wszystkie prawa człowieka mają charakter socjalny, a wszelkie podziały wydają się sztuczne. Teza jest warta szerszej dyskusji. Autorzy poszczególnych artykułów nie zaniedbali odniesienia się do najnowszych poglądów w zakresie ich przedmiotu oraz aktualnego orzecznictwa. Z zaprezentowanych poglądów wynika, że w toku rozwoju praw człowieka zainspirowanego uchwaleniem PDPC, prawa społeczne stały się częścią tej specyficznej konstrukcji prawnej. Redukuje się je jednak często do koncepcji praw minimalnych. Taka wykładnia praw człowieka drugiej generacji nie odpowiada potrzebom ludzi tworzących współczesne społeczeństwa, borykającym się nadto z kryzysem państwa socjalnego (opiekuńczego). Biorąc pod uwagę coraz bardziej ekstensywną interpretację obowiązków pozytywnych państw w związku z realizacją praw politycznych i obywatelskich autorzy postulują weryfikację podstaw rozumienia różnic między pierwszą a drugą generacją praw człowieka. Nie unikając używania terminu *społeczny* autorzy starali się pokazać, w jaki sposób może on zostać dostosowany do liberalnej indywidualistycznej koncepcji praw człowieka pierwszej generacji. Książka zasługuje na pozytywną opinię.

Katarzyna Łasak

Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Gdański

René Girard, *Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre*, Michigan State University, East Lansing 2010, ss. 237.

Europejskimi krajami, których najnowsza historia naznaczona była rywalizacją, są Francja i Niemcy. Kwestia ta stanowi główny motyw książki *Battling to the End* (*Walcząc do końca*), która powstała jako rozmowa pomiędzy Francuzami – antropologiem i literaturoznawcą René Girardem a filozofem i dramaturgiem Benoît Chantrem. Ten drugi pełni funkcję prezydenta działającego od 2005 r. stowarzyszenia zajmującego się teorią mimetyczną (l'Association Recherches Mimétiques). Okazją do podjęcia tematu relacji francusko-niemieckich jest niedokończona książka autorstwa Carla von Clausewitza (1780-1831) pt. *O wojnie* (*Vom Kriege*), którą po jego śmierci wydała żona w latach 1832-1837.

W praktyce *Battling to the End* okazuje się nie być ani studium relacji francusko-niemieckich, o czym pisze sam Girard (s. IX), ani analizą opracowania *O wojnie*. Fakt pobieżnego potraktowania historii Francji i Niemiec oraz skupienia się na początkowych fragmentach *O wojnie* uzasadnia stwierdzenie, że obie kwestie stanowią raczej inspirację do zaprezentowanej przez Girarda i Chantre analizy problemów nie tylko współczesnej Europy, lecz także i świata. Styl opracowania *Battling to the End* – rozmowa oraz interpretacja wydarzeń dokonywana w świetle teorii mimetycznej – jest znany z wcześniejszych publikacji René Girarda. Szczególna wartość książki tkwi w tym, że (należy przypuszczać) jest ona ostatnim opracowaniem autorstwa schorowanego obecnie Girarda. Inną kwestią są pesymistyczne opinie dotyczące sytuacji panującej we współczesnym świecie, które mogą mieć tragiczne konsekwencje. Girard zwraca uwagę, że jest to odstępstwo od tematyki jego prac. Do tej pory zajmował się religiami archaicznymi i antropologią porównawczą.

Opracowanie *Battling to the End* składa się z ośmiu rozdziałów, które poprzedzono *Notą dotyczącą tłumaczenia* (*A Note on the Translation*; s. VII) i napisanym przez Girarda *Wstępem* (*Introduction*; s. IX-XVII). Rozdział pierwszy zatytułowano *Eskalacja do ostateczności* (*The Escalation to Extremes*; s. 1-25); drugi – *Clausewitz i Hegel* (*Clausewitz and Hegel*; s. 27-51); trzeci – *Pojedynek i wzajemne oddziaływanie* (*Duel and Reciprocity*; s. 53-75); czwarty – *Pojedynek i sacrum* (*The Duel and the Sacred*; s. 77-108); piąty – *Smutek Hölderlina* (*Hölderlin's Sorrow*; s. 109-135); szósty – *Clausewitz i Napoleon* (*Clausewitz and Napoleon*; s. 137-155); siódmy – *Francja i Niemcy* (*France and Germany*; s. 157-193); ósmy – *Papież i cesarz* (*The Pope and the Emperor*;

s. 195-210). Opracowanie kończą: *Epilog (Epilogue; s. 211-217)*; *Przypisy (Notes, s. 219-229)* i *Indeks osobowo-rzeczowy (Index; s. 231-237)*.

Odnosząc się do opracowania *O wojnie* Girard zwraca uwagę na podobieństwo intuicji jego i Clausewitza, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę książkę *La violence et le sacré* (Paris 1972; wyd. pol. *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993-1994). Na szczególną uwagę zasługuje opinia Clausewitza, że wojna to pojedynki, lecz na większą skalę (s. 1). Zdaniem Girarda fundamentalne znaczenie w opracowaniu *O wojnie* ma rozdział pierwszy pt. *Co to jest wojna?*⁵. Idea wojny jako pojedynku umożliwia uwypuklenie bazującej na mimetyzmie tendencji do „użycia siły aż do ostateczności” oraz „bitewnej namiętności” (s. 5). Tu ujawnia się specyficzny „wymiar humanistyczny”. Zdaniem Girarda tendencja do posługiwania się przemocą w ekstremalnej formie jest czymś, co obok inteligencji decyduje, że mamy do czynienia z istotą ludzką, a nie zwierzęcą. Okazją do zahamowania pierwotnej przemocy (Girard używa tu określenie *grzech pierworodny*) jest sfera religijna z jej zakazami a przede wszystkim rytuałem ofiarniczym (s. 21-22).

Mimetyzm nie jest czymś charakterystycznym dla zamierchłej przeszłości, lecz towarzyszy człowiekowi do czasów współczesnych. Wolnym od naznaczonego mimetyzmem zachowania może być tylko ten, kto zna prawdę o bazującym na nim mechanizmie kozła ofiarnego. W interesujący sposób Girard odnosi się do Kościoła, który przechowuje i głosi prawdę o Chrystusie – tym, który w Pasji pokazał prawdę o bazujących na kozle ofiarnym strukturach społecznych. Niekiedy w Kościele zapomina się o tym, a w konsekwencji generuje nowe kozły ofiarne. Sytuacja ta wynika zdaniem Girarda z faktu, że Kościół jest instytucją i dlatego (jak każdej instytucji) grozi mu „mimetyczne wykoślawienie” (s. 196).

Osobą, której w Europie nienawidzono, a jednocześnie którą się fascynowano, był Napoleon Bonaparte. Przed tym uczuciem nie uchronił się Clausewitz. Problemem jego było jednak to, że jako „dziecko oświecenia” był przekonany o swym racjonalizmie i dlatego wymykał się mu sprzed oczu aspekt mimetyczny (s. 34). Były też i inne osobowości, które fascynowały się Napoleonem, a jednocześnie postrzegały go jako okupanta. Więcej miejsca Girard poświęca Hegłowi, zwracając uwagę na różnice pomiędzy ideami jego a Clausewitza.

Z politologicznego punktu widzenia interesujący jest motyw powszechnej niechęci do Napoleona a jednocześnie polityczne „pójście za nim”, którego owocem było powstanie nowoczesnego narodu niemieckiego. Np. Fichte z jednej strony z zainteresowaniem przyglądał się cesarzowi Francuzów, z drugiej zaś w „napoleońskim duchu” zwracał się do rodaków w znanych *Mowach do narodu niemieckiego* (s. 33). Przywołano Carla Schmitta, który wyraził opinię, że pruska reforma, w którą Clausewitz zaangażował się ochoczo po upadku Napoleona, stanowiła odpowiedź na rewolucję francuską (s. 36).

⁵ Za polskim wydaniem *O wojnie* (Warszawa 2007).

W powszechnym przekonaniu czymś, co może zapobiec wojnie, są działania o charakterze pokojowym. Dyskutując nad prezentowaną przez Clausewitza ideą wojny Girard i Chantre zwracają uwagę, że gotowość jednej ze stron konfliktu do powstrzymywania się od aktywnych działań zbrojnych wcale nie musi stać się zachętą do podobnego postępowania po drugiej stronie. Raczej będzie uznana za dowód słabości i w konsekwencji zachęci do ataku (s. 53–55). Jako przykład można podać politykę francuską uprawianą przed II wojną światową. Traumatyczne doświadczenie z czasów I wojny światowej odbiło się w specyficznym pacyfizmie, który wzmagał na agresywną politykę Hitlera – „...the French wanted peace as much as Hitler wanted war” (Francuzi tak bardzo pragnęli pokoju, jak Hitler pragnął wojny; s. 188).

Powyższe rozważania można odnieść do współczesnej sytuacji „gorącej wojny”, która panuje na Bliskim Wschodzie (s. 216). To miejsce naznaczone setkami, tysiącami ofiar. Obecność Zachodu, przede wszystkim zaś USA, na tym terenie nie przyczyniły się do załagodzenia napięć. Można zastanawiać się, jaki skutek będzie miało wycofanie się z tego obszaru. Czy pokój wróci, czy może będzie to sygnałem, że wycofujący się są słabi i dlatego trzeba ich zaatakować. Instytucją, która może przyczynić się do załagodzenia napięcia na tle religijnym jest zdaniem Girarda papieństwo. Dzięki Janowi Pawłowi II atutem jest jego globalny charakter (s. 199–201), balastem zaś dziedzictwo bycia w przeszłości „wdzięcznym” kozłem ofiarnym. Z tego powodu podejmowano działania mające na celu pokonanie jednoczącej niekatolicką Europę nienawiści do papieństwa. Po soborze trydenckim tytanami na tym polu okazali się być jezuici. Girard wspomina także Josepha de Maistre’a (1753–1821). Z powodu wyznawania rzymskiego katolicyzmu miał okazję jako dyplomata doświadczyć wyraźnej niechęci. Dostrzegął, że osobą krytykowaną w nieuzasadniony sposób był papież. Było to inspiracją do napisania książki pt. *Du pape* (1819; wyd. pol. *O papieżu*, 1853), w której zdecydowanie, a jednocześnie bez nienawiści, bronił papieża, w tym idei papieskiej nieomyślności (s. 196–197).

Do kwestii nieomyślności papieża, którą w formie dogmatycznej ujęto pół wieku po wydaniu książki *O papieżu*, Girard nawiązuje w specyficzny sposób. Podkreśla uwagę, że była to polityczna okazja do wyzwolenia się z zależności wobec władzy doczesnej, którego owocem była stabilność. Na ów motyw stabilności zwracał uwagę nie tylko de Maistre, lecz także poeta Friedrich Hölderlin (1770–1843), który podobnie jak Clausewitz był współczesnym Napoleonowi (s. 197).

Po wykładzie wygłoszonym w 2006 r. w Ratyzbonie szczególnym wrogiem islamskiego i protestanckiego świata jest papież Benedykt XVI. Girard broni idee zaprezentowane przez papieża. Jego zdaniem przemówienie papieskie to przede wszystkim błaganie o rozsądek. Nie usłuchano go i w konsekwencji ruszono do ataku na papieża. Paradoksem jest to, że potraktowano katolicyzm jako nieracjonalny. Przywołując wielkich myślicieli starożytności i średnio-wieczna – Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu – Benedykt XVI walczy rozumem z „imperium”, czyli przemocą. Papież dobitnie zwraca uwagę, że jeśli nie

będziemy ostrożni z wojną rozumu przeciw religii, to efektem będzie wojna religii przeciw rozumowi. Chrześcijaństwo stoi obecnie w obliczu dwóch religii – racjonalizmu i fideizmu. Benedykt XVI podkreślił w wykładzie, że Bóg nie chce krwi oraz że działanie niezgodne z rozumem jest sprzeczne z naturą Boga. Nie wszyscy, szczególnie w muzułmańskim świecie, przyjęli te słowa ze zrozumieniem. Zamiast tego ujawnił się syndrom „militarnej religii” Clausewitza (s. 176.199.206.209). Girard jest przekonany, że w tej kwestii można uczynić coś pozytywnego. Warunkiem będzie przebudzenie uspiomych sumień. Nie wolno zapominać – podkreśla Girard w ostatnim zdaniu książki – że szukanie dobrego samopoczucia staje się wkładem w to, co najgorsze (s. 217).

Słabe zdrowie oraz wiek René Girarda uzasadniają spojrzenie na opracowanie *Battling to the End* jako dzieło zamykające jego intelektualną ścieżkę życia. Nie wnosi ono radykalnych nowości do utożsamianej z Girardem teorii mimetycznej. Jego wydźwięk jest pesymistyczny. We wcześniejszych działach, począwszy od wydanej w 1978 r. książki *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (*Rzeczy ukryte od założenia świata*), Girard wyrażał przekonanie, że dokonane w ramach objawiania biblijnego odsłonięcie prawdy o mechanizmie kozła ofiarnego sprawi, że przestanie on działać. Paradoksem jest to, że ludzie wydają się jednak pragnąć, aby było inaczej. Okazuje się, że mechanizm kozła ofiarnego jest nadal bardzo skutecznym, a co za tym idzie, pożądanym środkiem do budowania ładu w ramach społeczności lokalnych oraz ponadlokalnych, w tym państwowych i międzynarodowych. René Girard razem z Benoît Chantrem podjęli kwestię relacji francusko-niemieckich od czasów napoleońskich po II wojnę światową. Polski czytelnik *Battling to the End* może np. zastanawiać się, jak daleko zaprezentowane w książce rozważania można zastosować do burzliwych relacji pomiędzy Polską a jej sąsiadami, w tym Niemcami i Rosją. Inną kwestią jest to, na ile Girardowskie intuicje mogą stanowić sposobność do analizowania sytuacji panującej w Polsce – nie tylko w przestrzeni politycznej, lecz także kościelnej.

Opracowanie *Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre* jest godne uwagi. Czytelnik powinien być jednak do niego przygotowany przede wszystkim poprzez znajomość podstaw teorii mimetycznej oraz historii nowożytnej Europy.

Ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Polish Migration to the UK in the 'New' European Union,
red. Kathy Burrell, Ashgate,
Farnham – Burlington 2009, ss. 241.

Opracowanie zredagowane przez Kathy Burrell, pracującą jako wykładowca na De Monfort University w Leicester w Wielkiej Brytanii, wpisuje się w wyraźne zainteresowanie zjawiskiem najnowszej emigracji z Europy Środkowo-Wschodniej, przede wszystkim zaś z Polski, do Wielkiej Brytanii. Alison Stenning, profesor socjologii i geografii ekonomicznej na Newcastle University chwali opracowanie *Polish Migration...* określając je jako ważne i na czasie. Podkreśla fakt, że rozprawiono się w nim z mitami i stereotypami nt. Polaków mieszkających w Wielkiej Brytanii, a całość została właściwie osadzona w historycznym i geograficznym kontekście. Opracowanie – zdaniem Stenning – wyznacza wysoki standard dla przyszłej pracy.

Polish Migration... podzielono na dwie zasadnicze części. Pierwsza, pt. *Contexts, Strategies and Discourses of Emigration (Okoliczności, strategie i dyskusje o emigracji)*; s. 21-125), odnosi się przede wszystkim do Polski jako kraju emigracji. Wielkiej Brytanii – krajowi przyjmującemu – poświęcono drugą część pt. *Experiences of Immigration and 'Settlement' (Doświadczenia związane z imigracją i „osiedlaniem się”)*; s. 127-232). W każdej części opublikowano po pięć artykułów napisanych przez szesnastu autorów – jedną profesor, dziesięciu wykładowców i pięciu doktorantów.

We Wstępie (*Introduction. Migration to the UK from Poland: Continuity and Change in East-West Mobility – Wstęp. Migracja do Zjednoczonego Królestwa z Polski: kontynuacja i zmiana w przemieszczaniu się ze Wschodu na Zachód*; s. 1-19) Kathy Burrell zwraca uwagę na ogólne zainteresowanie imigrantami z krajów A8¹. Potwierdza to nagroda literacka przyznana w 2008 r. angielskiej pisarce Rose Tremain za powieść pt. *The Road Home*, (London 2008; wyd. pol. *Droga do domu*, Poznań 2010), której bohaterem jest imigrant z Europy Wschodniej (s. 1). Nie jest to fortunny przykład, gdyż kraj pochodzenia głównej postaci przywołanej powieści nie należy do grupy A8.

Pomimo że w ostatnich latach do Wielkiej Brytanii napłynęła znaczna ilość Polaków, nie wywołało to szoku w ramach miejscowego społeczeństwa. Wynika to z faktu, że kraj (szczególnie Londyn) od ostatnich dwóch dekad naznaczony jest intensywnymi ruchami migracyjnymi. Burrell podkreśla, że nisko opłacani

¹ Kraje, które w 2004 r. zostały członkami Unii Europejskiej bez Cypru i Malty.

imigranci stali się ważnym faktorem brytyjskiej gospodarki, np. w pracach sezonowych przy zbiorze owoców i warzyw (s. 7).

Na zwiększone zainteresowanie przybyszami z krajów A8 nakłada się (gł. w mediach masowych) intensyfikowanie stereotypowego spojrzenia. Nierzadko pojawiają się wypowiedzi zabarwione nienawiścią. Z tego powodu takie organizacje jak Zjednoczenie Polskie w Wielkiej Brytanii polemizują z negatywnymi artykułami nt. Polaków zamieszczanymi nie tylko w „Daily Mail”, lecz także w „The Times” (s. 8).

Obok medialnego ujawnia się także akademickie zainteresowanie imigrantami z Polski. Padają pytania o: motyw; o to, czy na stałe, czy nie; aktywność zawodową; spędzanie czasu poza pracą itp. Głównym motywem, który jest przywoływany, to ekonomia. Dla młodych argumentem może być chęć przeżycia przygody (s. 9).

Agnieszka Fihel i Paweł Kaczmarczyk w artykule pt. *Migration: A Threat or a Chance? Recent Migration of Poles and its Impact on the Polish Labour Market* (*Migracja: zagrożenie czy szansa? Najnowsza migracja z Polski i jej wpływ na polski rynek pracy*; s. 23–48) prezentują liczne dane dotyczące polskich imigrantów. Można by oczekiwać od autorów większego krytycyzmu w przywoływaniu tych, które odnoszą się do okresu przed 2004 r. Jest to czas, kiedy znaczna liczba Polaków przebywała w Wielkiej Brytanii nielegalnie. Trudno więc podawać wiążące dane liczbowe na ich temat. Inną kwestią jest brak źródeł przywoływanych danych (s. 30). Odniesiono się do poziomu wykształcenia polskich emigrantów. Szacuje się, że w okresie poakcesyjnym 19,8% przybyszów legitymowało się wyższym wykształceniem. Porównując te dane z krajowymi można stwierdzić, że pod tym względem – inaczej niż się popularnie sądzi – emigranci nie odbiegają znacząco od polskiej średniej². Głównym problemem młodych i wykształconych Polaków jest brak zawodowego doświadczenia – wielu z nich przyjechało do Wielkiej Brytanii bezpośrednio po zakończeniu edukacji.

Drugi artykuł pt. *Changing Patterns of Polish Labour Migration after the UK's Opening of the Labour Market? Insights from Rural Case-studies in the Opolskie and Świętokrzyskie Voivodships* (*Zmieniające się wzorce polskiej emigracji zarobkowej po otwarciu brytyjskiego rynku pracy? Spostrzeżenia w kontekście badań wybranych obszarów wiejskich w województwie opolskim i świętokrzyskim*; s. 49–66) zawiera wyniki badań nad emigracją z dwóch gmin wiejskich – Wilkowa (opolskie) i Nowego Korczyna (świętokrzyskie). Tim Elrick i Emilia Brinkmeier zwracają uwagę, że są to obszary naznaczone emigracją nie tylko w obecnych czasach, lecz także i w przeszłości. Z Wilkowa chętnie emigrowano do Niemiec, a z Nowego Korczyna do USA.

W powszechnym odbiorze przeciętny polski imigrant w Wielkiej Brytanii to osoba młoda, wykształcona, nie posiadająca własnej rodziny. Inną grupę imigrancką zbadała Anne White w artykule pt. *Family Migration from Small-town*

² Por. *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2012*, red. H. Dmochowska, Warszawa 2012, s. 193.

Poland: A Livelihood Strategy Approach (Migracje rodzin z małomiasteczkowej Polski: kwestia strategii utrzymania; s. 67–85). Autorka przywołuje dane z 2007 r., z których wynika, że polskie dzieci i młodzież (poniżej 19 lat) stanowią znaczącą część społeczności polskiej w Wielkiej Brytanii. Jest ich 170 tys. (s. 68). Odnosząc się do tytułowej strategii utrzymania White zwraca uwagę na zdolności adaptacyjne i elastyczność polskich przybyszów (s. 69). Badani przez nią imigranci w specyficzny sposób kierowali się motywami natury ekonomicznej. Punktem odniesienia była dla nich rodzina, przede wszystkim zaś dzieci, którym pragnęli zapewnić lepszą przyszłość. Działano nierzadko wg podobnego schematu. Do Wielkiej Brytanii przybywał najpierw jako „pionier” ojciec rodziny. Następnie – po pewnym okresie wahania – podejmowano decyzję o przyjeździe pozostałych członków rodziny (s. 71–78). Zdaniem autorki emigracja nie jest dla Polaków czymś nowym. Wiele polskich rodzin ma doświadczenie emigracji któregoś z ich członków (s. 81).

Motyw ekonomiczny emigracji pojawia się w czwartym artykule pt. *Discourses of a ‘Normal Life’ among Post-accession Migrants from Poland to Britain (Dyskusje nt. „normalnego życia” wśród poakcesyjnych migrantów z Polski do Wielkiej Brytanii; s. 87–105)*. Aleksandra Galasińska i Olga Kozłowska zwracają uwagę, że powtarzającym się powodem emigracji jest pragnienie normalnej pracy i normalnego życia (s. 92.95). Ciekawostką są informacje dotyczące osób, z którymi autorki przeprowadzały wywiad. Obok młodego wieku łączy je wykonywanie pracy poniżej kwalifikacji.

Artykuł, który zamyka pierwszą część opracowania *Polish Migration...*, poświęcono obrazowi polskich emigrantów we współczesnym kinie. Zatytułowano go *In Search of Freedom, Bread and Self-fulfilment: A Short History of Polish Emigrants in Fictional Film (W poszukiwaniu wolności, chleba i samospelnienia: krótka historia polskich emigrantów w filmie fabularnym; s. 107–125)*.

Dzieje filmu podzielono na trzy okresy: 1. komunistyczny; 2. pierwszej Solidarności i stanu wojennego; 3. postkomunistyczny. Uzasadnione byłoby wyróżnienie czwartego – poakcesyjnego – okresu. Ewa Mazierska rozpoczyna od prezentacji filmu *Szyfry* (1966), a kończy na filmie *Polak potrzebny od zaraz* (2007). Omawiając ostatni film podaje nieścisłe informacje nt. częstowania polskim alkoholem i porwania dokonanego przez Polaków. Faktycznie jeden z bohaterów filmu proponuje alkohol (nie wiadomo czy polski), a syn głównej bohaterki zostaje porwany przez Słowian, lecz nie przez Polaków. Wśród filmów zaprezentowanych przez autorkę brakuje dzieła Dominica Leesa z 2006 r. pt. *Londyńczyk* (ang. *Outlanders*), opowieści o dwóch braciach szukających szczęścia w Wielkiej Brytanii.

W podsumowaniu autorka podkreśla, że dominującym w polskim kinie jest negatywny obraz emigracji, która jawi się jako anomalia i problem, za który ktoś musi ponieść odpowiedzialność. W okresie komunistycznym odpowiedzialnymi są sami emigranci, którzy zdecydowali się na łatwiejsze życie za granicą zamiast skromnego i uczciwego życia w kraju. W drugim okresie winna

jest polityczna i ekonomiczna sytuacja w kraju, która niejako zmusza obywateli do ucieczki, aby za granicą szukać normalnego życia. W filmach o postkomunistycznej emigracji prezentuje się ją jako stan naznaczony niedostatkiem, jako wahadłowy ruch polskiego, a nawet globalnego kapitalizmu, którego efektem jest wypchnięcie Polaków z ojczyzny i przemiana ich w wiecznych uchodźców bez domu i tożsamości. Mazierska stwierdza, że w filmach brakuje szczęśliwych, spełnionych materialnie i duchowo emigrantów. Powyższy stan rzeczy autorka wyjaśnia w nie do końca przekonujący sposób. Jej zdaniem filmy, które powstały do 1989 r., stanowią efekt działań cenzorskich. W późniejszych filmach ujawnia się rodzaj mentalnej autocenzury twórców wychowanych w komunistycznej Polsce. Sceptyczne spojrzenie na polską emigrację ujawnia się również w międzynarodowym kinie. Jest to konsekwencją braku znajomości realiów panujących na emigracji oraz chęci przemycenia określonej ideologii (komunistycznej, antykomunistycznej, antyamerykańskiej). Efektem jest moralizatorski ton, niski poziom artystyczny i szybka dezaktualizacja filmów (s. 123–124).

Polacy osiedlają się w różnych miejscach w Wielkiej Brytanii. Specyficznym ze względu na dziedzictwo katolicko-protestanckiego konfliktu obszarem jest Irlandia Północna. Tej kwestii poświęcony został artykuł Maruški Svašek pt. *Shared History? Polish Migrant Experiences and the Politics of Display in Northern Ireland* (*Wspólna historia? Doświadczenia polskich imigrantów i polityka eksponowania w Irlandii Północnej*; s. 129–148). Przybywający do Irlandii Północnej Polacy w większości nie zdają sobie sprawy z naznaczonego przez mocą dziedzictwa tego regionu Zjednoczonego Królestwa. Czymś, co wpływa pozytywnie lub negatywnie na ich funkcjonowanie jest przynależność konfesyjna – rzymski katolicyzm. Sprzyja on w sytuacji osiedlania się na obszarach zdominowanych przez katolików. Tam gdzie większość stanowią protestanci, Polacy spotykają się z niechęcią. Oskarża się ich o zabieranie pracy miejscowej ludności (s. 134). Okazją do podzielenia się doświadczeniami związanymi z emigracją do Irlandii Północnej jest projekt *Shared History*. Obok Polaków, innymi cudzoziemcami, którzy wzięli w nim udział, byli posługujący się językiem kantońskim Chińczycy. Do przybycia Polaków stanowili oni tam największą grupę imigrancką (s. 129–130). Polacy oprócz tego, że podejmują pracę w zawodach niepopularnych wśród miejscowej ludności, w niezamierzony sposób pełnią także funkcję „wentyla bezpieczeństwa” dla uspiętego konfliktu katolicko-protestanckiego. Protestanci zamiast kierować niechęć przeciwko miejscowym katolikom, czynią to wobec katolików z Polski (s. 130).

Okazją sprzyjającą imigrantom są tzw. sieci społeczne. Tej kwestii poświęcony został artykuł autorstwa Louise Ryan, Rosemary Sales and Mary Tilki pt. *Recent Polish Migrants in London: Accessing and Participating in Social Networks across Borders* (*Najnowszy migranci polscy w Londynie: dostęp i udział w transgranicznych sieciach społecznych*; s. 149–166). W artykule zwraca się uwagę na pozytywne i negatywne konsekwencje związane z funkcjonowaniem w ramach

sieci społecznych. Korzystanie z pomocy zamieszkujących w Wielkiej Brytanii krewnych, przyjaciół lub znajomych ułatwia tam rozpoczęcie życia, szczególnie jeśli chodzi o załatwienie zakwaterowania i pracy. Po pewnym czasie okazuje się, że (polska) sieć społeczna staje się swoistym hamulcem utrudniającym wejście w szersze środowisko brytyjskie (s. 153). Mogą ujawnić się sieci społeczne, których podstawą jest nie pokrewieństwo i znajomości, lecz kontakty natury zawodowej Polaków z Brytyjczykami. Warunkiem do ich zaistnienia jest dobra znajomość języka angielskiego. W artykule przywołano przykład polskiego lekarza, którego brytyjscy koledzy zachęcili do podjęcia pracy w ich ojczyźnie (s. 157-158). Okazją do przełamania ograniczeń związanych (polską) siecią społeczną są dzieci. Idąc do szkoły wiążą rodziców z brytyjskim środowiskiem.

Jako problematyczne jawią się kontakty pomiędzy „starymi” i „nowymi” imigrantami z Polski. Przestrzenią spotkania między obu grupami jest polskie duszpasterstwo. Pierwsi zarzucają drugim, że chętnie korzystają z bazy parafialno-klubowej, a jednocześnie nie poczuwając się do obowiązku jej utrzymania, a drudzy zwracają uwagę, że pierwsi nie jeżdżą do Polski i tak naprawdę nie mają pojęcia o tym, czym ona jest (s. 163).

W negatywnym świetle, jako zaściankowa i kołtuńska, zaprezentowana została Polska w artykule Bernadetty Siary pt. *UK Poles and the Negotiation of Gender and Ethnic Identity in Cyberspace (Polacy w Wielkiej Brytanii a kwestia genderowej dyskusji i etnicznej identyfikacji w cyberprzestrzeni;* s. 167-187). Badając wypowiedzi Polaków na portalach internetowych autorka zwraca uwagę, że nie dyskutuje się tam nt. homoseksualizmu. Jej zdaniem jest to wynikiem wychowania w kraju, którego społeczna struktura ma patriarchalny charakter. Instytucją przyczyniającą się do utrzymania tej archaicznej struktury jest zdaniem Siary Kościół katolicki i jego agendy w postaci Radia Maryja i „Naszego Dziennika” (s. 167-168.173).

W dyskusjach w internecie dominują mężczyźni. W ich ramach nierzadko można się spotkać z tzw. etnoseksualną mitologią. Polscy mężczyźni są przekonani o urodziwości rodaczek, a jednocześnie negatywnie wypowiadają się o nie-Polkach. Przejawem „mentalności talibskiej” zdaniem Siary jest postawa tych Polaków, którzy krytycznie oceniają Polki wiążące się z nie-Polakami ze względów finansowych oraz te, które wchodzą w związki mieszane pod względem rasowym. Szczególnie wulgarne wypowiedzi kierowane są w stronę Polek związanych z Arabami (s. 172-177).

Okazją do intensywniejszego związania się z miejscowym środowiskiem jest praca zawodowa. Tej kwestii m.in. poświęcony został artykuł pt. *‘This is Special Humour’: Visual Narratives of Polish Masculinities on London’s Building Sites* („To jest szczególnie humor”: obrazowe narracje polskich mężczyzn na londyńskich budowach; s. 189-210). Ayona Datta prezentuje młodych mężczyzn z Polski pracujących fizycznie na budowach. Odstają oni od „przeciętnego budowlańca”, który jest starszy i ma rodzinę. Problemem w nawiązywaniu relacji obok bariery wieku jest także niedostateczna znajomość języka angielskiego

(s. 200). Przestrzenią, którą zainteresowała się autorka, są toalety. Jej zdaniem pełnią one ważną funkcję socjalną. Tam przebywają robotnicy nie tylko przy ich remoncie, lecz często służą one jako szatnie, a więc miejsca spotkań przed, w czasie i po pracy. Podjęty temat autorka zilustrowała fotografiami.

Jednym z bardziej interesujących jest ostatni artykuł pt. *The Material Worlds of Recent Polish Migrants: Transnationalism, Food, Shops and Home* (*Materiałny świat współczesnych polskich emigrantów: transnarodowość, żywność, sklepy i ojczyzna*; s. 211-232). Marta Rabikowska i Kathy Burrell podjęły w nim kwestię polskich zwyczajów kulinarnych i sposobu ich zaspokajania. Jedzenie ma dla Polaków ważne znaczenie. Chętnie podkreślają oni, że po rodzinie i przyjaciółach brakuje im go najbardziej. Popularne jest narzekanie na „gumowatość” miejscowego pieczywa (s. 215). Jest to sygnałem, na co jednak autorki nie zwracają uwagi, że przeciętny Polak kupuje pieczywo tanie, a co za tym idzie, niskiej jakości.

Ze zwiększonym napływem Polaków do Wielkiej Brytanii związana jest kwestia zaopatrzenia w polskie produkty spożywcze. Realizowane jest to na różne sposoby. Polską żywność można kupić w sklepach prowadzonych przez Azjatów, imigrantów pochodzących z krajów wschodnioeuropejskich, Polaków i sklepach należących do wielkich sieci, np. Asda, Tesco i Sainsbury (s. 217-218). Oprócz typowo polskich sklepów, chętnie określanych przez właścicieli mianem „delikatesów”, proponuje się raczej ograniczony asortyment polskich produktów spożywczych. Delikatesy cenione są nie tylko za zaopatrzenie, lecz także za ich domową atmosferę (s. 219). Ciekawe jest to, że w Wielkiej Brytanii uznaje się za typowo polskie dania, które spożywa się w Polsce, lecz niekoniecznie na co dzień. Są to m.in.: flaki, bigos, barszcz z uszkami, kaszanka, śledzie i fasolka po bretońsku (s. 220). Polskie sklepy oprócz kupowania żywności umożliwiają zamieszczenie niewielkich ogłoszeń np. dotyczących pracy lub zakwaterowania. Można tam napić się herbaty lub kawy oraz zjeść ciasto – najczęściej sernik lub makowiec. Sprzedawana jest polska prasa, filmy na DVD itp. (s. 219.224.228).

Autorki podkreślają, że pomimo dłuższego pobytu w Wielkiej Brytanii Polacy przedkładają polskie jedzenie nad miejscowe oraz „po polsku” celebrować takie wydarzenia rodzinno-kościelne jak chrzest, pierwsza komunia i zawarcie małżeństwa (s. 224).

Polish Migration... zamknięte jest podsumowaniem autorstwa Kathy Burrell pt. *Polish Migration to the UK After 2004* (*Polska Migracja do Zjednoczonego Królestwa po 2004 r.*; s. 233-238), w którym autorka w syntetyczny sposób przypomina główne wątki artykułów zawartych w opracowaniu. Całość zamknięta raczej skromny indeks osobowo-rzeczowy (s. 239-241).

Czy zawarta na początku niniejszej recenzji pochwalna opinia autorstwa Alison Stenning jest uzasadniona? Raczej nie. Wprawdzie opracowanie jest „na czasie”, to jednak charakteryzuje się ono specyficznym partykularyzmem tematycznym. Nie licząc wstępu autorstwa Kathy Burrell oraz artykułu dotyczącego

kwestii polskiej emigracji w filmie fabularnym, brakuje osadzenia tego zjawiska w szerszym kontekście czasowym i przestrzennym. Dobrana literatura uzasadnia stwierdzenie, że autorzy (szczególnie pochodzący z Polski) w niewyczerpujący sposób zapoznali się z polskimi opracowaniami na ten temat.

Czytelnika opracowania *Polish Migration...* razić może niefrasobliwość, a nawet niechlujstwo w cytowaniu polskojęzycznych publikacji. W dobie składu komputerowego trudno zaakceptować, że raz używa się znaków typowych dla polskiego alfabetu, kiedy indziej zaś nie (por. np. s. 47.103.186). Nieuzasadnione wydaje się być tłumaczenie tytułów cytowanych opracowań z języka polskiego na angielski. Można przypuszczać, że czytelnik, który ich nie rozumie i tak nie sięgnie po kryjące się pod nimi dzieła. W specyficzny sposób podaje się miejsce wydania – Warszawa oddawana jest jako Warsaw, pozostałe miejscowości pozostawia się w oryginalnym brzmieniu (z polskimi lub bez polskich znaków). Tłumaczy się także na język angielski nazwy polskich wydawnictw, co raczej (można przypuszczać) utrudni niż ułatwi ich identyfikację. Niekiedy podaje się nieistniejące wydawnictwa, np. na s. 186 „Wrocław: Warsaw University Press”. W sytuacji trudniejszych do przetłumaczenia nazw wydawnictw rezygnuje się z tego; por. s. 16, gdzie podano „Krośnieńską Oficynę Wydawniczą” oraz s. 125, gdzie podano nieprawidłowo i bez tłumaczenia nazwę wydawnictwa „Warsaw: Noir sur Blanc”, które faktycznie nazywa się „Oficyna Literacka Noir sur Blanc”. Nie można zaakceptować tłumaczenia na język angielski tytułów polskich czasopism bez podania ich oryginalnej nazwy, np. na s. 173 zamiast „Nasz Dziennik” podano „Our Daily”. Podobnych błędów, nieścisłości i niekonsekwencji można przywołać więcej.

Opracowanie *Polish Migration...* można potraktować jako interesujące w sytuacji, gdy czytelnikowi znane są (przynajmniej na podstawowym poziomie) wiadomości nt. polskiej emigracji do Wielkiej Brytanii. Gdy zaś sięgnie po nie osoba nieobeznana z tymi kwestiami, to może się okazać, że prezentowane w artykułach dość zawężone, punktowe odniesienie do przestrzeni polonijnej w Wielkiej Brytanii będzie następczo trudności natury poznawczej. Opinię Alison Stenning, że *Polish Migration...* wyznacza dla przyszłej pracy badawczej wysoki standard, należy uznać za wypowiedzianą „na wyrost”. Opracowanie jest interesujące, lecz jako całość raczej przeciętne.

Ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Anne White, *Polish Families and Migration since UE Accession*,
The Policy Press, Bristol 2011, ss. 266.

Otwarcie brytyjskiego rynku pracy dla obywateli krajów A8³ w 2004 r. skutkowało napływem znaczącej ilości imigrantów pochodzących z Europy Środkowo-Wschodniej. Dominującą grupę stanowią Polacy. Ich obecność wywołała zainteresowanie w Wielkiej Brytanii, które odbija się w wypowiedziach polityków, w mediach, a także publikacjach naukowych. Te ostatnie charakteryzują się różnym poziomem – od miernych po wybitne. Do wyróżniających się należy opracowanie autorstwa Anne White, będącej pracownikiem naukowym uniwersytetu w Bath, pt. *Polish families and migration since EU accession (Polskie rodziny i migracja od przystąpienia do Unii Europejskiej)*.

Opracowanie podzielone zostało na 10 części. Pierwsza z nich to *Wstęp (Introduction; s. 1-25)*. Poprzedza ją *Lista wykresów i tabeli (List of figures and tables; s. IV)* i *Podziękowania (Acknowledgements; s. V)*. Kolejne części to: 2. *Postkomunistyczna Polska: przemiana społeczna i migracja (Post-communist Poland: social change and migration; s. 27-38)*; 3. *Utrzymanie w małych miastach (Small-town livelihoods; s. 39-60)*; 4. *Lokalna kultura migrowania: przymus i ofiara (Local migration cultures: compulsion and sacrifice; s. 61-72)*; *Lokalna kultura migrowania: możliwości i „czynniki warunkujące” (Local migration cultures: opportunities and ‘pull factors’; s. 73-89)*; 6. *Migracja rodziców z i bez dzieci (Parental migration with and without children; s. 91-114)*; 7. *Emocjonalny wpływ migracji na społeczność w Polsce (The emotional impact of migration on communities in Poland; s. 115-135)*; 8. *Integracja ze społeczeństwem brytyjskim (Integration into British society; s. 137-168)*; 9. *Bycie Polakiem w Anglii (Being Polish in England; s. 169-195)*; 10. *Powrót do Polski (Return to Poland; s. 197-224)*; 11. *Zakończenie (Conclusions; s. 225-236)*. Opracowanie zamykają trzy aneksy. Pierwszy dotyczy osób, z którymi przeprowadzono wywiady, drugi to kwestionariusz używany w czasie wywiadów, a trzeci to zestawienie danych demograficznych dla Bath, Bristolu, Frome i Trowbridge pochodzących ze spisu ludności z 2001 r. (*Appendix 1: The interviewees; s. 237-238; Appendix 2: The opinion poll; s. 239-240; Appendix 3: 2001 Census data for Bath, Bristol, Frome and Trowbridge urban areas; s. 241*). Po aneksach podano *Bibliografię (Bibliography; s. 243-258)* i osobowo-rzeczowy *Indeks (Index; s. 259-266)*.

³ Kraje, które w 2004 r. zostały członkami Unii Europejskiej bez Cypru i Malty.

Celem opracowania Anne White jest zbadanie przyczyn masowej emigracji Polaków, w tym polskich rodzin, do Wielkiej Brytanii, która ujawniła się po 2004 r. Autorka nie ogranicza się jedynie do przestrzeni brytyjskiej, lecz stara się poznać funkcjonowanie przybyszów w ojczyźnie, szukając odpowiedzi na pytanie o czynniki warunkujące podjęcie decyzji o emigracji. Jednocześnie bada, w jaki sposób Polacy zachowują się po przyjeździe do Wielkiej Brytanii.

Masowe imigrowanie rodzin z krajów unijnych jest w Wielkiej Brytanii nowym zjawiskiem. W drugim kwartale 2007 r. szacowano, że zamieszkiwało tam 170 tys. polskich dzieci (poniżej 19 lat). Przełożyło się to na to, iż w 2008 r. stanowiły one w brytyjskich szkołach największą grupę wśród nowo przybyłych.

W ramach przeprowadzonych badań autorka zrealizowała 115 wywiadów z Polkami – 82 w Polsce i 33 w Anglii. Skorzystała także z opinii informatorów, badań kwestionariuszowych przeprowadzonych w Polsce, a także własnych obserwacji poczynionych jako nauczyciel języka angielskiego. Przywoływanie wypowiedzi osób, z którymi były przeprowadzone wywiady, ma na celu spojrzenie na rzeczywistość emigracji „oczyma przybyszów”. Głównymi tematami opracowania są takie kwestie, jak: strategie utrzymania się, migracja kulturowa, sieci społeczne, transnarodowość, integracja i repatriacja (s. 1–2).

W części drugiej opracowania *Polish Families...* autorka prezentuje specyfikę społeczności polskiej emigrującej do Wielkiej Brytanii. Zwraca uwagę, że transformacja gospodarcza w postkomunistycznej Polsce wygenerowała dwie zasadnicze grupy – tych, którzy na niej skorzystali, i tych, którzy stracili. Obie grupy można przyporządkować przestrzennie w ramach „Polski A” i „Polski B” (s. 27–28).

White dokonuje przeglądu ruchów migracyjnych w powojennej Polsce do 1989 r., w ramach których kierunek brytyjski nie miał większego znaczenia. Specyfiką emigracji w latach 1989–2004 było zarobkowanie za granicą a wydawanie pozyskanych środków w kraju. Sytuacja ta zmieniła się po 2004 r. Zdaniem autorki na popularność emigracji do Wielkiej Brytanii i Irlandii wpłynął fakt, że coraz więcej Polaków posługuje się językiem angielskim – w 1996 r. było to 40% populacji, a w 2008 r. – 80% (s. 30–32).

Głównym powodem decyzji o emigracji było wysokie bezrobocie panujące w Polsce. Ci, którzy zdecydowali się na emigrację, to nie tylko – jak się chętnie powtarza – młodzi, samotni, wysoko wykształceni, dobrze znający język angielski i pochodzący z wielkich miast Polacy. Okazuje się, że 75% przybyszów to ludzie, którzy nie legitymują się wyższym wykształceniem. 41% z nich zamieszkiwało miasta liczące poniżej 100 tys. mieszkańców a 31% tereny wiejskie. White podkreśla, że bycie singlem u Polaków jest zjawiskiem krótkotrwałym – wielu z nich zawiera małżeństwa, gł. w polskim środowisku, a następnie płodzi dzieci. Na ilość polskich dzieci mają znaczący wpływ ci Polacy, którzy decydują się na emigrację całymi rodzinami (s. 33–35).

Emigracja jest tematem, który jest podejmowany przez kościelnych dygnitarzy. Zdarzają się głosy wysoce krytyczne. White przywołuje kazanie

abp. Szczepana Wesołego wygłoszone w 2007 r. w czasie mszy św. dla kobiet i dziewcząt pielgrzymujących do Piekar Śląskich. Wesoły skrytykował Polki, które pracując za granicą, godzą się na poniżenie i upokorzenie. Odnosząc się do Wielkiej Brytanii stwierdził, że wielu Polaków pozostawia rodziny w kraju i – pomimo wyższego wykształcenia – decyduje się na pracę jako kelnerzy czy pomywacze. Wesoły pytał: „Czy kilka dodatkowych euro jest ważniejsze od rodziny?”⁴.

Kwestia migracji była okazją do gier politycznych. Np. ze strony „Gazety Wyborczej” analizowano powody do emigrowania chętnie osadzając je w kontekście rządów Jarosława Kaczyńskiego (s. 35).

Sami emigranci traktowali decyzję o wyjeździe jako coś normalnego. Osoby, z którymi White robiła wywiady, pochodzą z Grajewa (województwo podlaskie) i Sanoka (województwo podkarpackie), a więc obszarów najintensywniej doświadczonych współcześnie ruchami migracyjnymi. Ich zdaniem godnym potępienia jest fakt, że w kraju nie mogą się utrzymać. Dlatego emigracja wydaje się naturalną odpowiedzią na panującą sytuację gospodarczą (s. 35-36).

Polakom pod względem finansowym żyje się różnie. Do tego zagadnienia White odnosi się w części trzeciej pt. *Small-town livelihoods*. Wskazuje, że ci mieszkający w większych miastach, do których zalicza również Trójmiasto, na ogół są zadowoleni. Problemy ujawniają się w małych miastach i na wsi. Strategią dnia codziennego tam mieszkających jest – co autorka tłumaczy czytelnikom – *kombinowanie* (s. 39.41). Miasta, do których się odnosi – Grajewo i Sanok – naznaczone są bezrobociem, które wyraźnie przekracza polską przeciętną. Trudno jest tam dorobić. White przywołuje pielęgniarki, które próbują poprawić sytuację finansową odwiedzając w domach chorych i robiąc im zastrzyki. Przy tej okazji pada kuriozalne stwierdzenie, że w Polsce dożylną aplikację leków przedkłada się nad metodę doustną (s. 46).

Na wsi i w małych miejscowościach obok tego, że trudno tam znaleźć pracę, to często jest ona niepewna. Rozwiązaniem mogłoby być dojeżdżanie do większych miejscowości. Okazuje się jednak, że koszty podróży są na tyle wysokie, że jest to nieopłacalne. Trudne pod względem finansowym byłoby przeprowadzenie się do większych miast – wiązałaby się z tym konieczność wynajęcia mieszkania, a co za tym idzie znaczne wydatki (s. 46-53).

W Wielkiej Brytanii ważnym źródłem dochodu są zasiłki dla rodzin wychowujących dzieci. Pomimo że system zasiłków funkcjonuje również w Polsce, to korzysta z niego mniej niż połowa rodzin. Aby otrzymać pieniądze na dzieci, trzeba być bardzo biednym. Ich wysokość w wielu wypadkach ma „symboliczny” charakter (s. 56-57).

W Polsce różne czynniki warunkują decyzję o emigracji oraz jej kierunek. Temu zagadnieniu White poświęca czwartą część opracowania zatytułowaną *Local migration cultures: compulsion and sacrifice*. Polacy w większości

⁴ Cyt. za: Powołanie małżeńskie i rodzinne, „Nasz Dziennik” 2007, nr 193, s. 6.

decydują się opuścić ojczyznę z powodów finansowych. Kierują się do krajów, które są popularne w ich miejscu zamieszkania. Autorka podaje jako przykład mieszkańca Grajewa, który chciał wyjechać do USA i to pomimo tego, że odmówiono mu kilkakrotnie wizy. Negatywnie odnosił się do pomysłu pracy w Niemczech, gdyż jego zdaniem to kraj, do którego wyjeżdża się z zachodniej Polski. Są też i tacy, którzy decydują się obrać „nietradycyjny” kierunek, szukając w ten sposób nowych możliwości (s. 61-62).

Środki pieniężne pozyskane za granicą Polacy przeznaczają na różne cele. Ich ambicją jest przeciętność – życie normalne, na godnych warunkach (s. 62-63.65). Jednym z ważnych powodów zarobkowania za granicą jest zakup mieszkania. Polacy – inaczej niż Brytyjczycy – preferują kupowanie mieszkań na własność. To jedna z przyczyn mniej intensywnej mobilności w stosunku do społeczności brytyjskiej. Polacy chętnie inwestują w rodziny. Są w tej kwestii gotowi do wyrzeczeń. Do tego nawiązuje podtytuł: *Migration by parents as self-sacrifice (Migracja rodziców jako samoofiara*, s. 70). Umożliwienie dzieciom dobrego startu w dorosłość to priorytet wielu rodziców (s. 70-71).

Polskie rodziny emigrują do Wielkiej Brytanii wg podobnego schematu. Temu zagadnieniu poświęcona została szósta część pt. *Parental migration with and without children*. Ze względów finansowych do pracy za granicą wyjeżdża ojciec, do którego po pewnym czasie, z reguły nie dłuższym niż 11 miesięcy, dołącza żona i dzieci. Powodem wyjazdu członków rodziny pozostających do tej pory w Polsce jest pragnienie zaspokojenia emocjonalnych deficytów życia rodzinnego. Decyzji o wyjeździe sprzyja pobyt żon w Wielkiej Brytanii w ramach wakacyjnych urlopów. W tym czasie mają one okazję poczuć się tam jak w domu, m.in. zawierają przyjaźnie z przebywającymi na emigracji rodaczkami (s. 106-107). White zwraca uwagę na naśladownictwo, które sprzyja podjęciu decyzji o połączeniu w Wielkiej Brytanii rodzin. Rodziny, które już to uczyniły, wpływają zachęcająco na te, które się wahają (s. 112).

Rozstanie związane z emigracją jednego lub obojga rodziców w wyraźny sposób wpływa na pozostawione w kraju dzieci. W polskich mediach, w opracowaniach naukowych, a także w politycznych wypowiedziach chętnie w tym kontekście używa się określenia *eurosieroty*. Do tego zagadnienia White odnosi się w siódmej części opracowania *Polish Families...*, które zatytułowano *The emotional impact of migration on communities in Poland*. Eurosieroctwo z reguły utożsamia się z patologią. Nie znajduje to potwierdzenia w badaniach. White przytacza dane z 2007 r., wg których w całej Polsce z powodu wyjazdu rodziców za granicę tylko 285 dzieci przebywało w sierocińcach (s. 118). Problemem eurosierot nie jest złe zachowanie, kłopoty w szkole, lecz cierpienie związane z koniecznością rozstania z rodzicami, które przekłada się na widoczny smutek. Np. dzieci, które objęte są opieką przedszkolną, chętnie szukają fizycznej i emocjonalnej bliskości pracujących tam osób (s. 123).

Emigracja dotyka nie tylko dzieci, lecz i dorosłych. Wielu z nich żali się, że straciło w ten sposób przyjaciół. Wprawdzie istnieje możliwość utrzymywania

kontaktu za pomocą takich portali społecznościowych jak np. *Nasza Klasa*, jednakże nie są one w stanie zrekompensować rozstania. Poszkodowanymi czują się starsi rodzice, których dorosłe dzieci wyjechały za granicę (s. 124-125). White zaznacza, że emigracja jest największym wyzwaniem dla pozostających w rozstaniu małżonków. Utrzymanie wspólnoty małżeńskiej na skutek fizycznego dystansu, a co za tym idzie intensywniej odczuwanej samotności, jest trudniejsze. W sytuacjach kryzysowych wybiera się chętnie dwa rozwiązania – albo rodzina łączy się za granicą, albo powraca się do kraju (s. 126-132).

Część ósma pt. *Integration into British society* otwiera drugi blok opracowania *Polish Families...*, w ramach którego autorka prezentuje funkcjonowanie najnowszej polskiej emigracji w Wielkiej Brytanii. Stanowi ona tematyczną całość z częścią dziewiątą pt. *Being Polish in England*. Proces integracji stanowi interakcję grupy imigranckiej i społeczności przyjmującej. Czymś niezbędnym jest znajomość języka angielskiego. Ci, którzy mają wyższe wykształcenie, nie mają większych problemów komunikacyjnych. Inaczej jest z osobami, w tym z kobietami, słabiej wykształconymi. Większość z nich nie mówi w języku angielskim. White podaje, że 62% Polek nie zna języka angielskiego, a 14% posługuje się nim na podstawowym poziomie. Panaceum na braki lingwistyczne jest funkcjonowanie wśród rodaków, którego jednak negatywną konsekwencją jest izolowanie się od środowiska brytyjskiego (s. 138-140.148).

Ze strony polskiej słyszy się narzekanie, że Brytyjczycy traktują przybyszów z dystansem i z góry. Przywołana została postać Wiktora Moszczyńskiego, znanego „bojownika” o dobre imię Polaków w brytyjskich mediach. Zdaniem White problemy z akceptacją przybyszów częściej ujawniają się na terenach zdominowanych przez białych Brytyjczyków, głównie zaś na obszarach wiejskich. Zamieszkująca tam ludność nie ma większego doświadczenia współżycia z imigrantami (s. 146-148).

Polacy starają się nadrobić braki językowe. Sprzyja temu praca zawodowa w brytyjskim środowisku oraz będące w wieku szkolnym dzieci. Wspólne odrabianie lekcji jest dla wielu polskich matek okazją do nauki języka angielskiego. W wielu wypadkach dzieci stają się w tej kwestii „ekspertami” (s. 155-163).

W części dziewiątej White odnosi się do polskiego poczucia tożsamości. Jej zdaniem nie ma ono politycznego charakteru – Polacy nie podkreślają szczególnego przywiązania do Polski jako państwa. Trudno dostrzec silną identyfikację na przestrzeni kulturowej. Wprawdzie rodzice są świadomi, że Polakami będą aż do śmierci, to u ich dzieci nie jest to już takie oczywiste. Wielu Polaków dostrzega, że pomimo wielu różnic pomiędzy nimi a Brytyjczykami, jest także wiele podobieństw (s. 169-172).

Polacy starają się podtrzymywać kontakty z ojczyzną. Oglądają polską telewizję, dzwonią do krewnych i przyjaciół (telefon, komputer), a przede wszystkim zapraszają – gł. do pomocy przy dzieciach – babcie i dziadków (s. 177-179). Emocjonalny kontakt z ojczyzną realizowany jest poprzez polską kuchnię. Narzeka się na miejscową kuchnię dostrzegając jednocześnie,

że Brytyjczycy są otwarci na kulinarne nowości. Polska kuchnia jawi się dla wielu jako lekarstwo na tęsknotę za ojczyzną. White przywołuje opinię pewnej Polki – którą należy uznać za przesadzoną – nt. dbałości Polaków o jedzenie, w których domach obiady przygotowuje się od samego rana (s. 180–183).

Na kształtowanie się polskiej wspólnoty w Wielkiej Brytanii wpływ mają różne instytucje. W swym opracowaniu White zwraca uwagę na szkoły sobotnie. Zakładali je „starzy” emigranci, zakładają je i „nowi”. Nie stanowią one jedynie miejsca nauczania, lecz także okazję do znalezienia polskich przyjaciół. Odnosi się to do dzieci i do rodziców. Zdarza się, że po nieraz krótkim okresie działania zamyka się szkoły sobotnie (s. 184). Szkoda, że White raczej marginalnie traktuje polskie duszpasterstwo i jego integrującą rolę w stosunku do społeczności polskiej. Brakuje też wyeksponowania styku pomiędzy tym co kościelne a rodzinne w postaci świątecznej, w tym kuchennej, obyczajowości.

Na funkcjonowanie polskiej wspólnoty negatywnie wpływa jej wielkość. Napływ znaczącej ilości rodaków do Wielkiej Brytanii (również do miejscowości, w których polskie osadnictwo badała White – Bath, Bristolu, Frome i Trowbridge) sprawia, że egzystencja jednej polskiej wspólnoty nie jest możliwa. Powstają za to mniejsze, których członkowie nie są względem siebie anonimowi (s. 189).

Kwestii powrotów do Polski poświęcono przedostatnią część opracowania. Szacuje się, że wyjechała ponad połowa tych, którzy w latach 2004–2008 przyjechali do Wielkiej Brytanii z krajów A8. White zbadała, co wpływało na decyzję o powrocie lub pozostaniu na emigracji. Podjęciu decyzji o powrocie towarzyszyły przede wszystkim względy emocjonalne – tęsknota za ojczyzną oraz rodziną i przyjaciółmi, którzy pozostali w kraju. Marginalną rolę odgrywała sytuacja gospodarcza w Polsce. Ci, którzy decydowali się na powrót opierając się na sygnałach propagandowych płynących z kraju, dość szybko dochodzili do wniosku, że nie była to właściwa decyzja i wracali do Wielkiej Brytanii (s. 201–203). Okazją sprzyjającą powrotom były spędzane w kraju wakacje. Obserwuje się obecnie, że Polacy mieszkający w Wielkiej Brytanii coraz chętniej wybierają jako cel wakacyjnych podróży inne kraje niż Polska. Stanowi to sygnał osłabiania więzi z krajem rodzinnym (s. 217–220). Nie jest to zjawisko o charakterze unikatowym. Z podobną sytuacją mieliśmy do czynienia wśród powojennych emigrantów, którzy chętnie spędzali wakacje w takich krajach jak Francja i Hiszpania.

W ostatniej części Anne White dokonuje podsumowania badań, które zaprezentowała w opracowaniu *Polish Families and Migration since UE Accession*. Wielce interesujące jest końcowe stwierdzenie dotyczące czynników wpływających na ruchy migracyjne Polaków. Autorka podkreśla, że najważniejszą tezę postawioną w opracowaniu jest stwierdzenie, że nieekonomiczne motywy dominują na wszystkich etapach podejmowania decyzji o emigracji. Błędny jest postrzeganie dokonującego się procesu decyzyjnego jako prostej kalkulacji kosztów i zysków. W centrum decyzyjnym znajduje się przede wszystkim dobro dzieci.

Opracowanie Anne White zasługuje na słowa pochwały. Autorka prezentuje się w nim jako znawczyni tematu. Korzysta z informacji pozyskanych w ramach wywiadów, lecz jednocześnie potrafi się wobec nich w naukowy sposób zdystansować. Unika ujawniającej się obecnie manieri, aby zdobyte wiadomości dodawać i dzielić po to, by następnie zaprezentować je w postaci „średniej arytmetycznej”. Na słowa uznania zasługuje dbałość autorki o zachowanie poprawnej pisowni tekstów pochodzących z języka polskiego, w tym o używanie liter typowych dla polskiego alfabetu. Współcześnie nie jest to w świecie zachodnim normą. Interesująca jest okładka książki, na której znajduje się fotografia małomiasteczkowego blokowiska z Polski. Domy są kolorowe a ich otoczenie jest zadbane. Można mieć nadzieję, że opracowanie *Polish Families...* zostanie pozytywnie przyjęte przez brytyjskich i polskich czytelników.

Ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

„Ikona ponad podziałami” – sprawozdanie z wystawy ikon z Międzynarodowego Pleneru Ikonopisów w Zamłynie

Od 26 kwietnia do 9 maja 2012 r. w należącej do Związku Polskich Artystów Plastyków Okręgu Warszawskiego galerii Lufcik można było zwiedzać wystawę z pleneru polskich i ukraińskich ikonopisów, który odbył się na Wołyniu. Został on zorganizowany w Centrum Integracji w Zamłynie przez wikariusza generalnego diecezji łuckiej na Ukrainie ks. Jana Burasa, warszawskie środowisko ikonopisów „Droga Ikony” związane z jezuicką parafią św. Szczepana oraz Konsulat RP w Łucku reprezentowany przez Krzysztofa Sawickiego we współpracy z ASP we Lwowie i Związkiem Artystów Plastyków Wołynia. Zaprezentowane prace są dowodem żywotności i odradzania się tradycji ikonograficznej na Ukrainie i w Polsce. Wcześniej wystawę prezentowano w Łucku, Akademii Ostrogskiej, Lubomli i kilku mniejszych miastach Ukrainy, a także w Chełmie, Ciechanowie i Lublinie.

Na wystawie znalazły się ikony artystów wywodzących się z różnych tradycji religijnych i kulturowych, a także szkół artystycznych. Tematem łączącym przedstawienia wszystkich twórców było życie świętych patronów Polski i Ukrainy – tych, którzy zakorzenieni w ojczyściej ziemi pokazują drogę kolejnym żyjącym na niej pokoleniom.

Szczególnie silnie inspirujące dla ikonopisów okazały się początki chrześcijaństwa na Rusi, z jej centrum – Ławrą Kijowsko-Pieczerską, która przez wieki była ośrodkiem życia duchowego i kulturowego Rusi Kijowskiej. To promieniujące modlitwą miejsce było punktem odniesienia dla wszystkich, którzy szukali kontaktu ze Stwórcą. Żyjący w ascezie mnisi nawoływali do pokuty, nawrócenia i niesienia światu Dobrej Nowiny. Przez stulecia był to również ważny ośrodek ikonopisarstwa.

Na wystawie znalazła się ikona Urszuli Żakowskiej – Matka Boża Pieczerska, siedząca na tronie w towarzystwie założycieli Ławry Antoniego i Teodozego. Trzymając w dłoniach zwoje pisma, przypominają oni o fundamentach każdej podejmowanej przez chrześcijanina działalności. Drugą przykuwającą uwagę była klasyczna ikona Borysa i Gleba – pierwszych świeckich świętych Rusi autorstwa Joanny Zabagło. Przedstawieni na złotym tle książęta wskazują drogę do Chrystusa, przypominając, że każda władza jest służbą.

Zarówno na ww. ikonach, jak i na nawiązujących wyraźnie do sztuki współczesnej przedstawieniach Antoniego i Teodozjusza Pieczerskiego autorstwa Artema Kopajhorenki, odbijają się wyraźne rysy ukraińskiego chrześcijaństwa

i charakterystycznego dla niego przeżywania kultu świętych, zawartego w zbiorze opowieści hagiograficznych *Pateryku Kijowsko-Pieczerskim czyli opowieściach o świętych ojcach w pieczarach kijowskich położonych* – zapisie trzynastowiecznej korespondencji między mnichem Polikarpem i biskupem włodzimiersko-suzdalskim Symonem.



Ikona Matki Bożej Wołyńskiej
autorstwa prof. Romana Vasylyka

Wyjątkowe miejsce wśród prezentowanych na wystawie prac zajmują patronujące Polsce i Ukrainie ikony Matki Bożej. Większość znajdujących się w obu krajach ikon, będących przedmiotem kultu i celem pielgrzymek przedstawicieli narodu polskiego i ukraińskiego, przedstawia wizerunek Bożej Rodzicielki. Wymienić można np. ikonę Matki Bożej Częstochowskiej, Kodeńskiej, Poczajowskiej, Korsuńskiej, Wyszohrodzkiej, Lubeckiej, Chełmskiej, Kijowsko-Pieczerskiej. Kult maryjny znalazł wyraźne odbicie w ikonach plenerowych. Artyści najchętniej sięgali po obraz Matki Bożej Wołyńskiej, który przedstawia spokojną postać Maryi trzymającej na ramieniu dorosłe dzieciątko. Surowy wyraz twarzy, wysokie czoło świadczą o jego dojrzałości

i sile do walki ze złem. Pochodzącą z XIII/XIV w. ikonę odkryto dopiero w 1963 r. w Cerkwi św. Pokrowy w Łucku, a jej powstanie wiąże się z okresem najazdów tatarskich i cudowną ochroną tej części Księstwa Halicko-Wołyńskiego przed zniszczeniami.

Matka Boża Wołyńska czczona jest więc jako patronka tej ziemi zapewniająca poddanym bezpieczeństwo. Pomimo że twórcy – prof. Roman Vasylyk, Joanna Zabagło, Artem Kopajhorenko oraz Wiktor Burczak – czerpali z tego samego kanonu, prezentowane na wystawie ikony Matki Bożej Wołyńskiej różnią się. Odbija się w nich odmienna duchowość artystów, ich charakter oraz sposób postrzegania świata. Hodigitria Joanny Zabagło przyciąga bijącą od Matki Bożej delikatnością i czułością. Z kolei Maryja na ikonie prof. Romana Vasylyka wskazuje widzowi drogę, przyciągając go wzrokiem do Chrystusa. Trzecia realizacja – Artema Kopajhorenki – emanuje zaś spokojem i harmonią.

Na wystawie można było oglądać również ikony Matki Bożej Petrowskiej, której czternastowieczny pierwowzór badacze wiążą z osobą Petra Rateńskiego. Po to przedstawienie sięgnęli Artem Kopajhorenko i Bohdan Nowycki. Na przykładzie tych dwóch prac można dostrzec w jak bardzo różny sposób interpretuje się kanon. Gdy zestawimy je ze sobą, wydaje się, że ikonopisci czerpali z zupełnie innych wzorców. Ikona Kapajhorenki, utrzymana w pastelowej

tonacji, ma w sobie wiele lekkości i delikatności. Przedstawienie Nowyckiego zaś, z dominującym czerwonym tłem, przyciąga ekspresyjnością i wzbudza uczucie niepokoju. Inne jeszcze wyobrażenie maryjne stanowi ikona Matki Bożej Znak autorstwa Urszuli Klimowicz.

Drugą szeroko reprezentowaną na wystawie grupą były ikony Chrystusa. Serhij Radkewycz i Marcin Hugo-Bader przedstawili wizerunek Chrystusa Nerukotwornego, a więc wedle tradycji wschodniej prototyp ikony. Praca Radkewycza przykuwała największą uwagę na całej wystawie. Artysta w sposób harmonijny połączył tradycję z nowoczesnością. Na co dzień zajmujący się malarstwem monumentalnym młody ukraiński twórca wyjątkowo dobrze poradził sobie z małym formatem. Jego praca jest dowodem na to, jak pozostając w zgodzie z kanonem, ikonopis może odpowiadać na wyzwania i potrzeby współczesnego człowieka.

Bardzo ciekawą pracą była także ikona Pantokratora Ołeksandra Ławryka, który odtwarzał ikonę z XV w., znajdującą się obecnie w muzeum w Równem. Artysta pracował tą samą metodą, co twórca oryginału, zachowując wszystkie stosowane przed wiekami techniki. Ikona została stworzona tak, aby przy świetle świec migotały misternie nakładane kolejne warstwy kolorów, a twarz nabierała mistycznego wyglądu.

Artyści sięgali także do innych czczonych na Ukrainie i w Polsce przedstawień świętych, czego dowodem może być wykonana przez Michała Szwarca ikona Archanioła Michała. Ten będący patronem Kijowa, a uważany za przeznaczonego do szczególnie ważnych zadań archanioł, przedstawiony został w czerwono-pomarańczowej dalmatyce na niebieskim tle w typie ikonograficznym deesis. Na tradycyjnym złotym, choć mocno nawiązującym do tradycji zachodniej tle, Ewa Krygiel napisała ikonę Josafata Kuncewicza. Piotr Mądrach zainspirował się zaś ikoną św. Jerzego i stworzył jego zamłyński odpowiednik, nawiązujący do tradycji ludowej. Galopujący na białym koniu jeździec przebija włócznią smoka, będącego symbolem śmierci i cierpienia.

Na oddzielne omówienie zasługują ikony Jezusa Chrystusa i Matki Dolorosy Halyny Czernysz. Wykonane na szkłe zainspirowane zostały sztuką ludową, szczególnie tą z regionu huculszczyzny. Charakteryzują je typowe jaskrawe kolory i schematyczne przedstawienia twarzy, oddające charakter postrzegania wiary przez prosty lud.

Niesłychanie ciekawe były także inspirowane ikonami witraże Wiktora Burczaka. Dwa przedstawienia Matki Bożej i Trójcy Świętej, nawiązujące do dzieła Rublowa, umiejscowione przy oknie nadawały przestrzeni wystawowej sakralnego charakteru.

Wszystkie prezentowane ikony pobudzały do refleksji nie tylko nad duchowością, ale także nad wspólnym dziedzictwem kulturowym Polski i Ukrainy. Miejsce, w którym powstały prace – założony przez ks. Jana Burasa ośrodek Caritas diecezji łuckiej – ma służyć budowaniu wzajemnego porozumienia pomiędzy mieszkańcami Polski, Ukrainy i Białorusi. Wspólne pisanie ikon – jak zaświadczały uczestnicy – szczególnie temu sprzyjało. Plener, z którego prace

można było oglądać na wystawie, był okazją do tworzenia więzi i współpracy pomiędzy ikonopisami obu krajów – do prawdziwego budowania mostów. Obecność na warszawskim wernisażu biskupa prawosławnego diecezji łuckiej Matwija, wikariusza generalnego diecezji łuckiej ks. Jana Burasa, ambasadora Ukrainy w Polsce Markyjana Malskiego oraz konsula RP w Łucku Krzysztofa Sawickiego pokazuje jak bardzo ikona zbliża narody i środowiska oraz pomaga w poszukiwaniu wspólnych chrześcijańskich korzeni.

Katarzyna Jakubowska-Krawczyk
Wydział Lingwistyki Stosowanej
Uniwersytet Warszawski

Contents

Editorial	11
-----------------	----

Articles

GRZEGORZ SZAMOCKI The language of national integration in Josh 24:1-24.....	15
JANUSZ NAWROT When religion destroys and builds culture. A few biblical examples of the influence of religion on the culture of the peoples	27
PIOTR PRZYBOREK Sabbath in Luke's narrative about Jesus' teaching in the synagogue in Nazareth (4,16-30).....	47
KRZYSZTOF SMYKOWSKI Implications of philosophical nature of the truth in the depiction of Hans Urs von Balthasar's.....	67
MARCIN KAZNOWSKI Raymund Schwager's concept of the original sin.....	77
KRZYSZTOF LEWALSKI The model of a parish priest in the light of selected pastoral works in the time of the partitions	97
GINTER DZIERŻON The range of exercising executive power (can. 136 CIC)	117
ADAM BARTCZAK Indissolubility of marriage as the good of offspring	127
JÓZEF MŁYŃSKI Family as first and vital cell of society (<i>FC</i> , 42)	141
MARCIN LISAK Between privatised function and public performance of religion: the Michael Novak's liberal-Christian social subsystem.....	161
JAROSŁAW WĄSOWICZ The attitude of the Catholic Church in Gdansk towards the independent youth environments in 1980s.....	177

MAREK JODKOWSKI	
The parish of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary in Iława in 19 th and the first half of the 20 th century	195
WITOLD MARCOŃ	
Polish Catholic priests in the Silesian Parliament	209
GRZEGORZ PIWNICKI, ADAM KLEIN	
Polish maritime policy during the reign of the last two Jagiellonians and its aftermath.	225
ANETA BOŁDYREW	
Social initiatives for the benefit of the extermination of pathologies in the Kingdom of Poland on the turn of the 19 th century	245
WOJCIECH DUDKA	
Women in the historiography of the January Uprising in 1863.	265
ROBERT KACZOROWSKI	
Masses per annum (6-10) from the Pelplin hymnal, published in 1871.	277
GRZEGORZ POŹNIAK	
In a search for a place for popular music concerts in the Catholic Church.	301
MAGDALENA EWA RUSZEL	
Spiritual suffering of the child. Psychological aspects.	315
MAŁGORZATA SZATAN	
Fear vs. anxiety in humanistic sciences.	325
IZABELA SOWA	
Teenagers' religious activity and its impact on their consumption behaviour.	343
BEATA SŁOBODZIAN	
Non-governmental organisations in the modern cultural order of Gdynia – a problem outline	359
MICHAŁ KUBIAK	
Ordoliberalism with regard to the concept and practice of the social market economy.	369
BEATA ŁUKARSKA	
Marian titles in the chosen texts of the Polish baroque religious literature	389

Reviews and discussions

TADEUSZ GOCŁOWSKI	
Życie Księdza Profesora Usowicza jako wydarzenie – szkic do jego portretu	403

KATARZYNA ŁASAK (REV.) <i>Exploring Social Rights. Between Theory and Practice</i> , red. D. Barak-Erez, A. M. Gross, Hart Publishing, Oxford 2011, ss. 426.....	409
ADAM ROMEJKO (REV.) René Girard, <i>Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre</i> , Michigan State University, East Lansing 2010, ss. 237.....	415
ADAM ROMEJKO (REV.) <i>Polish Migration to the UK in the 'New' European Union</i> , red. Kathy Burrell, Ashgate, Farnham – Burlington 2009, ss. 241.....	419
ADAM ROMEJKO (REV.) Anne White, <i>Polish Families and Migration since UE Accession</i> , The Policy Press, Bristol 2011, ss. 266.....	427
KATARZYNA JAKUBOWSKA-KRAWCZYK „Ikona ponad podziałami” – sprawozdanie z wystawy ikon z Międzynarodowego Pleneru Ikonopisów w Zamłynie	435
Contents	493
About the Authors.....	442

Noty o Autorach

ADAM BARTCZAK, ur. 1981; dr; adiunkt na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego; ul. Olsztyńska 18 m. 72, 91-327 Łódź; adambartczak@wp.pl.

ANETA BOŁDYREW, ur. 1975; dr; adiunkt na Wydziale Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego; ul. Pomorska 46/48, 91-408 Łódź; bow0@poczta.onet.pl.

WOJCIECH DUTKA, ur. 1979; mgr; nauczyciel w Zespole Szkół Ogólnokształcących nr 10 w Gliwicach, doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego; ul. Stefana Bobrowskiego 20, 43-300 Bielsko-Biała; wdutka@poczta.fm.

Ks. GINTER DZIERŻON, ur. 1959; prof. dr hab.; profesor na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; 44-122 Gliwice, ul Kilińskiego 2; ginter.dzierzon@gmail.com.

ABP TADEUSZ GOCŁOWSKI, ur. 1931; dr; Arcybiskup Senior w Gdańsku; ul. Bpa E. Nowickiego 1, 80-330 Gdańsk; kuria@diecezjagdansk.pl.

KATARZYNA JAKUBOWSKA-KRAWCZYK, ur. 1979; dr; nauczyciel akademicki na Wydziale Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego; ul. Szturmowa 4, 02-678 Warszawa; k.jakubowska@uw.edu.pl.

Ks. MAREK JODKOWSKI, ur. 1976; dr; adiunkt na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; ul. Kopernika 47/22, 10-512 Olsztyn; ksmarekj@wp.pl.

Ks. ROBERT KACZOROWSKI, ur. 1970; dr hab., proboszcz parafii pw. św. Mikołaja w Szemudzie; ul. Wejherowska 49, 84-217 Szemud; x-erka@wp.pl.

Ks. MARCIN KAZNOWSKI SDB, ur. 1974; mgr; nauczyciel w Zespole Szkół Zawodowych Towarzystwa Salezjańskiego w Oświęcimiu; ul. Jagiełły 10, 32-600 Oświęcim; marcinkaznowskisdb@gmail.com.

- ADAM KLEIN, ur. 1950; dr; nauczyciel akademicki w Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni; ul. Olchowa 30, 84-240 Reda; adamkleinbraun@wp.pl.
- MICHAŁ KUBIAK, ur. 1975; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; michalkubiak@vp.pl.
- KRZYSZTOF LEWALSKI, ur. 1965; dr hab.; profesor na Uniwersytecie Gdańskim, prodziekan ds. nauki Wydziału Historycznego UG; ul. M. Konopnickiej 63A/10, 82-200 Malbork; krzysztoflewalski@wp.pl.
- O. MARCIN LISAK OP, ur. 1975; dr; profesor wizytujący na Facoltà di Scienze Sociali, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma; Collegio San Clemente, Via Labicana 95, 00184 Roma; marcinlisak@yahoo.com.
- KATARZYNA ŁASAK, ur. 1969; dr; adiunkt na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 6, 80-952 Gdańsk; k.lasak@prawo.ug.edu.pl.
- BEATA ŁUKARSKA, ur. 1966; dr; adiunkt na Wydziale Filologiczno-Historycznym Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie; ul. Armii Krajowej 36a; 42-200 Częstochowa; jakb@op.pl.
- WITOLD MARCOŃ, ur. 1962; dr; adiunkt na Wydziale Filologiczno-Historycznym Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie; ul. Pułaskiego 41, 42-300 Myszków; tomaso1963@o2.pl.
- Ks. JÓZEF MŁYŃSKI, ur. 1972; dr; adiunkt na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ul. Lwowska 102, 33-100 Tarnów; dyzma1972@poczta.fm.
- Ks. JANUSZ NAWROT, ur. 1960; dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; os. Orła Białego 1/2, 60-251 Poznań; jannaw@amu.edu.pl.
- GRZEGORZ PIWNICKI, ur. 1954; dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Kochanowskiego 17/22, 84-200 Wejherowo; grzegorzpiwnicki@wp.pl.
- Ks. GRZEGORZ POŹNIAK, ur. 1971 r.; dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; ul. Kominka 1, 45-032 Opole; xgrzpoz@wp.pl.
- Ks. PIOTR PRZYBOREK, ur. 1976; dr; nauczyciel w Szkole Podstawowej nr 9 w Rumi; ul. Stoczniovców 23, 84-230 Rumia; piotrprzyborek@wp.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.

MAGDALENA EWA RUSZEL, ur. 1979; dr; adiunkt na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; ul. Ofiar Katynia 6, 37-400 Stalowa Wola; mewar@kul.lublin.pl.

BEATA SŁOBODZIAN, ur. 1969; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; polbsl@univ.gda.pl.

Ks. KRZYSZTOF SMYKOWSKI, ur. 1984; mgr lic.; doktorant na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; ul. Radziszewskiego 7, 20-039 Lublin; ksmykowski@gmail.com.

IZABELA SOWA, ur. 1967; dr; adiunkt na Wydziale Zarządzania Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach; ul. 1 Maja 50, 40-267 Katowice; izasowa@ae.katowice.pl.

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.

MAŁGORZATA SZATAN, ur. 1986; mgr; doktorantka na Wydziale Nauk Humanistycznych Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie; ul. Nowoursynowska 166, 02-787 Warszawa; malgorzata-szatan@wp.pl.

Ks. JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB, ur. 1973; dr; dyrektor Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Piłskiej; ul. św. Jana Bosko 1, 64-920 Piła; wonsal_@poczta.onet.pl.

Informacje dla autorów nadsyłających materiały do druku w „Studiach Gdańskich”

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów powinny być przesyłane na adres elektroniczny „Studiów Gdańskich”: studiagdanskiediecezjagdansk.pl.

Autor jest zobowiązany zagwarantować, że tekst, który przysyła do Redakcji, nie był dotąd publikowany oraz nie został złożony do druku w innej redakcji. Artykuł powinien być przygotowany w rzetelny i uczciwy sposób. W sytuacji naruszenia etyki naukowej, szczególnie poprzez tzw. *ghostwriting* i *guest authorship*, Redakcja podejmie stosowne działania, w tym te o charakterze prawnym. Autor jest proszony o podanie informacji nt. ewentualnych źródeł finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, organizacji, stowarzyszeń itp. Nadesłane teksty Redakcja ocenia a następnie kwalifikuje do druku. Recenzja artykułów realizowana jest wg modelu *double-blind review process*, tzn. autorzy i współpracujący z Redakcją „Studiów Gdańskich” recenzenci nie znają swoich tożsamości. Autor zostaje poinformowany nt. przyjęcia lub odrzucenia artykułu. Następnie, po zakończeniu prac redakcyjnych, Autor otrzymuje tekst artykułu do zatwierdzenia. Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczenia wydrukowanych materiałów na stronie internetowej „Studiów Gdańskich”.

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”;
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.

Teksty, które nie spełniają ww. wymogów, nie będą przyjmowane do druku.

Zapraszamy do współpracy,

Redakcja

Recenzenci współpracujący

dr hab. Artur Andrzejuk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
prof. dr hab. Andrzej Chodubski (Uniwersytet Gdański)
ks. dr hab. Ryszard Czekalski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
dr hab. Tadeusz Dmochowski (Uniwersytet Gdański)
ks. dr hab. Dariusz Dziadosz (Katolicki Uniwersytet Lubelski)
ks. dr hab. Grzegorz Hołub (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)
ks. dr hab. Robert Kaczorowski (Akademia Muzyczna im. Feliksa Nowowiejskiego w Bydgoszczy)
dr hab. Jacek Konopek (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
ks. prof. dr hab. Antoni Misiaszek (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
dr hab. Grzegorz Piwnicki (Uniwersytet Gdański)
ks. dr hab. Janusz Szulist (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
ks. prof. dr hab. Edward Walewander (Katolicki Uniwersytet Lubelski)
dr hab. Tadeusz Wallas (Uniwersytet im. Adam Mickiewicza w Poznaniu)
ks. dr hab. Wojciech Zawadzki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
dr hab. Radosław Zenderowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)