

STUDIA GDAŃSKIE

TOM TRZYDZIESTY TRZECI

 **GDANSKIE
SEMINARIUM
DUCHOWNE**

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI OLIVAE 2013

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXXIII**

GDAŃSK OLIVA 2013

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), Adam Drozdek (Duquesne University
w Pittsburghu), ks. Józef Niewiadomski (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku),
Maximilian Paulin (Universität Luzern), 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 XXXIII: *ks. Jacek Meller*

Korekta: *Magdalena Borek*

Czasopismo recenzowane

Recenzenci: *członkowie Komitetu Redakcyjnego*

Recenzenci artykułów

ks. dr hab. Janusz Szulist

ks. dr hab. Ryszard Czekalski

dr hab. Artur Andrzejuk

ks. dr hab. Wojciech Zawadzki

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

Deklaracja o wersji pierwotnej

Czasopismo jest publikowane w wersji papierowej i elektronicznej.

Wersją pierwotną jest wydanie papierowe.

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	7
Editorial	9

Artykuły

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI Ku teologicznemu pogłębieniu rozumienia natchnienia i interpretacji Pisma Świętego. Śladami Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)	13
Ks. MIROSŁAW TWARDOWSKI Kardynała Christopa Schönborna wizja relacji ewolucja-stworzenie	33
Ks. MAREK JODKOWSKI Parafia Gowidlino na Kaszubach w XIX wieku	51
MATEUSZ IHNATOWICZ <i>Collegium Russicum</i> w przykładowym materiale aparatu bezpieczeństwa z lat 50. XX w.	63
PIOTR STEFANIAK Dzieje mniszek zakonu kaznodziejskiego na Węgrzech w XX wieku	73
JACEK KNOPEK Polityka państwa polskiego wobec krajów rozwijających się w świetle planu pracy Ministerstwa Spraw Zagranicznych na 1973 r.	111
WOJCIECH STANKIEWICZ Regulacja urodzeń a przemiany społeczno-gospodarcze w Chińskiej Republice Ludowej	131
Ks. ROBERT KACZOROWSKI Kwestia rozumienia tekstu liturgicznego w twórczości Giovanniego Pierluigiego da Palestriny na przykładzie <i>Credo z Missa Papae Marcelli</i>	151
EWA KOPEĆ Wiedza rodziców o potrzebach psychofizycznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym (w świetle badań na terenie powiatu kolbuszowskiego) ...	165

MAGDALENA EWA RUSZEL	
Zaniedbania psychiczno-duchowe rodziców względem własnych dzieci.	181
MAŁGORZATA PARZYCH	
Źródło sukcesu czy niepowodzenia? O genologicznej heterogeniczności pisarstwa Pawła Huellego	191
LUCYNA PRZYBYLSKA	
Problem krzyży powypadkowych w Gdańsku	209
EWA WOJACZEK	
Die Frequenz des Gebrauchs des Lexems <i>Gott</i> in den deutschen und polnischen Sprichwörtern sowie Idiomen als Maßstab religiöser Prägung beider Sprachen	225

Recenzje i omówienia

JOANNA GOMOLISZEK (REC.)	
Bernardeta Iwańska-Cieślik, <i>Biblioteka kapituły katedralnej we Włocławku</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2013, ss. 396	237
ANDRZEJ CHODUBSKI (REC.)	
Abp Józef Kowalczyk, <i>Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 1993/1998</i> , Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2013, ss. 349+6 nlb	241
ANDRZEJ CHODUBSKI (REC.)	
Edward Olszewski, <i>Fryderyk Chopin i Thomas Dyke Acland Tellefsen. Polsko-norweskie więzi muzyczne odkrywa pianistka Małgorzata Jaworska z Krakowa i norweskiego Arendal</i> , Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, ss. 32	248
KS. ZDZISŁAW KROPIDŁOWSKI (REC.)	
Anna Paluszak-Bronka, <i>Nowo wydany kancjonał pruski z królewskiej oficyny Jana Henryka Hartunga. Studium językowe</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2013, ss. 222, il. 10	251
KS. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Wojciech Kluj OMI, <i>Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku małgaskim</i> , Wydawnictwo Missio-Polonia, Warszawa 2013, ss. 377	255
KS. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Ks. Krzysztof Tyliczszak, <i>Rola młodzieżowych Kursów Loreto w duszpasterstwie polonijnym w Europie Zachodniej</i> , Bernardinum, Pelplin 2012, ss. 483	263
KS. WOJCIECH ZAWADZKI (REC.)	
„Rocznik Elbląski”, tom XXIV, Elbląg 2012, ss. 364	269

Od Redakcji

„Zarówno w dziejach Wschodu, jak i Zachodu można dostrzec, że człowiek w ciągu stuleci przebył pewną drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią. Proces ten dokonał się — nie mogło bowiem być inaczej — w sferze osobowego samopoznania: im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko, co jawi się jako »przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego życia. Wezwanie poznaj samego siebie«, wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako »człowiek«, czyli ten, kto »zna samego siebie.«” Tymi słowami był Jan Paweł II rozpoczął Encyklikę *Fides et Ratio*. Wskazał dalej na wielki wysiłek, jaki podjęła ludzkość, aby odpowiedzieć na podstawowe dla zrozumienia siebie pytania. Dążenie do poznania ostatecznego doprowadziło do powstania szeregu dziedzin wiedzy badających różne aspekty rzeczywistości. Filozofia, nauki formalne, przyrodznawstwo, historia czy językoznawstwo, będąc owocem ludzkiego pragnienia wiedzy, sprzyjały wielokierunkowemu postępowi kultury.

Kościół wysoko ceni dążenia rozumu mające na celu uczynienie ludzkiego bytu bardziej godnym i przez cały czas swego istnienia przez różne formy mecenatu nauki i sztuki dążenia te wspiera. Zauważa jednocześnie, że człowiek otwarty jest na prawdę, która go przekracza i której sam z siebie poznać nie może. Spotkanie z nią jest darem pochodzącym od Boga, który w Tajemnicy Paschalnej swego Syna objawia ostateczną prawdę o życiu na ziemi i w wieczności. Kościół, będąc stróżem otrzymanego daru, włącza się w wysiłki całej ludzkości, głosząc Chrystusa i przypominając, że wszystko, co człowiek osiąga w tym życiu, jest tylko etapem w drodze do życia wiecznego.

W świadectwo wiary Kościoła i poszukiwania ludzkości włącza się także kolejny tom „Studiów Gdańskich” – naukowego półrocznika Gdańskiego Seminarium Duchownego. Periodyk ten od wielu lat jest miejscem spotkania i dialogu różnych środowisk naukowych, dając możliwość wspólnego poszukiwania wieloaspektowej prawdy o człowieku.

Obecny, 33. tom „Studiów” zawiera 13 artykułów, spośród których znaczącą grupę stanowią dzieła poświęcone historii najnowszej. Autorzy tekstów

reprezentują nie tylko lokalne środowisko naukowe, lecz także Kraków, Olsztyń, Toruń czy Białystok.

„Studia Gdańskie” nie mogłyby się ukazywać bez życzliwej współpracy wielu osób. Wyrazy szczególnej wdzięczności Redakcja kieruje ku Księdzu Arcybiskupowi Sławojowi Leszkowi Głódziowi, dzięki mecenatowi którego wydawanie „Studiów” jest możliwe.

Mamy nadzieję, że niniejszy tom zostanie życzliwie przyjęty przez Czytelników.

ks. Jacek Meller

Editorial

“In both East and West, we may trace a journey which has led humanity down the centuries to meet and engage truth more and more deeply. It is a journey which has unfolded – as it must – within the horizon of personal self-consciousness: the more human beings know reality and the world, the more they know themselves in their uniqueness, with the question of the meaning of things and of their very existence becoming ever more pressing. This is why all that is the object of our knowledge becomes a part of our life. The admonition *Know yourself* was carved on the temple portal at Delphi, as testimony to a basic truth to be adopted as a minimal norm by those who seek to set themselves apart from the rest of creation as “human beings”, that is as those who “know themselves”.”

Blessed John Paul II started the Encyclical *Fides et Ratio* with these words. Later he showed the great effort, the mankind undertook, to answer the vital questions for understanding themselves. The desire for the cognition led to springing into existence many disciplines of knowledge examining various aspects of reality. Philosophy, formal science, natural science, history or linguistics as a fruit of the human desire for knowledge were conducive for the multidisciplinary progress of culture.

The Church highly appreciates the desires of mind to make human existence more weathy and during the whole time of Her existence has been supporting them by different forms of patronage of science and art. At the same time She notices, that the human is open to the truth, which is beyond him and which he cannot acquire by himself. Meeting it, is the gift from God, who in the Easter Mystery of His Son, reveals the ultimate truth about life on earth and in eternity.

The Church, being the guardian of the received gift joins in the efforts of the whole mankind, preaching Christ and reminding that everything a human being achieves in this life is only a stage on the way to eternal life.

Also the consecutive volume of “Studia Gdańskie” - a scientific half-yearly of the Gdańsk Seminary, joins in the experience of the faith of the Church and searching of the mankind. This periodical has been the place of meeting and dialogue of various scientific communities for many years, giving the possibility of multifaceted search for the truth about the human being.

The present, 33rd volume of “Studia” includes 13 articles, the greater number of which, are works devoted to the latest history. The authors of the texts

represent not only the local scientific community but also Kraków, Olsztyn, Toruń or Białystok.

It would not be possible to issue "Studia Gdańskie" without the good will and co-operation of many people. The Editorial Staff express particular gratitude to His Excellency Archbishop Sławoj Leszek Głódź, thanks to whose patronage, the editing of "Studia" is possible.

We hope, the present volume will be favourably accepted by the readers.

Fr. Jacek Meller

Translated by Beata Kamińska

ARTYKUŁY

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI
Papieski Wydział Teologiczny
Wrocław

Ku teologicznemu pogłębieniu rozumienia natchnienia i interpretacji Pisma Świętego. Śladami Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)

Streszczenie: W artykule ukazano Pismo Święte jako rzeczywistość Bosko-ludzką. Analogicznie do Słowa Bożego, które stało się ciałem – Słowo Boże stało się księgą. W takim razie, aby dotrzeć do obu wymiarów Biblii: Boskiego i ludzkiego, w interpretacji należy uwzględnić zarówno zasady naukowe, jak i teologiczne. Benedykt XVI wskazał na konieczność ich syntezy, która ma się dokonać na wzór zjednoczenia natur Boskiej i ludzkiej w jednej Osobie Syna Bożego – nie wolno ich mieszać, ale też nie wolno ich rozdzielać. Następnie zaproponowano teologiczne pogłębienie rozumienia natchnienia. Takie pogłębienie jest w opinii papieża konieczne również dla studiów biblijnych. Refleksja nad natchnieniem wymaga uwzględnienia chrystologii i mariologii, antropologii i eklezjologii, a również charytologii. Przede wszystkim jednak konieczne jest uwzględnienie wiary, bez której nie można mówić o natchnieniu jako jednym z przejawów relacji człowieka i Boga. W ostatniej części artykułu przedstawiono współczesne problemy biblistyki widziane właśnie z perspektywy wiary. Mocno podkreślono zwłaszcza tajemnicę Wcielenia dokonującą się we współpracy Boga i człowieka. Jak Słowo Boże stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi i za Jej zgodą, tak Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą Ducha i odpowiedzi człowieka na objawienie się Boga.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, egzegeza, hermeneutyka wiary, interpretacja, Joseph Ratzinger, metoda historyczno-krytyczna, natchnienie, Pismo Święte, teologia, Wcielenie

Wprowadzenie: Związek między natchnieniem a interpretacją Biblii

Benedykt XVI zauważył, że studium teologiczne Biblii nie odbywa się na tak wysokim poziomie co egzegeza naukowa¹. W konsekwencji w interpretacji

¹ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, n. 34, Rzym 2010 (dalej: VD).

zauważa się jedynie ludzki wymiar Pisma Świętego i jego autorstwo, a pomija Boski wymiar i Boga jako autora. W związku z tym papież zaproponował syntezę hermeneutyki wiary oraz metody historyczno-krytycznej, a także postulował pogłębienie refleksji na temat natchnienia Pisma, w którym upatrywał szansy dla studiów biblijnych odpowiadających Bosko-ludzkiej naturze tekstu biblijnego. Przy czym Ojciec Święty postawił dobry punkt wyjścia poprzez wskazanie teologicznych fundamentów: wspomniana synteza zasad naukowych i teologicznych w egzegezie miałyby się dokonywać analogicznie do zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie, z kolei natchnienie Pisma można lepiej zrozumieć w o oparciu o analogię istniejącą pomiędzy procesem powstania księgi (w Kościele) a poczęciem Jezusa (w łonie Maryi), obu dokonujących się za sprawą Ducha Świętego.

Bosko-ludzki wymiar Pisma Świętego

Papież Pius XII, odwołując się do św. Jana Chryzostoma sławiącego „nachylenie” się Boga ku człowiekowi, zwrócił uwagę w swojej encyklice dotyczącej studiów biblijnych na analogię pomiędzy Wcieleniem, czyli tym, że Słowo Boże stało się ciałem, a tym, że słowa Boże zostały niejako „wcielone” w ludzką mowę: „Bo jak współistotne Słowo Boże stało się podobne ludziom we wszystkim »prócz grzechu«, tak i słowa Boże wyrażone ludzkim językiem upodobniły się do słów ludzkich we wszystkim, z wyjątkiem błędu”². Można więc na bazie tej analogii powiedzieć, że w przypadku ksiąg natchnionych mamy do czynienia ze swoistą „kenozą” Boga, z Jego „znizaniem się”³.

Do tej analogii odwołują się również Ojcowie Soboru Watykańskiego II, jednak ostatecznie wnioski formułują nieco inaczej: „Boże bowiem słowa wyrażone ludzkimi językami upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi”⁴. Warto zwrócić uwagę na tę znaczącą zmianę – nie mówi się w tym fragmencie o bezbłędności Biblii, ale akcentuje istotę prawdy, a tradycyjnie przyjmowana bezbłędność jako konsekwencja natchnienia jest widziana inaczej niż do tej pory: „Skoro więc wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego, to z całą mocą należy też wyznaczyć, że księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych

² Pius XII, *Encyklika „Divino Afflante Spiritu”*, n. 559. Cyt za: *Biblia w dokumentach Kościoła*, t. 2. *Aby lepiej słyszeć słowo Pana*, red. R. Pietkiewicz, Wrocław 1997.

³ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, n. 13, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002 (dalej: DV).

⁴ DV 13.

dla naszego zbawienia”⁵. Słowa te „stanowią nowość większą, niżby to się zda-
wało na pierwszy rzut oka”⁶.

Ojcowie Soborowi w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w rozdziale III zatytułowanym *O Boskim natchnieniu Pisma Świętego i jego interpretacji*, wychodzą od wykazania Bosko-ludzkiego charakteru Pisma Świętego (por. DV 11) i kończą ponownym wskazaniem na ten fakt (por. DV 13). W ten sposób rozdział ten otrzymuje niejako ramy wypełnione treścią, która z tej podstawowej przesłanki wynika. Z jednej strony Bóg jest autorem, ponieważ księgi tworzące Pismo Święte zostały spisane pod natchnieniem Ducha Świętego. Z drugiej strony do ich napisania Bóg wybrał ludzi, którzy posługiwali się własnymi umiejętnościami i siłami, dlatego również oni są prawdziwymi autorami (por. DV 11). Tak więc „analogicznie do Słowa Wcielonego, również Biblia jako dzieło Bożo-ludzkie jest w całości Boża i w całości ludzka, jest ona jednocześnie i w całości prawdziwym słowem Bożym i prawdziwym słowem ludzkim”⁷.

Analogię między wcieleniem Słowa Bożego a Słowem Bożym, które przyjmuje formę księgi (por. DV 13), podkreślili również Ojcowie Synodu poświęconego Słowu Bożemu w życiu i misji Kościoła. Zwrócili oni uwagę na *Credo*, które ten paralelizm zawiera: głosimy wszak zarówno fakt, że Syn Boży za sprawą Ducha przyjął ciało z Maryi Dziewicy, jak i wyznajemy, że Duch Święty mówił przez proroków⁸. W Orędziu końcowym znalazło się stwierdzenie następujące: „Słowo przyobleczone jest w konkretne słowa, do których się zniża i dostosowuje, aby stać się słyszalne i zrozumiałe dla ludzi [...] Boże natchnienie nie zatarło historycznej tożsamości ani osobowości ludzkich autorów”⁹.

Także adhortacja powstała na bazie Synodu podchwyciła temat „stosowanej przez Ojców Kościoła analogii między Słowem Bożym, »które staje się

⁵ DV 11. Inne tłumaczenie: „ze względu na nasze zbawienie” (por. A. Oczachowski, *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” (2010) nr 15, s. 240). Słowa te niektórzy czytają tak: „Wszystko, co potrzebne jest do zbawienia, w sposób pewny i bez błędu można poznać z Pisma św.” (H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 40).

⁶ A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, dz. cyt., s. 162; por. również: tenże, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, w: *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym („Dei Verbum”)*, Kraków 1967, s. 40. Podobnego zdania jest ks. Józef Kudasiewicz: „Słowa te są ciężarne treścią, której znaczenia nie wolno pomniejszać i nie doceniać. Tekst ten uważany jest powszechnie za najdonioślejsze sformułowanie Konstytucji...” (J. Kudasiewicz, *Konstytucja „Dei Verbum” w opinii biblistów*, w: *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym („Dei Verbum”)*, Kraków 1967, s. 50; tematowi bezbłędności poświęca autor komentarza strony 50–58). Na temat ujęcia prawdziwości Biblii w konstytucji – zob. również: T. Jelonek, *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011, s. 98–109.

⁷ H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, dz. cyt., s. 55.

⁸ Por. *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego: „Słowo Boże w historii”* (24.10.2008), „L'Osservatore Romano” 2009, nr 1, s. 26.

⁹ *Tamże*.

ciałem«, a słowem, które staje się »księgą«¹⁰. Podstawę lepszego zrozumienia soborowego stwierdzenia, wskazującego na analogię między upodobnieniem się Bożego Słowa do ludzkiej mowy a przyjęciem przez Słowo Wiekuistego Ojca słabego ludzkiego ciała i upodobnieniem się do ludzi, widzi Benedykt XVI w paralelnym działaniu Ducha Świętego w Maryi i Kościele: „podobnie jak Słowo Boże stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, również Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą tegoż Ducha. Pismo Święte jest słowem Boga, dlatego że zostało spisane pod natchnieniem Ducha Bożego. W ten sposób uznaje się w pełni rolę ludzkiego autora, który napisał natchniony tekst, i jednocześnie Boga samego jako prawdziwego Autora”¹¹.

Interpretacja Biblii w perspektywie tajemnicy Wcielenia

Na bazie takiego rozumienia natury Pisma Świętego jako rzeczywistości Bosko-ludzkiej dokument soborowy formułuje sposoby interpretacji, które muszą uwzględnić podwójną naturę biblijnych tekstów: podkreśla się więc zarówno zasady naukowe (akcent na metodę historyczno-krytyczną), które odpowiadają ludzkiemu wymiarowi Biblii, jak i teologiczne, konieczne, jeśli interpretacja ma uwzględnić Boski wymiar Biblii (por. DV 12). W przeciwnym razie mielibyśmy bowiem do czynienia albo z „monofizytyzmem biblijnym” (polegałby na mieszanii dwóch „natur” Pisma) czy „nestorianizmem biblijnym” (gdyby „natury” zostały rozdzielone, tak że widziałyby się tylko jedną z nich)¹², albo „doketyzmem biblijnym” (błąd ten pojawiłby się wtedy, gdyby do „ducha” Pisma chciano docierać z pominięciem jego „litery”) czy nawet „ebionizmem biblijnym” (gdyby Boski wymiar nie został odkryty, a Biblia została sprowadzona do wymiaru jedynie ludzkiego¹³).

Znamienny i poniekąd brzemienny w negatywne dla egzegezy skutki jest fakt, że Ojcowie Soboru rozpoczęli omawianie najpierw tych zasad interpretacyjnych, które odnoszą się do ludzkiego wymiaru, a dopiero potem przypomnieli zasady teologiczne niezbędne dla uwzględnienia Boskiego wymiaru Pisma. Mimo stwierdzenia – a może właśnie dzięki niemu – że zasady te należy stosować „z nie mniejszą pieczołowitością”, trudno nie odnieść wrażenia, że jednak metodom nowożytnej egzegezy przyznaje się tu priorytet. Wydaje

¹⁰ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, n. 18, Rzym 2010 (dalej: VD).

¹¹ VD 19.

¹² Por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 285.

¹³ Zwracał na to uwagę kaznodzieja Domu Papieskiego – zob. R. Cantalamessa, „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 275–276.

się, że uczeni znaleźli tu coś więcej niż tylko potwierdzenie dla korzystania z nowoczesnych metod egzegezy, skutkiem czego położyli na nie tak wielki akcent, że niejako zapomniano o zasadach teologicznych, które miałyby stanowić jedynie niepotrzebne wspomnienie przeszłości. W efekcie w posoborowej egzegezie pojawił się niebezpieczny rozdźwięk pomiędzy badaniami naukowymi a studium teologicznego znaczenia tekstów, do którego przewyciężenia wzywał Benedykt XVI: „podczas gdy egzegeza akademicka, również katolicka, jest obecnie prowadzona na wysokim poziomie w zakresie metodologii historyczno-krytycznej, również dzięki najnowszym przyczynom, konieczne jest wymaganie analogicznego studium wymiaru teologicznego tekstów biblijnych, aby miało miejsce pogłębienie zgodnie z trzema elementami wskazanymi w Konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*”¹⁴.

W roku 1988 Ratzinger w swoim znanym wystąpieniu omawiającym przyczyny kryzysu i drogę wyjścia z impasu egzegetycznego podsumował ten stan rzeczy następująco: „Co do strony katolickiej, Sobór Watykański II wprawdzie nie stworzył tej sytuacji, nie zdołał jednak jej zapobiec”¹⁵. Ta tendencja zaakcentowania zasad naukowych kosztem teologicznych wpisała się zresztą w ogólną atmosferę epoki, która chciałaby przeciwstawiać naukę autorytetowi, a przy takim podejściu wkład soboru musi wydawać się sprzeczny: z jednej strony „krytyczny”, a z drugiej „dogmatyczny”. Kardynał sugerował, że Sobór zestawiał obok siebie współczesne metody egzegetyczne z zasadami teologicznymi, jakby miały istnieć niezależnie od siebie, a potrzeba ich współlistnienia i syntezy przy jednoczesnym zachowaniu autonomii. „Osobiście jestem wprawdzie przekonany, że uważna lektura całego tekstu *Dei verbum* pozwala znaleźć istotne elementy syntezy metody historycznej i »hermeneutyki« teologicznej, jednak ich powiązanie nie jest bezpośrednio uchwytne. W konsekwencji posoborowa recepcja w praktyce pozostawiła na boku teologiczną część wypowiedzi, jako ustępstwo na rzecz przeszłości, i upatrywała w tym tekście wyłącznie niczym nie ograniczone, oficjalne potwierdzenie metody historyczno-krytycznej”¹⁶.

I właśnie o tę syntezę, co do której wprost nie wypowiedział się Sobór (ani czy jest w ogóle potrzebna, ani tym bardziej, w jaki sposób miałaby się dokonać; treść rozdziału poświęconego interpretacji Biblii sprawia wrażenie, jakby zasady naukowe i teologiczne mogły istnieć „obok” siebie, bez syntezy

¹⁴ VD 34. Słowa adhortacji zachęcają do tego, aby studium teologiczne Biblii odbywało się równoległe i na tak samo wysokim poziomie, co egzegeza naukowa. O tym, że tak nie jest, wypowiedział się papież wprost na Synodzie: „Ten drugi nurt, na który składają się trzy elementy teologiczne wskazane przez *Dei verbum*, jest niemal niewidoczny” (Benedykt XVI, *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów: „Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna”* (14.10.2008), „L'Osservatore Romano” 2008, nr 12, s. 34).

¹⁵ J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 94.

¹⁶ *Tamże*, s. 95–96.

między nimi), toczył batalię Benedykt XVI, nawołując z jednej strony do „hermeneutyki wiary” z drugiej do nowego kroku metodologicznego, który musi wykonać metoda historyczno-krytyczna. Adhortacja *Verbum Domini* zawiera podpowiedź Ojca Świętego, w jaki sposób należałoby patrzeć na ową syntezę: trzeba ją widzieć w perspektywie chrystologicznej, a dokładniej: jako analogię do dwóch natur Chrystusa (Boskiej i ludzkiej) zjednoczonych w jednej Osobie, które według sformułowania Soboru Chalcedońskiego nie tracą swoich właściwości, istnieją bez zmieszania czy zmiany, bez podzielenia czy rozłączania¹⁷. W ślad za tym papież oddalenie ryzyka dualizmu w podejściu do świętych Pism widzi w analogicznej syntezie: „Rozróżnianie dwóch poziomów badania Biblii nie ma bowiem na celu ich rozdzielania ani przeciwstawiania, ani po prostu zestawiania. Występują one jedynie we wzajemnym powiązaniu”¹⁸. Obydwa poziomy badania Pisma Świętego – naukowy i teologiczny – muszą więc współwystępować w egzegezie, przy czym każdym z nich posługiwać się trzeba we właściwy jej sposób. Takie rozróżnienie nie może jednak oznaczać rozdzielania, to znaczy, że już na etapie stosowania metody historyczno-krytycznej nie wolno jej widzieć jako wyabstrahowanej z wiary. Owszem, znająca swoje ograniczenia metoda historyczno-krytyczna dopuszcza hermeneutykę wiary jako jej konieczne uzupełnienie; a trzeba by nawet powiedzieć, że nie tyle jako „uzupełnienie”, co raczej jako siłę kierowniczą.

Jezus mówi: „Ojciec większy jest ode mnie” (J 14,28), i analogicznie należałoby powiedzieć, że Słowo Boże jest większe od słów Pisma. W Chrystusie „mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (Kol 2,9), jednak aby to Bóstwo dostrzec, potrzeba wiary. Sam Jezus nie był zrozumiały „sam przez się”, dopiero wspólnota, która zgromadziła się wokół Niego, miała w Duchu Świętym odkryć Jego tożsamość i przekazać swoją wiarę następcom. Podobnie nie wolno wymagać od metod naukowych, że odkryją „same przez się” Boski wymiar Biblii. Potrzeba więc przejścia od litery do ducha Pisma, które wymaga poddania się kierownictwu wiary. W perspektywie wspomnianej „unii hipostatycznej” trzeba oczekiwać, że to wiara powinna ukierunkowywać egzegetów posługujących się metodami naukowymi. W tym sensie wiara „obejmuje” metodę historyczno-krytyczną, albo inaczej: metoda ta „musi dokonać metodologicznie nowego kroku i uznać się ponownie za dyscyplinę teologiczną, nie rezygnując przy tym ze swego charakteru historycznego”¹⁹.

Wniosek ten wyciągam na podstawie analizy zjednoczenia woli Boskiej i ludzkiej w Chrystusie, której dokonał III Sobór Konstantynopolitański. Ojcowie tego soboru odrzucili zarówno obraz Chrystusa pozbawionego ludzkiej woli (nie byłby wtedy w pełni człowiekiem), jak i zrezygnowali z oddzielania

¹⁷ Por. *Wyznanie wiary Soboru Chalcedońskiego*, 451 r., w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, n. 89.

¹⁸ VD 35.

¹⁹ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 6.

woli Boskiej i ludzkiej (taki kierunek prowadziłby do uznania swoistej schizofrenii w Jezusie), za to opowiedzieli się za komunią woli, czyli zjednoczeniem woli ludzkiej i Boskiej, które dzięki temu stanowią jedno, choć pozostają oddzielnymi dwoma wolami. Można nawet odkryć ten proces jednoczenia się woli w życiu Jezusa, a dokładniej w Jego modlitwie, np. wtedy, gdy mówi On: „lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty!” (Mk 14,36). W tych słowach odsłania się sposób podporządkowania woli ludzkiej Jezusa woli Syna, albo innymi słowy: „Logos uniża się tak bardzo, że przyjmuje ludzką wolę i wraz z Ja tego człowieka mówi do Ojca”²⁰. Podobnie interpretacja naukowa Pisma powinna być „poddana” hermeneutyce wiary, czy też raczej wiara powinna się unieżyć, aby przyjąć również ludzkie metody tłumaczenia Pisma.

O teologiczne pogłębienie rozumienia natchnienia

Oczywiście tak rozumiana synteza nie będzie łatwa do zastosowania w praktyce²¹, ale nawet jeśli niektórym egzegetom wydać się może poszukiwanie takiej syntezy swoistym „doświadczeniem Getsemani” (*tout proportions gardées*), to przecież tylko takie podejście respektuje misterium wcielenia się Słów Bożych w ludzkie słowa. Innymi słowy, tylko taka synteza odpowiada faktowi natchnienia Pisma Świętego, które to natchnienie powoduje, że prócz ludzkiego autora mówimy o Boskim autorstwie ksiąg natchnionych. Jest to możliwe dzięki Duchowi Świętemu, zgodnie z definicją natchnienia: „działanie Ducha Świętego, mocą którego prawdziwe słowo ludzkie jest jednocześnie prawdziwym słowem Boga, nazywa się natchnieniem biblijnym”²². Z kolei omawiana analogia między wcieleniem Słowa Bożego a Słowem Bożym, które przyjmuje formę księgi, otwiera przestrzeń do pogłębienia refleksji na temat tego, czym jest natchnienie. Ojciec Święty właśnie w tym pogłębieniu widzi szansę dla studiów biblijnych odpowiadających Bosko-ludzkiej naturze tekstu biblijnego²³. W każdym razie należałoby widzieć proces powstania ksiąg natchnionych

²⁰ J. Ratzinger, *Patrząc na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 37.

²¹ Por. D. Farkasfalvy, *art. cyt.*, s. 286: „Bez wątpienia, egzegeta powinien wiedzieć, gdzie kończy się królestwo badań naukowych, a gdzie przejmują ster wiara i – przynajmniej ujmując rzecz idealnie – winien oddzielić od siebie oba królestwa, aby każde z nich zachowało własną względną autonomię. Wyznaczenie jakiegoś innego ideału oznaczałoby prekrytyczną naiwność i powodowałoby utratę tego, co jest istotną zdobyczą nauki krytycznej. Lecz jedynie wierzący egzegeta będzie umiał dostrzec wzajemne powiązania tych dwu rzeczywistości i może mówić o istnieniu lub braku ciągłości między nimi”.

²² H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, dz. cyt., s. 18.

²³ Por. VD 19: „Niewątpliwie w refleksji teologicznej natchnienie i prawda zawsze były uważane za dwa kluczowe pojęcia kościelnej hermeneutyki świętych Pism. Jednakże trzeba uznać, że dziś konieczne jest odpowiednie pogłębienie tych rzeczywistości, by lepiej spełnić wymogi dotyczące interpretacji świętych tekstów zgodnie z ich naturą. W związku z tym wyrażam

jako wynik współpracy Boga i człowieka, a dokładniej – jako owoc przyjęcia przez człowieka Ducha Świętego (por. VD 19). Przy czym nie wolno izolować pojedynczego autora natchnionego z kręgu wspólnoty, w której łonie zrodziło się Pismo. Tak więc dyskusja o natchnieniu musi uwzględniać zarówno rys pneumatologiczny (działanie Ducha Świętego), jak i antropologiczny i eklezjologiczny (*fiat* człowieka i wspólnoty wierzących przyjmujących Boga i Jego ingerencje w historii osobistej i ludzkiej). A ponieważ nie da się zrozumieć współpracy człowieka i Boga bez spojrzenia na Maryję, która z jednej strony stanowi niejako „soczewkę” powołania każdego wierzącego (w Jej wypadku mamy do czynienia z czystym, „laboratoryjnym” objawieniem się Boga i odpowiedzią człowieka na to objawienie; przy czym ową czystość należałoby również widzieć jako bezgrzeszność, albo lepiej: z pełni łaski płynącą najpełniejszą odpowiedzią), a z drugiej jest pierwowzorem Kościoła, można powiedzieć, że jego uosobieniem²⁴ – dlatego ujęcie natchnienia musi otrzymać również rys maryjny.

Pogłębioną analizę Bosko-ludzkiego wymiaru Biblii, a przede wszystkim udziału człowieka i wspólnoty wierzących w powstaniu Pisma Świętego, usłyszeli przedstawiciele świata religii, kultury i polityki, którzy zgromadzili się w Kolegium Bernardynów w 2008 roku. Papież podkreślił, że Słowo Boga dociera do ludzi w postaci nie jednej księgi, ale wielu ksiąg, których jedność nie jest dana ludziom w sposób oczywisty, ale przez to tym bardziej zostaje uwdatniony fakt, że „słowo Boga przychodzi do nas jedynie poprzez mowę człowieka, poprzez ludzkie słowa, tzn. że Bóg mówi do nas jedynie poprzez ludzi, poprzez ich słowa i historię [...]. Słowo Boże i Jego działanie w świecie objawiają się jedynie w słowie i historii ludzkiej”²⁵. Innymi słowy, Bóg ingerujący w historię zarówno pojedynczych wiernych, jak i całej wspólnoty wierzących,

nadzieję, że badania w tej dziedzinie będą postępowały z pożytkiem dla nauk biblijnych oraz życia duchowego wiernych”. Por. również: Benedykt XVI, *Przesłanie z okazji zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej*: „Poprzez swoje Słowo Bóg pragnie przekazać nam prawdę o sobie i o ludzkości” (02.05.2011), „L'Osservatore Romano” 2011, nr 7, s. 20–21. Papież przypomniał w tym przesłaniu, że pojęcie natchnienia wymaga pogłębienia, ponieważ ma kluczowe znaczenie dla poprawnej hermeneutyki Biblii jako słowa Bożego w ludzkich słowach: „W istocie interpretacja Pism świętych, w której pomija się ich natchnienie bądź o nim zapomina, nie uwzględnia ich najważniejszej i cennej cechy – tego, że pochodzą od Boga”, a tym samym nie potrafi rozpoznać Jego woli (prawda wynika z natchnienia, poznanie Bożej woli z uznania, że Pismo jest Jego autorstwa). Natchnienie i prawda należą do konstytutywnych cech natury świętych tekstów, których interpretacja musi ten fakt uznać, a to z kolei wymaga stosowania teologicznych zasad interpretacji. Por. również: W. Linke, *Adhortacja „Verbum Domini” a przyszłość dyskusji o rozumieniu natchnienia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2010, nr 1, s. 255–268.

²⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, n. 53.63, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002 (dalej: LG).

²⁵ Benedykt XVI, *Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów: „Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga”* (12.09.2008), „L'Osservatore Romano” 2008, nr 10–11, s. 14–15.

oraz Jego działania i objawienie przyjęte przez wierzącego i wspólnotę – pozwalają uchwycić niełatwą i nigdy do końca możliwą do opisanja tajemnicę natchnienia Pisma. W tym sensie człowiek i Kościół idą drogą Maryi przyjmującej Słowo Boże działające w życiu ludzkim i możliwe do „usłyszenia”.

W takim razie należy mówić o Bosko-ludzkiej synergii²⁶ jako zasadzie obowiązującej we współdziałaniu człowieka i Boga w ogólności, którego to przejawem współdziałania będzie również proces powstawania ksiąg biblijnych jako świadectwa relacji Bosko-ludzkiej, albo jeszcze inaczej: jako świadectwa Bożego objawienia, jeśli pod pojęciem Objawienia rozumiemy za Ratzingerem osobowe wyjście Boga ku człowiekowi w Chrystusie, by ludzi zjednoczyć z Bogiem w Duchu Świętym. Dla „Mozarta teologii” działanie poprzedza mowę, innymi słowy – „poziom rzeczywistości wydarzenia Objawienia jest głębszy niż poziom rzeczywistości wydarzenia jego proklamacji, czyli dążenia do zinterpretowania działania Boga w ludzkim języku”²⁷ (por. DV 2). Objawienie oznacza więc dla niemieckiego uczonego „zbliżenie się Boga do człowieka i jest większe niż wyrazić mogą to ludzkie słowa, również większe niż słowa Pisma [...] Pismo jest znaczącym świadectwem o objawieniu, ale objawienie to coś żywego, coś większego”²⁸.

W swojej rozprawie habilitacyjnej bawarski teolog dowodził, że w średniowieczu uważano, iż Pismo Święte powstało z mistycznego kontaktu autora natchnionego z Bogiem; trzeba więc mówić o *visio intellectualis*, której nie dało się przekazać w czysto duchowej postaci, dlatego ludzki autor „raczej zawią ją w »pieluszki słów Pisma«, tak że to, co w nim stanowiło »objawienie« we właściwym sensie, jest wprawdzie dostępne w napisanych przez niego literach, ale w pewnej mierze pozostaje ukryte za nimi i potrzebuje dopiero nowego odsłonięcia”²⁹. Temu „rozwijaniu z pieluszek” słowa służyć ma wiara Kościoła, dzięki której jest możliwe dotarcie do głębokiego sensu Pisma Świętego, a dopiero wtedy możemy mówić o Objawieniu. Aby dotrzeć do Objawienia trzeba je najpierw przyjąć właśnie jako owo wydarzenie (trzeba mu pozwolić się wydarzyć w czytelniku Pisma), które stoi za literą Pisma. Objawienie nie jest więc – wskazywał kardynał w innym czasie – tożsame z Pismem Świętym: „»Objawienie« jest [...] pojęciem związanym z działaniem i oznacza działanie, poprzez które ukazuje się Bóg, a nie obiektywny wynik tego działania. Biorąc to pod uwagę, do pojęcia »objawienie« należy również zaliczyć podmiot

²⁶ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej: „Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem”* (23.04.2009), „L'Osservatore Romano” 2009, nr 6, s. 33: „Konstytucja *Dei verbum*, po stwierdzeniu, że Autorem Biblii jest Bóg, przypomina nam, że w Piśmie Świętym Bóg mówi do człowieka ludzkim językiem. Ta bosko-ludzka synergia jest bardzo istotna. Bóg prawdziwie mówi do ludzi ich językiem”.

²⁷ T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 90.

²⁸ J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 106–107.

²⁹ J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2010, s. 104.

otrzymujący objawienie: gdzie objawienie nie jest przez nikogo przyjęte, tam nie było żadnego objawienia, bo nic tam nie zostało ujawnione, odkryte. Sama idea objawienia zakłada kogoś, kto wejdzie w jego posiadanie [...]. Jeżeli tak jest [...], to objawienie jest uprzednie w stosunku do Pisma Świętego i odzwierciedla się w nim, lecz nie jest jednak z nim identyczne. Oznacza to, że objawienie jest zawsze większe od samego Pisma³⁰.

Dla Ratzingera – podsumowuje ks. Grzegorz Bachanek – żywym Słowem Bożym jest Objawienie, które „przekracza fakt Pisma w kierunku Boga i w kierunku przyjmującego człowieka [...] Objawieniem we właściwym sensie tego słowa jest Chrystus³¹. Ponieważ tylko w Nim – w Logosie, które wszystko ogarnia – Bóg wyraża samego siebie. „To jedyne Słowo (*Logos*) zakomunikowało się ludziom w istniejących słowach, za pomocą których przedstawiło nam, kim jest³², jednak oczywiście On jest zawsze większy niż słowa, które o Nim mówią. W tej perspektywie staje się zrozumiałe oczekiwanie Jezusa, że należy przyjść do Niego, skoro całe Pismo daje o Nim świadectwo (por. J 5,39n). Ostatecznym więc celem interpretowania Pisma musi być spotkanie z Chrystusem, a dokładniej: przyjęcie Go do swojego życia czy też raczej pozwolenie, by On przyjął nas w siebie (w biblijnym języku będzie to „bycie w Nim”, „życie w Chrystusie”). Z kolei fakt, że w ogóle człowiek jest w stanie usłyszeć głos Boga, jest możliwy tylko w Chrystusie, w którym cała rzeczywistość ma swoje istnienie (por. Kol 1,16nn) i na którego obraz zostaliśmy jako ludzie stworzeni. Wszelki kontakt człowieka z Bogiem jest możliwy tylko w Bogu i Człowieku, Jezusie Chrystusie. To z kolei znów odsyła nas do Maryi, która dzięki swojemu *fiat* dała ludzką naturę Chrystusowi, a przez to – jeśli uwzględnić unię hipostatyczną (co z tego, że sama Maryja nie знаła tego pojęcia? – raz jeszcze: wydarzenie poprzedza jego interpretację) – stała się przez to Matką Boga. Kościół jako wspólnota wierzących staje się analogicznie Matką Słowa, które Bóg wypowiada, i dlatego „rodzi” on Pismo Święte.

Jak widać, zrozumienie natchnienia wymaga uwzględnienia perspektywy teologicznej: zarówno chrystologii, jak i mariologii (najlepiej rozpatrywanych łącznie, czego obrazem jest Zwiastowanie), a także antropologii i eklezjologii, a nawet charytologii. Jeśli bowiem natchnienie jest wynikiem współpracy człowieka z Bogiem, uwzględnić trzeba jeszcze Bożą łaskę i wolność ludzką, która nie zostaje zanegowana łaską³³. W każdym razie pogłębienie pojmowania faktu natchnienia nie może abstrahować od teologii dogmatycznej. Zgubne skutki rozejścia się teologii i egzegezy widać również w braku refleksji na temat natchnienia.

³⁰ J. Ratzinger, *Moje życie*, dz. cyt., s. 85.

³¹ G. Bachanek, *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, „*Verbum Vitae*” (2005) nr 7, s. 224.

³² J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. P. Gąsior, Kraków 2007, s. 14.

³³ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, Rozdział V, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, n. 319.

Zależność problemów biblistyki od stanu wiary

We współczesnym rozumieniu natchnienia, a tym bardziej w trudnościach z jego uznaniem, jak w lustrze odbija się współczesne wyobrażenie możliwych relacji Boga i człowieka, które z kolei jest w dużym stopniu pochodną osobistego i wspólnotowego doświadczenia religijnego lub jego braku. W tym sensie jakie jest (jakościowo i natężeniowo) doświadczenie relacji z Bogiem i innymi wierzącymi, taka też wizja natchnienia (w sensie udziału Boga, ale także „sposobu” oddziaływania Boga na człowieka). Dla przykładu: jeśli od Boga oczekuje się jedynie przekazu prawd wiary, wtedy pojawić się musi wyobrażenie natchnienia jako „Bożego dyktanda”; jednak jako chrześcijanie nie przyjmujemy takiej koncepcji Boga, którego pierwszorzędnym celem miałyby być udzielenie informacji, nawet zbawczych; owszem spodobało się Bogu objawić samego siebie i swoją wolę, dzięki której przez Chrystusa ludzie stają się przyjaciółmi Boga, współuczestnikami Bożej natury (por. DV 2). Inny przykład: brak doświadczenia Boga w życiu prowadzi albo do zanegowania natchnienia, albo do widzenia księgi natchnionej jako skutku pewnego rodzaju wyjątkowej religijnej ekstazy, mistycznego doświadczenia, które musiało się stać udziałem autora natchnionego, tak że Bóg musiał całkowicie „zawładnąć” piszącym³⁴. Jednak natchnienie może być – uważa ks. Oczachowski – „bardziej związane z ukształtowaniem człowieka, niż z jednorazowym pochwyceniem go dla przekazania Bożej nauki”³⁵. To oczywiście ilustracje skrajne, jedynie dla zobrazowania samej zależności: osobiste doświadczenie – pojmowanie natchnienia.

Tak trzeba właśnie patrzeć na współczesne problemy z przyjęciem natchnienia – muszą one wynikać jeśli nie z braku wiary, to z jej słabości; im mniejsze doświadczenie Boga, tym mniejsza skłonność do wyobrażenia sobie, w jaki sposób i jak intensywnie mógł On działać również w autorach natchnionych, nie negując ich wolności i zdolności. Warto na marginesie zwrócić uwagę, że nawet doświadczenie ludzi wierzących nie jest aż tak spektakularne w swoich owocach (przynajmniej tych łatwych do zauważenia, zewnętrznych) jak to opisywane na kartach Nowego Testamentu. Można by to zilustrować następująco: ani cień papieża Franciszka, ani nawet zakochanego w Biblii Benedykta XVI nie uzdrawia chorych, a cień Piotra, pierwszego papieża, owszem (por. Dz 5,15n). Nie zamierzam oczywiście dezawuować wiary Następców Apostołów, chcę jedynie wskazać na inne dziś doświadczenie Boga, może jakiś inny czas czy sposób przeżywania relacji z Bogiem. Albo który z egzegetów – to druga ilustracja – może chlubić się doświadczeniem trzeciego nieba, jakie stało się udziałem Apostoła Narodów (por. 2 Kor 12,1–4)? W takim razie należałoby zachować pokorę w wypowiedaniu się na temat natchnienia; zdaje się,

³⁴ Por. J. Goldingay, *Natchnienie*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins, J. L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 613.

³⁵ A. Oczachowski, *art. cyt.*, s. 242.

że dziś jest trudniej wyobrazić sobie nadprzyrodzoność powstania ksiąg natchnionych niż kiedyś. Mniej cudownego działania Boga „dzisiaj” nie powinno w każdym razie stanowić wystarczającego usprawiedliwienia dla zanegowania nadprzyrodzonych ingerencji w procesie powstawania ksiąg natchnionych „wczoraj”. Podobnie indywidualizacja wiary, z jaką mamy dziś do czynienia, nie może przesłaniać nam wspólnotowego wymiaru rodzenia się Pisma.

Z kolei dziś rozumiemy na pewno lepiej udział ludzkiego czynnika w tym procesie, nawet jeśli go przeceniamy na skutek zafiksowania na punkcie metody historyczno-krytycznej. Niebezpieczeństwem dzisiejszym jest swego rodzaju „uwięzienie” w ludzkiej naturze Chrystusa – jeśli przyjąć, że cała rzeczywistość istnieje w Nim, a więc poniekąd w Jego dwóch naturach, Boskiej i ludzkiej, współcześni poruszają się chętniej we wszystkim, co ludzkie (cała nauka przecież na tym polega, a zatem również egzegeza naukowa). W tym sensie można powiedzieć, że żyjemy w czasach „ebionizmu”, którego jednym z przejawów jest „ebionizm biblijny”³⁶. Przerzucanie własnego doświadczenia religijnego (czy też jego braku) na czasy przeszłe jawi się jako nieuprawnione; podobnie jak nie da się usprawiedliwić innego założenia filozoficznego, ściśle związanego z mentalnością scjentystyczną współczesnych, według którego to założenia „historia jest zasadniczo jednorodna i dlatego może się w niej zdarzyć tylko to, co jest możliwe jako wynik znanych nam przyczyn przyrodniczych czy też jako rezultat działania człowieka”³⁷.

Generalnie słuszne założenie o jednorodności działających w historii przyczyn „staje się szkodliwe i niebezpieczne wówczas, gdy przemienia się w bezwzględne wykluczenie tego, co całkowicie inne – Boga; wykluczenie tego, co przekracza nasze zwykłe doświadczenia. Ale taka właśnie jest nasza sytuacja. Nasze rozumienie naukowości zabrania Bogu dostępu do świata”³⁸. Warto przypomnieć, że właśnie kościelne dogmaty maryjne miały zawsze na celu ochronę ortodoksyjnej wiary, przede wszystkim chrystologii. Dogmaty maryjne – zauważał Ratzinger w rozmowie z włoskim dziennikarzem – „chronią również tak dzisiaj zagrożoną wiarę w Boga Stworzyciela (jest to jedna z bardziej niezrozumianych dzisiaj prawd o wiecznym dziewictwie Maryi) swobodnie i dowolnie wnikającego w materię”³⁹. Tak więc również i w tym przypadku Maryja jawi się jako ostoja możliwości ingerencji Boga w ludzkiej historii, której to prerogatywy nie chce mu przyznać metoda historyczno-krytyczna.

³⁶ Ma on miejsce nie tylko w interpretacji Pisma, ale również w próbach negowania natchnienia. Z kolei fundamentalistyczne koncepcje natchnienia werbalnego, ratujące jakoby Boskie pochodzenie Pisma, stanowią skrajną reakcję na próby wyrugowania Boga z procesu powstawania Pisma i można je widzieć jako swoisty „doketyzm biblijny”. Por. J. Barton, *Natchnienie werbalne*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, dz. cyt., s. 615: „natchnienie werbalne zmierzało do podkreślenia, że słowa Pisma są słowami Boskimi, a nie ludzkimi”.

³⁷ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 65.

³⁸ *Tamże*, s. 67.

³⁹ J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, J. Chrapek, Kraków-Warszawa 1986, s. 90.

Metoda historyczno-krytyczna wyklucza czynnik Boski z dziejów ludzkich. „Wiara nie stanowi części składowej metody, a Bóg nie jest autorem procesu historycznego, którym ona się zajmuje”, a ponieważ „w biblijnym obrazie historii wszystko przenika działanie Boga, trzeba koniecznie przystąpić do zbadania skomplikowanej anatomii słów Biblii [...]. Zamiast opisaney historii trzeba skonstruować inną, »prawdziwą«”⁴⁰. Zauważmy, że jeśli Bóg zostaje wyrugowany z historii świętej, zarówno osobistej, jak i wspólnotowej, zostaje również wyłączony z procesu powstawania ksiąg biblijnych; autorzy natchnieni jedynie interpretują „po Bosku” to, co wydarzyło się „po ludzku”. Ewentualnie natchnienie musiałoby polegać na ingerencji Boga w sam proces interpretacji wydarzeń, ale w takim razie Bóg stawałby się sprzeczny, skoro pozwalałby sobie widzieć jako działającego obiektywnie w historii, a w rzeczywistości pozostawałby jedynie subiektywnym przeżyciem wierzącego. W tym kontekście warto raz jeszcze z całą mocą przypomnieć słowa Benedykta XVI wskazujące na konieczność stosowania hermeneutyki wiary, bowiem abstrahowanie od wiary musi prowadzić siłą rzeczy do swego rodzaju „hermeneutyki podejrzeń” – w egzegezie i szerzej, w biblistyce, także w rozumieniu natchnienia. Papieska diagnoza równie dobrze może być odniesiona do egzegezy, jak i do samego faktu uznawania (bądź nie) i rozumienia (takiego a nie innego) natchnienia: „Brak hermeneutyki wiary w odniesieniu do Pisma Świętego nie oznacza wyłącznie jej niestosowania; jej miejsce nieuchronnie zajmuje inna hermeneutyka, hermeneutyka złaicyzowana, pozytywistyczna, której podstawą jest przekonanie, że pierwiastek Boży nie występuje w ludzkich dziejach. Zgodnie z tą hermeneutyką, kiedy zdaje się, że element Boski istnieje, trzeba go wyjaśnić w inny sposób i sprowadzić wszystko do elementu ludzkiego. W konsekwencji powstają interpretacje negujące historyczność elementów Boskich” (VD 35).

Z kolei uwzględnienie koniecznych do przyjęcia wniosków, do jakich doszła metoda historyczno-krytyczna, a przede wszystkim dowartościowanie przez nią czynnika ludzkiego, wzywa do nowego spojrzenia na natchnienie. Wydaje się, że w perspektywie syntezy hermeneutyki wiary i hermeneutyki historycznej jesteśmy dziś w stanie lepiej uchwycić wagę udziału człowieka (i wspólnoty wierzących) w procesie tworzenia Pisma, choć tym samym wcale nie jest nam łatwiej zrozumieć fakt natchnienia czy naukowo go opisać. Raczej jesteśmy wezwani do uznania natchnienia jako tajemnicy, której bez wiary nie jesteśmy w stanie należycie pojmować. Proces natchnienia należy widzieć bowiem jako tajemnicę dokonującą się we współdziałaniu człowieka (pojedynczego oraz wspólnoty wierzących) i Boga⁴¹.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół...*, dz. cyt., s. 90.

⁴¹ Por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, dz. cyt., s. 18: „Działanie Boga, zwane natchnieniem, obejmuje wszystkich, którzy w sposób twórczy brali udział w powstawaniu, przekazywaniu i spisywaniu ksiąg biblijnych. Charyzmat natchnienia został udzielony całej wspólnotie Bożej; poszczególni zaś ludzie uczestniczyli w nim w miarę twórczego udziału w powstawaniu ksiąg biblijnych”.

Natchnienie Pisma Świętego a misterium poczęcia

W przypadku natchnienia Pisma mamy do czynienia z tajemnicą analogiczną do misterium Wcielenia. W tym sensie tylko za sprawą wiary jesteśmy w stanie nie tyle przecież rozumieć, co przez wiarę pojmować ten Bosko-ludzki proces, jaki musiał się dokonać – analogicznie do poczęcia Syna Bożego w łonie Maryi, które oczywiście wydarzyło się za sprawą Ducha Świętego, ale przecież nie bez udziału człowieka. „Personalizm każe widzieć to wydarzenie jako w istocie swej misteryjne, wewnątrzosobowe, dziejące się w świątyni osoby Maryi: »anioł wszedł do niej« [...], choć zostało to oddane empirycznymi obrazami i literacką kompozycją. Wewnątrzpersonalność wydarzenia zbawczego nie przekreśla jego realności, lecz ją podnosi”⁴².

Podobnie trzeba by patrzeć na wszystkie „małe zwiastowania”, które stały u podstaw przyjęcia Objawienia i spisywania go. Podkreślanie ludzkiego udziału w tym procesie nie dezawuuje Boskiego czynnika; wręcz przeciwnie, jak pokazuje to największe Zwiastowanie. Tajemnica ta jest większa niż powszechnie się przyjmuje – zdaje się, że wciąż nie doceniamy wagi tego, że bez zgody Niewiasty Bóg nie stałby się człowiekiem. Niejeden wierzący, broniąc wszechmocy i łaski Bożej, godzi się na traktowanie Maryi jako swego rodzaju „surogatki”, która posłużyła Bogu jak jakieś narzędzie do realizowania Jego planu – urodzenia Jezusa (por. LG 56)⁴³. A przecież „Maryja jest osobą, zresztą idealną, a więc w pełni wolną, rozumną, twórczą duchowo i posiadającą możliwość przyjęcia lub odrzucenia inicjatywy Bożej. Została potraktowana przez Boga jako osoba, a nie jako rzecz. Religia w ogóle jest sprawą osób, a nie rzeczy”⁴⁴. W każdym razie jeśli Ona jest bramą, przez którą przeszedł Zbawiciel – to gdzie znajduje się ta brama? Przecież nie przede wszystkim w łonie! Maryja Dziewica – powiedzą Ojcowie Soborowi – „przy zwiastowaniu anielskim przyjęła sercem i ciałem Słowo Boże” (LG 53).

Kontemplowanie udziału Maryi we Wcieleniu umożliwia odślonięcie również tej tajemnicy, która skrywa się pod pojęciem natchnienia. Bóg przychodzi do człowieka tylko przez człowieka: nie tylko w tym sensie, że Bóg przychodzi do człowieka przez Chrystusa jako Boga i człowieka, ale również w tym rozumieniu, że Bóg wydarza się, jest obecny i działa w świecie człowieka i w słowie ludzkim jedynie przez człowieka, a dokładnie przez jego wiarę (jedynie trzydzieści kilka lat był obecny „fizycznie”, niejako niezależnie od wiary, choć kto wie, czy nie „utrzymywała” Go tutaj wiara Jego Matki? W każdym razie na pewno po Jego śmierci krzyżowej Kościół, a może i świat cały „wisiał” jedynie na Jej wierze). Dlatego Bóg jest obecny i dziś w świecie tylko w Chrystusie

⁴² Cz. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2012, s. 81.

⁴³ Warto porównać takie postrzeganie relacji Maryi (czy szerzej: człowieka) z Bogiem z patrzeniem na autora natchnionego jako na „kanał”, przez który przepływało Boże natchnienie – por. J. Barton, *Natchnienie werbalne*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, dz. cyt., s. 614.

⁴⁴ Cz. Bartnik, *Matka Boża*, dz. cyt., s. 81.

i Kościele, który jest Jego Ciałem, i który składa się przecież z ludzi traktowanych jako ludzie, a nie jako narzędzia czy instrumenty do przekazania Bożej woli⁴⁵. W tym kontekście należy też widzieć natchnienie jako wydarzenie na linii Bóg – wspólnota wierzących. Na koniec wróćmy więc raz jeszcze do słów Benedykta XVI brzemiennych w treści do rozważenia: „podobnie jak Słowo Boże stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, również Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą tegoż Ducha” (VD 19). Jak Słowo nie stałoby się ciałem, gdyby nie przyjęło ludzkiej natury z Matki, tak Pismo nie mogłoby powstać poza Kościołem. Można pójść dalej i sformułować również taką analogię: jak nie byłoby *fiat* Maryi, gdyby nie jej zakorzenienie we wspólnocie wierzących, tak również nie można mówić o natchnieniu Pisma bez uwzględnienia faktu, że jego ludzcy autorzy trwali we wspólnocie wierzących.

Dlatego podstawowe kryterium hermeneutyki biblijnej polega na tym, że „właściwym miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła [...] To Duch Święty, ożywiający życie Kościoła, uzdalnia do autentycznej interpretacji Pism. Biblia jest księgą Kościoła, a z jej immanencji w życiu kościelnym rodzi się również jej prawdziwa hermeneutyka” (VD 29)⁴⁶. Jeśli autentyczna hermeneutyka jest możliwa tylko w wierze Kościoła (wzorem dla tej wiary jest „tak” Maryi), od egzegety wymaga się uczestnictwa w życiu i wierze wspólnoty wierzącej jego czasów⁴⁷, a również należy oczekiwać od niego takiego samego jak u autorów natchnionych pojmowania Biblii jako Słowa Bożego objawionego za pośrednictwem ludzkich słów (por. 1 Tes 2,13). I na koniec warto byłoby jeszcze zwrócić uwagę na różnicę w przyjęciu Objawienia przez bezgrzeszną i pełną łaski Maryję a przyjmowaniem „łaski po łasce” (por. J 1,16) Objawienia przez wspólnotę wierzących grzeszników (w tym autorów natchnionych). Warto w tym świetle odczytać w nowy sposób jeden z dwóch nowotestamentalnych tekstów mówiących wprost o natchnieniu Pisma: „kierowani Duchem Świętym mówili od Boga (święci) ludzie” (2 P 1,21). Zrozumienie, że ich świętość nie może równać się ze świętością Maryi, pozwala sformułować liczne konkluzje, spośród których wybierzmy przynajmniej dwie.

Po pierwsze, istnieje różnica między Objawieniem a Pismem Świętym, i również z tej perspektywy konieczne jest wznoszenie się od litery do ducha Pisma. Tak więc znów Dziewica jawi się jako „nieprzyjaciółka wszelkich

⁴⁵ W związku z tym należy podkreślić, że w *Dei verbum* zrezygnowano z używanej wcześniej terminologii – dokument mówi o prawdziwych autorach, a nie narzędziach w ręku Boga (por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, dz. cyt., s. 39).

⁴⁶ Dlatego jednym z elementów hermeneutyki wiary jest uwzględnienie żywej Tradycji całego Kościoła (por.: DV 12; VD 34).

⁴⁷ Egzegeta niezakorzeniony we wspólnocie wierzących nie pozostaje jedynie egzegetą indywidualnym, ale siłą rzeczy antykościelnym – por. cenne spostrzeżenie Romano Guardiniego: „Człowiek, który myśli w sposób indywidualistyczny, posiada pewne »poczucie antyeklezyjalne«” (R. Guardini, *Pismo Święte i nauka wiary. Poznanie duchowe, które otrzymuje się w darze*, tłum. K. Czuba, Kielce 2002, s. 62).

herezji”, także egzegetycznych, które chciałyby przyznać metodzie historyczno-krytycznej możliwość dotarcia do prawdy Objawienia. Po drugie zaś, możemy teraz lepiej zrozumieć soborową nowość wyrażoną słowami: „księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia” (DV 11). Teraz widać wyraźniej, jak należy je czytać i że nie da się ich dobrze zrozumieć bez nowej refleksji nad natchnieniem. Mówił o tym Benedykt XVI w przesłaniu do Papieskiej Komisji Biblijnej: „w rzetelnej hermeneutyce nie można stosować w sposób mechaniczny kryterium natchnienia, jak również prawdy absolutnej w odniesieniu do wyrwanego z kontekstu pojedynczego zdania bądź wyrażenia. Poziomem, na którym możliwe jest postrzeganie Pisma Świętego jako Słowa Bożego, jest jedność dziejów Bożych, jako całość, w której poszczególne elementy rzucają na siebie światło i otwierają na zrozumienie”⁴⁸.

Zakończenie: Związek chrystologii i mariologii jako teologiczny fundament koncepcji natchnienia

Sobór Watykański II widział w Maryi współpracownicę Jezusa (por. LG 56–59). Jej życie splatało się nierozzerwalnie z misją Syna Bożego, który stał się – zresztą dzięki Jej zgodzie – człowiekiem. W tej sytuacji należy mówić o Bosko-ludzkiej synergii jako zasadzie obowiązującej we współdziałaniu człowieka i Boga w historii zbawienia. Proces powstawania Pisma można widzieć jako szczególnie przejaw tej współpracy: podobnie jak Słowo Boże stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, tak Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą tego samego Ducha. Jak Ona dała Bogu ludzką naturę, tak Kościół zrodził Biblię w jej ludzkim wymiarze. Z kolei jak w Osobie Syna Bożego jednoczą się wymiary Boski i ludzki, tak analogicznie potrzeba, by w interpretacji Biblii uwzględnić syntezę zasad naukowych i teologicznych. Sprzyjać temu uwzględnieniu Bosko-ludzkiego wymiaru Biblii ma refleksja nad natchnieniem, które należy widzieć jako tajemnicę dokonującą się na linii Bóg-człowiek, analogiczną do poczęcia Jezusa dzięki zgodzie Maryi. Refleksja nad natchnieniem okaże się tym płodniejsza, im bardziej zostanie oparta na doświadczeniu wiary wierzących, a także na medytowaniu czy nawet kontemplowaniu wydarzenia Zwiastowania, którego główną bohaterką

⁴⁸ Benedykt XVI, *Przesłanie z okazji zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej...*, art. cyt., s. 21. Por. również: J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005, s. 139. Kardynał stwierdził wtedy, że Pismo Święte nie jest gotowym systemem wiary, nie stanowi traktatu teologicznego, ale jest pełnym napięciem świadectwem relacji Boga i człowieka – „już z tego wynika, że nie mogą się mechanicznie posługiwać kryterium inspiracji, a także kryterium bezbłędności. Nie można wyciągnąć pojedynczego zdania i powiedzieć: tak, to zdanie znajduje się w wielkim podręczniku Boga, zatem musi być prawdziwe po prostu samo w sobie”.

ze strony ludzi jest błogosławiona, która uwierzyła (por. Łk 1,45) i która rozważała wszystko w świetle wiary (por. Łk 2,19.51).

Literatura

- Bachanek G., *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, „*Verbum Vitae*” (2005) nr 7, s. 215–229.
- Bartnik Cz., *Matka Boża*, Lublin 2012.
- Barton J., *Natchnienie werbalne*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins, J. L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, Rzym 2010.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej: „Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem”* (23.04.2009), „*L’Osservatore Romano*” 2009, nr 6, s. 33–35.
- Benedykt XVI, *Przesłanie z okazji zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej: „Poprzez swoje Słowo Bóg pragnie przekazać nam prawdę o sobie i o ludzkości”* (02.05.2011), „*L’Osservatore Romano*” 2011, nr 7, s. 20–21.
- Benedykt XVI, *Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów: „Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga”* (12.09.2008), „*L’Osservatore Romano*” 2008, nr 10–11, s. 12–16.
- Benedykt XVI, *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów: „Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna”* (14.10.2008), „*L’Osservatore Romano*” 2008, nr 12, s. 34–35.
- Cantalamessa R., „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 273–285.
- Farkasfalvy D., *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: „*Nowa ewangelizacja*”, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 272–290.
- Goldingay J., *Natchnienie*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins, J. L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005.
- Guardini R., *Pismo Święte i nauka wiary. Poznanie duchowe, które otrzymuje się w darze*, tłum. K. Czuba, Kielce 2002.
- Jankowski A., *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, w: *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym („Dei Verbum”)*, Kraków 1967, s. 35–44.
- Jankowski A., *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, t. 2. *Aby lepiej słyszeć słowo Pana*, red. R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 157–165.
- Jelonek T., *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011.
- Kudasiewicz J., *Konstytucja „Dei Verbum” w opinii biblistów*, w: *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym („Dei Verbum”)*, Kraków 1967, s. 45–68.
- Linke W., *Adhortacja „Verbum Domini” a przyszłość dyskusji o rozumieniu natchnienia*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” (2010) nr 1, s. 255–268.
- Muszyński H., *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 2008, s. 17–68.
- Oczachowski A., *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 15 (2010), s. 237–245.

- Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego: „Słowo Boże w historii”* (24.10.2008), „L’Osservatore Romano” 2009, nr 1, s. 24–31.
- Pius XII, *Encyklika „Divino Afflante Spiritu”*, w: *Biblia w dokumentach*, t. 2. *Aby lepiej słyszeć słowo Pana*, red. R. Pietkiewicz, Wrocław 1997.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Patrzyć na Chrystusa*, tłum. P. Gąsior, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 89–123.
- Ratzinger J., Messori V., *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Patrzyć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008.
- Ratzinger J., Seewald P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2010.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.
- Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu, Rozdział V*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.
- Wyznanie wiary Soboru Chalcedońskiego, 451 r.*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.

Striving to Deepen Theological Understanding of Inspiration and Interpretation of the Holy Scripture. Following Joseph Ratzinger’s (Benedict XVI’s) footsteps.

Summary

The article shows the Holy Scripture as divine and human reality. Analogically to the Word of God that became flesh, the Word of God became a book. That is why in order to reach both dimensions of the Bible – divine and human ones – one should take into consideration both scientific and theological principles of the interpretation. Benedict XVI highlighted the necessity of their synthesis which should be achieved the

waydivine and human natures are united in the single Person of the Son of God – one must neither confuse no separate them. Furthermore, it was suggested that theological understanding of inspiration should be deepened. In Pope's opinion, biblical studies should also be deepened. While reflecting on inspiration one should take into account Christology, Mariology, anthropology, ecclesiology, as well as theology of grace. And first of all, it is faith that is to be taken into account, because without faith one can not consider inspiration as one of the aspects of the relationship between God and man. The last part of the article focuses on modern issues of biblical studies seen from the perspective of faith. It is the mystery of Incarnation taking place owing to cooperation between God and man that was paid special attention to. Just as the word of God became flesh by the power of the Holy Spirit in the Virgin Mary's womb and with her consent, the same way the Holy Scripture is born from the womb of the Church by the power of the Holy Spirit and owing to man's response to God's revelation.

Keywords: Benedict XVI, exegesis, hermeneutics of faith, historical-critical method, Incarnation, interpretation, Holy Scripture, inspiration, Joseph Ratzinger, theology

Ks. MIROSŁAW TWARDOWSKI

Wydział Biologiczno-Rolniczy
Uniwersytet Rzeszowski

Kardynała Christopha Schönborna wizja relacji ewolucja – stworzenie

Streszczenie: Od lat wewnątrz Kościoła, a także poza nim, toczy się dyskusja wokół zagadnień związanych z ewolucją. Debata ta ostatnio rozgorzała na nowo najpierw po opublikowaniu w lipcu 2005 r. w „The New York Times” artykułu kardynała Christopha Schönborna, arcybiskupa Wiednia, ucznia Benedykta XVI, a zarazem jego bliskiego współpracownika, pt. *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie*, a następnie po zorganizowaniu przez papieża Benedykta XVI w Castel Gandolfo we wrześniu 2006 r. sympozjum poświęconego tematowi ewolucja – stworzenie. Sympozjum poprowadził kardynał Schönborn. On też napisał *Przedmowę* do publikacji *Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*, będącej owocem wygłoszonych na sesji konferencji i toczących się po ich wygłoszeniu dyskusji. W niniejszym artykule zaprezentowano pokrótce poglądy kardynała Christopha Schönborna na temat: ewolucja a stworzenie. W opinii wielu komentatorów to właśnie on jest wyrazicielem opinii Kościoła w tym temacie. W końcowej części artykułu przedstawiono reakcję wybranych autorów na poglądy prezentowane przez austriackiego kardynała w interesującej nas kwestii.

Słowa kluczowe: ewolucja, Schönborn Christoph, *Schülerkreis*, stworzenie

We wrześniu 2006 r. w Castel Gandolfo na sympozjum zorganizowanym przez papieża Benedykta XVI toczyła się debata wokół tematu ewolucja – stworzenie¹. Na debatę tę Papież zaprosił swoich byłych studentów, nazywanych z niemiecka *Schülerkreis*². Sympozjum przewodniczył kardynał

¹ Ch. Schönborn, *Foreword*, w: *Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*, tłum. M. J. Miller, San Francisco 2008, s. 10.

² „Schülerkreis” to grupa dawnych studentów i seminarzystów Benedykta XVI, z którymi jeszcze jako kardynał odbywał regularne spotkania. W debacie w Castel Gandolfo brali udział m.in.: kardynał Christoph Schönborn (arcybiskup Wiednia), Robert Spaemann (profesor filozofii), Paul Erbrich (jezuicki ksiądz, profesor fizyki), Siegfried Wiedenhofer (profesor teologii Uniwersytetu Johanna Wolfganga Goethego we Frankfurcie nad Menem). Na debatę z Benedyktem XVI zaproszono także Petera Schustera, profesora chemii, prezesa Austriackiej Akademii Nauk, niezwiązanego ze środowiskiem *Schülerkreis*.

Christoph Schönborn, uczeń Benedykta XVI i zarazem jego bliski współpracownik. On też napisał *Przedmowę* do publikacji *Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*, będącej owocem wygłoszonych na sesji konferencji i toczących się po ich wygłoszeniu dyskusji. Po zakończeniu sympozjum pojawiły się liczne głosy krytyczne wobec stanowiska Kościoła katolickiego na niektóre kwestie związane z teorią ewolucji, którego wyrazicielem, w opinii wielu komentatorów, jest właśnie kardynał Schönborn. Wielu zastanawiało się, czy arcybiskup wiedeński swymi wypowiedziami w tym temacie nie szkodzi Kościołowi, hamując z trudem wypracowany przez Jana Pawła II dialog z przedstawicielami świata nauki. Aby przekonać się o zasadności (lub jej braku) zarzutów wysuwanych przez niektórych autorów, w niniejszym artykule prześledzimy stanowisko kardynała Christopha Schönborna wobec interesującej nas kwestii relacji ewolucja – stworzenie. Wcześniej jednak przypomnimy najważniejsze wątki z nauczania Kościoła o ewolucji i stworzeniu, zawarte zwłaszcza w wypowiedziach papieży Piusa XII, Jana Pawła II i Benedykta XVI. Na koniec niniejszego opracowania zapoznamy się z reakcją wybranych autorów na poglądy związane z ewolucją i jej relacją do stworzenia zaprezentowane przez austriackiego kardynała.

1. Kardynała Christopha Schönborna wizja relacji ewolucja – stworzenie na tle nauczania Kościoła

Kościół katolicki od dziesiątków lata odnosi się w swym nauczaniu do kwestii związanych ewolucją i jej relacją do stworzenia, a zwłaszcza do zagadnienia pochodzenia człowieka. Przypomnijmy więc najważniejsze wypowiedzi Kościoła odnośnie tematu ewolucja – stworzenie.

1.1. Teoria ewolucji a antropologia chrześcijańska – stanowisko Piusa XII

Papież Pius XII w 1950 r. w encyklice *Humani generis* podkreślił, że chrześcijańska wizja pochodzenia człowieka jest do pogodzenia z darwinowską teorią ewolucji. Ojciec Święty określił jednak przy tym pewne warunki, które muszą być spełnione. Czytamy w Encyklice: „Nie zakazuje więc kościelny Nauczycielski Urząd, by teoria ewolucjonizmu, o ile bada, czy ciało pierwszego człowieka powstało z istniejącej poprzednio, żywej materii [...] stała się przedmiotem dociekań i dyskusji uczonych obydwu obozów, zgodnie z obecnym stanem nauk ludzkich i świętej teologicznej wiedzy. Te dyskusje jednak powinny być tak prowadzone, żeby raczej obydwu stron, tak zwolenników jak przeciwników ewolucjonizmu, roztrząsane były i oceniane poważnie, z miarą i umiarkowaniem, a nadto, żeby obie strony gotowe były poddać się sądowi Kościoła, któremu Chrystus zlecił obowiązek, zarówno autentycznego wykładania Pisma,

jak strzeżenia dogmatów wiary”³. Doktryna ewolucjonizmu może być więc wartościową hipotezą, godną refleksji i badań, pod warunkiem, że nie będzie traktowana jako pewnik. Papież podkreśla, że jako hipoteza zawsze ma być konfrontowana z tym, co mówi na ten temat Objawienie.

1.2. Jan Paweł II i ewolucja

Prawie pół wieku po publikacji encykliki Piusa XII, w 1996 r., głos w sprawie teorii ewolucji zabrał papież Jan Paweł II. W liście do Papieskiej Akademii Nauk wyraził swoje życzliwe stanowisko wobec tej teorii, uważając ją nawet za coś więcej niż hipotezę⁴. Na poparcie swego stanowiska odwołał się do niebudzącego wątpliwości faktu zyskiwania coraz większego uznania naukowców dla tej teorii w związku z kolejnymi odkryciami dokonywanymi w różnych dziedzinach nauk przyrodniczych.

Życzliwy ukłon Papieża wobec teorii ewolucji nie oznacza jednak niedostrzegania jej słabych stron. Przede wszystkim Ojciec Święty zwraca uwagę na wieloznaczność samego określenia „teoria ewolucji”. Wyraża się ona w tym, że istnieją różne sposoby wyjaśniania mechanizmów ewolucji (przypadkowe mutacje i dobór naturalny), a także różne filozofie, które stanowią ich punkt odniesienia (interpretacje materialistyczne, redukcjonistyczne, spirytualistyczne). Ich ocena leży w kompetencji filozofii oraz teologii. Chrześcijańska antropologia pozostaje w opozycji do tych sposobów wyjaśniania mechanizmów ewolucji, które inspirowane są filozofią materialistyczną. Dla rzeczników tego nurtu „duch jest wytworem sił materii ożywionej lub prostym epifenomenem tejże materii”⁵. Tymczasem filozofia chrześcijańska stoi niewzruszenie na stanowisku, że duch i materia to dwa odrębne byty, których nie da się nawzajem sprowadzić do siebie.

Papież, wskazując na „skok” ontologiczny, z jakim mamy do czynienia w przypadku człowieka, formułuje tezę o nieciągłości ontologicznej *homo sapiens*. Ojciec Święty nie neguje przy tym ciągłości fizycznej, która stanowi nić przewodnią badań nad ewolucją.

Jan Paweł II dostrzega potrzebę połączenia wysiłku badań przyrodników, filozofów i teologów nad naturą człowieka. W jego przekonaniu, tylko połączona analiza za pomocą metod stosowanych w różnych dziedzinach nauk przyrodniczych oraz metod właściwych dla filozofii i teologii może dać pełną wizję człowieka. Nauki empiryczne badają różne przejawy życia, co daje im możliwość określenia zespołu cech specyficznych dla człowieka. Ilekroć przekraczamy sferę materialną i wkraczamy w sferę duchową, kompetentne stają się filozofia i teologia.

³ Pius XII, *Encyklika „Humani Generis”*, Rzym 1950, n. 29.

⁴ Jan Paweł II, *Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk, 22 października 1996 r.*, <http://www.jezuici.krakow.pl/nw/doc/jp2ewolucja.htm> (odczyt z dn. 05.11.2012).

⁵ *Tamże*.

1.3. *Benedykt XVI kontynuatorem nauczania papieskiego o relacji ewolucja – stworzenie*

W 1985 r. odbyło się w Rzymie sympozjum na temat „Ewolucjonizm i chrześcijaństwo”, zorganizowane przez Roberta Spaemanna. Gospodarzem konferencji była Kongregacja Nauki Wiary pod kierownictwem jej ówczesnego prefekta, kardynała Josepha Ratzingera. Kardynał Ratzinger napisał *Przedmowę* do książki będącej owocem sympozjum⁶. Przywołajmy na wstępie główne myśli późniejszego papieża w interesującym nas temacie ewolucja – stworzenie zawarte we wspomnianej publikacji.

Kardynał Ratzinger podkreśla, że współcześnie w debacie między wiarą chrześcijańską a nauką o ewolucji osiągnięto nowe stadium. Pisze: „przyrodniczo-naukowa treść pojęcia »ewolucja« została podniesiona do rangi modelu myślowego, który pojawia się, roszcząc sobie prawo do wyjaśniania całości rzeczywistości i tym samym stał się rodzajem »pierwszej filozofii«. Jeśli w średniowieczu próbowano »sprowadzenia wszystkich nauk do teologii« (Bonawentura), to tutaj można mówić o sprowadzeniu całej rzeczywistości do »ewolucji«, w myśl której wierzy się, że również poznanie, etos i religię można wywieść z generalnego schematu ewolucji⁷. Kardynał mówi, że powstała dzisiaj nowa, niebezpieczna forma filozofii ewolucyjnej. Oto jak ją charakteryzuje: „dzisiejsza forma filozofii ewolucyjnej, która zdaje się poniekąd przyglądać całości poznania przyrodniczo-naukowego i chce tym samym rzucić spojrzenie na istotę bytu aż do jego ostatnich przyczyn i aż do jego najbardziej konkretnych rozwinięć, jest przecież czymś nowym. Tutaj granice pomiędzy nauką przyrodniczą a filozofią są z jednej strony często bardzo trudne do zdefiniowania, z drugiej strony jednak przecież wyjątkowo brzemiennie w skutki, ponieważ zgodność całości wyklucza każdą inną zasadę wyjaśniania. Sprowadzenie z powrotem całej rzeczywistości do materii osiąga całkowitość, jaka w XIX w. prawie nie była do wyobrażenia⁸”.

Ratzinger nie dostrzega żadnych zagrożeń dla wiary ze strony hipotezy ewolucji w jej wymiarze przyrodniczo-naukowym, jeśli ta jest rzetelnie rozwijana w oparciu o metody właściwe dla przyrodoznawstwa. Skierowane przeciwko wierze może być natomiast nieuzasadnione roszczenie totalnego filozoficznego modelu objaśnienia „ewolucji”. Kardynał wskazuje właściwą płaszczyznę do dyskusji. Pisze: „W żadnym razie nie może tu powstać wrażenie nowego sporu pomiędzy naukami przyrodniczymi a wiarą, o który faktycznie w tej dyskusji w żaden sposób przecież się nie rozchodzi. Właściwą płaszczyzną dyskusji jest płaszczyzna myśli filozoficznej: Tam, gdzie nauki przyrodnicze stają się filozofią, filozofia jest tą, która musi się z nią zmierzyć. Tylko tak fronty

⁶ *Evolutionismus und Christentum. Herausgegeben von Robert Spaemann, Reinhard Löw, Peter Koslowski, Acta Humaniora, Weinheim 1986, s. vii–ix.*

⁷ J. Ratzinger, *Geleitwort*, w: *Evolutionismus und Christentum. Herausgegeben von Robert Spaemann, Reinhard Löw, Peter Koslowski, Weinheim 1986, s. vii.*

⁸ *Tamże, s. viii.*

dyskusji ustawione będą poprawnie; tylko tak będzie jasne, o co chodzi – chodzi o racjonalny, filozoficzny dyskurs, który zmierza do rzeczowości racjonalnego pojęcia, a nie o sprzeciw wiary wymierzony w rozsądek”⁹.

Jak wspomniano wyżej, Joseph Ratzinger już jako papież zorganizował w Castel Gandolfo we wrześniu 2006 r. kolejne sympozjum, nawiązujące tematycznie do tego z 1985 r., na które zaprosił swoich byłych studentów i seminarzystów. Podczas gdy pierwszy dzień spotkania był poświęcony dyskusji przygotowawczej wewnątrz *Schülerkreis*, Ojciec Święty osobiście uczestniczył w rozmowach w czasie całego drugiego dnia¹⁰. Tocząca się na sympozjum debata na temat stworzenia i ewolucji definitywnie ujawniła stanowisko Papieża w interesującym nas temacie¹¹. Problemem dla Benedykta XVI nie jest kwestia wyboru między kreacjonizmem a teorią ewolucji¹². Poglądów Ojca Świętego na ewolucję nie należy więc ujmować w prosty schemat, że jest on „za” lub „przeciwko” niej. Z jednej strony, zauważa on bowiem słabe strony teorii ewolucji, a zwłaszcza niewystarczający „materiał dowodowy”, który by potwierdzał bezdyskusyjną prawdziwość tej teorii, ale z drugiej strony, nie utożsamia się z jej fundamentalistycznymi krytykami.

Benedykt XVI, odnosząc się do „skoków” w procesie ewolucji, stwierdza, że sumowanie się kroków z minuty na minutę nie wystarcza. Odwołuje się również do innych niejasnych kwestii związanych z teorią ewolucji. Pisze: „naukowe teksty o ewolucji często mówią, że »natura« lub »ewolucja« zrobiły to czy tamto. Tu nasuwa się pytanie: Kto w rzeczywistości jest »Naturą« czy »Ewolucją«, w rozumieniu podmiotu działającego? Nie ma takiej osoby! Jeśli ktoś mówi, że natura robi to czy tamto, to może być tylko próbą podsumowania szeregu procesów w podmiocie, który jednak nie istnieje jako taki. Wydaje mi się oczywiste, że ten fakt lingwistyczny zawiera w sobie doniosłe pytania”¹³.

Teoria ewolucji jest w stanie wyjaśnić wiele procesów zachodzących w przyrodzie. Ojciec Święty dostrzega jednak pytania, na które ta teoria nie jest w stanie udzielić wyczerpującej odpowiedzi. I to jest głównym powodem braku szczególnego entuzjazmu Papieża wobec niej.

2. Kardynała Christopha Schönborna ocena teorii ewolucji

Wspomniane Sympozjum w Castel Gandolfo poprowadził kardynał Christoph Schönborn. On też napisał *Przedmowę* do publikacji *Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo* (owocu wygłoszonych

⁹ *Tamże*, s. viii.

¹⁰ Schönborn, *Foreword*, w: *Creation and Evolution...*, s. 22.

¹¹ *Tamże*, s. 7–8.

¹² Pope Benedict XVI, *Repetition of the lecture by Christoph Cardinal Schönborn: Fides, Ratio, Scientia*, w: *Creation and Evolution...*, s. 161.

¹³ *Tamże*, s. 162–163.

na sesji konferencji i toczących się po ich wygłoszeniu dyskusji) oraz jej kluczowy rozdział, zatytułowany *Fides, Ratio, Scientia. The Debate about Evolution*. Kardynał Schönborn swoje stanowisko na temat relacji stworzenie – ewolucja wyłożył już wcześniej w artykule: *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie* (tyt. oryg. *Finding Design in Nature*), który ukazał się w „The New York Times” 7 lipca 2005 r.¹⁴ Interesującemu nas tematowi Kardynał poświęcił także cykl katechez, wygłoszonych w latach 2005–2006 w wiedeńskiej katedrze św. Szczepana, które opublikowano później w formie książki *Cel czy przypadek?* (tyt. oryg. *Ziel oder Zufall?*). Zreferujemy poglądy metropolity wiedeńskiego na temat ewolucja – stworzenie, zawarte w tych publikacjach.

2.1. Ponadczasowość „Principiów” Izaaka Newtona w debacie o relacji między nauką a religią

Kardynał Schönborn niezwykle wagę przywiązuje do fundamentalnego dzieła Izaaka Newtona *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (w skrócie *Principia*). Ukazanie się tego dzieła drukiem w 1687 r. rozpoczyna erę nauk empirycznych. Schönborn podkreśla, że właśnie *Principia* Newtona zawierają zasadnicze pytania, które są rozpatrywane także dzisiaj, kiedy ludzie dyskutują o relacji między nauką a religią, rozumem a wiarą¹⁵. Jednym z głównych wątków *Principiów* była chęć obalenia teorii ruchów planetarnych Kartezjusza jako teorii materialistycznej¹⁶. Dla Newtona symetria i regularność orbit planet są zjawiskami, które nie mogą być wyjaśnione przez „zwykłe przyczyny mechaniczne”¹⁷. Nie mogły powstać w sposób mechaniczny, ale „tylko za radą i panowaniem” bardzo inteligentnego bytu, który nazywamy Bogiem¹⁸. Podobnie uderzająca różnorodność naturalnych bytów tworzących świat nie może być efektem ślepej gry przypadku i konieczności¹⁹. Dla Newtona niezwykle różnorodność rzeczy powstała tylko i wyłącznie z „idei i woli” Boga jako Istoty Najwyższej. Drogą do poznania właściwości i atrybutów Stwórcy jest Jego najbardziej mądry i doskonały plan zawarty w stworzeniach i to że jest ostateczną przyczyną świata²⁰.

Emocje, z którymi była i wciąż jest prowadzona debata na temat relacji między nauką a religią, zostały ujawnione po raz kolejny po opublikowaniu 7 lipca 2005 r. w „The New York Times” artykułu kardynała Schönborna. Dlaczego ta debata toczy się już od czasów Newtona i to z tak wielką siłą? Odpowiadając, Kardynał stwierdza, że pytanie, czy Wszechświat i Ziemia, a także my, istoty ludzkie,

¹⁴ Ch. Schönborn, *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, s. 19–22.

¹⁵ Tenże, *Fides, Ratio, Scientia. The Debate about Evolution*, w: *Creation and Evolution...*, s. 86.

¹⁶ Tamże, s. 84.

¹⁷ Tamże, s. 87.

¹⁸ Tamże, s. 88.

¹⁹ Tamże, s. 87.

²⁰ Tamże, s. 85.

zawdzięczamy powstanie „losowi” lub „niezwykle mądrym planowi”, wcześniej czy później dotyka każdego człowieka. Każdy bowiem prędzej czy później zadaje sobie pytania: skąd pochodzimy?, dokąd zmierzamy?, jaki jest sens życia? Arcybiskup wiedeński nie ma wątpliwości, że pytania te w pierwszej kolejności powinny być wypowiedziane pod adresem religii. Czy wobec tego jest sens stawiania tych pytań także pod adresem nauk przyrodniczych? Niektórzy ich przedstawiciele twardo stoją na stanowisku, że wszystko można wytłumaczyć grą między przypadkiem a koniecznością. Dla nich religia bez powodu twierdzi, że jest sens, plan tego wszystkiego i że wszystko ma również cel ostateczny, który Bóg realizuje²¹. Próbują obalić twierdzenie, że świat jest dowodem na istnienie planu, celu określonego przez Stwórcę²². Wiara w Boga Stwórcę jest dla nich, jak podkreśla Schönborn odwołując się do Zygmunta Freuda, „iluzją bez przyszłości”.

2.2. Karol Darwin i jego dzieło ważną częścią debaty nad wiarą i rozumem

Metropolita wiedeński, przechodząc do rozważań zorientowanych na temat relacji ewolucja – stworzenie, przypomina, że zasadniczym celem najważniejszego dzieła Karola Darwina *O pochodzeniu gatunków* było przedstawienie teorii, która miałaby wyjaśnić samoczynny rozwój roślin i zwierząt bez potrzeby odwoływania się do Stwórcy.²³ Darwin w swym fundamentalnym dziele chciał więc udzielić naukowego wyjaśnienia pochodzenia gatunków, które nie wymagałoby odwoływania się do aktów stwórczych Boga²⁴. Jego „teoria wspólnego pochodzenia” miała być ostatecznym argumentem za czysto mechanicznym wyjaśnieniem zjawisk zachodzących w przyrodzie, w tym „pochodzenia gatunków”. Newton twierdził, że w ślepej konieczności nie można szukać żadnych zmian, a Darwin odwrotnie: gatunki żyjące w całej swej różnorodności mają swój początek w przypadkowych mutacjach i w ich szansach na przeżycie²⁵. Do tego nie są potrzebne żadne odwoływania się do interwencji Stwórcy.

Teoria ewolucji stała się dla wielu rodzajem światopoglądu, swoistą wizją świata. Zdaniem Schönborna, właśnie ten ideologiczny składnik teorii Darwina jest głównym powodem, dla którego do dziś dyskusja o ewolucji i stworzeniu trwa i to z niesłabnącą intensywnością. Aby zapewnić większą przejrzystość w debacie nad stworzeniem i ewolucją, Kardynał formułuje kilka postulatów.

1. Należy oddzielić prawdziwą naukę w teorii Darwina od jej ideologicznych składników: „Musimy uwolnić Darwina od darwinizmu, uwolnić go od ideologicznych kajdan”²⁶.

²¹ Tamże, s. 86–87.

²² Tamże, s. 87.

²³ Tenże, *Cel czy przypadek? Dzieło stworzenia i ewolucja z punktu widzenia racjonalnej wiary*, oprac. H. Ph. Weber, Kielce 2009, s. 21.

²⁴ Tenże, *Fides, Ratio, Scientia...*, s. 89.

²⁵ Tamże, s. 90.

²⁶ Tamże, s. 90.

2. Należy dopuścić do głosu obiektywną krytykę ideologicznych stron darwinizmu: „Niezrozumiałe jest, dlaczego powinno się zabraniać [...] poruszania kwestii Boga na lekcjach w szkołach publicznych, a nikt nie pyta, czy materializm [...] może rzeczywiście być nauczany wraz z teorią Darwina. Nie musi się tak dziać, tak długo, jak biologia nie jest przeładowana ideologicznymi elementami, które są obce tematowi. Często jednak zdarza się to, *de facto*, ze szkodą dla nauki, rozumu i wiary”²⁷.
3. Potrzeba dużej swobody w omawianiu otwartych kwestii w teorii ewolucji: „Często w »społeczności naukowej« dowolne pytanie o naukowo słabej pozycji w teorii jest zablokowane z góry. To co tu przeważa to, w pewnym stopniu, rodzaj cenzury, o której praktykowanie ludzie lubią oskarżać Kościół”²⁸.
4. Aby możliwy był postęp w debacie nad ewolucją i stworzeniem, należy poruszać się nie na poziomie nauk przyrodniczych lub teologii, ale pomiędzy nimi, w obszarze filozofii przyrody: „Jestem coraz bardziej przekonany, że istotny postęp w debacie na temat teorii ewolucji, będzie dokonywany na poziomie filozofii przyrody. Wszystkim nam zrobi dobrze wejście nieco bardziej dokładnie w filozoficzny kontekst naszej dyskusji”²⁹.
5. Należy odpowiedzialnie szukać punktów stycznych między teorią ewolucji i wiarą katolicką: „Możliwość, że Stwórca również korzysta z instrumentu ewolucji, jest dopuszczalna w wierze katolickiej. Pytanie brzmi jednak, czy ewolucjonizm (jako koncepcja ideologiczna) jest zgodny z wiarą w Stwórcę. Kwestia ta zakłada jednak, że dokonujemy rozróżnienia między naukową teorią ewolucji i ideologicznymi lub filozoficznymi jej interpretacjami”³⁰.

2.3. Obszary problemowe w debacie na temat ewolucji i stworzenia

Kardynał Schönborn wskazuje na trzy typowe obszary problemowe w debacie na temat ewolucji i stworzenia.

1. Pierwszy dotyczy pojęcia gatunku. Mimo że słynne dzieło Darwina jest zatytułowane *O pochodzeniu gatunków*, bardzo problematycznym wydaje się, by czysto ilościowe metody nauk przyrodniczych były w stanie uchwycić coś takiego jak gatunki. Kardynał pisze: „Czy w teorii ewolucji istnieje w ogóle dla nich [gatunków] miejsce? Czy nie wszystko, co nazywamy gatunkami, to tylko chwilowe migawki szerokiej rzeki ewolucji? Czyż pojęcia, takie jak gatunki, królestwa (roślin, zwierząt) nie są *nomina nuda*, słowami bez odpowiadającej im rzeczywistości? Na poziomie tego co jest mierzalne i policzalne, gatunek i rodzaj to puste słowa”³¹.

²⁷ *Tamże*, s. 90–91.

²⁸ *Tamże*, s. 91.

²⁹ *Tamże*, s. 91.

³⁰ *Tamże*, s. 91.

³¹ *Tenże, Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie...*, s. 100.

2. Drugim obszarem problemowym jest kwestia *formy substancjalnej* w rozumieniu Arystotelesa. Jej przyjęcie jest jednym z priorytetów w przeciężaniu materialistycznego poglądu na ewolucjonizm. „Dostrzeżenie formy” jest sposobem na dostrzeżenie Stwórcy. Schönborn pisze: „Każda żywa istota manifestuje siebie jako formę, jako wyrażenie wnętrza, które jest czymś więcej niż jego materialny skład. Chociaż szczegółowe biochemiczne badania mogą metodologicznie odrzucić kwestię formy lub figury, jeśli nie mają stać się ślepą nauką, nie mogą na dłuższą metę ignorować kwestii tego, co czyni roślinę lub psa tym, czym są”³².
3. Trzecim obszarem jest odczytywanie śladów Boga w stworzeniu. Kardynał pisze: „Bóg mówi językiem swego stworzenia, a nasz umysł, który również jest jego stworzeniem, jest w stanie go usłyszeć i zrozumieć”³³.

2.4. Ewolucja jako celowe, zamierzone działanie Boga

Arcybiskup wiedeński przypomina, że idea ewolucji jako pochodzenia od wspólnego przodka może być różnie interpretowana. Nie zgadza się z jej neodarwinowskim rozumieniem jako niekierowanego i nieplanowanego procesu powstawania przypadkowych zmian. Schönborn wyraża więc swój zdecydowany sprzeciw wobec prób zakwestionowania celowości i projektu w przyrodzie. Pisze: „Nie jest [...] coś nasuwającym się siłą rzeczy, a więc sprzeciwia się rozumowi, postrzeganie [...] wspaniałego marszu życia, który swój kres znajduje w człowieku, jako wyłącznie procesu przypadkowego”³⁴. W innym miejscu wyraża się nader dosadnie: „Obecnie, na początku XXI stulecia, w obliczu roszczeń neodarwinizmu i wielorakich hipotez kosmologicznych, wymyślonych po to, by zignorować ogromną oczywistość celowości i projektu odnalezioną przez nowoczesną wiedzę przyrodniczą, Kościół katolicki znowu będzie bronił ludzkiego rozumu głosząc, że wewnętrzny zamysł dostrzegany w przyrodzie nie jest złudzeniem. Teorie przyrodnicze, które usiłują wymknąć się tej oczywistości projektu, przywołując działanie »przypadku i konieczności« nie są wcale naukowe, lecz, jak to ujął Jan Paweł II, są kapitulacją ludzkiej inteligencji”³⁵. Alternatywę dla „przypadku i konieczności” Kardynał dostrzega tylko w „skrzyżowaniu się” własnej działalności stworzeń z umysłem Stwórcy, który ją podtrzymuje i umożliwia³⁶. Pisze: „Na początku było słowo, a nie przypadek. Istnieje przypadek w znaczeniu czegoś niezaplanowanego, ale nie jest on wielką zasadą stwórczą, którą ideologiczny darwinizm chciałby go uczynić”³⁷.

³² Tamże, s. 101.

³³ Tamże, s. 102.

³⁴ Tenże, *Cel czy przypadek?...*, s. 163.

³⁵ Tenże, *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie...*, s. 22.

³⁶ Tenże, *Cel czy przypadek?...*, s. 163.

³⁷ Tamże, s. 163.

Schönborn przestrzega przed niewłaściwym rozumieniem wypowiedzi Jana Pawła II o teorii ewolucji³⁸. W 1996 r. Jan Paweł II w swym Liście powiedział, że ewolucja, termin, którego bliżej nie zdefiniował, jest „czymś więcej niż hipotezą”. obrońcy dogmatu neodarwinowskiego często powoływali się na tę wypowiedź Papieża, wyjętą z, jak podkreśla Kardynał, ogólnikowego i drugorzędnego dokumentu na temat ewolucji, widząc w niej rzekomą akceptację Kościoła katolickiego dla teorii ewolucji w wersji neodarwinowskiej, jako możliwej do pogodzenia z wiarą chrześcijańską. Austriacki kardynał wyraża swój sprzeciw wobec tego typu wyjętych z szerszego kontekstu interpretacji tekstów papieskich. Pisze: „Kościół katolicki, pozostawiając dociekaniom przyrodniczym wiele szczegółów związanych z historią życia na Ziemi, głosi, że w świetle rozumu intelekt ludzki może łatwo i wyraźnie rozpoznać celowość i zamysł w świecie natury, do którego należy świat istot żywych”³⁹. Potwierdzenie powyższej tezy znajduje austriacki hierarcha w wielu komentarzach Jana Pawła II wygłaszanych od roku 1985, które odzwierciedlają Jego autentyczne zapatrywania na ewolucję⁴⁰. Chrześcijańska doktryna o stworzeniu, w opinii Kardynała, jest zgodna z ideą ewolucji, ale tylko taką, która jest ostatecznie w jakiś sposób kierowana przez Boga.⁴¹ Mechanizmem ewolucji nie mogą być nieukierunkowane na cel, ślepe procesy, lecz celowe, zamierzone działanie Boga.

Arcybiskup wiedeński zauważa, że neodarwiniści także Następce Jana Pawła, Benedykta XVI starają się przedstawiać jako zwolennika teorii ewolucji w nakreślonej przez nich, wypaczonej, jak twierdzi, interpretacji⁴². Powołują się na zdanie dotyczące wspólnego pokrewieństwa z dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2004 r. W tym czasie Benedykt XVI był przewodniczącym tej komisji, co miałyby świadczyć, że Kościół katolicki nie ma żadnych zastrzeżeń co do neodarwinowskiej interpretacji teorii ewolucji. W rzeczywistości, podkreśla Kardynał, dokument ten wyraża odwieczną naukę Kościoła katolickiego „co do rzeczywistości zamysłu w przyrodzie”. Komisja przestrzega przed używaniem Listu Jana Pawła II z 1996 r. „jako przykrywką dla aprobaty wszystkich teorii ewolucji, włączając w nie teorie neodarwinowskiej proveniencji, które *explicite* zaprzeczają, by Opatrzność Boża miała jakkolwiek przyczynową rolę w rozwoju życia w Kosmosie”⁴³.

2.5. Czy wszędzie należy widzieć „inteligentny projekt”?

Kardynał Schönborn w świecie istot żywych dostrzega liczne przykłady Boskiego projektu. Pisze: „Każdy system poglądów, który stawia sobie za zadanie

³⁸ Tamże, s. 19.

³⁹ Tamże, s. 19.

⁴⁰ Tamże, s. 20.

⁴¹ D. Sagan, *Kardynał Schönborn a stanowisko Kościoła katolickiego wobec sporu kreacjonizmu z ewolucjonizmem*, „Filozofia Nauki” 2006, nr 1, s. 112.

⁴² Ch. Schönborn, *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie...*, s. 21.

⁴³ Tamże, s. 21.

zaprzeczenie lub zaproponowanie wyjaśnienia pomijającego przytłaczające dowody na rzecz projektu widocznego w świecie istot żywych jest ideologią, a nie nauką⁴⁴. Dla arcybiskupa wiedeńskiego w pełni uzasadnionym, a nawet przynależnym człowiekowi i jego rozumowi, jest stawiać pytanie o pochodzenie inteligentnego projektu, ujawniającego się w tym, co żywe⁴⁵. Przestrzega jednak przed zbyt pochopnymi próbami doszukiwania się wszędzie „inteligentnego projektu”⁴⁶. Kardynał krytykuje też tych autorów, którzy opowiadają się za inną skrajnością, wcale nie dostrzegając śladów „inteligentnego projektu”. Jako przykład takiego skrajnego ujęcia podaje stanowisko George’a V. Coyné’a, w stosunku do którego arcybiskup wiedeński nie szczędzi ostrych słów krytyki: „Kiedy zatem astronom, a zarazem kapłan i teolog, posuwa się nawet do powiedzenia, że sam Bóg nie mógł wiedzieć z całkowitą pewnością, że w wyniku ewolucji powstanie człowiek [...] wygłasza się zupełne nonsensy”⁴⁷.

2.6. Czy wiara w stworzenie i teoria ewolucji są uzgadnialne?

Kardynał Schönborn, podejmując kluczowe pytanie o możliwość uzgodnienia wiary w stworzenie z teorią ewolucji, przywołuje na wstępie różne odpowiedzi. Jedną z nich jest tzw. „konkordyzm”, zgodnie z którym teologia i teoria ewolucji nie mogą wejść w konflikt, gdyż obie działają w dwóch zupełnie odrębnych obszarach⁴⁸. Związek między tymi dyscyplinami Stephen Gould nazywa zasadą NOMA. Kardynał jest innego zdania. Twierdzi, że musi istnieć „przecięcie” między teologią a naukami przyrodniczymi. Pisze: „Wiara w Stwórcę, w jego plan, jego »panowanie nad ziemią«, jego prowadzenie świata do miejsca przeznaczenia określonego przez niego, nie może pozostać bez punktów kontaktu z konkretną eksploracją świata.”⁴⁹

Zdaniem Schönborna, nie każda wersja teorii ewolucji jest zgodna z wiarą w Stwórcę.

Podręcznikowym przykładem takiej kontrowersyjnej odmiany teorii ewolucji jest tzw. „ściśły darwinizm”, wysuwający tezę, że współdziałanie mutacji i doboru naturalnego w pełni wystarcza, by wyjaśnić fakt rozwoju nowych form życia⁵⁰. Teza ta jest, zdaniem Kardynała, niezgodna z chrześcijańską doktryną stworzenia.

Próbę wyjścia z tego dylematu podsuwa stanowisko mówiące, że biologia lub nauki przyrodnicze w ogóle są tylko metodologicznie materialistyczne, bez

⁴⁴ Tenże, *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie...*, s. 19.

⁴⁵ Tenże, *Cel czy przypadek?...*, s. 158.

⁴⁶ Tenże, *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie...*, s. 105.

⁴⁷ Tenże, *Cel czy przypadek?...*, s. 163.

⁴⁸ Tenże, *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie...*, s. 92.

⁴⁹ *Tamże*, s. 92.

⁵⁰ *Tamże*, s. 92–93.

aprobaty dla materializmu jako światopoglądu. Kardynał nie zgadza się także z takim stanowiskiem. Pisze: „Nawet gdyby tak było, to jednak jest jasne, że ta opcja jest metodycznie intelektualnym aktem zakładającym rozum, wolę i wolność. Samo to już wystarczy, by pokazać, że ograniczenie metody naukowej do czysto materialnych procesów nie może oddać sprawiedliwości całej rzeczywistości”⁵¹.

Według austriackiego hierarchy wnikliwa obserwacja Wszechświata, Ziemi, życia dostarcza „przytłaczających dowodów” na istnienie porządku, planu i celu⁵². Tomasz z Akwinu w swojej *quinta via* argumentuje, że ciała naturalne, które same nie dysponują inteligencją, działają w sposób zorientowany na cel, aby osiągnąć to, co jest dla nich dobre⁵³. Osiągają swój cel nie przez przypadek, ale celowo⁵⁴. Osiągają jednak nie przez ich intencje, bo nie mają inteligencji, ale przez intelekt, który nimi kieruje. Ten intelekt, który kieruje wszystkimi naturalnymi rzeczami, nazywamy Bogiem.

3. Dyskusje wokół kardynała Christopha Schönborna wizji ewolucji i jej relacji do stworzenia

Kardynał Schönborn swymi poglądami na ewolucję wywołał ożywioną dyskusję w różnych środowiskach, zarówno w samym Kościele, jak i poza nim. Poglądy arcybiskupa wiedeńskiego na wspomnianą kwestię wielu uznało za wielce kontrowersyjne i to z kilku powodów. Kardynał, w ich oczach, zdaje się odnawiać nikomu niepotrzebny konflikt między religią a nauką poprzez kwestionowanie paradygmatu neodarwinowskiego, dla wielu jednego z najważniejszych osiągnięć współczesnej nauki⁵⁵. Ponadto, w opinii niektórych komentatorów, Schönborn choć nie wprost, to jednak wspiera teorię inteligentnego projektu (ang. *intelligent design* – ID), której większość przyrodników i filozofów odmawia statusu naukowego.

Na publikację *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie* ostro zareagował m.in. jezuita, astrofizyk, George V. Coyne. Artykuł arcybiskupa Wiednia, w ocenie Coyne znacząco osłabia z trudem wypracowany przez Jana Pawła II przyjazny dialog Kościoła ze społecznością naukowców⁵⁶. Protestuje przeciwko marginalizowaniu „epokowego” Listu Jana Pawła II. Zdaniem byłego dyrektora Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, artykuł Schönborna chce pokazać, że Kościół pod przewodnictwem Benedykta XVI opanował niezrozumiały

⁵¹ *Tamże*, s. 93.

⁵² *Tamże*, s. 96.

⁵³ *Tamże*, s. 96–97.

⁵⁴ *Tamże*, s. 97.

⁵⁵ D. Sagan, *Debata Benedykta XVI i jego uczniów nad stworzeniem i ewolucją*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, s. 7.

⁵⁶ G. V. Coyne, *Przypadek jako metoda Boskiego stwarzania*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, s. 40.

lęk przed „najlepszymi” osiągnięciami współczesnej nauki. Pisze: „Wygląda na to, iż Kościół opanowała obawa, że Wszechświat [...], w którym życie, począwszy od najprymitywniejszych postaci, powstałych około 12 miliardów lat po Wielkim Wybuchu, ewoluuje w procesie losowych mutacji genetycznych i doboru naturalnego, wymyka się Boskiemu zwierzchnictwu. Obawa ta jest pozbawiona podstaw. Nauka jest całkowicie neutralna pod względem filozoficznych i teologicznych implikacji, które można wyciągnąć z jej wniosków. Te wnioski zawsze można korygować. To dlatego nauka jest tak ciekawą przygodą, a naukowcy tak interesującymi istotami. Ten jednak, kto na gruncie religijnym przeczy najlepszym osiągnięciom dzisiejszej nauki, żywi ową bezpodstawną obawę, o której przed chwilą wspomniałem”⁵⁷.

W obronę Kardynała przed atakami uczonego jezuita bierze Martin Hilbert, ksiądz katolicki i filozof. Jego zdaniem, krytyczna analiza poglądów Schönborna przeprowadzona przez Coyne’a w artykule *Przypadek jako metoda Boskiego stwarzania* napotyka na dwa poważne problemy⁵⁸. Po pierwsze, Hilbert nie zgadza się z oceną Coyne’a, że poglądy arcybiskupa wiedeńskiego przedstawione w cytowanym wyżej artykule pozostają w opozycji do poglądów Jana Pawła II i treścią dokumentu sporządzonego przez Międzynarodową Komisję Teologiczną. Drugi problem dotyczy niekonsekwencji w poglądach Coyne’a. Hilbert zauważa, że Coyne w jednym miejscu artykułu formułuje twierdzenie, że nauka jest neutralna w stosunku do religii, po czym później wyraźnie temu przeczy, pisząc, że osiągnięcia współczesnej nauki zmuszają nas do skorygowania naszych koncepcji Boskiej wszechwiedzy i wszechmocy. Hilbert podsumowuje swoje uwagi pod adresem myśliciela jezuita: „Coyne nie jest ani uważnym czytelnikiem, ani dbającym o konsekwencję filozofem”⁵⁹. Hilberta obrona Schönborna przed ostrymi atakami ze strony jezuickiego uczonego nie oznacza jednak bezkrytycznej aprobaty całości poglądów Kardynała w interesującej nas kwestii. Dla przykładu, komentując uwagi austriackiego hierarchy poczynione pod adresem cytowanego *Przestania* Jana Pawła II z 1996 r., pisze: „Schönborn nie miał racji, uznając ten list za nieważny – stwierdza on przecież coś więcej niż encyklika *Humani Generis*, gdyż ocenia, że świadectwa na rzecz cielesnej przemiany gatunków są dość przekonujące. Kardynał ma jednak absolutną rację narzekając, że nieporozumieniem jest uznawanie listu Papieża za przychylny wobec ewolucjonizmu darwinowskiego”⁶⁰.

Niezwykle ostro skomentował poglądy Kardynała wyłożone w *Creation and Evolution* Daryl P. Domning, biolog z Uniwersytetu Howarda w Waszyngtonie. W swej recenzji do tej książki pisze: „Schönborn wyraźnie uczył się biologii z dzieł kreacjonistów. Powtarza brednie mówiące, że »brakujące ogniwa [...]

⁵⁷ Tamże, s. 40.

⁵⁸ M. Hilbert, *Darwinowskie podziały. Papież, kardynał, jezuita i ewoluująca debata nad pochodzeniem*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, s. 51.

⁵⁹ Tamże, s. 51.

⁶⁰ Tamże, s. 51.

po prostu nie istnieją«; gady nie mogły po prostu przeistoczyć się w ptaki poprzez »niezliczone małe mutacje«, »przetrwanie najsprawniejszych« jest problematyczne, ponieważ przetrwanie jest często kwestią szczęścia, co za tym idzie zaakceptowanie ewolucji musi być podyktowane ideologią⁶¹. Dla Domninga oczywistym jest zaangażowanie Kardynała w obronę koncepcji inteligentnego projektu. I to uważa za godne pożałowania, szczególnie wobec istnienia w samym Kościele „bardziej odpowiednich i przemyślanych koncepcji”, jak je nazywa. Zacytujmy ostatnie zdania z recenzji Domninga, które podsumowują jego niezwykle krytyczną ocenę poglądów Kardynała Schönborna: „Nie osiągnięto nic nowego w Castel Gandolfo. [...] Schönborn i inni przedstawiciele tradycyjnej filozofii Kościoła są tylną, nie zaś przednią strażą katolickiego ewolucyjnego myślenia. Wśród tych prałatów i ich konserwatywnych zwolenników starożytne scholastyczne pojęcie niezmiennych »esencji« rzeczy jest wciąż niejasne, i niemal całkowicie wyklucza ewolucyjny paradygmat. Pojęcie »emergentne cechy« nie pojawia się nigdzie w tej książce, tak jak i brakuje tam współczesnych katolickich ewolucyjnych teologów pokroju Johna Haught i Denisa Edwards. Współpracownicy Papieża, widocznie nieświadomi innych form teistycznej ewolucji, zostali pchnięci w stronę ID dlatego, że strona optująca za ewolucją jest zdominowana przez ateistów jak Richard Dawkins. Jest to zrozumiałe, jednak tragiczne, ponieważ teologowie w swoim własnym Kościele dysponują lepszymi rozwiązaniami tych problemów niż te, których nauczyli się w szkole lub zapożyczyli od relatywnie im obcego ruchu ID⁶²».

Artykuł kardynała Schönborna w „The New York Times”, a zwłaszcza kilka zawartych w nim wypowiedzi, zainteresowały Dominika Tassot, dyrektora *Centre d’Etude et de Prospectives sur la Science* – grupy 700 europejskich katolików, naukowców oraz intelektualistów, wyraźnie deklarujących swoją niechęć do teorii ewolucji⁶³. Tassot pozytywnie ocenia stanowisko Schönborna wobec neodarwinizmu jako niemożliwego do pogodzenia z wiarą chrześcijańską. Z nieukrywaną aprobatą przyjmuje także inną wypowiedź Kardynała, że możliwe jest, by filozofia i teologia mogły zyskać wyższą pewność od naukowej pewności. Tassot, komentując tę wypowiedź Schönborna, pisze: „To coś nowego dla teologów. Przez trzy czy cztery stulecia teolodzy, ogólnie rzecz biorąc, szli za naukowcami, przyjmując ich przewodnictwo. Jest to pytanie o autorytet intelektualny i oczywiście pochodzi ono od sprawy Galileusza itd. Zwolna

⁶¹ D. P. Domning, *Review: Creation and Evolution: A Conference with Pope Benedict XVI*, „Nation Center for Science Education” 2008, nr 3, s. 25–27.

⁶² *Tamże*.

⁶³ *Centre d’Etude et de Prospectives sur la Science*, założone w 1997 r., wydaje kwartalnik CEP i organizuje coroczne konferencje. W wywiadzie przeprowadzonym przez Johna L. Allena Dominik Tassot wyraźnie deklaruje swoje i całej organizacji, którą kieruje, jednoznaczne stanowisko wobec teorii ewolucji: „Główną osią, wokół której koncentrują się nasze zainteresowania, jest krytyczny stosunek do teorii ewolucji”. J. L. Allen, *Wywiad z Dominikiem Tassot*, http://www.heveliusforum.org/Artykuly/Tassot_interview.pdf (odczyt z dn. 19.05.2013).

autorytet przesunął się od teologów do naukowców. Powtarzam, główne pytanie to, czy jest możliwe odzyskanie autonomicznego chrześcijańskiego światopoglądu, w ramach którego nauka miałaby swoje bardzo ważne miejsce⁶⁴. Zapytany przez Allena o swoją ocenę spotkania *Schülerkreis* z papieżem Benedyktem w Castel Gandolfo Passot odpowiada: „myślę że Papież chciał użyć *Schülerkreis* do przetestowania nowych opinii i przejrzenia ich. Dla mnie to bardzo ważne, chociaż nie wiem, jaki będzie rezultat. [...] Mam nadzieję, że spotkanie w Castel Gandolfo oznacza, że ta naukowa debata zainteresuje coraz bardziej filozofów i teologów. Dla wielu teologów sam fakt, że w ramach nauki odbywa się taka debata, jest czymś nowym⁶⁵. Passot w pełni zgadza się także z komentarzem Schönborna do słów Jana Pawła II z 1996 r., o ewolucji jako czymś „więcej niż hipotezie”, w którym to komentarzu Kardynał nazwał ten tekst „raczej niejasnym i nieistotnym”. Píše: „Wielu, słysząc takie zdanie o papieskich słowach, było tym zaskoczonych, ale tak naprawdę łatwo go zrozumieć. »Ewolucja« nigdzie w tym tekście Papieża nie jest zdefiniowana. W filozofii każde pojęcie powinno być zdefiniowane, a tutaj takiej definicji nie było. Zwrot »więcej niż hipoteza« był tak naprawdę odnośnikiem do *Humani Generis* [Pius XII w tej encyklice odniósł się do ewolucji jako »hipotezy«.] Ale co to sformułowanie znaczy? Co to znaczy być »więcej niż ziemniakiem«? To nic nie znaczy bez dalszego zdefiniowania i rozróżnienia⁶⁶.”

Zakończenie

Po ukazaniu się artykułu w „TheNew York Times” kardynał Schönborn udzielił wywiadu telefonicznego, w którym wyznał, że chociaż jego publikacja nie została oficjalnie zaaprobowana przez Stolicę Apostolską, to kilka tygodni przed objęciem przez Josepha Ratzingera Stolicy Piotrowej rozmawiał z nim o tym, co stanowi treść artykułu⁶⁷. W rozmowie z przyszłym papieżem zwrócił uwagę na nieporozumienia związane z poglądem Kościoła katolickiego na teorię ewolucji, a zwłaszcza z możliwością pełnego uzgodnienia ewolucjonizmu neodarwinowskiego z wiarą katolicką. Arcybiskup Wiednia podkreślił przy tym, że przyszły papież we wspomnianej rozmowie zachęcał go do szczegółowego wyjaśnienia tych nieporozumień.

Mimo wspomnianej zachęty przyszłego Ojca Świętego do rozwiania przez Kardynała wszystkich nieporozumień związanych ze stosunkiem Kościoła do teorii ewolucji przesadą byłoby wyciągać stąd wnioski, że opinie Schönborna w omawianej kwestii są reprezentatywnym głosem Kościoła. Szczegółowa analiza poglądów austriackiego hierarchy na ewolucję i stworzenie nie pozwala

⁶⁴ Allen, *Wywiad z Dominikiem Tassot*.

⁶⁵ *Tamże*.

⁶⁶ *Tamże*.

⁶⁷ Hilbert, *Darwinowskie podziały...*, s. 50.

także na sformułowanie tezy o pełnej zgodności jego nauczania ze stanowiskiem Benedykta XVI. Chociaż w wypowiedziach Ojca Świętego znajdujemy słowa uznania dla Kardynała i jego nauczania⁶⁸, to jednak byłoby nadużyciem traktować rozstrzygnięcia Schönborna jako stanowisko Papieża w omawianym temacie. Rozbieżności między wizjami arcybiskupa Wiednia i Benedykta XVI szczególnie widać w kontekście teorii inteligentnego projektu. Podczas gdy Kardynał wyraźnie deklaruje swoją aprobatę dla tej teorii, Ojciec Święty zachowuje w tym temacie daleko posuniętą ostrożność i dystans.

Mimo kontrowersji, które budzą u wielu autorów niektóre wypowiedzi kardynała Schönborna w temacie ewolucja – stworzenie, z uznaniem należy spojrzeć na jego odwagę w podejmowaniu trudnych kwestii związanych z teorią ewolucji i próbach uzgodnienia ich z chrześcijańską wizją człowieka. Intelktualny wysiłek Kardynała, poparty solidną interdyscyplinarną wiedzą z obszaru nauk przyrodniczych, filozoficznych i teologicznych, budzi szczególne uznanie. Arcybiskup Wiednia w swym nauczaniu podejmuje problematykę na tyle ciekawą i pouczającą, że może stać się inspiracją do dalszych samodzielnych poszukiwań pełnego zrozumienia relacji ewolucja – stworzenie.

Literatura

- Allen J. L., *Wywiad z Dominikiem Tassot*, http://www.heveliusforum.org/Artykuly/Tassot_interview.pdf (odczyt z dn. 19.05.2013).
- Benedykt XVI o ewolucji wszechświata pod okiem Opatrzności*, <http://info.wiara.pl/doc/180192.Benedykt-XVI-o-ewolucji-wszechswiata-pod-okiem-Opatrzności> (odczyt z dn. 08.11.2012).
- Coyne G. V., *Przypadek jako metoda Boskiego stwarzania*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, s. 39–44.
- Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo [tyt. oryg. Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo]*, tłum. M. J. Miller, San Francisco 2008.
- Domning D. P., *Review: Creation and Evolution: A Conference with Pope Benedict XVI*, „Nation Center for Science Education” 2008, nr 3, s. 25–27.
- Evolutionismus und Christentum. Herausgegeben von Robert Spaemann, Reinhard Löw, Peter Koslowski*, Weinheim 1986.
- Hilbert M., *Darwinowskie podziały. Papież, kardynał, jezuita i ewoluująca debata nad pochodzeniem*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, s. 45–63.
- Jan Paweł II, *Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*, 22 października 1996 r., <http://www.jezuici.krakow.pl/nw/doc/jp2ewolucja.htm> (odczyt z dn. 05.11.2012).

⁶⁸ Ojciec Święty już w pierwszym zdaniu komentarza po referacie Kardynała wygłoszonym w czasie spotkania w Castel Gandolfo wyraził swoje szczególne uznanie dla Schönborna: „Serdecznie dziękuję, Wasza Eminencjo, nie tylko rozjaśniłeś naszą wiedzę, ale także dotknąłeś naszych serc”. Zob. Pope Benedict XVI, *Repetition of the lecture by Christoph Cardinal Schönborn...*, s. 160.

- Pius XII, *Encyklika „Humani Generis”*, Rzym 1950.
- Pope Benedict XVI, *Repetition of the lecture by Christoph Cardinal Schönborn: Fides, Ratio, Scientia*, w: *Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo* [tyt. oryg. *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo*], tłum. M. J. Miller, San Francisco 2008, s. 160–164.
- Ratzinger J., *Geleitwort*, w: *Evolutionismus und Christentum. Herausgegeben von Robert Spaemann, Reinhard Löw, Peter Koslowski*, Weinheim 1986, s. vii–ix.
- Sagan D., *Debata Benedykta XVI i jego uczniów nad stworzeniem i ewolucją*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, s. 7–18.
- Sagan D., *Kardynał Schönborn a stanowisko Kościoła katolickiego wobec sporu kreacjonizmu z ewolucjonizmem*, „Filozofia Nauki” 2006, nr 1, s. 107–118.
- Schönborn Ch., *Cel czy przypadek? Dzieło stworzenia i ewolucja z punktu widzenia racjonalnej wiary*, oprac. H. Ph. Weber, Kielce 2009.
- Schönborn Ch., *Fides, Ratio, Scientia. The Debate about Evolution*, w: *Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*, San Francisco 2008, s. 84–106.
- Schönborn Ch., *Foreword*, w: *Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*, tłum. M. J. Miller, San Francisco 2008, s. 7–23.
- Schönborn Ch., *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2005/2006, t. 2/3, s. 19–22.

Cardinal Christoph Schönborn's Vision of the Evolution-Creation Relations

Summary

Over the years within the Church and outside of it, there has been a debate on issues related to evolution. This debate was recently strongly heated, first by the publication, in July 2005, in *The New York Times*, of the article by Cardinal Christoph Schönborn, Archbishop of Vienna, a pupil of Pope Benedict XVI and also his close associate, entitled “Finding the plan in nature”, and then the organizing, by Pope Benedict XVI a symposium on the topic of evolution-creation in Castel Gandolfo in September 2006. The symposium, was conducted by Cardinal Schönborn, who also wrote the foreword to the publication of *Creation and Evolution. A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*, the fruit of a session at the conference and the ongoing discussion after its delivery. In this article, a brief presentation of the views of Cardinal Christoph Schönborn on evolution and creation is given. According to many commentators, it is he, in fact, who expresses the opinion of the Church regarding this topic. The final part of the article presents the response of selected authors to the views of the Austrian cardinal on the issues of interest.

Keywords: creation, evolution, Schönborn Christoph, *Schülerkreis*

Ks. MAREK JODKOWSKI

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Olsztyn

Parafia Gowidlino na Kaszubach w XIX wieku

Streszczenie: Dziewiętnastowieczne, zachodniopruskie Gowidlino, należące do parafii w Sierakowicach, było usytuowane na zachodnim krańcu powiatu kartuskiego. Władze diecezji chełmińskiej, obawiając się wpływów protestantyzmu, postanowiły erygować gowidlińską parafię, co nastąpiło 13 stycznia 1866 r. Podporządkowano jej także graniczne miejscowości leżące w prowincji pomorskiej, a zatem stanowiące diasporę Kościoła katolickiego. Dzięki temu placówka duszpasterska otrzymywała pomoc ze strony organizacji i stowarzyszeń kościelnych, które wspierały działalność misyjną. Wśród nich warto wymienić Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie. Gowidliński kościół pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny został wzniesiony w latach 1866–1868.

Słowa kluczowe: budownictwo sakralne, diaspora, diecezja chełmińska, duchowieństwo, finansowanie parafii, Kaszuby, Kościół katolicki, Niemcy w XIX w., Prusy Zachodnie, Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie

Zagadnienia wstępne

Dzieje kaszubskiego Gowidlina i okolic od dawna stanowiły przedmiot zainteresowania historyków, etnografów, a nawet archeologów. Zaowocowało to licznymi wzmiankami w literaturze naukowej i popularnonaukowej, zarówno w języku polskim, jak i niemieckim¹. Na szczególną uwagę zasługuje monografia Zbigniewa Joskowskiego OFMConv pt. *Gród Gowida. Historia wsi i parafii Gowidlino*². W skrupulatny sposób autor przeprowadził refleksję na temat historii oraz dziedzictwa kulturowego wsi i regionu, nie stroniąc od kwestii narodowościowych czy wyznaniowych. Podjęta problematyka nie wyczerpuje jednak bogactwa zagadnień związanych z dziejami parafii gowidlińskiej w XIX w. Aby temu zaradzić, należy przede wszystkim skoncentrować się na analizie artykułów i notatek prasowych z tamtego okresu. Stanowią one znakomitą podstawę do badania dziejów diecezji chełmińskiej w XIX w.,

¹ Zob. zwłaszcza W. Heidn, *Die Ortschaften des Kreises Karthaus/Westpr. in der Vergangenheit*, Marburg-Lahn 1965.

² Z. Joskowski, *Gród Gowida. Historia wsi i parafii Gowidlino*, Banino-Pelplin 2006.

ponieważ źródła bezpośrednie, zdeponowane w archiwum diecezjalnym w Pelplinie, spłonęły w czasie drugiej wojny światowej³.

Geneza erygowania parafii w Gowidlinie łączy się również z problematyką diaspory diecezji chełmińskiej w drugiej połowie XIX w.. Wprawdzie opisywana miejscowość leżała na obszarze o znacznej przewadze katolików, jednak w zamyśle władz diecezjalnych ta placówka duszpasterska miała obejmować swoim zakresem ludność mieszkającą w sąsiadujących powiatach prowincji pomorskiej. Warto także wspomnieć, że niemal połowa powierzchni Prus Zachodnich była traktowana jako diaspora katolicka⁴. Z tego zapewne względu zabiegano o pomoc materialną ze strony Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn oraz jego lokalnych struktur (Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie), które dotowały zarówno pensje pracowników kościelnych, jak i budowę oraz utrzymanie świątyń i szkół katolickich na terenach zdominowanych przez wyznawców innych konfesji. W badaniach nad historią Gowidlina nie należy zatem pomijać materiałów archiwalnych zdeponowanych w Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, które mieści się w Bonifatiuswerk w Paderborn. Kwerenda przeprowadzona w berlińskich i gdańskich archiwach zaowocowała wzmiankami o Gowidlinie, których jednak nie odnotowano w niniejszym tekście, ponieważ nie wnoszą istotnych informacji dotyczących funkcjonowania opisywanej placówki duszpasterskiej.

Rys historyczny

Gowidlino, położone na zachodnim krańcu powiatu kartuskiego, graniczyło bezpośrednio z trzema innymi powiatami: bytowskim, słupskim i lęborskim⁵. W 1866 r. miejscowość liczyła 800 mieszkańców, którzy ze względu na nieurodzajne grunty uprawne żyli w dotkliwej biedzie (*bedauerliche Armut*). Opiekę duszpasterską roztaczał nad nimi katolicki proboszcz z Sierakowic, jednak z uwagi na znaczną rozpiętość terytorialną parafii (niemal 3 mile kwadratowe) nie był w stanie sprostać potrzebom wiernych. Ponadto panująca plaga alkoholizmu (*Branntweinpest*) odbijała się negatywnie zarówno na kondycji fizycznej, jak i duchowej miejscowej ludności oraz uniemożliwiała jej kulturowy rozwój⁶. Niepokój władz diecezji chełmińskiej wzbudzało również bliskie usytuowanie prowincji pomorskiej, zdominowanej przez protestantów, którzy mogli wywierać niekorzystny wpływ na katolików Gowidlina⁷. Wobec

³ Por. A. Liedtke, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej do 1945 roku*, Pelplin 1994, s. 106.

⁴ E. Gatz, *Kulm*, w: *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. 1, *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, red. tenże, Freiburg in Br. 1991, s. 405; por. *Fünf neue Missionen*, „Bonifatiusblatt” 1866, nr 4, s. 56.

⁵ *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofsitze in Pelplin*, Pelplin 1904, s. 309.

⁶ *Fünf neue Missionen*, art. cyt., s. 55.

⁷ *Tamże*.

groźby zaniedbania oraz indyferentyzmu religijnego władze kościelne podjęły decyzję o wzniesieniu kościoła dedykowanego Niepokalanemu Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w tej miejscowości. Parcelę o wielkości 5 morgów miejscowa wspólnota katolicka otrzymała nieodpłatnie⁸. Środki finansowe w kwocie około 16 000 talarów podarował biskup chełmiński Jan Nepomucen Marwicz, który zresztą pochodził z parafii sierakowickiej. Warto zaznaczyć, że do tego czasu wspomógł on pokaźnie również budowę kościoła w Dąbrównie, przekazując na ten cel 14 000 talarów. Z pewnością biskup liczył się z faktem, że katolicy z Gowidlina poza pracą fizyczną przy budowie oraz pracami w zaprzęgu nie będą w stanie finansować inwestycji z własnych środków⁹. Należy dodać, że biskup Marwicz swoim mecenatem objął również kupno utensyliów niezbędnych do sprawowania mszy św., takich jak dzwonki, monstrancja oraz świecznik. W sumie przekazał on na tę parafię około 30 000 talarów¹⁰.

Niestety, podczas budowy kościoła w Gowidlinie, z uwagi na warunki lokalowe, nie można było ustanowić samodzielnego duszpasterza. Miał zostać nominowany dopiero po ukończeniu plebanii, którą wznoszono jednocześnie ze świątynią. Do tego czasu miejscowa wspólnota katolicka podlegała proboszczowi z Sierakowic¹¹. Parafię w Gowidlinie erygowano 13 stycznia 1866 r. (głównie z wydzielonych obszarów należących wcześniej do parafii w Sierakowicach), natomiast pierwszym proboszczem ustanowiono 4 grudnia 1867 r. dotychczasowego administratora tej placówki Johanna von Tuchołkę¹².

Poświęcenie kamienia węgielnego pod nowy kościół odbyło się 17 lipca 1866 r. w obecności licznych wiernych oraz duchowieństwa¹³. Prace budowlane trwały do 1868 r. Ostatecznie wzniesiono neogotycką, murowaną świątynię z przewagą kamieni ciosanych. Przekrytą ją dachem łupkowym. Obiekt składał się z nawy o wymiarach zewnętrznych 76x46 stóp i wewnętrznych 70x40 stóp oraz prezbiterium zamkniętego apsydą na planie połowy ośmiokąta o przekątnej 24 stóp. Po obu stronach apsydy dobudowano dwa pomieszczenia pełniące rolę zakrystii i zakamarka o wymiarach 8,5x11 stóp. Boki wieży miały po 14,5 stopy, natomiast przedsionek usytuowany w jej dolnej kondygnacji mierzył 8 stóp szerokości i 5,5 stopy długości. Ściany boczne nawy wznosiły się na wysokość 28 stóp. Każdą z nich zaopatrzono w 5 okien, których obramienia wykonano z cegieł. Schodkowe szczyty świątyni flankowały 4 wieżyczki.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże; *Schematismus des Bistums Culm...*, s. 309; *Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin 1928, s. 369–370.

¹⁰ *Aus der Missionsstation Gowidlino*, „Bonifatiusblatt” 1869, nr 1, s. 9–10.

¹¹ *Fünf neue Missionen*, art. cyt., s. 55–56; zob. także „Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Culm“ (dalej: AK) 1868, s. 9.

¹² *Schematismus des Bistums Culm...*, s. 309; *Diecezja chełmińska...*, s. 369; zob. także *Zur kirchlichen Diözesan-Statistik des Jahres 1866*, AK 1867, s. 5; AK 1867, s. 66.

¹³ *Aus der Missionsstation Gowidlino*, „Bonifatiusblatt” 1869, nr 1, s. 10; *Schematismus des Bistums Culm...*, s. 309.

Szczyt wschodni zwieńczono połączonym krzyżem z kutego żelaza, posadowionym na granitowym cokolicu¹⁴.

Przestrzeń prezbiterium, o trzech prześwitach okiennych, przykryto sklepieniem gwiaździstym, którego dekoracyjnie opracowane żebra opierały się na wspornikach. Tę część świątyni oddzielał od nawy łuk tęczyowy o szerokości 17,5 i wysokości 28 stóp. Brak stropu nad nawą pozwalał oglądać więźbę dachową. Wieża (bez szpicu) została wzniesiona na 60 stóp ponad podmurówkę z kamieni polnych. Górną kondygnację, zamkniętą z czterech stron ostrym szczytem, wybudowano z cegieł. Kalenice wspomnianych szczytów, opatrzone blachą cynkową, ukoronowano kulami (*Kugel*). Nad murami wieży górował jej drewniany szpic sięgający 117 stóp powyżej podmurówki (14 stóp od koronującego gzymsu do zwieńczenia szpicu). W górnej kondygnacji wnętrza wieży, 60 stóp ponad podmurówką, usytuowano drewniane belkowanie, na którym umocowano 3 dzwony. W projekcie posłużono się metodą Rittera. Przed portalem głównym wybudowano granitowe schody o szerokości 7 stóp. Podobnego materiału użyto do konstrukcji 3 stopni pomiędzy prezbiterium a nawą¹⁵.

Przejścia we wnętrzu kościoła, jak również prezbiterium, przedsionek oraz znaczną część powierzchni nawy wyłożono kwadratowymi, szarymi i białymi flizami z kamienia łupkowego i wapiennego. Wszystkie okna nawy oraz prezbiterium udekorowano witrażami z pracowni witrażowej Heinricha Oidtmanna z Linnich (Nadrenia Północna Westfalia), które przedstawiały sceny z historii biblijnej. Większość elementów wyposażenia wnętrza, takich jak ołtarz, ambona, konfesjonał, chrzcielnica itd., zamówiono u słynnego rzeźbiarza Veltmanna z Münster. Monstrancję, świecznik i kielichy wykonał złotnik Dutzenberg z Krefeld. Należy również zaznaczyć, że prof. Heinrich Mücke z akademii w Düsseldorfie wymalował obraz Niepokalanego Poczęcia do ołtarza głównego¹⁶. W tym samym okresie wzniesiono również murowany dom parafialny, który miał 41 stóp długości, 30 stóp szerokości i 10 stóp wysokości. Został przekryty dachem łupkowym. W 1868 r. wybudowano mur cmentarny z kamieni ciosanych¹⁷.

Po ośmiu latach zarówno mury kościoła, plebanii, jak i cmentarza wymagały przeprowadzenia prac remontowych. Biskup diecezjalny jako patron parafii starał się, mimo zamrożenia państwowej pensji, wspierać fundusz remontowy placówki, jednak wielu potrzeb nie udało się zaspokoić. Pierwotnie zaprojektowano trzy ołtarze do świątyni, nadal jednak brakowało pieniędzy na wykonanie dwóch bocznych. Miejsca, gdzie miały w przyszłości stanąć, zabezpieczono deskami, szpecąc tym samym wygląd kościoła. Po kilku latach wybrakowały się również paramenty liturgiczne. Ponadto duszpasterz dotkliwie odczuwał brak własnej studni. Wiejskie studnie bowiem znajdowały się daleko od plebanii. Na dodatek ich stan techniczny pozostawiał wiele do życzenia. Lokalny proboszcz wyrażał

¹⁴ *Aus der Missionsstation Gowidlino, art. cyt., s. 10.*

¹⁵ *Tamże.*

¹⁶ *Tamże, s. 10–11.*

¹⁷ *Tamże, s. 11.*

także pragnienie posiadania własnego sadu i ogrodu, motywując to względami materialnymi i estetycznymi¹⁸. Latem 1875 r. dzięki pomocy ordynariusza diecezji udało się wykonać prace naprawcze przy murach obiektów kościelnych, a także wytyczyć sad i ogród po obu stronach plebanii¹⁹. Do 1883 r. w jej pobliżu zdołano również zainstalować pompę. Wszystkie te prace kosztowały 4500 marek i zostały pokryte przez biskupa chełmińskiego²⁰. Z kasy kościelnej natomiast oraz ze zbiorów pieniężnych zakupiono bieliznę kielichową, ornaty oraz inne rzeczy potrzebne do sprawowania kultu. Kosztowały one około 1800 marek²¹. W zakładzie artystycznym Gypena w Monachium zamówiono feretron z obrazami Serca Jezusa i Maryi za 360 marek. Ponadto parafia miała zlecić temu wykonawcy opracowanie stacji Drogi Krzyżowej (740 marek) w stylu neogotyckim. Wcześniej przesłany do Gowidlina próbny egzemplarz zyskał bowiem pełną akceptację wiernych²². W 1883 r. podano także informację, że pewna fundatorka z diecezji chełmińskiej zapisała w testamencie 1500 marek na rzecz wykonania ołtarzy bocznych²³. Inna anonimowa dobrodziejka przekazała w tym czasie na cele kościoła w Gowidlinie biało-czerwoną kapę do odprawiania nieszpórów²⁴. Z kolei dzięki fundacji księży z diecezji Passau wybudowano skromny dom dla grabarza, który *nota bene* pomagał w gospodarstwie proboszczowskim²⁵.

Z uwagi na to, że zakupiona na rzecz funduszu proboszczowskiego nieruchomości gruntowa o powierzchni 60 morgów pruskich zawierała niewiele łąk, nie przynosiła ona oczekiwanych dochodów. Niestety, miejscowa wspólnota parafialna była zbyt biedna, aby sfinansować kupno dodatkowych nieruchomości. Z pomocą ponownie przyszedł patron parafii – biskup Jan Nepomucen Marwicz. W 1880 r. podarował on 1500 marek, a w następnym roku – 3000 marek na rzecz poprawy funduszu proboszczowskiego. W 1883 r. nadarzyła się okazja przejścia przez proboszcza odpowiednich gruntów. Oczekiwano jedynie na zgodę władz diecezjalnych²⁶.

W XIX w. w parafii pracowali następujący duszpasterze, którzy pełnili urząd administratora bądź proboszcza: Johannes von Tuchołka (od 1867 r.), Ludwig Machalewski (administrator od lipca 1873 r., proboszcz od 22 października 1874 r.), Michael Maliński (wikariusz od 6 lipca 1884 r., proboszcz od 28 kwietnia 1887 r.), Wenceslaus Wilkans (od 1897 r.) i Anton Dylewski (od 12 lipca 1900 r.)²⁷.

¹⁸ L. Machalewski, *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1875, nr 6, s. 75–76.

¹⁹ Tenże, *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1876, nr 8, s. 85.

²⁰ Tenże, *Missionsstation Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1883, nr 3, s. 41.

²¹ *Tamże*.

²² *Tamże*, s. 41–42. O losach stacji Drogi Krzyżowej zob. Z. Joskowski, *dz. cyt.*, s. 148.

²³ L. Machalewski, *Missionsstation Gowidlino in West-Preußen*, *art. cyt.*, s. 41.

²⁴ Tenże, *Missions-Station Gowidlino*, „Bonifatiusblatt” 1883, nr 5, s. 79.

²⁵ Tenże, *Missionsstation Gowidlino in West-Preußen*, *art. cyt.*, s. 43.

²⁶ *Tamże*, s. 42.

²⁷ Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej: Arch. Paderborn), Teczka: Gowidlino (12 I 1880); Missionsbericht v. J. 1888; AK 1873, s. 26;

Szkolnictwo katolickie

Katolicka szkoła elementarna w Gowidlinie istniała jeszcze przed erygowaniem w tej miejscowości placówki duszpasterskiej²⁸. W 1867 r. liczyła ona 152 uczniów²⁹. Warto podkreślić, że w okresie kulturkampfu nie doświadczyła szczególnych opresji. Wprawdzie nadzór nad placówkami oświatowymi został odebrany miejscowemu duszpasterzowi, ale zarówno dwaj inspektorzy szkolni, jak i nauczyciel byli dobrymi katolikami, którzy wypełniali swoje zawodowe obowiązki po chrześcijańsku – jak twierdził miejscowy proboszcz – a nie „w liberalny” sposób. Lekcji religii w ewangelickiej szkole w Mydlicie (Prowincja Pomorze) udzielał pierwszy nauczyciel z Gowidlina w każde sobotnie popołudnie³⁰. W 1876 r. uczyło się w niej 11 katolików³¹. Trzy lata później w zajęciach szkół katolickich na obszarze parafii gowidlińskiej brało udział 108 katolików, natomiast 12 chodziło do szkół protestanckich. W tzw. sprawozdaniu misyjnym z 1880 r. podano informację, że na jej terenie pracowało w tym czasie dwóch nauczycieli katolickich: Kroj (zatrudniony od ok. 30 lat) i Wallerand (od 4 lat)³². W 1883 r. na obszarze parafii znajdowała się tylko jedna szkoła katolicka – w Gowidlinie. Pracowało w niej nadal dwóch nauczycieli. W Mydlicie uczęszczało do szkoły 17 katolickich dzieci. Prowadzono w tamtym czasie pertraktacje z władzami państwowymi w Koszalinie, które dotyczyły rekompensaty o wartości 90 marek rocznie, wypłacanej gowidlińskiemu nauczycielowi za udzielane lekcje religii w prowincji pomorskiej. Wprawdzie należność została obustronnie zaakceptowana, jednak z powodów zdrowotnych nauczyciel ten nie mógł kontynuować pracy w dotychczasowym wymiarze³³. W 1888 r. w zajęciach katolickiej szkoły w Gowidlinie brało udział 185 dzieci tego wyznania, natomiast w protestanckich – 40 (wszystkie mieszkały na obszarze Prowincji Pomorze)³⁴.

Stacja dojazdowa w Karwnie

W 1876 r. katolicy z Karwna w prowincji pomorskiej, położonego 3¼ mili od gowidlińskiej placówki duszpasterskiej, urządzili w tamtejszej fabryce

L. Machalewski, *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1875, nr 6, art. cyt., s. 76; Z. Joskowski, dz. cyt., s. 158; H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995, s. 421.

²⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (12 I 1880); *Fünf neue Missionen*, art. cyt., s. 56.

²⁹ Z. Joskowski, dz. cyt., s. 50.

³⁰ L. Machalewski, *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1875, nr 6, art. cyt., s. 75.

³¹ Tenże, *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1876, nr 8, art. cyt., s. 85.

³² Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (12 I 1880).

³³ L. Machalewski, *Missionsstation Gowidlino in West-Preußen*, art. cyt., s. 43. Tę kwestię sfinalizowano prawdopodobnie w 1885 r.; zob. AK 1886, s. 24.

³⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino, Missionsbericht v. J. 1888.

szkła „godne” oratorium na cele kultu, w którym co sześć tygodni sprawowano katolickie nabożeństwa w języku niemieckim. Znajdowała się w nim nawet dość duża fisharmonia. Przy jej akompaniamencie, przed nabożeństwami śpiewno kościelne pieśni, aby należycie przygotować się do sprawowania mszy św. W rezultacie celebracje wywierały silne wrażenie na każdym uczestniku, zwłaszcza na protestantach. Warto wspomnieć, że w nabożeństwach uczestniczyło ok. 63 wiernych³⁵, natomiast koszty związane z posługą duszpasterską pokrywali zarówno miejscowi katolicy, jak i Stowarzyszenie św. Bonifacego³⁶. W 1883 r. opisywana wspólnota liczyła już 150 wiernych³⁷.

Ludność katolicka parafii

W 1868 r. do parafii w Gowidlinie należało 1085 wiernych³⁸. W kolejnych latach liczba ta znacząco wzrastała (w latach 1873–1874 o 70 osób). W 1874 r. odnotowano już 1324 osoby, które żyły na obszarze opisywanej placówki duszpasterskiej³⁹. W ciągu ośmiu lat jej funkcjonowania wpływ życia religijnego na moralność miejscowej ludności był znaczący. Jej wcześniejsze życie w aspekcie intelektualnym i religijnym pozostawiało wiele do życzenia. Dwie gospody (*Krüge*) z tej miejscowości, jak relacjonował proboszcz Ludwig Machlewski, były wcześniej sceną krwawych bijatyk i niemoralnego zachowania (*nächtliche Orgien*). Po kilku latach społeczność ta żyła przykładowo, charakteryzując się pobożnością oraz aktywnym udziałem w praktykach religijnych. Zapewne wskutek działalności lokalnego bractwa trzeźwości zmniejszyła się ilość spożywanego alkoholu. Gowidliński proboszcz zaznaczył również, że wprawdzie wśród niektórych osób pozostała wrodzona skłonność do upojenia alkoholowego, jednak w opisywanym okresie była zaspokajana wysokogatunkowym piwem jęczmiennym (*edler Gerstensaft*). Zresztą z powodu piaszczystych i bezowocnych gowidlińskich pól miejscowa ludność postrzegała jęczmień niemal jako egzotyczną roślinę (*exotisches Gewächs*). Duszpasterz wyraził nadzieję, że również ta nowość przeminie i zmniejszy się znacząco niebezpieczeństwo nieumiarkowania w spożywaniu alkoholu ze względu na jego cenę⁴⁰. Proboszcz z Gowidlina zwrócił także uwagę, że w trwającym czasie kulturkampfu ludność katolicka pozostaje wierna Kościołowi i jego reprezentantom, zaś odczuwa głęboką niechęć wobec liberalizmu. Przejawiało się to poprzez

³⁵ L. Machalewski, *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1876, nr 8, art. cyt., s. 85.

³⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (25 I 1877).

³⁷ L. Machalewski, *Missionsstation Gowidlino in West-Preußen*, art. cyt., s. 42.

³⁸ *Aus der Diözese Culm*, „Bonifatiusblatt” 1868, nr 4, s. 52.

³⁹ L. Machalewski, *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1875, nr 6, art. cyt., s. 75.

⁴⁰ *Tamże*.

modlitwę za prześladowany Kościół i jego wyznawców oraz gwarancje materialne funkcjonowania parafii ze strony lokalnej wspólnoty⁴¹. W 1876 r. wspomniany duszpasterz określił swoich parafian jako dzielnych, wybitnie religijnych i konserwatywnych Kaszubów, którzy nie poddają się nowoczesnym kulturowym trendom. Wszyscy nowonarodzeni, a także zawierający związek małżeński czy też zmarli byli rejestrowani w księgach parafialnych. W kościele miały miejsce również wszelkie uroczystości związane z chrztem, ślubem oraz pogrzebem⁴².

W 1876 r. liczba katolików należących do parafii gowidlińskiej wynosiła 1334 (z czego ok. 840 z Gowidlina)⁴³. Odnotowano wtedy 192 dzieci w wieku szkolnym, z czego 2 z rodzin mieszanych wyznaniowo⁴⁴. Całkowita liczba ludności mieszkającej na obszarze parafii w 1879 r. stanowiła 1627 (w tym z Gowidlina – 1094). Katolików było wówczas 1420 (z czego w Gowidlinie – 919), zaś rodzin tej konfesji – 283⁴⁵. Dzieci w wieku szkolnym było 179 (w tym 143 z Gowidlina)⁴⁶. W 1884 r. liczba katolików zwiększyła się do 1555 (z czego 975 w Gowidlinie)⁴⁷. Natomiast cztery lata później liczba ludności katolickiej zmniejszyła się do 1346 (w tym 850 w Gowidlinie). W parafii mieszkały cztery rodziny mieszane wyznaniowo⁴⁸.

Wybrane aspekty duszpasterskie

W pierwszym roku funkcjonowania placówki duszpasterskiej odnotowano 51 chrztów, 7 ślubów i 38 pogrzebów⁴⁹. Już w 1868 r. utworzono w Gowidlinie bractwo trzeźwości, natomiast rok później – bractwo szkaplerzne. Jego statuty, opracowane 17 marca 1870 r., zostały zaaprobowane przez władze kościelne 20 kwietnia 1870 r.⁵⁰ Warto dodać, że 13 sierpnia 1870 r. ołtarz główny w Gowidlinie podniesiono do rangi *altaria privilegiata*⁵¹.

W 1876 r. ochrzczono 73 osoby, asystowano przy zawarciu 15 związków małżeńskich oraz pochowano 37 zmarłych. Rozdano wówczas 2000 komunii św., z czego w okresie wielkanocnym – 818. Od czasu erygowania opisywanej

⁴¹ *Tamże*.

⁴² Tenże, *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1876, nr 8, *art. cyt.*, s. 85.

⁴³ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (25 I 1877); por. L. Machalewski, *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1876, nr 8, *art. cyt.*, s. 85.

⁴⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (25 I 1877).

⁴⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (12 I 1880).

⁴⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (12 I 1880).

⁴⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (27 II 1884).

⁴⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino, *Missionsbericht v. J. 1888*.

⁴⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (25 I 1877).

⁵⁰ *Schematismus des Bistums Culm...*, s. 309; *Diecezja chełmińska...*, s. 370; Z. Joskowski, *dz. cyt.*, s. 148–149; H. Mross, *dz. cyt.*, s. 337.

⁵¹ AK 1870, s. 71.

placówki duszpasterskiej do 1876 r. miało miejsce 556 chrztów, 107 ślubów i 305 pogrzebów⁵². Trzy lata później udzielono 3000 komunii św., zaś⁵³ w okresie wielkanocnym – 795. Odnotowano wtedy 75 chrztów, 14 ślubów i 44 pogrzeby. Na msze św. niedzielne przychodziło około 400 wiernych⁵⁴.

W 1883 r. uczestnictwo wiernych we mszach św. niedzielnych i świątecznych cechowało się wysoką frekwencją (ok. 500 osób). Parafianie gowidlińscy z szacunkiem traktowali rozpowszechniony na tym obszarze różaniec i szkaplerz. Przyjmowanie komunii św. odbywało się regularnie, przynajmniej w święta maryjne i niedziele, których obchody uroczyste celebrowały miejscowe bractwa⁵⁵. W ciągu roku rozdano 3000 komunii św., a w okresie wielkanocnym – 840. Zgłoszono 60 chrztów, 10 ślubów i 59 pogrzebów⁵⁶. W 1887 r. ochrzczono 55 osób, asystowano przy zawarciu 14 związków małżeńskich oraz pochowano 34 zmarłych. Udzielono w tym czasie 2400 komunii św., zaś w okresie wielkanocnym – 830. W niedzielnych mszach św. uczestniczyło 400–450 wiernych⁵⁷. W 1895 r. odbywały się w Gowidlinie misje parafialne, które przeprowadzili redemptoryści⁵⁸.

Finanse parafii

Z inicjatywy trzech profesorów diecezji Passau, około 270 księży tego Kościoła lokalnego przejęło w kwietniu 1866 r. opiekę nad gowidlińską placówką duszpasterską. Zobowiązali się do dotowania pensji miejscowego duszpasterza, początkowo przez 6 lat, przekazując rocznie 600 guldenów⁵⁹. Z czasem przedłużono ten okres do 24 lat, czyli do 1889 r.⁶⁰ W 1866 r. proboszcz Mathias Hofreiter z Aufhausen w Bawarii i prof. Joseph Schmid założyli fundację mszalną przy gowidlińskim kościele, której kapitał wynosił 50 guldenów i 100 franków. Z kolei prof. Martin Hollweckowi z Passau na msze św. przeznaczył 50 guldenów, zaś proboszcz Kraus – 22 talary 25 srebrnych groszy i 9 fenigów⁶¹. Dwa lata później kolejne fundacje mszalne erygowano dzięki ks. Mathiasowi

⁵² Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (25 I 1877); por. L. Machalewski, *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1876, nr 8, *art. cyt.*, s. 85.

⁵³ Tekst źródeł nie pozwala stwierdzić w tym i w następujących latach, czy liczbę komunii w okresie wielkanocnym należy liczyć jako część liczby komunii udzielonych w ciągu całego roku, czy też oddzielnie.

⁵⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (12 I 1880).

⁵⁵ L. Machalewski, *Missionsstation Gowidlino in West-Preußen*, *art. cyt.*, s. 42.

⁵⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (27 II 1884).

⁵⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino, *Missionsbericht v. J. 1888*.

⁵⁸ Z. Joskowski, *dz. cyt.*, s. 149–150.

⁵⁹ *Schematismus des Bistums Culm...*, s. 309.

⁶⁰ *Fünf neue Missionen*, *art. cyt.*, s. 55; *Schematismus des Bistums Culm...*, s. 309; *Diecezja chełmińska...*, s. 370.

⁶¹ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (14 VI 1866); AK 1867, s. 35.

Hofreiterowi (22 talarzy 25 srebrnych groszy i 8 fenigów), prof. Martinowi Hollweck (28 talarów 17 srebrnych groszy i 1 fenig) oraz anonimowemu księdzu z Bawarii (133 talarzy i 10 srebrnych groszy)⁶². Na rzecz funduszu proboszczowskiego przekazano w tym czasie 500 talarów w czteroprocentowych listach zastawnych⁶³.

W 1869 r. ponownie proboszcz Hofreiter ustanowił fundację mszalną przy gowidlińskim kościele, tym razem o wartości 40 guldenów. Proboszcz Georg Schmidhuber z Hals (diecezja Passau) na msze św. ofiarował 50 guldenów, zaś anonimowe osoby z parafii St. Marienkirchen (diecezja Passau) – 100 guldenów. Z parafii Würding (diecezja Passau) na podobny cel przekazano kapitał o wartości 60 guldenów w gotówce⁶⁴. Rok później na utrzymanie wiecznej lampki parafia otrzymała kapitał o wartości 50 talarów⁶⁵.

W 1875 r. podano informację, że na utrzymanie służbowej furmanki na parafii zakupiono 60 morgów pruskich piaszczystych gruntów⁶⁶. Pensja proboszcza składała się wówczas z kościelnych ofiar oraz fundacji, które pochodziły niemal wyłącznie z diecezji Passau. Duchowieństwo z tej diecezji przekazywało rocznie na rzecz gowidlińskiego proboszcza 300 talarów, a także w ramach rekompensaty – 20 talarów miejscowemu, pierwszemu nauczycielowi, który dojeżdżał do Mydlity, udzielając katolickich lekcji religii w szkole ewangelickiej⁶⁷. W 1877 r. kapitał fundacji parafialnych wynosił 300 marek, proboszczowskich – 2019 marek, natomiast funduszu budowlanego – 1086 marek. Kapitał fundacji mszalnych opiewał w tym czasie na 3000,43 marek, z czego proboszczowi wypłacano rocznie 69,45 marek za odprawienie 14 śpiewanych i 14 cichych mszy św.⁶⁸

W 1879 r. gowidliński proboszcz w ramach wynagrodzenia otrzymywał następujące donacje: z fundacji mszalnych – około 500 marek, z innych fundacji erygowanych przy parafii – 350 marek, dziesięcinę w naturze o wartości 165 marek oraz z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 900 marek. W sumie roczna pensja duszpasterza wynosiła 2515 marek⁶⁹. Warto wspomnieć, że to stowarzyszenie rokrocznie przekazywało donację o wartości 900 marek na rzecz uposażenia gowidlińskiego proboszcza⁷⁰. W 1883 r. pobierał on na poczet wynagrodzenia: z fundacji mszal-

⁶² AK 1868, s. 29.

⁶³ AK 1869, s. 16.

⁶⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (11 III 1869); AK 1869, s. 52.

⁶⁵ AK 1870, s. 43.

⁶⁶ L. Machalewski, *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1875, nr 6, *art. cyt.*, s. 74.

⁶⁷ *Tamże*, s. 74–75.

⁶⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (25 I 1877).

⁶⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (12 I 1880).

⁷⁰ Zob. AK 1883, s. 32; 1885, s. 6; 1886, s. 23; 1887, s. 2; 1888, s. 20; 1889, s. 15; 1890, s. 7; 1891, s. 10; 1892, s. 3; 1893, s. 4; 1894, s. 5; 1895, s. 6; 1896, s. 7; 1897, s. 6; 1898, s. 11; 1899, s. 17; 1900, s. 21; 1901, s. 21.

nych – 111,40 marek, z innych fundacji parafialnych – 200,30 marek, z *iura stole* – około 1200 marek, od miejscowej wspólnoty parafialnej – równowartość 144,50 marek, a także z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie oraz od wspólnoty duszpasterskiej z Karwna – 1092 marki. Roczny dochód proboszcza stanowił zatem 2748,20 marek⁷¹. W 1888 r. kapitał fundacji parafialnych wynosił 300 marek, proboszczowskich – 5019,12 marek, zaś fundusz budowlany – 1686,23 marek. Proboszcz w ramach wynagrodzenia otrzymywał wówczas: z fundacji mszalnych – 226,46 marek, z innych fundacji parafialnych – 175,30 marek, z *iura stole* – 416 marek, z kasy państwowej – 218 marek oraz z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 900 marek. Roczna pensja proboszcza opiewała zatem na 1925,76 marek⁷².

*
* *

Erygowanie parafii w Gowidlinie nie tylko umożliwiło formację religijną ludności kaszubskiej na tym obszarze, ale również przyczyniło się do umocnienia katolicyzmu w diasporze. Opiekę pastoralną rozciągniętą na terenach prowincji pomorskiej traktowano jako działalność misyjną Kościoła. Dzięki temu gowidlińska placówka duszpasterska cieszyła się pomocą stowarzyszeń i organizacji kościelnych zarówno z diecezji chełmińskiej, jak i spoza jej granic. Obiekty sakralne opisywanej parafii stały się dziedzictwem kulturowym regionu, będąc przykładem przenikania konwencji artystycznych z różnych regionów Niemiec w XIX w.

Literatura

- Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Gowidlino.
Aus der Diözese Culm, „Bonifatiusblatt” 1868, nr 4, s. 51–53.
Aus der Missionsstation Gowidlino, „Bonifatiusblatt” 1869, nr 1, s. 9–11.
Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny, Pelplin 1928.
Fünf neue Missionen, „Bonifatiusblatt” 1866, nr 4, s. 51–58.
Gatz E., *Kulm*, w: *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. 1, *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, red. tenże, Freiburg in Br. 1991, s. 402–409.
Heidn W., *Die Ortschaften des Kreises Karthaus/Westpr. in der Vergangenheit*, Marburg-Lahn 1965.
Joskowski Z., *Gród Gowida. Historia wsi i parafii Gowidlino*, Banino–Pelplin 2006.

⁷¹ Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino (27 II 1884).

⁷² Arch. Paderborn, Teczka: Gowidlino, Missionsbericht v. J. 1888.

- Liedtke A., *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej do 1945 roku*, Pelplin 1994.
- Machalewski L., *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1875, nr 6, s. 74–76.
- Machalewski L., *Mission Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1876, nr 8, s. 85.
- Machalewski L., *Missionsstation Gowidlino in West-Preußen*, „Bonifatiusblatt” 1883, nr 3, s. 41–43.
- Machalewski L., *Missions-Station Gowidlino*, „Bonifatiusblatt” 1883, nr 5, s. 79.
- Mross H., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995.
- Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofsitze in Pelplin*, Pelplin 1904.
- Zur kirchlichen Diözesan-Statistik des Jahres 1866*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Culm” 1867, s. 4–6.

The Gowidlino parish in Kashubia in the 19th century

Summary

The nineteenth-century, West Prussian Gowidlino, belonging to the Sierakowice parish, was situated in the western part of the Kartuzy county. The authorities of the Bishopric of Culm, fearing Protestant influences, founded a parish in Gowidlino on 13th January 1866. Villages near the border, located in the Province of Pomerania and belonging to the diaspora of the Bishopric of Culm, were subordinate to it. The pastoral institution received help from organisations and Church associations which supported missionary activity, including the Boniface and Adalbert Association in Pelplin. The Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary church in Gowidlino was built in the years 1866–1868. The elements of the interior decoration were mostly ordered in artists' workshops located in western German provinces. Johannes Nepomuk von der Marwitz, who gave considerable support for the building investments of the church, was the protector of the parish. For more than 20 years, the institution was financially supported by the Diocese of Passau. Since 1876, every six weeks, the priest of Gowidlino celebrated Masses in Karwno, which was located in the Province of Pomerania. There was a Catholic elementary school with two teachers, one of whom also gave religion lessons in the Evangelical school in Mydlita.

Keywords: Bishopric of Culm, Boniface and Adalbert Association in Pelplin, Catholic Church, Clergymen, Diaspora, funding of a parish, Germany in the 19th century, Kashubia, Religious buildings, West Prussia

MATEUSZ IHNATOWICZ

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Collegium Russicum w przykładowym materiale aparatu bezpieczeństwa z lat 50. XX w.

Streszczenie: Autor omawia *Collegium Russicum* w Rzymie w świetle wybranego materiału źródłowego odnalezionego w archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie. Przedstawia charakterystykę konwiktów i jego wybranych mieszkańców.

Słowa kluczowe: agenci, funkcjonariusze, jezuici, *Russicum*

Wstęp

Papieskie *Collegium Russicum* ufundował w 1929 r. papież Pius XI i przekazał je Towarzystwu Jezusowemu. Miało ono przygotowywać misjonarzy obrządku wschodniego dla Rosji. Przed wojną i krótko po niej było seminarium duchowym. Alumni *Russicum* pełnili funkcje duszpasterskie wśród wiernych narodowości rosyjskiej w Europie Zachodniej i obu Amerykach. Nie wyjechali do komunistycznej Rosji¹.

Jezuicki charakter *Russicum* znajduje swoje odzwierciedlenie w dokumentach Towarzystwa. *Normy uzupełniające* podają, że *Russicum* jest stowarzyszony z Papieskim Uniwersytetem Gregoriańskim. Ponadto napisane jest w nich, że jest ono jednym ze wspólnych dzieł całego Towarzystwa i podlega wprost Przełożonemu Generalnemu².

W artykule postaramy się przeanalizować, skąd aparat bezpieczeństwa czerpał swoje informacje na temat Kolegium, jaką przedstawiały one wartość operacyjną oraz jaki obraz tego watykańskiego konwiktów i jego mieszkańców posiadali funkcjonariusze.

¹ Więcej na ten temat zob. *Russicum*, w: *Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995*, opr. L. Grzebień SJ przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 2004, s. 586; H. Yannou, *Jezuici i Towarzystwo*, Kraków 2010, s. 125.

² *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez samą Kongregację*, Kraków–Warszawa 2006, s. 408.

Charakterystyka Collegium Russicum

Funkcjonariusz aparatu bezpieczeństwa w swoim sprawozdaniu z 1954 r. pisał, że „Została także otwarta przy Watykanie wyższa uczelnia dla kształcenia misjonarzy obrządku wschodniego tzw. »Collegium Russicum«. W uczelni tej w większości kształcili się elementy wywodzące się z emigracji białogwardyjskiej. »Collegium Russicum« podlegała komisji *Pro Russia*”³. Celem *Russicum* – zdaniem funkcjonariusza – było „wychowywanie księży pochodzenia rosyjskiego dla obrządku wschodnio-słowiańskiego”. W dalszej części swojego sprawozdania funkcjonariusz powołuje się na jezuickie czasopismo poświęcone sprawom wschodnim „Oriens” ze stycznia i lutego 1933 r. Przytacza za nim, że była to uczelnia „o specjalnych celach”, w której nie kształciło się wielu studentów. Ich liczba na dwóch kursach wahała się między 30 a 40. Słuchacze pochodzili z „różnych narodowości”⁴.

Nieznany donosiciel pisał w 1951 r., że 26 uczniów przebywało w Papieskim Kolegium Rosyjskim, z czego 10 studiowało w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Oprócz tego w *Collegium Russicum* przebywało w tym czasie 12 ojców zakonnych i 4 braci świeckich. Nadmieniał on, że trudno było mu poznać nazwiska wszystkich mieszkańców, gdyż nie miał on „specjalnej możliwości śledzenia innych instytutów studiów papieskich w Rzymie (jak np. Papieskie Ateneum Laterańskie). Jeśli możliwe jest prowadzenie takiej obserwacji, to nie jest ona wolna od podejrzeń. Pewne śledzenie byłoby możliwe bezpośrednio z *Russicum*, ale tu także trzeba działać bardzo powoli”⁵.

Funkcjonariusze MBP w 1951 r. dotarli do bogatej w treść analizy nieznanego autora, poświęconej stosunkom Związku Sowieckiego i Stolicy Apostolskiej. Zawierała ona wiadomości dotyczące *Collegium Russicum*. W analizie odnotowano, że Papieskie Kolegium Rosyjskie pod wezwaniem św. Teresy od Dzieciątka Jezus zostało utworzone w 1929 r. za papieża Piusa XI. Swoją siedzibę miało w pobliżu kościoła Santa Maria Maggiore. Pomysłodawcą jego utworzenia był belgijski jezuita o. Michele d’Herbigny, który miał być ekspertem od spraw religijno-politycznych dotyczących Rosji. Po pierwszej wojnie światowej został posłany przez Piusa XI do Rosji celem zaproponowania sposobu przyścia z pomocą katolikom rosyjskim. Został on potem mianowany biskupem i przewodniczącym *Commissio pro Russia*. Powołanie *Collegium Russicum* „miało na celu utworzenie w Rzymie kolegium wyłącznie dla narodowości rosyjskiej”, intelektualistów zbiegłych z Rosji po rewolucji. Kierownictwo *Collegium* powierzono jezuitom.

³ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Informacja dot. organizacji watykańskiej na terenie Polski pn. »Misja Wschodnia»*, Warszawa 29 X 1954, k. 41–58, k. 41.

⁴ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Informacja dot. organizacji watykańskiej na terenie Polski pn. »Misja Wschodnia»*, Warszawa 29 X 1954, k. 41–58, k. 42.

⁵ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Obecny stan Kolegium Russicum. Papieskie kolegium Russicum. Ul. Carlo Cattaneo, 2 – Rzym – tel. 44848*, Warszawa 25 X 1951, k. 124–126.

Pierwszym rektorem Kolegium został były oficer gwardii carskiej i były adiunkt Komisji *Pro Russia* Mikołaj Bratko. Jego najbliższym współpracownikiem oraz kontrolerem był niemiecki jezuita o. P. Weight. Z inicjatywy Mons. d'Herbigny przy *Collegium Russicum* powstało Biuro Propagandowe, które działało pod kierunkiem kanadyjskiego jezuita o. Ledita. Wydawał on w czterech językach tygodnik „Lettres de Rome”. Pismo to miało charakter antybolshewicki. Kolejny rektorem *Collegium Russicum* został o. P. Weight, po nim zaś o. Filippo de Regis.

Po śmierci d'Herbignego „»Russicum« przeszło pod bezpośrednią kontrolę jezuitów”. Autor analizy pisze, że Kolegium zahamowało wtedy swoją działalność. Po II wojnie oddaliło się od swojego pierwotnego celu, jakim miało być „skierowanie na drogę duchowną młodych Rosjan”. Zaczęło pełnić rolę „centrali szpiegowskiej dla wszelkich informacji odnoszących się do Rosji i krajów słowiańskich”⁶.

Nadzór nad *Collegium Russicum* sprawowała *Commissio pro Russia*, co starano się ukrywać w tajemnicy. Oficjalnym łącznikiem między Stolicą Apostolską a *Russicum* był rosyjski biskup obrządku bizantyjskiego Aleksander Evreinoff. Zasiadał on w Sekretariacie Stanu i mieszkał w *Russicum*. W *Russicum* mieściło się również watykańskie biuro informacyjne, które, zdaniem informatora, współpracowało z byłymi esesmanami. W 1940 r. w skład *Russicum* weszło Kolegium S. Giovanni Damasceno. Był to konwikt księży specjalizujących się w studiach wschodnich. Na czele tego Kolegium stał jezuita o. Emil Herman. Pokrewną instytucją, mieszczącą się w pobliżu *Russicum* był Papieski Instytut Orientalny założony przez papieża Benedykta XV. Kierowali nim również jezuita. Później papież Pius XI starał się go włączyć do *Russicum*⁷.

Źródło „Gołąb” podało, że Kolegium, zwane także „instytutem”, powstało „celem kształcenia białogwardzistów i innych elementów kontrewolucyjnych dla »nawracania Rosji«, a właściwie celem jego było przygotowywanie agentów na teren Związku Radzieckiego”⁸.

Agent „Broniek” w swoim donosie z 1952 r. przyjętym przez funkcjonariusza Dep. V MBP M. Maszarę scharakteryzował *Collegium Russicum*. Podał on, że „stolica święta otoczyła specjalną opieką uchodźców z Rosji. Mając nadzieję, że komunizm prędzej czy później załame się i tym samym otworzą się dla Kościoła możliwości prac misyjnych w Rosji, rozpoczęła Stolica Święta kształcić księży w obrządku wschodnim. Zorganizowano w Rzymie »Collegium Russicum« oraz »Instytut Orientalny«, do których najchętniej przyjmowano synów uchodźców z Rosji oraz Polaków, Czechów, Słowaków i innych, którzy chcieli w przyszłości być misjonarzami w Rosji”. Kontynuował on: „Do kierownictwa

⁶ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Stosunki między Stolicą Apostolską a ZSRR. Wiadomości odnoszące się do „Russicum”*, [brak miejsca] 15 X 1951, k. 138–141.

⁷ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Stosunki między Stolicą Apostolską a ZSRR. Wiadomości odnoszące się do „Russicum”*, [brak miejsca] 15 X 1951, k. 138–141.

⁸ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, VI. „*Pro Russia*”, [brak miejsca i roku], k. 164.

»Papieskiego Kolegium Russicum« i »Papieskiego Instytutu Orientalnego« powołano Zakon OO Jezuitów. Generał zakonu wyznaczył specjalnego asystenta do opieki nad tymi zakładami”. Miał nim być Czech o. Antoni Pat-Preseren, zaś jego zastępcą Polak o. Józef Cudziński⁹.

Warto w tym miejscu przywołać, obok materiału aparatu bezpieczeństwa, jedną publikację prasową. W 1952 r. „Express Wieczorny”, który ukazywał się w Warszawie, w rubryczce „Za kulisami dnia” napisał: „5. kolumna papieża« rozwija coraz bardziej ożywioną działalność”. W tej notce *Collegium Russicum* nazywa się „po prostu watykańską szkołą szpiegów i dywersantów”. Księża „wyszkoleni” w tym kolegium mieli „prowadzić aktywną walkę podziemną”¹⁰.

Z czasem jednak zaczęto inaczej patrzeć na owo jezuickie kolegium. W 1955 r. KdsBP zanotował, że „»Russicum« od kilku lat jest już zwykłą akademią nauk wschodnich”. Z drugiej strony funkcjonariusz nadmienił, że „Watykan nie stara się zmienić legendy o »Russicum«, ponieważ fama środka szpiegowskiego przysparza mu funduszy ze strony Ameryki”¹¹.

W prowadzonej sprawie funkcjonariusze aparatu bezpieczeństwa wykorzystywali także informacje zaczerpnięte z „Gazety Niedzielnej” z 1953 i 1955 r. Funkcjonariusz Zb. Pikierski z Sekcji I Wydz. III Dep. VI KdsBP w notatce z 1956 r. cytował „Gazetę Niedzielną” z 1953 r. „Kolegium Ruskie... wykształciło dotychczas 120 kapłanów obrządku wschodniego. Kolegium przyjmuje kandydatów bez względu na narodowość i obrządek religijny. Przed święceniem jednak klerycy przechodzą na obrządek wschodni i zobowiązują się pracować nad nawróceniem Rosji według wskazówek Stolicy Apostolskiej. Wśród wychowanków Kolegium są już męczennicy pracy misyjnej w Rosji”¹².

Przyjrzymy się obecnie charakterystyce niektórych domowników *Collegium Russicum*, które stworzył aparat bezpieczeństwa na użytek własny.

Charakterystyka niektórych domowników *Collegium Russicum*

Wiktor Nowikow. W swym obszernym sprawozdaniu z 1954 r. nieznanymi z nazwiska funkcjonariusz przytaczał informacje o zakonnikach, którzy pełnili eksponowane funkcje w *Collegium Russicum*. Wiadomości o duchownych czerpał z donosów agenturalnych, jezuickiego czasopisma „Oriens”, od więzionych jezuitów oraz eksjezuity. Odnośnie o. Wiktora Nowikowa źródło „Broniek” podaje, że „w/w kształcił się w seminarium papieskim w Dubnie, później w Albertynie. Obecnie jest proboszczem BSRR [Białoruskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej – M.I.]. W październiku 1939 r. wraz z jezuitami

⁹ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Doniesienie agenturalne Nr. 11*, Kwidzyń 26 III 1952, k. 179–180.

¹⁰ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Materiał prasowy dot. Pro Russia*, Warszawa 18 XII 1952, k. 232.

¹¹ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Notatka informacyjna*, Warszawa 2[2] XI 1955, k. 435.

¹² AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Notatka służbowa*, Warszawa 14 I 1956, k. 437–438.

Moskwą Jerzym i Ciskiem [powinno być Ciszkiem, imię Walter – M.I.] w przebraniu przeszli przez tereny ZSRR w celach szpiegowskich. Rysopis Nowikowa: wysoki, kościsty blondyn. Jezuita Bulanda i Sznip [były jezuita, Adolf M.I.] potwierdzają, że w/w przebywa obecnie w ZSRR. Sznip mówi, że w/w pochodził z Nowego Targu”. Następnie funkcjonariusz powoływał się na czasopismo „Oriens” z listopada i grudnia 1939 r., w którym podano, że w 1938 r. Wiktor Nowikow był ministrem *Collegium Russicum*¹³. Interesujące jest to, że agent „Broniek” uważał go w 1950 r. za Rosjanina: „Nowikow Wiktor – ksiądz lat 45 rosjanin [tak w oryginale – M.I.], przed wojną bardzo czynnie pracował w Dubnie w Papieskim Seminarium oraz ostatnio w Albertynie. Stąd wyruszył z 2 innymi jezuitami w przebraniu przy końcu września 1939 r. do ZSSR [Związku Socjalistycznych Sowieckich Republik]. Obecnie żyje i jest gdzieś proboszczem na wschodzie BSSR, czy ZSRR czy USSR [Ukraińskiej Socjalistycznej Sowieckiej Republice] – Miejsce nie znane mi”¹⁴. W innym donosie, z 1952 r., charakteryzował go jako „wysokiego kościstego blondyna”¹⁵.

Jezuita o. Edward Bulanda w 1952 r. w trakcie rozmowy z funkcjonariuszem MBP podał: „O. Nowikow Holewa – ostatnio w Albertynie, pozostał na terenach ZSRR”¹⁶. Były jezuita Adolf Sznip w roku 1951 r. w czasie rozmowy z funkcjonariuszem MBP poinformował, że Wiktor Nowikow przebywa w ZSRR i jest Kozakiem narodowości rosyjskiej¹⁷. W 1952 r. przekazał wy pytującemu go funkcjonariuszowi Wydz. V Sekcji V WUBP we Wrocławiu, ppor. Michałowi Irkowi, że Wiktor Nowikow wraz ze Stanisławem Łaskim „przechodzili dalsze studia po ukończeniu nowicjatu misyjnego w Rzymie”¹⁸. Źródło „Jackowski” w 1953 r. przekazało: „Litwinski Nowikow pojawiał się w powojennych katalogach jezuickich jako zaginiony”¹⁹.

W 1955 r. Naczelnik Wydziału VI WUdsBP w Krakowie, kpt. Stanisław Florek, informował KdsBP w Warszawie, że konfident o ps. „Lewicki” przekazał: „odnośnie Nowikowa, że słyszał że przed wojną był on w zakonie bardzo nielubiany [tak w oryginalne – M.I.] za wielkie sympatie do Rosji. Miał

¹³ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Informacja dot. organizacji watykańskiej na terenie Polski pn. „Misja Wschodnia”*, Warszawa 29 X 1954, k. 41–58, k. 53.

¹⁴ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Doniesie agenturalne*, Olsztyn 4 X 1950, k. 89–90. Zob. też AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Wyciąg z doniesienia ag. „Broniek” z dnia 21 IX 1950*, Olsztyn 18 II 1952, k. 176–177.

¹⁵ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Doniesienie agenturalne Nr. 11*, Kwidzyn 26 III 1952, k. 179–180.

¹⁶ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Notatka służbowa z rozmowy z jezuitą Bulandą*, Warszawa 22 I 1952, k. 145–146.

¹⁷ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Notatka służbowa z rozmowy z ex-Jezuitą Sznipem w dniu 14.V.1951 roku*, Warszawa 22 I 1952, k. 148–149.

¹⁸ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Informacja z przeprowadzonej rozmowy z ks. Sznip Adolf – w sprawie organizacji „Pro Russia”*, Wrocław 10 XI 1952, k. 219–226, k. 220.

¹⁹ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Zagadnienie „Misji Wschodniej”*, [brak miejsca] 1 XI 1953, k. 298–308, k. 304.

on wtedy w zakonie przezwisko »Moskwiczanie«. Wynikało to stąd, że wyżej stawiał on obrządek wschodni niż łaciński, co zdaniem konfidenta, w zakonie jezuitów nie było to mile widziane²⁰.

Bogumił Horacek. „Horacek Bogumił, ur. 19. II. 1913 r. – Czech. Źródło »Broniek« podaje, że w/w był czł[onkiem] Misji Wschodniej w Albertynie. Po wyzwoleniu studiował w »Russicum«. Źródło »Paweł« podaje, że w/w w 1940 r. był superiorem w Dubnie. Wyjechał z Polski do Czechosłowacji w okresie okupacji. W katalogu jezuickim prowincji mazowieckiej figuruje Horacek Bogumił jako student Instytutu Wschodniego w Rzymie. W katalogach późniejszych w/w nie figuruje, co nasuwa przypuszczenie, że mógł wyjechać z Rzymu do Czechosłowacji²¹. „Broniek” przekazał Nacz. Wydz. V MBP, kpt. Henrykowi Trzcieskiemu: „Horacek Teoford – ksiądz lat 37 narodowości czeskiej, obecnie studiuje sprawy wschodnie w Rzymie²². W 1952 r. podtrzymał on te dane w kolejnej denuncjacji: „x. Horacek Teofil. Czech, studiował specjalnie sprawy wschodnie w Rzymie i tam jest²³”.

W notatce służbowej z 1952 r. inny funkcjonariusz podtrzymywał to ustalenie na podstawie informacji wydobytej z o. Edwarda Bulandy w 1951 r.²⁴ Również w 1952 r. o. Edward Bulanda przy innej okazji stwierdził: „O. Choracek – obecnie w Rzymie na studiach, studiuje orientalistykę²⁵. Były jezuita Adolf Sznip w 1951 r. przekazał funkcjonariuszowi, że „Choracek” był Czechem i jego zdaniem przebywał w Czechach²⁶. Nieznany donosiciel, który miał dobrą orientację w składzie osobowym konwiktu *Russicum*, w 1951 r. informował: „Horaček Teofil (z Prowincji Wielkopolski) jest korepetytorem teologii (powtarza lekcje, które uczniowie słyszeli w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, aby uczniowie byli dobrze przygotowani)”. Pełnił także funkcję „nauczyciela kazań i katechizmu, operio – (robotnik, to znaczy, że ma poruczone kościelne urzędy przy obcych)²⁷. Źródło „Jackowski” w 1953 r. poinformowało, że Horacek był Czechem i po wojnie miał przebywać w rodzinnym kraju²⁸.

²⁰ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, [Pismo do] Naczelnik Wydziału II Departamentu VI Komitetu ds. Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie, Kraków 4 II 1955, k. 406.

²¹ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Informacja dot. organizacji watykańskiej na terenie Polski pn. „Misja Wschodnia”*, Warszawa 29 X 1954, 41–58, k. 58.

²² AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Doniesie agenturalne*, Olsztyn 4 X 1950, k. 89–90 [oraz k. 174–175].

²³ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Doniesienie agenturalne Nr 11*, Kwidziń 26 III 1952, k. 180.

²⁴ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Notatka służbowa. Dane odnośnie Jezuitów uzyskane z rozmowy z Jezuitą Bulandą z dn. 12. IX. 1951*, Warszawa 22 I 1951, k. 133–134.

²⁵ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Notatka służbowa z rozmowy z jezuitą Bulandą*, Warszawa 22 I 1952, k. 145–146.

²⁶ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Notatka służbowa z rozmowy z ex-Jezuitą Sznipem w dniu 14 V 1951 roku*, Warszawa 22 I 1952, k. 148–149.

²⁷ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Obecny stan Kolegium Russicum*, Warszawa 25 X 1951, k. 124–126.

²⁸ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Zagadnienie „Misji Wschodniej”*, [brak miejsca] 1 XI 1953, k. 304–308, k. 304.

Józef Olsr. „Broniek” w swoim donosie z 1950 r. przekazywał o Józefie Olsrze bardzo krótkie, ale rzeczowe informacje. Funkcjonariusz zanotował: „Olsr Józef ksiądz lat 37 – czech [tak w oryginale – M.I.] studiował w Polsce w obrządku wschodnim. Obecnie w Rzymie jest profesorem w Instytucie Wschodnim. Bardzo zdolny”²⁹. Edward Bulanda w 1952 r. powiedział funkcjonariuszowi, że „Olsz [tak w oryginale – M.I.] – Czech, obecnie w Rzymie, profesor”³⁰. Zdaniem byłego jezuita Adolfa Sznipa, „Józef Olsz [tak w oryginale – M.I.] był Czechem który przebywa w Czechach”³¹. Nieznany funkcjonariusz w swoim sprawozdaniu z 1954 r. odnotował, że Józef Olsr był Czechem ur. 9 stycznia 1913 r. Po czym powoływał się na źródło „Broniek”: „po wyzwoleniu był profesorem w »Russicum« w Rzymie. Dalej pisze: W katalogu jezuickim prowincji mazowieckiej z 1948 r. w/w figuruje jako profesor historii słowiańskiej w Rzymie”. Ponieważ w następnych latach jego nazwisko się już nie pojawiało w katalogach, to funkcjonariusz przypuszczał, że „powrócił do Czechosłowacji”³².

Jerzy Moskwa. Agent „Broniek” w donosie z 1950 r. informował, że J. Moskwa był „niezwykle wybitnym Jezuitą”. Z katalogu jezuickiego wie on, że figurował tam jako „*sors ignota*, to znaczy, że miejsce pobytu nieznane”. Według niego przebywał w więzieniu albo Polsce albo Związku Sowieckim³³. W następnym donosie z 1950 r. „Broniek” sporządził jego charakterystykę: „Moskwa Jerzy – ksiądz lat 40 narodow[ości] nieokreślonej niezwykle zdolny i inteligentny, pełen energii zapału. Przygotowany dobrze do pracy w ZSRR. Wyruszył przy końcu września 1939 r. wraz z 2 innymi jezuitami w przebraniu jako fryzjer do ZSRR. Potem była o nim wiadomość, że znajduje się gdzieś w więzieniu w ZSRR. Wzięty za szpiega”³⁴. „Broniek” w donosie z 1952 r. określił jego fizjonomię tymi słowami: „Dobrze zbudowany lat ok. 30, czarny, inteligentny”³⁵.

O. Edward Bulanda w 1952 r. przekazał funkcjonariuszowi MBP: „O. Moskwa we Lwowie, wyjechał na wschód 1939 r. i nie ma o nim wiadomości, zamierzał dostać się do Rzymu”³⁶. Źródło „Paweł” w donosie z 1952 r. tworzy charakterystykę o. Jerzego Moskwy: „Przypominam sobie jednego z najaktywniejszych jezuitów

²⁹ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Doniesie agenturalne*, Olsztyn 4 X 1950, k. 89–90 [także k. 174–175].

³⁰ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Notatka służbowa z rozmowy z jezuitą Bulanda*, Warszawa 22 I 1952, k. 145–146.

³¹ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Notatka służbowa z rozmowy z ex-Jezuitą Sznipem w dniu 14 V 1951 roku*, Warszawa 22 I 1952, k. 148–149.

³² AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Informacja dot. organizacji watykańskiej na terenie Polski pn. „Misja Wschodnia”*, Warszawa 29 X 1954, k. 41–58, k. 58.

³³ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Wyciąg z doniesienia ag. „Broniek” z dnia 21 IX 1950*, Olsztyn 18 II 1952, k. 176–177.

³⁴ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Doniesie agenturalne*, Olsztyn 4 X 1950, k. 89–90, [także k. 174–175].

³⁵ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Doniesienie agenturalne Nr. 11*, Kwidziń 26 III 1952, k. 179–180.

³⁶ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Notatka służbowa z rozmowy z jezuitą Bulandą*, Warszawa 22 I 1952, k. 145–146.

w okresie władzy radzieckiej – Moskwę, który posługiwał się w tym czasie szeregiem różnych fałszywych nazwisk m.in. »Dąbrowski«. Ów Moskwa drogą nielegalną przedostał się do Rzymu, gdzie zawiadomił władze kościelne o sytuacji i potrzebach na terenie lwowskim. Prawdopodobnie on też przedstawił jezuitów w złym świetle. Przypominam sobie, że Moskwa zaginął bez śladu i matka jego przychodziła do klasztoru jezuickiego we Lwowie z zapytaniem o niego. Natomiast żona jego przewodnika przez granicę – jakiegoś popa – również przychodziła – zawiadamiając o aresztowaniu jej męża. Po powrocie Moskwa prawdopodobnie przywiózł pieniądze z Rzymu, które trafiły do biskupa greko-katolickiego Szeptyckiego”. Zdaniem źródła „Paweł” o. Jerzy Moskwa miał być autorem „intrygi” w Rzymie. Nie wyjaśnił on jednak na czym miała ona polegać³⁷.

Źródło „Jackowski” w 1953 r. informowało, że Moskwa występował w katalogach powojennych jako zaginiony³⁸.

Walter Ciszek. Aparat bezpieczeństwa w roku 1950 r. dzięki informacji źródła „Z” dowiedział się o tym, że o. Walter Ciszek był narodowości polskiej i „prawdopodobnie znajduje się w ZSRR”³⁹. Agent „Broniek” podał w 1950 r., że W. Ciszek był z pochodzenia Polakiem, ale posiadał obywatelstwo USA. W 1939 r. udał się w głąb Związku Sowieckiego w przebraniu fryzjera wraz z niezbędnymi akcesoriami zawodowymi⁴⁰. W donosie z 1952 r. dodał: „Papiery swe amerykańskie ukrył w buta[ch]. Dał również jego charakterystykę: Wzrost mały, trochę wyzawa brudka [tak w oryginale – M.I], wymowa twarda, zdradzająca cudzoziemca. Nadmienił jeszcze, że specjalnie czekał w Polsce na możliwość przedostania się do ZSSR”⁴¹. W 1952 r. Edward Bulanda powiedział na spotkaniu z funkcjonariuszem MBP, że „O. Cisek [powinno być Ciszek – M.I.] – ostatnio w Albertynie, pozostał na terenach ZSRR”⁴².

Podsumowanie

W analizowanych dokumentach można zauważyć, że funkcjonariusze aparatu bezpieczeństwa łączą działalność *Russicum* z papieską instytucją odpowiedzialną za sprawy wschodnie, zwaną *Pro-Russia*. Często w swojej dokumentacji wymieniają je obok siebie.

³⁷ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Doniesie agenturalne*, [brak miejsca] 4 II 1952, k. 170–173.

³⁸ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Zagadnienie „Misji Wschodniej”*, [brak miejsca] 1 XI 1953, k. 298–308, k. 304.

³⁹ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Doniesie (ustne) [Źródło „Z”]*, [brak miejsca, data na końcu dokumentu: 10 X 1950], k. 91–92.

⁴⁰ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Wyciąg z doniesienia ag. „Broniek” z dnia 21 IX 1950*, Olsztyn 18 II 1952, k. 176–177.

⁴¹ AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Doniesienie agenturalne Nr 11*, Kwidzyna 26 III 1952, k. 179–180.

⁴² AIPN BU 01283/40, mkf/PDF, *Notatka służbowa z rozmowy z jezuitą Bulandą*, Warszawa 22 I 1952, k. 145–146.

1 maja 1917 r. papież Benedykt XV na mocy *motu proprio* „*Dei providentis*” powołał dykasterię – Kongregację dla Kościoła Wschodniego i stanął na jej czele. Zajmowała się ona sprawami osób, dyscypliny lub obrzędów Kościołów wschodnich. Uprawnienia te zostały potwierdzone w kanonie 257. promulgowanego 27 maja 1917 r. Kodeksu Prawa Kanonicznego.

Ten sam papież 15 października powołał Papieski Instytut dla Studiów Wschodnich. Został on bezpośrednio podporządkowany Kongregacji dla Kościoła Wschodniego, która miała pełną jurysdykcję na wszystkich seminariach obrządków wschodnich. Szczególną uwagę otaczano Papieski Instytut Wschodni (założony w 1917 r. przez Benedykta XV), którego kierownictwo zostało powierzone Towarzystwu Jezusowemu. Papieski Instytut Wschodni był połączony z Papieskim Uniwersytetem Gregoriańskim, który również prowadzili jezuita. Wielkim Kanclerzem tej uczelni był kardynał prefekt Kongregacji dla Kościoła Wschodniego. W 1922 r. Papieski Instytut Wschodni został przekazany jezuitom. W 1926 r. przeniesiono go do Piazza S. Maria Maggiore⁴³.

Przytoczone dokumenty ukazują *Russicum* w oczach aparatu bezpieczeństwa jako miejsce szkolące księży na szpiegów Watykanu, których zasadniczym celem było przeniknięcie na tereny Związku Sowieckiego.

Funkcjonariusze czerpali wiadomości o *Russicum* i jezuitach z dostępnych im metod operacyjnych. Ogromny zasób wiedzy uzyskali z licznej agentury oraz przesłuchań więzionych wyższych przełożonych zakonnych i kościelnych oraz od byłego jezuita. Aparat bezpieczeństwa zebrane przez siebie informacje ciągle weryfikował z różnymi historycznymi źródłami.

Celem zweryfikowania wiedzy funkcjonariuszy o *Collegium Russicum* warto przeprowadzić kwerendę archiwalną w archiwach watykańskich. Interesujące byłoby również zbadanie, jaki był udział Polaków w tym konwiktzie.

Literatura

- Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie:
akta o sygn. IPN BU 01283/40/Jacket/mkf/PDF (II/E/1): *Departament IV MSW. Watykan, Misja Wschodnia. Materiały dotyczące „Misji Wschodniej „Pro Russia”. Jezuita. Działalność ks. Dujaka, Pasternaka oraz innych w Misji.*
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995*, opr. L. Grzebień SJ przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 2004.
- Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez samą Kongregację*, Kraków–Warszawa 2006
- Yannou H., *Jezuita i Towarzystwo*, Kraków 2010.
- Zarębczan Wł. M., *Polacy w Watykanie. Instytucje i urzędy oraz Polacy w nich pracujący. Historia i współczesność*, Pelplin 2004.

⁴³ Zob. Wł. M. Zarębczan, *Polacy w Watykanie. Instytucje i urzędy oraz Polacy w nich pracujący. Historia i współczesność*, Pelplin 2004, s. 53–54, 56, 308.

Collegium Russicum in the sample material
of political police in the 50s Twentieth century

This paper gives information about Polish Jesuits in the Pontificium Collegium Russicum obtained by the Ministry of Public Security of Poland after 1945. At the outset, the origins of the Collegium Russicum are presented. To understand the reasons of the Ministry of Public Security officers' interest in the collegium, the situation of the Catholic Church in Poland after the Second World War is also recalled.

Keywords: Church, East, history, Jesuits, officers, order, Rome, Vatican

PIOTR STEFANIAK

Kraków

Dzieje mniszek zakonu kaznodziejskiego na Węgrzech w XX wieku

Streszczenie: W XX w. podjęto na Węgrzech dwie nieudane próby wznowienia działalności klasztoru mniszek Zakonu Kaznodziejskiego (dominikańskiego). Ostatni średniowieczny konwent istniejący na Wyspie Małgorzaty pod Budą upadł w wyniku tureckiej inwazji na kraj i śmierci w 1637 r. Barbáli Verebély, ostatniej dominikanki klauzurowej w klasztorze klarysek w Pożoniu (Pozsony, Pressburg, Bratislava).

W 1948 r. prowincja dominikanów na Węgrzech podjęła dzieło powołania dominikańskiego klasztoru klauzurowego. Przebywały tam wówczas trzy węgierskiej narodowości mniszki z rozproszonego przez hitlerowców klasztoru w Luksemburgu. Zakonnice owe zamieszkały w tymczasowym klasztorze w Szegedzie i podjęły starania, aby zaprowadzić regularne życie kontemplacyjne. Przeoryszą została jedyna siostra chórowa, Ilona Szegedy (1914–2011). Do mniszek niebawem dołączyły dwie dominikanki czynne oraz wstąpiła świecka kandydatka, która jednak nie wytrzymała w klasztorze. W 1950 r. konwent składał się z pięciu mniszek i jednej kandydatki. W wyniku zaostrzającego się konfliktu na linii Kościół – komunistyczne władze Ludowej Republiki Węgier doszło na terenie kraju do likwidacji klasztorów. Dominikanki, posłuszne woli biskupa Szegedu i Csanád, Endrego Hamvasa, 9 czerwca 1950 r. opuściły potajemnie klasztor i każda udała się w tylko sobie wiadomym kierunku. Odtąd aż do 1989 r. zakonnice żyły w konspiracji. Ten okres prześladowania Kościoła na Węgrzech przeżyła jedna mniszka, przeorysza Ilona Szegedy. Ponadto s. Margit Molnár została tajnie przyjęta do zakonu i złożyła śluby zakonne 12 października 1972 r.

Po upadku komunizmu na Węgrzech pod kierownictwem mianowanej przeoryszą Margit Molnár zaczęła się w 1989 r. organizować wspólnota mniszek w zachodniowęgierskim Nagylózs. W 1990 r. został otwarty nowicjat, do którego zgłosiło się kilka kandydatek. Jednak jesienią 1994 r. siostry przeprowadziły się do Tápiószentmárton w komitacie Pest, gdzie miały budować dla siebie klasztor. Jednak z powodu różnych trudności nowicjuszki w 1996 r. przebywały najpierw w polskim klasztorze w Świętej Annie, a następnie wyjechały do klasztoru w Klausen w Niemczech, gdzie miały odbyć formację zakonną, a tamtejsza wspólnota zobowiązała się wziąć odpowiedzialność za późniejsze przeszczeplenie zakonu

na Węgry. Jednak rzecz nie doszła do skutku. Na Węgrzech pozostały dwie zakonnice. W tym czasie otrzymały one rekompensatę za utracony klasztor w Szegedzie i nabyły w 1997 r. obszerny dom z ogrodem w Göd leżącym na północ od Budapesztu. Tam 16 stycznia 1998 r. zmarła s. Margit. Pozostała jedna zakonnica, Mária Dominica Nagybéteki, do której niebawem dołączyła s. Ilona Szegedy. Z powodu małej ilości sióstr (dwie) generalne władze zakonu odmówiły uznania prawnego dla klasztoru. 7 grudnia 2011 r. zmarła s. Ilona Szegedy, więc na Węgrzech żyje już ostatnia mniszka, s. Mária Dominica (Márianna) Nagybéteki. Inne dominikanki klauzurowe węgierskiej narodowości przebywają w kilku klasztorach zagranicznych, w tym najwięcej w niemieckim Rieste-Lage.

Słowa kluczowe: dominikanki, fundacja, klasztor w Luksemburgu Limpertsbergu, przeorysza, Szeged, ścisła klauzura, Węgry

Wprowadzenie

Na terenie historycznych Węgier już w 1221 r. została powołana *Provincia Hungariae* zakonu dominikanów¹. Oprócz klasztorów męskich od XIII w. zaczęły powstawać także konwenty żeńskie. Już w 1240 r. został formalnie erygowany klauzurowy klasztor dominikanek przy kościele św. Katarzyny w Veszprém². Żyła w nim wybitna mistyczka i stygmatyczka, bł. Ilona (1200–1240). W związku z najazdem tatarskim i ucieczką weszprémских zakonnic na wybrzeże adriatyckie doszło do założenia klasztoru w Ninie³. Konwent ten jeszcze tego roku (1241) dokonał nowej fundacji w Zadarze⁴. Po wycofaniu się Tatarów zakonnice wznowiły klasztor w Veszprém, do którego około 1245 r. wstąpiła św. Małgorzata Węgierska (1242–1270), ofiarowana Bogu w ofierze przez króla Béłę IV i Marię Laskaris za oswobodzenie kraju z najazdu mongolskiego⁵. W 1252 r. królowna przeniosła się do nowego klasztoru, który jej ojciec ufundował na wyspie na Dunaju, koło Budy. Stał się on najwspanialszym założeniem klasztornym na Węgrzech wzniesionym w XIII w. Następny konwent dominikanek założono w Pécs (Pięciokościoły)⁶. W XIV w. na terenie

¹ *Conspectus generalis Ordinis Fratrum Praedicatorum necnon index monasteriorum, congregationum et fraternitatum Rev.mi P. fr. Damiani Byrne eiusdem Ordinis Magistri...*, red. T. Radcliffe, Roma 1992, s. 100.

² P. Stefaniak, *A titkos szentség, veszprémi boldog Ilona OP élete (1200–1240/70)*, Veszprém 2012, s. 52.

³ N. Pfeiffer, *Die ungarische Dominikanerprovinz von ihrer Gründung bis zum Tatarenverwüstung 1221–1242*, Zürich 1913, s. 45–49; F. Šanjek, *Crkva i kršćanstvo u Hrvata. Srednji vijek*, w: *Kršćanska sadašnjost*, Zagreb 1993, s. 282.

⁴ C. Bianchi, *Zara cristiana*, t. II, Zara 1879, s. 257.

⁵ H. Deák, *Árpád-házi szent Margit csodái*, w: *A domonkos rend Magyarországon*, red. P. A. Illés, B. Czigány Zágohidi, Piliscsaba–Budapest–Vasvár, s. 31–45.

⁶ B. Zágohidi Czigány, *Apácák középkori Magyarországon – művelődéstörténeti tudományos konferencia a Budapesti Történeti Múzeum szervezésében 2003. október 2–3*, s. 8.

provincji węgierskiej powstały kolejne domy mniszek. Wiemy, że w tym czasie funkcjonowały konwenty w Beregszász (Beregowie)⁷ i stołecznym Székesfehérvár (Białogród)⁸. Do tych *monasteriów* należy dodać jeszcze klasztor w Németi, który metryką mógł sięgać nawet XIII stulecia⁹.

W XV w. pojawiły się kolejne klasztory mniszek, w tym znany w 1492 r. konwent Matki Boskiej Anielskiej w naddunajskim Látatlan¹⁰. Miał też istnieć (ponoć jeszcze od czasów arpadzkich, czyli co najmniej od początku XIV w.) klasztor mniszek w Gyula. W 1502 r. funkcjonowały klasztory dominikanek w Nagyszében (Sybin)¹¹ i Brassó (Braszów)¹².

W XVI w. znajdujemy ślady pisane o dalszych, dość dla nas tajemniczych klasztorach dominikanek, mianowicie w Beszterce,¹³ Nagyvárad (Wielki Waradyn),¹⁴ Kolozsvár¹⁵ i Segesvár¹⁶. Wiemy na pewno, że siostry z Wielkiego Waradyna były konwentem, który z powodu najazdu tureckiego w 1541 r. uszedł z Budy do Siedmiogrodu¹⁷.

Inwazja turecka na Węgry oraz zawirowania konfesyjne wraz z ekspansją protestantyzmu w Siedmiogrodzie oraz na terenie Górnych Węgier spowodowały, że wszystkie klasztory dominikanek przestały istnieć. Ostatnia mniszka węgierska z klasztoru budzińskiego, Borbála Verebély, zmarła w 1637 r. – w wieku 120 lat – w klasztorze klarysek w Pożoniu¹⁸.

Nie udało się po połowie XVII w. fundacja klasztoru dominikanek w Szombathely, która pozostała w sferze planów i to dość mglistych¹⁹. Na kolejne dwie próby powołania na Węgrzech konwentu dominikanek klauzurowych trzeba było czekać do XX w. Jedna, podjęta po II wojnie światowej, została zniweczona podczas komunistycznego prześladowania Kościoła na Węgrzech, a druga, już w dobie wolności politycznej, upadła w wyniku z niepokonywalnych zarówno przez siostry, jak i zakon problemów.

Dzieje obu tych prób powołania konwentów mniszek Zakonu Kaznodziejskiego – jak dotąd – nie zostały opracowane. Warto je jednak wprowadzić do historiografii, tym bardziej, że stanowią czytelny i kolejny przykład prześladowań

⁷ Tenze, *A domonkosok a középkori Beregszászon. Fehér Máttyás kritikája*, w: J. M. Fehér, *A beregszászi domonkosrendi kolostor története*, Nyíregyháza 2000, s. 149–153.

⁸ B. Zágórhidi Czigány, *Apácák...*, dz. cyt., s. 8.

⁹ *Tamże*, s. 6.

¹⁰ *Tamże*.

¹¹ Archiwum Państwowe w Sibiu, Quellen 483, „Nagyszében város számadáskönyvében; APS, 1523. L. Nagyszében, domonkos kolostor.

¹² *Istoria unor așezări ardelenești*, bmw., s. 258.

¹³ *Tamże*, s. 242.

¹⁴ B. Zágórhidi Czigány, *Apácák...*, dz. cyt., s. 8.

¹⁵ *Istoria unor...*, s. 345.

¹⁶ B. Zágórhidi Czigány, *Apácák...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁷ K. Böle, *Życiorys bł. Małgorzaty (królowny-dominikanki)*, Lwów 1932, s. 149.

¹⁸ *Tamże*, s. 152.

¹⁹ I. Wysokiński, *A középkori magyar domonkos rendtartomány felbomlása*, w: *A domonkos rend Magyarországon*, red. P. A. Illés, B. Czigány Zágórhidi, Piliscsaba–Budapest–Vasvár, s. 85.

Kościół instytucjonalnego przez reżimy komunistyczne w XX w. Aktualnie nadszedł czas, aby spróbować podjąć studia nad tym zjawiskiem rozpoczętym i realizowanym przez władze państwowe przesiąknięte stalinowską wersją marksistowsko-leninowskiego poglądu na świat i funkcjonowanie społeczeństwa. Utopia komunistycznych ideologii zawsze z niezwykłą wrogością odnosiła się do wszelkich religii, gdyż aspirowała do rangi swoistej ich karykatury. Wręcz dogmatyczny program ateizacji, aby został zrealizowany, musiał doprowadzić do eliminacji wszelkich instytucji wyznaniowych i eksterminacji osób duchownych. Na terenie Węgierskiej Republiki Ludowej doszło zatem na podstawie decyzji Rady Prezydialnej do likwidacji 9 czerwca 1950 r. wielu klasztorów męskich i żeńskich. Organa bezpieczeństwa rozpoczęły szeroko zakrojoną akcję aresztowań. Rzesza zakonników i zakonnice, kilka tysięcy osób, musiała się rozproszyć i ukrywać, jedni znaleźli się w więzieniach, a inni trafili do zbiorczych obozów internowania, gdzie przebywali do upadku systemu komunistycznego na Węgrzech z końcem lat 80. XX w. W ograniczonym wymiarze i pod ścisłą kontrolą mogły funkcjonować tylko cztery zakony: benedyktyni, franciszkanie, pijarzy i siostry szkolne de Notre-Dame. Każdy z nich posiadał jedynie po dwa domy.

Rozproszeni zakonnicy trwali w konspiracji i przez lata większość z nich stała wiernie na straży swego powołania. A przyszło im bytować w warunkach bardzo trudnych, często w zupełnym odosobnieniu od innych siostr czy braci. Obrazem tej rzeczywistości na Węgrzech były losy mniszek dominikańskich. Poznanie ich kolei było możliwe dzięki wielu osobom. Przede wszystkim zmarłej 7 grudnia 2011 r. siostrze Ilonie Szegedy OP, dominikanki kontemplacyjnej, która przeżyła czasy prześladowania Kościoła i z wielką życzliwością podzieliła się swymi przeżyciami, wrażeniami, opiniami. Chętnie swą wiedzę służyła także inna zakonnica, Mária Dominica Nagybéteki OP, która jako ostatnia dominikanka klauzurowa żyjąca na Węgrzech gromadzi wszelkie okruchy informacji o dziejach swego zakonu w jej ojczyźnie w XX w. Następnie wspomnieć trzeba o życzliwości siostry Imeldy Farkas OP, dominikanki św. Małgorzaty Węgierskiej z klasztoru w Budakeszi, która także swe życie zakonne rozpoczęła w konspiracji, oraz o dawnym wikariuszu generalnym Węgierskiego Wikariatu Zakonu Kaznodziejskiego (w latach 1996–2004), dr. Józefie Puciłowskim OP. Oboje zechcieli uzupełnić zdobyty materiał swymi uwagami, a także podzieliли się swoją wiedzą na temat działalności dominikanek w okresie przed upadkiem komunizmu.

Z uwagi na specyfikę losów węgierskich mniszek dominikańskich w ubiegłym stuleciu trudno mówić o dotyczącej ich dokumentacji archiwalnej. Zwyczajnie młoda utworzona w 1948 r. wspólnota została zlikwidowana nagle i jej członkinie nie były w stanie uratować swych akt. Dokumenty dominikanek zostały prawdopodobnie zniszczone²⁰. Pozytywnego efektu nie przyniosła

²⁰ Archiwum Węgierskiego Wikariatu Generalnego Dominikanów w Vasvár nie posiada w swych zbiorach żadnych dokumentów dotyczących mniszek dominikańskich na Węgrzech, o czym poinformował autora dawny archiwista dr Ireneusz Wysokiński OP w liście z 28 kwietnia 2010 r.

także kwerenda w archiwum biskupim w Szegedzie²¹. Wedle ustaleń siostry Márii Dominici Nagybélteki, która znalazła ślady dokumentów dotyczących mniszek w dzienniku podawczym kurii diecezjalnej w Szegedzie, zostały one – jak się wydaje – wydobyte stamtąd przez komunistów w związku z procesem przeciwko biskupowi Józsefowi Grószowi,²² a następnie zniszczone²³. W podobny sposób miały zostać zaprzepaszczone akta z archiwum Węgierskiej Prowincji Dominikanów²⁴. Niszczenie akt klasztornych było regułą na Węgrzech podczas likwidacji klasztorów. Również konwent dominikanek w Luksemburgu–Limpertsbergu, z którego pochodziły pierwsze mniszki węgierskie nie istnieje od 2000 r. W zasobie archiwalnym po nim, który jest przechowywany

²¹ Próbę dotarcia do archiwaliów podjęła przełożona klasztoru św. Katarzyny ze Sieny ze Zgromadzenia Sióstr Dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej z Budakeszi, s. Imelda Éva Farkas OP i kwerenda okazała się bezskuteczna, jak o tym poinformowała w liście do autora z 23 maja 2010 r.

²² József Grósz (1887–1961) urodził się w wsi Féltony. Po studiach w *Pazmaneum* we Wiedniu przyjął w 1911 r. święcenia kapłańskie. Od 1913 r. pracował w kurii biskupiej w Győr, najpierw w archiwum, potem został notariuszem. W grudniu 1928 r. mianowano go tytularnym biskupem Orthozii i został sufraganem Győr. Od 1933 r. był wikariuszem kapitulnym, a od 10 stycznia 1936 r. administratorem apostolskim diecezji Szombathely. 10 lipca 1936 r. kreowany został biskupem Szombathely i z tej racji stał się członkiem izby wyższej parlamentu węgierskiego. 7 maja 1943 r. mianowano go arcybiskupem Kalocsy. Do 25 marca 1944 r. kierował także diecezją w Szombathely jako jej zarządca. W latach 1943–1945 i 1945–1946 był członkiem zarządu Węgierskiej Akademii Nauk. Po śmierci 25 marca 1945 r. w Ostrzyhomiu abp. Justyniána kardynała Serédięgo OSB z upoważnienia Stolicy Apostolskiej stał na czele episkopatu węgierskiego do czasu mianowania przez Stolicę Apostolską nowego prymasa, którym został József Mindszenty. Po aresztowaniu Mindszenty'ego rząd wezwał go do dymisji. Pod naciskiem politycznym 30 sierpnia 1950 r. w imieniu Episkopatu Węgierskiego podpisał „Porozumienie” między państwem a Kościołem, które zapewniło partii komunistycznej kontrolę nad Kościołem i umożliwiło jej ograniczanie jego działalności. Ponieważ przywódcy Kościoła na Węgrzech nadal chcieli zachować niezależność i nie wspierali tzw. ruchu pokojowego księży oraz nie przysięgali na konstytucję państwa węgierskiego, a także dokumentowali przypadki brutalnego łamania praw Kościoła, arcybiskup Grósz został aresztowany przez urząd bezpieczeństwa 18 maja 1951 r. Postawiono mu zarzut organizowania ruchu mającego na celu obalenie demokratycznego porządku państwowego. Po procesie został skazany 28 czerwca 1951 r. na 15 lat więzienia. Wyrok potwierdzono wraz z innymi wyrokami w 24 procesach duchownych, podczas których wydano 15 wyroków śmierci. Tym terrorem sądowym chciano zastraszyć Kościół i sprowadzić jego hierarchów do pozycji tych, którzy współpracują z rządem komunistycznym. W tym czasie doszło do domowego aresztu czterech biskupów, mianowicie Bertálána Badalika OP, Endre Hamvasa, Józsefa Péteriego i Lajosa Shvoya, i wymuszenia na nich pozwoleń na wybór wikariuszy kapitulnych spośród księży pokoju, czyli kolaborujących z władzą ludową. W lipcu 1951 r. Episkopat Węgierski został zmuszony złożyć przysięgę na konstytucję. 14 października 1955 r. z polecenia rządu arcybiskup József Grósz został wypuszczony z więzienia, ale zaraz znalazł się w areszcie domowym. Na prośbę Episkopatu 12 maja 1956 r. otrzymał ulaskawienie, a 19 maja mógł wrócić do diecezji jako ordynariusz. Od tego czasu z polecenia Episkopatu współpracował z państwem i w 1957 r. zaangażował się we współpracę z ruchem pokojowym księży i umożliwił powstanie w nim komisji *Opus Pacis*. Arcybiskup József Grósz zmarł w Kalocsy w 1961 r., mając 74 lata.

²³ Informacja od s. Márii Dominici Nagybélteki OP przekazana w liście z 27 maja 2010 r.

²⁴ *Tamże*.

u dominikanek w Rieste–Lage koło Osnabrück, nie ma zbyt wielu informacji z tej przyczyny, że podczas II wojny światowej, 25 lutego 1941 r., wspólnota luksemburska została rozproszona przez hitlerowców i wówczas wiele dokumentów zaginęło²⁵. Jednak przebywająca aktualnie we wspólnocie sióstr w Rieste–Lage ostatnia przeorysza klasztoru luksemburskiego Regina Müller, z którą autor kilkakrotnie wymienił korespondencję, posiadała pewne informacje i życzliwie się nimi podzieliła. Także w Archiwum Generalnym Zakonu Kaznodziejskiego w Rzymie w klasztorze św. Sabiny nie ma żadnych skatalogowanych dokumentów dotyczących węgierskich mniszek dominikańskich²⁶. Zasadniczo więc wiedzę o tych czasach zaczerpnięto z wypowiedzi pierwszej przeoryszy klasztoru dominikanek klauzurowych w Szegedzie, Ilony Szegedy. Jej wypowiedzi uzupełniała jej opiekunka, s. Mária Dominica Nagybéltéki.

Mimo braków źródeł podjęto jednak we współczesnej historiografii węgierskiej próbę podania w encyklopedycznym skrócie dziejów mniszek dominikańskich. Dokonała tego znana historyczka i hagiograf, członkini zgromadzenia Sióstr Szkolnych de Notre–Dame w Budapeszcie, s. Mária Puskely²⁷. I choć podała ona najbardziej podstawowe i lapidarne informacje, to ich waga jest pierwszoplanowa przy rekonstrukcji zdarzeń.

Zebrane okruchy dziejów pozwoliły na odtworzenie losów mniszek dominikańskich, którym przyszło trwać na terenie Węgier w trudnych latach realnego socjalizmu. Mimo dotkliwych braków pisanych materiałów źródłowych, zdecydowano się podjąć temat. Uczyniono to tym chętniej, gdyż od wieków podkreślamy nasze więzi zgodnie z powiedzeniem, że „Polak, Węgier, dwa bratanki”.

Szeged, klasztor św. Małgorzaty Węgierskiej przy ulicy Madách 3 (1948–1950)

Między 1934 a 1937 r. do założonego w Luksemburgu–Limpertsbergu w 1861 r. przez Sługę Bożą, matkę Marię Dominikę Klarę od Świętego Krzyża (Annę Moes) klasztoru mniszek dominikańskich wstąpiły cztery Węgierki²⁸. Były to mniszki: Margit Dánko (która zmarła w 1936 r.), Antónia Jolán Dánko, Bartholómea

²⁵ Archivum Generale Ordinis Praedicatorum w Rzymie (dalej: AGOP), *Luxemburgum* XII. 74000 *Monasterium Beatae Mariae Virginis a Misericordia*, por. XII. 47010.

²⁶ W zasobie archiwum generalnego zakonu dominikanów w Rzymie są jedynie dwa zespoły dotyczące węgierskich dominikanek, żaden z nich nie dotyczy mniszek. Por. AGOP *Hungaria*: XII. 73500 *Gunsien* (Güns [Kőszeg]); XII. 73510 *Inst. Rosarii Perpetui Sanctae Helisabeth de Hungaria*.

²⁷ Por. M. Puskely, *Keresztény szerzetesség. Történelmi kalauz*, t. 1, A – K, Budapest 1995, s. 237.

²⁸ Informacja listowna z dnia 19 listopada 2007 r. udzielona przez ostatnią przeoryszkę klasztoru w Luksemburgu, matkę Reginę Müller OP, przebywającą wówczas w klasztorze dominikanek w Prouilhe we Francji. Wywiad z siostrami: MARIĄ DOMINICĄ NAGYBÉLTÉKI OP i ILOŃĄ SZEGEDY OP przeprowadzony 24 lipca 2008 r. w ich klasztorze w Göd.

Rózsália Ilona Bedi i Ilona Szegedy²⁹. Najpierw (w 1934 r.) wstąpiły trzy kandydatki, a potem (w 1937 r.) czwarta – Ilona Szegedy, urodzona 10 sierpnia 1914 r. w Szombathely. Wszystkie też w Luksemburgu odbyły kolejno swą formację zakonną. I tak siostra Bartholómea Bedi, rodem z Mesterházy (urodzona 16 sierpnia 1912 r.), złożyła jako konwerska pierwszą profesję 9 maja 1936 r., a śluby wieczyste równo trzy lata później³⁰. Siostra Antónia Dánko, urodzona 3 czerwca 1918 r. w Selmecbányi (dziś Banská Štiavnica) w dawnym województwie Hont, złożyła śluby 12 czerwca 1937 r., a siostra Ilona Szegedy z Szombathely swe śluby czasowe złożyła 5 sierpnia 1939 r.³¹



Pierwsza profesja s. Ilony Szegedy w klasztorze w Luksemburgu 5 sierpnia 1939 r.

W 1941 r. Niemcy podczas okupacji Luksemburga w ramach walki nazizmu z katolicyzmem zlikwidowali pewną liczbę tamtejszych klasztorów. Doświadczył tego i konwent dominikanek w Limpertsbergu. Zimą porą gestapo przewiozło zakonnice do niemieckiego klasztoru mniszek Zakonu Kaznodziejskiego w Klausen, skąd następnie powyjechały do swych stron rodzinnych³². Wówczas trzy węgierskie dominikanki powróciły do swej ojczyzny. Siostry Ilona, Antónia i Bartholómea przyjechały do Koszyc (na podstawie tzw. arbitrażu wiedeńskiego w 1938 r. zwróconych Węgrom) i tam zatrzymały się w klasztorze Chrystusa Króla należącym do zgromadzenia dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej³³. Przebywały w nim do 1944 r.,

²⁹ Tamże. List od matki Reginy Müller OP datowany na 27 lutego 2008 r., wysłany z klasztoru w Prouilhe.

³⁰ Obrazek z dedykacją s. Marii Marcoliny z klasztoru luksemburskiego: *Der Ib. Sr. M. Bartholomäa Zur Erinnerung an den schönen Tag ihrer hl. Profess 9-5-1939*. Kopia obrazka w posiadaniu autora – oryginał w posiadaniu Katalin Horváth z Veszprém.

³¹ Informacja z listu matki Reginy Müller OP z 27 lutego 2008 r.; Informacja z listu s. Imeldy Évy Farkas OP z lutego 2013 r.

³² Jednym ze śladów rozproszenia mniszek luksemburskich był fakt, że jedna z nich, s. Rosaria Marta Fulneczek OP w czasie II wojny światowej przebywała w miejscu swego urodzenia, w domu swego brata w Bieńkowicach koło Raciborza. W zbiorach rodzinnych państwa Fulneczków w Bieńkowicach zachowała się wówczas wykonana fotografia tej siostry z bratem.

³³ Informacja od s. Ilony Szegedy OP otrzymana podczas rozmowy w Göd 24 lipca 2008 r.

kiedy Rosjanie zajęli miasto. Koszyce zostały włączone do Czechosłowacji, rozpoczęło się więc usuwanie Węgrów z miasta. Jedenaście węgierskich dominikanek musiało wyjechać do Hódmezövásárhely, a na ich miejsce przyszły siostry słowackie ze zgromadzenia dominikanek bł. Imeldy. W Hódmezövásárhely zakonnice zostały podzielone. Dwie mniszki (Ilona Szegedy i Antónia Dánko) pojechały do Budapesztu, gdzie podjęły pracę w gospodarstwie dominikanów z klasztoru Królowej Różańca Świętego przy Sz. Domonkos utca 3 (dzisiejsza Thököly) w Peszcie. Zastąpiły w szwalni i w kuchni braci zakonnych wcielonych do wojska. Trzecia z sióstr, Bartholómea Bedi dostała się do domu macierzystego dominikanek św. Małgorzaty w Kőszeg, gdzie wyszkolono ją na kucharkę³⁴.



Klasztor dominikanek św. Małgorzaty w Koszycach

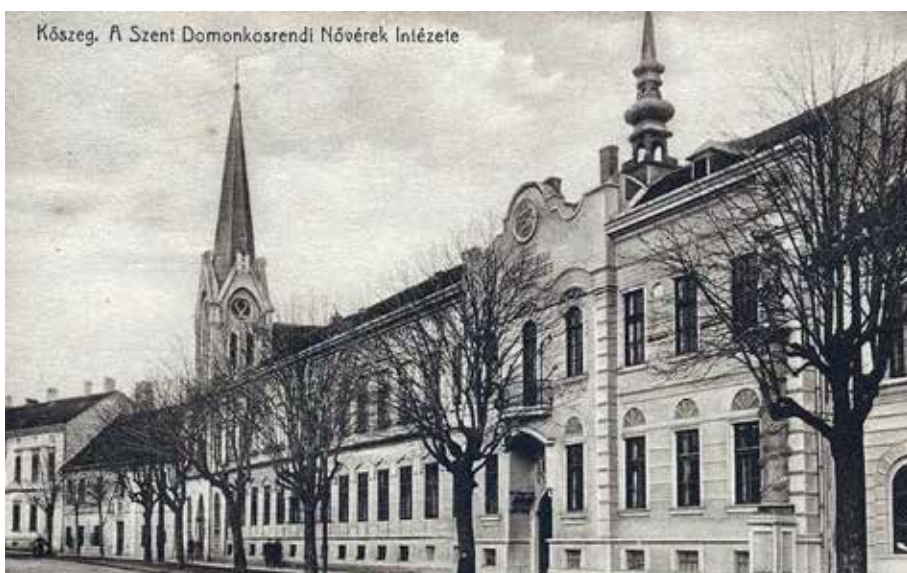
W 1948 r. Prowincja Węgierska Dominikanów rozpoczęła realizację fundacji klasztoru mniszek swego zakonu w Szegedzie (na terenie diecezji Szeged–Csanád). Podjęto się odrodzenia po czterech stuleciach nieistnienia na Węgrzech kontemplacyjnej gałęzi zakonu³⁵. Wybór padł na Szeged, bowiem tam wdowa Mihályné Tóth przekazała siostronom swój dom z zastrzeżeniem, że może w nim przebywać do swej śmierci. Ponieważ mniszki miały już gdzie mieszkać, ich wspólnota została prawnie uznana przez Kościół i zakon dominikański. Trzy siostry stały się załóżkami nowego klasztoru klauzurowego, który za patronkę przyjął niedawno kanonizowaną (w 1943 r.) świętą Małgorzatę

³⁴ Informacja od sióstr Ilony Szegedy OP i Márii Dominici Nagybétki OP z 24 lipca 2008 r.

³⁵ Por. M. Puskely, *Keresztény szerzetesség...*, dz. cyt., s. 237.



Klasztor dominikanek św. Małgorzaty w Hódmezővásárhely



Dom macierzysty dominikanek św. Małgorzaty w Kőszeg

Węgierską. Mniszki zamieszkały w niewielkim domu przy Madách Imre utca 3 i niebawem otrzymały ze strony Kościoła prawne zatwierdzenie. Przeoryszą została siostra Ilona Szegedy, mimo że nie miała jeszcze ślubów wieczystych. Także inne dominikanki (za wyjątkiem konwerski Bartolómei Bedi) nie miały ślubów uroczystych, więc co roku składały profesje proste. W Szegedzie



Widok ulicy Madách w Szegedzie

znajdował się już założony wcześniej klasztor zgromadzenia dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej, które pomogły miszkom w urządzeniu się na nowym miejscu. Równocześnie w kościołach na terenie Węgier został odczytany komunikat, że powstaje kontemplacyjny klasztor Zakonu Kaznodziejskiego i można do niego wstępować. Informacja ta dotyczyła zwłaszcza członkiń zgromadzeń apostołskich, które pragnęłyby życia w ścisłej klauzurze. Zaraz też zgłosiły się dwie zakonnice: Euphemia Mária Bucsy ze zgromadzenia dominikanek z austriackiego Gleisdorfu oraz Augustza Jolán Niczky³⁶, dominikanka św. Małgorzaty z klasztoru w Köszeg. Wstąpiła także kandydatka „ze świata”, która jednak niebawem wystąpiła, gdyż nie umiała wytrwać w klasztorze klauzurowym³⁷.

Przez dwa lata mniszki przystosowywały się do życia klauzurowego i wypracowywały własne rozwiązania w prowizorycznym wciąż klasztorze. W połowie roku 1950 w klasztorze przebywało pięć dominikanek (Ilona, Antónia, Bartholómea, Euphemia i Augustza) oraz jedna postulantka (Olga). Wraz

³⁶ W archiwum Zgromadzenia Sióstr Dominikanek św. Małgorzaty w Budakeszi znajduje się ocalała z rozproszenia zgromadzenia w latach 1950–1989 Księga Sióstr Zmarłych (archiwum nie posiada sygnatur, a księga numerowanych stron), w której zapisano, że urodzona 16 maja 1905 r. w Budapeszcie Jolán Niczky 10 lutego 1927 r. wstąpiła do klasztoru dominikanek św. Małgorzaty w Köszegu. Tam została obieczona na konwerskę 18 sierpnia 1927 r. i otrzymała imię s. Mária Augustzina. Około 1940 r. przeszła do mniszek Zakonu Kaznodziejskiego. Siostra Augustza Niczky OP zmarła 1 maja 1971 r.

³⁷ Informacja od sióstr Ilony Szegedy OP i Márii Dominici Nagybélteki OP z 24 lipca 2008 r.



Siostra Euphemia Mária Bucsy

z siostrami mieszkała także wdowa Tóth³⁸. Wspólnota rozwijała się pomyślnie, mimo że sytuacja polityczna na Węgrzech coraz bardziej się komplikowała. Władze komunistyczne przystąpiły do walki z Kościołem: w 1949 r. ksiądz-primas József Mindszenty znalazł się z wyrokiem dożywocia w więzieniu, następnie upaństwowione zostało całe szkolnictwo wyznaniowe, przejęto dobra kościelne i brutalnie skasowano 63 zakony (23 męskie i 40 żeńskich)³⁹. Kasata dotknęła także dominikanki kontemplacyjne. Wprawdzie wysłani 8 czerwca 1950 r. przez komunistyczne władze milicjanci nie znaleźli domu mniszek, gdyż był on niewielkim budynkiem, a szukali zakonnic w okazałej kamienicy, to wspólnota się rozproszyła. Rano dwie siostry (w tym przeorysza) udały się do seminarium duchownego, gdzie je przyjęto z wielkim zdziwieniem, że nie zostały aresztowane w nocy i oświadczone im, że muszą szybko powrócić do klasztoru, przebrać w świeckie szaty i się rozproszyć⁴⁰. Biskup Szegedu i Csanád, Endre Hamvas, poinformował przeoryszę, która przybyła z towarzyszką do seminarium, żeby się szybko spakowały. W tej sytuacji zakonnic o godzinie szóstej rano 9 czerwca 1950 r. opuściły klasztor. Mniszki w duchu posłuszeństwa spakowały się, a towarzyszący rozproszeniu pośpiech wynikał z wielkiego zagrożenia aresztowaniem przez komunistyczny aparat bezpieczeństwa. Przeorysza Ilona Szegedy wszystkie pieniądze klasztorne podzieliła

³⁸ Informacja od s. Ilony Szegedy OP otrzymana podczas rozmowy w Göd 24 lipca 2008 r.

³⁹ Por. A. Engelmayr, *Nowe wyzwanie wobec Kościoła*, w: *Węgry – Polska, wspólne dziedzictwo*, red. J. Zimny, Sandomierz 2007, s. 392.

⁴⁰ Informacja od s. Ilony Szegedy OP otrzymana podczas rozmowy w Göd 24 lipca 2008 r.

między siostry, które miały się udać, z uwagi na bezpieczeństwo bez wzajemnego informowania się, dokąd wyjeżdżają, każda w swoją stronę. W klasztorze pozostała wdowa Mihályne Tóth, którą niebawem także wywłaszczono, by w budynku zrobić miejsce na bibliotekę dokumentów oraz prywatne mieszkania⁴¹.

W konspiracji (1950–1989)

Siostry prawdopodobnie wyjechały do rodzin lub znajomych. Przeorysza przybyła do swego domu rodzinnego w Szombathely, jednak jej wystraszona matka nie mogła jej przyjąć, gdyż w niewielkiej miejscowości wszyscy się znali, a ukrywająca się zakonnica łatwo mogła się stać obiektem zainteresowania służby bezpieczeństwa. Ilona Szegedy znalazła więc schronienie w dużym mieście, w Budapeszcie, gdzie nikt jej nie znał. Zamieszkała w XVI dzielnicy Pesztu-Mátyásföld u świeckiej tercjarki dominikańskiej Andrásné Sthréhling. Wraz z nią zakupiła po jakimś czasie dom przy ulicy Csömöri 101. Zaraz po przyjeździe do stolicy podjęła pracę w męskim gimnazjum jako pomoc kuchenna. Następnie pracowała w kilku różnych miejscach. Dopiero po 1956 r. państwowa polityka wobec katolików zelżała i zakonnicom także było nieco łatwiej, więc siostra Ilona została zatrudniona w powołanej dla byłych zakonników spółdzielni pracy *Szolidaritás*. Tam przez 10 lat szyła rękawice. W 1970 r. przeszła na emeryturę i wówczas otrzymała paszport (wcześniej go jej odmawiano), by mogła wyjechać do klasztoru dominikanek w Luksemburgu. W tym konwencie zamieszkanym przez wielonarodową wspólnotę przebywała przez pół roku. W 1970 r. na ręce tamtejszej przeoryszy Pii Habaru złożyła swe śluby wieczyste. Mimo że luksemburskie mniszki chciały, aby s. Ilona Szegedy pozostała w ich wspólnotcie, ona zdecydowała się powrócić na Węgry⁴².

Udało się też uzyskać informacje o losach drugiej z mniszek, konwerski, siostry Bartolómei Bedi. Według zachowanego dowodu tożsamości siostra Bartolómea od 23 stycznia 1980 r. mieszkała w Padragkút w województwie veszprémskim, w powiecie Ajka, w domu swej matki oraz młodszej siostry. Tam zmarła w 1980 r., w wieku 68 lat.⁴³ Została pochowana w białym habicie w Mesterháza⁴⁴. Była szóstym z ośmiorga dzieci pobożnych małżonków Józsefa Bedi i Rozalii Szany. Przebywając w Sopron, Róza Bedi zdecydowała się zostać zakonnica. Dzięki pomocy spowiednika, dominikanina Bertalana Badalika dostała się do klasztoru dominikanek w Koszycach. Stamtąd przeszła do klasztoru w austriackim Gleisdorf. Jednak, pragnąc bardziej surowego

⁴¹ *Tamże*.

⁴² *Tamże*. Wypowiedź uzupełniona informacjami od s. Márii Dominici Nagybéteki OP, która brała udział w rozmowie 24 lipca 2008 r.

⁴³ Dokument tożsamości posiada jej kuzynka Katalin Horvát w Padragkút.

⁴⁴ Życiorys S. Bartolomei Bedi, mps. w posiadaniu autora (przekazany przez p. Katalin Horvát).



Siostra Ilona Szegedy na fotografii z 14 kwietnia 1971 r.

życia, została mniszką w Luksemburgu. Tam podczas ślubów wieczystych do imienia s. Maria Bartolómea otrzymała predykat: od Dzieciątka Jezusa. W Luksemburgu jako konwerska zajmowała się hodowlą kurczaków. Podczas II wojny światowej wraz z trzema węgierskimi współsiostrami przebywała w klasztorze dominikanek w Koszycach, gdzie powierzono jej opiekę nad chorymi. Po wojnie s. Bartolómea zamieszkała we wspólnocie, która się utworzyła w Szegedzie. Po rozproszeniu w czerwcowy poranek 1950 r. udała się do domu rodziców w Mesterházie. Gdy tamtejszy proboszcz Péter Pálmai został przeniesiony do kościoła św. Emeryka w Budapeszcie, mogła wyjechać wraz z nim w charakterze jego gospodyni. Następnie wraz z proboszczem przeniosła się do parafii w Dad. Tam ks. Péter Pálmai został oskarżony, więc s. Bartolómea powróciła do domu rodziców. Przez pewien czas pracowała w Budapeszcie w domu religijnej rodziny: uczyła dzieci języka niemieckiego i francuskiego. Gdy zachorowała, powróciła do domu matki. Tam dużo się modliła i starała się żyć zgodnie z regułami zakonu. Prowadziła też korespondencję z siostrami

żyjącymi w ukryciu. Ponadto pisała listy do Austrii, Polski i Serbii. Udało się jej także raz pojechać do Luksemburga oraz wraz z jednym kapłanem do Rzymu. Mieszkając w Budapeszcie, odwiedzała sztykanowanego biskupa veszprémskiego Bertalana Badalika. W posiadaniu jej kuzynki pozostały niewielkie pamiątki po s. Bartolomei od Dzieciątka Jezus Bedi: obrazek profesyjny, dokument tożsamości i różaniec zakonny.

Trzecia siostra, chórowa, o której zachowały się jakiekolwiek informacje, Euphemia Bucsy, która pochodziła z tej części Węgier, która znalazła się w Serbii, udała się do swego domu rodzinnego i po śmierci matki powróciła do dominikanek czynnych z kongregacji z Gleisdorfu w Austrii⁴⁵. W 1989 r., kiedy na Węgrzech mogły na nowo funkcjonować klasztory, chciała powrócić do dominikanek mniszek, ale była już zbyt mocno posunięta w latach (miała bowiem 76 lat), aby dołączyć do organizującej się wspólnoty. Jednak utrzymywała z siostrami klauzurowymi kontakt, także przyjeżdżając do ich domu w Nagylózs.

O czwartej dominikance, siostrze Antónii Joláncie Dankó wiadomo ze źródeł węgierskich jedynie to, że przedostała się do Luksemburga i zmarła w tamtym klasztorze⁴⁶. O innych z rozproszonych w 1950 r. zakonnicach nie ma praktycznie żadnych wiadomości. Wszystkie one zmarły jednak do 1989 r. Dokładnie wiemy tylko o śmierci s. Augusty Niczky, która zmarła 1 maja 1971 r. w Budapeszcie., Fakt ten został zapisany w aktach Zgromadzenia Sióstr Dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej⁴⁷. W latach 70. i 80. siostry spotykały się okazjonalnie, przy okazji urodzin i imienin. Wtedy też mogły odczuwać między sobą więź zakonną. Równocześnie ojciec József Szigeti, który był dyrektorem trzeciego zakonu oraz submagistrem studentatu braci, a także bibliotekarzem konwentu peszteńskiego, organizował zakonspirowane rekolekcje i spotkania sióstr ze zgromadzenia dominikanek św. Małgorzaty. Zaproszenia otrzymywała też s. Ilona, która na nie przybywała. Te spotkania były jedyną formą wspólnotowego przebywania zakonspirowanych członków Zakonu Kaznodziejskiego na Węgrzech⁴⁸.

Mimo komunistycznych realiów życia, niektóre młode Węgierki pragnęły zostać zakonnice. Wówczas księża, którzy podjęli się ich kierownictwa duchowego, kontaktowali je z zakonspirowanymi mniszkami. Na przełomie lat 60. i 70. dominikanie w Peszcie mieli lekarza, Vilmosa Molnára, który z żoną Beatą, świecką tercjarką dominikańską, doczekał się pięciorga dzieci. Ojciec György Cserthö, przełożony tajnego studentatu dominikanów z klasztoru w Peszcie, upatrzył sobie najstarszą córkę doktora, Márię, mającą wykształcenie prawnicze, która z powodu stwardnienia rozsianego nie mogła być czynna zawodowo

⁴⁵ Informacja od s. Ilony Szegedy OP z 24 lipca 2008 r.

⁴⁶ Informacja od s. Imeldy Farkas OP z listu z lutego 2013 r.

⁴⁷ Taką informację autorowi w liście z 23 maja 2010 r. podała przełożona klasztoru zgromadzenia sióstr dominikanek św. Małgorzaty w Budapeszcie, s. Imelda Farkas OP.

⁴⁸ Informacja od s. Ilony Szegedy OP i s. Márii Dominici Nagybélteki OP z 24 lipca 2008 r.

i poruszała się na wózku inwalidzkim, aby została tajną mniszką dominikańską. Mária chętnie się zgodziła i w obecności siostry Ilony Szegedy, na ręce ojca György'ego Cserthő, jako siostra Mária Margit złożyła konspiracyjnie 12 października 1972 r. uroczyste śluby zakonne⁴⁹. Margit Molnár prawie dwadzieścia lat wiodła ukryte życie zakonne we własnym domu. Gdy zaś w końcu lat osiemdziesiątych na Węgrzech upadł reżim komunistyczny J. Kádára i nastąpiła wolność, wówczas odradzająca się Prowincja Dominikanów przystąpiła do tworzenia wspólnot zakonnych. Także siostra Margit, mimo choroby, przywdziała habit i była gotowa podjąć regularne życie dominikanki klauzurowych. Wzięła także odpowiedzialność za formację zakonną zgłaszających się kandydatek. Rola siostry (z pokory nie chciała przyjąć przysługującego przeorynom tytułu matki) Margit Molnár była nie do przecenienia.

Obok siostry Margit mniszką została jeszcze jedna osoba. Jest nią żyjąca do dziś prywatnie w Szombathely Borbála Katalin Kutas. Początkowo na sposób tajny była dominikanką z kongregacji św. Małgorzaty, a następnie przeszła do mniszek, których profesję przyjęła. Przez ten czas była związana z dominikaninem, o. Imrem Mária (Géza) Bergou, którego pielęgnowała w chorobie w jego mieszkaniu w Győr⁵⁰.

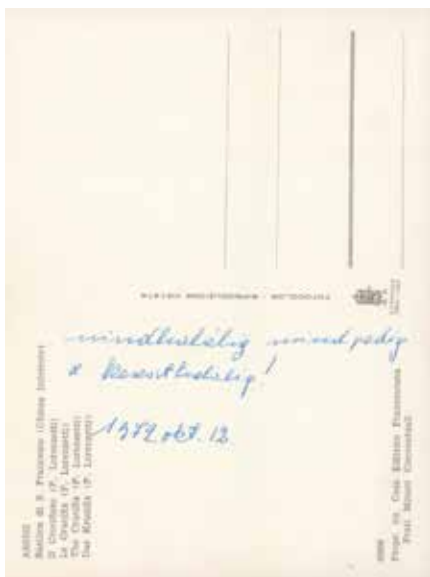


Siostra Mária Margit Molnár
(lata dziewięćdziesiąte XX w.)

⁴⁹ Siostra Mária Margit OP, czyli dr Mária Molnár urodziła się w 1940 r. jako najstarsza z pięciorga dzieci lekarza domowego klasztoru dominikanów w Budapeszcie, dr Vilmosa Molnára i jego żony Beaty. Po ukończeniu studiów prawniczych pracowała jako sędzia. Jednak z powodu choroby (*sclerosis multiplex*) stała się inwalidką i przeszła na rentę. Ponieważ jej rodzina przyjaźniła się z dominikanami po rozproszeniu klasztoru, jeden z nich, o. dr György Csertő OP, umożliwił Márii wstąpienie do zakonu mniszek dominikańskich. Z powodu prześladowania Kościoła Mária jako siostra Margit na sposób tajny złożyła śluby wieczyste 12 października 1972 r. w mieszkaniu Molnarów (Budapeszt, dz.-XIV Fogarasi u. 87, no. 3 na parterze) w obecności ojca Cserthő, a także s. Ilony Szegedy OP, jedynej wówczas mniszki zakonu, która mogła przybyć na tę uroczystość. Gdy na Węgrzech nastąpiła wolność s. Margit podjęła się, mimo swej choroby, zorganizowania klasztoru klauzurowego, na którego czele stanęła jako przeorysza. Na to stanowisko została mianowana 2 lutego 1992 r. Zmarła w klasztorze w Göd 16 stycznia 1998 r. Por. Archiwum klasztoru SS Dominikanki w Göd, kartka pocztowa z wpisem profesyjnym s. Margit; informacje o siostrze Margit uzyskane drogą korespondencyjną od s. Márii Dominici Nagybéltéki OP z listu z 11 czerwca 2010 r.

⁵⁰ Informacja od s. Dóry Aliz Rauscher OP.

Wcześniej jednak żyjące w konspiracji mniszki dominikańskie oraz siostry ze zgromadzenia dominikanek św. Małgorzaty znajdowały duchowe wsparcie w zagranicznych wspólnotach żeńskich zakonu. Otóż w ramach wyjazdów urlopowych poszczególne mniszki i siostry były przyjmowane oraz goszczone za klauzurą polskich klasztorów mniszek w Krakowie „Na Gródku” i w Świętej Annie koło Częstochowy. Kroniki dominikanek gródeckich 19 razy wspominają o pobycie węgierskich sióstr w tym klasztorze (w czerwcu i sierpniu 1984 r., w kwietniu i grudniu 1985 r., w kwietniu, maju, wrześniu i grudniu



Kartki pocztowe z poświadczeniem tajnych ślubów s. Márii Margit Molnár

1986 r., marcu, maju i grudniu 1987 r.)⁵¹. Natomiast w kronice dominikanek w Świętej Annie odnotowany jest jednorazowy pobyt czterech węgierskich mniszek w dniach 25–30 czerwca 1984 r.⁵²

W czasie rozproszenia zakonów na Węgrzech jeden z dominikanów, Imre Mária (Géza) Bergou, tajnie zajmował się rekrutacją powołań i gromadził wokół siebie młode kobiety, które na sposób konspiracyjny stawały się dominikankami⁵³. Także ojciec József Domonkos Mészáros był odpowiedzialny za siostry klauzurowe przebywające w ukryciu⁵⁴. Owe siostry już w dobie wolności, w 1991 r. na polecenie z Rzymu miały się zadeklarować, do której gałęzi zakonu chcą należeć, czy pragną być mniszkami, czy siostrami apostołskimi w kongregacji św. Małgorzaty Węgierskiej⁵⁵. Dotąd bowiem niektóre z sióstr same nie wiedziały, do jakiej gałęzi zakonu należą, czy monastycznej, czy apostołskiej⁵⁶. Po dokonaniu wyboru dominikankom uznano ich śluby zakonne i zobowiązano je do przestrzegania przepisów właściwych dla każdej z form życia zakonnego. Wszystkie siostry, za wyjątkiem Margit Márii Molnár, Borbáli Katalin Kutas i Ilony Szegedy, które wybrały życie mnisze, zadeklarowały przynależność do zgromadzenia dominikanek św. Małgorzaty.

Nagylózs, klasztor Matki Boskiej Różańcowej (1989–1994)

Wspólnota dominikanek klauzurowych w Nagylózs, osadzie położonej w komitacie Győr–Moson–Sopron, tuż przy granicy austriackiej, swój byt oparła na osobie matki Margit Molnár. Mimo iż onasama nigdy nie prowadziła życia konwentualnego, a w dodatku była bardzo poważnie chora i przez to unieruchomiona na wózku inwalidzkim, heroicznie podjęła dzieło zorganizowania na Węgrzech regularnej wspólnoty dominikanek kontemplacyjnych. W 1989 r. zamieszkała w domu w Nagylózs, gdzie 2 lutego 1992 r. została przeoryszą

⁵¹ Por. Aneks 1; Archiwum Klasztoru SS Dominikanek „Na Gródku” w Krakowie (dalej: ADGK), *Kronika Klasztoru SS Dominikanek „Na Gródku” w Krakowie* (od 17 VII 1982 do 26 VIII 1986), s. 212, 214, 227, 229, 304, 376, 420, 422, 425, 441, 442; *Kronika Klasztoru SS Dominikanek „Na Gródku” w Krakowie* (od 28 VIII 1986 do 16 XI 1989), s. 15, 44, 71, 74, 84, 170. W tym miejscu pragnę podziękować s. Agnieszce Halinie Łyko OP z klasztoru mniszek dominikańskich w Krakowie „Na Gródku” za przekazanie wypisów z kronik klasztornych.

⁵² Por. Aneks 2; Archiwum Klasztoru SS Dominikanek w Świętej Annie (dalej: ADSA), rps. sygn. A40, *Kronika Klasztoru SS Dominikanek u Świętej Anny pod Przyrowem prowadzona od września 1983 do lipca 1984r.*, s. 180–186. W tym miejscu dziękuję s. Zdzisławie Krystynie Szymczyńskiej OP podprzeorzyzy klasztoru mniszek dominikańskich ze Świętej Anny za przygotowanie wypisów z kroniki klasztornej.

⁵³ Informacja udzielona 18 października 2010 r. przez s. Imeldę Évę Farkas OP.

⁵⁴ Informacja udzielona w lutym 2013 r. przez s. Imeldę Évę Farkas OP.

⁵⁵ *Tamże*. Informacja udzielona 18 października 2010 r. przez s. Imeldę Évę Farkas OP.

⁵⁶ Informacja udzielona 18 czerwca 2011 r. przez o. Józefa Puciółowskiego OP.



Dekret generała zakonu mianujący
 s. Margit Molnár przeoryszą w Nagylózs

i tę funkcję pełniła przez dwie kadencje, aż do swej śmierci 16 stycznia 1998 r. Po jej śmierci nie została już wybrana następną przełożoną wspólnoty⁵⁷. Tam siostra Ilona Szegedy i inne siostry żyjące w rozproszeniu, które wcześniej potajemnie do niej dołączyły, mogły się gromadzić. Wróciła także siostra Euphemia Bucsy mieszkająca dotychczas w Jugosławii.

Mniszki, chcąc sformalizować fakt swego istnienia, zwróciły się w 1989 r. z prośbą o uznanie ich za kontynuację klasztoru z Szegedu. Otrzymały ze strony zakonu ustne potwierdzenie i to wystarczyło im wobec władz węgierskich⁵⁸.

Od 1990 r. do wspólnoty w Nagylózs zaczęły się zgłaszać kandydatki do życia zakonnego⁵⁹. Siostra Margit



Wspólnota w 1990 r.

⁵⁷ Wiadomość uzyskana w liście od s. Márii Dominici Nagybélteki OP z 11 czerwca 2010 r.

⁵⁸ Wiadomość uzyskana w liście od s. Márii Dominici Nagybélteki OP z 20 czerwca 2010 r.

⁵⁹ Siostra Mária Puskely SSND tak ujęła odrodzenie się dominikanek po upadku komunizmu na Węgrzech: *Prawnym potomkiem tego założenia [z Szegedu] jest wspólnota zakonna, która zaczęła na nowo swoje życie w 1989 r. w Nagylózs z dwiema dawnymi mniszkami mającymi śluby wieczyste oraz z dwiema nowicjuszkami*. Por. M. Puskely, *Keresztény szerzetesség...*, dz. cyt., s. 237.

oblekła kilka z nich. Z tego grona jednak za wyjątkiem jednej siostry (Márii Domini Nagybélteki) żadna nie pozostała we wspólnocie⁶⁰. Mając świadomość tego, że sama nie jest w stanie dać im prawidłowej formacji i wdrożyć do życia w klasztorze klauzurowym, przeorysza kilkakrotnie zwracała się z prośbą o personalną pomoc do polskiego klasztoru dominikanek w Świętej Annie. Jednak tamtejsza wspólnota, choć była liczna, nie udzieliła siostrze Molnár pomocy, tłumacząc to tym, że sama jest zaangażowana w fundację nowego klasztoru w Grodzisku Mazowieckim pod Warszawą, a prawo zakonne nie przewiduje, aby jeden klasztor jednocześnie był od-



Jedne z pierwszych obłóczyn

powiedzialny za dwie fundacje⁶¹. Dla polskich sióstr problemem była także bariera językowa. Niemniej siostry z klasztoru „Na Gródku” w Krakowie nadal miały kontakt z węgierskimi dominikankami. Trzykrotnie bowiem do klasztoru przybywały węgierskie dominikanki⁶².

Tymczasem warunki życia w Nagylózs nie sprzyjały rozwojowi rosnącej liczebnie wspólnoty kontemplacyjnej, więc po pięciu latach siostra Margit Molnár zdecydowała się podjąć ofertę przeprowadzki do Tápíószentmárton, gdzie rysowała się możliwość wzniesienia zespołu klasztornego. Władze prowincji węgierskiej zakonu zaakceptowały ten projekt i siostry jesienią 1994 r. opuściły Nagylózs.

⁶⁰ Informacja uzyskana drogą elektroniczną od s. Margit Tamás OP z klasztoru w Dax z dnia 23 listopada 2007 r., która przez pięć miesięcy była postulantką w Tápíószentmárton.

⁶¹ List wysłany z Nagylózs 21 czerwca 1994 r. do autora przez s. Margit Molnár: „2–3 lata temu po znajomości sama też spróbowałam prosić do tymczasowej pomocy 2–3 siostry z jednego polskiego klasztoru klauzurowego, lecz wówczas otrzymałam taką odpowiedź, że z powodu tworzenia nowej fundacji akurat nie ma u nich zbędnych sióstr. Zaprawdę teraz także cieszyłabym się, gdybym wiedziała, do którego klasztoru mogłabym się zwrócić z tą prośbą...”

⁶² ADGK, Kronika Klasztoru SS Dominikanek „Na Gródku” w Krakowie (od 15 IX 1992 do 24 VIII 1994), k. 159, 160, 163, 164, (zob. aneks pierwszy).



Węgierskie dominikanki na wirydarzu klasztoru dominikanek „Na Gródku”
w Krakowie w 1994 r. (pierwsza, druga i czwarta w górnym rzędzie)



Kandydatki do węgierskich dominikanek w klasztorze dominikanek
„Na Gródku” w Krakowie w 1994 r.

Tápiószentmárton, klasztor *Rosarium* przy Albertirsai
út. 1 (1994–1996)



Klasztor w Tápiószentmárton



Kaplica klasztorna w w Tápiószentmárton



Wspólnota sióstr w 1994 r.

Gdy prowizoryczny klasztor w Nagylózs okazał się niemożliwy do dalszego zamieszkiwania przez siostry, przeorysza Margit Molnár wraz z profeską czasową, nowicjuską i postulantką przeprowadziła się w październiku 1994 r. do wsi Tápiószentmárton, koło Nagykáta w komitacie Pest, położonej na południowy wschód od stolicy Węgier, gdzie wszystkie zamieszkały w budynku przy Albertirsai út. 1, w pobliżu kościółka, przy którym planowały zbudować sobie klasztor⁶³.

Na nowym miejscu przeorysza wraz z młodymi siostrami próbowała wieść życie kontemplacyjne i czyniła starania, aby tworzyć właściwe ku temu warunki. Mimo że rzeczywistość była złożona i trudności się piętrzyły, w Tápiószentmárton śluby zakonne złożyły dwie siostry (Mária Dominica Nagybélteki – 23 grudnia 1994 r. i Márta Pethő – 14 września 1995 r.), obleczona została jedna (Anna Kunos – marzec 1995 r.) i do postulatu wstąpiła 21 czerwca 1995 r. Ildiko Dobos, a 2 lipca Orsolya Tamás i Éva Mellau, które w styczniu 1996 r. rozpoczęły nowicjat⁶⁴. Niestety postępująca coraz bardziej choroba przeoryszy

⁶³ Por. M. Puskely, *Keresztény szerzteség...*, dz. cyt., s. 237.

⁶⁴ *In Their Own Voice a History of The Hungarian Dominican Cloister Sisters "Only Dominican Cloister in Hungary"*. As told by Sister Martina Petho to Sister Ann Mrugala, September 19, 1995, druk luźny w posiadaniu autora.

(stwardnienie rozsiane) spowodowała, że musiała ona podjąć starania, aby zabezpieczyć przyszłość młodych sióstr poza wspólnotą i dać im rzeczywistą formację zakonną. Dlatego też sześć sióstr 18 stycznia 1996 r. wyjechało do Polski, do klasztoru dominikanek klauzurowych w Świętej Annie⁶⁵. Tam przebywały w nowicjacie do 27 kwietnia 1996 r. W 1996 r. do wspólnoty w Nagylózs zgłosiła się jeszcze jedna kandydatka. Jak zapamiętała s. Veronika Ildikó Dobos, miała na imię Ágota. Przebywała ona jednak u mniszek bardzo krótko.

Tymczasem te siostry, które z klasztoru Świętej Anny powróciły na Węgry, pozostawały w oczekiwaniu na decyzję międzynarodowej komisji mniszek i ich generalnego postulatora, Manuela Hoffstettera, w którym klasztorze dokończą swą formację i który to klasztor weźmie odpowiedzialność za przyszłą fundację na Wę-

grzech. Ustalono, że siostry wyjadą do Niemiec, do klasztoru w Klausen, który zadeklarował zarówno formację sióstr, jak i podjęcie przy odpowiedniej ilości powołań węgierskich nowej fundacji. Jednak nie wszystkie siostry wyjechały do Niemiec, bowiem jedna z postulantek, Orsolya Tamás, odłączyła się i wstąpiła do klasztoru dominikanek w Świętej Annie, gdzie 9 grudnia 1997 r. została



Obłóczyny Orsolyi Tamás (siostry Margit Marii) w klasztorze dominikanek w Świętej Annie koło Radomska 9 grudnia 1997 r.

⁶⁵ W Kronice klasztoru dominikanek w Świętej Annie z lat 1994–1996 zapisano, że 18 stycznia 1996 r. przybyły do Świętej Anny siostry z Węgier, z klasztoru Matki Bożej Różańcowej w Tápiószentmárton. Było ich sześć, w tym dwie profeski czasowe, Agnes Viz (prof. 30 kwietnia 1994) i Márta Pethő (prof. 14 września 1995), jedna nowicjuszka, Anna Kunos (obleczona w marcu 1995 r.), i trzy postulanki (Ildiko Dobos, Orsolya Tamás i Éva Mellau). Ich przełożona s. Margit Molnár prosiła o możliwość ich pobytu w Świętej Annie przez rok. Jednak klasztor nie wyraził zgody na tak długi okres ze względu na wielkie trudności językowe praktycznie uniemożliwiające formację. W dniu 21 marca 1996 r. s. Agnes wróciła na Węgry z zamiarem wystąpienia z zakonu. Pozostałe siostry wyjechały ze Świętej Anny 27 kwietnia 1996 r.

Tymczasem jedna z postulantek z Tápiószentmárton, Orsolya Tamás, po opuszczeniu tamtejszej wspólnoty, 14 września 1996 r. wstąpiła do klasztoru Świętej Anny i po kilku dniach rozpoczęła postulat. Przedtem miesiąc przebywała w krakowskim klasztorze „Na Gródku”, ucząc się języka polskiego. W dniu 9 grudnia 1997 r. rozpoczęła nowicjat, przyjmując habit i zakonne imię s. Margit Maria. Wobec bardzo dużych trudności w swej formacji opuściła klasztor 29 czerwca 1998 r. Później była mniszką w dominikańskim klasztorze we francuskim Dax. Obecnie, po powrocie na Węgry jest osobą świecką.

obleczona jako siostra Margit Maria. Natomiast trzy siostry (profeska czasowa Márta Pethő, nowicjuszka Anna Kunos i postulantka Ildikó Dobos) w 1997 r. znalazły się we wspólnocie dominikanek w Klausen, która była również fundacją konwentu w Luksemburgu. Dziś w tej wspólnocie, która przeprowadziła się do Rieste-Lage, żyją trzy siostry Węgierki.



Grupa Węgerek w klasztorze dominikanek w Klausen w Niemczech

Po wyjeździe młodych sióstr na Węgrzech pozostała przeorysza, siostra Margit Molnár z siostrą Mărią Dominicą Nagybélteki. Gdy przeorysza zorientowała się, że nie ma możliwości wzniesienia w Tápiószentmárton klasztoru, a jednocześnie na Węgrzech zaczęto zwracać mienie kościelne, siostry zdecydowały się na przenosiny.

Göd, *Monasterium Rosarium* przy Madách 40 (1997)

W 1997 r. dwie siostry opuściły Tápiószentmárton i wprowadziły się do dość obszernego domu przy ulicy Madách 40 w Göd, mieście leżącym na lewym brzegu Dunaju, na północ od Budapesztu. Kupiły go za pieniądze otrzymane od państwa w ramach rekompensaty za skonfiskowany w 1950 r. dom w Szegezie. Powoli też mniszki zaczęły się tam urządzać.

W Göd też 16 stycznia 1998 r. zmarła siostra Margit⁶⁶. W klasztorze pozostała więc sama s. Mária Dominica Nagybélteki. W tej sytuacji w 1999 r.

⁶⁶ Informacja uzyskana z korespondencji od s. Margit Tamás OP z 23 listopada 2007 r.



Klasztor w Göd



Kaplica klasztoru w Göd



Siostra Ilona Szegedy na fotografii
z 24 lipca 2008 r.



Pogrzeb s. Ilony Szegedy 22 grudnia
2011 r.



Pogrzeb s. Ilony Szegedy 22 grudnia 2011 r.



Budapeszt, poddominikański kościół Matki Bożej Różańcowej, gdzie spoczęła w urnie w tamtejszym kolumbarium s. Ilona Szegedy



Siostra Mária Dominica Nagybelteki

zakon odmówił uznania prawnego dla klasztoru z uwagi na brak wymaganej liczby sióstr⁶⁷. Niebawem na prośby s. Márii Dominici dołączyła do niej s. Ilona Szegedy, która sprzedała swój domek w Budapeszcie i odtąd dwie wiekowe mniszki przebywały razem do końca 2011 r. i w dostępnym sobie sposób realizowały swe powołanie. W środę 7 grudnia 2011 r. nad ranem, po chorobie zmarła w szpitalu w Vácu w wieku 97 lat siostra Ilona Szegedy. Została pochowana w kolumbarium umieszczonym w poddominikańskim kościele Matki Bożej Różańcowej w Budapeszcie w czwartek 22 grudnia 2011 r. po mszy św., którą sprawował o. Pál Mária Leszkovszky OP w asyście wikariusza Wikariatu Generalnego Węgier Zakonu Kaznodziejskiego Máté Barny OP. Na uroczystość przybyła s. Mária Dominica Nagybelteki OP oraz kilku dominikanów, członkowie fraterni trzeciego zakonu św. Dominika od Pokuty oraz grupa wiernych. Od tego momentu na Węgrzech przebywa już jedyna – i jak na razie ostatnia – mniszka dominikańska, siostra Mária Dominica Nagybelteki.

Obecnie więc nie ma na Węgrzech prawnie erygowanej wspólnoty mniszek dominikańskich, natomiast w klasztorze dominikanek w Rieste–Lage w Niemczech żyje grupa węgierskich zakonnicek. Stanowią one jednak integralną część niemieckiego konwentu i aktualnie nie wydaje się, aby miały możliwość reaktywowania zakonu we własnej ojczyźnie.

Zakończenie

Chociaż pozostało niewiele źródeł do dziejów dominikanek klauzurowych na Węgrzech, okazało się możliwym prześledzenie losów wspólnoty mniszek Zakonu Kaznodziejskiego, której przyszło działać w wyjątkowo trudnych warunkach. Można było także, choć w niewielkim zakresie, dotrzeć do losów niektórych sióstr po rozproszeniu zgromadzenia. To, czego doświadczyły

⁶⁷ O odebraniu klasztorowi w Göd praw konwentu regularnego mniszek Zakonu Kaznodziejskiego tak się w korespondencji z 23 listopada 2007 r. wyraziła s. Margit Tamás OP: *Historia ta jest bardzo skomplikowana i wydaje mi się, iż brak kompetentnej osoby z odpowiednim doświadczeniem sprawił, iż tak naprawdę nigdy wspólnota tam nie powstała.*

dominikanki, było symptomatyczne do tego, co spotkało niemal wszystkie węgierskie wspólnoty zakonne żeńskie i męskie. Wprawdzie mniszki uniknęły aresztowania i pozbawienia na długie lata wolności w komunistycznym obozie pracy, lecz nagle znalazły się na ulicy pozbawione wszystkiego. Każda z sióstr udała się na wieloletnią tułaczkę i indywidualnie układała swoje życie. Gdy prześladowanie Kościoła na Węgrzech osłabło niektóre z zakonnice zaczęły się tajnie spotykać oraz brać udział w konspiracyjnych inicjatywach organizowanych przez działających w podziemiu dominikanów.

Wewnętrzne przekonanie poszczególnych sióstr oraz kontakty z innymi członkami zakonu pozwoliły na kontynuowanie w mocno zawężonym i zakamufLOWANYM zakresie powołania zakonnego. Świadomość przynależności do zakonu zawsze towarzyszyła siostrom, które po 1989 r., mimo jesieni swego życia, zdecydowały się podjąć regularne życie monastyczne. W przypadku dominikanek kontemplacyjnych trzy mniszki (Ilona Szegedy, Euphemia Bucsy i Margit Molnár) zapragnęły zamieszkać we wspólnocie, z tym że pierwsza dołączyła do nowo organizowanego konwentu klauzuruowego u schyłku jego prawnego istnienia, druga – mimo deklaracji i ożywionych kontaktów – z uwagi na podeszły wiek pozostała w klasztorze dominikanek w Gleisdorf w Austrii i trzecia, która choć nie знаła zakonnego życia regularnego, zdecydowała się stanąć na jej czele.

Zarysowawszy dzieje mniszek Zakonu Kaznodziejskiego na Węgrzech w XX w., należałoby postulować podjęcie bardziej dokładnych studiów nad ich losami. Przede wszystkim wydaje się celowe rozpoczęcie poszukiwań we wszystkich możliwych archiwach państwowych na Węgrzech, zwłaszcza pośród akt państwowych dotyczących akcji likwidacji klasztorów w czerwcu 1950 r. Warto by jeszcze dokonać kwerendy w Rieste-Lage w zasobie akt po zlikwidowanym klasztorze w Luksemburgu oraz w archiwum generalnym zakonu dominikanów w Rzymie, gdzie szczegółowa kwerenda może ujawnić jakieś dokumenty.

I o ile, idąc po linii akt zakonnych, praca wydaje się jakby ułatwiona, to archiwalia państwowe są mocno rozproszone i mogą się znajdować w przypadkowych miejscach. Dodatkową trudnością jest jeszcze fakt, że w większości dokumentacja dotycząca dominikanek po prostu nie istnieje, a spuścizna po siostrach, które zmarły w czasach komunistycznych – o ile istnieje – jest rozproszona i może być w posiadaniu rodzin, które trzeba by dopiero odnaleźć. Ponadto nie wiadomo, gdzie te siostry się ukrywały, a ich rodziny czasem także nie musiały wiedzieć, że ich ciocia czy kuzynka była zakonnica. Gdy więc zmarła taka tajna mniszka, częstokroć rodzina, likwidując rzeczy po niej, zaprzepaszczała ważny wycinek ogólnej spuścizny zakonu tego najtrudniejszego w jego dziejach okresu. Pozosta je więc jeszcze łut szczęścia, że znajdują się na Węgrzech jeszcze jakieś archiwalia. Do niedawna pamiątką tych dni była przebywająca w *Monasterium Rosarium* w Göd wyjątkowa siostra, Ilona Szegedy, bezpośredni świadek i historia węgierskich dominikanek XX w., która towarzyszyła ich początkowi jeszcze w Luksemburgu i była świadkiem zakończenia działalności regularnej wspólnoty wraz z przenosinami sióstr do Niemiec w 1997 r.

Aneks 1

Kronika klasztoru SS Dominikanek „Na Gródku” w Krakowie
(od 17 VII 1982 do 26 VIII 1986)

23 VI 1984 – sobota

O godz. 16.00 Mszę św. odprawił o. Andrzej Kamiński OP dla grupy (8 osób) sióstr dominikanek klauzurowych z Węgier. Odprawił Mszę św. w j. węgierskim⁶⁸. Siostry te pozostaną u nas przez tydzień, aby poznać prawdziwe życie klauzurowe, gdyż w swoim kraju są tego pozbawione, żyją w ukryciu, wykonując zwyczajne zawody, np. bibliotekarki, lekarza neurologa, nauczycielki, pielęgniarki itp. (str. 212)

25 VI 1984 – poniedziałek

Część Sióstr węgierskich, dokładnie cztery, wyjechały do klasztoru Św. Anny pod Przyrowem, aby poznać też Siostry nasze tam żyjące. O godz. 20.00 ksiądz z Węgier odprawił Mszę św. Siostry śpiewały pieśni węgierskie, a także części stałe Mszy św. Mają dobre i ładne głosy. Są bardzo szczęśliwe, że mogą uczestniczyć w naszym życiu, budujemy się ich skupieniem i rozmodleniem. Ubrałyśmy je w habity. (str. 212)

28 VI 1984 – czwartek

Po Nieszporach odbyła się rekreacja pożegnalna dwóch Sióstr z Węgier: s. Beaty⁶⁹ i Ewy⁷⁰ – nowicjuszek, które dziś jeszcze odjadą na Węgry. Rekreacja była pełna wzruszeń. O godz. 18.00 Siostry z żalem opuściły klauzurę i udały się na dworzec. Ogarniamy je serdeczną modlitwą siostrzaną. (str. 214)

30 VI 1984 – sobota

Cztery Siostry węgierskie powróciły dziś ze Św. Anny. Po Nieszporach odbyła się pożegnalna rekreacja, gdyż już wszystkie Siostry Węgierki dziś odjeżdżają. W momencie opuszczania klauzury na Siostry posypał się deszcz kolorowych płatków róż – były tym wzruszone. Po kilka płatków róż zabrały ze sobą. (str. 214)

12 VIII 1984 – niedziela

Przed południem weszły za klauzurę dwie następne Siostry dominikanki węgierskie, zapowiedziane już wcześniej przez te, które gościły u nas w czerwcu.

⁶⁸ O. Andrzej Kamiński OP nie zna języka węgierskiego, zapewne czytać tekst nauczył go wówczas jeszcze kleryk, br. Józef Puciłowski OP.

⁶⁹ Chodzi o s. Beatę Ibołę Maronyak, która zmarła w zgromadzeniu dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej.

⁷⁰ Chodzi o s. Imeldę Ęwę Farkas, która jest obecnie przełożoną w klasztorze dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej w Budakeszi.

Są to: s. Marcina⁷¹ (prof. czasowa) i s. Róza⁷² (po ślubach wieczystych), które nigdy jeszcze nie nosiły dominikańskiego habitu. Oczywiście zaraz nastąpiły „obłóczyny” i uszczęśliwione Siostry zaczęły wchodzić w nasz tryb życia. (str. 227)

18 VIII 1984 – sobota

W czasie Nieszporów, podczas Modlitwy wstawienniczej, Siostry węgierskie wypowiedziały w j. polskim, nieudolnie wprawdzie, ale bardzo żarliwie modlitwę dziękczynną, za łaskę pobytu w klasztorze z prośbą o błogosławieństwo Boże dla nas, po czym rozplakały się... co oczywiście ogromnie nas wzruszyło. Boże, zrozumialiśmy jeszcze lepiej, jak wielkie miłosierdzie wyświadczasz Polsce, że jeszcze Kościół cieszy się jaką taką wolnością i swobodnie może Cię chwalić! – podczas gdy na Węgrzech i w innych krajach komunistycznych życie zakonne znikło z publicznego widoku (po cichu bowiem rozwija się nadal i pomnaża swoje szeregi o nowe kandydatki i kandydatów). Ok. godz. 18-tej Siostry (po świecku już) opuściły klasztor, obiecując, że jak tylko nadarzy się okazja, przyjadą z powrotem! (str. 229)

3 IV 1985 – środa

Rano niespodziewanie przyjechała z Węgier s. Margarita, dominikanka. Gościliśmy ją w ubiegłym roku, w gronie kilku Sióstr, również dominikanek.

Tym razem tylko jej udało się przyjechać. Jest bardzo szczęśliwa, że może zakosztować życia klauzurowego, chociaż przez te kilka dni – 8 IV odjedzie. Sytuacja polityczna na Węgrzech uniemożliwia istnienie klasztorów. (str. 304)

21 XII 1985 – sobota

Na kilka dni przyjechała s. Róza z Węgier⁷³, dominikanka. Z radością włożyła na siebie habit i welon, którego u siebie nie może nosić. Jest wdzięczna Panu Bogu, że może choć kilka dni przeżyć jako mniszka klauzurowa. Z nami porozumiewa się w j. niemieckim. (str. 376)

1 IV 1986 – Wtorek Wielkanocny

Przyjechały do naszego klasztoru dwie Siostry z Węgier: s. Imelda⁷⁴ – po raz drugi i s. Angelika⁷⁵ – po raz pierwszy. Jutro – w środę, ma dojechać jeszcze s. Katarina⁷⁶, która zna j. niemiecki – będzie u nas już chyba po raz trzeci.

⁷¹ Siostra Márta Márta Kristóf, przebywa w zgromadzeniu dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej w klasztorze w Budakeszi.

⁷² Siostra Róza Aranka Hermann, profeska wieczysta która mieszka sama prywatnie.

⁷³ Chodzi o s. Rózę Arankę Hermann.

⁷⁴ Chodzi o s. Imeldę Farkas, dziś przebywającą w zgromadzeniu dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej w Budakeszi.

⁷⁵ Wystąpiła z zakonu.

⁷⁶ Chodzi o s. Katalin Tódor, dziś przebywającą w zgromadzeniu dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej w Budakeszi.

Z tymi zaś dwoma młodymi Siostrami porozumiewamy się językiem miłości i „na migi”, lub słówkami rosyjskimi, bo innego języka nie znają. Wspaniałe, kochane Siostry! (str. 420)

5 IV 1986 – Sobota „Biała”

Pożegnały się z nami Siostry z Węgier (oprócz s. Katariny) – ze łzami, bo wiadomo, u nas mogą prowadzić normalne, regularne życie zakonne, a tam, na Węgrzech żyją w rozproszeniu... (str. 422)

12 IV 1986 – sobota

Wieczorem odjechała do Budapesztu s. Katarina Węgierka. Jest ona Przełożoną – koordynatorką wszystkich dominikanek klauzurowych (ukrytych) na Węgrzech⁷⁷. S. Katarzyna jest osobą w średnim wieku, bardzo wesołą i prostą. (str. 425)

20 V 1986 – czwartek

Przyjechała (wieczorem) s. Katarina z Węgier, w towarzystwie jednego Ojca dominikanina i brata, kandydata. (str. 441)

26 V 1986 – poniedziałek

Odjazd s. Katarzyny na Węgry. (str. 442)

*
* * *

Kronika klasztoru SS Dominikanek „Na Gródku” w Krakowie
(od 28 VIII 1986 do 16 XI 1989)

22 IX 1986 – poniedziałek

O godz. 9.00 przyjechała z Węgier s. Margarita OP⁷⁸, z czego zawsze bardzo się (nawzajem) radujemy. Odjedzie 29 IX 1986. (str. 15)

20 XII 1986 – sobota

Przyjechała kochana i dzielna s. Róża, dominikanka z Węgier. Będzie u nas cały tydzień. (str. 44)

23 III 1987 – poniedziałek

Ok. godz. 9.30 przyjechały trzy nasze Siostry z Węgier: s. Imelda – już po raz trzeci; s. Angelika – po raz drugi i jej rodzona siostra – s. Agnieszka⁷⁹ – po raz pierwszy. Szybko je obłóczamy w habitę, choć z porozumiewaniem się jest trudniej, gdyż

⁷⁷ Wedle s. Imeldy Farkas siostra Katalin Tódor jedynie zorganizowała przyjazd do Polski i nigdy nie była jakąkolwiek przełożoną dla mniszek.

⁷⁸ Chodzi o s. Margit Annę Héjję.

⁷⁹ Wystąpiła z zakonu.

żadna nie zna dobrze j. niemieckiego (ani po polsku tym bardziej), ale „językiem miłości” i za pomocą polsko-węgierskiego udaje nam się dogadać. (str. 71)

28 III 1987 – sobota

Pożegnałyśmy dzisiaj w czasie bardzo miłej rekreacji nasze trzy Siostry Węgierki, które odjechały o godz. 19.30. Towarzyszymy im modlitwą, także w nocy, gdyż wstajemy na Godzinę Czytań o godz. 24 (tak zresztą jak w każdą sobotę W. Postu). (str. 74)

8 V 1987 – piątek

Około godz. 9.30 przyjechały nasze trzy Siostry Węgierki (na święcenia kapłańskie Brata Józefa Puciłowskiego OP – 9 V): s. Katarina, s. Margarita i s. Maria (Zuzanna)⁸⁰. Wieczorem 9 V już odjechały. (str. 84)

19 XII 1987 – sobota

Dziś przed południem przyjechała nasza Kochana s. Róża z Węgier. Będzie z nami do 28. XII. (str. 170)

*
* * *

Kronika klasztoru SS Dominikanek „Na Gródku” w Krakowie
(od 15 IX 1992 do 24 VIII 1994)

30 I 1994 – niedziela

Rano, ok. godz. 8.00 przyjechały z Węgier: s. Margit (Anna) Héjja OP⁸¹, z zawodu lekarz neurolog, psychiatra, nadal pracuje oraz Csilla Pethő⁸² – aspirantka 24-letnia, która zamierza wstąpić do klauzurowego Zgromadzenia Dominikanek na Węgrzech. Czilla (tak się wymawia jej imię) pochodzi z Debrecena, z parafii, w której od niedawna (niespełna rok) pracują dwaj polscy dominikanie: o. Ireneusz Wysokiński i o. Jacek Górski. Siostry te wejdą do klauzury jutro po południu, gdyż odwiedzą jeszcze Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łągowicach. Tymczasem zamieszkają w „domku” gościnnym, w podwórku. (str. 159)

5 II 1994 – sobota

Podczas rekreacji wieczornej pożegnałyśmy się z s. Margit, która po tygodniowym pobycie „Na Gródku” dziś, ok. godz. 21.00 wyrusza w drogę powrotną.

⁸⁰ Siostra Mária Zsuzsanna Fekete.

⁸¹ Siostra Margit Anna Héjja, przebywa w zgromadzeniu dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej w klasztorze w Budakeszi.

⁸² Mártina Csilla Pethő była mniszką najpierw Tápiószentmárton, następnie u dominikanek kontemplacyjnych w Niemczech w Klausen i po przeniesieniu wspólnoty do Rieste-Lage. Obecnie, po opuszczeniu zakonu jest osobą świecką.

A więc Csilla pozostanie wśród nas przez jakiś czas sama. Jest nadzieja, że jeszcze ktoś z Węgier wkrótce dojedzie na Gródek. (str. 160)

7 II 1994 – poniedziałek

Rano zawitała do klauzury s. Beata Ibolya Maronyák OP⁸³ z Węgier, starsza już wiekiem, ale pełna energii. Z s. Beatą można się porozumieć nieco w j. niem. Csilla kilka lat temu przyjęła chrzest św. i za Patronkę obrała sobie św. Monikę. Wieczorem rekreacja była razem z s. Beatą, która była już u nas około 10 lat temu. (str. 163)

12 II 1994 – sobota

Pożegnanie siostry Beaty, która po tygodniowym pobycie u nas wraca na Węgry. (str. 164)

13 II 1994 – niedziela

Rano przyjechała z Węgier Mária (Marica) Mihalik⁸⁴ (licząca 23 lata), aby zapoznać się z naszym życiem. Jest koleżanką Csillo, która przebywa u nas od 31 stycznia i również zapoznaje się z naszym życiem. (str. 164)

19 II 1994 – sobota

Wieczorem opuściły klauzurę i udały się w drogę powrotną na Węgry: Csilla i Mária (Marica) Mihalik. (str. 168)

*
* *

Poza tym, przed rokiem 1997 było jeszcze pięć kandydatek z Węgier – przez kilka dni, które udały się potem do klasztoru w Lage (Niemcy)⁸⁵, jedna z nich była przez pewien czas w klasztorze Św. Anny, a następnie udała się do Dax. Z Lage jedna z nich odeszła. Pojechały tam z zamiarem powrotu na Węgry, po ukończeniu formacji, jednak pozostają tam nadal, być może nie ma warunków na Węgrzech.

Aneks 2

Rps. sygn. A 40, Kronika klasztoru SS Dominikanek u Świętej Anny pod Przyrowem prowadzona od września 1983 do lipca 1984 r., s. 180–186.

⁸³ Zmarła w zgromadzeniu sióstr dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej.

⁸⁴ Kandydatka do życia mniszego, która jednak nie wstąpiła do zakonu.

⁸⁵ Nieścisłość: udały się nie do Lage, tylko do Klaussem, skąd następnie wraz z całą tamtejszą wspólnotą przeprowadziły się do Rieste-Lage.

Cztery Siostry węgierskie pojawiły się niespodzianie dnia 25 czerwca 1984. Przeorysza powiadomiła Siostry, iż „na polecenie O. Prowincjała mają wejść do klauzury na kilkudniowy pobyt cztery nasze mniszki z Węgier, żyjące tam w ukryciu, gdyż oficjalnego życia zakonnego na Węgrzech nie ma. Grupie ośmiu Sióstr i dwóch Braci udało się przyjechać do Polski w charakterze turystów. Cztery Siostry zostały w Krakowie „Na Gródku”, a cztery Ojciec Andrzej Kamiński przywiózł do nas”. Tegoż dnia wieczorem węgierskie Siostry przebrały się w habity, otrzymały swoje miejsca w chórze i w refektarzu.

Były pewne trudności w porozumieniu się z powodu „bariery językowej”. Tylko jedna z Sióstr – gości znała trochę język niemiecki, z naszej zaś strony dwie jako tako ten język znały. Wskutek tego niewiele można było się dowiedzieć o ich życiu na Węgrzech, ale to w końcu nie jest tak bardzo konieczne. Oto imiona naszych czterech Sióstr: profeski wieczyste: S. Armella (która wstępowała jeszcze do normalnego klasztoru przed rokiem 1950)⁸⁶ i S. Jolanta⁸⁷; profeska czasowa S. Joanna⁸⁸ oraz nowicjuszka S. Zuzanna⁸⁹ z Budapesztu. [...] Nie znamy ich nazwisk, to niepotrzebne. Z zawodu dwie są pielęgniarkami, jedna księżową i jedna prawnikiem.

Siostry uczestniczyły w całodziennych modlitwach, we Mszy świętej, pomagały w pracy przy prasowaniu i w ogrodzie.

Południowy Różaniec odmawiany był w tych dniach w dwóch językach: połowa Zdrowaś po polsku, a druga część po węgiersku. Były wspólne, bardzo miłe rekreacje. „Ponieważ rozmowa była dość uciążliwa, po prostu dużo się śpiewało w obu językach”.

Siostry, oczywiście w cywilnym stroju, odjechały przed południem 30 czerwca do Krakowa. Wieczorem tegoż dnia miały wracać do Budapesztu. Zostały zaproszone na następny przyjazd, np. na święta Bożego Narodzenia, ale już do tego nie doszło.

Literatura

Archivum Generale Ordinis Praedicatorum w Rzymie, *Luxemburgum XII. 74000 Monasterium Beatae Mariae Virginis a Misericordia*.

Archiwum Klasztoru SS Dominikanek w Göd, kartka pocztowa z wpisem profesjonalnym s. Margit.

Archiwum Państwowe w Sibiu, Quellen 483, *Nagyszeben város számadáskönyvében*; APS, 1523. L. *Nagyszeben, domonkos kolostor*.

⁸⁶ Siostra Ármella Mária Majoros, przebywa w zgromadzeniu dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej w domu zakonnym w Hódmezővásárhely.

⁸⁷ Siostra Jolánta Margit Prohászka, przebywa w zgromadzeniu dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej i jest przełożoną domu zakonnego w Użgorodzie (Ungvár) na Ukrainie.

⁸⁸ Wystąpiła z zakonu.

⁸⁹ Siostra Mária Zsuzsanna Fekete.

- Archiwum Zgromadzenia Sióstr Dominikanek św. Małgorzaty w Budakeszi, Księga Sióstr Zmarłych ze Zgromadzenia SS Dominikanek św. Małgorzaty Węgierskiej.
- Bianchi C., *Zara cristiana*, Zara 1879, t. II, s. 257.
- Böle K., *Życiorys bł. Małgorzaty (królowny-dominikanki)*, Lwów 1932.
- Conspetus generalis Ordinis Fratrum Praedicatorum necnon index monasteriorum, congregationum et fraternitatum Rev.mi P. fr. Damiani Byrne eiusdem Ordinis Magistri...*, red. T. Radcliffe, Roma 1992, s. 101.
- Deák H., *Árpád-házi szent Margit csodái*, w: *A domonkos rend Magyarországon*, red. P. A. Illés, B. Czígány Zágórhidi, Piliscsaba-Budapest-Vasvár, s. 31–45.
- Engelmayer A., *Nowe wyzwanie wobec Kościoła*, w: *Węgry – Polska, wspólne dziedzictwo*, red. J. Zimny, Sandomierz 2007, s. 392.
- In Their Own Voice a History of The Hungarian Dominican Cloister Sisters "Only Dominican Cloister in Hungary". As told by Sister Martina Petho to Sister Ann Mru-gala, September 19, 1995*, druk luźny w posiadaniu autora.
- Informacja od s. Dóry Aliz Rauscher OP z Hódmezövásárhely.
- Informacja od s. Veroniki Ildikó Dobos OP z Budakeszi.
- Informacja udzielona 18 czerwca 2011 r. przez o. Józefa Puciłowskiego OP.
- Istoria unor așezări ardelenesti*, bmirw., s. 345, 258.
- Kronika Klasztoru SS Dominikanek „Na Gródku” w Krakowie*, Archiwum Klasztoru SS Dominikanek „Na Gródku” w Krakowie.
- Kronika Klasztoru SS Dominikanek u Świętej Anny pod Przyrowem*, Archiwum Klasztoru SS Dominikanek w Świętej Annie, rps. sygn. A40.
- List m. Reginy Müller OP z 27 lutego 2008 r. wysłany z Prouilhe.
- List m. Reginy Müller wysłany 19 listopada 2007 r. z Prouilhe we Francji.
- List o. Ireneusza Wysokińskiego OP z 28 kwietnia 2010 wysłany z Krakowa.
- List s. Dominici Nagybélteki OP z 11 czerwca 2010 r. wysłany z Göd.
- List s. Dominici Nagybélteki OP z 20 czerwca 2010 r. wysłany z Göd.
- List s. Dominici Nagybélteki OP z 27 maja 2010 r. wysłany z Göd.
- List s. Imeldy Évy Farkas OP z 18 października 2010 r. wysłany z Budakeszi.
- List s. Imeldy Farkas OP z 23 maja 2010 r. wysłany z Budakeszi.
- List s. Imeldy Farkas OP z lutego 2013 r. wysłany z Budakeszi.
- List s. Margit Molnár z 21 czerwca 1994 r. wysłany z Nagylózs.
- List s. Margit Tamas OP z 23 listopada 2007 r. wysłany z Dax.
- Obrazek z dedykacją s. Marii Marcoliny z klasztoru luksemburskiego: *Der lb. Sr. M. Bartholomäa Zur Erinnerung an den schönen Tag ihrer hl. Profess 9-5-1939*. Kopia obrazka w posiadaniu autora – oryginał w posiadaniu Katalin Horváth z Veszprém.
- Pfeiffer N., *Die ungarische Dominikanerprovinz von ihrer Gründung bis zum Tatarenverwüstung 1221-1242*, Zürich 1913, s. 45–49.
- Puskely M., *Keresztény szerzetesség. Történelmi kalauz*, t. 1, A – K, Budapest 1995, s. 237.
- Šanjek F., *Crkva i kršćanstvo u Hrvata. Srednji vijek*, w: *Kršćanska sadašnjost*, Zagreb 1993, s. 282.
- Stefaniak P., *A titkos szentség, veszprémi boldog Ilona OP élete (1200–1240/70)*, Veszprém 2012.
- Wysokiński I., *A középkori magyar domonkos rendtartomány felbomlása*, w: *A domonkos rend Magyarországon*, red. P. A. Illés, B. Czígány Zágórhidi, Piliscsaba-Budapest-Vasvár, s. 85.

Wywiad z siostrami: Márią Dominicą Nagybélteki OP i Iloną Szegedy OP przeprowadzony 24 lipca 2008 r. w ich klasztorze w Göd.

Zágorhidi Czigány B., *A domonkosok a középkori Beregszászon. Fehér Mátyás kritikája*, w: J. M. Fehér, *A beregszászi domonkosrendi kolostor története*, Nyiregyháza 2000, s. s. 149–153.

Zágorhidi Czigány B., *Apácák középkori Magyarországon – művelődéstörténeti tudományos konferencia a Budapesti Történeti Múzeum szervezésében 2003. október 2–3.*

Žyciorys S. Bartolómei Bedi, mps. w posiadaniu autora (przekazany przez p. Katalin Horvát).

From the history of Dominican nuns in Hungary in the 20th century

Summary

In the 20th century there were two attempts to resume the monastery of nuns of the Order of Preachers in Hungary. In 1948 three nuns settled in a monastery in Szeged. In 1950 there were five nuns and one candidate. The elimination of the monastic life was a consequence of intensifying conflict between the Church and the communist government in Hungary. Dominican sisters obeyed the bishop of Szeged and Csanád Endre Hamvas. On June 9th, 1950 they secretly left the monastery and lived in the conspiracy until 1989. Two nuns survived the period of persecution of the Church. 1989 Margit Molnár was appointed a prioress and she started to organize a new community of Dominican nuns in Nagylózs. In 1990 a novitiate was opened and some of candidates came forward. In autumn 1994 the sisters moved to Tápiószentmárton. 1996 the novices housed in the Polish monastery of Święta Anna and then in Klausen in Germany. The Dominican community in Klausen undertook the task of revival of the monastic life in Hungary. But it did not take place. In 1997 the last two Dominican nuns bought a house in Göd. The last nun has been living there since December 7, 2011.

Keywords: cloistered convent, Dominican nuns, foundation, Hungary, Monastery of Luxemburg-Limpertsberg, papal closure, Prioress, Szeged

A magyarországi Prédikátor Rend apácák xx. századi történetéből

Összegzés

Magyarországon a XX. sz. folyamán kéz ízben próbálkoztak – sikertelenül – a Prédikátor (domonkos) rend apácázárdájának újjáélesztésére későközépkor utolsó, a budai Margitszegeten működő rengházának a török invázió, ill. a pozsonyi (Pressburg, Bratislava) kolostor utolsó klauzúras domonkos nővére, Verebély Borbála 1637-es halála miatt bekövetkezett megszűnte után.

1948-ban a hitleri érában Luxemburgban felosztatott kolostor három magyar nemzetiségű apácája, akik ekkor hazatértek Magyarországra – támogatásával felvállalták egy klauzúras rendház létrehozását. Szegeden laktak, átmeneti kolostorban, s rendszeres szemlélődő életmódot igyekeztek folytatni. Az egyetlen korális nővér, Szegedy Ilona (1914–2011) lett a főnöknő. Az apácákhoz hamarosan csatlakozott két aktív domonkos nővér és egy világi jelölt is, aki azonban nem maradt meg a kolostorban. 1950-ben a konvent öt apácából és egy jelöltből állt. Az egyházzal való erősödő konfliktus eredményeképpen a Magyar Népköztársaság kommunista hatalma megszüntette a kolostorokat. A domonkos nővérek, engedelmeskedve Hamvas Endre Szeged-Csanádi püspöknek, 1950. június 9-én titokban elhagyták a kolostort, s mindegyek a saját, csak önmaga által ismert útra lépett. Az apácák egészen 1989-ig illegalitásban éltek. A magyarországi üldözés ez időszakát egy nővér élte túl, Szegedy Ilona priorissza. Ezen felül Molnár Margit nővért titokban felvették a rendbe, aki 1972. október 12-én tette le örökfogadalmát.

A kommunizmus magyarországi bukása után a fent nevezett Molnár Margit nővér támogatásával 1989-ben megkezdték egy apácaközösség szervezését a nyugat-magyarországi Nagylózson. 1990-ben megnyílt a novíciátus, és néhány jelölt jelentkezett. 1994 őszén azonban a nővérek a Pest megyei Tápiószentmártonba költöztek, hogy kolostort építsenek maguknak. Azonban a különböző nehézségek miatt a novíciák előbb a lengyelországi Szent Anna, majd a németországi Klausen kolostorába mentek, ahol szerzetesi életet élhettek, s ahol az ottani közösség felelősséget vállalt a rend csírájának későbbi magyarországi elületéséért. Ez azonban nem vezetett eredményre. Magyarországon két apáca maradt. Ebben az időben jóvátételként visszakapták a szegedi kolostort, és 1997-ben egy tágas kertes házat vásároltak a Budapesttől északra fekvő Gödön. Itt halt meg Margit nővér 1998. január 16-án. Egy apáca maradt, Nagybélteki Mária Dominica, akihez hamarosan csatlakozott Szegedy Ilona nővér. A kis létyzám (kettő) miatt a rend generális vezetése elutasította a kolostor jogi elismerését. 2011. december 7-én elhunyt Szegedy Ilona nővér, tehát Magyarországon már csak egy apáca él, Nagybélteki Mária Dominica (Marianna), a többi magyar nemzetiségű klauzúras domonkos nővér külföldi kolostorokban él, legtöbben a német Rieste-Lageban.

JACEK KNOPEK

Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Polityka państwa polskiego wobec krajów rozwijających się w świetle planu pracy Ministerstwa Spraw Zagranicznych na 1973 r.

Streszczenie: W artykule wskazuje się na cele i kierunki polskiej polityki zagranicznej względem krajów arabskich i muzułmańskich oraz państw afrykańskich zawarte w planie pracy resortu Ministerstwa Spraw Zagranicznych na 1973 r. W przedmiotowym planie występują dwa regiony oddziaływań – kraje arabskie i Iran oraz państwa afrykańskie. Cały ten obszar podlegał strukturze kompetencyjnej Departamentu V.

Słowa kluczowe: Afryka, kraje rozwijające się, Maghreb, Maszrek, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, polska polityka zagraniczna

Zdaniem Jacka Ziemowita Pietrasia „polityka zagraniczna państwa to proces formułowania i realizacji celów zewnątrzpaństwowych, odzwierciedlających interesy narodu i jego części składowych”¹. W związku z tak zarysowaną koncepcją przyjąć można, że politykę tę realizuje się z jednej strony w kategorii działań. Jest to bowiem aktywność państwa w środowisku międzynarodowym, a więc formułowanie potrzeb i interesów poprzez powołane do tego celu organy, wypełniające jego funkcje wewnętrzne i zewnętrzne. Z drugiej strony polityka zagraniczna państwa sprzężona jest z całym ciągiem wydarzeń czy reakcji innych podmiotów biorących udział w poczynaniach środowiska międzynarodowego, a więc w tym kontekście rozumieć ją należy w kategoriach oddziaływań.

Głównymi organami odpowiedzialnymi za formułowanie polityki zagranicznej są głowa państwa, premier, rząd, ministerstwo spraw zagranicznych, odpowiedzialni ministrowie oraz placówki dyplomatyczne, izby gospodarcze i inne jednostki działające w środowisku ponadnarodowym². Podstawowe założenia

¹ J. Z. Pietraś, *Polityka zagraniczna państwa*, w: *Współczesne stosunki międzynarodowe*, red. T. Łoś-Nowak, Wrocław 1997, s. 52.

² W praktyce formuła ta nie jest aż taka prosta, jak ją w wyrażeniu tym przedstawiono. Uzależniona jest na ogół od systemu politycznego i systemu rządów obowiązujących w konkretnym państwie. Zob. *Współczesne systemy polityczne w wypisach*, oprac. J. Knopek, Bydgoszcz 2001, s. 5–6.

odnoszące się do spraw międzynarodowych na szczeblu regionalnym kształtowane są, od momentu wyodrębnienia się specjalnych jednostek tego typu, co miało miejsce w XVIII i XIX w., przez ministerstwa spraw zagranicznych oraz podlegające im departamenty, wydziały bądź komitety. To dzięki nim uzyskujemy kompletne dokumenty czy materiały, które odnoszą się do konkretnych kierunków polityki zagranicznej państwa. Stąd też niniejszy artykuł analizuje materiał wytworzony przez Departament V polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych odpowiedzialny za formułowanie założeń politycznych względem państw arabskich, niektórych muzułmańskich oraz większości afrykańskich.

Przedmiotem poniższej analizy jest materiał zredagowany w końcu 1972 r. i omawiający plan pracy Departamentu V na rok kolejny, czyli określenie celów i kierunków działań państwa polskiego względem krajów arabskich i Iranu oraz państw Czarnej Afryki, ale bez Republiki Południowej Afryki. Zdecydowano się na przedstawienie 1973 r. w poniższym materiale z kilku powodów. Po pierwsze, okres ten obfitował w wydarzenia międzynarodowe, gdyż podpisano wówczas porozumienie między USA i Wietnamem Północnym o przerwaniu działań zbrojnych w Azji Południowo-Wschodniej, w USA wybuchła afera Watergate, palestyńscy terroryści wtargnęli do ambasady saudyjskiej w Chartumie, miał miejsce zamach stanu i przewrót wojskowy w Chile³. Po drugie, najważniejszym wydarzeniem dla świata był w tym czasie kryzys bliskowschodni, który objawił się kolejną wojną Jom Kippur, a w konsekwencji środowisko międzynarodowe odczuło bardzo wyraźnie, czym są dla gospodarek rozwiniętych surowce strategiczne. Na skutek wprowadzonego embarga na dostarczanie przez kraje arabskie i muzułmańskie ropy naftowej na rynki zachodnie nie tylko nośniki te osiągnęły wówczas wysokie ceny, ale stało się to przyczyną zastoju w gospodarce⁴. Po trzecie, istotną w omawianych wydarzeniach była postawa państw Bloku Wschodniego skupionych wokół Związku Radzieckiego, które prowadząc politykę konfrontacji, próbowały przejąć część wpływów w krajach arabskich i afrykańskich, będących niegdyś koloniami mocarstw europejskich. Pewną, niekiedy nawet istotną, rolę w tej polityce odgrywała także Polska, która od przełomu lat 60. i 70. XX w. znalazła się w nowej konfiguracji politycznej, gdyż na czele państwa stanął Edward Gierk i grupa jego zwolenników⁵. Miał on wraz ze swym zapleczem politycznym, przynajmniej w pierwszych latach rządów, nieco odmienną wizję realizacji potrzeb i interesów państwa na arenie międzynarodowej. Formułowane treści stały się widoczne także w stosunku do krajów postkolonialnych, a w tym i do państw arabskich czy afrykańskich.

³ Zob. J. Kukułka, *Historia współczesna stosunków międzynarodowych*, wyd. 2, Warszawa 1997, s. 198 i nn.

⁴ Zob. G. Corm, *Bliski Wschód w ogniu: oblicza konfliktu 1956–2003*, przekł. E. Cylwik i R. Stryjewski, Warszawa 2003.

⁵ Zob. Z. Rurarz, *Byłem doradcą Gierka*, Chicago 1990; A. Friszke, *Polska Gierka*, Warszawa 1995; D. Stola, *Złote lata PZPR: finanse partii w dekadzie Gierka*, Warszawa 2008.

Poniżej analizowany dokument został zaprezentowany w takiej formie, w jakiej został wytworzony. Wyposażono go jedynie w aparat naukowy w postaci przypisów i adnotacji umożliwiających lepsze jego zrozumienie. Został on w okresie późniejszym zdeponowany w archiwum polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych⁶. W materiale zamieszczono jedynie podstawowe cele i kierunki działań państwa polskiego odnoszące się do obszarów pozostających w gestii Departamentu V oraz w rozbiciu do poszczególnych regionów – krajów arabskich i Iranu oraz państw afrykańskich. Nie uwzględniono w poniższym przekazie celów szczegółowych, odnoszących się do poszczególnych państw pozostających w kompetencjach wspomnianej jednostki ministerialnej. Cele szczegółowe były dopełnieniem kierunków podstawowych i priorytetowych oraz stanowiły kilkanaście kolejnych stron maszynopisu, w wielu punktach powtarzających się, gdyż realizowane założenia do krajów Maghrebu, Maszreku, Sahelu i innych regionów były niekiedy wspólne. W ten sposób poszczególne treści przepisywano jako punkty do realizacji w kilku, kilkunastu, a niekiedy i kilkudziesięciu państwach oraz występujących tam placówkach dyplomatycznych.

Tak przygotowany materiał przedstawia się jak w poniższym opracowaniu⁷.

*
* *

Warszawa, dnia ok. 8 grudnia 1972 r.⁸

Departament V
OG 023-15-73⁹

PLAN PRACY NA ROK 1973 (część ogólna)

Cele i kierunki działania na całym obszarze objętym Kompetencjami Departamentu

Pod względem geograficznym zasięg działania Departamentu obejmuje 55 krajów rozwijających się, położonych na kontynencie afrykańskim i azjatyckim (Półwysep Arabski – Zatoka Arabsko-Perska)¹⁰.

⁶ Ministerstwo Spraw Zagranicznych w Warszawie, Biuro Archiwum i Zarządzania Informacją, Departament V, zespół 42/76, wiązka 7, teczka 22-20-023, strony 1-10: Plan pracy Departamentu V na rok 1973 r.; Cele i kierunki działania na całym obszarze objętym Kompetencjami Departamentu.

⁷ Tekst został podany w brzmieniu oryginalnym, stąd zastosowane wyrażenia niekiedy odbiegają od zapisów słownikowych współcześnie przyjętych.

⁸ Data dzienna nieczytelna.

⁹ Ręcznie wpisana sygnatura odwołująca się do Działu Ogólnego wraz z odpowiednią numeracją na 1973 r.

¹⁰ Kompetencje poszczególnych departamentów w Ministerstwie nie obejmowały kontynentów, a raczej określone grupy państw. W ten sposób w jednym dziale umiejscowiono

Mamy na tym obszarze do czynienia z dwoma wielkimi konglomeratami państw o specyficznych cechach ludnościowo-obyczajowych.

- A. Kraje arabskie + Iran. Rozciągają się one długim, równoleżnikowo położonym pasem od Atlantyku aż po granicę z Afganistanem i Pakistanem¹¹.
- B. Czarna Afryka. Sięga – od Sahary – głęboko na południową półkulę rozległym klinem kontynentalnym dzielącym Płd. Atlantyk od Oceanu Indyjskiego¹².

Mimo oczywistej odrębności obydwu regionów, mają one z punktu widzenia planowania polityki zagranicznej ważne cechy wspólne:

- a. Wchodzą w skład obszarów określanych jako III Świat (obejmują ponad połowę państw tej kategorii)¹³.ą w swojej głównej masie położone bliżej

kraje Czarnej Afryki, terytoria arabskie oraz Iran. W związku z tym, że te drugie występowały na kontynencie azjatyckim i afrykańskim, wyodrębniono je w jedną całość. Jednocześnie w przedmiotowym dziale nie zostały ujęte inne kraje muzułmańskie położone na kontynencie azjatyckim, które kompetencyjnie znalazły się już w gestii innego departamentu. Podobną sytuację można zaobserwować w strukturze organizacyjnej polskiego MSZ i współcześnie. Zob. *Struktura organizacyjna MSZ*, <http://www.msz.gov.pl> (odczyt z dn. 30 grudnia 2011).

¹¹ W rzeczywistości obszar krajów arabskich rozciąga się nieco dalej, aniżeli wspomniano o tym w dokumencie. Afryka arabska związana jest przede wszystkim z północną częścią kontynentu. Zalicza się do niej region Maghrebu – Tunezja, Algieria i Maroko wraz z zależnym od niego terytorium Sahary Zachodniej oraz Maszreku – Libia, Egipt i Sudan. Do krajów Maghrebu wlicza się, ze względu na dominującą kulturę arabską, także Mauretanię wchodzącą geograficznie już w skład Afryki Zachodniej. Ponadto żywioł arabski i muzułmański obecny był na południe od Sahary i intensywnie rozwijał się w krajach zachodnioafrykańskich oraz w Czadzie i Sudanie. Na obszarze tych dwóch ostatnich państw dochodziło do poważnych konfliktów zbrojnych między muzułmańską północną kraju a chrześcijańskim i animistycznym południem. Na kontynencie azjatyckim do żywiołu arabskiego należały dwa podregiony: Bliski Wschód – Jordania, Syria, kilkuwyznaniowe Liban i Irak oraz Półwysep Arabski – Arabia Saudyjska, Bahrajn, Jemen Południowy i Jemen Północny, Katar, Oman i Zjednoczone Emiraty Arabskie. Poza obszarami tymi leżał już Iran, aczkolwiek włączono go do kompetencji tego departamentu. Ze zrozumiałych względów nie zaliczano do wyżej wymienionego obszaru państwa Izrael. Zob. Z. Dobosiewicz, T. Olszewski, *Geografia ekonomiczna świata*, Warszawa 1982.

¹² Ideologicznie na kontynencie afrykańskim wyróżniano trzy obszary rasowe: Afrykę arabską na północy, Afrykę białą na południu i Afrykę czarną między nimi. W skład tej ostatniej zaliczano wszystkie państwa zlokalizowane na południe od największej pustyni świata – Sahary, gdzie dominowały ludy i kultury typowo afrykańskie, czyli zdominowane przez plemiona żyjące tam od setek lat. Ze względu na system apartheidu głoszący wyższość rasy białej nad czarną nie utrzymywano stosunków dyplomatycznych z Republiką Południowej Afryki oraz przejściowo innymi krajami Afryki Południowej, gdzie ideologia RPA wywierała decydujące znaczenie, jak Zimbabwe (ówczesna Rodezja Południowa) oraz Namibia (zależna od RPA). Zob. J. Zająć, R. Zięba, *Polska w stosunkach międzynarodowych 1945–1989*, Toruń 2006, s. 198 i nn.

¹³ Wówczas za Trzeci Świat uznawano ok. 130 państw powstałych w wyniku dekolonizacji o zróżnicowanym rozwoju polityczno-wojskowym, gospodarczo-ekonomicznym czy społeczno-kulturalnym. Jako pierwszy terminu „Trzeci Świat” użył francuski demograf i socjolog Alfred Sauvy w 1952 r., nawiązując do sytuacji stanu trzeciego w okresie poprzedzającym rewolucję francuską. Z czasem sformułowanie to coraz mniej odzwierciedlało rzeczywistość międzynarodową. W szczególności sytuacja taka miała miejsce po zmianach systemowych, jakie zaszły w latach 1989–1991 w Europie Środkowo-Wschodniej. Od tego czasu termin ten zastąpiono bardziej popularnym

Europy, niż pozostałe obszary III Świata. Są połączone z nią, w tym także z naszym krajem gęstą siecią komunikacji żegludowej i powietrznej.

- b. Mają silne, ukształtowane przez wspólną historię i ekonomikę, więzy z Europą, z tendencją do ich umacniania i instytucjonalnego stabilizowania (m.in. poprzez związki z EWG¹⁴, a w przyszłości w sposób nieunikniony również z RWPG¹⁵).

W tym kontekście cele działania PRL w 1973 r. na całym, objętym niniejszym planem obszarze, można sformułować następująco:

1. Działać nadal przy użyciu konkretnych, przedstawionych w planie środków, dla umacniania polityczno-ekonomicznej pozycji Polski a przez to również pozycji wspólnoty socjalistycznej. Pomagać w ten sposób krajom obszaru w ich rozwoju, przy równoczesnym przewyciężaniu wspólnie z nimi wpływów imperializmu i neokolonializmu¹⁶.
2. Ułatwiać – bardziej niż dotąd planowano i konsekwentnie – rozwój gospodarczy Polski poprzez:
 - stymulowanie zbytu wyrobów naszego przemysłu oraz zabezpieczenie stałego dopływu surowców niezbędnych dla naszej gospodarki, a także takich półfabrykatów i wyrobów gotowych, których sprowadzanie z tych kierunków jest opłacalne lub konieczne;
 - popieranie długofalowej współpracy gospodarczej, poprzez inwestycje, organizowanie spółek i przedsiębiorstw mieszanych oraz wysyłkę specjalistów, dobranych stosownie do celów i interesów naszego państwa na danym terenie.

Wychodząc z tych generalnych celów, precyzujemy w następujący sposób zadania, kierunki działania i priorytety w każdym z dwu wymienionych na wstępie regionów:

podziałem świata na bogatą Północ i biedne Południe. Por. *Trzeci Świat*, w: *Leksykon współczesnych międzynarodowych stosunków politycznych*, red. C. Mojsiewicz, wyd. 5, Wrocław 2004, s. 371–372.

¹⁴ Europejska Wspólnota Gospodarcza – międzynarodowa organizacja gospodarcza, najważniejsza z trzech europejskich ugrupowań integracyjnych, oprócz Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali oraz Europejskiej Wspólnoty Energii Atomowej. Założona na mocy Traktatów Rzymskich z 25 III 1957 r. rozpoczęła działalność od 1 I 1958 r.

¹⁵ Rada Wzajemnej Pomocy Gospodarczej – organizacja mająca za zadanie koordynację współpracy gospodarczej państw podporządkowanych politycznie i ekonomicznie ZSRR. Powołano ją do życia w Moskwie w styczniu 1949 r., a w jej skład weszły Polska, Rumunia, Węgry i ZSRR. Później dołączyły także i inne państwa europejskie oraz pozaeuropejskie.

¹⁶ Polska jako sojusznik Związku Radzieckiego od pierwszych powojennych lat była rzecznikiem dekolonizacji i wyzwolenia obszarów pozaeuropejskich od dominacji metropolii europejskich. Por. J. Prokopczuk, *Współpraca gospodarcza i polityczna Polski z krajami rozwijającymi się*, „Sprawy Międzynarodowe” 1969, nr 7–8, s. 49 i nn.; E. Gajda, *Polska polityka zagraniczna 1944–1974*, Warszawa 1974, s. 182–183; A. Abraszewski, P. Freyberg, *Działalność Polski w ONZ*, „Sprawy Międzynarodowe” 1985, nr 10, s. 27 i nn.; W. Góralski, *Polska a kraje rozwijające się (1945–1970)*, „Dzieje Najnowsze” 1986, nr 2, s. 70–71; W. T. Kowalski, *Polska w świecie 1945–1956*, Warszawa 1988, s. 36–37; Z. Dobosiewicz, *Stosunki gospodarcze Polski z krajami rozwijającymi się*, Warszawa 1990, s. 17–18.

A.

Kraje arabskie i Iran

I. Cele i kierunki działania w regionie.

Stałe cele i założenia polityczne pokrywają się w odniesieniu do regionu KA¹⁷ z przedstawionymi wyżej. Ponadto nasze potrzeby zarówno importowe jak eksportowe zakładają w 1973 r. znaczną aktywizację handlu i stosunków gospodarczych z ogółem KA, a także przygotowanie tego terenu pod względem politycznym i propagandowym do rosnących powiązań z nami w latach następnych.

Całe południowe i południowo-wschodnie wybrzeże Morza Śródziemnego – strategicznej, gospodarczej i komunikacyjnej strefy bezpośredniego styku z naszym kontynentem – zajmują kraje arabskie. Są one od pewnego czasu przedmiotem wzmoczonej penetracji politycznej, gospodarczej i propagandowej USA i Zachodniej Europy, zwłaszcza EWG. Skutki oddziaływania Zach. Europy ujawniają się również w nastawieniu krajów arabskich do EKBiW¹⁸.

W konsekwencji takiego rozwoju sytuacji oraz rozmyślnego przewleknięcia przez Izrael i Stany Zjednoczone impasu w kryzysie bliskowschodnim, nasze główne cele w KA w 1973 r. są następujące:

- Działanie w płaszczyźnie politycznej na rzecz podtrzymania i wzmocnienia antyimperialistycznych sił i krajów w regionie.
- Kierunki naszego szczególnie zainteresowania politycznego, to nadal ARE¹⁹, jako centralny człon świata arabskiego, oraz Algieria, Syria i Irak, jako aktywizujące się ostatnio ośrodki na zachodzie i wschodzie tego rozległego zespołu państw. We wszystkich wymienionych krajach należy dążyć do osiągnięcia również konkretnych celów gospodarczych (zgodnie ze sformułowanymi wyżej ogólnymi celami w tej dziedzinie).
- Ponadto zabezpieczenia politycznego wymagają w 1973 r. nasze bieżące i perspektywiczne interesy przede wszystkim gospodarczego charakteru w Iranie, Maroku i Tunezji.

¹⁷ Kraje arabskie.

¹⁸ Właśc. KBWE – Konferencja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. 22 XI 1972 r. z inicjatywy Finlandii rozpoczęły się w Helsinkach wielostronne rozmowy przygotowawcze, które w konsekwencji doprowadziły do opracowania projektu zaleceń końcowych konferencji. Przebiegała ona następnie w trzech fazach: w Helsinkach na szczepku ministrów spraw zagranicznych; w Genewie, gdzie pracowały komisje robocze; ponownie w Helsinkach, gdzie uczestniczyło 35 przedstawicieli państw europejskich oraz USA i Kanady. Zob. P. Świtalski, *OBWE [Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie] w systemie bezpieczeństwa europejskiego: szanse i ograniczenia*, Warszawa 1997; P. Grudziński, *KBWE/OBWE wobec problemów pokoju i bezpieczeństwa regionalnego*, Warszawa 2002; *OBWE w procesie umacniania bezpieczeństwa europejskiego*, red. H. Binkowski, Warszawa 2003; R. Matysiuk, R. Rosa, *Bezpieczeństwo i prawa człowieka w systemie KBWE/OBWE*, Siedlce 2008.

¹⁹ Chodzi o Egipt, oficjalna nazwa państwa to Arabska Republika Egiptu.

- Przeanalizowane na nowo muszą być nasze przyszłe zainteresowania gospodarcze także w innych KA.

W sumie 50% obrotów PRL z III Światem skupia się w krajach arabskich i tutaj zaopatrzyć się będziemy w takie podstawowe surowce jak bawełna, fosforyty, a po 1975 r. – ropa. Wymaga to podjęcia już w 1973 r. poważnego wysiłku w eksporcie, dla uzyskania środków na sfinansowanie zakupów w tak dużej skali. Promowany będzie zwłaszcza eksport maszyn i urządzeń, dla którego istnieją w większości KA sprzyjające warunki. (Opracowanie szczegółowego programu rozwoju handlu i stosunków gospodarczych z zagranicą jest zadaniem specjalnej komisji międzyresortowej. Wyniki jej prac posłużą w I kwartale 1973 r. do uściślenia i ewent. skorygowania naszych planów w odniesieniu do KA)²⁰.

II. Środki działania w regionie.

1. Wizyty.

W Polsce

- doprowadzenie do realizacji rewizyty Prezydenta Iraku Al Bakra²¹ (zaproszenie aktualne od r. 1968) względnie wiceprezydenta S. Hussejna²² – termin do ustalenia.

²⁰ Na przełomie lat 60. i 70. XX w., kiedy sekretarzem generalnym PZPR został Edward Gierek, poważnie rozważano możliwości dywersyfikacji dostaw surowców strategicznych do Polski, aby w ten sposób kraj nie był całkowicie zależny od ZSRR. Sytuacji tej sprzyjać miała budowa gazoportu na Wybrzeżu, który mógł zostać wykorzystany do transportu surowców strategicznych z krajów arabskich, głównie z basenu Morza Śródziemnego. Wskutek tego rozwijano korzystnie zapowiadającą się współpracę z krajami Afryki Północnej, a później także z niektórymi krajami Zatoki Perskiej. Por. J. Piotrowski, *Stosunki Polski z krajami arabskimi*, Warszawa 1989, s. 9–10; J. Knopek, *Migracje Polaków do Afryki Północnej w XX wieku*, Bydgoszcz 2001, s. 221–222.

²¹ Ahmed Hassan al-Bakr (właśc. Ahmad Hasan al-Bakr) (1914–1982) – polityk iracki. W młodości należał do czołowych działaczy w irackim oddziale partii Baas, w której głosił potrzebę połączenia arabskiego socjalizmu z arabskim nacjonalizmem. Jego znaczenie wzrosło po rewolucji z 1958 r., która obaliła monarchię. Przejściowo popadł w niełaskę głównego orędownika puczu, ale kiedy w lipcu 1968 r. członkowie partii Baas dokonali przewrotu politycznego, stanął na czele państwa. W lipcu 1979 r. ustąpił z najwyższych stanowisk państwowych na rzecz swojego krewnego Saddama Husajna, którego także oskarżano o przyczynienie się do przedwczesnej jego śmierci. Zob. M. M. Dziekan, *Historia Iraku*, wyd. 2, Warszawa 2007.

²² Saddam Husajn (1937–2006) – polityk iracki i generał. Od 1957 r. był związany z socjalistyczną partią Baas. Po nieudanym zamachu na życie gen. Abd al-Karima Kasima w 1959 r. w obliczu skazania na karę śmierci uciekł do Egiptu. Następnie był jednym z przywódców rewolucji 1968 r., w wyniku której partia Baas przejęła władzę w Iraku. Sytuacja ta umożliwiła mu szybki awans w strukturach władzy. Początkowo występował jako wiceprzewodniczący Rady Dowództwa Rewolucji i zastępca sekretarza generalnego partii Baas w oddziale irackim. W 1979 r. przejął samodzielną władzę i występował odtąd jako prezydent kraju i przewodniczący Rady Dowództwa Rewolucji oraz sekretarz generalny partii Baas. Był rzecznikiem typowych rządów autorytarnych, które spowodowały wojnę z Iranem, aneksję Kuwejtu i I wojnę nad Zatoką Perską, a pośrednio i II wojnę nad Zatoką Perską, która przyczyniła się do obalenia jego dyktatury, uwięzienia, osądzenia i ostatecznie śmierci przez powieszenie. Zob. P. Lampsos, L. K. Swanberg, *Moje życie z Saddamem*, Warszawa 2011.

- wizyta premiera Iranu A. Howejdy²³ w III kwartale 1973 r.
- wizyta Ministra Spraw Zagranicznych Iranu A. Khalatbari²⁴ w II kwartale 1973 r.
- wizyta Ministra SZ Kuwejt A. Jabera²⁵ – data wizyty do ustalenia.
- Rewizyta Szefa Sztabu Armii Irackiej (termin do ustalenia).
- Wizyta libańskiej delegacji parlamentarnej (sprawa w toku omawiania z Prezydium Sejmu).

Uwaga: w planie nie umieszczono rewizyt państwowych z Algierii. Aktualna ewentualnie rewizyta prezydenta Bumediena²⁶. Ambasador Karaś²⁷ otrzymał polecenie opracowania planu intensyfikacji stosunków z Algierią i przedłożenia do Kierownictwa MSZ do czerwca 1973 r.

Zagranicą

- rewizyta Przewodniczącego Rady Państwa w Syrii 17 II 1973 r.
- wizyta Prezesa Rady Ministrów w ARE (data do ustalenia).
- rewizyta delegacji sejmowej PRL w Kuwejcie (sprawa w toku omawiania z Prezydium Sejmu).
- wizyta Wiceministra J. Czapli²⁸ w Bagdadzie, Algierze, Rabacie.

²³ Amir Abbas Howejda (1920–1979) – polityk irański, działacz Partii Odnowy Iranu. Od 27 stycznia 1965 r. do 7 sierpnia 1977 r. pełnił funkcję premiera Iranu. Po obaleniu szacha Mohammada Rezy Pahlawiego i zwycięstwie irańskiej rewolucji islamskiej Howejda został aresztowany i 7 kwietnia 1979 r. skazany na śmierć. W tym samym dniu został rozstrzelany w więzieniu w Teheranie. Zob. J. J. Wiatr, *Drogi do wolności: polityczne mechanizmy rozwoju krajów postkolonialnych*, Warszawa 1982, s. 243.

²⁴ Zob. A. Khalatbari, *Erkrankungen und Abgaenge bei Milchkuhen und Kaelbern im Iran*, bmw. 1975.

²⁵ Al-Jaber należał do dynastii al-Sabah, która panowała wówczas w Kuwejcie. Zob. R. Bania, *Kuwejt w polityce Wielkiej Brytanii w latach 1958–1968*, Łódź 2009.

²⁶ Huari Bumedien (1927–1978) – polityk algierski i pułkownik. W okresie walk Algierczyków o niepodległość był jednym z dowódców Armii Wyzwolenia Narodowego oraz szefem sztabu generalnego. W latach 60. XX w. występował jako wicepremier. Po wojskowym zamachu stanu stanął na czele państwa jako przewodniczący Rady Rewolucyjnej oraz prezydent. Zob. *Kronika*, „Sprawy Międzynarodowe” 1979, z. 2, s. 172, 192.

²⁷ Antoni Karaś w randze ambasadora rozpoczął 8 XII 1972 r. urzędowanie w Algierze. Stąd też w momencie pisania niniejszego dokumentu był już po nominacji i udawał się do Afryki Północnej celem objęcia urzędu. Zob. *Stosunki dyplomatyczne Polski. Informator*, t. 4: *Afryka i Bliski Wschód 1918–2009*, red. K. Szczepanik, A. Herman-Łukasik i B. Janicka, Warszawa 2010, s. 13.

²⁸ Jan Czapla (1925–2008) – polski wojskowy, generał dywizji Wojska Polskiego, I zastępca szefa i szef Głównego Zarządu Politycznego Wojska Polskiego, dyplomata, działacz partyjny i państwowy okresu PRL, członek Komitetu Centralnego PZPR, członek Rady Naczelnej i Zarządu Głównego ZBoWiD, wiceminister spraw zagranicznych w latach 1972–1975, dalej poseł na Sejm PRL VI kadencji, ambasador PRL w Indiach, Sri Lance i Nepalu oraz wiceminister oświaty i wychowania. Zob. G. Sanford, *Military rule in Poland: The rebuilding of communist power 1981–1983*, New York 1986, s. 65, 81–82, 86; H. P. Kosk, *Generalicja polska*, Pruszków 1999, t. 1, s. 100; J. Królikowski, *Generałowie i admirałowie Wojska Polskiego 1943–1990*, Toruń 2010, s. 264–266.

2. Rokowania i umowy o charakterze gospodarczym.

Dopilnowanie przeprowadzenia rokowań handlowych z krajami:

ARE²⁹ – a/ Posiedzenie Komitetu ds. Współpracy Przemysłowej – IV/V 1973 r.; b/ Rozmowy w sprawie podpisania protokołu handlowego na 1974 r. (do umowy wieloletniej) – XI/XII 1973 r.

Tunezja – Rokowania o umowę handlową 1973–1975 i protokół roczny – II/III 1973 r.

Algieria – Rokowania o umowę kredytową – II/III 1973 r.

Sudan – Rokowania o protokół handlowy na 1974 r. (do umowy wieloletniej) – IX/X 1973 r.

Syria – Posiedzenie Komisji Mieszanej – I 1973 r.

Irak – Posiedzenie Komisji Mieszanej – III kwartał 1973 r.

Iran – Posiedzenie Komitetu Ministerialnego – IV kwartał 1973 r.

3. Rokowania i umowy o charakterze kulturalnym i naukowym.

– Dopilnowanie podpisania umów z Ludowo-Demokratyczną Republiką Jemenu Południowego³⁰, Syrią, Libią.

– Wynegocjowanie planów realizacji umów.

– Doprowadzenie do ratyfikacji umowy o współpracy kulturalnej i naukowej z Marokiem.

4. Działalność kulturalna i informacyjno-propagandowa.

Współdziałanie z DPI w uruchomieniu w 1973 r. Ośrodka Informacji w Kairze z zadaniami obejmującymi prócz ARE również inne kraje arabskie (m.in. przygotowanie i wysyłka materiałów dostosowanych do specyfiki regionu).

Działanie propagandowe w dziedzinie kulturalno-naukowej będzie się w 1973 r. koncentrowało w wybranych krajach arabskich wokół uroczystości kopernikowskich, 200-lecia Komisji Edukacji Narodowej i Roku Nauki Polskiej. Wykorzystane zostaną stare związki świata arabskiego z nauką polską oraz fakt kształcenia znacznej liczby studentów z KA na naszych uczelniach³¹.

W wyborze środków propagandowych nacisk będzie położony na:

- zwiększenie nakładów wydawnictw informacyjnych w języku arabskim (program arabizacji kultury realizowany w większości KA, pociąga za sobą konieczność szerszego stosowania materiałów z tekstem arabskim, zwłaszcza adresowanych do młodzieży);
- wysyłkę filmów zwykłych i telewizyjnych;

²⁹ Egipt.

³⁰ Potocznie nazywany Jemenem Południowym.

³¹ Jednym z instrumentów polskiej polityki wobec krajów rozwijających się było fundowanie i przyjmowanie studentów z tych krajów na polskie uniwersytety oraz uczelnie techniczne, artystyczne czy sportowe. W myśl poprawnie rozwijających się stosunków dwustronnych zainteresowane państwa następnie same zaczęły zachęcać i wysyłać swych kandydatów do Polski celem podjęcia nauki akademickiej. Zob. *Obcokrajowcy z krajów rozwijających się wykształceni w PRL*, „Współpraca Naukowa i Techniczna z Zagranicą”, kolejne lata i numery pisma obrazujące stan liczebny, kraj pochodzenia oraz ukończoną uczelnię.

- usprawnienie współdziałania MSZ i placówek z krajowymi dysponentami środków finansowych na propagandę handlową (Agpol);
- popieranie wymiany dziennikarzy (widzimy zwłaszcza konieczność bardziej rzeczowego i pogłębionego informowania opinii w kraju o problematyce regionu).

5. Konsultacje.

Wymiana informacji i ocen dot. sytuacji na Bliskim Wschodzie i w Czarnej Afryce:

- z odpowiednim departamentem MSZ CSRS³² w I kwartale 1973 r. w Warszawie,
- z odpowiednim departamentem MID³³ w II połowie 1973 r. w Moskwie.

6. Analizy.

- Kompleksowa ocena działalności Ambasady w Kairze (kwiecień 1973) i w Bagdadzie (październik 1973).
- Ocena planu pracy Komitetu Solidarności z krajami Azji i Afryki i analiza działalności (styczeń 1973)³⁴.
- Narada Departamentu V MSZ i Departamentu Traktatów IV MHZ w ramach stałego koordynowania działalności (listopad 1973).

III. Przedsięwzięcia organizacyjne.

1. Nawiązanie stosunków dyplomatycznych z Katar, Bahrajnem i Federacją Emiratów Arabskich (I połowa 1973 r.)³⁵. Kontynuowanie dalszych prób nawiązania stosunków dyplomatycznych z Arabią Saudyjską.
2. Reaktywowanie Ambasady w Tunisie i akredytowanie ambasadora (I połowa 1973). Utworzenie placówki politycznej w Libii z ambasadorem w wypadku, jeśli nie dojdzie do skutku unia z ARE (III kw. 1973).
3. Zabezpieczenia kadrowe w związku z koniecznością wzmocnienia placówek: Amman – Ambasada w gestii MHZ – przydzielenie pracownika MSZ w stopniu radcy lub I Sekretarza.

Chartum – jak wyżej.

Bagdad – Obsadzenie dodatkowo etatem I Sekretarza wobec planowanego rozszerzenia kompetencji Ambasady na Bahrajn, Katar i Federację Emiratów³⁶ (z równoczesną kompetencją na Kuwejt).

³² Ministerstwo Spraw Zagranicznych Czechosłowacji.

³³ *Ministerstwo Inostrannykh Del* – radzieckie Ministerstwo Spraw Zagranicznych.

³⁴ Komitet Solidarności z krajami Azji i Afryki powstał z inicjatywy radzieckich władz politycznych i partyjnych jako formacja stowarzyszeniowa wspierająca inicjatywy państwowe podejmowane względem krajów rozwijających się. Pierwszym jego sekretarzem wybrano w 1967 r. Aleksandra Dzasochowa, późniejszego polityka północnoosetyńskiego. Inicjatywa ta szybko znalazła uznanie wśród europejskich krajów satelickich Związku Radzieckiego, w tym i w Polsce.

³⁵ Państwa te rozpoczęły swój suwerenny i w pełni niepodległy byt na przełomie lat 60. i 70. XX w.

³⁶ Właśc. Zjednoczone Emiraty Arabskie.

Damaszek – Wzmocnienie Ambasady pracownikiem dyplomatycznym do spraw informacyjnych i kulturalnych.

Licząc się z materialnym limitowaniem naszych zamierzeń w krajach arabskich (kadry, środki, finansowe) Departament V uważa jednak za niezbędne zmniejszenie w tej dziedzinie dysproporcji w stosunku do aktywności innych KS³⁷. Konieczne jest więc w 1973 r. wyciągnięcie należytych organizacyjnych i merytorycznych wniosków z faktu, że ofensywa krajów kapitalistycznych zagraża naszym żywotnym interesom na tym terenie.

B.

CZARNA AFRYKA

I. Cele (poza ogólnymi dla Bl. Wschodu i Czarnej Afryki).

- Śledzenie ewolucji sytuacji w krajach Czarnej Afryki pod kątem: zabezpieczenia naszych perspektywicznych interesów w tym regionie oraz interesów całego obozu socjalistycznego, biorąc pod uwagę że kraje Czarnej Afryki wkraczają w nowy etap swego rozwoju, charakteryzujący się rewizją stosunków z byłymi metropoliami, poszukiwaniem nowych partnerów do współpracy oraz własnych dróg rozwoju, w oparciu m.in. o doświadczenia krajów socjalistycznych³⁸.
- Rozszerzanie istniejących oraz poszukiwanie dalszych korzystnych dla Polski możliwości współpracy gospodarczej i naukowo-technicznej oraz wymiany handlowej z wybranymi krajami. MHZ³⁹ w swych zamierzeniach skupia główną uwagę na Nigerii i Kenii⁴⁰, gdzie poza wymianą handlową przewiduje się rozwój spółek produkcyjno-handlowych oraz na 12 innych krajach, a mianowicie: Ghana, Gwinea, Etiopia, Kamerun, Liberia, Senegal, Sierra Leone, Tanzania, Wybrzeże Kości Słoniowej, Uganda, Zambia i Zair⁴¹.
- Popieranie w płaszczyźnie politycznej i w miarę możliwości materialnej, walki krajów i narodów afrykańskich o uniezależnienie się od imperializmu, kolonializmu i neokolonializmu oraz ich dążeń do realizacji postępowych przemian wewnętrznych⁴².

³⁷ Kraje socjalistyczne.

³⁸ Dekolonizacja Afryki to proces likwidacji systemu kolonialnego po II wojnie światowej obejmujący terytoria niesamodzielne i zależne od mocarstw europejskich. Główne jego nasilenie przypadło na przełom lat 50. i 60. XX w., kiedy to powstało najczęściej niezależnych krajów w Czarnej Afryce. Na początku lat 70. XX w. swe dominia kolonialne utrzymywały w Afryce jedynie Portugalia i Hiszpania. Niewielkimi terytoriami dysponowali jeszcze Brytyjczycy i Francuzi, którzy podjęli jednak stosowane kroki w celu zachowania swych bezpośrednich wpływów. Zob. J. Prokopczuk, *Trzeci świat w poszukiwaniu dróg rozwoju*, Warszawa 1973.

³⁹ Ministerstwo Handlu Zagranicznego.

⁴⁰ Były to wówczas państwa o priorytetowym znaczeniu dla polskiej polityki zagranicznej.

⁴¹ Zair – obecnie Demokratyczna Republika Konga.

⁴² W szczególności zabiegano o uznanie Angoli i Mozambiku, które były wówczas zależne od Portugalii, ale na ich terenie rozwijały się silne ugrupowania narodowo-wyzwoleńcze

- Aktywne prezentowanie w krajach regionu polityki i osiągnięć Polski, jako kraju socjalistycznego.

Ponadto zarysowuje się konieczność uważniejszego niż dotychczas obserwowania poczynań polityki chińskiej (bardziej w poprzednim okresie aktywnej w Czarnej Afryce niż w krajach arabskich).

Formy przeciwdziałania, wspólne z innymi KS, antyradzieckim i antysocjalistycznym elementom tej polityki będą przekonsultowane po zebraniu materiałów napływających obecnie z placówek w Czarnej Afryce i KA⁴³.

II. Środki działania w regionie.

1. Wizyty.

W Polsce: Ministra Spraw Zagranicznych w Polsce, O. Arikpo⁴⁴, VI 1973 r.; Ministra Handlu Nigerii, W. Briggsa na MTP⁴⁵, czerwiec.

Zagranicą: Wiceministra J. Czapl⁴⁶ w kilku krajach Czarnej Afryki. I kwartał.

2. Rokowania i umowy o charakterze gospodarczym.

- Przedłużenie umowy handlowej z Nigerią.
- Rokowania moratoryjne z Ghaną. Kwiecień–maj.
- Zawarcie porozumienia żeglugowego z Ghaną. Do końca roku.
- Zawarcie umowy o współpracy w dziedzinie rybołówstwa morskiego z Senegalem. Do końca roku.
- Zawarcie umowy o współpracy gospodarczej i naukowo-technicznej z Nigrem.

3. Rokowania i umowy o charakterze kulturalnym i naukowym.

- Rokowania i podpisanie umowy o współpracy kulturalnej i naukowej z Ghaną. Do końca roku.

wspierane przez kraje socjalistyczne. Zob. A. Hastings, *Świat się dowiedział*, Warszawa 1975; T. Iwiński, *Organizacje narodowowyzwoleńcze w Angoli*, Warszawa 1979; M. Ikonowicz, *Angola Express*, Warszawa 2009.

⁴³ Interesy międzynarodowe Związku Radzieckiego i Chińskiej Republiki Ludowej od przełomu lat 60. i 70. XX w. nie były jednomyślne. Po wydarzeniach na Węgrzech w 1956 r. i pacyfikacji praskiej wiosny w 1968 r. oraz na skutek niepowodzenia reform chińskich powiązanych z Wielką Proletariacką Rewolucją Kulturalną doszło do poważnej konfrontacji wewnątrz państw socjalistycznych. Spór radziecko-chiński objął poza płaszczyzną ideologiczną także inne – polityczną, gospodarczą i militarną. Efektem tego była nie tylko podjęta rywalizacja o wpływy na Czarnym Lądzie, ale także kilkudniowe starcia zbrojne nad Amurem podjęte przez obie armie. Na skutek tych wydarzeń obóz socjalistyczny podzielił się na zwolenników i propagatorów wizji radzieckiej i chińskiej. Zob. J. Kukułka, *Historia współczesna stosunków międzynarodowych...*, s. 156–157.

⁴⁴ Okoi Arikpo – polityk nigeryjski i nauczyciel akademicki. Z wykształcenia antropolog. W latach 60. i 70. XX w. wypełniał obowiązki federalnego komisarza do spraw zagranicznych Nigerii. Później zajął się pracą naukową, pracując jako nauczyciel akademicki na *University College* w Lagos. Zob. D. Awoyokun, *Part Two of the Biafran story*, <http://pmnewsnigeria.com/2013/02/19/biafra-the-untold-story-of-nigerias-civil-war/> (odczyt z dn. 30 grudnia 2011).

⁴⁵ Międzynarodowe Targi Poznańskie.

⁴⁶ Zob. przypis 27.

- Rokowania i podpisanie umowy kulturalnej z Nigerią i Zairem.
 - Podpisanie protokołu o wymianie naukowo-kulturalnej z Etiopią.
4. Działalność kulturalna i informacyjno-propagandowa.
- Intensyfikacja działalności inspiracyjnej, przy pomocy otrzymanych z kraju artykułów, zdjęć, taśm z nagraniami i filmów, w stosunku do prasy, radia i TV krajów Czarnej Afryki, w celu szerszej prezentacji naszych osiągnięć, jako kraju socjalistycznego.
 - Akredytowanie w Czarnej Afryce, stałego korespondenta prasy polskiej, z siedzibą w Lagos⁴⁷. I kwartał.
 - Wysłanie w podróż dziennikarską po Afryce Wschodniej, zwłaszcza do Ugandy i Madagaskaru, jednego dziennikarza. I kwartał.
 - Dni filmu polskiego w Gwinei, Nigerii, Zairze, Kongo, Kenii i Etiopii.
 - Przeglądy polskich filmów telewizyjnych w TV Nigerii, Zairu i Kongo.
 - Wystawa plakatu bądź fotografiki w Etiopii, Tanzanii, Kenii, Zairze.
 - Występy kameralnego zespołu muzycznego w kilku krajach Czarnej Afryki.
 - Wysłanie delegacji naukowców (2–3 osoby) do Etiopii, Kenii i Tanzanii w ramach obchodu Roku Kopernikowskiego⁴⁸.
 - Wykorzystanie propagandowe na Zair i sąsiednie kraje udziału w Międzynarodowych Targach w Kinszasie. Czerwiec–lipiec.
 - Pobyt w porcie Konakry polskiego statku badawczego „Profesor Siedlecki”. Przyjęcie na pokład Gwinejczyków na okres badań⁴⁹.
5. Konsultacje (patrz w części A Planu).
6. Analizy.

Kompleksowa ocena w Departamencie V naszych stosunków z Nigerią, w tym ocena pracy placówki, dokonana przy udziale przedstawicieli MHZ, Ministerstwa Żeglugi, „PolSERVICE” oraz DWKN, DPI, Departamentu Konsularnego i Departamentu Kadr. Wrzesień.

Okresowa narada Departamentu V MSZ i Dep. Traktatów IV MHZ (listopad).

III. Przedsięwzięcia organizacyjne.

1. Nawiązanie stosunków dyplomatycznych:
- Wybrzeże Kości Słoniowej – I kwartał.

⁴⁷ Nigeria była wówczas priorytetowym krajem dla polskiej polityki zagranicznej w regionie zachodnioafrykańskim. Zob. *Polacy w Nigerii*, red. J. Machowski, Z. Łazowski, W. Kozak, t. 1, Warszawa 1997.

⁴⁸ Rok Kopernikański – czyli rok 1973, ogłoszony przez władze PRL w okresie rządów Edwarda Gierka, dla uczczenia 500. rocznicy urodzin Mikołaja Kopernika (19 lutego 1473 r. w Toruniu).

⁴⁹ Wraz z politycznymi implikacjami polsko-zachodnioafrykańskimi rozwijały się kontakty społeczne, kulturalne i naukowe. Zob. *Poland's Relations with West Africa*, ed. Z. Łazowski, Warsaw 2004; *Państwa Afryki Zachodniej: fakty – problemy stabilizacji i rozwoju – polskie kontakty*, red. Z. Łazowski, t. 1, Warszawa 2006; t. 2, Warszawa 2008.

- Gabon, Mauritius – II kwartał.
 - Gwinea Bissau – uznanie po ogłoszeniu niepodległości.
 - Pozostałe kraje Czarnej Afryki w miarę możliwości do końca roku.
2. Otwarcie nowych placówek i akredytacje ambasadorów:
- Wybrzeże Kości Słoniowej – I kwartał.
 - Ludowa Republika Kongo⁵⁰: agencja konsularna w Pointe Noire – I kwartał, ambasada – III kwartał.
 - Liberia – przemianowanie na ambasadę istniejącego Biura Delegata Ministra Handlu Zagranicznego.
 - Kamerun – przemianowanie na ambasadę istniejącego Biura Delegata Ministra Handlu Zagranicznego.
 - Akredytacja stałego ambasadora w Senegalu. II kwartał.
3. Kadrowe zabezpieczenie realizacji zadań.
- Mianowanie stałego ambasadora oraz wysłanie pracownika merytorycznego i prac. łączności do Senegalu. II kwartał.
 - Wysłanie chargé d`affaires a.i.⁵¹ oraz pracownika łączności do Wybrzeża Kości Słoniowej. I kwartał.
 - Wysłanie chargé d`affaires a.i. w stopniu I sekretarza oraz pracownika łączności do Ludowej Republiki Kongo. III kwartał.
 - Przywrócenie Ambasadzie PRL w Lagos⁵² trzeciego etatu merytorycznego (II sekretarza) i wysłanie pracownika. II kwartał.
 - Przywrócenie etatu szyfranta Ambasadzie PRL w Kinszasie i wysłanie pracownika. I kwartał.
 - Przywrócenie etatu szyfranta Ambasadzie PRL w Konakry i wysłanie pracownika.
 - Nadanie stopni dyplomatycznych delegatom Ministra Handlu Zagranicznego w Kamerunie i Liberii oraz mianowanie ich chargé d`affaires a.i. I kwartał.

*

* *

Z powyższego przekazu jednoznacznie wynika, że Polska zamierzała aktywnie uczestniczyć w życiu polityczno-wojskowym, gospodarczo-ekonomicznym czy społeczno-kulturalnym większości krajów arabskich i muzułmańskich oraz wybranych państw afrykańskich. Wszystkie one zaliczane wówczas były do szeroko pojętej grupy państw rozwijających się, rynków wschodzących czy krajów Trzeciego Świata.

⁵⁰ Obecnie Republika Kongo ze stolicą w Brazzaville.

⁵¹ Chargé d`affaires ad interim.

⁵² Lagos to pierwotna stolica Nigerii. W następstwie rozwoju życia społecznego i politycznego okręg stołeczny przeniesiono do Abudży położonej bardziej centralnie względem wszystkich stanów federacyjnej republiki.

Aktywność polską w tych regionach można określić na trzech powyżej wspomnianych płaszczyznach. Przede wszystkim zamierzano wspierać ruchy ideologiczne i narodowo-wyzwoleńcze, następnie antykolonialne i antyrasistowskie na wspomnianym obszarze. W ten sposób liczone na pozyskanie części środowisk arabskich i afrykańskich, które zainteresowane były krajami Bloku Wschodniego oraz nie chciały zostać zdominowane przez dotychczasowe metropolie kolonialne, wywodzące się z Europy Zachodniej. Jednocześnie zamierzano podjąć akcję powstrzymywania wpływów Chińskiej Republiki Ludowej na kontynencie afrykańskim. W tym celu zamierzano skoordynować wspólną akcję wśród najbardziej kreatywnych państw socjalistycznych, aby przyniosła ona jak największe efekty. Z jednej strony starano się propagować potrzeby Bloku Wschodniego bezpośrednio na gruncie krajów arabskich i muzułmańskich oraz afrykańskich, a z drugiej wspierać tendencje odśrodkowe na forum międzynarodowym, głównie za pośrednictwem ONZ.

Najważniejszym elementem w obopólnych kontaktach Polski z charakteryzowanym obszarem były relacje ekonomiczne i współpraca gospodarcza. Rynki wyłaniające się po II wojnie światowej w procesie dekolonizacji czy tworzenia niezależnych struktur państwowych były wówczas intratnym podmiotem i przedmiotem oddziaływań międzynarodowych dla co najmniej kilku regionów świata i kilkudziesięciu państw. Posiadały odpowiedni potencjał demograficzny, niski poziom scholaryzacji, nie dysponowały wykształconym przemysłem, silną gospodarką rolną i poważnymi udziałami w międzynarodowych systemach gospodarczych. Nadto były posiadaczami „czarnego złota”, czyli surowców mineralnych, niezbędnych do prawidłowego rozwoju nowoczesnych gospodarek i myśli technologicznych. Pozyskiwanie ropy naftowej i gazu ziemnego na początku lat 70. XX w. stało się jednym z priorytetowych celów państw rozwiniętych. Do tej grupy zaliczano też, mimo piętrzących się problemów wewnętrznych, grupę krajów socjalistycznych. Stały dostęp do rynków roponośnych, które pozyskiwać można byłoby za pośrednictwem własnych dostaw i myśli naukowo-technicznej, był wówczas zadaniem ważnym i bardzo korzystnym jednocześnie.

Uzupełnieniem powyższych paradygmatów stały się kwestie społeczne i kulturalne, których zadaniem było wspieranie celów priorytetowych. W związku z tym na polskie uczelnie zapraszano studentów z krajów rozwijających się, na arabskich i afrykańskich uniwersytetach pracowali polscy nauczyciele akademicy, w życiu społecznym i gospodarczym uczestniczyły kadry naukowo-techniczne, a w przekazie medialnym i kulturalnym dominowały treści artystyczne, sportowe czy naukowe powiązane z państwem polskim. Uzupełnieniem tych wartości stało się tworzenie stowarzyszeń i związków polsko-arabskich i polsko-afrykańskich oraz klubów polskich na gruncie arabskim czy afrykańskim. Skutkiem tych kontaktów były także małżeństwa mieszane

podejmujące aktywizację społeczną czy zawodową zarówno na gruncie polskim, jak też arabskim czy afrykańskim⁵³.

W kontekście opublikowanego powyżej materiału należałoby odpowiedzieć jeszcze na jedno pytanie. Czy polskie podmioty polityczne wypełniły założenia stawiane im na 1973 r.? Odpowiedź musi zostać udzielona dwutorowo. Na pewno wypełniono większość postulatów natury politycznej, społecznej i kulturalnej. Trudno jest znaleźć jednoznaczną odpowiedź przy analizie kwestii wojskowych czy militarystycznych, gdyż miały one charakter tajny i nie podlegały oficjalnej poczcie dyplomatycznej MSZ. W odniesieniu do kwestii gospodarczych udało się wypełnić zamierzenia tylko częściowo. Na początku lat 70. XX w. zamierzano podjąć ofensywę branżową odnoszącą się do możliwości pozyskiwania z rynków arabskich i muzułmańskich, a także afrykańskich, surowców strategicznych – ropy naftowej i gazu ziemnego. Była wówczas wręcz wyborna sytuacja do uzyskania przez państwo polskie dywersyfikacji dostaw tych surowców. Czyniono w tym zakresie poważne założenia, nie szczędząc wysiłku i nakładów na ten właśnie cel. W tym względzie rynek ten nie został dostatecznie wykorzystany przez polskie czynniki dyplomatyczne oraz resorty gospodarcze. Na przeszkodzie stanęły przede wszystkim wydarzenia na bliskowschodnim teatrze zmagających międzynarodowych powiązane z konfliktami izraelsko-arabskimi. 6 X 1973 r. rozpoczęła się wojna nazywana w historiografii Jom Kippur, która była bezpośrednią przyczyną kryzysu naftowego, jaki objawił się na rynkach gospodarczych i finansowych po 17 października tego roku. To ona właśnie zmieniła postrzeganie regionu Morza Śródziemnego jako potencjalnego dostawcy surowców strategicznych dla państwa polskiego.

Wraz z zainicjowanym konfliktem zbrojnym w październiku 1973 r. rozpoczęto ewakuację polskiego personelu dyplomatycznego i kadr naukowo-technicznych z Egiptu i Syrii, a służby w innych państwach regionu postawiono w stan gotowości. Dynamiczny wzrost cen ropy naftowej z kilku do kilkudziesięciu dolarów amerykańskich za baryłkę w ciągu kilku, kilkunastu tygodni na rynkach światowych przyniósł poważny kryzys gospodarczy, obejmujący całe regiony nieposiadające własnych zasobów energetycznych. Sytuacja ta unaczniła polskim decydom, jak krucho są podstawy relacji gospodarczych Polski z krajami rozwijającymi się oraz jak ważnym partnerem pozostawał Związek Radziecki, główny gracz polityczny w regionie wschodnioeuropejskim. Nie bez wpływu na późniejsze relacje polsko-arabskie i polsko-afrykańskie było też polepszenie kontaktów osobistych między Edwardem Gierkiem i Leonidem

⁵³ Inicjatywy takie podejmowano w krajach należących do państw priorytetowych w polskiej polityce zagranicznej odnoszących się do analizowanego obszaru, co skutkowało najczęściej licznym uczestnictwem polskich specjalistów i kadr naukowo-technicznych, przybyciem z tych państw kandydatów na studia w Polsce, powstaniem rodzin mieszanym polsko-arabskich i polsko-afrykańskich oraz grup inicjatywnych wywodzących się z absolwentów polskich uczelni. W ostatnim czasie region zachodnioafrykański, pod kątem prowadzonej w ten sposób polityki, został przeanalizowany w: J. Knopek, *Stosunki polsko-zachodnioafrykańskie*, Toruń 2013.

Breżniewem, a także zaznaczający się wewnętrzny kryzys gospodarczy w Polsce w 2. połowie lat 70. XX w. To on doprowadził w głównej mierze do powstania „Solidarności”, masowych wystąpień robotniczych i zapaści ekonomicznej. W warunkach tych, pokazujących nieszczerłość w systemie władzy komunistycznej, o wypełnieniu postulatów przewidzianych do realizacji na 1973 r. nie mogło być mowy. Należało zająć się przede wszystkim konsolidacją systemu autorytarnego, zabezpieczyć interesy Bloku Wschodniego oraz przywrócić płynność gospodarczą i zadbać o lepszą legitymizację władzy w społeczeństwie. W takich warunkach kwestie odnoszące się do polityki państwa polskiego względem krajów arabskich i muzułmańskich oraz państw afrykańskich pozostawały na uboczu polityki zagranicznej. Priorytetowe znaczenie w świecie arabskim uzyskały Libia i Irak, które mogły dać dużo więcej od innych podmiotów. Jako ważni eksporterzy ropy naftowej dysponowali na tyle zasobnymi środkami finansowymi, aby płacić w gotówce za polskie dostawy na te rynki, wynagradzać kadry naukowo-techniczne tam pracujące czy wysyłać na uniwersytety własnych studentów, nie oczekując odpowiednich rekompensat. Inne kraje regionu na taki stan rzeczy już sobie pozwolić nie mogły.

Literatura

- Ministerstwo Spraw Zagranicznych w Warszawie, Biuro Archiwum i Zarządzania Informacją, Departament V, zespół 42/76, wiązka 7, teczka 22-20-023, strony 1-10: Plan pracy Departamentu V na rok 1973 r.; Cele i kierunki działania na całym obszarze objętym Kompetencjami Departamentu. www.msz.gov.pl
- A. Abraszewski, P. Freyberg, *Działalność Polski w ONZ*, „Sprawy Międzynarodowe” 1985, nr 10, s. 27-40.
- Bania R., *Kuwejt w polityce Wielkiej Brytanii w latach 1958-1968*, Łódź 2009.
- Corm G., *Bliski Wschód w ogniu: oblicza konfliktu 1956-2003*, przekł. E. Cylwik i R. Stryjewski, Warszawa 2003.
- Dobosiewicz Z., *Stosunki gospodarcze Polski z krajami rozwijającymi się*, „Sprawy Międzynarodowe” 1985, nr 12, s. 45-56.
- Dobosiewicz Z., *Stosunki gospodarcze Polski z krajami rozwijającymi się*, Warszawa 1990.
- Dobosiewicz Z., Olszewski T., *Geografia ekonomiczna świata*, Warszawa 1982.
- Dziekan M. M., *Historia Iraku*, wyd. 2, Warszawa 2007.
- Gajda E., *Polska polityka zagraniczna 1944-1974*, Warszawa 1974.
- Grudziński P., *KBWE/OBWE wobec problemów pokoju i bezpieczeństwa regionalnego*, Warszawa 2002.
- Friszke A., *Polska Gierka*, Warszawa 1995.
- Hastings A., *Świat się dowiedział*, Warszawa 1975.
- Ikonowicz M., *Angola Express*, Warszawa 2009.
- Iwiński T., *Organizacje narodowowyzwoleńcze w Angoli*, Warszawa 1979.
- Khalatbari A., *Erkrankungen und Abgaenge bei Milchkuehen und Kaelbern im Iran*, bmw. 1975.

- Knopek J., *Migracje Polaków do Afryki Północnej w XX wieku*, Bydgoszcz 2001.
- Knopek J., *Stosunki polsko-zachodnioafrykańskie*, Toruń 2013.
- Kowalski W. T., *Polska w świecie 1945–1956*, Warszawa 1988.
- Kukulka J., *Historia współczesna stosunków międzynarodowych*, wyd. 2, Warszawa 1997.
- Lampson P., Swanberg L. K., *Moje życie z Saddamem*, Warszawa 2011.
- Leksykon współczesnych międzynarodowych stosunków politycznych*, red. C. Mojsiewicz, wyd. 5, Wrocław 2004
- Matysiuk R., Rosa R., *Bezpieczeństwo i prawa człowieka w systemie KBWE/OBWE*, Siedlce 2008.
- OBWE w procesie umacniania bezpieczeństwa europejskiego*, red. H. Binkowski, Warszawa 2003.
- Pałyga E. J., *Kształtowanie się stosunków dyplomatycznych Polski z państwami Afryki*, „Przegląd Orientalistyczny” 1981, nr 2, s. 149–154.
- Państwa Afryki Zachodniej: fakty – problemy stabilizacji i rozwoju – polskie kontakty*, red. Z. Łazowski, t. 1, Warszawa 2006; t. 2, Warszawa 2008.
- Pietraś Z. J., *Polityka zagraniczna państwa*, w: *Współczesne stosunki międzynarodowe*, red. T. Łoś-Nowak, Wrocław 1997, s. 51–66.
- Piotrowski J., *Stosunki Polski z krajami arabskimi*, Warszawa 1989.
- Polacy w Nigerii*, red. J. Machowski, Z. Łazowski, W. Kozak, t. 1, Warszawa 1997.
- Poland's Relations with West Africa*, ed. Z. Łazowski, Warsaw 2004.
- Prokopczyk J., *Trzeci świat w poszukiwaniu dróg rozwoju*, Warszawa 1973.
- Prokopczyk J., *Współpraca gospodarcza i polityczna Polski z krajami rozwijającymi się*, „Sprawy Międzynarodowe” 1969, nr 7–8, s. 49–60.
- Rurarz R., *Byłem doradcą Gierka*, Chicago 1990.
- Stoła D., *Złote lata PZPR: finanse partii w dekadzie Gierka*, Warszawa 2008.
- Stosunki dyplomatyczne Polski. Informator*, t. 4: *Afryka i Bliski Wschód 1918–2009*, red. K. Szczepanik, A. Herman-Łukasik i B. Janicka, Warszawa 2010.
- Świtalski P., *OBWE [Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie] w systemie bezpieczeństwa europejskiego: szanse i ograniczenia*, Warszawa 1997.
- Współczesne systemy polityczne w wypisach*, oprac. J. Knopek, Bydgoszcz 2001.
- Zajac J., Zięba R., *Polska w stosunkach międzynarodowych 1945–1989*, Toruń 2006.

Polish politics towards developing countries in the light of work plan of the Minister of Foreign Affairs in 1973

Summary

Targets and directions of Polish foreign policy towards the Arab, Muslim and African countries which were mentioned in the work plan of the Minister of Foreign Affairs in 1973 are indicated in the article. There are two districts of influence in the subject plan: Arab countries, Iran and African states. The whole of this area fell within the competence of the Fifth Department.

In the course of analysis of the document, there is adduced that Poland wanted to actively participate in political and military, economic and agricultural, social and cultural life of the majority Arab and Muslim countries and selected African states. All of these countries were ranked as a wide conception of developing countries, rising markets or Third World countries.

Poland was supporting ideological and national independence movements and afterwards also anti-colonial and anti-racial actions in the mentioned area. What is more, Poland actively participated in economic cooperation, trade exchange, sending scientific and technical personnel and accepting students' applications for Polish universities. Furthermore, Poland was propagated cultural contacts, sending journalists, literature, science and cultural representatives and artists. All of these decisions were supposed to promote a positive image of Polish country in the Arab, Muslim and African world.

Some of the assumptions of Polish foreign policy towards above region (no fundamental results when it comes to oil acquisition from the Mediterranean Sea and Persian Gulf) couldn't be implemented because of the Yom Kippur War and the 1973 Oil Crisis.

Countries from the Mashriq region – Egypt and Libya, the Maghreb region Tunis, Algerien and Marocco, Near East – Syria and Iraq, and from the African area – Nigeria and Kenya, had fundamental meaning for Poland those days.

Keywords: Africa, countries in development, foreign policy Polish, Maghreb, Mashriq, Minister of Foreign Affairs

WOJCIECH STANKIEWICZ

Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Warmiński-Mazurski
Olsztyn

Regulacja urodzeń a przemiany społeczno-gospodarcze w Chińskiej Republice Ludowej

Streszczenie: Artykuł pokazuje, jak wielki wpływ na przeludnienie Chin miały dawne tradycje i polityka pierwszych liderów partii komunistycznej (zwłaszcza Mao Tse-tunga). Tradycja ma zasadniczy wpływ na model rodziny, zwłaszcza na terenach wiejskich, które zamieszkuje około 75% populacji Chin. Biorąc pod uwagę warunki życia duża rodzina ma na wsi większe szanse na przetrwanie. Jednak poglądy Chińczyków powinny się zmienić: ważna dla rozwoju przemysłowego jest redukcja liczby osób zatrudnionych w rolnictwie i mieszkających na wsi. Przeludnienie stało się najważniejszym problemem Chin, z którym kraj ten nie poradzi sobie bez pomocy państw zachodnich.

Słowa kluczowe: Chiny, demografia, polityka demograficzna, populacja, prawa człowieka

Wraz z rozwojem medycyny, nowoczesnych technologii, postępem nauki i przywiązywaniem większej wagi do higienicznego trybu życia współczesnej cywilizacji zauważa się wydłużenie średniej długości życia człowieka oraz wzrost liczby ludności na całym świecie. U progu XXI w. liczba ludności drastycznie wzrasta, powodując eksplozję demograficzną, którą napawa lękiem współczesnych demografów i polityków. Bez wątplenia kwestia eksplozji demograficznej nie jest wyłącznie problemem jednego państwa, lecz problemem globalnym, ogólnosiwiatowym, ze względu na wysokorozwinięte międzynarodowe stosunki gospodarcze¹.

Znaczny przyrost naturalny i duża liczba ludności prowadzą do przeludnienia oraz poważnych konsekwencji cywilizacyjno-ekonomicznych w skali całego państwa. Przeludnienie prowadzi do zachwiania gospodarką, zahamowania rozwoju i niezadowolenia społecznego, a także zubożenia ludności. Nie ulega wątpliwości, że współczesne państwa, które dążą do dominującej pozycji na świecie, muszą prowadzić ostrożną politykę ludnościową, mającą na celu

¹ Por. S. Greenhalgh, *Cultivating global citizens: population in the rise of China*, Cambridge 2010.

zahamowanie przyrostu naturalnego i utrzymanie bezpieczeństwa demograficznego.

Jednym z najludniejszych państw jest Chińska Republika Ludowa, której populacja stanowi jedną piątą ludności całego świata. Władze Chińskiej Republiki Ludowej zdały sobie sprawę, że kwestia przeludnienia wymaga jak najszybszego wprowadzenia planu regulacji urodzeń, zwłaszcza wtedy, gdy jest on warunkiem rozwoju gospodarki i społeczeństwa.

Celem niniejszego studium jest dokonanie analizy polityki ludnościowej Chińskiej Republiki Ludowej zapoczątkowanej w 1978 r. i prowadzonej do czasów współczesnych, oraz odpowiedzieć na pytanie, jaki wpływ wywarła eksplozja demograficzna na rozwijające się społeczeństwo i gospodarkę, a również jak realizowana jest koncepcja regulacji urodzeń i jaki skutek ma ona na przestrzeganie praw człowieka w Chińskiej Republice Ludowej.

Hipotezą niniejszego studium jest przypuszczenie, że planowanie rodziny wprowadzone przez Chińską Republikę Ludową jest istotnym elementem polityki mającej na celu rozwój struktury społeczeństwa oraz, że regulacja urodzeń wywiera znaczący wpływ cywilizacyjny na rodzinę, niszcząc relacje międzyludzkie, a w ramach jej przeprowadzania dochodzi do naruszania praw człowieka oraz degradacji tradycji chińskiej.

W celu rozwinięcia hipotezy badawczej postawiono następujące pytania:

1. Dlaczego Chińska Republika Ludowa stała się najludniejszym państwem świata?
2. Na czym polega chińska polityka planowania rodziny i jakie metody są stosowane do jej realizacji?
3. W jaki sposób łamane są prawa człowieka w ramach realizacji polityki ludnościowej i jakie zmiany zaszły w moralności obywateli chińskich?
4. Czy rozwój społeczno-gospodarczy Chińskiej Republiki Ludowej jest warunkowany wprowadzeniem regulacji urodzeń?
5. Jakie są konsekwencje prowadzonej polityki ludnościowej?

1. Czynniki wpływające na rozwój ludności w Chińskiej Republice Ludowej

Rozwój ludności w Chińskiej Republice Ludowej jest określany przez specyficzne czynniki ideologiczne, tradycyjne, polityczno-gospodarcze i ekonomiczne, charakterystyczne nie tylko dla kierunku myślowego politycznego kierownictwa, lecz także dla przeważającej części społeczeństwa chińskiego.

Duży wpływ na przeludnienie występujące w Chińskiej Republice Ludowej wywiera tradycja oraz system wartości oparty na konfucjanizmie². Podstawową

² Konfucjanizm – prąd filozoficzno-religijny, kształtujący postawę i zachowanie człowieka, uznający za największe cnoty: posłuszeństwo, porządek i respekt dla władzy. Według

jednostką w społeczeństwie chińskim nie jest człowiek, lecz rodzina. Dla Chińczyków rodzina nie stanowi tylko pary małżonków, lecz składa się także z dziadków, rodziców, dzieci (synów – kawalerów lub żonatych i niezamężnych córek), czyli tzw. klanu. Niegdyś rodzina w Chińskiej Republice Ludowej stanowiła podstawową komórkę ekonomiczną, gdyż tylko do niej należała ziemia, która była uprawiana wspólnie przez członków rodziny³.

Ogromny wpływ na Chińczyków wywarły zasady konfucjańskie, w których gloryfikowano liczne rodziny i związki wzajemnej zależności w rodzinie. Ponadto powiększenie rodziny i wzmocnienie więzi były sposobem na przeżycie w społeczeństwie miejskim, a przede wszystkim wiejskim. Bez wątpienia powiększaniu liczebności rodziny sprzyjała możliwość posiadania wielu żon przez Chińczyków, dzięki czemu mogli zawierać nowe kontakty i relacje międzyludzkie⁴.

Głową rodziny był zawsze najstarszy z rodu, którego członkowie rodziny darzyli wielkim szacunkiem. Miał on decydujące zdanie w wielu kwestiach życia rodziny, m.in. podejmował decyzje o wydaniu córki za mąż czy podziale pracy w gospodarstwie. Żaden z członków rodziny nie mógł sprzeciwić się seniorowi rodu, co nie było wynikiem strachu przed głową rodziny, a raczej wpływem konfucjanizmu na świadomość członków rodziny. Ponadto oddanie i posłuszeństwo synów wobec głowy rodu podnosiło prestiż rodziny w opinii innych mieszkańców wioski⁵.

Kolejnym czynnikiem wpływającym na ludność Chińskiej Republiki Ludowej jest czynnik ekonomiczny. Należy zwrócić uwagę, że społeczeństwo chińskie w większości (ponad 80% populacji) trudniło się rolnictwem, a niektóre rodziny dorywczo podejmowały także prace chałupnicze. Ziemię uprawiali wszyscy członkowie rodzin; wyjątek stanowiły bogatsze klany, które mogły sobie pozwolić na zatrudnienie pracowników najemnych. Rodziny, których nie było stać na zatrudnienie robotników, rozwiązywały problem braku rąk do pracy posiadaniem znacznej liczby dzieci. Liczne potomstwo gwarantowało rodzinie tanią siłę roboczą. W szczególności posiadanie synów dawało rodzinom o niskim statusie ekonomicznym najwięcej zysków. Każdy syn poprzez małżeństwo powiększał rodzinny stan siły roboczej dzięki żonie, która nie tylko stawała się nowym członkiem rodziny pracującym na roli klanu męża, ale nierzadko wchodziła do niej z posagiem. Zgodnie z konfucjańskim systemem wartości posiadanie synów gwarantowało również bezpieczną starość dla rodziców wówczas, gdy synowie przejmowali odpowiedzialność za rodzinne gospodarstwo. Według konfucjanizmu jedynie znaczna liczba potomków płci męskiej była gwarantem ciągłości i bezpieczeństwa rodu⁶.

konfucjanizmu ideałem człowieka był uczony–urzędnik oddany całemu społeczeństwu, strzegący porządku i dobra rodziny, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1535> (odczyt z dn. 11.02.2014).

³ J. Pimpaneau, *Chiny. Kultura i tradycje*, Warszawa 2001, s. 11.

⁴ P. Picquart, *Imperium chińskie. Historia i teraźniejszość chińskiej diaspory*, Warszawa 2006, s. 79.

⁵ J. Pimpaneau, *dz. cyt.*, s. 22.

⁶ B. Stark, *International family law: an introduction*, Padstow 2005, s. 140.

Ponieważ córki nie były zabezpieczeniem na starość i nie gwarantowały ciągłości rodu, rodziny przypisywały mniejszą wagę do ich posiadania, gdyż po zaślubinach wyprowadzały się one do rodziny męża, gdzie rozpoczynały nowe życie w nowej rodzinie, pracując na rzecz rodu małżonka⁷.

Rodziny posiadające córki starały się je wychowywać na przyszłe oddane synowe, żony i matki. Często wykorzystywały je jako „karty przetargowe” w interesach. W kulturze chińskiej przyjął się okrutny zwyczaj krępowania nóg młodym dziewczynkom, który miał na celu podwyższyć wartość córki na wydaniu. Małe stopy kobiety świadczyły o jej dobrym pochodzeniu i wyróżniały ją od zwykłych kobiet pochodzących z ubogich rodzin, którym nie krępowano stóp z powodu braku robotników na ziemi⁸.

Preferowano model rodziny wielodzietnej nie tylko ze względu na potrzebę posiadania wielu rąk do pracy, lecz także na konfucjański system wartości, w którym wielodzietna rodzina darzona była uznaniem, poszanowaniem i prestiżem w najbliższym otoczeniu, a nawet w skali całego państwa. Na posiadanie dużej ilości dzieci przez Chińczyków wywierała wpływ polityka Mao Tse-tunga, który pod wpływem nacjonalistycznych teorii demograficznych, upatrywał w wielkiej liczbie ludności symbol narodowej wielkości oraz sposób na obronę przeciwko agresywnym zapędom państw zachodnich. Uważał, że posiadanie znacznej liczby ludności dla Chińskiej Republiki Ludowej jest szczęściem, a nie czynnikiem destruktywnym, jak uważają współcześni demografowie. Mao Tse-tung wprowadził politykę populacyjną, gdyż sądził, że pomniejszenie skali ubóstwa i rozwój społeczny mają dokonać się za pomocą wszechstronnego zwiększenia produkcji przy udziale większej liczby obywateli, a nie poprzez ograniczenie liczby ludności⁹. Ponadto wielka liczba ludności w skali całego państwa uchodziła w tradycji chińskiej za oznakę siły i wyższości Chińczyków nad „cywilizacjami barbarzyńców”, jak określano ówczesne mocarstwa zachodnie¹⁰.

Efekt pronatalistycznej polityki Mao Tse-tunga znany jest na całym świecie, gdyż doprowadził do eksplozji demograficznej i w ostateczności przeludnienia Chińskiej Republiki Ludowej. Współcześnie prowadzona polityka ludnościowa ma na celu ograniczenie liczby ludności do 1,2 mld ludzi.

2. Polityka ludnościowa Chińskiej Republiki Ludowej i jej realizacja

Wprowadzenie kontroli urodzeń stało się możliwe w 1976 r., po śmierci Mao Tse-tunga, który sprzeciwiał się jakimkolwiek regulacjom na rzecz obniżenia

⁷ K. Tomala, *Planowanie rodziny warunkiem modernizacji kraju w: Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*, red. K. Tomali, Warszawa 2003, s. 271.

⁸ Por. W. S. Morton, Ch. M. Lewis, *Chiny. Historia i kultura*, Kraków 2007.

⁹ K. Tomala, *dz. cyt.*, s. 272.

¹⁰ A. Zwoliński, *Chiny. Historia i teraźniejszość*, Kraków 2007, s. 218.

przyrostu naturalnego w Chińskiej Republice Ludowej¹¹. Jednak już na początku lat 70. zaczęto propagować ostrożne planowanie urodzeń zgodnie z przedstawionym modelem rodziny „2+2”, w którym małżeństwo miałoby mieć nie więcej niż dwoje dzieci przy założeniu, że odstęp wiekowy między nimi wynosi cztery lata. Taka wizja panowała głównie w miastach. Na wsi optowano, by zawierano małżeństwa w wieku dojrzałym, w wyniku czego miała spaść liczba urodzeń. W efekcie polityki „później, mniej i z większymi odstępami” odnotowano w niektórych regionach kraju po raz pierwszy spadek urodzeń¹².

„Później, mniej i z większymi odstępami” – to hasło kontroli urodzeń w ramach polityki ludnościowej, która wprowadzona przez państwo totalitarne, jakim są Chiny, jest wymierzona przeciwko instytucjom małżeństwa, rodziny, prokreacji i edukacji. W polityce ludnościowej szczególnemu nadzorowi została poddana rodzina, gdyż ona kreuje postawę światopoglądową dziecka, a także jego osobowość¹³. Dzięki wprowadzonej regulacji urodzeń państwo może bardziej ingerować w prywatne życie każdej jednostki i rodziny, w imię dobra ogółu i zachowania bezpieczeństwa demograficznego, modernizując równocześnie kraj¹⁴.

Rygorystyczne planowanie rodziny w Chińskiej Republice Ludowej zostało wprowadzone dopiero od 1979 r. przez reformatora Deng Xiaopinga, kiedy pod koniec lat 70. liczba ludności niebezpiecznie wzrosła do 1 mld. Władze chińskie usprawiedliwiały konieczność wprowadzenia regulacji urodzeń, przedstawiając ją jako niezbędny element do modernizacji państwa i zapewnienia społeczeństwu wyżywienia. W 1979 r. ukazał się artykuł wicepremiera i przewodniczącej rządowej komisji planowania rodziny Chen Muhua, w którym precyzyjnie określono politykę kierownictwa zmierzającą do tego, by nie dopuścić do nieplanowanych urodzeń. Polityka ludnościowa polega na kontrolowaniu wieku wstępowania w związki małżeńskie oraz liczby dzieci i dat ich urodzin¹⁵.

W 1980 r. Komitet Centralny KPCh przedstawił list otwarty do wszystkich członków Partii Komunistycznej i Komunistycznych Lig Młodzieżowych w sprawie kontroli urodzeń. Partia wskazała jako cel ograniczenie liczby ludności do 1,2 mld do 2000 r. Zaczęto propagować model rodziny na zasadzie „2+1”, czyli tzw. „politykę jednego dziecka”, według której każde małżeństwo może posiadać tylko jednego potomka, odbierając parze małżeńskiej prawo do samodzielnego podejmowania decyzji o liczbie członków rodziny, uzasadniając przejęcie kontroli przez państwo nad urodzeniami troską o byt dalszych pokoleń¹⁶.

¹¹ Por. T. Scharping, *Birth control in China, 1949–2000 : population policy and demographic development*, New York 2003; L. L. Chu, *Planned birth campaigns in China, 1949–1976*, Honolulu 1978.

¹² K. Tomala, *dz. cyt.*, s. 272.

¹³ Por. G. T. Wang, *China's population: problems, thoughts and Policies*, Aldershot 1999.

¹⁴ M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 183.

¹⁵ K. Tomala, *dz. cyt.*, s. 273.

¹⁶ N. Jing-Bao, *Chinese voices on abortion*, Oxford 2005, s. 45.

Polityka władz chińskich nie jest tak rygorystyczna, jak postrzega ją Zachód, gdyż wyróżnia pewne wyjątki, które zezwalają małżeństwom na posiadanie drugiego dziecka. W 1991 r. rząd Chińskiej Republiki Ludowej przedstawił dokument, w którym przedstawiono trzy podstawowe sytuacje, w których dopuszcza się możliwość posiadania drugiego dziecka:

1. para małżeńska mieszka na wsi, jest w trudnej sytuacji finansowej i brakuje w rodzinie siły roboczej lub gdy pierwszym potomkiem jest dziecko płci żeńskiej;
2. para małżeńska pochodzi z mniejszości etnicznych, liczących mniej niż 10 mln ludności. Małżeństwa mniejszości etnicznych mogą posiadać dwoje dzieci, na trzecie muszą uzyskać pozwolenie, posiadanie czwartego dziecka jest kategorycznie zabronione;
3. para małżeńska mieszkająca w mieście może posiadać drugie dziecko, gdy pierwsze jest upośledzone psychicznie lub fizycznie, gdy jeden z małżonków jest inwalidą lub osobą niezdolną do pracy, gdy w drugim małżeństwie jeden z małżonków pozostaje bezdzietny lub gdy do ciąży dochodzi po wieloletniej bezdzietności małżeństwa, które przysposobiło przybrane dziecko, albo gdy jeden z małżonków lub oboje są jedynakami¹⁷.

Jing-Bao wyróżnia także czwartą kategorię małżeństw, które mogą posiadać kolejne dziecko. Należą do niej te pary, które, niezależnie od tego, czy mieszkają na wsi, czy w mieście, są zdolne do poniesienia kar za złamanie norm planowania rodziny¹⁸.

W celu skuteczniejszej realizacji „polityki jednego dziecka” wprowadzono system kar i nagród. Za posłuszne wypełnianie polityki populacyjnej przewidziano system premii, na podstawie „certyfikatu jednego dziecka”:

- zapewnione miejsce pracy oraz lepsze warunki mieszkaniowe,
- pierwszeństwo jedyne dziecko w korzystaniu z usług służby zdrowia i oświaty,
- miesięczny dodatek w wysokości kilku juanów dla rodziców do momentu, kiedy dziecko osiągnie czternasty rok życia,
- uprzywilejowanie rodziców podczas procedury udzielania kredytów i przyznanie większego areálu ziemi w przypadku rodzin wiejskich,
- płatny urlop na opiekę nad chorym dzieckiem¹⁹.

Przewidziano także sankcje karne za złamanie przepisów polityki ludnościowej. Za brak przestrzegania wprowadzonej kontroli urodzeń grożą:

- wysokie grzywny pieniężne (400–500 USD), potrącenie pewnej części poborów (do 50%) lub wstrzymanie płacy od trzech do sześciu miesięcy, zwiększenie obowiązkowej dostawy produktów rolnych, zmniejszenie areálu ziemi uprawnej,

¹⁷ *Tamże*, s. 46.

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ K. Tomala, *dz. cyt.*, s. 278.

- konieczność samodzielnego pokrycia przez rodziców kosztów związanych z porodem i pobytem matki w szpitalu,
- nieudzielenie płatnego urlopu macierzyńskiego, zgody na zmianę miejsca pobytu, a także bonów żywieniowych na nieplanowe dziecko,
- brak możliwości awansu, w przypadku urzędników państwowych, a także zwolnienia dyscyplinarne²⁰.

Wraz z wprowadzeniem elementów rynkowych i komercjalizacji życia społeczeństwa chińskiego wspomniane kary straciły na znaczeniu, gdyż obecnie mieszkania są oferowane na wolnym rynku, rząd nie wymaga już od rolników dostaw plonów rolnych, a bogatych rolników nie odstraszały grzywny finansowe ponoszone za ponadplanowe dziecko.

Zgodnie z nowymi przepisami w sprawie polityki ludnościowej rządu chińskiego, które mają zapobiegać starzeniu się społeczeństwa, wszystkie pary małżeńskie, które zostały wymienione w punkcie trzecim, mogą starać się o dziecko w każdym momencie, kiedy tylko otrzymają odpowiednie pozwolenie od lokalnego urzędu do spraw regulacji urodzeń. Od wskazanych małżeństw nie wymaga się co najmniej czteroletniego odstępu między narodzinami pierwszego i drugiego dziecka²¹.

Wprowadzenie kontroli urodzeń rząd chiński argumentował faktem, że bez planowania rodziny nie uda się przeprowadzić reform, które mają na celu poprawę bytu obywateli Chińskiej Republiki Ludowej. Poprzez zakrojoną na szeroką skalę propagandę kontrola urodzeń stała się obowiązkiem obywatelskim, który miał się przyczynić do podniesienia stopy życiowej przyszłych pokoleń, a także do modernizacji gospodarki.

Chociaż w każdym regionie Chińskiej Republiki Ludowej obowiązują odmienne przepisy odnośnie polityki ludnościowej, jednak w całym państwie wiążące są jednolite wytyczne, według których nie można dopuścić do przedwczesnych urodzeń, jeżeli kobieta ciężarna nie jest mężatką i nie ukończyła 24. roku życia. Według chińskiego prawa każda pozaplanowana ciąża musi zakończyć się aborcją do trzeciego miesiąca od poczęcia dziecka²².

Do realizacji polityki kontroli urodzeń rząd chiński stosuje takie środki, jak aborcja lub sterylizacja. Zaraz po wprowadzeniu regulacji urodzeń przymusowa aborcja była stosowana masowo, jako jedna z głównych metod zapobiegania narodzin nieplanowanych dzieci²³. Urzędnicy pod presją kar i represji za niedopełnienie obowiązków w kwestii ograniczenia przyrostu naturalnego poddawali ciężarne kobiety torturom i zastraszaniom, aby „dobrowolnie” przeważały ciążę, po czym zazwyczaj poddawane były sterylizacji. Współcześnie

²⁰ K. Łoziński, *Piekło Środka: Chiny a prawa człowieka*, Gdańsk 2000, s. 78.

²¹ *China's efforts to cool down Myanmar*, http://www.bjreview.com/print/txt/2007-09/30/content_78586.htm (odczyt z dn.: 30.03.2010).

²² K. Tomala, *dz. cyt.*, s. 277.

²³ Por. N. Jing-Bao, *Behind the silence: Chinese voices on abortion*, Lanham 2005.

Chińska Republika Ludowa nie zakazuje formalnoprawnie stosowania aborcji, lecz uważa ją jednak za „rozwiązanie nadzwyczajne”.

Obecnie władze Chin starają się ograniczyć dostęp do aborcji. Zatrważające jest bowiem zjawisko selektywnej aborcji, w której usuwane są płody rodzaju żeńskiego. Zjawisko selektywnej aborcji głównie odnotowywane jest na wsi. Kobiety, które spodziewają się córki, są pod stałą presją męża i rodziny, gdyż oczekuje się od nich potomka rodzaju męskiego. Oznacza to, że nie każda kobieta oczekująca córki dobrowolnie poddaje się zabiegowi sztucznego poronienia, gdyż często decyduje się na zabieg usunięcia ciąży pod naciskiem najbliższego otoczenia. Będąc pod presją rodziny, przyszła matka może dokonać aborcji z obawy przed krytyką po urodzeniu córki. Kobiety, które wbrew woli rodziny nie poddały się aborcji i urodziły córkę, są narażone na złe traktowanie i eliminację z życia rodzinnego, co czasami skłania je nawet zamordowania narodzonej córki²⁴.

Istotnym problemem jest zachwianie równowagi między płcią żeńską a męską w populacji. W skali całego świata na 100 kobiet przypada 105–106 mężczyzn. W Chińskiej Republice Ludowej liczba mężczyzn drastycznie rośnie w wyniku zabiegów selektywnej aborcji, podczas której usuwane są płody rodzaju żeńskiego. Obecnie na 100 kobiet przypada 118 mężczyzn, co oznacza, że około sto milionów Chińczyków nigdy nie założy rodziny ze względu na małą liczbę kobiet zdolnych do rozrodu. Chińczycy zauważyli ten problem i próbują z nim walczyć, przyznając specjalne dodatki do renty jako nagrody rodzicom, którzy posiadają tylko jedno dziecko – dziewczynkę, nagradzając ich za niepoddanie się selektywnej aborcji²⁵.

3. Polityka ludnościowa a prawa człowieka

Chińska Republika Ludowa stara się wprowadzić obrany plan obniżenia przyrostu naturalnego. Rygorystyczna polityka regulacji urodzeń realizowana jest kosztem praw człowieka i zasad moralnych. W imię redukcji przyrostu naturalnego i liczby ludności, a podniesienia wzrostu gospodarczego Chińska Republika Ludowa jest zdolna do złamania wszelkich reguł i zasad i nieliczenia się z indywidualnymi pragnieniami jednostki. Styl prowadzonej polityki populacyjnej budzi krytykę i protesty opinii publicznej na Zachodzie i organizacji międzynarodowych walczących o przestrzeganie praw człowieka, jak Amnesty International czy Human Rights Watch.

W *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (*The Universal Declaration of Human Rights*), przyjętej i proklamowanej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 10 grudnia 1948 r., zawarto podstawowy katalog praw osobistych, obywatelskich

²⁴ A. Callaway, *Death children in China*, Washington 2000, s. 24–25.

²⁵ *Chiny: 90 mln jedynaków w wyniku polityki jednego dziecka*, <http://wyborcza.pl/1,86680,3862106.html> (odczyt z dn.: 05.04.2010).

i politycznych, ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych. Według tego dokumentu każdy człowiek ma po osiągnięciu pełnoletności prawo do zawarcia małżeństwa i stworzenia rodziny²⁶. Każdy człowiek ma prawo do posiadania dzieci bez względu na ich liczbę. Tymczasem Chińska Republika Ludowa, wprowadzając „politykę jednego dziecka”, narzuciła obywatelom odgórnie ustalony model rodziny, któremu żadna chińska rodzina nie mogła się przeciwstawić.

Brak otwartych protestów przeciwko „polityce jednego dziecka” wiąże się zarówno z represjami i karaniem nielicznej opozycji w skali całej ludności, która sprzeciwia się polityce państwa, jak i z brakiem poczucia i świadomości przysługujących każdemu człowiekowi praw. Brak poczucia krzywdy i upokorzenia wśród Chińczyków, można tłumaczyć niezajomością praw jednostki i deficytem formalnej edukacji w tej dziedzinie.

Na akceptację łamania praw człowieka wywiera wpływ także system wartości konfucjanizmu, który odrzuca indywidualne wartości i pragnienia na rzecz interesów całego kolektywu. Według systemu konfucjańskiego najwyższymi cnotami są: posłuszeństwo, porządek i respekt dla władzy. Według konfucjanizmu państwo jako władza nadaje człowiekowi prawa, w przeciwieństwie do kultury Zachodu, w której człowiek jako obywatel na zasadzie umowy społecznej zezwala władzom państwa na stanowienie prawa z poszanowaniem naturalnych uprawnień każdej jednostki. Konfucjanizm mówi, że nie ma żadnej kategorii praw przyrodzonych czy naturalnych, niezależnych od człowieka. Tradycja chińska nakazuje szacunek wobec autorytetu i podporządkowanie się woli władzy, zwracając również uwagę, że liczy się tylko dobro ogółu, a nie pojedyncze interesy poszczególnych jednostek. Łamanie, zawieszanie lub ograniczanie praw człowieka są postrzegane za poświęcenie nielicznych dla korzyści całego społeczeństwa²⁷.

Do najbardziej kontrowersyjnych przypadków łamania praw człowieka w ramach polityki ludnościowej w Chińskiej Republice Ludnościowej należy zmuszanie ciężarnych kobiet do poddania się zabiegowi sztucznego poronienia. Kobiety są poddawane przymusowej aborcji, nierzadko wymusza się na nich decyzję o aborcji torturami²⁸.

Aborcje dokonuje się bez względu na stopień zaawansowania ciąży, wbijając kobietom do brzucha igłę. W ostatnich miesiącach ciąży stosuje się metodę polegającą najprawdopodobniej na wstrzyknięciu roztworu solanki do płynu owodniowego, który ma poparzyć skórę dziecka i przełyk, skutkiem czego urodzi się ono martwe²⁹.

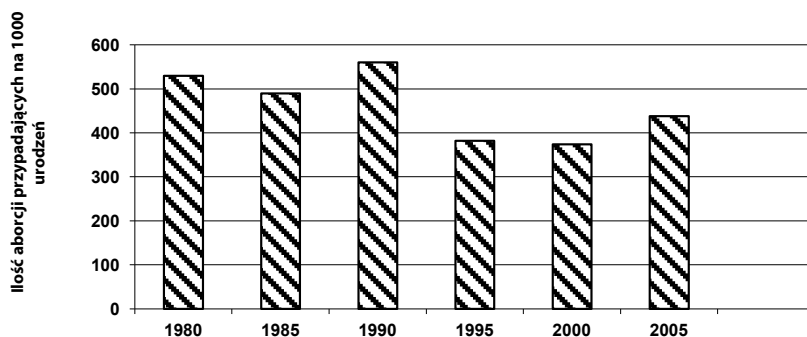
²⁶ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka w: Uniwersalny system ochrony praw i wolności człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych*, wybór i oprac. B. Bocian, M. Ożóg-Radew, Siedlce 2003, art.16, s. 31.

²⁷ *Tamże*.

²⁸ K. Łoziński, *dz. cyt.*, s. 79.

²⁹ B. Chazan, *Somatyczne następstwa aborcji, w: Aborcja–przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Wrocław 2009, s. 78.

Wykres: Liczba dokonanych aborcji na 1000 urodzeń w 1980–2005 w Chińskiej Republice Ludowej.



Źródło: <http://www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/ab-prchina.html> (odczyt: 14.05.2010).

Z wykresu, na którym przedstawiono liczbę dokonanych aborcji na 1000 urodzeń w Chińskiej Republice Ludowej w latach 1980–2005, wynika, że średnio co druga ciąża została usunięta. Co prawda nastąpił pewien spadek liczby dokonywanych zabiegów sztucznego poronienia w latach 1995–2000, jednak już od 2005 roku można zauważyć ponowny wzrost.

Zatrważające są doniesienia o zmuszaniu do przerywania ciąży tych kobiet, które spełniły wymogi prawne do posiadania dziecka, gdy zbliża się koniec roku kalendarzowego, w którym wolno im było zająć w ciążę. Ponadto obowiązuje całkowity zakaz posiadania dzieci przez osoby cierpiące na niektóre choroby na przykład: cukrzycę, choroby psychiczne, niedorozwój umysłowy itp.

Posiadanie zezwolenia na urodzenie dziecka nie daje bezpieczeństwa i pewności, że ciąża nie zakończy się przymusową aborcją. Głośną sprawą były losy znanej aktorki chińskiej, która została zmuszona do aborcji, mimo że spełniała wszystkie warunki do urodzenia pierwszego dziecka. Władze Chińskiej Republiki Ludowej zmusiły ją do aborcji, gdyż zaplanowano, że jako słynna aktorka weźmie udział w delegacji kulturowej do Afryki, promującej chińskie osiągnięcia kultury. Była w trzecim miesiącu ciąży, gdy została zmuszona do usunięcia płodu i wzięcia udziału w delegacji kulturowej³⁰.

Wraz z łamaniem praw jednostki psychika człowieka uodparnia się na zło, a sama etyka i zasady moralne, jakimi się kieruje w życiu ulegają osłabieniu, a nawet zniszczeniu. Dzięki prowadzeniu w Chinach polityki ludnościowej może rozwijać się nowy biznes, związany przede wszystkim z interesem aborcyjnym. Do przeprowadzania sztucznych poronień rozwinięto produkcję odpowiednich urządzeń, takich jak pompka ssawkowa itp. Stworzono również specjalne „autobusy

³⁰ S. Chandrasekhar, *Abortion in a crowded world: the problem of abortion with special reference to India*, Washington 1974, s. 50.

aborcyjne”, które mają jeździć po wsiach, by w nich dokonywać aborcji, sterylizacji, a także zabijania tych dzieci, które urodziły się żywe w wyniku źle przeprowadzonej aborcji. Produkuje się także specjalne pudełka na martwe noworodki, które sprzedawane są firmom farmakologicznym i gastronomicznym³¹.

Realizacja regulacji urodzeń wiąże się z wymuszaniem aborcji lub sterylizacji siłą, co jest równoznaczne z torturowaniem ludności. Przy wylapywaniu ciężarnych kobiet, które mają urodzić nielegalne dziecko, bierze udział policja. Kobiety nie są w stanie ukryć się przed łapankami, gdyż władze zastraszają i terroryzują lokalne społeczności. Urzędnicy odpowiedzialni za wykonywanie regulacji urodzeń są zdolni do przetrzymywania i torturowania kobiet w ciąży nawet kilka tygodni, do momentu, gdy zgodzą się na „dobrowolną” aborcję³².

Chiny pragną być państwem wiarygodnym, dlatego Państwowa Komisja Planowania Rodziny zapewnia, że wszelkie środki przymusu i naciski nie są dozwolone. Trudno jednak doszukać się przykładów nałożenia sankcji karnych chociaż na jednego urzędnika, który dopuścił do torturowania i zmuszania kobiet oraz mężczyzn do poddania się zabiegom sztucznego poronienia i sterylizacji. Organizacje międzynarodowe walczące o przestrzeganie praw człowieka wzywają Chiny do ustanowienia odpowiednich przepisów regulujących kontrolę urodzeń, w których jednoznacznie zakazałyby stosowania środków przymusu i określiłyby sankcje karne dla urzędników, którzy dokonali tych czynów bądź na nie przyzwalali³³.

Regulacja urodzeń ma również wpływ na rozwinięcie się korupcji wśród urzędników państwowych. Małżeństwa, które pragną następnego dziecka, mogą pozyskać od urzędnika do spraw planowania rodziny pozwolenie na posiadanie kolejnego potomka. Jest to oczywiście wbrew prawu, a kupno pozwolenia od urzędnika wypełnia znamiona przestępstwa łapówkarstwa. Skorumpowanie urzędników jest powszechnie znane, dlatego obecne wyniki regulacji urodzeń mogą być nieadekwatne do rzeczywistej liczby ludności w Chinach. Według badań, gdyby nie wprowadzono „polityki jednego dziecka” w 1979 roku, obecnie Chiny liczyłyby nie 1,3 mld ludności, a około 1,7 mld³⁴.

Oznacza to, że w Chinach urodziło się o ponad 300 milionów Chińczyków mniej niż w poprzednich latach, zanim wprowadzono politykę regulacji urodzeń. Demografowie uważają, że obecna liczba ludności jest zaniżona i nie uwzględnia osób, które zostały urodzone jako pozaplanowe dzieci, nie są objęte w żadnych statystykach czy rejestrach państwowych³⁵.

Okrucieństwa towarzyszące regulacji urodzeń wywierają ogromny wpływ na etykę działań człowieka oraz na zasady moralne, jakimi kieruje się każda

³¹ K. Łoziński, *dz. cyt.*, s. 80.

³² Amnesty International, *Chiny – nikt nie jest bezpieczny. Polityczne represje i nadużycia władzy w latach dziewięćdziesiątych.*, red. K. Brodacka i B. Stanisławski, Warszawa 1997, s. 65–68.

³³ *Tamże.*

³⁴ G. Michałowska, *dz. cyt.*, s. 20.

³⁵ K. Łoziński, *dz. cyt.*, s. 81.

jednostka w życiu. Masowe i dostępne na szeroką skalę aborcje zmieniają myśl światopoglądową człowieka. Zauważa się brak szacunku do człowieka i szczątków ludzkich: embrionów, płodów. Pozaplanowe dzieci wykorzystywane są do badań naukowych lub po prostu oddawane do sierocińców, gdzie pozostawiane bez jakiegokolwiek opieki umierają z wyziębienia i głodu³⁶.

Polityka ludnościowa niesie ze sobą nie tylko skutki gospodarcze, ale także i społeczne. Do negatywnych skutków społecznych należą: korupcja, selektywna aborcja polegająca na usuwaniu płodów żeńskich, sprzedaż i spożywanie płodów, wykorzystywanie płodów do doświadczeń naukowych, brak poszanowania szczątków ludzkich, terror władz, zmuszanie do aborcji i sterylizacji, pogorszenie pozycji kobiety w społeczeństwie zwłaszcza na terenach wiejskich.

4. Regulacja urodzeń a rozwój społeczno-gospodarczy Chińskiej Republiki Ludowej

Rozwój gospodarczy w Chinach dokonuje się podczas nieustannej presji rosnącego przyrostu naturalnego i przeludnienia państwa. Władze chińskie doskonale zdają sobie sprawę z tego, że aby rozwinąć się gospodarczo, należy uregulować sprawę przeludnienia. Polityka ludnościowa wprowadzona pod koniec lat 70. XX w. przez Deng Xiaopinga jest aktualna do czasów współczesnych i powiązana została z wieloma strategiami rozwoju, jak:

- wzrost gospodarczy,
- podniesienie stopy życiowej społeczeństwa, zwalczanie ubóstwa,
- podnoszenie poziomu wykształcenia społeczeństwa,
- zmniejszenie zanieczyszczenia środowiska naturalnego i ograniczenie zużywania zasobów naturalnych,
- zapewnienie ochrony kobietom i dziewczętom³⁷.

Polityka kontroli urodzeń jest traktowana jako pilne zadanie narodowe, gospodarcze i społeczne nie tylko przez władze Chińskiej Republiki Ludowej, lecz jest także wyzwaniem globalnym, mającym na celu zahamowanie wzrostu liczby ludności całego świata. Dlatego Chiny, prowadząc i usprawiedliwiając bezwzględnie podejmowane działania podczas realizacji urodzeń, podkreślają swoją odpowiedzialność wobec świata i całej cywilizacji ludzkiej, twierdząc, że obraną polityką przyczynią się do postępu cywilizacji.

Wylimitowanie presji demograficznej podczas modernizacji państwa stało się kluczowym zadaniem dla polityki prowadzonej przez Deng Xiaopinga. Doskonale zdawano sobie sprawę, że rozwój gospodarczy połączony z przeludnieniem państwa nie jest możliwy. Przeludnienie niesie ze sobą konsekwencje związane głównie z niewydolnością produkcji krajowej, która ma utrzymać

³⁶ *Tamże*.

³⁷ K. Tomala, *dz. cyt.*, s. 269.

tak znaczną liczbę ludności. Rozwijająca się gospodarka chińska nie nadążała by z produkcją żywności na potrzeby wewnętrzne, nie wspominając o eksporcie towarów żywnościowych.

Rosnąca liczba ludności w państwie rozwijającym się prowadzi do wielu problemów i wyzwań dla polityki demograficznej w wielu dziedzinach, np. w zapewnieniu dostępu do oświaty każdemu dziecku, wybudowaniu odpowiedniej liczby mieszkań, dostępności opieki zdrowotnej. Problemem dla państwa staje się też brak miejsc pracy dla ogromnej liczby ludzi młodych wkraczających w wiek produkcyjny. Brak miejsc pracy prowadzi do kolejnych problemów: pogorszenia się sytuacji społecznej i ekonomicznej społeczeństwa, pogłębienia się ubóstwa i niezadowolenia społecznego, które mogą się przyczynić do powstania negatywnych skutków, jak np. patologie czy przestępstwa³⁸.

Przeludnienie wpływa także na pogorszenie się stanu środowiska naturalnego. Duża liczba ludności produkuje większą ilość odpadów komunalnych, które zanieczyszczają środowisko naturalne. Ogromne społeczeństwo chińskie potrzebuje również większych nakładów energii, wydobywając i wykorzystując coraz więcej surowców naturalnych, degradując w konsekwencji środowisko naturalne. Władze Chińskiej Republiki Ludowej muszą zmierzyć się także z deficytem wody pitnej oraz degradacją lasów, która poważnie może zachwiać równowagą ekosystemu³⁹.

W 1978 r. w Chińskiej Republice Ludowej wprowadzono szereg reform mających na celu zmodernizowanie nieefektywnej gospodarki centralnie planowanej, która dawała zatrudnienie 73% osób w wieku produkcyjnym w rolnictwie. Głównym założeniem modernizacji była poprawa gospodarczej pozycji państwa i włączenie jej do międzynarodowego podziału pracy⁴⁰.

Cele rozwoju i modernizacji chińskiej gospodarki centralnie planowanej wymagały rozwiązania sprawy rosnącego w dużym tempie przyrostu naturalnego, zmniejszenia przeludnienia państwa, redukcji ubóstwa społeczeństwa i podniesienia standardów życia, gdyż tylko dobrobyt może ograniczyć wyż demograficzny. W 1978 r. PKB na jednego mieszkańca wynosił poniżej 230 dolarów amerykańskich, przy czym udział przemysłu przetwórczego (głównie ciężkiego) wynosił około 50%, rolnictwa 27%, a sektora usług około 23%. W przedsiębiorstwach przemysłowych i usługowych zatrudnionych było zaledwie 18,6% ludności, w przedsiębiorstwach spółdzielczych w miastach 6,7%, a w sektorze prywatnym tylko 0,9%. Gospodarka centralnie planowana nastawiona na samowystarczalność spowodowała, że bilans handlowy (eksport

³⁸ K. Starzyk, *Przemiany gospodarcze ChRL w procesie reform w: Chiny. Przemiany państwa...*, s. 173

³⁹ A. Bolesta, *Chiny w okresie transformacji. Reformy systemowe, polityka rozwojowa i państwowe przedsiębiorstwa*, Warszawa 2006, s. 67–73; W. S. Morton, Ch. M. Lewis, *dz. cyt.*, s. 302–304.

⁴⁰ K. Starzyk, *dz. cyt.*, s. 173.

– 9,7 mld USD, import – 0,9 mld USD) Chin uplasował się na niskim poziomie z powodu znikomego handlu zagranicznego. Poziom obrotów handlu zagranicznego wynosił 10 dolarów na jednego mieszkańca. Pod koniec lat 70. zmieniło podejście państwa do handlu zagranicznego, wprowadzając „otwarcie na świat” lub inaczej „politykę otwartych drzwi”⁴¹. Było to początkiem transformacji społeczno-gospodarczej w Chińskiej Republice Ludowej⁴².

Zmiany w gospodarce odbiły się na całym społeczeństwie. Poprzez regulację urodzeń władza uderzyła w podstawową komórkę społeczną, jaką jest rodzina. Poprzez większe doinwestowanie przemysłu Chińska Republika Ludowa stara się zmienić strukturę zatrudnienia.

Wraz z szybką transformacją życia społecznego Chińczycy otrzymali wiele praw i swobód, które wcześniej podczas rządów Mao Tse-tunga zostały im odebrane. Uzyskali możliwość kształcenia się za granicą, a dostęp do uczelni wyższych w Chińskiej Republice Ludowej jest dużo szerszy niż przed dekadą. Według danych z 2011 r. około 78% osób miało szansę dostać się na uniwersytet czy akademię. Mimo to większość Chińczyków wybiera naukę na zachodnich uczelniach. W sumie odsetek wstąpień na wyższe uczelnie w Chińskiej Republice Ludowej rósł co roku o 17%. Liczba Chińczyków uczęszczających na amerykańskie uczelnie wyższe wzrosła o 80% w latach 1999–2009 i w 2011 r. osiągnęła rekordową wielkość ok. 400 tys. (około 100 tys. ludzi młodych, wykształconych w wielu dziedzinach nauki i technologii powróciło do Chińskiej Republiki Ludowej)⁴³.

Od dawna dość istotnym problemem Chińskiej Republiki Ludowej pozostaje dostęp do internetu. Narodowy Kongres Ludowy Republiki Ludowej Chin zatwierdził prawo internetowej cenzury. W związku z tym rozporządzeniem zostały wprowadzone przez chiński rząd ograniczenia, a obecnie cenzura w sieci jest systematycznie wdrażana. Projekt internetowej cenzury nosi nazwę „Złotej Tarczy”. Cenzura polega na blokadzie lub ograniczeniu dostępu do zawartości wielu gałęzi sieci poprzez nieprzepuszczanie adresów IP i zastosowanie tradycyjnych zabezpieczeń (*firewall*) oraz blokowanie portów. Podstawowym działaniem systemu blokującego treści internetu jest blokowanie wyników wyszukiwarek. Jest to lista słów, po których wpisaniu w znane wyszukiwarki (Google, Yahoo!, Baidu – chiński serwis), nie otrzymamy żadnych wyników. Kilukrotnie przeszukiwanie wybranego hasła prowadzi do zablokowania wyszukiwarki. Drugim sposobem na zastosowanie cenzury w internecie jest wyłapywanie osób, które tworzą strony internetowe na terenie Chińskiej Republiki Ludowej. Metoda ta jest w 100% skuteczna. Jedynymi regionami

⁴¹ Por. L. Languin, *Breaking through: the birth of China's opening-up Policy*, Oxford 2009.

⁴² *Tamże*, s. 174–175

⁴³ Qiang, *Goraczka nauki zagranicą wśród chińskich studentów*, http://www.studyinpoland.pl/konsorcjum/index.php?option=com_content&view=article&id=2121:gorczka-nauki-zagranic-wrod-chiskich-studentow&catid=164:78-newsletter-2012&Itemid=100143 (odczyt z dn. 12.02.2014).

Chińskiej Republiki Ludowej, których nie dotyczy cenzura internetowa, są Hong Kong i Macau, ze względu na odmienny system prawny⁴⁴. Obecnie dostęp do internetu posiada 20 mln Chińczyków.

Powróciło prawo do swobody wyznawania religii. Zauważono rozwój literatury, sztuki i filmu, dzięki czemu staje się możliwe reprezentowanie różnych myśli i poglądów, jednakże Chińczycy nie uzyskali praw do legalnej opozycji wobec partii⁴⁵.

Wielkim krokiem naprzód w rozwoju społeczeństwa było powołanie komitetów wiejskich, które są podstawowymi organami samorządu wiejskiego. Ich członkowie mają być wybierani przez mieszkańców wioski. Do zadań komitetów należy utrzymanie bezpieczeństwa publicznego i zdrowia, rozwój opieki społecznej, pośredniczenie w sporach cywilnych oraz przekazywanie opinii i żądań mieszkańców wsi do władzy ludowej⁴⁶.

Głównym celem rozwoju społeczno-gospodarczego podjętym podczas trzeciego Plenum Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Chińskiej było zapoczątkowanie i rozwinięcie stosunków gospodarczych ze wszystkimi państwami, bez względu na systemem społeczno-ekonomiczny, jakim są rządzone. Rozwój gospodarki Chińskiej Republiki Ludowej może nastąpić poprzez powiązanie go z rozwojem stosunków gospodarczych z państwami zachodnimi⁴⁷.

Chińska Republika Ludowa zrestrukturyzowała podstawy systemu społeczno-ekonomicznego, tworząc system rynkowy określony jako socjalistyczna gospodarka rynkowa. Zmiana roli państwa w socjalistycznej gospodarce rynkowej polega na ograniczeniu jego roli jako głównodowodzącego działalnością gospodarczą i odchodzeniu od bezpośredniego centralnego sterowania gospodarką na rzecz pośrednich metod oddziaływania poprzez politykę monetarną, fiskalną, budżetową i kursu walutowego⁴⁸.

Częściowa liberalizacja gospodarki centralnie planowanej oraz pozwolenie obywatelom na posiadanie prywatnej własności i zakładanie prywatnych przedsiębiorstw, spowodowały wzrost gospodarczy, wzbogacenie się części społeczeństwa i poprawę jakości życia. Prywatyzacja wybranych podmiotów gospodarczych wiąże się również z ogromnym bezrobociem, gdyż w prywatnych przedsiębiorstwach panuje polityka pracy nastawiona na wydajność i opłacalność⁴⁹.

⁴⁴ B. Rychlak, *Chiny-Internet*, http://cenzura.zyxist.com/index.php/chiny_internet (odczyt z dn. 12.02.2014).

⁴⁵ A. Zwoliński, *dz. cyt.*, s. 54.

⁴⁶ *Tamże*, s. 55.

⁴⁷ K. Starzyk, *dz. cyt.*, s. 177.

⁴⁸ Ch. Howe, Y. Y. Kueh, R. Ash, *China's Economic Reform. A study with documents*, London 2003, s. 16

⁴⁹ J. L. Rocca, *Old working class, new working class: reforms, labour crisis and the two faces of conflicts in Chinese urban areas w: China today: economic reforms, social cohesion and collective identities*, red. T. Fisac i L. Fernandez-Stembridge, London 2003, s. 77.

Chińska Republika Ludowa zмага się z bezrobociem, które w 1998 r. obejmowało 6 milionów osób. Należy zwrócić uwagę na status osoby bezrobotnej w Chińskiej Republice Ludowej. Różni się on od odpowiednika w modelu zachodnim. Według prawa chińskiego status osoby bezrobotnej przysługuje tylko osobom, które straciły pracę w wyniku ogłoszenia bankructwa przez przedsiębiorstwo, w którym dotychczas były zatrudnione. Z powodu odmiennego rozumienia prawa do statusu osoby bezrobotnej, według badań zachodnich demografów, bezrobocie w Chinach może być o wiele większe niż 6 mln osób⁵⁰.

Współcześnie w Chinach władza dąży do utrzymania bezrobocia poniżej 4,5%. Pomimo szybko rozwijającej się gospodarki i wynoszącego w 2011 r. ponad 11% wzrostu gospodarczego władze Chińskiej Republiki Ludowej znajdują się pod presją rosnącego bezrobocia oraz zapewnienia miejsc pracy młodym ludziom, kończącym uczelnie i poszukującym pierwszej pracy. Nie ulega wątpliwości, że zbyt duża liczba ludności wpływa negatywnie na rozwój gospodarki z powodu ciągłego problemu zapewnienia pracy obywatelom chińskim⁵¹.

Obecnie Chińska Republika Ludowa dzięki restrukturyzacji i modernizacji gospodarki staje się państwem pretendującym do miana jednego z czołowych podmiotów w stosunkach gospodarczych. Zapoczątkowane trzydzieści lat temu reformy przekształciły Chiny w potęgę gospodarczą, która nadal jest w ciągłym stanie rozwoju. Chiński produkt krajowy brutto na jednego mieszkańca w 2003 r. przekroczył 1090 dolarów amerykańskich, co oznacza niemalże pięciokrotny wzrost PKB w porównaniu z okresem sprzed modernizacji⁵².

Chińska Republika Ludowa odgrywa coraz większą rolę w światowej polityce i gospodarce. Na Chiny liczące ponad 20% ludności świata przypada 12% światowego PKB, lecz ich udział w światowym wzroście gospodarczym i wymianie gospodarczej z zagranicą jest znacznie większy. Należy zwrócić uwagę, że wokół szybko rozwijającego się kraju koncentrują się gospodarki państw sąsiadujących, z których to Państwo Środka importuje więcej towarów niż Japonia, która jest jeszcze drugą światową potęgą gospodarczą⁵³.

5. Negatywne skutki wprowadzenia regulacji urodzeń

Polityka regulacji urodzeń niesie za sobą istotne problemy społeczne, które widoczne są zwłaszcza teraz, po trzydziestu latach od momentu jej wdrażania. Jedną z poważnych konsekwencji jest problem jedynaków, którzy, pozabawieni rodzeństwa, skupiają na sobie całą uwagę rodziny, w wyniku czego dotyczą ich problemy z utrzymaniem relacji interpersonalnych. Trudności

⁵⁰ *Tamże*, s. 79.

⁵¹ K. Starzyk, *dz. cyt.*, s. 177.

⁵² T. Białowas, *Wzrost znaczenia Chin w gospodarce światowej*, <http://www.msg.umcs.lublin.pl/chiny05.PDF> (odczyt z dn.: 11.02.2014).

⁵³ *Tamże*.

z nawiązywaniem nowych kontaktów i rozwijaniem relacji międzyludzkich wiążą się z poczuciem wyalienowania, a ponadto nieradko rodzą agresję, prowadząc do buntu i konfliktów z rodzicami i nauczycielami⁵⁴.

Jedynacy stanowią nową grupę ludzi, określaną jako „małe cesarżątka”. Tworzą ją młodzi ludzie, o których dbają całe rodziny, gwarantując im dobre wykształcenie oraz znaczne środki finansowe na realizację życiowych planów⁵⁵.

Kiedy wprowadzono politykę kontroli urodzeń, planowano stworzenie nowego pokolenia młodych, wykształconych ludzi nastawionych na sukces. Polityka jednego dziecka doprowadziła do rozpieszczenia jedynaków przez rodziców i dziadków, którzy pokładają w jedynym potomku wielkie nadzieje, związane z jego karierą zawodową i życiem prywatnym. Przez taką postawę rodziny jedynacy, wkraczając w dorosłe życie, są przekonani, że cały świat leży u ich stóp. Niestety, podejście to może zmienić się w momencie wejścia młodego Chińczyka na rynek pracy. Gospodarka chińska nie jest w stanie zapewnić współczesnym pokoleniom nowych miejsc zatrudnienia. Bezczynność i niemożliwość samorealizacji w życiu zawodowym jest przyczyną depresji wśród znacznej grupy młodych ludzi, gdyż nie potrafią oni udźwignąć ciężaru osiągnięcia sukcesu, którego wymaga rodzina jedynaka, pokładająca w nim wielkie nadzieje na poprawę bytu⁵⁶.

Według najnowszych danych statystycznych większość osób bezrobotnych stanowią absolwenci szkół wielkich aglomeracji miejskich. Zauważono, że w ciągu ostatnich 20 lat aż 70% osób bezrobotnych stanowiły osoby młode od 16. do 25. roku życia. Brak miejsc pracy jest skutkiem szybkiego przejścia z gospodarki centralnie planowanej na wolnorynkową. Przyczyną problemu bezrobocia można upatrywać też w złym systemie kształcenia młodych ludzi, który nie może nadążyć za zmianami cywilizacyjnymi w gospodarce⁵⁷.

Poważnym problemem będzie starzenie się społeczeństwa. Chińczycy będą musieli założyć domy opieki i przeznaczyć odpowiednie środki finansowe na utrzymanie starzejącej się części społeczeństwa. Według prognoz do 2020 r. liczba ludzi starych ma sięgnąć 230 mln, co będzie stanowić około 15% ogółu społeczeństwa. Szacuje się, że w latach 2020–2050 liczba osób starszych przekroczy 410 mln i stanowić będzie około 28% populacji chińskiej. Będzie to poważnym problemem dla władz chińskich, gdyż wiąże się to z przeznaczeniem ogromnej ilości środków finansowych na utrzymanie ludności powyżej 60. roku życia⁵⁸.

⁵⁴ W. Tsai, *New trends in marriage and family in mainland China: Impacts from the four modernizations campaign* w: *Changes in China: party, state, and society*, red. S. C. Leng, Boston 1989, s. 242.

⁵⁵ G. Michałowska, *dz. cyt.*, s. 20.

⁵⁶ W. Tsai, *dz. cyt.*, s. 236.

⁵⁷ Z. Wu, *Youth unemployment in urban China* w: *China in the World Economy*, red. Z. Wu, New York 2009, s. 181–183.

⁵⁸ W. Nagel, *Fundusze bezpieczeństwa*, http://www.civitas.edu.pl/pub/mediaOnas/2007/gazeta_bankowa_2007_12_10_fundusze_bezpieczenstwa_2_pdf2%5B1%5D.pdf (odczyt z dn.: 05.04.2010).

Chiny próbują w jak najmniejszym stopniu przeznaczać nakłady finansowe na utrzymanie osób starych, wprowadzając powszechny obowiązek opieki nad rodzicami przez jedyne dziecko. Jeżeli syn czy córka nie wywiąże się z obowiązku opieki nad rodzicem bądź rodzicami, zostają nakładane na nich kary przewidziane w prawie obowiązkowej opieki⁵⁹.

Wprowadzona polityka ludnościowa spowodowała znaczny postęp gospodarczy i polepszenie stopy życiowej oraz poważne negatywne skutki dla przyszłej generacji. W kolejnych dziesięcioleciach Chiny będą musiały zmierzyć się z starzejącym się społeczeństwem, a także spróbować rozwiązać problem kilku milionów samotnych i bezrobotnych Chińczyków.

W refleksji ogólnej nad problematyką wprowadzania polityki regulacji urodzeń można sformułować następujące wnioski:

- 1) Poważnym problemem jest naruszanie praw człowieka, niewielka wiedza Chińczyków o przysługujących im prawach i brak świadomości ich naruszania. Rządy państw zachodnich oraz organizacje międzynarodowe broniące praw osób powinny wywierać presję na Chińską Republikę Ludową, by nie urzeczywistniały polityki populacyjnej kosztem praw człowieka. Chińska Republika Ludowa powinna również wprowadzić odpowiednie przepisy prawne, zawierające kary dla urzędników, którzy przekraczają kompetencje, łamiąc niezbywalne i powszechnie akceptowane prawa człowieka;
- 2) Chińska Republika Ludowa powinna przeznaczyć większe środki finansowe na edukację ludności z zakresu prokreacji i życia w rodzinie, a także uświadomić ją o zagrożeniach związanych z przeludnieniem kraju. Należy ograniczyć liczbę stosowanych aborcji, które wpływają negatywnie na zdrowie psychiczne i fizyczne kobiet;
- 3) Chińska Republika Ludowa powinna zaostrzyć kary za dokonywanie przerwania ciąży z powodu płodu płci żeńskiej, gdyż selektywna aborcja prowadzi do zachwiania równowagi między liczbą mężczyzn i kobiet w społeczeństwie. Państwo musi rozszerzyć ochronę nad kobietą ciężarną, która często podejmuje decyzję o aborcji pod presją rodziny.

Literatura

Amnesty International, *Chiny – nikt nie jest bezpieczny. Polityczne represje i nadużycia władzy w latach dziewięćdziesiątych*, red. K. Brodacka i B. Stanisławski, Warszawa 1997.

Bolesta A., *Chiny w okresie transformacji. Reformy systemowe, polityka rozwojowa i państwowe przedsiębiorstwa*, Warszawa 2006.

Callaway A., *Death children in China*, Washington 2000.

⁵⁹ P. G. Olson, *The Changing Role of the Elderly In the People's Republic of the China w: The graying of the world: who will care for the frail elderly?*, red. L. K. Olson, Binghamton 1994, s. 263–264.

- Chandrasekhar S., *Abortion in a crowded world: the problem of abortion with special reference to India*, Washington 1974.
- Chazan B., *Somatyczne następstwa aborcji*, w: *Aborcja – przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Wrocław 2009.
- China's efforts to cool down Myanmar, http://www.bjreview.com/print/txt/2007-09/30/content_78586.htm (odczyt z dn.: 30.03.2010).
- Chu L. L., *Planned birth campaigns in China, 1949–1976*, Honolulu 1978.
- Folsom R. H., Minan J. H., *Law in the People's Republic of China: commentary, readings and materials*, Dordrecht 1989.
- Greenhalgh S., *Cultivating global citizens: population in the rise of China*, Cambridge 2010.
- Howe Ch., Kueh Y. Y., Ash R., *China's Economic Reform. A study with documents*, London 2003.
- Jing-Bao N., *Behind the silence: Chinese voices on abortion*, Lanham 2005.
- Jing-Bao N., *Chinese voices on abortion*, Oxford 2005.
- Languin L., *Breaking through: the birth of China's opening-up Policy*, Oxford 2009.
- Łoziński K., *Piekło Środka: Chiny a prawa człowieka*, Gdańsk 2000.
- Michałowska G., *Kulturowe uwarunkowania praw człowieka*, „Stosunki Międzynarodowe” 2008, nr 1–2.
- Morton W. S., Lewis Ch. M., *Chiny. Historia i kultura*, Kraków 2007.
- Nagel W., *Fundusze bezpieczeństwa*, http://www.civitas.edu.pl/pub/mediaOnas/2007/gazeta_bankowa_2007_12_10_fundusze_bezpieczenstwa_2_pdf2%5B1%5D.pdf (odczyt z dn.: 05.04.2010).
- Olson P. G., *The Changing Role of the Elderly In the People's Republic of the China*, w: *The graying of the world: who will care for the frail elderly?*, red. L. K. Olson, Binghamton 1994.
- Picquart P., *Imperium chińskie. Historia i terażniejszość chińskiej diaspory*, Warszawa 2006.
- Pimpaneau J., *Chiny. Kultura i tradycje*, Warszawa 2001.
- Rocca J. L., *Old working class, new working class: reforms, labour crisis and the two faces of conflicts in Chinese urban areas*, w: *China today: economic reforms, social cohesion and collective identities*, red. T. Fisac i L. Fernandez-Stembridge, London 2003.
- Rychlak B., *Chiny-Internet*, http://cenzura.zyxist.com/index.php/chiny_internet (odczyt z dn. 12.02.2014).
- Scharping T., *Birth control in China, 1949–2000: population policy and demographic development*, New York 2003.
- Schooyans M., *Aborcja a polityka*, Lublin 1991.
- Stark B., *International family law: an introduction*, Padstow 2005.
- Starzyk K., *Przemiany gospodarcze ChRL w procesie reform*, w: *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*, red. K. Tomala, Warszawa 2003.
- Tomala K., *Planowanie rodziny warunkiem modernizacji kraju*, w: *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*, red. K. Tomala, Warszawa 2003.
- Tsai W., *New trends in marriage and family in mainland China: Impacts from the four modernizations campaign*, w: *Changes in China: party, state, and society*, red. S. C. Leng, Boston 1989.

Uniwersalny system ochrony praw i wolności człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych, wybór i oprac. B. Bocian, M. Ożóg-Radew, Siedlce 2003.

Wang G. T., *China's population: problems, thoughts and Policies*, Aldershot 1999.

Wu Z., *Youth unemployment in urban China*, w: *China in the World Economy*, red. Z. Wu, New York 2009.

Zwoliński A., *Chiny. Historia i terażniejszość*, Kraków 2007.

Birth control and social and economical changes in People's Republic of China

Abstract

This article indicates that the big influence on the overpopulation of China have traditions and previous policies of former party leaders (especially Mao Tse-tung). Tradition has the crucial influence over family model in particular in rural areas, where about 75% of the population live. Taking the social changes into account large families have a greater possibility of survival especially in the country. People should reform worldview thought of Chinese. This is important for the development of cities and industry – reduce the group of people employed in agriculture and living in rural areas. Overpopulation has become a global problem in China. China without financial aid from the Western countries it will be difficult to cope with a growing population.

Keywords: China, birth policy, population, policy, human rights

KS. ROBERT KACZOROWSKI

Szemud

Kwestia rozumienia tekstu liturgicznego w twórczości Giovanniego Pierluigiego da Palestriny na przykładzie *Credo* z *Missa Papae Marcelli*

Streszczenie: W artykule analizie poddane zostało *Credo* ze słynnej *Missa Papae Marcelli* G. P. da Palestriny, która – według legendy – miała uratować muzykę wielogłosową przed usunięciem jej z kościołów. Problemem bowiem, który w kontekście muzyki sakralnej XVI w. wysuwał się na plan pierwszy, była kwestia rozumienia śpiewanego tekstu w dziełach chóralnych. Na przykładzie *Credo* Palestrina w mistrzowski sposób udowodnił, że tekst *ordinarium* i *proprium missae* może z łatwością dotrzeć do słuchaczy. Artykuł ukazuje, w jaki sposób kompozytor umiejętnie kształtuje poszczególne przebiegi wokalne każdego z głosów oraz w jak umiejętny sposób zachowuje czytelność śpiewanego tekstu. Przeprowadzona analiza pokaże, że w 6-głosowym *Credo* tylko niewiele ponad 21% to faktyczny sześciogłos.

Słowa kluczowe: *Credo*, *Missa Papae Marcelli*, G. P. da Palestrina

Wstęp

Włoski kompozytor Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525/1526–1594) swoje dojrzałe życie artystyczne związał z Wiecznym Miastem. To właśnie tutaj, w Rzymie, już w 1551 r. został nauczycielem śpiewu chłopców-sopranistów, aby w niedługim czasie stanąć na czele kapeli powołanej przez papieża Juliusza II przy Bazylice św. Piotra. Inne zespoły śpiewacze, z którymi współpracował, to Cappella Pontificia (osobista kapela papieska), kapela przy Bazylice św. Jana na Lateranie oraz Cappella Liberiana przy Bazylice S. Maria Maggiore¹.

Kierując tak eksponowanymi kapelami, Palestrina był jednocześnie kompozytorem – pisał utwory (przede wszystkim religijne) na potrzeby śpiewaków i zespołów, w których pełnił funkcję *magistri cappellae*. W taki sposób jego muzyka odzwierciedlała wyartykułowane podczas Soboru Trydenckiego

¹ Zob. A. Patalas, *Palestrina*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VII n-pa, red. E. Dziębowska, Kraków 2002, s. 289–294.

postulaty ogniskujące się wokół dwóch głównych spraw. Po pierwsze, muzyka wielogłosowa wykonywana podczas nabożeństw liturgicznych nie mogła w sobie mieć nic z ducha muzyki świeckiej. Po drugie, ze szczególną uwagą należało traktować tekst liturgiczny, który miał być zrozumiały dla słuchaczy.

W takim kontekście celem niniejszej wypowiedzi będzie próba przybliżenia drugiego postulatu dotyczącego kwestii traktowania, a tym samym rozumienia tekstu liturgicznego. Materiałem badawczym stanie się *Credo* pochodzące z *Missa Papae Marcelli* G.P. da Palestriny.

1. *Missa Papae Marcelli*

Palestrina jest kompozytorem 104 mszy, wśród których jedną z bardziej znanych i rozpoznawanych jest *Missa Papae Marcelli*. Najstarsze zachowane źródła datują ten utwór na 1567 r.²

Missa Papae Marcelli to utwór 6-głosowy, pełnocykliczny, składający się z następujących części:

- *Introitus: Gaudeamus omnes in Domino*,
- *Kyrie*,
- *Gloria*,
- *Gradulae/Alleluja: Propter veritatem*,
- *Credo*,
- *Offertorium: Assumpta es Maria*,
- *Sanctus*,
- *Benedictus*,
- *Agnus Dei* (dwie wersje),
- *Communio: Optimam partem*.

W skład mszy wchodzi więc wszystkie części stałe (*ordinarium missae*), jak i części zmienne (*proprium missae*).

Jeśli chodzi o inspiracje służące kompozytorowi do napisania utworu, muzykolodzy zwracają uwagę, że materiał prekompozycyjny jest swobodny, co oznacza, że Palestrina nie wykorzystał tu jednego bądź kilku utworów jednogłosowych, ani też nie skorzystał z materiału wielogłosowego, który stanowiłby model *Missa Papae Marcelli*³.

Popularność swą utwór zawdzięcza m.in. A. Agazzariemu, który jest autorem niepotwierdzonej faktami legendy, jakoby *Missa Papae Marcelli* poprzez swój język muzyczny, zastosowane środki i nade wszystko zrozumiałość tekstu miała uratować muzykę polifoniczną w ogóle przed usunięciem jej z przestrzeni kościołów⁴.

² Tamże. Niektórzy jednak datują tę mszę na ok. 1562 r. Zob. E. Hinz, *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 2000, s. 74.

³ Zob. A. Patalas, *Palestrina*, art. cyt., s. 289–294.

⁴ Tamże, s. 317.

2. Warstwa słowna *Credo*

W *Missa Papae Marcelli* kompozytor wykorzystał łaciński tekst wyznania wiary, tzw. symbol nicejsko-konstantynopoliński. Symbol ów w pierwotnej wersji został ogłoszony na Soborze Nicejskim w 325 r., a następnie w 381 roku na Soborze Konstantynopolińskim I otrzymał obecne brzmienie:

Tekst łaciński	Tekst polski
Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula.	Wierzę w jednego Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego, który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami.
Deum de Deo, Lumen de Lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri; per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis.	Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego. Zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu, a przez Niego wszystko się stało. On to dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba.
Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est.	I za sprawą Ducha świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem.
Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est, et resurrexit tertia die, secundum Scripturas, et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris. Et iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis.	Ukrzyżowany również za nas, pod Poncjuszem Piłatem został umęczony i pogrzebany. I zmartwychwstał trzeciego dnia, jak oznajmia Pismo. I wstąpił do nieba; siedzi po prawicy Ojca. I powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych: A Królestwu Jego nie będzie końca.
Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur: qui locutus est per prophetas.	Wierzę w Ducha świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca i Syna pochodzi. Który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę. Który mówił przez Proroków.

Tekst łaciński	Tekst polski
Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.	Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół. Wyznaję jeden chrzest na odpuszczenie grzechów.
Et expecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi. Amen.	I oczekuję wskrzeszenia umarłych. I życia wiecznego w przyszłym świecie. Amen.

3. Cezury semantyczne w *Credo*

Wiadomą jest rzeczą, że Palestrina części cyklu wchodzącego w skład *ordinarium missae* dzielił w miejscach cezur semantycznych. I tak, najczęściej *Kyrie* było trzyczęściowe, *Gloria* – dwuczęściowe, w *Credo* kompozytor wyróżniał do siedmiu części, *Sanctus* – do czterech, *Agnus Dei* – do trzech⁵.

W *Credo* z *Missa Papae Marcelli* wyróżnić można siedem części. Za takim podziałem przemawiają przede wszystkim przesłanki wynikające z podejścia do tekstu liturgicznego, a następnie argumenty muzyczne.

Część pierwsza (od słów *Credo in unum Deum* do słów *et ex Patre natum ante omnia saecula*) to wyznanie wiary w Boga, który jest Stwórcą całego świata, oraz w Jezusa – odwiecznego Syna Ojca.

Część druga (od słów *Deum de Deo* do słów *et propter nostram salutem descendit de caelis*) to podkreślenie związku pochodzenia Syna od Ojca i zwrócenie uwagi na misję, jaką Jezus miał do wypełnienia „dla naszego zbawienia”.

Część trzecia (od słów *Et incarnates* do słów *homo factus est*) w lapidarny sposób opisuje przyjście Syna na świat, czyli tajemnicę Wcielenia.

Część czwarta (od słów *Crucifixus etiam pro nobis* do słów *cuius regni non erit finis*) to wyznanie wiary w najważniejsze prawdy chrześcijańskie: ukrzyżowanie Jezusa, Jego śmierć i cudowne zmartwychwstanie, następnie wniebowstąpienie i powtórne przyjście na końcu czasów.

Część piąta (od słów *Et in Spiritum Sanctum* do słów *qui locutus est per prophetas*) to wyznanie wiary w żywą obecność Ducha Świętego, trzeciej osoby Trójcy Świętej.

Część szósta (od słów *Et unam, sanctam* do słów *in remissionem peccatorum*) to wyznanie wiary w założony przez Jezusa Kościół – z jego czterema głównymi przymiotami (jeden, święty, powszechny, apostołski) oraz w sakrament chrztu świętego.

Część siódma (od słów *Et expecto* do słów *et vitam venturi saeculi. Amen*) to wyznanie wiary w przyszłe zmartwychwstanie i życie wieczne.

⁵ *Tamże*, s. 315.

4. Faktyczna liczba głosów w *Credo*

Credo, jak i cała *Missa Papae Marcelli*, to – jak już zostało powiedziane – utwór sześciogłosowy. Został on napisany na następujący zestaw głosów: głos najwyższy – cantus (sopran), alt, tenor I, tenor II, bas I i bas II.

Wydaje się zasadne, aby przyglądnąć się, w jaki sposób Palestrina operuje owymi sześcioma głosami; gdzie (zgodnie z duchem epoki i panującą ówczesnie konwencją) redukuje poszczególne głosy, a gdzie je dodawał, aby ów faktyczny sześciogłos mógł rzeczywiście zaistnieć.

Poniższe tabele ukazują faktyczną liczbę głosów w *Credo*, kształtującą się w każdej z poszczególnych części. Puste pola oznaczają przebieg linii melodycznej, pozioma kreseczka odpowiada pauzie całotaktowej, zaś pojedyncza mała kropczeczka to pauza półnutowa (*Credo* zostało napisane w metrum 4/2).

Na podstawie tabeli ukazującej kształtowanie się linii melodycznych w poszczególnych głosach w części pierwszej można zauważyć, że faktycznie nie występuje tu jednoczesne prowadzenie sześciu głosów. W części tej najczęstszą postacią jest prowadzenie czterech głosów.

takt	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
C					..	-	-	.											
A								.			..	-	-	-
T I								..	-	-	.			-	-	.			
T II	-	-	-	-	.						..	-	...						
B I					..	-	-	-	-	-
B II	-	-	-	-	.									-	-	.			



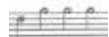
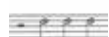

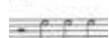




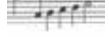
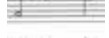


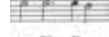



takt	20	21	22	23	24	25	26	27
C	..	-	...					
A	.							
T I				-	-	-	-	-
T II	..	-	...					
B I	.					-	-	-
B II	..	-	...					

Jak zostało to wyrażone powyżej, w części tej nie można zauważyć jednoczesnego prowadzenia sześciu głosów, jednak ów sześciogłos widoczny jest w pojedynczych blokach akordowych, trwających jedną półnutę. W pierwszej części można wyróżnić siedem takich przypadków:

- takt 5., druga półnuta,
- takt 8., druga półnuta,
- takt 11., druga półnuta,
- takt 13., czwarta półnuta,
- takt 16., druga półnuta,

- takt 20., druga półnuta,
- takt 22., czwarta półnuta.

Kompozytor osiąga ów zabieg sześciogłosu poprzez „zazębianie się”, „nachodzenie” na siebie poszczególnych głosów. Tak na przykład w takcie 5. na brzmiącej całej nucie w głosie najwyższym i w basie I na drugiej półnucie pojawiają się pozostałe cztery głosy.

Takt 5	Takt 11	Takt 20
 <p>ten</p>  <p>ten si - cio-rem</p>  <p>ten si - cio-rem</p>  <p>si - cio-rem</p>  <p>ten</p>  <p>si - cio-rem</p>	 <p>ten et in</p>  <p>ten</p>  <p>et in</p>  <p>ten</p>   <p>ten et in</p>	 <p>stan</p>  <p>Fi - lium</p>  <p>stan Fi - lium</p>  <p>stan</p>  <p>Fi - lium</p>  <p>stan</p>

W kolejnej, drugiej części utworu zasygnalizowane wcześniej zjawisko sześciogłosu trwające na jednym tylko akordzie występuje siedem razy:

- takt 29., czwarta półnuta,
- takt 32., czwarta półnuta,
- takt 38., czwarta półnuta,
- takt 40., czwarta półnuta,
- takt 50., druga półnuta,
- takt 53., druga półnuta,
- takt 55., czwarta półnuta.

Ponadto od taktu 44. (od drugiej półnuty) do taktu 47. (do drugiej półnuty) na słowach *per quem omnia facta sunt* Palestrina jednocześnie w sześciu głosach prowadzi melodię. Taki sześciogłos na przestrzeni kilku taktów występuje po raz pierwszy w *Credo*.

takt	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45
C	.		-	.							.							
A						-	-	-	.		.			-	-	-	.	
T I										
T II	-			-	...			-	.	
B I			-	.		-	.		-	-	..			-	-	-	.	
B II	-				-	...					

W piątej części trzy razy występują kilkutaktowe przeprowadzenia w sześciogłosie:

- od taktu 118. (na dwa) do taktu 119. (na słowach: *sanctum Dominum*),
- od taktu 126. (na dwa) do taktu 129. (na słowach: *Qui ex Patre Filioque*),
- od taktu 140. (na cztery) do taktu 145. (na słowach: *Qui locutus est per prophetas*).

Ponadto dwa razy występuje akord sześciogłosowy:

- takt 131., czwarta półnuta,
- takt 138., druga półnuta.

takt	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130	131
C						-	-	.								
A											.					
T I								..	-	-						...
T II								.								
B I					.			-	-	-					-	...
B II	-	-	.		..	-	-	.			.					

takt	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145
C		..	-	-	-	-								
A	.							-
T I														.
T II				
B I				..	-	-								
B II	-	-	-	-

W części szóstej tylko dwa razy pojawiają się sześciogłosowe akordy:

- takt 145., czwarta półnuta,
- takt 146., druga półnuta.

Ponadto od taktu 153. (na dwa) aż do końca części, czyli do taktu 165., na słowach *Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum*, Palestrina w technice polifonizującej przeprowadza wszystkie sześć głosów.

takt	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156	157	158	159	160	161	162	163	164	165
C								
A													
T I					
T II	.																.			
B I	..	-	-
B II				..	-	-	-				

Ostatnia, siódma część *Credo* mogłaby zostać uznana za pełne przeprowadzenie wszystkich sześciu głosów. Owszem, pojawiają się pauzy w niektórych głosach, ale wydaje się, że zabieg ten służył temu, by jeszcze potężniej i jaśniej zabrzmiało ostatnie słowo „Amen” wieńczące całą, najdłuższą część *Missa Papae Marcelli*.

takt	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181
C									.				.			
A					..	-	.			.						.
T I					
T II									.		.		.			
B I							..	-	.					-	-	-
B II	-				..	-	.		..	-	-	-	.			

takt	182	183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197
C		.			..											
A																
T I	.					.										
T II					.				..							
B I	.															
B II		-	-	-												

Podsumowując ten punkt pracy, należy stwierdzić, że Palestrina jak najbardziej wykorzystał konwencję polegającą na redukcji głosów.

W *Credo* 18 razy występują sześciogłosowe akordy o wartości półnuty – w sumie jest to niespełna 5 taktów. Ponadto odcinków w całości sześciogłosowych jest 37 taktów. Razem są to 42 takty. Tak więc na 197 taktów *Credo* niewiele ponad 21% to odcinki sześciogłosowe.

V. Sposób podania tekstu

Na podstawie *Credo* z *Missa Papae Marcelli* można zauważyć sposób, w jaki kompozytor wykorzystał tekst liturgiczny w swoich utworach. Często występujące konstrukcje akordowe, pionowe akordowe – czy to w cztero-, pięcio- czy w sześciogłosie sprawiały, że każdy głos tworzący dany pion akordowy wykonywał tę samą sylabę tekstu. Poniższa tabela ukazuje takie przeprowadzenie. W taktach 29. i 32. widoczne są pionowe sześciogłosowe.

takt	28	29	30	31	32	33	34
C	De-um de	De-o ----		De-um	ve-rum De-	-um ve-	-rum de De-o
A	De- um de	De-o lu-	-men de lu-mi-	-ne De-um	ve-rum ----		
T I	De- um de	De-o lu-	-men de lu-mi-	-ne	De-	-um ve-	-rum
T II		lu-	-men de lu-mi-	-ne De-um	ve-rum De-	-um ve-	-rum de De-o
B I	De- um de	De-o ----		De-um	ve-rum ----		de De-o
B II		lu-	-men de lu-mi-	-ne	De-	-um ve-	-rum

Podobne zjawisko zauważyć można w przeprowadzeniach sześciogłosowych.

takt	44	45	46	47
C	per quem	o-mni-a	fa- cta	sunt
A	per quem	o-mni-a	fa- cta sunt ---	----
T I	per quem	o-mni-a	fa- cta	sunt
T II	per quem	o-mni-a fa-	-cta	sunt
B I	per quem	o-mni-a	fa- cta	sunt
B II	per quem	o-mni-a	fa- cta	sunt

Inny przykład ukazuje pierwsze takty czwartej części *Credo*: początkowy dwugłos, następnie trzygłos, w takcie 78. trwający wartość jednej półnuty czterogłos, i ponownie dwugłos (ostatnia półnuta w takcie 78. i pierwsza półnuta w takcie 79.) oraz trzygłos.

takt	74	75	76	77	78	79	80	81
C					sub Pon- ti-	-o Pi- la- ----	----	-to
A			e- ti-	-am pro no-	-bis sub Pon- ti-	-o Pi- la- ----	----	-to
T I	Cru-	-ci- fi-	-xus e- ti-	-am pro no-	-bis - - -	sub Pon- ti-	-o Pi- la-	-to
T II								
B I	Cru-	-ci- fi-	-xus e- ti-	-am pro no-	-bis - - -			
B II								

Ostatni przykład podania przez Palestrinę tekstu pochodzi z części szóstej, z fragmentu sześciogłosowego, przeprowadzonego w sposób polifonizujący.

takt	153	154	155	156	157
C	Con- fi- te-	-or - - - - -	u- num ba-	-pti- - - - -	-sma
A		Con-fi-te-	-or - - - - -	u- num ba- -	-pti- sma
T I	Con- fi- te-	-or - - - - -	u- num ba-	-pti- - - - -	- - - sma
T II	Con- fi- te-	-or - - - - - u- -	-num ba- pti- - - - -	- - - - -	-sma
B I		Con-fi-te-	-or - - - - -	u- num ba-	-pti- sma
B II	Con- fi- te-	-or - - - - -	u- num ba-	-pti- - - - -	-sma

6. Melodyka, rytmika i harmonika *Credo*

W opinii muzykologów za szczególne osiągnięcie Palestriny uważa się mistrzowskie opracowania *ordinarium missae*. Kompozytor w genialny sposób oddawał znaczenie poszczególnych słów i całych tekstów liturgicznych właściwym sobie, stonowanym językiem muzycznym, którego inspiracji z pewnością szukał w chorale gregoriańskim oraz skalach kościelnych⁶. Nadaje to twórczości Palestriny odpowiedni klimat, pełen właściwej powagi i majestatu.

Linię melodyczną, typowo wokalną, można opisać w postaci linii falistej. Przeważają tu pochody sekundowe, zaś ruch opadający równoważony jest ruchem wznoszącym.

Na uwagę zasługuje rytmika melodii, która zostaje podporządkowana semantyce tekstu. To bowiem, co kształtuje frazę muzyczną – początek i koniec zdania czy myśli, to właśnie tekst⁷.

W harmonice kompozytor oszczędnie stosował zmiany chromatyczne, figuracje i ornamentacje. Ową surowość zastosowanych środków ukazuje poniższy przykład nutowy.

The image shows a musical score for the Credo, specifically the phrase "Et in-car-ni-tus est de Spi-ri-tu San-cto ex Ma-ri-a". It consists of six staves of music, each with a different vocal line. The lyrics are written below the notes. The music is in a simple, homophonic style characteristic of Palestrina's work.

⁶ Tamże, s. 315. 317.

⁷ Tamże.

vir - gi - ne Et ho - mo fi - ctus est.
 gi - ne Et ho - mo fi - ctus est.
 vir - gi - ne Et ho - mo fi - ctus est.
 vir - gi - ne Et ho - mo fi - ctus est.
 vir - gi - ne Et ho - mo fi - ctus est.
 Et ho - mo fi - ctus est.

W taktach 59.–62. Palestrina prawdę o tajemnicy Wcielenia buduje środkami diatonicznymi. Wypowiedź rozpoczyna akordem G dur, który w takcie 60. pojawia się w pierwszym przewrocie (pozostałe składniki akordu to: pryma w alcie, tenorze I i basie I oraz kwinta w głosie najwyższym i tenorze II). Kolejny akord to C dur, następnie akord F dur w pierwszym przewrocie i w postaci zasadniczej, i kończący przebieg akord C dur w drugim przewrocie w pozycji tercji osiągniętej dźwiękiem d^2 jako seksty akordu F dur.

Między innymi w taki sposób jak powyżej, a więc przy wykorzystaniu najbardziej podstawowych środków, Palestrina tworzy dzieło z pozoru proste, a w rzeczywistości genialne.

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu była próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób i jakie zastosowane środki umożliwiły Palestrinie tworzenie dzieł sakralnych, w których kwestia zrozumienia śpiewanego tekstu liturgicznego nie stanowiły problemu dla słuchacza.

Warto raz jeszcze nadmienić, że problem rozumienia tekstu w dziełach polifonicznych podniósł sam papież i kardynałowie podczas obrad Soboru Trydenckiego (1545–1563). Palestrina stanął więc przed wielkim wyzwaniem, aby pokazać i udowodnić, że tekst śpiewany wielogłosowo może być jednak zrozumiały.

Na podstawie przeprowadzonych analiz *Credo* pochodzącego z *Missa Papae Marcelli* można sformułować najważniejsze wnioski.

1. W utworze tym Palestrina, zgodnie z istniejącą ówczesnie konwencją, nierzadko dokonuje redukcji głosów. Jednak pojawiający się dwugłos, tryzgłos czy czterogłos to nie tylko sprzyjanie owej konwencji. Redukcja głosów ma przede wszystkim znaczenie wyrazowe, pozwala na podkreślenie, wyodrębnienie poszczególnych pojedynczych słów i wyrażeń. Oczywiście, zabieg

ten na pewno ułatwił kompozytorowi czytelne przekazanie tekstu liturgicznego. W *Credo*, jak zostało to wcześniej stwierdzone, sześciogłos występuje stosunkowo rzadko, jednak i wówczas – co trzeba jasno stwierdzić – Palestrina „nie ma kłopotu”, aby precyzyjnie i czytelnie ukazać tekst liturgiczny.

2. Na uwagę zasługuje też fakt, że zasadniczo ten sam tekst śpiewany jest jednocześnie we wszystkich głosach. Niewielkie przesunięcia pojedynczych sylab nie zaciemniają czytelności tekstu.
3. Ponadto stosowana przez Palestrinę harmonika, oparta na diatonice i skalach kościelnych, bez nadmiernej chromatyki czy figuracji także ułatwia zrozumienie śpiewanego tekstu.

Właśnie z wyżej wymienionych przyczyn twórczość Palestriny, wpisująca się w tzw. *stile antico*, uzyskała aprobatę Kościoła i stała się wzorem tak dla kościelnej, jak nade wszystko dla liturgicznej, polifonicznej twórczości muzycznej⁸.

Credo z *Missa Papae Marcelli*, jak i cała twórczość rzymskiego *magistri cappellae*, to kompozycje mistrzowskie. Palestrina – z jednej strony – korzystał z bogatych środków polifonii renesansu, z drugiej zaś – zaprowadzając surowy, wręcz ascetyczny styl w swoich utworach, w iście doskonały sposób ukazuje piękno liturgicznej muzyki Kościoła katolickiego⁹, muzyki, która w swojej istocie jest muzyką przestrzeni, aby w taki sposób oddać chwałę Temu, od którego wszystko pochodzi.

Literatura

- Patalas A., hasło *Palestrina*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VII n-pa, red. E. Dziębowska, Kraków 2002, s. 289–318.
- Hinz E., *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 2000.

The question of comprehension of the liturgical text in the works of Giovanni Pierluigi da Palestrina, illustrated with the example of *Credo* from *Missa Papae Marcelli*.

Summary

The main subject of the following article is the analysis of *Credo* from the famous *Missa Papae Marcelli* by G.P. da Palestrina, which, according to the legend, was supposed to have saved polyphonic music from its removal from the churches. The key issue of sacred music of the 16th century was the problem of comprehension of sung texts in choral compositions. In *Credo*, Palestrina perfectly proved that the text of Proper

⁸ Por. E. Hinz, *Zarys historii muzyki kościelnej...*, dz. cyt., s. 74.

⁹ *Tamże*, s. 74–75.

chants of the Mass and Ordinary chants of the Mass (*ordinarium* and *proprium missae*) can easily reach the audience. The article illustrates how the composer skillfully shapes particular vocal courses of each of melodic voices, and how he capably preserves comprehensibility of the sung text. The conducted analysis shall reveal that in the six-voice *Credo*, the actual six-voice composition constitutes slightly over 21 per cent.

Keywords: *Credo*, *Missa Papae Marcelli*, G. P. da Palestrina

EWA KOPEĆ

Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Stalowa Wola

Wiedza rodziców o potrzebach psychofizycznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym (w świetle badań na terenie powiatu kolbuszowskiego)

Streszczenie: Największy wpływ na prawidłowe kształtowanie osobowości dziecka ma właściwie przebiegający proces wychowania dokonujący się w najbardziej sprzyjającym do tego środowisku wychowawczym, jakim jest rodzina, gdzie dziecko otoczone indywidualną opieką ma możliwość zaspokojenia wszystkich swoich potrzeb. Kluczową rolę w wychowaniu dziecka odgrywają rodzice, dlatego to oni ponoszą odpowiedzialność za prawidłowy jego rozwój. Z tej racji posiadanie gruntownej wiedzy o potrzebach psychofizycznych dziecka pozwala im na skuteczniejsze wspomaganie jego wszechstronnego rozwoju. Wiedza ta powinna być poszerzana świadomie w oparciu o odpowiednią literaturę pedagogiczną oraz psychologiczną.

Słowa kluczowe: potrzeby psychofizyczne dziecka w wieku wczesnoszkolnym, rodzina, wiedza o wychowaniu, wychowanie

Wychowanie to proces, który ma największy wpływ na prawidłowe kształtowanie osobowości dziecka. Spośród wszystkich oddziaływujących środowisk na nie, najbardziej sprzyjającym oraz posiadającym największy wpływ na wychowanie dziecka jest środowisko rodzinne. Jest to naturalne, pierwsze i niezastąpione miejsce, w którym jest ono otoczone indywidualną opieką i ma możliwość zaspokajania wszystkich swoich potrzeb. Posiadanie przez rodziców wiedzy na temat potrzeb psychofizycznych dziecka pozwala na skuteczniejsze wspomaganie jego intensywnego rozwoju, dokonującego się w młodszym wieku szkolnym.

Okres ten jest ważny dla dziecka, ponieważ rozpoczyna ono naukę szkolną. Kończy się wiek beztroskiego dzieciństwa, w którym spędzało czas głównie na zabawie i z rodzicami, a zaczynają się obowiązki związane z chodzeniem do szkoły, gdzie przebywa wśród obcych ludzi. Początkowo dziecko może czuć się z tego powodu osamotnione i oczekiwać wsparcia oraz uwagi ze strony rodziców. W tym ważnym dla dziecka okresie rodzice powinni być obecni w jego życiu, poświęcając mu wiele uwagi, dodając otuchy i odwagi, ponieważ pierwsze lata szkolne decydują o stosunku dziecka do dalszej nauki oraz kształtują jego charakter.

Zaniedbania wychowawcze, dokonane w wieku przedszkolnym czy wcześniejszym, w wieku wczesnoszkolnym często dają się jeszcze naprawić, natomiast błędy wychowawcze popełnione w młodszym wieku szkolnym mogą zaważyć na całym późniejszym życiu. Dlatego dziecko wczesnoszkolne potrzebuje na tym etapie rozwojowym pomocy i wsparcia rodziców, co wymaga od nich świadomego działania. Łączy się to z posiadaniem gruntownej wiedzy pedagogicznej na temat rozwoju dziecka w wieku wczesnoszkolnym oraz jego potrzeb psychofizycznych.

1. Charakterystyka pojęcia „rozwój” oraz potrzeb fizycznych i psychicznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym

Jednym z podstawowych pojęć pedagogicznych jest rozwój człowieka. Używane w psychologii terminy „rozwój psychiczny” i „rozwój osobowości” nie mają jednolitych definicji. Pod pojęciem rozwoju psychicznego człowieka rozumie się rozwój poszczególnych dziedzin jego psychiki, to znaczy rozwój motoryczny, percepcyjny, umysłowy, emocjonalny, społeczny, moralny i estetyczny. Niektórzy autorzy rozróżniają wzrost i rozwój. Wzrost dotyczy zmian ilościowych (powiększenia wielkości i struktury), natomiast rozwój odnosi się do zmian zarówno ilościowych, jak i jakościowych, stanowiących progresywną serię uporządkowanych i spójnych zmian. Rozwój jest wynikiem dwóch procesów: dojrzewania i uczenia się, przy czym dojrzewanie jest rozumiane jako rozwój potencjalnych właściwości jednostki stanowiących jej wyposażenie genetyczne. Celem rozwoju jest samorealizacja czyli dążenie do robienia tego, do czego dana osoba najlepiej się nadaje¹. Rozwój definiuje się jako proces stopniowego przekształcania się z form prostszych do bardziej złożonych. Natomiast wzrastanie polega na powiększaniu się rozmiarów ciała. Oba zjawiska dokonują się równolegle. Poszczególne stadia wzrostu i rozwoju mają miejsce w tej samej, ściśle określonej kolejności i dziecko może wejść w kolejne stadium tylko wtedy, gdy osiągnie pewien poziom rozwoju w ramach stadium wcześniejszego².

Rozwój psychiczny oznacza przeobrażenia zachodzące w psychicznym funkcjonowaniu człowieka. Wyrażają się one:

- we wzbogacaniu się form tego funkcjonowania,
- w wewnętrznym ich różnicowaniu,
- w zmianach jakościowych.

Rozwój to proces, który trwa przez całe życie i składa się z wielu elementów³. Rozwój biologiczny człowieka oznacza, że pod wpływem czynników wewnętrznych (endogennych) i zewnętrznych (egzogennych) dokonują się zmiany

¹ E. Hurlock, *Rozwój dziecka*, Warszawa 1985, s. 57.

² C. Lee, *Wzrastanie i rozwój dziecka*, Warszawa 1997, s. 11.

³ A. Skreczko, *Rozwój psychiczny*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Lomianki 1999, s. 411.

w strukturze i funkcjach jego organizmu. Struktura to zmiany ilościowe, czyli waga i wzrost. W zmianach tych wszystkie narządy zmieniają swoją objętość oraz zwiększają swoje funkcje. Funkcje to wszystkie zmiany jakościowe. Przez rozwój fizyczny rozumie się całokształt procesów biologicznych, które są charakterystyczne dla organizmów żywych⁴. Analizując rozwój biologiczny dziecka w wieku wczesnoszkolnym, należy uznać, że dziecko, które zaczyna swoją szkolną edukację, jest już dużo bardziej rozwinięte pod względem fizycznym, niż dziecko przedszkolne⁵. Ponadto, jest ono też silniejsze i dojralsze. Organizm dziecka w wieku wczesnoszkolnym jest odporniejszy i mocniejszy niż w wieku przedszkolnym⁶. Wiek wczesnoszkolny to okres mniej intensywnego wzrastania⁷. Pod względem fizycznym prawidłowo rozwinięte dziecko nie rośnie już tak szybko „w górę”, ale raczej tęższe i rozrasta się „wszerz”⁸.

Rozwój psychiczny dziecka ma charakter indywidualny, uwarunkowany różnymi czynnikami oddziałującymi na niego stymulująco lub hamująco. Można jednak dostrzec pewne zjawiska i prawidłowości bardziej ogólne, typowe dla danego wieku dziecka⁹. Istotny wpływ na rozwój ogólny dziecka ma środowisko rodzinne, czynniki dydaktyczno-pedagogiczne oraz grupy rówieśnicze¹⁰. Przyczyną rozwoju są zmiany, które zachodzą w sytuacji życiowej dziecka¹¹. Na rozwój właściwości psychicznych człowieka ma wpływ dziedziczność pewnych cech osobowości, nauczanie w ciągu całego życia, jego działalność własna, środowisko społeczne, doświadczenie wyniesione z dzieciństwa oraz wychowanie¹². Rozwój psychiczny oznacza przeobrażenia zachodzące w psychicznym funkcjonowaniu człowieka¹³. Charakteryzuje się tym, że jest procesem ciągłym, gdzie zmiany ilościowe prowadzą do zmian jakościowych, a zmiany jakościowe powodują przemieszczanie się jednostki na coraz to wyższy etap rozwoju. Zmiany zachodzące w psychice człowieka nie są przypadkowe, pomiędzy poszczególnymi etapami rozwojowymi występuje związek. Kolejne etapy zmian określane są fazami rozwoju, które następują stopniowo. Etapy te zmieniają się łagodnie, rozwój przechodzi od niższych do wyższych czynności lub funkcji. Rozwój psychiczny jest możliwy do zaobserwowania i zmierzenia, może być także poddany analizie¹⁴.

⁴ Z. Gilewicz, *Teoria wychowania fizycznego*, Warszawa 1964, s. 121.

⁵ M. Wójcik, *Dojrzwianie. Dojrzwianie biologiczne*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Łomianki 1999, s. 92–93.

⁶ Z. Gilewicz, *dz. cyt.*, s. 121–130.

⁷ M. Żebrowska, *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1979, s. 56–60.

⁸ Z. Putkiewicz, B. Dobrowolska, T. Kukołowicz, *Podstawy psychologii, pedagogiki i socjologii*, Warszawa 1984, s. 168.

⁹ R. Więckowski, *Pedagogika wczesnoszkolna*, Warszawa 1995, s. 30.

¹⁰ A. Skreczko, *art. cyt.*, s. 411.

¹¹ L. Wołoszynowa, *Psychologia rozwojowa, wychowawcza i społeczna*, Warszawa 1970, s. 530–532.

¹² B. Suchodolski, *Zarys pedagogiki*, Warszawa 1965, s. 408–413.

¹³ A. Skreczko, *art. cyt.*, s. 411.

¹⁴ B. Suchodolski, *dz. cyt.*, s. 421–426.

W efektywności procesu wychowania wymagana jest pomoc ze strony psychologii. Znajomość okresów rozwojowych pozwala rodzicom „wzrastać wraz z dzieckiem”. Zasada ta oznacza umiejętność wczuwania się w jego aktualne potrzeby i prawidłowego ich zaspokajania¹⁵. Podstawę okresów rozwojowych dziecka stanowi następujący podział:

- niemowlęctwo – pierwszy rok życia,
- wiek poniemowlęcy – od 1 do 3 lat,
- wiek przedszkolny – od 3 do 7 lat,
- młodszy wiek szkolny – od 7 do 11 lat,
- wiek dorastania – od 11, 12 lat do 14, 15 lat,
- wczesna młodość – od 15, 16 do 18 lat,
- młodość – od 17, 18 do 23, 25 lat¹⁶.

Rozwój psychiczny dziecka w wieku wczesnoszkolnym polega na coraz lepszym, złożonym poznawaniu przez nie otaczającej go rzeczywistości, powoduje jego lepsze przystosowanie się do otoczenia, zmian występujących w stosunku dziecka do otoczenia, wyrażanych poprzez uczucia, zainteresowania, potrzeby oraz coraz rozumniejsze i coraz wyższe formy działania¹⁷. Rozwój psychiczny dziecka wczesnoszkolnego dokonuje się nie tylko pod wpływem zmian związanych z rozpoczęciem przez nie nauki szkolnej, ale również pod wpływem czterech grup czynników rozwojowych: biologicznych, środowiskowych, nauki i wychowania oraz aktywności własnej¹⁸.

W młodszy wiek szkolny dziecko wkracza z chwilą podjęcia obowiązku szkolnego. Zostaje ono wówczas poddane oddziaływaniom nowego środowiska, dziecko staje się uczniem. Niezbędnym warunkiem do dalszych postępów w rozwoju jest jego przystosowanie się do wymagań szkoły. Ogólnie, dzieci dojrzałe do nauki posiadają duży zasób wiedzy o świecie oraz nabyły orientację w bliskim otoczeniu, potrafią porozumiewać się z dorosłymi i rówieśnikami. Umieją zgodnie współdziałać z rówieśnikami oraz przyjaźnić się, wykonują polecenia, potrafią też opanować swoje emocje¹⁹.

Rozpoczęcie systematycznej nauki szkolnej jest przełomowym momentem w życiu każdego dziecka. Przejście od dominującej w okresie przedszkolnym działalności zabawowej do nauki oznacza pojawienie się obowiązków. W czasie tych zmian rodzice powinni służyć dziecku radą i pomocą, udzielać niezbędnych wskazówek, pomagać zdobywać nowe umiejętności oraz niwelować jego lęki przed szkołą²⁰.

¹⁵ M. Wolicki, *Psychologiczne uwarunkowania procesu wychowania*, „Studia Nad Rodziną” 2008, nr 22–23, s. 223.

¹⁶ B. Suchodolski, *dz. cyt.*, s. 421–426.

¹⁷ B. Suchodolski, *dz. cyt.*, s. 421–426; T. Lewowicki, *W sprawie edukacji przedszkolnej i wczesnoszkolnej*, „Ruch Pedagogiczny” 1991, nr 1, s. 3–6.

¹⁸ B. Suchodolski, *dz. cyt.*, s. 470–473.

¹⁹ M. Przetacznikowa, *Podstawy rozwoju psychicznego dzieci i młodzieży*, Warszawa 1973, s. 132.

²⁰ E. Jundziłł, *Potrzeby psychiczne dzieci i młodzieży. Diagnoza – zaspokojenie*, Gdańsk 2005, s. 47.

Młodszy wiek szkolny określany jest również mianem trzeciego dzieciństwa. Określenie to ma przypominać, że w tym czasie duże znaczenie w rozwoju dziecka ma zabawa²¹. Należy zwracać uwagę, aby w tym wieku dzieci miały zapewnioną wystarczającą ilość czasu na zabawę, gdyż pełni ona ważną funkcję w ich rozwoju. Zwiększa orientację w świecie, sprzyja rozwojowi myślenia, wiedzy, spostrzegania oraz sprawności, uczy także kierowania, planowania i rozwijania zdolności organizacyjnych, wzbogaca osobowość dziecka. Ponadto, zabawa rozwija i pogłębia sferę emocjonalną w życiu dziecka, działa także jako środek psychoterapeutyczny²². Podstawową formą działalności dziecka w wieku wczesnoszkolnym jest jednak nauka szkolna²³.

Rodzina stwarza przestrzeń do oddziaływania wszystkich wzajemnie na siebie, przez co przyczynia się do wszechstronnego zaspokajania potrzeb dziecka, które stanowią źródło jego aktywności. Tylko rodzice mogą zapewnić dziecku właściwą odpowiedź na wszystkie jego potrzeby i oczekiwania²⁴.

Potrzeba to stan osoby odczuwającej brak czegoś. Potrzeby fizyczne mają wpływ na potrzeby psychiczne i odwrotnie. Jedna z definicji wskazuje, że zlokalizowane w mózgu potrzeby są głównym źródłem organizacji procesów psychicznych decydujących o postępowaniu człowieka. Pojęcie potrzeb nie ogranicza się tylko do sfery biologicznej, lecz obejmuje również życie psychiczne. Inne określenie potrzeby definiuje ją jako stan, w którym jednostka odczuwa chęć zaspokojenia jakiegoś braku. Potrzebie zwykle towarzyszy silna motywacja. Potrzeby fizjologiczne muszą być zaspokajane w celu utrzymania organizmu przy życiu. Nazywane są także egzystencjonalnymi. Wśród tych potrzeb wymienia się: potrzebę temperatury, tlenu, potrzeby pokarmowe, snu (odpoczynku), zdrowotne, mieszkaniowe, odzieżowe, higieniczne, pielęgnacyjne.

Ogólnie, potrzeba fizyczna to naturalne dążenie do spełnienia warunków, bez których organizm nie może funkcjonować. Należy wobec tego wnioskować, że niezaspokojone potrzeby fizyczne powodują zachwianie harmonii procesów życiowych, rozwojowych i psychicznych. Dzieci w wieku wczesnoszkolnym mają dużą potrzebę ruchu, wyładowania się w aktywności fizycznej, która pozwala im na osiągnięcie precyzji ruchów i daje okazję do ćwiczenia sterowania własnym ciałem. Sześcioletnie dziecko odczuwa jakby nadmiar energii, stąd jego chęć do prostych zabaw ruchowych zwłaszcza biegania, jednak już u siedmiolatka ta energia jest nieco mniejsza, a aktywność ruchowa zmienia charakter na nieco bardziej skomplikowane gry, zabawy z piłką czy jazdę na rowerze²⁵.

²¹ I. Roszkiewicz, *Młodszy wiek szkolny*, Warszawa 1983, s. 9–10.

²² B. Suchodolski, *dz. cyt.*, s. 474–475.

²³ Z. Putkiewicz, B. Dobrowolska, T. Kukołowicz, *dz. cyt.*, s. 168.

²⁴ A. Regulska, *Założenia współczesnego systemu opieki zastępczej nad dzieckiem*, w: *Aspekty wychowania dziecka w rodzinie*, red. J. Kułaczkowski, Warszawa 2010, s. 82.

²⁵ A. Blaim, *Biomedyczne problemy wzrostu dziecka*, w: *Rodzina i dziecko*, red. M. Ziemska, Warszawa 1986, s. 116.

Za podstawowe potrzeby psychiczne dziecka w wieku wczesnoszkolnym, niezbędne dla prawidłowego rozwoju i funkcjonowania, przyjmuje się potrzeby: kontaktu emocjonalnego, bezpieczeństwa, potrzebę aktywności, samodzielności i poznawania, potrzebę kontaktu społecznego oraz potrzebę uznania społecznego²⁶.

Potrzeba kontaktu emocjonalnego powstaje we wczesnym niemowlęctwie w wyniku pierwotnych doświadczeń afektywnych, doznawanych przez dziecko w kontakcie fizycznym z matką. Z czasem potrzeba ta zaczyna dotyczyć innych niż cielesne form kontaktu, za których pośrednictwem odbiera się i przekazuje pozytywne emocje (np. mimika, słowne przejawy uczuć). Kontakt emocjonalny człowieka polega na tym, że pragnie on czuć się przedmiotem zainteresowania i sympatii innych ludzi oraz współistnieć z innymi, przeżywając wspólnie przykrości i radości²⁷.

Potrzeba bezpieczeństwa należy do najważniejszych, najbardziej podstawowych potrzeb psychicznych. Jej znaczenie jest tak duże, że uważa się ją za bliską potrzebom organicznym, pierwotnym²⁸. Jest utożsamiana z potrzebą unikania urazu fizycznego oraz tendencją do unikania bodźców zadających ból, na przykład lęku przed urazem cielesnym, zniekształceniem, chorobą, śmiercią. Znaczny stopień natężenia tej potrzeby stanowi czynnik ograniczający aktywność oraz hamujący rozwój jednostki²⁹. Z jednej strony zaspokajanie tej potrzeby związane jest z unikaniem bólu i innych przykrości fizycznych, z drugiej natomiast z poczuciem bezpieczeństwa, które jest możliwe tylko w oparciu o prawidłowe kontakty człowieka z grupą społeczną. Największy wpływ na dziecko wywiera rodzina³⁰. Potrzebę bezpieczeństwa rodzice mogą skutecznie zaspokoić poprzez pozytywne nastawienie do dziecka, właściwy sposób traktowania, życzliwą atmosferę w domu³¹. Jeśli rodzice odpowiednio troszczą się o zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa, potwierdzają wiarę dziecka we własne możliwości oraz w prawidłowy sposób kształtują jego stosunek do świata, dziecko także i w innych środowiskach będzie czuło się bezpiecznie³².

Aktywność stanowi bardzo ważną potrzebę dziecka i ma duże znaczenie w każdym okresie jego życia. Rozwijanie aktywności oraz kształtowanie jej i ukierunkowywanie należy do najważniejszych zadań wychowania, ponieważ jest jednym z elementów przygotowywania dziecka do samodzielnego, dorosłego życia³³.

²⁶ M. Jacuńska, *Wychowanie małego dziecka w rodzinie*, w: *Rodzina i dziecko*, red. M. Ziemska, Warszawa 1986, s. 349–350.

²⁷ Z. Włodarski, A. Matczak, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1987, s. 291.

²⁸ H. Filipczuk, *Rodzice i dzieci w młodszym wieku szkolnym*, Warszawa 1989, s. 32.

²⁹ Z. Włodarski, A. Matczak, *dz. cyt.*, s. 292.

³⁰ H. Filipczuk, *dz. cyt.*, s. 32.

³¹ T. Kukołowicz, *Możliwości zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa w rodzinie*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1970, zesz. 13, s. 49–62; A. Rowicka, *Dziecko w świecie zagrożeń a autorytet rodziców*, w: *Dziecko a zagrożenia współczesnego świata*, red. S. Guz, Lublin 2008, s. 207.

³² H. Filipczuk, *dz. cyt.*, s. 32.

³³ *Tamże*, s. 31.

Potrzeba samodzielności występuje w każdym okresie rozwoju. Stopniowo rozszerza się zakres wykonywanych samodzielnie czynności i podejmowanych decyzji. Zaspokajanie potrzeby samodzielności powinno mieć charakter wszechstronny i oprócz działania praktycznego powinno obejmować również aktywność poznawczą oraz aktywność samowychowawczą, czyli pracę nad kształtowaniem własnej osobowości³⁴.

Potrzeba poznawania dotyczy pozyskiwania, przechowywania i wykorzystywania informacji niezbędnych do realizacji każdego celu, każdej potrzeby³⁵. Potrzeba poznawania świata oraz otaczającej rzeczywistości w żadnym okresie życia człowieka nie przejawia się w sposób tak intensywny jak we wczesnym dzieciństwie. Potrzebę poznawania świata dziecko zaspokaja przede wszystkim poprzez naukę oraz korzystanie ze środków masowego przekazu³⁶.

Potrzeba kontaktu społecznego i uznania jest jedną z ważniejszych potrzeb. Każdy człowiek posiada potrzebę pozytywnych kontaktów społecznych i akceptacji emocjonalnej wśród ludzi. Dziecko otrzymuje ją pośród swoich grup rówieśniczych. Potrzeba kontaktu społecznego jest kolejnym etapem w rozwoju społecznym dziecka. Dążenie do udziału w grupie rówieśników jest u dziecka w młodszym wieku szkolnym powszechne i stanowi naturalną konsekwencję jego uspołecznienia w domu rodzinnym. Zaspokajanie jego potrzeby uznania społecznego jest zależne także m.in. od ocen szkolnych oraz różnego rodzaju wyróżnień i pochwał stosowanych w procesie dydaktycznym³⁷. Przez brak uznania dziecko staje się niedoceniane, niedostrzegane, staje się bierne, albo zaczyna przejawiać zachowania destrukcyjne³⁸.

Rozwój dziecka zależy od warunków, jakie stwarzają rodzice i opiekunowie oraz rodzaju wychowania³⁹. Kryteriami podziału rozwoju na okresy uznaje się poziom poznawania przez dziecko rzeczywistości, rodzaj działalności dominujący w danym okresie rozwojowym oraz formy i metody oddziaływania wychowawczego z jakimi dziecko ma do czynienia⁴⁰.

Rodzina jest środowiskiem, w którym tkwią największe możliwości wszechstronnego rozwoju dziecka. Aby te możliwości można było maksymalnie wykorzystać, należy wiedzieć, jakie są warunki jego prawidłowego rozwoju⁴¹ i od jakich przyczyn on zależy, oraz jakie są właściwości i kierunki rozwoju

³⁴ Tamże.

³⁵ Z. Włodarski, A. Matczak, *dz. cyt.*, s. 298.

³⁶ H. Filipczuk, *dz. cyt.*, s. 32.

³⁷ H. Filipczuk, *dz. cyt.*, s. 30–34.

³⁸ M. Jacuńska, *art. cyt.*, s. 352.

³⁹ P. Poręba, *Konflikty rodzinne a rozwój osobowości dziecka*, „*Studia Warmińskie*” 1971, nr 8, s. 389–403; T. Wach, *Rodzina dysfunkcyjna*, w: *Leksykon pedagogiki rodziny*, red. J. Kułaczkowski, Warszawa 2011, s. 155.

⁴⁰ B. Suchodolski, *dz. cyt.*, s. 421–426.

⁴¹ A. Włodarska, *Dziecko w rękach niedojrzałych rodziców*, w: *Pedagogika na co dzień*, red. J. Placha, Warszawa 2009, s. 77–78.

w kolejnych jego fazach, a także jakie są potrzeby fizyczne i psychiczne poszczególnej rodziny, szczególnie dzieci⁴².

2. Metodologia badań własnych

Na podstawie zasad dotyczących metodologii badań naukowych⁴³ w niniejszej pracy określony został przedmiot badań: wiedza rodziców o potrzebach psychofizycznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym. Problem badawczy sformułowano w pytaniu: „jaka jest znajomość potrzeb fizycznych i psychicznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym przez badanych rodziców?”, natomiast hipoteza jest przedstawiona następująco: „wiedza badanych rodziców o potrzebach fizycznych i psychicznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym nie jest wystarczająca”. Zmiennymi zależnymi były: wykształcenie rodziców oraz ich płeć. Jako zmienne zależne mające znaczenie w prowadzonym postępowaniu przyjęto wiedzę o potrzebach fizycznych i psychicznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym.

W postępowaniu badawczym skorzystano z metody sondażu oraz ankiety jako techniki badawczej. Badania naukowe zostały przeprowadzone w 2011 r. w województwie podkarpackim na terenie powiatu kolbuszowskiego w 21 szkołach podstawowych. Badaniami objęto 500 rodziców dzieci w wieku wczesnoszkolnym. Na podstawie zebranego materiału badawczego dokonano analizy uzyskanych danych za pomocą programu Microsoft Excel 2010, następnie przedstawiono je w tabelach uwzględniając wartości liczbowe oraz procentowe.

3. Wyniki przeprowadzonych badań

Ponieważ wiedza o potrzebach fizycznych dziecka jest rodzicom koniecznie potrzebna w celu właściwego wypełniania ich obowiązków odnośnie prawidłowego rozwoju dziecka, postanowiono w pierwszej kolejności zbadać znajomość podstawowych potrzeb fizycznych dziecka wczesnoszkolnego przez rodziców.

W formularzu ankiety umieszczono pytanie w formie otwartej z prośbą o określenie potrzeb fizycznych dziecka. Uzyskane odpowiedzi zostały uporządkowane zgodnie z ustalonym szablonem, który skonstruowano według listy podstawowych potrzeb fizycznych dziecka. Zgodnie z tą listą są nimi:

⁴²A. Skreczko, *Współpraca nauczyciela z rodzicami w kształtowaniu kultury pedagogicznej*, w: *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007, s. 309–310; E. Osewska, J. Stala, *Wielostronna i wieloczynnościowa aktywizacja dzieci w młodszym wieku szkolnym w nauczaniu religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2010, nr 1, s. 97–108.

⁴³M. Łobocki, *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych*, Kraków 2009, s. 15–25.

potrzeba odpowiedniej temperatury, tlenu, pokarmu, potrzeby zdrowotne, mieszkaniowe, odzieżowe, higieniczne, ruchu, snu (odpoczynku) oraz potrzeby pielęgnacyjne.

W celu szczegółowego przedstawienia wyników badań uzyskane dane zostały umieszczone w dwóch tabelach. W tabeli 1. zostały przedstawione wskazania przez badanych rodziców poszczególnych, prawidłowych potrzeb fizycznych dziecka zgodnych z ustalonym szablonem, natomiast w tabeli 2. przedstawiono odpowiedzi ankietowanych pogrupowane według liczby wymienionych przez nich prawidłowych potrzeb. Odpowiedź z określonymi prawidłowo przynajmniej 4 potrzebami fizycznymi zakwalifikowano do I grupy odpowiedzi, w II grupie umieszczono odpowiedzi, w których wymieniono 1–3 potrzeby, w III są odpowiedzi z potrzebami uznanymi jako nieprawidłowe, czyli niezgodne z szablonem, natomiast w IV grupie przedstawiono brak odpowiedzi.

Tab. 1. Wykształcenie rodziców a określenie przez nich podstawowych potrzeb fizycznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym

Podstawowe potrzeby fizyczne dziecka	Wykształcenie rodziców						Ogółem	
	Zawodowe		Średnie		Wyższe			
	N	%	N	%	N	%	N	%
temperatury	0	0,0	0	0,0	1	100,0	1	0,2
tlenowe	0	0,0	3	100,0	0	0,0	3	0,6
pokarmowe	12	16,7	31	43,1	29	40,3	72	14,4
zdrowotne	1	33,3	1	33,3	1	33,3	3	0,6
mieszkaniowe	0	0,0	12	60,0	8	40,0	20	4,0
odzieżowe	4	30,8	7	53,8	2	15,4	13	2,6
higieniczne	0	0,0	1	12,5	7	87,5	8	1,6
ruchu	23	17,7	61	46,9	46	35,4	130	26,0
snu, odpoczynku	8	19,0	10	23,8	24	57,1	42	8,4
pielęgnacyjne	1	100,0	0	0,0	0	0,0	1	0,2

Uzyskane wyniki badań wskazują na znaczące trudności w określaniu podstawowych potrzeb biologicznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym przez badanych rodziców. Na ich podstawie można wnioskować, że znajomość potrzeb fizycznych dziecka u badanych rodziców jest niska. Najczęściej wskazują oni potrzebę ruchu – 26% odpowiedzi – oraz potrzeby pokarmowe – 14,4%

wskazań. Pozostałe potrzeby fizycznie były określane przez ankietowanych rodziców sporadycznie i uzyskały tylko po kilka wskazań, a mianowicie: potrzeba temperatury – 1 wskazanie, tlenowe – 3 odpowiedzi, zdrowotne – 3 wskazania, potrzeby mieszkaniowe (nieco więcej) – 20 wskazań ankietowanych, odzieżowe – 13 wskazań, higieniczne – 8 wskazań, potrzeba snu (odpoczynku) – 42 wskazania ankietowanych rodziców, potrzeby pielęgnacyjne określiła zaledwie 1 osoba. Po tak uzyskanym wyniku badań przystąpiono do analizy danych pod względem liczby prawidłowo określonych potrzeb fizycznych dziecka przez ankietowanych rodziców. Dane przedstawia tabela 2.

Tab. 2. Wykształcenie rodziców a liczba prawidłowo określonych przez nich podstawowych potrzeb fizycznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym

Liczba określonych potrzeb fizycznych dziecka	Wykształcenie rodziców						Ogółem	
	Zawodowe		Średnie		Wyższe			
	N	%	N	%	N	%	N	%
wymieniono co najmniej 4 prawidłowe potrzeby	0	0,0	3	25,0	9	75,0	12	2,4
wymieniono 3 lub mniej prawidłowych potrzeb	31	20,3	79	51,6	43	28,1	153	30,6
wymieniono nieprawidłowe potrzeby	25	32,1	46	59,0	7	9,0	78	15,6
brak odpowiedzi	99	38,5	125	48,6	33	12,8	257	51,4

Uzyskane dane wskazują na to, że wiedza badanych rodziców o potrzebach dziecka w wieku wczesnoszkolnym jest niska. Jedynie 12 ankietowanych na 500 potrafiło wymienić prawidłowo cztery lub więcej potrzeb fizycznych dziecka. Tylko 30,6% rodziców określiło trzy lub mniej potrzeb, natomiast ponad połowa ankietowanych (51,4%) nie udzieliła żadnej odpowiedzi na to pytanie, co może wskazywać na znaczący brak wiedzy w badanej kwestii. Pozostali badani (15,6%) wymienili potrzeby niezgodne z ustalonym szablonem. Wśród tych odpowiedzi najliczniej wskazywano: zabawę – 19 wskazań, poczucie bezpieczeństwa – 18 odpowiedzi, miłość, troskliwość, zrozumienie – 18 wskazań, zapewnienie środków do rozwoju – 11 wskazań, zaspokojenie potrzeb fizycznych lub psychicznych – 5 odpowiedzi, odpowiednie środowisko – 5 wskazań.

Należy zwrócić uwagę, że spośród osób posiadających wykształcenie zawodowe ani jedna osoba nie wymieniła czterech podstawowych potrzeb fizycznych dziecka, dlatego przypuszcza się, że poziom wykształcenia respondentów może mieć istotny wpływ na znajomość potrzeb fizycznych dziecka.

Ponieważ wiedza rodziców o potrzebach fizycznych dziecka jest ważną problematyką w odniesieniu do badanego tematu, dokonano uszczegółowienia zebranych danych uwzględniającego płeć respondentów, co obrazuje tabela 3.

Tab. 3. Płeć rodziców a liczba prawidłowo określonych przez nich podstawowych potrzeb fizycznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym

Liczba określonych potrzeb fizycznych u dziecka	Płeć				Ogółem	
	Kobiety		Mężczyźni		N	%
	N	%	N	%		
wymieniono co najmniej 4 prawidłowe potrzeby	12	2,8	0	0,0	12	2,4
wymieniono 3 lub mniej prawidłowych potrzeb	131	30,5	22	31,4	153	30,6
wymieniono nieprawidłowe potrzeby	73	17,0	5	7,1	78	15,6
brak odpowiedzi	214	49,8	43	61,4	257	51,4

Uzyskany wynik dowodzi, że badane matki posiadają większą niż ojcowie wiedzę o potrzebach fizycznych dziecka, ponieważ żaden z badanych ojców nie potrafił wymienić co najmniej czterech prawidłowych jego potrzeb fizycznych. Tylko 31,4% ankietowanych ojców określiło od jednej do trzech potrzeb, natomiast aż 61,4% z nich w ogóle nie odpowiedziało na to pytanie. Może to wskazywać na brak ich wiedzy w badanym zakresie. Analizując odpowiedzi matek, można stwierdzić, że tylko 12 na 430 z nich określiło prawidłowo co najmniej cztery potrzeby fizyczne dziecka, natomiast prawie połowa matek (49,8%) nie udzieliła żadnej odpowiedzi na to pytanie, co może być spowodowane brakiem ich wiedzy w badanej kwestii.

Na podstawie uzyskanych wyników badań można przypuszczać, że stan wiedzy badanych rodziców odnośnie rozwoju fizycznego dziecka w wieku wczesnoszkolnym jest niski. Zebrane dane świadczą o tym, że matki posiadają większą niż ojcowie wiedzę o rozwoju fizycznym dziecka, ponadto na stan tej wiedzy istotny wpływ ma poziom wykształcenia respondentów.

Warunkiem skutecznego wspierania dziecka przez rodziców na etapie wieku wczesnoszkolnego jest posiadanie przez nich gruntownej wiedzy o podstawowych potrzebach psychicznych. W celu poznania zakresu wiedzy badanych rodziców w tym temacie poproszono ich o wymienienie podstawowych potrzeb psychicznych dziecka. Sformułowane pytanie ankietowe miało formę otwartą. W celu zaprezentowania zebranych danych odpowiedzi ankietowanych zostały uporządkowane według ustalonego szablonu prawidłowych potrzeb psychicznych, w którym znalazły się następujące potrzeby: potrzeba kontaktu emocjonalnego, bezpieczeństwa, aktywności, samodzielności, poznawania, kontaktu społecznego oraz potrzeba uznania. Uzyskane wyniki badań umieszczono w tabelach 4. oraz 5. W pierwszej tabeli znajdują się wskazania badanych rodziców odnośnie poszczególnych prawidłowych potrzeb psychicznych dziecka. Natomiast w drugiej z nich przedstawione są dane wskazujące liczbę wymienionych przez ankietowanych prawidłowych potrzeb psychicznych, które uporządkowane zostały według następującego kryterium:

- w I grupie przedstawiono odpowiedzi, w których wymienione zostały co najmniej 4 prawidłowe potrzeby psychiczne,
- w II grupie umieszczono wskazania, gdzie znalazły się od 1 do 3 prawidłowo wymienionych potrzeb,
- w III grupie znajdują się odpowiedzi z nieprawidłowymi potrzebami psychicznymi,
- w IV grupie przedstawiono brak odpowiedzi.

Tab. 4. Wykształcenie rodziców a określenie przez nich podstawowych potrzeb psychicznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym

Podstawowe potrzeby psychiczne dziecka wczesnoszkolnego	Wykształcenie rodziców						Ogółem	
	Zawodowe		Średnie		Wyższe			
	N	%	N	%	N	%	N	%
kontaktu emocjonalnego	17	13,6	67	53,6	41	32,8	125	25,0
bezpieczeństwa	22	19,5	54	47,8	37	32,7	113	22,6
aktywności	1	7,7	6	46,2	6	46,2	13	2,6
samodzielności	1	11,1	5	55,6	3	33,3	9	1,8
poznawania	2	4,7	18	41,9	23	53,5	43	8,6
kontaktu społecznego	13	22,4	22	37,9	23	39,7	58	11,6
uznania	9	10,6	46	54,1	30	35,3	85	17,0

Na podstawie powyższego wyniku badań można przypuszczać, że wyróżnienie podstawowych potrzeb psychicznych dziecka w młodszym wieku szkolnym było dla badanych rodziców zadaniem trudnym, ponieważ przedstawione podstawowe potrzeby psychiczne dziecka określane były przez nich stosunkowo dość rzadko. Najwyższe wskazania, mimo że podane tylko przez 1/4 ankietowanych (25%), uzyskała potrzeba kontaktu emocjonalnego, z którą utożsamia się potrzebę miłości, okazywanie czułości, przytulanie dziecka, branie na kolana, głaskanie po głowie, utulanie do snu, bliskość. Ważna potrzeba psychiczna dziecka, czyli potrzeba bezpieczeństwa, uzyskała mniejsze wskazania (tylko 22,6% odpowiedzi badanych rodziców).

Pozostałe potrzeby uzyskały następujące liczby wskazań: uznania – 17% wskazań, kontaktu społecznego – 11,6%, poznawania – 8,6%, aktywności – 2,6%. Potrzebę samodzielności wskazało zaledwie 9 osób na 500 zbadanych (1,8%). Może to oznaczać, że badani rodzice, kierując się nadopiekuńczością, wstrzymują samodzielność dziecka, wyręczając je z różnych czynności. Sytuacja taka może powodować niezaspokojenie potrzeby samodzielności. Ponadto może sprawić, że nastąpi osłabienie lub ograniczenie rozwoju tej potrzeby. Dziecko, które rodzice przyzwyczaili w domu do stałego wyręczania, będzie oczekiwało pomocy wszędzie, gdziekolwiek się znajdzie.

Tabela 5. przedstawia liczbę określanych potrzeb psychicznych przez badanych rodziców.

Tab. 5. Wykształcenie rodziców a liczba określonych przez nich podstawowych potrzeb psychicznych dziecka wczesnoszkolnego

Liczba określonych podstawowych potrzeb psychicznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym	Wykształcenie rodziców						Ogółem	
	Zawodowe		Średnie		Wyższe			
	N	%	N	%	N	%	N	%
wymieniono co najmniej 4 prawidłowe potrzeby psychiczne	2	10,0	4	20,0	14	70,0	20	4,0
wymieniono 3 lub mniej prawidłowych potrzeb psychicznych	37	18,5	116	58,0	47	23,5	200	40,0
wymieniono nieprawidłowe potrzeby psychiczne	12	50,0	12	50,0	0	0,0	24	4,8
brak odpowiedzi	104	40,6	120	46,9	32	12,5	256	51,2

Analizując uzyskane dane, można wnioskować, że stan wiedzy badanych rodziców o potrzebach psychicznych dziecka jest na niskim poziomie. Zaledwie 4% ankietowanych potrafiło prawidłowo wymienić 4 lub więcej potrzeb psychicznych dziecka. W niemal całej części ankietowani wymienili 1–3 potrzeby psychiczne (40%). Więcej niż połowa badanych rodziców (51,2%) nie udzieliła żadnej odpowiedzi, natomiast 24 ankietowanych (4,8%) wymieniło nieprawidłowe potrzeby psychiczne, czyli niezgodne z ustalonym szablonem. Oto niektóre odpowiedzi ankietowanych rodziców, które zostały zakwalifikowane do nieprawidłowych: ubrania, zabawki, inne rzeczy – 4 wskazania, potrzeby umysłowe, emocjonalne – 3 odpowiedzi, pomoc w nauce – 3 wskazania, zdrowie – 2 wskazania, czas na naukę i zabawę – 2 wskazania.

Ponieważ analizowana problematyka jest ważna w odniesieniu do tematu niniejszej pracy, postanowiono dokonać opracowania danych z uwzględnieniem płci ankietowanych, co przedstawia tabela 6.

Tab. 6. Płeć rodziców a liczba określonych przez nich podstawowych potrzeb psychicznych dziecka wczesnoszkolnego

Liczba określonych podstawowych potrzeb psychicznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym	Płeć				Ogółem	
	Kobiety		Mężczyźni			
	N	%	N	%	N	%
wymieniono co najmniej 4 prawidłowe potrzeby psychiczne	20	4,7	0	0,0	20	4
wymieniono 3 lub mniej prawidłowych potrzeb psychicznych	177	41,2	23	32,9	200	40
wymieniono nieprawidłowe potrzeby psychiczne	22	5,1	2	2,9	24	4,8
brak odpowiedzi	211	49,1	45	64,3	256	51,2

Powyższa analiza dowodzi, że badane matki posiadają większą niż ojcowie wiedzę o potrzebach psychicznych dziecka w młodszym wieku szkolnym. Odpowiedzi zaliczone do I kategorii, w której wymieniono 4 lub więcej prawidłowych potrzeb psychicznych, należą wyłącznie do ankietowanych matek. Liczbę od 1 do 3 prawidłowych potrzeb potrafiło wymienić 41,2% matek, a tylko 32,9% ojców. Aż 64,3% ankietowanych ojców oraz 49,1% matek nie udzieliło żadnej odpowiedzi na to pytanie. Na podstawie uzyskanych wyników badań można wnioskować o istotnym braku wiedzy badanych rodziców o podstawowych potrzebach psychicznych dziecka. Duża niewiedza rodziców w tym temacie może powodować niezaspokojenie podstawowych potrzeb oraz związane z tym poważne zaburzenia rozwojowe u dziecka.

Reasumując, na podstawie wyników przeprowadzonych badań można wnioskować, że wiedza badanych rodziców o potrzebach fizycznych i psychicznych dziecka w wieku wczesnoszkolnym ma liczne braki, a na stan wiedzy respondentów zazwyczaj wpływa poziom ich wykształcenia oraz płęć. Tymczasem ważne jest, aby rodzice wychowujący dziecko posiadali dużą wiedzę o jego rozwoju psychofizycznym, ponieważ dzięki niej będą mogli uniknąć wielu błędów wychowawczych, które wpływają nie tylko na prawidłowość rozwoju dziecka, ale również na jego zachowanie w przyszłości, ponieważ zaspokojenie podstawowych potrzeb psychofizycznych dziecka ma zasadnicze znaczenie dla jego pełnego i harmonijnego rozwoju.

Spółeczeństwo powinno konsekwentnie dążyć do upowszechniania i popularyzowania wiedzy o rozwoju psychofizycznym dziecka wśród rodziców⁴⁴. Obecnie istnieje wiele możliwości wzbogacania potocznej wiedzy o wychowaniu i uzupełniania jej o elementy naukowej wiedzy pedagogicznej i psychologicznej, w tym dotyczącej rozwoju dziecka oraz jego potrzeb psychofizycznych. Są nimi m.in.:

- nawiązywanie efektywnej współpracy ze szkołą oraz pozostałymi instytucjami wspierającymi rodzinę w jej funkcji wychowawczej,
- czytelnictwo fachowej literatury pedagogicznej,
- korzystanie z poradnictwa dla rodzin,
- aktywny udział w pedagogizacji rodziców,
- pozyskiwanie informacji o wychowaniu w wyniku obowiązkowego wsparcia świadczonego przez właściwe instytucje państwowe oraz organizacje pozarządowe (w oparciu o realizację ustawy z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej, która weszła w życie 01.01.2012 r.),
- realizowanie nauki Kościoła.

Pomimo wielu niebezpieczeństw zagrażających rodzinie z powodu dokonujących się zmian społecznych, gospodarczych oraz politycznych rodzina nadal

⁴⁴ M. Rokicka, *Świadomość wychowawcza rodziny a adaptacja dziecka do warunków pierwszej klasy szkoły podstawowej*, „Nauczyciel i Szkoła” 2008, nr 1–2, s. 151; A. Skreczko, *Pedagogizacja rodziców wyrazem troski o wychowanie*, w: *Rodzina XX w. wobec dobra dziecka*, red. J. Wilk, Lublin 2003, s. 461–474.

stanowi dla dziecka pierwsze i najważniejsze środowisko wychowawcze, a kluczową rolę w jego wychowaniu odgrywają rodzice i to oni ponoszą odpowiedzialność za prawidłowy rozwój dziecka. Dlatego, żeby uniknąć trudności wychowawczych, powinni oni coraz bardziej świadomie, w oparciu o odpowiednią wiedzę pedagogiczną oraz psychologiczną, prawidłowo wspomagać rozwój dziecka na wszystkich jego płaszczyznach.

Literatura

- Blaim A., *Biomedyczne problemy wzrostu dziecka*, w: *Rodzina i dziecko*, red. M. Ziemska, Warszawa 1986, s. 77–126.
- Filipczuk H., *Rodzice i dzieci w młodszym wieku szkolnym*, Warszawa 1989.
- Gilewicz Z., *Teoria wychowania fizycznego*, Warszawa 1964.
- Hurlock E., *Rozwój dziecka*, Warszawa 1985.
- Jacuńska M., *Wychowanie małego dziecka w rodzinie*, w: *Rodzina i dziecko*, red. M. Ziemska, Warszawa 1986, s. 349–350.
- Jundziłł E., *Potrzeby psychiczne dzieci i młodzieży. Diagnoza – zaspokojenie*, Gdańsk 2005.
- Kukołowicz T., *Możliwości zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa w rodzinie*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1970 zes. 13, s. 49–62.
- Kułaczkowski J., *Leksykon pedagogiki rodzin*, Warszawa 2011.
- Lee C., *Wzrastanie i rozwój dziecka*, Warszawa 1997.
- Lewowicki T., *W sprawie edukacji przedszkolnej i wczesnoszkolnej*, „Ruch Pedagogiczny” 1991, nr 1, s. 3–13.
- Łobocki M., *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych*, Kraków 2009.
- Osewska E., Stala J., *Wielostronna i wieloczynnościowa aktywizacja dzieci w młodszym wieku szkolnym w nauczaniu religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2010, nr 1, s. 97–108.
- Skreczko A., *Pedagogizacja rodziców wyrazem troski o wychowanie*, w: *Rodzina XX w. wobec dobra dziecka*, red. J. Wilk, Lublin 2003, s. 461–474.
- Skreczko S., *Rozwój psychiczny*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Łomianki 1999, s. 411–412.
- Skreczko A., *Współpraca nauczyciela z rodzicami w kształtowaniu kultury pedagogicznej*, w: *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007, s. 307–322.
- Suchodolski B., *Zarys pedagogiki*, Warszawa 1965.
- Poręba P., *Konflikty rodzinne a rozwój osobowości dziecka*, „Studia Warmińskie” 1971, nr 8, s. 389–403.
- Przetacznikowa M., *Podstawy rozwoju psychicznego dzieci i młodzieży*, Warszawa 1973.
- Putkiewicz Z., Dobrowolska B., Kukołowicz T., *Podstawy psychologii, pedagogiki i socjologii*, Warszawa 1984.
- Regulska A., *Założenia współczesnego systemu opieki zastępczej nad dzieckiem*, w: *Aspekty wychowania dziecka w rodzinie*, red. J. Kułaczkowski, Warszawa 2010, s. 77–84.

- Rokicka M., *Świadomość wychowawcza rodziny a adaptacja dziecka do warunków pierwszej klasy szkoły podstawowej*, „Nauczyciel i Szkoła” 2008, nr 1–2, s. 137–151.
- Roszkiewicz I., *Młodszy wiek szkolny*, Warszawa 1983.
- Rowicka A., *Dziecko w świecie zagrożeń a autorytet rodziców*, w: *Dziecko a zagrożenia współczesnego świata*, red. S. Guz, Lublin 2008, s. 207–215.
- Wach T., *Rodzina dysfunkcyjna*, w: *Leksykon pedagogiki rodziny*, red. J. Kułaczkowski, Warszawa 2011, s. 155.
- Więckowski R., *Pedagogika wczesnoszkolna*, Warszawa 1995.
- Włodarska A., *Dziecko w rękach niedojrzałych rodziców*, w: *Pedagogika na co dzień*, red. J. Placha, Warszawa 2009.
- Włodarski Z., Matczak A., *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1987.
- Wolicki M., *Psychologiczne uwarunkowania procesu wychowania*, „Studia nad Rodziną” 2008, nr 22–23.
- Wołoszynowa L., *Psychologia rozwojowa, wychowawcza i społeczna*, Warszawa 1970.
- Wójcik M., *Dojrzwianie. Dojrzwianie biologiczne*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Łomianki 1999, s. 92–93.
- Żebrowska M., *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1979.

The parents' knowledge of the psychophysical needs of the early school aged children (in the light of the kolbuszowski district)

Summary

The biggest impact on the proper development of the child's personality is actually extending the educational process observed in the most conducive educational environment that is family, where the children, surrounded by a personal service, are able to satisfy all their needs. Parents play the key role in the upbringing of the children, so they are responsible for their proper development. For this reason, having a thorough knowledge of psychological and physical needs of the child allows them to support, in a better way, comprehensive development of the child. This knowledge should be extended consciously basing on an appropriate pedagogical and psychological literature.

Keywords: education, family, knowledge about education, psychological and physical needs of children in the early school age

MAGDALENA EWA RUSZEL

Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Stalowa Wola

Zaniedbania psychiczno-duchowe rodziców względem własnych dzieci

Streszczenie: Artykuł podejmuje jakże aktualny obecnie problem zaniedbań psychiczno-duchowych rodziców względem dzieci. Jest kolejnym w serii dotyczącej sfery psychiczno-duchowej i zagrożeń jej prawidłowego rozwoju u człowieka. Poprzednie („Cierpienia duchowe dziecka. Psychologiczne aspekty”, „Sieroctwo duchowe dziecka”, „Wartość inteligencji duchowej w procesie przemian społeczno-gospodarczych”, „Uzależnienia duchowe jako problem współczesnej młodzieży. Psychologiczne aspekty”, dopełniają i uzupełniają niepodjęte tutaj wątki.

Słowa kluczowe: cierpienia duchowe, nowe ideologie, okultyzm, rozwój duchowy, sieroctwo duchowe, zagrożenia duchowe, zaniedbania psychiczno-duchowe

Wychowanie dziecka to obecnie nie lada wyzwanie dla współczesnego rodzica. Rodzice coraz rzadziej mają możliwości, chęci (i siły!) do korzystania z dobrych, wartościowych pedagogicznie wzorców, zasad i reguł wypracowanych przez ich własnych rodziców. Rzeczywistość wokół nich zmienia się tak szybko, że sami bardzo często czują się bezradni i zagubieni. Ich protesty w obronie zamykanych szkół, w obronie sześciolatków, sprzeciwy wobec redukcji godzin i programów z przedmiotów ważnych dla wychowania do wartości, wychowania patriotycznego nie zawsze kończą się pomyślnie. Rodzice są „zalewani” destrukcyjnymi dla wychowania swoich pociech ideologiami (ostatnio gender), które skutecznie są „wspierane” przez kampanie społeczne i media. W konsekwencji tego rodzic u progu kariery szkolnej swego dziecka nie jest w stanie obronić go przed degradującymi skutkami tychże ideologii. Kupuje swej pociesze podręczniki, które „zawierają coraz częściej zabawy w horoskopy czy aluzje do pogańskich praktyk, w tym także do rzeczywistości duchów czy UFO – zauważa ks. prof. Aleksander Posacki”¹.

Co więcej, w wielu tych kwestiach rodzic czuje się bezsilny, a dodatkowo przykłady dramatów rodzinnych zaczerpnięte z krajów, w których rodzice stracili w wychowaniu swych dzieci decydujący głos na rzecz państwa i jego

¹ P. Gajkowska, *Zniewalanie umysłu*, „Nasz Dziennik”, 17–8 sierpnia 2013 r., nr 191 (4730), s. M3.

ideologii, budzą w nich lęki i obawy o zasadność stawiania w wychowaniu na wartości i zasady. Przykładów takich dramatów nie trzeba daleko szukać. Mamy je u naszych sąsiadów – w Niemczech. Obecnie coraz więcej opisów takich szokujących sytuacji znajdujemy w prasie. „W 2006 roku do domu państwa Plettów w Paderborn wtargnęła policja, ponieważ rodzice nie życzyli sobie edukacji seksualnej w szkole i zdecydowali się na tzw. homeschooling, czyli naukę w domu. Matkę aresztowano, ojcu udało się uciec z dziećmi do Austrii [...]. Z tego samego powodu co Plettowie trzy miesiące odsiedziały za kratkami osoby, które uczyły dzieci w domu. Podczas rozprawy kategorycznie twierdzili, że wychowanie powinno opierać się na wartościach chrześcijańskich, a tego szkoła publiczna nie gwarantuje”². Jak podkreśla niemiecka socjolog Gabriele Kuby „badania w Niemieckim Instytucie Młodzieżowym (Deutschen Jugendinstitut) wykazały, że dzieci i młodzież coraz więcej nadużywać popełniają na swoich rówieśnikach. Młodzież od 14 do 16 roku życia popełnia przestępstwa seksualne na dzieciach! A wszystko to konsekwencja uczenia młodych – mówiąc w skrócie seksu na obowiązkowych zajęciach już w przedszkolu”³.

Zaniedbania psychiczno-duchowe

Zaniedbania psychiczno-duchowe, moim zdaniem, z jednej strony dotyczą sytuacji braku wpływu rodziców na kształt i jakość wychowania swych dzieci, na możliwość wpajania im wartości opartych na wierze, tradycji i chrześcijańskich wartościach. Współcześnie zaniedbania te częściej związane są z sytuacją zewnętrzną – uwarunkowaniami ekonomiczno-politycznymi wymuszającymi na milionach rodzin określony styl życia i postępowania, w braku poszanowania praw i godności człowieka. Z drugiej strony zaniedbania te wynikają z sytuacji, gdy rodzice, płynąc z nurtem życia i współczesnej kultury, tracą z oczu najbardziej istotne wartości, które w świetle nowych trendów stają się śmieszne, nieaktualne. Rodzice, zwalniając się z refleksji nad nimi, uznają, że jakość życia płynie z dyktatu promujących antywartości mass mediów. Od strony wewnętrznej zaniedbania te związane są z osobowością rodziców, którzy, coraz częściej ulegając presji i naciskom życia społecznego, usprawiedliwiają się z odpowiedzialności do pracy nad kształtowaniem swego wnętrza, swej duchowości, które sprzężone są przeciw z psychiką, świadomością, osobowością i potrzebami człowieka. Jeśli zatem osoba dorosła zrzuci z siebie obowiązek kształtowania swego wnętrza w oparciu o wartości chrześcijańskie, to tym samym nie będzie tego wymagać od swojej pociechy, którą z kolei chętnie swoimi antywartościami „nakarmi” kultura masowa.

² A. Zechenter, *Koń trojański w szkole*, „Nasz Dziennik”, 14–15 września 2013 r., nr 215 (4754), s. M6.

³ G. Kuby, *Dyktatura seksu* (wyw. przepr. J. Bątkiewicz-Bożek), „Gość Niedzielny”, 27 maja 2012 r., nr 21, s. 46.

Założony a rzeczywiście realizowany wpływ rodzica na wychowanie dziecka

U progu rodzicielstwa każdy przyszyły rodzic ma określoną wizję wychowania swojej pociechy. Większość z nich pragnie, aby ich dzieci wyrosły na mądrych, dojrzałych i odpowiedzialnych ludzi, którzy osiągną sukces w życiu. Przyszła mama i tata wyobrażają sobie, jak będą wyglądać codzienne, wzajemne relacje z dzieckiem, na jakich wartościach, zasadach i regułach będą one oparte. W pierwszych miesiącach po narodzinach dziecka ta „wizja” niestety musi zostać skorygowana. W typowym małżeństwie (przy założeniu, że nie ma pomocy ze strony dziadków, a sytuacja finansowa młodego małżeństwa jest średnio dobra) jedno z rodziców spędza wiele godzin na pracy zarobkowej poza domem, a drugie na pracy w domu. Po kilkunastu tygodniach oboje są przemęczeni, zniechęceni, nie mają czasu ani dla siebie, ani dla najbliższych, a obowiązki względem dziecka nierzadko generują dodatkowy stres i napięcia w małżeństwie. Już na tym etapie życia dziecka można mówić o poważnych zaniedbaniach psychiczno-duchowych rodziców względem niego. (Tak naprawdę, pierwsze zaniedbania pojawiają się, gdy jest ono w łonie matki. „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”⁴). Inną sytuacją powodującą cierpienia duchowe dziecka w łonie matki, jak również zaniedbania psychiczno-duchowe rodziców względem niego jest ta, gdy matka z przyczyn ekonomicznych zmuszona jest w czasie ciąży wykonywać pracę przeciwwskazaną w jej stanie. Nie mając zapewnionego elementarnego poczucia bezpieczeństwa tak ze strony najbliższych, jak i ze strony pracodawcy, chodząc do pracy (często ukrywając ciążę) postępuje wbrew własnej woli. Oczekiwanie na przyjście na świat dziecka jest wtedy dla niej okresem wzmożonego trudu, trosk, niepewności, obaw o byt i los rodziny).

Dziś o pokoleniu współczesnych 30–40-latków czyta się często w komentarzach prasowych jako o pokoleniu „oszukanych”, „straconych” – a może lepiej „uwiedzionych” czy „uwięzionych w ratkach kredytów hipotecznych”. Ludzie ci, chcąc na starcie swej młodości dojrzałe podejść do wypełniania zadań życiowo-rodzicielskich, postawili na wykształcenie, zawód, konkretną pracę, która da im podstawy do życia oraz umożliwi założenie rodziny. Jednakże z biegiem lat uświadamiali sobie, że oczekuje się od nich czegoś więcej w sferze zawodowej – stąd decyzje o kolejnych studiach, kursach doskonalących w nadziei na upragniony byt rodzinny. Niestety, często po latach odbytych

⁴ M. E. Ruszel, *Cierpienia duchowe dziecka. Psychologiczne aspekty*, „Studia Gdańskie” 2012, t. XXXI, s. 318.

studiów i szkoleń z dyplomami w kieszeni, z wiedzą, zapałem do pracy i życia rodzinnego, zostawali z niczym. Nie mogąc znaleźć pracy, masowo emigrowali za granicę – gdzie spełniali się nie tylko zawodowo, ale i rodzinnie, mogąc pozwolić sobie na posiadanie tylu dzieci ile chcą. Ci, z pozostałych w kraju, którym udało się dostać „dobrą” pracę w intratnym miejscu, chcąc założyć rodzinę, zdecydowali się na kredyt. „Uwięzieni” w jego ratach stali się niewolnikami pracy (z obawy przed jej utratą i wizją przejścia mieszkania przez bank). Nielicznym z tych „uwięzionych” udało się zostać rodzicami, najczęściej jednego dziecka – które widzi swych rodziców późnym wieczorem, dziecka, które nie rozumie dlaczego rodzic(-ce) ciągle musi późno wracać, czemu nie usiądzie z nim i nie porozmawia, nie pobawi się. Brak głębszych więzi w tego typu relacjach pomiędzy rodzicami a dziećmi powoduje nie tylko wzajemną powierzchowność tych relacji, oddalenie, uniemożliwia tworzenie tradycji rodzinnych, przekaz wiary i żywych wartości. Co więcej, rodzice „nie znając” dorastających pociech nie mają wiedzy oraz możliwości, żeby przeciwstawić się temu, co we współczesnej kulturze zagraża ich wychowaniu. Gros „uwięzionych” w systemie kredytowym rodziców czuje się bezsilnymi wobec chęci posiadania potomstwa i braku możliwości ku temu z powodu realnego zagrożenia utratą pracy i płynności finansowo-kredytowej.

Zaniedbania psychiczno-duchowe rodziców względem dzieci w wieku rozwojowym

Powszechne zaniedbania rodziców względem własnych dzieci dotyczą najczęściej: a) braku dla nich czasu, b) braku wiedzy na temat rozwoju i wychowania własnych dzieci, c) braku jasnego przekazu wartości i zasad w wychowaniu, d) braku wyboru właściwych zasad i wartości w wychowaniu, e) bezkrytycznym przyjmowaniu nowych mód i trendów degradujących osobowość i psychikę dziecka, f) nieświadomości zagrożeń duchowych i ich konsekwencji w życiu dziecka, g) cierpienie duchowych dziecka, h) sieroctwa duchowego dziecka.

A) Brak czasu. Rodzice pracujący zawodowo najczęściej narzekają, że nie mogą poświęcić dziecku tyle czasu, ile by chcieli z powodu ograniczeń zawodowych, przemęczenia pracą. W konsekwencji, gdy już znajdą chwilę dla dziecka, jakość tych kontaktów jest z reguły niska. Często wygląda to tak, że rodzic, chcąc chwilę odpocząć, pozwala dziecku na „swobodę działania”. Dziecko najczęściej wybiera bierną formę spędzania czasu przed telewizorem lub komputera, a w tym czasie mama lub tata, doglądając go, wykonują obowiązki domowe lub odpoczywają.

B) Brak wiedzy na temat rozwoju i wychowania własnych dzieci. Chodzi tu o kulturę pedagogiczną rodziców, ich wnikliwość i dociekliwość wychowawczą, chęć zgłębiania zagadnień wychowawczych, doskonalenia swoich umiejętności wychowawczych, dzielenia się doświadczeniami z innymi

rodzicami, jak również specjalistami. To także świadomość zagrożeń dla rozwoju dziecka, jakie niesie współczesna kultura.

- C) Brak jasnego przekazu wartości i zasad w wychowaniu.** Współcześnie rodzice sami są zagubieni w chaosie wartości lansowanych przez kulturę masową i propagowaną przez nią ideologię. „Współczesny człowiek jest oszołomiony ideologią materializmu. Istnieje tylko to, co widać, materia. To, co duchowe, powinno zostać odrzucone. Liczy się tylko to, co cielesne, przedmiotowe, co można objąć racjonalną świadomością, ściślej efektem działania ludzkiego mózgu”⁵. Rodzice z jednej strony chcieliby mieć mniej problemów wychowawczych z dziećmi, życząc sobie, aby wychowanie było prostsze, a z drugiej strony, sami zabiegając o codzienny byt, dają się „złapać” w pułapki reklam i gubią to, co najważniejsze – autentyczne psychiczno-duchowe bycie ze swoim dzieckiem. Pozbawiając się nieświadomie tej relacji, tym samym wychowują wyalienowanego z tych wartości człowieka.
- D) Brak wyboru właściwych zasad i wartości w wychowaniu.** Jest to konsekwencja braku jasnego ich przekazu. „Współcześnie człowiek boryka się między materializmem naturalnym – czyli przekonaniem, że jest samowystarczalny i nie potrzebuje Boga, materializmem hedonistycznym – czyli konsumpcjonizmem, sprawianiem sobie przyjemności, oraz materializmem dialektycznym i historycznym. Materializm dialektyczny to dominacja materii nad świadomością (...), materializm historyczny to propagowanie poglądu, że byt określa świadomość (...), wyzwolenie człowieka z tradycji i rodziny”⁶. Istnienie właściwych zasad, wartości zakładałoby wybór między dobrem a złem, tymczasem szerzy się wolność jako samowolę działania, myślenia, a raczej propagowania i narzucania przyjętych wzorów tym, którzy nie umieją się przed nimi bronić (dzieci). Ponadto, ten brak właściwych zasad i wartości w wychowaniu spowodowany jest również tym, że manipuluje się pojęciami, które niegdyś jasno precyzowały, co jest czym. „Instrumentalizuje się pozytywne pojęcia, takie jak »wielość«, »antydiskryminacja«, czy »tolerancja«. Nadaje się im znaczenie diametralnie różne od pierwotnego. Powstają też nowe pojęcia będące albo nośnikami nowej ideologii, jak np. »gender«, albo orężem służącym zniesławianiu przeciwnika, jak »homofobia« czy, »mowa nienawiści«”⁷.
- E) Bezkrytyczne przyjmowanie nowych mód i trendów (ideologia gender, propaganda homoseksualna).** Doktor Gerald van den Aardweig, psycholog i psychoterapeuta prowadzący terapię osób homoseksualnych, podkreśla, że „najbardziej pilna jest obrona przed propagandą homoseksualną w obszarze edukacji publicznej i szkolnictwa. Oznacza to państwową ochronę wolności prasy i mediów elektronicznych zdolnych do krytyki i przeciwstawiania się półprawdom i kłamstwom gejojskiej propagandy

⁵ T. Teluk, *Demoniczna strategia materializmu*, „Egzorcysta” (2013) 8, s. 38.

⁶ Tamże, s. 38.

⁷ Sz. Babuchowski, *Językiem w rodzinę*, „Gość Niedzielny”, 26 maja 2013 r., nr 21, s. 52.

oraz wszczęcia i wspierania akcji politycznej przeciwko inicjatywom ustanowienia homotyranii. Są to dobrze znane inicjatywy: zrównanie układów homoseksualnych z małżeństwem, prawdziwie kryminalne metody narzucania adopcji przez pary jednopłciowe, promująca homoseksualizm edukacja w szkołach i zakaz niepożądanych przez homoseksualistów badań, publikacji i terapii⁸. Obecnie media podejmujące głosy w obronie tradycyjnych wartości, przeciwstawiające się wykrzywianiu natury człowieka i narzucaniu jej pod płaszczykiem wolności słowa szczególnie dzieciom i młodzieży są ostro krytykowane i dyskryminowane w swej działalności.

F) Nieświadomość zagrożeń duchowych i ich konsekwencji w życiu dziecka.

Mało który rodzic widzi jakiegokolwiek zagrożenia w jodze czy we wschodnich sztukach walk. Jak czytamy z jednego ze świadectw młodej dziewczyny: „W szkołach organizuje się akcje, w czasie których można się poddać zabiegom bioenergoterapeutów i radiestetów. Sama uczestniczyłam w festiwalu pod nazwą »Nie z tej ziemi«, w czasie którego profesjonalni okultyści »leczyli« metodą reiki, kolorami, muzyką, lekami homeopatycznymi itp. Usługi swe proponowali bioenergoterapeuci i radiesteci. Można było też skorzystać z porad wróżbitów, astrologów i numerologów. Dostępne były również kamienie szlachetne, talizmany, żywność wegetariańska i literatura okultystyczna [...]. Tego rodzaju festiwale i akcje mają przynieść zdrowie i szczęście, a w rzeczywistości wystawiają swych uczestników na działanie demonicznych sił⁹. Obecnie obserwuje się zmasowaną reklamę różnych okultystycznych form inicjacyjnych. Nie jest od nich wolna nawet prasa codzienna. Jeden z rodziców przyniósł mi wycięty fragment¹⁰ z regionalnej gazety codziennej zatytułowany: „Joga to nie spanie na kocach”. Czytamy w nim, że: „Joga redukuje bóle mięśni i stawów, zwiększa pojemność płuc, poprawia trawienie i wpływa na stan ducha. Jogę można ćwiczyć w kilku rzeszowskich szkołach [...]”. Rodzic czytający taki artykuł i nie mający zielonego pojęcia czym w istocie jest joga, zapewne da się skusić i zapisze swą pociechę na takie zajęcia, tym bardziej, że osób zadowolonych z tej formy aktywności przybywa. Ten sposób myślenia będzie towarzyszył rodzicowi, dopóki on czy jego pociecha nie uświadomią sobie, czy nie zauważą negatywnych skutków tej okultystycznej formy inicjacyjnej w ich wzajemnych relacjach, czy tego, co dzieje się umysłem i ciałem dziecka i nie zdecydują się na zerwanie z tą formą okultyzmu. „Kiedy ćwiczyłam jogę, moje życie układało się gładko. Miałam nawet pewne zdolności, na przykład wiedziałam, co się wydarzy, jak skończy się dana sytuacja życiowa moich znajomych, jak przebiegnie czyjś egzamin [...]. Nigdy już do tej praktyki nie wróciłam,

⁸ G. van der Aardweig, *Homotyrania* (wyw. przepr. B. Falkowska), „Nasz Dziennik”, 14–15 września 2013 r., nr 215 (4754), s. M3.

⁹ Wiesław, *Joga, okultyzm i magia*, w: M. Piotrowski (red.), „Magia – cała prawda”, Poznań 2010, s. 161–162.

¹⁰ A. Janik, *Joga to nie spanie na kocach*, „Teraz Rzeszów”, 21 listopada 2013.

ale w moim życiu zaczęły się od tamtej pory dziać dziwne rzeczy. Czułam, jak gdyby coś, co mi do tej pory sprzyjało, zaczęło mnie niszczyć [...]. Zawroty głowy, słabość w nogach, mdłości pojawiały się nagle i nie chciały mnie opuścić, a przecież byłam zdrowa fizycznie [...]. Stałam się nerwowa, noce stały się dla mnie koszmarem; miałam wrażenie, że coś zabiera mi siły i życie. To trwało ponad trzy lata¹¹. Wschodnie praktyki religijne zalewają niemalże wszystkie sfery życia człowieka. Jeden ze szwedzkich dziennikarzy cierpiący na cukrzycę dostał od swego lekarza receptę na kurs jogi¹². „W Szwecji jest ona często przypisywana również kobietom w ciąży. Coraz większą popularność zyskują też inne wschodnie techniki: medytacja transcendentna oraz mindfulness (metoda treningu wywodząca się z buddyjskiej medytacji) [...]. Jeden z lekarzy, który lansuje w Szwecji *mindfulness*, pisze otwarcie, że celem tej metody jest uzyskanie »stanu Buddy« [...]. Instruktorzy mówią wprost, że nie wystarczą same ćwiczenia fizyczne, potrzeba też zgłębić się w ten rodzaj duchowości¹³».

G) Cierpienia duchowe współczesnego dziecka. Zaniechania psychiczno-duchowe rodziców względem dzieci w wieku rozwojowym mogą prowadzić do sytuacji cierpień duchowych i sieroctwa duchowego dziecka. „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 duchowym¹⁴. Cierpienia duchowe niekonieczne muszą zostać uświadomione i zwerbalizowane przez dziecko. Nierzadko jest tak, że „ból duszy” i głód głębokiego, opartego na miłości kontaktu z rodzicem dziecko kompensuje sobie poprzez bycie „trendy” – staranie aby za wszelką cenę mieć markowe ubrania, gadzety i wysokiej jakości sprzęt elektroniczny. Za takim postępowaniem w sferze behawioralnej idzie w parze ubóstwo duchowe, moralne, psychiczna niedojrzałość, a często także ryzykowne zachowania, problemy emocjonalno-społeczne i zaburzenia psychiczne.

H) Sieroctwo duchowe współczesnego dziecka. Przyczyną wielu problemów wychowawczych dzieci i młodzieży w szkołach jest rozwijające się u nich wraz z wiekiem sieroctwo duchowe. „Sieroctwem duchowym nazwałabym sytuację, w której więzi uczuciowe, psychiczne i rodzinne pomiędzy

¹¹ Krysia, *Joga doprowadziła mnie do przedsionka piekła*, w: M. Piotrowski (red.), „Magia – cała prawda”, Poznań 2010, s. 155–156.

¹² W. Pomierna, *Joga na receptę*, „Gość Niedzielny” 23 czerwca 2013 r., nr 25, s. 56.

¹³ Tamże, s. 56.

¹⁴ M. E. Ruszel, *Cierpienia duchowe...*, dz. cyt., s. 316.

członkami rodziny zostają przerwane lub rozbite. Rodzina jako system przestaje być spójną, harmonijną całością, a jedyną rzeczą, która »wiąże« jej członków ze sobą jest wspólne terytorium (mieszkanie), nazwisko, adres. Wypełnianie obowiązków rodzicielskich i zaspokajanie określonych czynności w tej sytuacji przybiera charakter »służbowego« wykonywania określonych czynności względem niego¹⁵. Przerwanie czy rozbitcie więzi pomiędzy rodzicami a dziećmi, jak wcześniej napisano, może powstać z wielu przyczyn zarówno zależnych, jak i niezależnych od rodziców.

Podsumowanie

Zaniedbania psychiczno-duchowe rodziców względem dzieci powodują nie tylko dramatyczne skutki w życiu tych drugich, lecz mogą także poprzez wadliwie ukształtowane postawy, wzory zachowań i wybierane wartości być modelowane i przenoszone na następne generacje. Co więcej, skutki takich zaniedbań ponosi całe społeczeństwo, którego „rachityczny” kręgosłup moralny wymaga wielu lat „leczenia” by móc dalej sprawnie się rozwijać i przyczynić się do wzrostu gospodarczego. Bez wzrostu w sferze moralno-etycznej nie ma postępu gospodarczego, a obecna sytuacja prowadzi do nicości i dehumanizacji.

Literatura

- Aardweig G. van der, *Homotyrania*, (wyw. przepr. B. Falkowska), „Nasz Dziennik” 14–15 września 2013 r., nr 215 (4754), s. M3.
- Babuchowski Sz., *Językiem w rodzinę*, „Gość Niedzielny” z dn. 26 maja 2013 r., nr 21, s. 52.
- Gajkowska P., *Zniewalanie umysłu*, „Nasz Dziennik” z dn. 17–18 sierpnia 2013 r., nr 191 (4730), s. M3.
- Janik A., *Joga to nie spanie na kocach*, „Teraz Rzeszów” z dn. 21 listopada 2013.
- Kryśia, *Joga doprowadziła mnie do przedsionka piekła*, w: M. Piotrowski (red.), „Magia – cała prawda”, Poznań 2010, s. 155–156.
- Kuby G., *Dyktatura seksu* (wyw. przepr. J. Bątkiewicz-Bożek), „Gość Niedzielny”, 27 maja 2012 r., nr 21, s. 46.
- Pomierna W., *Joga na receptę*, „Gość Niedzielny” z dn. 23 czerwca 2013 r., nr 25, s. 56.
- Ruszel M. E., *Cierpienia duchowe dziecka*. Psychologiczne aspekty, „Studia Gdańskie” 2012, t. XXXI, s. 318.
- Ruszel M. E., *Sieroctwo duchowe dziecka*, „Studia Gdańskie” 2011, t. XXVIII, s. 154–155.
- Teluk T., *Demoniczna strategia materializmu*, „Egzorzysta” (2013) 8, s. 38.
- Wiesław, *Joga, okultyzm i magia*, w: M. Piotrowski (red.), „Magia – cała prawda”, Poznań 2010, s. 161–162.
- Zechenter A., *Koń trojański w szkole*, „Nasz Dziennik” z dn. 14–15 września 2013 r., nr 215 (4754), s. M6.

¹⁵ M. E. Ruszel, *Sieroctwo duchowe dziecka*, „Studia Gdańskie” 2011, t. XXVIII, s. 154–155.

Psychic and spiritual neglects of parents towards their own children

Summary

This article takes up a very current problem of psychic and moral neglects of parents towards their own children. It is the continuation of a series of articles connected with psychic and spiritual spheres of human development and its dangers. Previous ones were entitled: "Spiritual suffering of the child. Psychological aspects", "A child as a spiritual orphan", "The value of spiritual intelligence in the process of socio-economic changes", "Spiritual addiction as a problem of contemporary youth. Psychological aspects".

Keywords: spiritual suffering, new ideologies, the occult, spiritual development, spiritual orphanhood, spiritual threats, psychic and spiritual neglects

MAŁGORZATA PARZYCH

Wydział Filologiczny

Uniwersytet w Białymstoku

Źródło sukcesu czy niepowodzenia? O genologicznej heterogeniczności pisarstwa Pawła Huellego

Streszczenie: Paweł Huelle jest jednym z ważniejszych pisarzy debiutujących w okolicach przełomu roku 1989. Jego twórczość jest związana przede wszystkim z Gdańskiem. Jego pisarstwa nie należy jednak postrzegać tylko w kontekście „małych ojczyzn”. Owszem, Huelle przyczynił się do powstania współczesnego mitu Gdańska jako miasta palimpsestu. Jego twórczość jest też świetnym zapisem przemian społeczno-kulturowych w Polsce ostatnich lat. Pisarstwo Huellego stanowi także interesujący przykład zmian zachodzących w obrębie ewolucji gatunków literackich. Pisarz, starając się zachować granice bardzo tradycyjnych gatunków, nie unika zaangażowania swej twórczości w bieżący dyskurs społeczny, ocierając się czasami o publicystykę. Poszukuje wciąż nowych form wyrazu, nawiązuje intertekstualny dialog z wielką europejską literaturą, a dominującą cechą jego twórczości staje się publicystyczne zaangażowanie. W mojej ocenie twórczość literacka Pawła Huellego jest przykładem tego, że współcześnie nie da się oddzielić literatury od innych dyskursów kulturowych. Otwartym pozostaje pytanie, czy wielość gatunków uprawianych przez Huellego to źródło jego pisarskiego sukcesu.

Słowa kluczowe: gatunki literackie, genologia, Gdańsk, Huelle, mit, narracja, współczesność

Podjmując refleksję nad zagadnieniami genologicznymi współczesnej literatury, nie sposób pominąć dorobku jednego z ważniejszych pisarzy debiutujących w okolicach przełomu roku 1989. Data ta jest istotna, bowiem wraz z odzyskaniem niepodległości zmieniła się też sytuacja literatury w naszym kraju. Równoległe z zaistnieniem wolnego rynku, literatura stała się jednym z wielu towarów. Wydaje się, że gdańskiemu pisarzowi wciąż udaje się być popularnym i cenionym, swobodnie poruszającym się w obrębie różnych rodzajów i gatunków literackich. Jest autorem powieści, opowiadań, wierszy, esejów oraz sztuk dramatycznych. Czy ta różnorodność ma znaczenie dla oceny jego dorobku?

Początkowo Huelle, który debiutował powieścią *Weiser Dawidek*, był traktowany przez krytyków jako pisarz „małej ojczyzny”, Gdańska. Istotna jednak w interpretacji książki i ważna w kontekście całej twórczości pisarza okazała się recenzja Jana Błońskiego zamieszczona w „Tygodniku Powszechnym”. Profesor wskazał pewne tropy w opowieści rozgrywającej się latem w Gdańsku 1957 roku, które decydują o ponadczasowości debiutanckiej książki Pawła Huellego. Błoński zasugerował, że jest to opowieść nie tylko wskrzeszająca mit mieszczańskie-go miasta nad Motławą, ale także refleksja nad ruchem Solidarności, romantycznym mitem Polski – Mesjasza narodów, a przede wszystkim zapis historii i obyczajowości PRL-u. Wszystkie te motywy i tematy obecne są w kolejnych utworach pisarza. Poprzez swoją twórczość literacką Paweł Huelle wypowiada się bowiem na tematy współcześnie dyskutowane i stanowiące istotny składnik publicznej debaty społecznej, historycznej, a nawet politycznej.

Wśród tematów pisarstwa Huellego na pierwszym miejscu wypada umieścić mit Gdańska jako bogatego grodu hanzeatyckiego, miasta spotkania żywiołu polskiego i niemieckiego, umiejscowienia ducha republikanizmu, którego brakowało Polsce szlacheckiej. W twórczości Huellego Gdańsk ze swą przeszłością prezentuje zupełnie inny paradygmat wartości, opozycyjny do wszechobecnego w naszej kulturze paradygmatu wartości reprezentowanych przez kulturę szlachecką. Istotna jest też niemiecka przeszłość tego miasta. Huelle przedstawia, jak komuniści próbowali te niewygodne fakty historyczne tuszować i jak zmieniła się narracja historyczna po 1989 roku, sprawiając, że dziś dyskusje na ten temat nie wzbudzają już takich emocji. W kolejnych utworach pisarz nie unika podejmowania innych, ważnych tematów społecznych, na przykład roli i miejsca Kościoła we współczesnej Polsce, czy odpowiedzialności i granic sztuki współczesnej.

Wszystko to sprawia, że twórczość literacka Huellego jest w pewien sposób sfunkcjonalizowana. Tak naprawdę problemami, o których wspomniałam powyżej, zajmuje się publicystyka (sam pisarz był felietonistą w „Gazecie Wyborczej” i „Przeglądzie Politycznym”). Jednak autor *Weisera Dawidka* zachowuje się tak, jakby uznał, że gatunki publicystyczne są zbyt ulotne, zbyt mało cenione, by powierzać im wykładnię własnych poglądów, że dopiero literatura nadaje jego wypowiedziom odpowiednią wagę i oprawę, a w dodatku pozwala mu wejść w dialog z kulturą europejską, pomagając w przekraczaniu kompleksu zaściankowości.

Ostatnie lata to intensywna współpraca Pawła Huellego z teatrem imienia Juliusza Osterwy w Lublinie. Dramatopisarstwo Huellego stanowi bardzo aktualny przypis do codzienności. Znamienna jest owa ewolucja twórczości pisarza w stronę sztuk teatralnych, jakby w poszukiwaniu takiej formy wyrazu, która skuteczniej dotrze do odbiorcy i nie zostanie zlekceważona.

W niniejszym artykule na przykładzie twórczości Pawła Huellego spróbuję pokazać, jak współczesna literatura wchodzi na „cudze terytoria”, przekraczając tradycyjne, przypisywane sobie do niedawna granice.

Genologia społeczna

Gatunek należy do najstarszych kategorii w refleksji literackiej. Przełom XX i XXI w. to czas, gdy granice gatunków uległy zatarciu. Proces ten niewątpliwie postępuje, ale wciąż – być może dzięki szkolnej edukacji – w świadomości odbiorcy funkcjonuje pojęcie gatunku, które określa oczekiwania wobec konkretnego tekstu. Klasyfikacja gatunkowa wyznacza pewne ramy interpretacyjne, pozwala czytelnikowi na umiejscowienie danego dzieła w strukturze innych tekstów literackich i w odniesieniu do niej dokonywanie interpretacji. Czytelnik, przystępując do lektury, wie, czego może oczekiwać, ponieważ ma pewną kompetencję dotyczącą danego gatunku. Nigdy nie było i nie jest tak, że gatunek jest formą skostniałą. Profesor Michał Głowiński pisał o domenie konieczności i sferze możliwości w definiowaniu gatunku literackiego¹: „Przez domenę konieczności rozumiemy to wszystko, co decyduje o istocie danego gatunku, co wyróżnia go spośród innych, sprawia, że w toku komunikacji literackiej staje się on rozpoznawalny. Innymi słowy, bez owego elementu koniecznego gatunek albo zanika, albo też staje się czymś innym, nową jakością, mającą swoje odrębne cechy wyróżniające”.

Gatunki ewoluują, w danej epoce cieszą się mniejszą lub większą popularnością. Stale też zwiększa się ich sfera możliwości, czyli wariantów w obrębie gatunku. Przyczyną tego procesu, oprócz mody, jest także zaangażowanie gatunków w dyskurs literacki i szerzej – dyskurs kulturowy oraz społeczny. W *Zarysie teorii literatury* pod redakcją Michała Głowińskiego, Aleksandry Okopień-Sławińskiej oraz Janusza Sławińskiego, w definicji dzieła literackiego czytamy: „Dzieło literackie jest faktem społecznym, ponieważ jego twórca (autor) jest członkiem określonej społeczności, żyje w pewnym środowisku, które wpływa kształtując nie tylko na jego osobiste losy, ale także na jego twórcze działania i produkt tych działań – utwór literacki”².

Literatura i inne narracje

Obecnie obserwować można nasilanie się zaangażowania literatury w narracje społeczne i polityczne, a nawet historyczne. W czasach naznaczonych postmodernizmem czytelnik ma często problem z przyporządkowaniem danego tekstu do konkretnego gatunku lub nawet do literatury. Zjawisku temu wiele uwagi poświęca pani profesor Seweryna Wysłouch w artykule *Ruchome granice literatury* będącym wstępem do książki o tym samym tytule. Czytamy tam między innymi: „Ale dla nas najistotniejsze jest to, że wyróżniki literatury wcale jej już nie wyróżniają. [...] Jednym słowem literatura ucieka od tego,

¹ M. Głowiński, *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Kraków 1998, s. 50.

² M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1991, s. 17.

co dotąd było uważane za literackie, wkracza na cudze terytoria. Natomiast dyskursy nieliterackie chętnie sięgają po arsenał literackich środków wyrazu. [...] Problem literackości jest kłopotliwy także z tego względu, że literatura się zmienia. I nie może się nie zmieniać, skoro jest częścią naszej kultury”³.

Literatura współcześnie jest częścią kultury masowej i podlega rządzącym nią mechanizmom. Musi na przykład konkurować o uwagę odbiorcy. Zmiany w obrębie tekstów literackich są bardzo dynamiczne, więc warto przyjrzeć się bliżej temu zjawisku, które dzieje się na styku dyskursu literackiego i dyskursów nieliterackich, przyjrzeć się ich wzajemnym wpływom i przenikaniu, szczególnie, jeżeli chodzi o wpływ na istniejące konwencje gatunkowe. Tworzywem dzieł literackich staje się mowa potoczna, publicystyczna, a sama literatura wchodzi w dyskursy pozaliterackie, staje się manifestem poglądów, odczytywana bywa jako głos autora w sprawach społecznych i kulturowych.

Czy kulturowa teoria literatury nie utopi dzieła literackiego w nieliterackich (głównie ideologicznych) dyskursach? Moim zdaniem tak być nie musi. Kulturowy punkt widzenia, mówiąc najprościej, zamienia ahistoryczną „esencję” literackości na obserwację sposobu funkcjonowania tekstu, a więc otwiera się na historyczność i eksponuje tekstowy i intertekstualny wymiar utworu. A to oznacza powrót – w nowej wersji – problematyki gatunku i komunikacji literackiej⁴.

Refleksja profesor Wysłouch jest wartościowym kontekstem do twórczości Pawła Huellego, którego pierwsza powieść – *Weiser Dawidek*, wydana w 1987 r., została uznana za debiut dekady i była wielokrotnie nagradzana⁵. Kolejne książki autora nie zawsze cieszyły się uznaniem krytyki, ale zazwyczaj spotykały się z dużą popularnością wśród czytelników. Paweł Huelle znany jest nie tylko z twórczości literackiej, ale także z działalności publicystycznej (między innymi za sprawą głośnego sporu z księdzem Jankowskim). Konflikt z prałatem z kościoła św. Brygidy w Gdańsku był szeroko relacjonowany w mediach, a finał sporu miał miejsce w sądzie⁶. Prezentując sylwetkę twórcy, należy też wspomnieć o jego działalności w środowisku gdańskich liberałów, o pełnionej przez niego funkcji dyrektora Gdańskiego Ośrodka Telewizji Polskiej, działalności w podziemnej Solidarności, pracy wykładowcy akademickiego, a obecnie redaktora miesięcznika „Bliza”.

Piszę o działalności pozaliterackiej Pawła Huellego, ponieważ jego twórczość literacka jest z nią ściśle związana. Gdański pisarz w tworzonej przez

³ S. Wysłouch, *Ruchome granice literatury*, w: *Ruchome granice literatury. W kręgu teorii kulturowej*, red. S. Wysłouch, B. Przymuszała, Warszawa 2009, s. 15.

⁴ *Tamże*, s. 25.

⁵ M.in. nagroda Fundacji Kościelskich 1987, Nagroda „Młodych” przyznawana przez „Literaturę”.

⁶ Spór pisarza z księdzem Jankowskim rozpoczął się od artykułu Pawła Huellego w „Rzeczpospolitej” z 22/23 maja 2004 r. *Rozumieć diabła*. Cały przebieg procesu zrelacjonowany został przez Petera Rainę w książce *Kapłan kontra literat. Spór o obronę dóbr osobistych. Ksiądz Jankowski i Paweł Huelle przed sądem*, Warszawa 2006.

siebie literaturze prezentuje swoje aktualne poglądy. Nie czyni tego wprost, ale wpisuje je w tkankę literatury. Autor *Weisera Dawidka* swobodnie porusza się w obrębie różnych konwencji gatunkowych. Jego teksty są bez wątpienia wysokiej próby literaturą, której sfunkcjonalizowanie widać dopiero wówczas, gdy podejmie się próbę interpretacji. Wtedy okazuje się, że nie jest to literatura „czysta”.

Mit Gdańska

Nazwisko Huelle jest kojarzone przede wszystkim z Gdańskiem, a ściślej rzecz ujmując – z mitem tego miasta jako silnego ośrodka mieszczańskiego, prawdziwie europejskiego miasta Hanzy, które obdarzone *genius loci* nie przypadkiem stało się „kolebką wolności” w roku 1980. Sam pisarz tak o tym mówi: „Przyłożyłem rękę do powstania tego mitu. Do tego, aby zaczął on krążyć i funkcjonować w świadomości społecznej”⁷.

Budowanie mitu miasta odbywało się zarówno w literaturze, jak i w publicystyce Pawła Huellego. Autor pokazywał Gdańsk przede wszystkim jako miasto wolnych i światłych obywateli. Symbolem wartości republikańskich w twórczości pisarza jest rodzina Schopenhauerów, która po przejściu Gdańska przez Prusy opuściła miasto, bo mąż pani Joanny Schopenhauer „wolał być gdańszczaninem, wolnym obywatelem, niż poddanym króla pruskiego”⁸. Motyw opuszczających Gdańsk Schopenhauerów pojawia się w twórczości Huellego wielokrotnie, w różnych gatunkach literackich. Już w *Weiserze Dawidku* Dawid pokazuje chłopcom dom, w którym mieszkał Schopenhauer, wielki filozof⁹. W tekście scenicznym *Ostatni kwadrans. Z kroniki rodzinnej Schopenhauerów*¹⁰ Huelle przedstawia między innymi sam moment wyjazdu rodziny przyszłego filozofa z Gdańska, pokazując motywy tej decyzji. W utworze prezentuje je królowi Prus, Fryderykowi II, ojciec przyszłego filozofa – Henryk Floris Schopenhauer. Potwierdzenie zafascynowania pisarza postawą rodziny Artura Schopenhauera oraz jego związków z Gdańskiem znajdziemy też w esejach i szkicach publikowanych między innymi w „Przeglądzie Politycznym”¹¹. Trop ten powracał również w felietonach pisanych przez Huellego do „Gazety Wyborczej”, a później opublikowanych w tomie *Inne historie, czego przykładem niech będzie chociażby tekst zatytułowany: Gdańsk, marzec 1793*¹² czy *Ulica Świętego Ducha*¹³.

⁷ „Dialog z Gdańskiem”: rozmowa z Pawłem Huelle. Rozmawiał G. Fortuna. „Przegląd Polityczny” 1997, nr 33/34 s. 104.

⁸ P. Huelle, *Inne historie*, Gdańsk 1999, s. 68.

⁹ Tenże, *Weiser Dawidek*, Londyn 1996, s. 53.

¹⁰ Tenże, *Ostatni kwadrans. Z kroniki rodzinnej Schopenhauerów*, „Dialog” 2000, nr 2, s. 5–20.

¹¹ Zob. np. Tenże, *Szalone przedsięwzięcie*, „Przegląd Polityczny” 2008, nr 88, s. 71.

¹² Zob. Tenże, *Inne historie*, dz. cyt., s. 66–70.

¹³ Zob. Tenże, *Ulica Świętego Ducha*, „Magazyn” 1999, nr 48, dodatek do „Gazety Wyborczej”.

Apoteoza postawy Schopenhauerów mniej lub bardziej wprost ma przekonać czytelnika o wyjątkowości gdańszczan, ich umiłowaniu wolności i dumy z bycia mieszkańcem tego akurat miasta. Potwierdza też świadome budowanie przez autora w utworach literackich i publicystyce mitu miasta palimpsestu, które najpierw nazywało się Danzig, a potem Gdańsk.

Znamiennym jest, że pod koniec lat 90. pisarz zaczął w wywiadach mówić o tym, że zawiódł się na Gdańsku, że nie chce już być kimś utożsamianym z budowaniem jego mitologii. Uzasadniając swoje stanowisko, odwoływał się do wielu argumentów historycznych (niewybudowanie przez zamożnych mieszczan uniwersytetu czy brak otwartości i tolerancji w czasach, gdy miasto należało do króla Prus), jak i współczesnych (brak wystarczającej, zdaniem Huellego, dotacji na kulturę ze strony obecnych władz miasta). „Przyłożyłem rękę do kształtowania mitu *genius loci* Gdańska. Ale to już dosyć. Nie chcę tego mitu utrwalac i nie chcę z tym żyć. Przyszedł czas rewizji, bo zaczęli się pojawiać epigoni poza Gdańskiem”¹⁴.

Pisarz po latach przyznał, że budowanie mitu Gdańska było remedium na PRL. Tworzenie opowieści o mieście wielonarodowym, wolnym i dumnym, a przy tym bogatym tak naprawdę wyrażało tęsknotę mieszkańca Polski Ludowej za takim światem: wolnym i niezależnym, w pełni europejskim.

Warto podkreślić, że zarówno budowanie mitu Gdańska, jak i jego dekonstrukcję przeprowadzał Paweł Huelle, korzystając z różnych gatunków literackich. Temat stał się ważniejszy od genologicznej formy. Lub jeszcze inaczej – temat Gdańska jest tak ważny dla Pawła Huellego, że bez względu na przynależność gatunkową tekstu i tak się pojawia.

Intertekstualność

W postmodernistycznym porządku tekst jest znakiem odsyłającym do innych tekstów kultury, niekoniecznie literackich, ma wymiar intertekstualny. W utworach Huellego owa intertekstualność dostrzegalna jest na wielu poziomach: od prostych aluzji i nawiązań ewokujących twory innych pisarzy, aż do tekstów, które jako całość próbują na różnych poziomach wejść w dialog z wielką literaturą europejską. Sam Paweł Huelle mówił niejednokrotnie o tym, że świadomie podejmuje ową rozmowę z innymi autorami. W przypadku debiutanckiej powieści był to dialog z Günterem Grassem i jego powieścią *Mysz i kot*, w *Mercedes-Benz* – z przywołanym wprost opowiadaniem Hrabala ze zbioru *Bar Świat: Wieczorna lekcja jazdy*, a w przypadku *Castorpa* – z *Czarodziejską Górą*. Ta ostatnia powieść została zbudowana na jednym zdaniu, które pojawia się w dziele Tomasza Manna: „Miał już poza sobą cztery

¹⁴ *Gdańsk – zapytania prowincja?* Rozmowa A. Kietrys z Pawłem Huelle, „Przeгляд” 2002, nr 3, s. 41.

półrocza studiów na politechnice gdańskiej...¹⁵. Ta zdawkowa informacja staje się dla Huellego punktem wyjścia do snucia opowieści o Gdańsku, który mógł oglądać Castorp, będąc studentem tamtejszej uczelni. Pisarz często odwołuje się też do poezji Józefa Czechowicza. To z jego wierszy pochodzi tytuł dramatu *Zamknęły się oczy Ziemi*¹⁶ i motto powieści *Mercedes-Benz*¹⁷.

Wymienione powyżej nawiązania są bardzo czytelne, co – jak podkreśla sam autor – jest celowe. Służy bowiem sfunkcjonalizowaniu utworów literackich, odesłaniu czytelnika do wielkiej literatury europejskiej. Nie ulega na przykład wątpliwości, że Gdańsk zaistniał w wielkiej literaturze światowej dzięki piarstwu Güntera Grassa. Trudno więc pisać o tym mieście, nie wchodząc w dialog z jego literaturą. Myślę, że poprzez *Weisera Dawidka* Huelle pokazał paralelizm losów gdańszczan: tych wygnanych z miasta po II wojnie światowej, i tych, którzy przyszli na ich miejsce najczęściej z Kresów Rzeczypospolitej. Można by powiedzieć, że Huelle i Grass opisują dwie strony tego samego medalu. Obaj pisarze mówią przecież o gdańszczanach, sami są gdańszczanami. Historia Gdańska jest bowiem o tyle specyficzna, że miasto w swej tkance materialnej trwało. Zmieniali się tylko mieszkańcy, wchodząc, trochę jak aktorzy, w zastaną scenografię. Polacy, którzy zamieszkali w mieście po 1945 r., podjęli w pewnym sensie los swoich niemieckich poprzedników. Swą debiutancką powieścią autor *Weisera Dawidka* nawiązał do istniejącego już mitu Gdańska. Pokazał, że bycie gdańszczaninem jest na tyle szczególne, że wymyka się podziałom narodowościowym. Jest swoiste i dostępne tylko tym, którym dane było urodzić się lub zamieszkać w tym mieście.

Chronologicznie patrząc, kolejną książką w dorobku gdańskiego pisarza jest powieść *Mercedes-Benz. Z listów do Hrabala*. Tuż po ukazaniu się powieści w materiałach reklamowych oraz recenzjach niektórych krytyków pojawiało się określenie, że jest to hołd złożony czeskiemu prozaikowi. Rzeczywiście, Paweł Huelle niejednokrotnie mówił, że czeska literatura najlepiej poradziła sobie z opowiadaniem o komunizmie: „Hrabal nie mówi o bycie, że jest nieznośnie lekki. I nie ma chyba innego europejskiego pisarza, który by tak uważnie zapisał traumatyczne doświadczenie Europy Środkowej, zmiany granic, handlu państwami, narodami. Tyle tylko, że nie mówi o tragizmie wprost, nachalnie”¹⁸.

Książka *Mercedes-Benz. Z listów do Hrabala* jest utworem, w którym Paweł Huelle dokonuje gorzkiego podsumowania przemian, które dokonały się w Polsce po 1989 r. Jest to głos pokazujący, jak ci, którzy angażowali się w działania Solidarności, w nowym porządku się nie odnaleźli lub odeszli od swych

¹⁵ T. Mann, *Czarodziejska Góra*, Warszawa 1972, s. 57.

¹⁶ J. Czechowicz, *Poemat o mieście Lublinie*, Lublin 2004.

¹⁷ Zob. J. Czechowicz, *Elegia żalu*, w: tegoż, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1979, s. 66–67.

¹⁸ *To se ne vrati, Panie Kowalski*. Rozmowa z Pawłem Huelle Jacka Cieślaka, „Rzeczpospolita”, z dn. 9 lutego 2002 r., dodatek „Plus Minus”, <http://archiwum.rp.pl/372449.html> (odczyt z dn. 01 lutego 2013).

ideałów. Zgodnie jednak z Hrabalowską stylistyką tekst jest pełną humoru, chociaż podszytą ironią i tragizmem opowieścią o Gdańsku lat 90. Być może jest to najlepsza stylistyka, w której można opowiedzieć o tragiczności losów zwykłych ludzi, którzy „nie załapali” się na kapitalizm.

Pozostaje do wskazania dialog Pawła Huellego z Tomaszem Mannem, czyli *Castorp*. Sam pisarz mówił, że jest to „wariacja na temat”¹⁹ *Czarodziejskiej Góry*, dopowiedzenie brakującego elementu europejskiej mapy kulturowej. Można też to nawiązanie do Manna zinterpretować jako poszukiwanie dialogu z literaturą realizującą mit mieszczaństwa w Europie. Być może Huelle chciał pokazać polskim czytelnikom niemieckie ślady w mieście nad Motławą, które pochodzą z czasów dużo wcześniejszych niż II wojna światowa, ponieważ obraz tego kataklizmu pozostaje w pamięci Polaków najbardziej żywy, fałszując sposób patrzenia na Niemcy i Niemców. Autor *Castorpa* pokazuje, że niemiecki żywioł to nie tylko wojna, ale wielka europejska kultura, w której cieniu rozwijał się Gdańsk. Trudno więc się dziwić, że miasto pozostawało w pewnej alienacji wobec polskiej kultury szlacheckiej. Z drugiej jednak strony powieść Huellego jest gorzką refleksją o tym, że wyidealizowany przez pisarza we wcześniejszych utworach Gdańsk był tylko pretendentem do europejskiego świata *Castorpa* i *Buddenbrooków*, pozostając miastem podwójnie wykluczonym: jako obce dla kultury polskiej, bo utożsamiane z żywiołem niemieckim, ale także jako obce dla kultury niemieckiej, bo utożsamiane ze Wschodem, rozumianym jako obszar cywilizacyjnie zapóźniony. Dobitnie świadczą o tym słowa wuja *Castorpa* skierowane do młodego człowieka na wiadomość o jego decyzji studiowania w Gdańsku.

W sposób niezwykle ekspresyjny jak na jego flegmatyczną naturę przedstawił w paru zdaniach ogólny zarys dziejów świata, Europy, wreszcie Niemiec samych, w którym to schemacie dla Wschodu jako takiego noty najwyższe nie były w ogóle przewidziane²⁰.

Paweł Huelle po dramaturgicznym debiucie monodramem *Pod dębami*, stworzył sztukę *Kto mówi o czekaniu*, będącą wyraźnym nawiązaniem do dzieła Samuela Becketta *Czekając na Godota*. Intertekstualność dramatu Huellego jest wielowymiarowa, ale jednocześnie, w mojej ocenie, nie bardzo dająca się obronić. Wydaje się, że zamierzeniem autora było pokazanie braku porozumienia pomiędzy ludźmi i tragizmu egzystencji. Niestety, utwór jest tak bliski pierwowzorowi, że czytelnik ma wrażenie, że jest to zaledwie wprawka zdolnego autora. Jest to jednak dowód na to, jak bardzo Pawłowi Huellemu zależy na legitymizacji swej literatury wielkimi nazwiskami europejskiej kultury.

Intertekstualność w utworach Pawła Huellego to także świetne pastisze pewnych gatunków mowy dominujących w danym okresie. Ciekawy przykład

¹⁹ *Nie spełniłem społecznego zapotrzebowania*. Rozmowa Krzysztofa Masłonia z Pawłem Huelle, „Rzeczpospolita”, z dn. 18 stycznia 2003 r., dodatek „Plus Minus”, <http://archiwum.rp.pl/418497.html> (odczyt z dn. 01 lutego 2013).

²⁰ P. Huelle, *Castorp*, Gdańsk 2004, s. 7.

znajdujemy już w *Weiserze Dawidku*, gdzie pisarz wiernie oddał język cenzury czy komunistycznej nowomowy²¹. W *Ostatniej wieczery* do grupy intertekstualistów zaliczyć można fragmenty opisujące zamęt na ulicach Gdańska po zamachach terrorystycznych. Są one świetnym pastiszem języka współczesnych reportaży i relacji prasowych²². Takich „naśladownictw” w prozie gdańskiego pisarza jest sporo.

Ciekawym utworem, oczywiście nie tylko ze względu na klasyfikację gatunkową, jest wspomiana już powieść *Mercedes-Benz. Z listów do Hrabala*. Huelle stworzył świetną fabułę o lekcjach jazdy samochodem „za kierownicą małego fiata panny Ciwle, jedynej instruktorki w firmie Corrado”²³, o których opowiada narrator – bohater, *alter ego* autora. Miejszem akcji jest Gdańsk z początku lat 90. Tytuł książki sugeruje, że jest to powieść epistolarna, ale tak naprawdę w strukturze tekstu odnajdziemy wiele wyznaczników gawędy, która w Polsce ma spore tradycje i związana jest przede wszystkim z kulturą szlachecką. Do literatury, jako pełny gatunek literacki, wprowadził gawędę Henryk Rzewuski, publikując w roku 1839 swoje *Pamiętki Soplicy*.

Gawęda to specyficznie polski gatunek epicki pisany prozą i wierszem, mający charakter swobodnego, bezpretensjonalnego opowiadania, ukształtowany w epoce romantyzmu, związany ściśle z kulturą szlachecką, będący literackim przetworzeniem formy mówionej. Gawęda, wychodząc z opowieści ustnej, była formułą prostą; zapisana zachowała w swej strukturze właściwości żywej mowy, które weszły do gatunku literackiego, stając się wyznacznikiem literatury²⁴.

Omawiana powieść Huellego spełnia wszystkie wymienione powyżej wymogi gatunkowe. Narrator stara się utrzymać ciekawość i panny Ciwle, i czytelników, opowiadając o zabawnych zdarzeniach z życia własnej rodziny: dziadka Karola i babci Marii oraz o tytułowym mercedesie. Oprócz dykteryjek, fabuła jest także dość szczegółową kroniką losów polskiej inteligencji. Od czasów zaborów aż po współczesność.

²¹ „I widzę już, jak na moim manuskrypcie ręka redaktora kreśliłaby polecenie: »Zastąpić innym sformułowaniem, na przykład: A za naszymi plecami, co sześć minut, przejeżdżał żółto-niebieski wąż kolejki, której wagony w naszym pięknym piastowskim mieście znalazły się dzięki braterstwu broni bohaterkiej armii polskiej i niezwykłonej armii radzieckiej, które we wspólnym szturmie zgmiotły berlińską bestię«. P. Huelle, *Weiser Dawidek*, dz. cyt., s. 88.

²² „Wracając z pobocza na asfalt, doktor włączył radio. Jeszcze jeden całodobowy sklep z alkoholem eksplodował w jego rodzinnym mieście. Kilka minut po dziesiątej silny ładunek rozniósł w strzępy niewielką dziuplę nieopodal plaży. Dlaczego akurat tam? Czemu za dnia? Czy to początek nowej serii? Wojny gangów? Faktycznie robota muzułmanów? – pytali dziennikarze wszystkich stacji. (...) – Ocaliliśmy prawie wszystko – krzyczał do mikrofonu komendant pożarnej straży. – Ogień jest już ugaszony! Butelka trafiła tylko w płot, nie ma powodów do paniki, proszę państwa!”. Tenże, *Ostatnia wieczera*, Kraków 2007, s. 53–54.

²³ Tenże, *Mercedes-Benz. Z listów do Hrabala*, Kraków 2001, s. 7.

²⁴ *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, S. Tynecka-Malewska, Kraków 2006, s. 270–273.

Specyficznym przykładem intertekstualności są liczne w twórczości Huellego nawiązania do wydarzeń szeroko komentowanych i dyskutowanych w środkach masowego przekazu. Warto przywołać postać Monsignore z powieści *Ostatnia wieczerza*, czyli złośliwy portret księdza Jankowskiego. W tej powieści autor w krytyczny sposób pokazał polski Kościół. W ostatniej scenie, gdy już wszyscy mający być modelami postaci apostołów na obrazie Ostatniej Wieczery zasiedli za stołem, ktoś zadaje pytanie, gdzie jest Chrystus²⁵. Fragment ten jest bez wątpienia odautorskim metaforycznym komentarzem Huellego na temat Kościoła instytucjonalnego. Jednocześnie problemy te poruszał on w felietonach publikowanych na łamach „Gazety Wyborczej” czy „Przeglądu Politycznego”²⁶. Są to po prostu cytaty z rzeczywistości, chociaż w jednym ze swych wywiadów pisarz zastrzegł: „Osobiście bardzo się boję »kalkowania« rzeczywistości do literatury. [...] Zmyslenie i forma – to są rzeczy, które mnie interesują, a nawet fascynują”²⁷.

Autobiografizm?

Przyglądając się twórczości Pawła Huellego nie sposób nie zauważyć autobiografizmu jego opowieści. Wydaje się, że tę cechę jego twórczości można uznać za specjalną odmianę intertekstualności. Biografia pisarza staje się wcale nie najmniej ważnym materiałem jego twórczości literackiej.

Pisarze, tacy jak Jerzy Pilch, Izabela Filipiak, Stefan Chwin, Olga Tokarczuk, Paweł Huelle czy Andrzej Stasiuk, zaczęli w swych utworach wykorzystywać możliwości, jakie daje połączenie fikcji z intymistyką, a w jej ramach przede wszystkim autobiografią, biografią, wspomnieniem, listem, prozą podróżniczą oraz gatunkami, określanymi mianem literatury faktu: eseju, reportażu, świadectwa²⁸.

Można się zastanawiać nad przyczyną tego zjawiska. Być może jest to konsekwencja przełomu roku 1989, który pozwolił Huellemu swobodnie poruszać w literaturze tematy zakazane w komunizmie, na przykład niemiecką przeszłość Gdańska, repatriacje i wysiedlenia. Autor mógł zacząć mówić swoim własnym językiem o sobie, o swoim postrzeganiu rzeczywistości i historii. Subiektywizm jasno sygnalizowany przez pierwszoosobową narrację stawał się gwarantem „prawdziwości” opowieści.

Autobiografizm w twórczości literackiej ma w polskiej literaturze długą historię. W literaturze XX w. powrócił z nową siłą w latach 70. i przybierał różne

²⁵ P. Huelle, *Ostatnia wieczerza*, dz. cyt., s. 229.

²⁶ Zob. np. Tenże, *Notatnik laika*, „Przegląd Polityczny” 1997, nr 33/34; tenże, *Notatnik laika*, „Przegląd Polityczny” 2000, nr 44.

²⁷ Tenże, *Interesuje mnie zmyslenie i forma*, „Puls” 1991, nr 3, s. 33–46.

²⁸ I. Pięta, *Fikcja czy dokument? – problemy genologiczne w polskiej prozie po 1989 roku*, w: *Polska genologia. Gatunek w literaturze współczesnej*, red. R. Cudak, Warszawa 2009, s. 278.

formy: quasi dokumentu, sylwy lub autentyku²⁹. Wiązało się to z poczuciem autorów, że istniejące formy literackie są niewystarczające do opisania świata. Poza tym, istniejąca w PRL-u cenzura nie pozwalała na swobodę wypowiedzi literackiej. Dopiero w latach 70., gdy powstał tak zwany drugi obieg, twórcy mogli dotrzeć do odbiorców z przekazem nieskażonym cenzorskim zapisem. Skoro władza nie pozwalała pisać prawdy, pisarze uciekali w formy przetrwalnikowe. Tworzyli literaturę na czas przejściowy. Skupiali się na sobie, swoich doznaniach. Autobiografizm – rzeczywisty lub wykreowany – pozwalał nadać tekstom literackim rangę prawdziwości. „Autentyk [...] zmuszał odbiorcę do wykraczania poza dany tekst i poza literaturę, nie pozwalał tracić z oczu biografii pisarza jako kontekstu utworu, a także zachęcał do ujmowania poszczególnych dzieł autora jako jednego, wielowątkowego utworu”³⁰.

Temu właśnie wydaje się służyć wykorzystywanie własnej biografii w utworach literackich przez Pawła Huellego. Jego twórczość literacka stanowi odautorski komentarz do rzeczywistości z punktu widzenia współczesnego gdańszczanina, który jest świadom, że stanowi kolejne pokolenie mieszkańców wyjątkowego miasta nad Motławą. Najbardziej autobiograficzną powieścią jest chyba *Mercedes-Benz*. W czasie lektury poznajemy losy rodziny autora, która wywodzi się z Lwowa, a historii zawdzięcza, że mieszka w Gdańsku. Wspomnieniowy charakter opowieści jest wzmocniony fotografiami rodzinnymi pisarza. Czytelnik otrzymuje więc powieść, którą czyta się jak pamiętnik.

Genologiczne ekscesy albo marginalia

Przemysław Czapliński i Piotr Śliwiński w swojej książce *Literatura polska 1976–1998. Przewodnik po prozie i poezji* za jedną z głównych cech prozy lat 90. uznali powrót fabuły: „Powszechny, z roku na rok przybierający na sile powrót fabuły, polegał jednak nie tylko na odnowieniu powieści poprzez wprowadzenie do niej najstarszego bodaj składnika, czyli zmyślenia. Polegał również na atrakcyjnym szeregowaniu zdarzeń w zgodzie ze znanymi, wypróbowanymi konwencjami literackimi”³¹. Niewystarczalność fabuły skłaniała zatem pisarzy do włączenia w utwory pewnego gatunkowego naddatku – postaci refleksji, dygresji, opisu³².

Paweł Huelle w swej twórczości wykorzystuje wyraziste konwencje znane z literatury popularnej, między innymi powieść kryminalną i inicjacyjną w *Weiserze Dawidku*, podobnie w *Castorpie* – bez trudu odnajdziemy wyznaczniki powieści kryminalnej i obyczajowej. W *Ostatniej wieczery* autor, oprócz wspomnianych już konwencji, wykorzystał także schemat prozy

²⁹ P. Czapliński, P. Śliwiński, *Literatura polska 1976–1998*, Kraków 1999, s. 124.

³⁰ *Tamże*, s. 131.

³¹ *Tamże*, s. 263.

³² *Tamże*, s. 265.

pamiętnikarskiej. Pierwszoosobowy narrator to, co robi, nazywa spisywaniem kroniki,³³ a pomysłem fabularnym na powieść jest spotkanie dawnych przyjaciół z okazji malowania przez jednego z nich unowocześnionej wersji Ostatniej Wieczerzy. Rzecz cała dzieje się we współczesnym pisarzowi Gdańsku, który dodatkowo nękany jest atakami terrorystycznymi. Narrator wprost zwraca się do czytelnika, zachęcając go do lektury kolejnych rozdziałów: „No więc posłuchaj dalej”³⁴, „poczekaj jeszcze trochę, a dowiesz się dlaczego”³⁵.

Tego rodzaju zabiegi językowe nie nasuwają skojarzenia z kroniką, ale raczej z XVIII-wieczną powieścią epistolarną, natomiast drobiazgowy zapis codzienności wraz z opowieściami o życiu bohaterów przypomina reportaż. Fragmenty opisujące działania powstańców w Jerozolimie lub relacje z ulic Gdańska, na których wybuchają bomby, mogłyby z pewnością znaleźć się na łamach prasy.

Wszystkie wymienione powyżej powieści zawierają fragmenty, które Czapliński i Śliwiński określają mianem „naddatku” – są to dygresje natury filozoficznej, rozważania o naturze człowieka, przemyślenia na temat sztuki i historii. Próbując uogólnić charakter owych „naddatków” w prozie gdańskiego twórcy, „rozpychających” popularne konwencje gatunkowe, można by stwierdzić, że są to autorskie refleksje o wyjątkowości Gdańska, o Polsce nie tylko współczesnej, o sztuce, a także rozważania o Bogu i wierze.

Pisarz nie unika w swej twórczości bardzo współczesnych wtrętów i aluzji do konkretnych osób, co sprawia, że można je zaklasyfikować jako powieści z kluczem, gdzie w fikcyjnych postaciach łatwo jest rozpoznać konkretne osoby z kręgu znajomych Huellego. Z biegiem czasu ta cecha powieści autora *Weisera Dawidka* zaczyna dominować. Publikacja powieści *Mercedes-Benz. Z listów do Hrabala* stała się przyczyną skandalu, o którym pisała prasa: „Profesorowie [Akademii Medycznej w Gdańsku – uzup. M.P.] na łamach »Dziennika Bałtyckiego« oświadczyli, że wszyscy wiedzą, kim jest i gdzie pracuje pierwowzór doktora Elefanta”³⁶.

Sam autor na pytanie, czy pierwowzorem postaci literackiej był znany gdański neurochirurg, który w latach 80. operował matkę pisarza, odpowiedział: Chciałbym, aby ludzie, którzy doświadczyli zła od takich doktorów Elefantów – mówił w jednym z wywiadów – ludzie skrzywdzeni, których głos nie byłby brany pod uwagę, mieli poczucie, że ktoś może o tym publicznie powiedzieć, a pisarz ma do tego prawo³⁷.

Tego rodzaju stwierdzenie bliższe wydaje się zaangażowanemu dziennikarzowi śledczemu niż literatowi. Pozostaje pytanie, czy literatura, która претендуje do miana wysokiej, jest odpowiednim miejscem do „załatwiania” tego rodzaju prywatnych spraw i „społecznych bolączek”.

³³ P. Huelle, *Ostatnia wieczerza*, dz. cyt., s. 22.

³⁴ *Tamże*, s.172.

³⁵ *Tamże*, s. 210.

³⁶ R. Socha, *Dr Elefant*, „Polityka” 2002, nr 1, s. 33.

³⁷ *Tamże*, s. 34.

Cechy powieści z kluczem nosi także inna powieść Pawła Huellego *Ostatnia wieczerza*. Każdy z bohaterów tej opowieści ma swój odpowiednik w rzeczywistości, bowiem pomysł na fabułę wziął się też z rzeczywistego zdarzenia: Paweł Huelle został zaproszony w charakterze jednego z modeli, przez malarza Macieja Świeszewskiego, który postanowił namalować *Ostatnią Wieczerzę* i uwiecznić na swym obrazie znane osobistości współczesnego Gdańska. Dodatkowo w powieści tej znów pojawia się motyw rozrachunku z ludźmi, z którymi autor „ma na pieńku”. W *Ostatniej wieczerzy* sportretowani zostali (dodajmy: dość złośliwie) sąsiedzi³⁸ Huellego, którzy oskarżali pisarza o zakłócanie spokoju. Sprawa była nagłośniona w prasie³⁹, a strony sporu spotkały się w sądzie. Innym przykładem jest wspomniana już postać Monsignore: księdza lubiącego przepych, poruszającego się mercedesem, produkującego własne wino. Te informacje pozwalają rozpoznać w bohaterze prałata Jankowskiego. W powieści Monsignore nie zasługuje nawet na to, by być modelem do postaci Judasza. Huelle broni się, że absolutnie nie bierze na nikim odwetu, ale jednocześnie mówi: „Nie sądzę! To Dante potrafi brać odwet, bo on swoich wrogów pakował do piekła. To jest adekwatny, jak sądzę, odwet pisarski. Można też powiedzieć, że każdy powód, dla którego czytelnik sięga po książkę, jest dobry, ale zapewniam, że to nie był chwyt reklamowy”⁴⁰.

Czy rzeczywiście? Autor, uzasadniając konstrukcję bohaterów *Ostatniej wieczerzy*, swoim zwyczajem, podpira się wielką literaturą, ale czy czytelnik czuje się przekonany? Ja nie. Na szczęście każdy ma prawo do własnego sądu. Wyraźny jednak pozostaje ów rys twórczości Huellego – „załatwiania” małych spraw, bardzo osobistych, w literaturze wysokiej.

Dramaty

Współczesna genologia utworów dramatycznych to oddzielny i bardzo skomplikowany obszar badań literaturoznawców. Pojawiają się oryginalne, autorskie nazwy gatunków, swoiste etykiety utworów, które jedynie z racji braku narratora oraz rozpisania tekstu na główny i poboczny zaliczane są do dramatów.

„Inwencja genologiczna idzie więc z dwóch stron – pisarzy i badaczy. Indywidualizmowi twórcy zaczyna odpowiadać autorska inwencja krytyka. [...]

³⁸ „(...) do pracowni Mateusza wkroczyło trzech milicjantów. Kto ich wezwał? Państwo Zielenkowie, oczywiście. Mieszkali pod pracownią, a ich natura, skryta i prostacka, cierpiała w stopniu niewymownym z powodu tego, że sąsiadować musieli z artystami”. P. Huelle, *Ostatnia wieczerza*, dz. cyt., s. 29. Warto dodać, że wnosząca oskarżenia miała nazwisko Zielonka, a jednym ze świadków w sprawie był malarz Świeszewski.

³⁹ G. Szaro, *Paweł Huelle nie zakłócał jednak ciszy nocnej*, <http://wiadomosci.gazeta.pl/kraj/1,34309,3619320.html> (odczyt z dn. 01 marca 2012).

⁴⁰ *Paweł Huelle: Jesteśmy w międzyczasie*. Rozmawiała B. Gigiel, <http://kulturaonline.pl> (odczyt z dn. 05 września 2010).

Propozycja nazwy staje się jednocześnie sugestią interpretacyjną. Niekiedy określenia zastępujące pytanie o gatunek są wieloznaczne i wychodzą poza ramy genologii, zmierzając ku byciu terminami z różnych dziedzin, np. filozofii (farsa metafizyczna), plastyki (kolaż), muzyki (improvizacja), psychologii (psychodrama), medycyny (dramat kliniczny) itp.⁴¹

Utwory dramatyczne Pawła Huellego są tej tendencji doskonałym przykładem. Oto ich tytuły i mające ukierunkowywać lekturę podtytuły: *Kto mówi o czekaniu?*, *Ostatni Kwadrans. Z kroniki rodzinnej Schopenhauerów*, *Kąpielisko Ostrów. Spisane z kroniki pewnej rodziny. Sztuka współczesna w kilku obrazach*, *Sarmacja. Fantazja historyczna*, *Zamknęły się oczy Ziemi. Sztuka bez reszty współczesna*. Charakterystyczne, że podtytuły są coraz bardziej rozbudowane w sztukach chronologicznie ostatnich, aż po najnowszą – *Zamknęły się oczy Ziemi*, której podtytułem autor daje wyraźnie sygnał, że rzecz dotyczy wydarzeń bieżących, „jak najbardziej współczesnych”. Czytelnik, jeżeli miał jeszcze jakieś wątpliwości, dostaje jasną informację, że utwór dramatyczny jest odautorskim komentarzem do wydarzeń dziejących się tu i teraz, który tylko przybrał postać „sztuki bez reszty współczesnej”, ale bez problemu mógłby pod postacią artykułu lub felietonu zagościć w prasie codziennej. Paweł Huelle na spotkaniu przed premierą teatralną utworu tak mówił: „Sztuka jest próbą poważnej debaty, ujętej w fabułę w taki sposób, żebyście się Państwo przez półtorej godziny nie nudzili na widowni”⁴².

Autor zabiera swym utworem głos w dyskusji na temat miejsca Kościoła w współczesnej rzeczywistości, a także jego odpowiedzialności za zło. Sam Paweł Huelle mówił też, że jest to sztuka w pewien sposób feministyczna, bowiem pokazuje, jak patriarchalny Kościół hierarchiczny karze kobiety ekskomuniką, zaś księdza – jedną z głównych postaci dramatu, zdaniem pisarza, najbardziej winną – po prostu przenosi na inną parafię. „Nie piszę historii socjologicznej. Pokazuję problem, historię miejsca i jego poetycką stronę. Zadaję też pytania, z którymi Kościół powinien się rozliczyć”⁴³.

Autor zadaje pytania poprzez sztukę, licząc na szeroki krąg odbiorców, na wywołanie skandalu, który sprowokuje dyskusję społeczną na temat Kościoła w Polsce.

Pozostałe sztuki Huellego także są głosem autora na temat współczesności. Należy do nich *Sarmacja. Fantazja historyczna*. Akcja dramatu rozgrywa się – jak można wnosić już z tytułu i didaskaliów – w czasach przedrozbiorowych. Bohaterowie to polscy szlachcice, posłowie na Sejm Rzeczypospolitej oraz król Stanisław August Poniatowski, jego zaufany szambelan Piattoli oraz przedstawiciele kleru katolickiego. Autor pokazuje, jak prywatnie i chęć korzyści

⁴¹ A. Krajewska, *Dramat genologii, czyli o gatunkach współczesnego dramatu*, w: *Polska genologia, dz. cyt.*, s. 149.

⁴² wkazimierzudolnym.pl/przed-premiera.sztuki-pawla-huelle.html (odczyt z dn. 27 grudnia 2012).

⁴³ *Tamże*.

materialnych panów braci oraz samego króla doprowadziły do upadku Polski. Co gorsza, ich usta pełne są patriotycznych frazesów, którymi pragną przykryć zdradę ojczyzny. Wymowa tej sztuki jest wyraźnie antysarmacka. Paweł Huelle – zwolennik liberalizmu i republikanizmu – ukazuje, jak groźne jest wielkopaństwo panów szlachty, jak ustrój taki demoralizuje i niszczy kraj. Utwór ten osadzony w realiach Rzeczypospolitej szlacheckiej jest czytelną parabolą współczesnej sytuacji naszego kraju, w którym, zdaniem autora, wciąż żywe pozostają sarmackie ciągoty, a panowie biskupi mają więcej do powiedzenia niż zwykli obywatele. Sztuka jest gorzką diagnozą stanu polskiego społeczeństwa. Wynika z niej, że nie potrafimy wyciągać wniosków ze swoich klęsk i wciąż nie umiemy stworzyć społeczeństwa obywatelskiego.

*
* *

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie o to, czy genologiczna heterogeniczność pisarstwa Pawła Huellego jest źródłem sukcesu czy niepowodzenia. Huelle bez wątpienia jest pisarzem czytany i cenionym. Jego debiutancka powieść *Weiser Dawidek* trafiła na listę lektur szkolnych. Została więc uznana za utwór, który tworzy i przekazuje treści budujące nasz kod kulturowy. Z drugiej jednak strony narastająca „bluszczowatość” jego twórczości, przejawiająca się w doborze tematów i form, sprawia, że utwory Huellego czyta się raczej w kontekście innych tekstów, niż jako samodzielne wypowiedzi o świecie.

W mojej ocenie twórczość literacka Pawła Huellego jest przykładem tego, że współcześnie nie da się oddzielić literatury od innych dyskursów kulturowych. W przypadku autora *Castorpa* literatura rozumiana w ten sposób stała się świetnym medium do reagowania na bieżące wydarzenia i komentowania rzeczywistości. Znamienna jest ewolucja twórczości pisarza: od świetnej powieści, można powiedzieć klasycznej, o której Jan Błoński pisał, że dowodzi zwycięstwa literatury nad rzeczywistością – ducha powieści⁴⁴, poprzez opowiadania⁴⁵ mocno osadzone w biografii pisarza, aż po utwory dramatyczne i prozatorskie, w których Huelle skupia się już przede wszystkim na prezentacji własnych poglądów i ocen rzeczywistości. Sytuacji nie poprawiają, interesujące skądinąd, intertekstualne gry z Hrabalem w *Mercedes-Benz. Z listów do Hrabala* czy z powieścią Manna w *Castorpie*. One są dowodem talentu, ale nie zaspokajają oczekiwań czytelników na wielką literaturę współczesną.

⁴⁴ J. Błoński, *Duch powieści i wąż Stalina*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 44.

⁴⁵ Zob. P. Huelle, *Opowiadania na czas przeprowadzki*, Londyn 1991; tenże, *Pierwsza miłość i inne opowiadania*, Londyn 1996; tenże, *Opowieści chłodnego morza*, Kraków 2008.

Literatura

- Błoński J., *Duch powieści i wąż Stalina*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 44, s. 3.
- Czapliński P., Śliwiński P., *Literatura polska 1976–1998*, Kraków 1999.
- Czechowicz J., *Elegia żalu*, w: tegoż, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1979.
- Czechowicz J., *Poemat o mieście Lublinie*, Lublin 2004.
- „Dialog z Gdańskiem”: rozmowa z Pawłem Huelle. Rozmawiał G. Fortuna. „Przegląd Polityczny” 1997, nr 33/34, s. 104.
- Gdańsk – zapyziała prowincja? Rozmowa A. Kietrys z Pawłem Huelle, „Przegląd” 2002, nr 3, s. 40–41.
- Głowiński M., *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Kraków 1998.
- Głowiński M., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1991.
- Huelle P., *Castorp*, Gdańsk 2004.
- Huelle P., *Inne historie*, Gdańsk 1999.
- Huelle P., *Interesuje mnie zmyślenie i forma*, „Puls” 1991, nr 3, s. 33–46.
- Huelle P., *Notatnik laika*, „Przegląd Polityczny” 1997, nr 33/34, s. 113–114.
- Huelle P., *Notatnik laika*, „Przegląd Polityczny” 2000, nr 44, s. 142–143.
- Huelle P., *Ostatni kwadrans. Z kroniki rodzinnej Schopenhauerów*, „Dialog” 2000, nr 2, s. 5–20.
- Huelle P., *Ulica Świętego Ducha*, „Magazyn” 1999, nr 48, dodatek do „Gazety Wyborczej”, s. 42–46.
- Huelle P., *Weiser Dawidek*, Londyn 1996.
- Huelle P., *Szalone przedsięwzięcie*, „Przegląd Polityczny” 2008, nr 88.
- Mann T., *Czarodziejska Góra*, Warszawa 1972.
- Nie spełniłem społecznego zapotrzebowania*. Rozmowa Krzysztofa Masłonia z Pawłem Huelle, „Rzeczpospolita”, z dn. 18 stycznia 2003 r., dodatek „Plus Minus”, <http://archiwum.rp.pl/418497.html> (odczyt z dn. 01 lutego 2013).
- Paweł Huelle: Jesteśmy w międzyczasie*. Rozmawiała B. Gigiel, <http://kulturaonline.pl> (odczyt z dn. 05 września 2010).
- Pięta I., *Fikcja czy dokument? – problemy genologiczne w polskiej prozie po 1989 roku*, w: *Polska genologia. Gatunek w literaturze współczesnej*, red. R. Cudak, Warszawa 2009, s. 278–287.
- Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, S. Tyniecka-Malewska, Kraków 2006.
- Socha R., *Dr Elefant*, „Polityka” 2002, nr 1, s. 32–34.
- Szaro G., *Paweł Huelle nie zakłócał jednak ciszy nocnej*, <http://wiadomosci.gazeta.pl/kraj/1,34309,3619320.html> (odczyt z dn. 01 marca 2012).
- To se ne vrati, Panie Kowalski*. Rozmowa z Pawłem Huelle Jacka Cieślaka, „Rzeczpospolita”, z dn. 9 lutego 2002 r., dodatek „Plus Minus”, <http://archiwum.rp.pl/372449.html> (odczyt z dn. 01 lutego 2013).
- wkazimierzudolnym.pl/przed-premiera.sztuki-pawla-huelle.html (odczyt z dn. 27 grudnia 2012).
- Wysłouch S., *Ruchome granice literatury*, w: *Ruchome granice literatury. W kręgu teorii kulturowej*, red. S. Wysłouch, B. Przymuszały, Warszawa 2009.

A source of success or failure? A few words about the genealogical heterogeneity of Paweł Huelle's writings

Summary

Paweł Huelle is one of the most important writers who debuted in 1989 on the verge of transformation changes. His writings are connected with Gdańsk. However, they should not be perceived only as "the small motherland" writings. Huelle created the myth of the contemporary Gdańsk as palimpsest. His writings constitute the greatest record of the latest cultural and social transitions in Poland. Huelle's works constitute an interesting example of the transition within the literary genres evolution. Trying not to cross the borders of the traditional genres, the writer does not avoid using the social discourse, and sometimes combines it with the journalism. He is constantly searching for the new word forms, establishing an intertextual dialogue with the greatest European literature. His journalistic engagement constitutes the main feature of his writings. To my mind, Paweł Huelle's literary works prove that the literature cannot be separated from other cultural discourse. However, the problem of perceiving the variety of literary genres used by Huelle as a source of his success remains an open question.

Key words: genealogy, Gdańsk, Huelle, literary genres, modernity, myth, narrative

LUCYNA PRZYBYLSKA

Wydział Oceanografii i Geografii
Uniwersytet Gdański

Problem krzyży powypadkowych w Gdańsku

Streszczenie: Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na współczesne, wielopłaszczyznowe zjawisko stawiania krzyży, zwanych krzyżami pamięci lub powypadkowymi, w miejscu śmiertelnego wypadku drogowego poprzez ukazanie postrzegania tego fenomenu przez kilkutyśyczną grupę, która odpowiedziała na ankietę zamieszczoną w internecie. We wprowadzeniu ukazano zarys problematyki spontanicznych miejsc upamiętnień w zagranicznej literaturze przedmiotu. Następnie umieszczono spolaryzowane wyniki ankiety internetowej przeprowadzonej w listopadzie 2011 r. na zlecenie Urzędu Miasta w Gdańsku wśród użytkowników portalu Trójmiasto.pl, którzy odpowiadali na pytanie: Czy krzyże pamięci w pasie drogowym należy usuwać? Po zwięzłej, „ilościowej” ocenie problemu krzyży pamięci w przestrzeni publicznej (52% odpowiedzi, że nie należy ich usuwać oraz 48%, że trzeba) w dalszej części opracowania przedstawiono przykłady swobodnych komentarzy, pogrupowanych według trzech kategorii. Z wielowątkowej dyskusji internautów na temat krzyży powypadkowych wyodrębniono wątek przestrzenny, ideologiczny i kulturowy. Pod koniec opracowania zamieszczono pomysły internautów rozwiązania problemu krzyży powypadkowych, jakie znalazły się w wypowiedziach użytkowników regionalnego portalu.

Słowa kluczowe: ankieta internetowa, Gdańsk, krzyże powypadkowe

Wprowadzenie

Krzyże przydrożne spotyka się w wielu krajach o tradycji chrześcijańskiej. Niewielkich rozmiarów krzyże, zazwyczaj do 1 m wysokości, ustawione przy drogach i ulicach są odmianą krzyży przydrożnych. O ile badacze małej architektury sakralnej wyróżniają wiele motywacji wystawiania krzyży i kapliczek przydrożnych¹, to w tym przypadku powód jest tylko jeden – śmierć w wyniku

¹ Cel wznoszenia krzyży i kapliczek przydrożnych w lapidarny sposób ujmują U. Janicka-Krzywda w tytule pierwszego rozdziału swojej pracy, który brzmi „Bogu na chwałę, ludziom na pożytek”. Wyróżnić można m. in. krzyże błagalne, dziękczynne, pełniące funkcję znaków granicznych i orientacyjnych oraz pomników, pamiątek i przesłań dla potomnych. U. Janicka-Krzywda, *Kapliczki i krzyże przydrożne polskiego Podkarpacia*, Warszawa 1999, s. 9. Współczesne i dawne motywy powstawania tych obiektów zawiera także opracowanie: J. Adamowski,

wypadku na lub przy drodze. Krzyże ustawione w takim miejscu zwane są w literaturze anglojęzycznej krzyżami pamięci (*memorial crosses*), a w Polsce zamiennie także powypadkowymi.

Zjawisko dotyczy wielu obszarów na świecie. Szwedzka architekt Anna Petersson i amerykańscy socjologowie George E. Dickinson i Heath C. Hoffmann zwracają uwagę, że w ciągu ostatnich 15–20 lat zjawisko spontanicznych upamiętnień miejsc śmierci, nie tylko przy drogach, stało się powszechną praktyką w Australii, Nowej Zelandii, Japonii, obu Amerykach oraz Europie².

Bezpośrednią przyczyną powstawania współczesnych miejsc pamięci przy polskich drogach są zgony w wyniki wypadków, a statystyki Komendy Głównej Policji są od lat alarmujące. W 2008 r. w wypadkach drogowych w Polsce zginęło 5347 osób, z czego 70% na miejscu, a pozostali w ciągu następnych 30 dni w szpitalach, a poszkodowanych zostało 67 534³. Na tle innych krajów europejskich w 2007 r. Polska wypadła najgorzej pod względem liczby zabitych. Przy drogach włoskich i niemieckich również zginęło około 5000 osób, jednakże należy pamiętać, że kraje te odznaczają się większą liczbą ludności. W Polsce ustawione w sąsiedztwie jezdni krzyże są świadectwem przede wszystkim trzech rodzajów wypadków drogowych wyszczególnionych w statystyce policyjnej: zderzenia pojazdów w ruchu (2076 ofiar), z powodu najechania na pieszego (1852 ofiar) lub uderzenia w drzewo (848)⁴.

Badacze współczesnego fenomenu tworzenia spontanicznych miejsc pamięci w przestrzeni publicznej poszukują głębszych, społecznych i psychologicznych motywacji wystawiania kwiatów, zapalonych świec, zdjęć, krzyży i innych przedmiotów religijnych nie tylko w miejscach wypadków samochodowych, ale także katastrof, zabójstw, ataków terrorystycznych i innych zdarzeń. Wskazują, że mogą one być materialnym wyrazem żalu, umożliwiającym oswojenie się ze śmiercią, narzędziami, za których pomocą ludzie radzą sobie z intensywnymi emocjami smutku i innymi trudnymi myślami związanymi z wypadkiem. Czasami ich tworzenie wynika z niezadowolenia z powodu panujących zwyczajów pogrzebowych, surowych wymagań regulaminów cmentarzy albo nawet stanowić może sprzeciw wobec tego, czym jest „właściwe miejsce śmierci”. A. Petersson zwraca uwagę, że miejsca pamięci przy drogach mogą być także rozumiane jako: reakcja na niewidzialne w nowoczesnym społeczeństwie zjawisko śmierci, międzynarodowe i zbiorowe doświadczenie kultury motoryzacji i mediów, związane z rozwojem postmodernistycznych

M. Wójcicka (red.), *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*, Lublin 2011.

² G. E. Dickinson, H. C. Hoffmann, *Roadside memorial politics in the United States*, „Mortality” 2010, vol. 15, no 2, s. 155; A. Petersson, *The Production of a Memorial Place: Materialising Expressions of Grief*, w: *Deathscapes. Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, red. A. Maddrell, J. D. Sidaway, Farnham 2010, s. 141.

³ *Wypadki drogowe w Polsce w 2008 roku*, Warszawa 2009, s. 7.

⁴ *Tamże*, s. 24.

zachowań ze skupianiem się na tożsamości jednostki, wreszcie jako wyraz przemieszania kulturowego współczesnego świata z powodu ruchów migracyjnych i zakładania domów pośród innych, nieznanych środowisk⁵. Dla amerykańskiej folklorystki Holly Everett krzyże powypadkowe są integralną częścią tradycji upamiętniania, wplątane w złożone, wzajemne oddziaływania polityki, kultury i przekonań⁶. Z kolei Nicoletta Diasio, badając obszar Rzymu i okolic, rozpatruje „ołtarze drogowe”, jak nazywa miejsca pamięci przy drogach, jako przykład estetyzacji żałoby prywatnej w przestrzeniach publicznych i „pola produkcyjne symboli, gdzie łączą się dawne obyczaje i nowe”⁷.

O ile stare, tradycyjne krzyże, figury i kapliczki przydrożne są uznawane za chlubne dziedzictwo lokalnej społeczności⁸, a przynajmniej dodają folkloru coraz bardziej homogenizującemu się współczesnemu krajobrazowi wsi i miast doby globalizacji, to już rola ich miniodmian, czyli krzyży powypadkowych, jest oceniana niejednoznacznie. Z różnych powodów niektórym ludziom takie pamiątki się nie podobają. Celem artykułu jest ukazanie wielowątkowej dyskusji społecznej na temat „nowych krzyży”, stawianych jak dawniej przy polskich drogach, ale wiążących się wyłącznie ze smutnymi wydarzeniami, gdyż wyrażają cierpienie po stracie najbliższych w wypadku⁹. Po przedstawieniu wyniku ankiety internetowej na temat krzyży pamięci w przestrzeni publicznej, w dalszej części opracowania ukazano przykłady swobodnych komentarzy, pogrupowanych według wyodrębnionych wątków: przestrzennego, ideologicznego i kulturowego. Po koniec artykułu zamieszczono pomysły internatów rozwiążania problemu krzyży powypadkowych.

Wynik ankiety internetowej

W listopadzie 2011 r. na portalu Trójmiasto.pl zamieszczono artykuł pod tytułem „Czy Gdańsk będzie walczył z przydrożnymi krzyżami?”¹⁰. Celem było

⁵ A. Petersson, *dz. cyt.*

⁶ H. Everett, *Roadside Crosses in Contemporary Memorial Culture*, Denton 2002, s. 14.

⁷ N. Diasio, *Pamięć nietrwała. Estetyzacja żałoby prywatnej w przestrzeniach publicznych, w: Nekropolie Pomorza*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk, s. 623.

⁸ Przykładem współczesnych wydawnictw prezentujących krzyże i kapliczki przydrożne w krajobrazie polskim są albumy: J. Borzyszkowski, A. Klejna, *Boże męki. Krzyże i kapliczki przydrożne na Kaszubach*, Gdańsk – Pelplin 2004; A. Bujak, *Krzyż polski. Krajobraz i sacrum*, t. 3, Kraków 2011; D. Ostrowski, *Znak nadziei. Opowieść o polskich krzyżach*, Kraków 2010; G. Pierzynowska, *Kapliczki i krzyże przydrożne Kociewia*, Pelplin 2005.

⁹ Opracowanie jest częścią projektu „Sakralizacja przestrzeni publicznych w Polsce”. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/H51/00394.

¹⁰ K. Moritz, *Czy Gdańsk będzie walczył z przydrożnymi krzyżami?*, www.trojmiasto.pl/wiadomosci/Czy-Gdansk-bedzie-walczył-z-przydrożnymi-krzyżami-n53144.html?&vop=std&strona=19#opinie, (odczyt z dn. 20 grudnia 2011 r.).

sprawdzenie opinii mieszkańców na temat krzyży ustawionych w miejscu wypadków, gdyż „miasto zastanawia się, co nimi zrobić”; opracowano nawet parę pomysłów na rozwiązanie problemu, jednak ostateczne decyzje mają zapaść dopiero po szerszej dyskusji.

Krzyże stały się „problemem”, gdyż, jak podaje urzędniczka z biura prasowego, w ich sprawie przychodzi dużo listów, więcej od przeciwników, a prawo jednoznacznie zabrania samowolnego umieszczania na drodze jakichkolwiek znaków, napisów lub symboli¹¹. Zamieszczono także wypowiedzi szefa pomorskiej „drogówki” i księdza z redakcji tygodnika „Gość Niedzielny”. Pierwszy oświadczył między innymi, że „ich obecność nie pomaga w zakresie prewencji”¹². Drugi zastanawiał się nad dwiema kwestiami: czy w niektórych przypadkach „nie są one również – obok symbolu wiary – znakiem ludzkiej głupoty, grzechu i nieprzestrzegania przepisów drogowych” oraz czy rzeczywiście ostrzegają one młodych ludzi przed brawurą czy może „powoli część z nich staje się elementem krajobrazu”¹³. Z kolei zamieszczona w artykule wypowiedź mieszkanki Gdańska wskazuje na pozytywny odbiór zjawiska przydrożnych krzyży pamięci, gdyż są „sygnałem ostrzegawczym” dla kierowców. Zadano zatem pytanie internautom, co oni sądzą na temat: Czy krzyże pamięci w pasie drogowym należy usuwać? Można było wybrać jedną z czterech odpowiedzi, które tłustym drukiem zaznaczono w tab. 1. W czasie około tygodnia zebrano aż 3790 opinii, co świadczy o dużym zainteresowaniu społeczeństwa tym tematem (pisownia wszystkich cytatów zgodna z oryginalnymi wypowiedziami na forum internetowym).

Tab. 1. Czy krzyże pamięci w pasie drogowym należy usuwać?
Wyniki ankiety i wybrane opinie internautów¹⁴

Tak, bo rozpraszają kierowców i stoją bezprawnie. 29%
<p>„Jestem bardzo przeciwna stawianiu takich krzyży przy drogach ale same krzyże, jako symbole, że w tym miejscu coś się tragicznego wydarzyło, nie przeszkadzałyby mi tak, gdyby nie te wianki i bukiety ze sztucznych kwiatów zabrudzone przez przejeżdżające auta, tabliczki, które rozpraszają, bo chce się przejeżdżając odwrócić głowę i przeczytać, a nade wszystko znicze, lampki, lampioniki itp. zwykle są czerwone. Zawsze, ale to zawsze wieczorem lub w nocy hamuję, bo mam wrażenie, że to zwierzę chce przebiec przez drogę. Jest to wysoce niebezpieczne i dziwię się, że nie jest karane”</p> <p>„Krzyż to tylko dwie deski, albo inne pręty, połączone pod kątem prostym. Skoro są postawione niezgodnie z prawem, to trzeba je pozbiierać, i spalić, albo oddać na złom”</p>

¹¹ *Tamże.*

¹² *Tamże.*

¹³ *Tamże.*

¹⁴ *Wypowiedzi internautów w sprawie krzyży pamięci*, www.trojmiasto.pl/wiadomosci/Czy-Gdansk-bedzie-walczyl-z-przydroznymi-krzyzami-n53144.html?&vop=std&strona=19#opinie (odczyt z dn. 20 grudnia 2011 r.).

<p>Raczej tak, pas drogowy nie jest godnym miejscem dla krzyża. 19%</p> <p>„Z tym rozpraszaniem, to raczej silenie się na jakiś argument. Na pewno krzyż jako taki nie rozprasza bardziej niż Tablice Led, plakaty polityków przed wyborami czy reklamy. Ba... nawet znaki drogowe potrafią czasem tak popostawić, że zasłaniają widoczność, albo budzą zdziwienie. Ale pamięć zmarłych czci się na cmentarzu a nie w przydrożnym rowie, gdzie byle pies go obsika”</p> <p>„Szacunek zmarłym należy okazywać w godny sposób a nie głupi i sentymentalny... podążając tego typu tokiem rozumowania to na każdym skrawku naszego kraju powinny stać krzyże bo na przestrzeni lat ginęli na niej ludzie”</p>
<p>Raczej nie, bo i tak spowszedniały. 8% 2011-11-21 10:48</p> <p>„Krzyż mnie nie przeszkadza, nawet nie zawsze się go zauważa, bardziej rozpraszają reklamy stojące przy drodze, a szczególnie te świetlne, one po prostu oslepiają”</p>
<p>Nie, są mocnym sygnałem ostrzegawczym dla kierowców. 44%</p> <p>„Krzyże przy drogach nie są tylko i wyłącznie objawem sentymentalizmu, ale pełnią funkcję ostrzegawczą. Niby każdy wie, że może zginąć na drodze, ale jak widzisz krzyż to zaczynasz się zastanawiać, dlaczego akurat tutaj ktoś zginął (...)Na mnie to działa tak, że po prostu na wszelki wypadek zwalniam, bo nie wiem co konkretnie było przyczyną wypadku – mniemam że miejsce śmierci jest jakiegoś rodzaju czarnym punktem”</p> <p>„Powiedz szczerze, że krzyże przy rogach działają skuteczniej niż fotoradary. Przed fotoradarem wszyscy nagle zwalniają ze 100 do 50, przy dozwolonym 70. Czasem się zastanawiasz, czy w ogóle wyhamujesz przed taką zgrają nadgorliwców. Z kolei krzyże skłaniają do racjonalnej refleksji, tzn. starasz się przez chwilę chociaż jeździć po prostu bezpieczniej, a nie tylko wolniej”</p>

Ankieta internetowa wykazała, że głosy w sprawie krzyży przydrożnych są niemal równo podzielone: padło 52% odpowiedzi, że nie należy ich usuwać (lub „raczej nie”) oraz 48%, że trzeba je usunąć (lub „raczej tak”). Obok zwiększył „ilościowej” oceny problemu krzyży pamięci w przestrzeni publicznej można na portalu Trójmiasto.pl zapoznać się z 614 opiniami internautów w tej sprawie. Chcąc przyporządkować swobodne wypowiedzi użytkowników portalu Trojmiasto.pl do jednego z czterech pytań ankiety (tab. 1), autorka zauważyła, że wśród zwolenników usunięcia przydrożnych krzyży pamięci po pierwsze zdecydowanie więcej opinii dotyczy faktu bezprawnego ich ustawienia niż stwierdzenia, że rozpraszają kierowców, po drugie zauważono niewiele opinii, które by wyraźnie wskazywały, że pas drogowy nie jest godnym miejscem dla krzyża. W wypowiedziach przeciwników argumentacja raczej skupiła się na godności osób zmarłych, które zostały w nieodpowiedni sposób upamiętnione. Wiele osób wskazywało na cmentarz jako jedyne właściwe miejsce dla zmarłych, a dla krzyża wyłącznie w kościołach, na cmentarzach i w prywatnej przestrzeni (np. mieszkanie, samochód). Cmentarz jako najlepsze w naszej kulturze miejsce dla pamięci zmarłych wskazywały zarówno osoby zdecydowanie przeciwne jakimkolwiek symbolom religijnym w miejscu publicznym, jak i osoby nie mianujące siebie przeciwnikami krzyży przydrożnych (por. trzecia wypowiedź w tab. 1). Podobnie trudno znaleźć wśród zwolenników

krzyży przydrożnych wypowiedzi, że nie należy ich usuwać, „bo i tak spowszechniały”, którą to odpowiedź w ankiecie wybrało tylko 8% osób.

Natomiast zdecydowanie najwięcej głosów dotyczyło czwartej odpowiedzi ankiety (44%) odwołującej się do argumentu, że krzyże są mocnym sygnałem ostrzegawczym dla kierowców. Zwolennicy pozostawienia krzyży pamięci przy ulicach i drogach uważają, że są dobrym sygnałem ostrzegawczym dla kierowców rozwijających nadmierną prędkość, „najlepszym dowodem dla kierowców na kruchość życia” i skłaniają do bezpieczniejszej jazdy skuteczniej niż np. fotoradary.

Już po analizie kilkudziesięciu wpisów zamieszczonych pod artykułem o krzyżach zauważono, że pytanie wyzwoliło wśród internautów szerszą dyskusję o wartościach religijnych, ładzie przestrzennym, sensie władzy, postawach tolerancji i jej braku, a także było okazją do wyrażenia swoich sympatii i antypatii politycznych; komentarze tchnęły poczuciem humoru i były przykładami ciętych ripost. Z wielowątkowej dyskusji wyodrębniono trzy główne nurty zogniskowane wokół aspektu przestrzennego, ideologicznego i kulturowego tematu krzyży pamięci przy drogach. Pytanie czy należy usuwać krzyże powypadkowe, zaowocowało odpowiedziami internautów, w których czytelne są ponadczasowe, wielkie społeczne i ideologiczne spory.

Krzyże powypadkowe elementem sporu o ład przestrzenny

Obok przedstawionych w tab. 1. swobodnych odpowiedzi ilustrujących skategoryzowane pytania ankiety, wypowiedzi internautów zawierają kilka innych, ważnych wątków, być może nieprzewidzianych przez twórców artykułu i samej ankiety. Do takich można zaliczyć wypowiedzi sugerujące, że zajmowanie się sprawą krzyży powypadkowych jest wyłącznie zastępczym tematem, który świadczy o niemocy władzy w rozwiązywaniu prawdziwych problemów. Wiele wypowiedzi internautów było adresowanych do urzędników lub wprost do Prezydenta Miasta Gdańska, w których to ujawniali zdziwienie, że krzyże nagle zaczęły przeszkadzać władzy, a nawet podejrzliwość, czy aby artykuł nie ma na celu poróżnić obywateli. Niektórzy wyrażali swoje oburzenie wskazując, że widocznie w ratuszu nie mają „nic lepszego do roboty”. Co ciekawe, problemy wyliczane przez internautów, którymi powinny zająć się władze miejskie, były związane niemal wyłącznie z problemami transportowymi, takimi jak jakość nawierzchni dróg, ich przepustowość, transport publiczny, oznakowanie, zaśmiecenie i zbyt duża liczba dekoncentrujących reklam. W komentarzach czytelne jest ultimatum: dopiero jak „miasto” posprząta i uporządkuje ulice (gruz, śmieci, wraki samochodów, dziury w jezdniach), wtedy dopiero może zabrać krzyże, które najmniej przeszkadzają, a najłatwiej je usunąć (por. tab. 2.).

Tab. 2. Krzyże pamięci elementem sporu o ład przestrzenny
– przykłady komentarzy¹⁵

Krzyże pamięci problemem gospodarki przestrzennej
„Przydrożne krzyże powinny zostać dopóki władze nie wezmą się za poprawę dróg. Nie zwalajmy na nadmierną szybkość, bo często przyczyną wypadku była po prostu jakość (np. dziura) dróg. Myślę, że raczej władzom poprzez ich likwidację zależy na ukryciu własnej hańby.”
„Zlikwidujcie najpierw chociaż część billboardów, plakatów i reklam, którymi Gdańsk jest poobwieszany do granic możliwości. Kierowca jest »atakowany« kolorami, wielkimi napisami i obrazkami. Nie wiadomo na co patrzeć... To dekoncentruje znacznie bardziej niż mały krzyż i znicz upamiętniający czyjąś tragiczną śmierć.”
„A mi się wydaje, że to nagonka przed EURO 2012. Wyobraźcie sobie, przyjeżdżają ludzie z całej Europy i od razu się dowiedzą jakie te nasze drogi niebezpieczne, ile ofiar jest ... to daje do myślenia. Lepiej drażliwe tematy zamieść pod dywan. Nieważne że ludzie giną na drogach, ważne żeby zrobić dobre wrażenie.”
„Stawiajmy krzyże w miejscach gdzie umierają ludzie, a mianowicie w domu na łóżku, w szpitalu, na chodniku, na klatce, w parku, w samolocie, w samochodzie itp. Ciekawe jak będzie wtedy wyglądał nasz krajobraz?”
„Powinny zniknąć krzyże, ustawiane niezgodnie z przepisami, oraz nie powinny być ustawiane reklamy w takiej ilości. W Polsce urbanistyka leży, nikomu nie zależy na tym, jak wygląda przestrzeń miejska... Czy ktokolwiek jeszcze pamięta, co to jest urbanistyka?”

Niektórzy komentujący wprost nawoływali do porządku przestrzennego i związanego z nim poszanowania prawa. Jedna z zamieszczonych w tab. 2 wypowiedzi, wcale nie odosobniona, ironicznie domaga się, aby stawiać krzyże w różnych miejscach tam, gdzie zginęli ludzie. Bez odpowiedzi pozostawia pytanie: Jak wtedy wyglądałby krajobraz? Ostatni komentarz wyartykułował istotę wielu wypowiedzi internautów, wskazujących na nieład przestrzenny w mieście. Tu również zadano pytanie retoryczne: Czy ktokolwiek jeszcze pamięta, co to jest urbanistyka?

W przykładowych wypowiedziach zawartych w obu tabelach ujawnił się bardzo rozwinięty w dyskusji internautów poboczny wątek ankiety na temat stanu polskich dróg („drogi są drogami śmierci, policji brak”) oraz wpływu na bezpieczeństwo ruchu innych urządzeń ustawionych przy drogach: głównie reklam świetlnych i plakatów przedwyborczych, ale także, paradoksalnie, przedmiotów, które mają służyć poprawnemu funkcjonowaniu ciągów komunikacyjnych, jak fotoradary i znaki drogowe. Lapidarnie ujął ten problem jeden z komentarzy: „Jeśli znikną reklamy, mogą zniknąć też krzyże”. W podobnym tonie wypowiadali się inni, zwracający uwagę, że znacznie bardziej rozpraszają, denerwują pozostałe rzeczy ustawione lub porzucone przy drogach, a nie same krzyże.

Warto podkreślić, że również w następnej wyróżnionej płaszczyźnie ideologicznej sporu jak bumerang w dyskusji na temat krzyży powracała sprawa

¹⁵ Tamże.

reklam. Reklamy, ich ilość i forma, w tym szczególnie wielkoformatowe ekrany LED, bardzo denerwują internautów oraz są „argumentem przetargowym” zarówno przeciwników, jak i zwolenników krzyży przy drogach. Można uznać, że komentarze do reklam to dominujący wątek poboczny dyskusji o krzyżach pamięci na portalu Trójmiasto.pl, o czym świadczą różne przykładowe wypowiedzi zawarte w tab. 1–3. Pojawia się wręcz niejednokrotnie sugestia, że reklamy nie przeszkadzają decydom, bo z reklam gmina ma pieniądze. Rozpraszają i oslepiają kierowców, przez co są znacznie większym zagrożeniem dla uczestników ruchu drogowego niż niewielkie krzyże powypadkowe. Wśród często obecnej w komentarzach opozycji „reklama – krzyż” została też wyrażona opinia świadcząca o jednakowym, negatywnym odbiorze znaku krzyża i reklam: „Krzyże tylko zaśmiecają przestrzeń przy drogach tak samo jak wszystkie reklamy”. Wątek oceny miejsca krzyży w strukturze funkcjonalno-przestrzennej miasta został zatem zdominowany przez sprawę samych reklam.

Pojawiły się także opinie, że metalowe, mocne, o ostrych zakończeniach krzyże ustawione na poboczu są fizycznym, potencjalnym zagrożeniem dla innych uczestników ruchu drogowego w razie ewentualnej kolejnej kolizji w tym miejscu. Zatem krzyże dla niektórych wydają się być dwojakim zagrożeniem, zarówno rozpraszają kierowców, jak i są fizycznym zagrożeniem w razie wypadku drogowego. Argumenty te zostały odparte przez kilku innych internautów, bagatelizujących problem i sugerujących złe kompetencje kierowców, których rozpraszają krzyże (np. „Jeżeli kierowcę rozprasza krzyż to taka osoba nie jest kierowcą i powinna nie wsiadać za kółko”). Podobnie odpowiedzi co do „funkcji ostrzegawczej” krzyży przydrożnych wzbudziły emocje wśród kilku aktywnych obserwatorów publicznej dyskusji internetowej. Znalazły się głosy przypominające, że taką funkcję mają znaki drogowe, a nie krzyż, oraz zwracających uwagę, że „kierowca poddający się refleksji na widok przydrożnego krzyża to dopiero zagrożenie”.

Krzyże powypadkowe elementem sporu ideologicznego

Jak wspomniano wcześniej, dyskurs na temat obecności krzyży pamięci w miejscu publicznym, jakim jest droga, okazał się wielowątkowym. Miejscami przerodził się również w spór ideologiczny o zabarwieniu religijnym bądź politycznym. Niektórzy odczytali dyskusję publiczną nad stosownością obecności krzyży powypadkowych w mieście jako zamach na wolność religijną, a dokładniej, ponieważ chodzi o najważniejszy symbol chrześcijan, na prawo chrześcijan do używania tego symbolu (por. dwie pierwsze wypowiedzi w tab. 3). Były też głosy wieszczące, że kolejnym krokiem będzie usuwanie krzyży z samych komentarzy. Spór o upamiętnianie tragicznie zmarłych osób formą krzyża jest dla części społeczeństwa „wierzchołkiem góry lodowej” walki z kulturą chrześcijańską i przejawem nienawiści wobec symboli religijnych

i samego Boga. Złożoności problemu znaku krzyża w przestrzeni publicznej próbowały zaradzić komentarze określające go „delikatną sprawą”, co do której należałoby przeprowadzić referendum.

Tab. 3. Krzyże pamięci elementem sporu ideologicznego
– przykłady komentarzy¹⁶

Krzyże pamięci problemem ideologicznym
„Ci co twierdzą, że ich krzyż rozprasza boją się chyba powiedzieć, że nienawidzą krzyża, nie cierpią Boga. Zostawcie ludzi w ich bólu. Krzyże stawiane są od lat, jedne się pojawiają, inne znikają. I jakoś nie było z tym nigdy większych problemów. A Jezusowi raczej nie przeszkadza ochłapanie przez błoto (troszkę tę podnoszą zwykle raczej wrogowie Boga). Tyle razy był i jest zbruzgany naszymi słowami i czynami.”
„Każdy pretekst do walki z Kościołem i kulturą chrześcijańską jest dobry. Ciekawe co tacy ludzie mają do powiedzenia o reklamach świetlnych albo bilbordach z prawie całkowicie nagimi kobietami?”
„Czy zatwardziały katolik nie wie, że łamiąc prawo popełnia grzech? Czy łamanie prawa jest mniejsze jeśli robi się to krzyżem?”
„Zastanawiam się kiedy usłyszę żądanie, żeby usunąć krzyże z placu przed Stoczną. Czy to kwestia lat, czy już może miesięcy? W 1989 nie wygraliśmy z komuną, przegraliśmy. Daliśmy się ogrzać ich nowemu wcieleniu”
„Czemu w tym chorym kraju jest tak, że jak ktoś ma ochotę na samowolę i wbicie krzyża gdzie mu się podoba to nawet jeśli jest to niezgodne z prawem to od razu katole krzyczą, że to zamach na krzyż, a jak potem ktoś taką samowolę chce usunąć krzyczą to samo – »zamach na krzyż« to samo w sejmie – nie ma żadnego aktu prawnego który by kiedyś pozwolił zawiesić krzyż.”
„Naprawdę krzyż jako taki przeszkadza i uderza w świeckość Państwa a nie w bezpieczeństwo na drogach. 2011-11-20 15:01”

Spór ideologiczny o zabarwieniu religijnym nie obracał się wyłącznie wokół wiary katolickiej. Wśród przeciwników krzyży pojawiła się jednostkowa opinia „spirytualistyczna”, że poprzez ustawienie krzyża duchy umarłych nie mogą odejść. Ta wypowiedź popchnęła część dyskutantów w stronę fundamentalnych problemów filozofii i teologii: życia po śmierci, istnienia Boga. Wśród komentarzy znalazła się wypowiedź – deklaracja zgody na obecność różnych symboli religijnych w pasie drogowym, jeśli ofiarami byłyby osoby wyznania mojżeszowego czy islamu.

Warto zwrócić uwagę na trzecią wypowiedź umieszczoną w tab. 3., w której autor próbował argumentem religijnym, odwołując się do pojęcia grzechu, przekonać katolików do niestawiania samowolnie krzyży pamięci. W wypowiedziach internautów w kwestii krzyży powypadkowych, zazwyczaj ustawionych nielegalnie, wyraźnie pojawił się wątek dylematu moralnego: prymatu posłuszeństwa wobec władzy czy wobec własnego sumienia, problemu odkrytego już przez starożytnych w słynnej *Antygonie* Sofoklesa. Komentarz do „zatwardziały katolików” nie przeszedł bez echa, czego przykładem jest między

¹⁶ *Tamże.*

innymi wyrażenie jednego z internautów pragnienia życia „w państwie wartości, które są cenniejsze niż przepisy prawa”.

W komentarzach do artykułu i ankiety na temat krzyży pamięci w przestrzeni miejskiej część wypowiedzi zawierała porównanie do ostatnich wydarzeń w życiu publicznym narodu, a zogniskowanych wokół krzyża. Przywoływano nie tylko sprawę obecności znaku krzyża w sejmie, ale i głośną obronę krzyża ustawionego przed Pałacem Prezydenckim po tragicznej śmierci prezydenta Lecha Kaczyńskiego. Uwidocznił się związek obu rodzajów sporów ideologicznych: religijnego z politycznym (por. czwarta z wypowiedzi w tab. 3). Pewna osoba zwróciła uwagę, że problem krzyży powypadkowych może przerodzić się wkrótce w walkę z wszelakimi przedstawieniami krzyża, jak choćby tych w postaci Pomnika Solidarności w Gdańsku złożonego z trzech monumentalnych krzyży, konkludując, że oto jesteśmy świadkami nowego wcielenia komuny, z którą w 1989 roku wcale nie wygraliśmy.

Ostatnia z wypowiedzi w tab. 3 dobitnie przeciwstawia dwa wątki sporu ujawnione podczas spontanicznej debaty na temat krzyży pamięci przy drogach. To nie kwestia bezpieczeństwa na drogach, ale sprawa neutralności religijnej państwa. Użyto sformułowania, że krzyż „przeszkadza i uderza w świeckość” kraju. Analizując wypowiedzi internautów, zauważono, że obie strony tego konfliktu, zarówno osoby broniące różnego rodzaju krzyży w miejscach publicznych, jak i przeciwnicy czasami „nie przebierali w słowach”, wyrażając swoją opinię. W komentarzach obecne są zniekształcenia nazwisk polityków, nazw ugrupowań politycznych i wyznań religijnych oraz różnego rodzaju inwektywy. Takie formy wypowiedzi świadczą o tym, że temat budzi skrajne emocje w społeczeństwie, i są dowodem, że, jak to przepowiadał architekt Kazimierz Nawratek, spory ideologiczne zyskują współcześnie na znaczeniu¹⁷. Nadchodzące czasy wspomniany autor w swojej książce pod znamienym tytułem *Ideologie w przestrzeni* określił jako powrót ideologii do przestrzeni publicznej i publicznego dyskursu, zarówno w świecie, jak i w Polsce.

Krzyże powypadkowe problematycznym elementem kultury

Kolejny wątek, jaki pojawił się przy okazji dyskusji nad obecnością krzyży pamięci przy ulicach Gdańska, dotyczył kultury, tradycji i tożsamości. Internauci dzielili się spostrzeżeniami podobnych zwyczajów spontanicznych upamiętnień przy drogach zaobserwowanych w innych krajach. Wiele komentarzy zawiera świadectwa ze wschodniej i południowej Europy na temat różnych form uczczenia ofiar wypadków drogowych: od krzyży łacińskich i prawosławnych, po znicze, kwiaty, zdjęcia i całe nagrobki. Niektórzy podawali odbiór polskich krzyży pamięci przez obcokrajowców. Ci ostatni mieli wyrażać zdziwienie, „dlaczego

¹⁷ K. Nawratek, *Ideologie w przestrzeni. Próby demystyfikacji*, Kraków 2005, s. 198.

w Polsce chowa się ludzi przy drogach”. Zdawało się, że część dyskutantów odpowiada wprost na pytania, czy jest to dobra, czy zła tradycja, i czy jest ona specyficznie polska, czy też może powszechna w innych krajach (tab. 4).

Tab. 4. Krzyże pamięci zwyczajem europejskim i polskim
– przykłady komentarzy¹⁸

Krzyże pamięci problematycznym elementem kultury
<p>„Nawet w bardzo komunistycznej Czechosłowacji krzyże przy drogach stały. A starożytni Rzymianie właśnie wzdłuż dróg chowali zmarłych i budowali im pomniki. To, jakby nie było, nawiązanie do europejskiej tradycji...”</p> <p>„Jak księżna Diana zginęła w Paryżu i lud Londynu składał kwiaty przed pałacem – nikomu to nie przeszkadzało – cały Świat wzruszony obserwował, gdy zginął prezydent RP i pojawiły się tysiące zniczy, kwiatów i krzyż, byliśmy wzruszeni do czasu aż ktoś stwierdził, że mu krzyż przeszkadza. Ludzie robią to samo co zawsze w takich chwilach robili – upamiętniali swoje tragedie – to jest ich prawo – wolność poglądów. Miasto nic do tego, miasto musi to szanować, że w danym miejscu miast ktoś doznał być może największej tragedii w życiu. SZANUJMY CZYJEŚ POGLĄDY. A władza im mniej się miesza do życia obywateli tym jest lepsza. Zawsze jak władza chciała coś naprawić to się okazywało, że jest jeszcze gorzej.”</p> <p>„krzyże przydrożne od wieków stały na rozstaju dróg. Nie wiem co w nich złego, to element naszej pięknej historii i tradycji, po co to przerywać?”</p> <p>„Żeby tylko krzyże!!! Ale jak widzę, że w okresie Dnia Zmarłych ludzie ustawiają wielkie donice kwiatów, pełno zniczy, modli się rodzina przy drodze to jest to dla mnie beznadziejne, obciachowe i nieodpowiednie!”</p>

Bywa, że akceptacja (i argumentacja) krzyży pamięci następowała poprzez wykazanie, że są częścią dziedzictwa europejskiego, zwyczaju sięgającego aż czasów rzymskich. Dwie pierwsze wypowiedzi w tab. 4. są przykładem odwoływania się do tradycji innych międzynarodowych społeczności, w dodatku różnych epok, przy czym druga opinia dodatkowo uwypukla fakt, że krzyże są przykładem zastosowania prawa do wyrażania swoich poglądów. Pewna osoba porównała zwyczaj ustawiania krzyży przy drogach ze zwyczajem stawiania pomników, twierdząc, że skoro sławni ludzie mają pomniki w miejscu śmierci, to czasami „szary człowiek” też chciałby upamiętnić śmierć swojego bliskiego¹⁹. Ponadto gros wypowiedzi w argumentacji „za krzyżami” odwoływało się do szacunku, jaki należy się rodzinom ofiar i ich formom wyrażania miłości i bólu po stracie bliskiej osoby. Sposób ten należy uszanować, twierdzi wielu użytkowników portalu Trójmiasto.pl, skoro są potrzebne rodzinom, a walka z nimi jest nawet „niegodna nas Polaków”²⁰.

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ Ze wzrostem tego rodzaju potrzeb zmagają się w ostatnich dwóch dekadach m. in. Wydział Dróg i Parków w Malmö, który dostaje zwiększoną liczbę podań od prywatnych osób chcących wybudować pomniki w publicznej przestrzeni. A. Petersson, *dz. cyt.*, s.146.

²⁰ Dowodem, jak głęboko osadzone jest w tradycji polskiej zjawisko spontanicznie stawianych krzyży w miejscu tragicznej śmierci m.in. jest jedna ze scen filmu *Człowiek z żelaza* Andrzeja Wajdy. Główny bohater wbija metalowy krzyż przy jednej z ulic w Gdyni, po tym jak odkrywa,

To, że krzyże przydrożne, te tradycyjne, wysokie lub umieszczone na cokole, jak i te niewielkie, powypadkowe, są trwałym elementem krajobrazu kulturowego Polski, nie pozostawia wśród internautów wątpliwości. Jednakże ostatnie dwa komentarze w tab. 4. przedstawiają skrajne poglądy co do oceny polskiej tradycji umieszczania krzyży, zniczy i kwiatów przy drogach w miejscu tragicznych wydarzeń. Jeden wychwala ją jako piękny element, który można naśladować, drugi zwraca uwagę, że nie jest to powód do dumy. Jednocześnie ostatnia wypowiedź wpisuje się w pewien nurt komentarzy-sugestii co do zmiany formy uczczenia osób ginących przy drogach. Wypowiedzi te są częścią różnorodnych pomysłów internautów ukazujących wyjście z problemu krzyży pamięci przy drogach, które omówiono w kolejnej części artykułu.

Pomysły rozwiązania problemu krzyży powypadkowych

Powszechnie wiadomo, że każdy problem można rozwiązać różnymi sposobami. Te dotyczące krzyży pamięci w przestrzeni publicznej, jakie sugerowali użytkownicy portalu Trójmiasto.pl, można podzielić na trzy kategorie, na wzór wyodrębnionych trzech płaszczyzn sporu. Wydaje się, że do „wątku przestrzennego” należą pomysły ufające rozwiązaniom wypracowanym przez ekspertów od planowania przestrzennego. Problem krzyży, jak i reklam czy innych kwestii związanych z zagospodarowaniem dróg i terenu wokół nich, będzie rozwiązany, gdy mądrze zostanie zaplanowana przestrzeń przy drogach i prawo w tej kwestii będzie przestrzegane.

Ponadto część dyskutantów, wydaje się, że zarówno przeciwników, jak i zwolenników, pośilkuje się aspektem ekonomicznym. Jeden ze środków zaradczych miałyby stanowić regulacje prawno-finansowe. Autor jednej wypowiedzi pokłada wręcz nadzieję, że „sprawa sama się zamknie”, gdy opodatkuje się ziemię, jaką zajmuje przydrożny krzyż pamięci. W innej wypowiedzi potraktowano krzyże powypadkowe jako reklamę ofiar lub „reklamę KK”, czyli, należy domniemywać z kontekstu całej wypowiedzi, Kościoła katolickiego. Przestrzeń, w której stoją owe krzyże, nazwano przydrożną przestrzenią reklamową, za którą trzeba co miesiąc ponosić koszty wynajmu. Gdy te warunki zostaną spełnione przez rodziny ofiar lub parafię, na której terenie stoją krzyże, wtedy mogą one pozostać w pasie drogowym.

Natomiast na płaszczyźnie ideologicznej sporu o krzyże pamięci przy ulicach i drogach rozwiązania postrzegano w przestrzeganiu prawa. Z tym, że przeciwnicy obecności krzyży w miejscach publicznych upatrywali go w zachowaniu

że mogiła pochowanego na cmentarzu ojca, który zginął w zamieszkach antyrządowych w grudniu 1970 r., została zastąpiona innymi nagrobkami. Film fabularny o wypadkach grudniowych i tych z sierpnia 1980 r. kończy się przy owym miejscu pamięci o śmierci, przy jezdni w pobliżu Stoczni Gdyńskiej, dziś ulicy Janka Wiśniewskiego, noszącej imię jednego z ówczesnych poległych uczestników manifestacji robotniczej.

rozdziłu państwa od Kościoła, a ich zwolennicy w przestrzeganiu prawa do wolności wyrażania publicznie własnych poglądów i emocji.

Z kolei na płaszczyźnie kulturowej pojawiły się w komentarzach internautów pomysły „racjonalizatorskie”, sprowadzające się do wyboru najlepszej formy spontanicznych upamiętnień. Pewnej grupie osób sam krzyż nie przeszkadzał, ale to, co wokół niego dodatkowo się znajduje, jak np. palące się znicze, wprowadzające w nocy kierowcę w błąd, że jest to zwierzyna leśna, rozpraszające tabliczki z napisami, kto zginął, czy nieestetycznie wyglądające przybrudzone z czasem kwiaty. Niektórzy wprost apelowali, aby nie przenosić zwyczajów cmentarnych do przestrzeni wokół krzyża pamięci, zaznaczając, że sam krzyż niekoniecznie przeszkadza. Podobnie inna osoba, deklarująca, że krzyże jak najbardziej powinny stać, gdyż „dają do myślenia”, wyraziła swój pogląd, że spotykana czasem przy drodze forma nagrobka „to lekka przesada”. Dla części internautów lepszym sposobem jest postawienie w miejscu śmierci wyłącznie znicza. Krzyże pamięci przez przeciwników zostały nazwane również „szopkami przydrożnymi”, zjawiskiem, które bardziej pasuje do kultury Wschodu, a nie Zachodu, a także specyficzną polską przywarą („wydaje mi się, że to taka polska cecha, żeby mi współczuli takiej tragedii”).

Pojawiła się też propozycja usunięcia krzyży z dróg i umieszczenie ich w kaplicy poświęconej ofiarom wypadków drogowych. Podobny pomysł proponował w wywiadzie w „Gazecie Pomorskiej” kustosz sanktuarium bł. Karoliny w Zabawie koło Tarnowa dla którego „przydrożny rów nie jest dobrym miejscem pamięci i nie jest dobrym miejscem dla krzyża”²¹. Chciałby je uszanować, dając im miejsce na Pomniku Ofiar Wypadków Drogowych i tworząc centrum wsparcia dla rodzin, których członkowie zginęli w wypadkach drogowych.

Dyskusja na temat krzyży pamięci zogniskowana wokół aspektu kultury tłumaczyła zjawisko krzyży pamięci wielowiekową tradycją, prawem do wyrażania miłości i bólu po stracie bliskich, w przeciwieństwie do dyskutantów pierwszej płaszczyzny, upatrujących w krzyżach chaosu, nieudolności władz w zarządzaniu przestrzenią miejską. O ile rozwiązaniami aspektu przestrzennego sporu wokół krzyży powypadkowych były rozwiązania ekonomiczno-prawne, to w aspekcie kulturowym ujawniła się kwestia wyboru najlepszego miejsca i formy dla uczczenia zmarłych. Jak widać z przykładowych wypowiedzi, zgody na ten temat nie ma. Duża grupa wskazywała wyłącznie cmentarze jako miejsce najbardziej odpowiednie dla zmarłych i symboli religijnych, innym sam krzyż przy drodze nie przeszkadzał, ale już dodatkowe przedmioty

²¹ Na łamach „Gazety Pomorskiej”, w dyskusji nad polskim fenomenem krzyży stawianych w miejscach wypadków, również pojawiły się rozbieżne opinie. Dla artysty plastyka są „ciekawym zjawiskiem”, „kolejną emanacją nowobogackiej wyobraźni”. Z kolei psycholog zwraca uwagę na pozytywny aspekt krzyży powypadkowych, będących czytelnym symbolem, który „wywołuje refleksję i działa na podświadomość”, przypominając o kruchości życia, wpływając tym samym nieraz bardziej skutecznie niż inne znaki na bezpieczeństwo jazdy. *Krzyże przydrożne*, „Gazeta Pomorska” z dn. 30 października 2009, s. 33–34.

i obrzędy tak, a jeszcze inna grupa nie widziała żadnego problemu w współistnieniu obu głównych form.

Pewnym kuriozum z pozoru może jawić się wypowiedź kobiety zapytującej, dlaczego stawia się tylko symbole upamiętniające smutne wydarzenia, która „głośno” zastanawiała się, jak by wyglądało serce ustawione w miejscu wypadku na przejściu dla pieszych, gdzie 15 lat temu została potrącona przez kierowcę, który później został jej mężem? Autorka tej opinii zauważyła, że więcej w przestrzeni miejskiej jest miejsc pamiątkowych związanych z tragicznymi wydarzeniami niż wskazujących na radosne oblicza życia. Do podobnych wniosków mogli dojść urzędnicy Wydziału Ulic i Parków w Malmö, którzy odrzucają wiele wniosków o uczczenie tragicznej śmierci osób, rozwijając tym sposobem zwyczaj „nie skupiania się na śmierci danej osoby, ale na jej działalności, kiedy żyła”, tłumacząc to tym, że Wydział „nie chce brać udziału w upamiętnianiu negatywnych okoliczności, tylko pozytywnych wydarzeń”²².

Zakończenie

Spontaniczne miejsca upamiętnień, jak większość zjawisk w przestrzeni społecznej, można badać metodami takimi, jak obserwacja, analiza i krytyka piśmiennictwa czy sondaż diagnostyczny (wywiad, ankieta). Skalę zjawiska krzyży powypadkowych przy wybranych pomorskich drogach krajowych i wojewódzkich autorka omówiła we wcześniejszym opracowaniu²³. W niniejszym zaś artykule wykorzystano ten ostatni sposób, aby ukazać poglądy społeczeństwa na temat kontrowersyjnego zjawiska ustawiania krzyży przy polskich drogach w miejscu wypadków śmiertelnych. Wyniki ankiety internetowej umieszczonej na portalu Trójmiasto.pl ukazują podział opinii społecznej na temat krzyży pamięci na dwie niemal równe części ich zwolenników i przeciwników (48% przeciw, 52% za). Analiza komentarzy do ankiety wykazała, że krzyże pamięci to nie tylko problem osób, które go postawiły, ale wielowątkowy element współczesnej przestrzeni publicznej.

Wyodrębnione w artykule trzy płaszczyzny postrzegania przez opinię publiczną problemu krzyży powypadkowych (przestrzenny, ideologiczny, kulturowy) korespondują z trzema tradycyjnymi modelami wyjaśniającymi konflikty, czyli ekonomicznym, politycznym i kulturalistycznym, które podał socjolog Lech M. Nijakowski, rozważając podstawy teoretyczne konfliktów i animozji narodowych i etnicznych²⁴. Natomiast, odwołując się do struktury procesu konfliktowego, zarysowany problem krzyży powypadkowych w Gdańsku

²² A. Petersson, *dz. cyt.*, s. 147.

²³ L. Przybylska, *Krzyże powypadkowe w pomorskim krajobrazie*, w: *Nekropolie Pomorza*, J. Borzyszkowski, red., Gdańsk 2011, s. 629–636.

²⁴ L. M. Nijakowski, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006, s. 32–40.

należy uplasować na pierwszym z trzech wyróżnionych stopni, a mianowicie „etapu pojawienia się kwestii spornych”, w którym powstają „merytoryczne ogniska konfliktu społecznego”²⁵.

Niniejszy artykuł jest także egzemplifikacją sporu wobec symbolu krzyża w przestrzeni publicznej. To, że krzyż może być „znakiem sprzeciwu”, wyznawcy Jezusa wiedzą z doświadczeń ewangelizacyjnych Pawła z Tarsu opisanych na kartach Biblii²⁶. Można powiedzieć, że problem istnieje już od starożytności i był rozmaicie rozwiązywany, czasem krwawo, czego uczy historia. Ukazany przykład konfliktu społecznego na tle symbolu religijnego przedstawia demokratyczny sposób podejścia do problemu na początku XXI w. Władze miejskie postanowiły za pomocą ankiety internetowej sprawdzić opinie i nastroje społeczne, zanim ostatecznie podejmą decyzję, czy usuwać krzyże z pasa drogowego. Niestety władarze nie mają ułatwionego zadania. Spolaryzowane wyniki ankiety oraz przedstawiona analiza swobodnych wypowiedzi internautów wskazują, że zgody społecznej co do oceny problemu krzyży powypadkowych, jak i sposobów ich rozwiązania na razie nie widać.

Literatura

- Adamowski J., Wójcicka M. (red.), *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*, Lublin 2011.
- Biblia Tysiąclecia*, Warszawa – Poznań 1980.
- Borzyszkowski J., Klejna A., *Boże męki. Krzyże i kapliczki przydrożne na Kaszubach*, Gdańsk – Pelplin 2004.
- Bujak A., *Krzyż polski. Krajobraz i sacrum*, tom 3, Kraków 2011.
- Diasio N., *Pamięć nietrwała. Estetyzacja żałoby prywatnej w przestrzeniach publicznych*, w: *Nekropolie Pomorza*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk, s. 619–628.
- Dickinson G. E., Hoffmann H. C., *Roadside memorial politics in the United States*, „Mortality” 2010, vol. 15, no 2, s. 154–167.
- Everett H., *Roadside Crosses in Contemporary Memorial Culture*, Denton 2002.
- Janicka-Krzywda U., *Kapliczki i krzyże przydrożne polskiego Podkarpacia*, Warszawa 1999.
- Krzyże przydrożne*, „Gazeta Pomorska” z dn. 30 października 2009, s. 33–34.
- Moritz K., *Czy Gdańsk będzie walczył z przydrożnymi krzyżami?*, www.trojmiasto.pl/wiadomosci/Czy-Gdansk-bedzie-walczył-z-przydrożnymi-krzyżami-n53144.html?&vop=std&strona=19#opinie, (odczyt z dn. 20 grudnia 2011 r.).

²⁵ *Tamże*, s. 25. Drugi etap procesu konfliktowego odznacza się nagłą polaryzacją sił społecznych oraz gwałtownością wydarzeń, nawet walką, następnie negocjacjami, pertraktacjami, podpisaniem uzgodnień i ewentualną demobilizacją sił przemocy. Trzeci etap dotyczy wywiązywania się z przyjętych zobowiązań (*Tamże*, s. 33).

²⁶ „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” [...] dla tych zaś, co uwierzą w Ewangelię „mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24–25, *Biblia Tysiąclecia*, Warszawa – Poznań 1980, wyd. III, s.1293).

- Nawrotek K., *Ideologie w przestrzeni. Próby demistyfikacji*, Kraków 2005.
- Nijakowski L. M., *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006.
- Ostrowski D., *Znak nadziei. Opowieść o polskich krzyżach*, Kraków 2010.
- Petersson A., *The Production of a Memorial Place: Materialising Expressions of Grief, w: Deathscapes. Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, red. A. Madrell, J. D. Sidaway, Farnham 2010, s. 141–159.
- Pierzynowska G., *Kapliczki i krzyże przydrożne Kociewia*, Pelplin 2005.
- Przybylska L., *Krzyże powypadkowe w pomorskim krajobrazie*, w: *Nekropolie Pomorza*, J. Borzyszkowski, red., Gdańsk 2011, s. 629–636.
- Wypadki drogowe w Polsce w 2008 roku*, Warszawa 2009.
- Wypowiedzi internautów w sprawie krzyży pamięci*, www.trojmiasto.pl/wiadomosci/Czy-Gdansk-bedzie-walczyl-z-przydroznymi-krzyzami-n53144.html?&vop=std&strona=19#opinie (odczyt z dn. 20 grudnia 2011 r.).

The problem of memorial crosses in Gdańsk

Summary

Roadside crosses are common in many Christian countries. The aim of the paper is to draw attention to „new crosses”, called memorial or after-accident crosses, erected as in the past by roads but nowadays associated only with sad events because they express pain after the loss of the beloved ones in accidents. Firstly, the selected foreign literature have been presented which deal with interpretation of spontaneous roadside memorials. The other part of the article is focused on polarized opinions of the portal Trójmiasto.pl users who took part in the Internet survey. The paper can also be considered as an example of the social conflict of a religious symbol and the democratic approach to the issue at the beginning of the 21st century. Municipal authorities decided to check the opinions and the mood of the public, by the means of the Internet survey, before they take a decision whether to remove crosses from the surrounding areas of traffic lanes in Gdansk. There were as many as 3790 votes collected during about a week in November 2011. The opinions on after-accident crosses were nearly equally divided: 52% votes in favour of the crosses and 48% votes against the crosses. Most people (44%) chose the answer that they are a good warning sign for drivers. Apart from the quantitative brief estimation of the problem of the crosses in public space one can read 614 comments of Internet users on this issue sometimes changing into a multithreaded discussion with three main themes called in the paper: spacious, ideological and cultural. Some people compare such crosses to illegal advertisement, eyesore, improper religious symbol in public space. The other group argue that they are the best sign of accident prevention, a part of good tradition and even the citizens` right to express bereavement if somebody feels this. At the end of the paper there are some Internet users` ideas on dissolving problem of memorial crosses. They differ according to those three main interpretations. Unfortunately, there is no consensus on the matter of memorial crosses in Gdańsk.

Key words: Gdańsk, Internet survey, memorial crosses problem

EWA WOJACZEK

Wydział Filologiczny
Uniwersytet Gdański

Die Frequenz des Gebrauchs des Lexems *Gott* in den deutschen und polnischen Sprichwörtern sowie Idiomen als Maßstab religiöser Prägung beider Sprachen

Zusammenfassung: Der vorliegende Beitrag versteht sich als eine vergleichende Analyse der meist charakteristischen sprachlichen Ausdrücke, die vom Grad der religiösen Prägung der deutschen und polnischen Sprache zeugen soll. Da die Religion ein wichtiger konstituierender Teil jeder Kultur ist, werden hier vor allem Sprichwörter und Idiome in den beiden erwähnten Sprachen untersucht, deren Charakter wohl am stärksten kulturbedingt ist, wobei den Gegenstand der Untersuchung die Gebrauchsfrequenz des Lexems *Gott* bildet. Die Analyse zeigt ziemlich deutlich die überwiegende Häufigkeit des Auftretens des zu besprechenden Wortes in den polnischen Ausdrücken, was auch schlussfolgern lässt, dass das Polnische religiös stärker als das Deutsche geprägt ist.

Stichwörter: Deutsch, Gebrauchsfrequenz, *Gott*, Idiome, Polnisch, Religion, religiöse Prägung der Sprache, Sprichwörter, vergleichende Sprachanalyse.

Von den vielen Ausdrucksformen jeder beliebigen Sprache zeugen Sprichwörter und Idiome am besten von dem engen Zusammenhang der Sprache und Kultur sowie Denkweise der jeweiligen Nation. Die beiden sprachlichen Gruppen sind nämlich am stärksten kulturbedingt und können daher die beste Widerspiegelung der Relativität des Denkens (darunter auch religiösen) deren Sprachbenutzer sein¹. Da die Religion ein wichtiger konstituierender Teil jeder Kultur ist, findet sie demzufolge auch in der Sprache ihren Ausdruck. Auf dieser These basierend, versuche ich in meinem Beitrag, die deutschen und polnischen Sprichwörter sowie Idiome mit dem Lexem *Gott* (*Bóg*) in Bezug auf dessen Gebrauchsfrequenz in der jeweiligen Sprache zu untersuchen. Mein Zweck ist dabei, dadurch den Grad der religiösen Prägung beider zu vergleichenden Sprachen zu veranschaulichen.

¹ Vgl. H. Gipper, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese*.

1. Einleitung

Die Wahl der zu analysierenden Wendungen ist gar nicht zufällig getroffen, was bereits angedeutet wurde. Sowohl Idiome als auch ein Teil der Sprichwörter werden nämlich als stark sprach- und zugleich kulturspezifisch angesehen, was sich eigentlich selbst aus deren Definition ergibt, und eignen sich demzufolge am besten als Objekte für meine Untersuchung.

Als *Sprichwort* wird in beiden Analysesprachen „kurze, in ausdrucksvoller, einprägsamer Form (häufig mit End- oder Stabreim) überlieferte Lebensweisheit“² bezeichnet. Die polnische Definition dieses Begriffs weist zusätzlich auf dessen literarischen oder volkstraditionellen Ursprung³ hin, was von großer Bedeutung für meine weiteren Überlegungen ist. Die Literatur und Tradition (vor allem Volkstradition) beider Nationen, deren Spuren in unseren Sprachen deutlich zu sehen sind, stützen sich nämlich größtenteils auf gemeinsame Kulturgüter, hauptsächlich griechische und lateinische (darunter aus biblischen Quellen), die als Basis für Entwicklung der deutschen und polnischen Kultur angesehen werden. Im Laufe der Zeit haben jedoch unsere Völker ihre eigene, kulturspezifische Symbolik herausgearbeitet, deren sich beide Nationen bedient haben, indem sie unter anderen Idiome schufen. Vor allem eben *Idiom* als „Eigentümlichkeit einer Mundart; feststehende Redewendung, deren Gesamtbedeutung nicht aus den Einzelementen ableitbar ist“ findet daher nur äußerst schwer ein Äquivalent in einer anderen Sprache⁴. So kann man wohl vermuten, dass auch gerade im Falle der Idiome die krassen Unterschiede zwischen der deutschen und polnischen Sprache beim Gebrauch des Lexems *Gott* (*Bóg*) vorkommen. Da die Religion zu einem wichtigen Bestandteil der Kultur jeder Nation angerechnet wird, ist dabei interessant zu erfahren, ob und wie fern die deutschen und polnischen Sprichwörter und Idiome mit dem erwähnten Lexem als Maßstab religiöser Prägung beider Sprachen gelten.

2. Analyse der deutschen und polnischen Sprichwörter sowie Idiome mit dem Lexem *Gott*

Analysiert werden polnische Äquivalente von 29 deutschen Sprichwörtern (s. 1-29) aus dem deutsch-polnischen Sprichwörterbuch von Prędotą sowie deutsche Äquivalente von polnischen 26 Idiomen (s. 30-55) aus dem polnisch-deutschen idiomatischen Wörterbuch von Czochrański, die jeweils

² G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, S. 1210.

³ M. Szymczak, *Słownik języka polskiego*, Bd. 2, S. 1057.

⁴ G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, S. 680. Vgl. auch M. Szymczak, *Słownik języka polskiego*, Bd. 1, S. 768.

das Lexem *Gott* (*Bóg*) bzw. *Herr* (*Pan Bóg*) oder semantisch gleichwertige, von diesem Wort abgeleitete Wortarten (z.B. *boży, boski*) enthalten. Alle untersuchten Beispiele werden je nach der Gebrauchsfrequenz des zu analysierenden sprachlichen Elements in mehrere Gruppen eingeteilt. Der ersten Gruppe (I) gehören jeweils einfache volläquivalente (nicht selten auch leicht modifiziert), der zweiten (II) dagegen ebenso einfache, jedoch nur teilsäquivalente Sätze oder Wendungen an, wobei das Wort *Gott* (*Bóg*) in beiden zu besprechenden Sprachen präsent ist. Die dritte Gruppe (III) besteht wiederum aus dermaßen inkongruenten einfachen Äquivalenten, als dass sie die größten Unterschiede im Gebrauch des genannten Lexems aufweisen, weil es in einer der Sprachen gar nicht auftritt. Eine weitere, vierte Gruppe (IV) bilden Sätze oder Wendungen mit mehreren äquivalenten Varianten in einer der Sprachen, in denen das zu untersuchende Lexem jedoch nicht unbedingt in allen (oft nur noch in einer der vielen) Varianten auftaucht⁵.

deutsche Sprichwörter mit dem Lexem *Gott* (*Bóg*)
und deren polnische Äquivalente:

I

1. *Gott*, hilf denen, die sich selbst helfen.
 - *Bóg* pomaga tym, co sobie sami pomagają.
2. Was *Gott* / der *Herr* tut, ist wohlgetan.
 - Wszystko dobre, co *Bóg* czyni.
3. Was *Gott* zusammenfügt / zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.
 - Co *Bóg* złączył, człowiek niech nie rozłącza.
4. Wem *Gott* ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand.
 - Komu *Bóg* da urząd, da mu i rozum.
5. Man soll dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, und *Gott*, was *Gottes* ist. / Gebet (So gebt) dem Kaiser, was des Kaisers, und *Gott*, was *Gottes* ist.
 - Co cesarskie – cesarzowi, co boskie – Bogu.
6. Je näher der Kirche, je weiter von *Gott*.
 - Im bliżej kościoła, tym dalej od Boga.
7. Wenn die Not am größten, ist die Hilfe (*Gott*) / *Gottes* Hilfe am nächsten.
 - Gdzie potrzeba największa, tam pomoc boska najbliższa.
8. Volkes Stimme, *Gottes* Stimme.
 - Głos ludu – głosem Boga.

⁵ Zum Problem des Grades der Übersetzbarkeit von diesen Ausdrücken siehe auch E. Wojacek, *Niemieckie i polskie przysłowia oraz idiomy ze słowem Bóg jako przykład częściowej przekładalności kulturowej*, S. 409-414.

II

9. Bei *Gott* ist kein Ansehen der Person.
- *Bóg* się na osoby nie ogląda.*
10. *Gott* ist der Armen Vormund.
- Opuszczeni od ludzi są w opiece u *Boga*.
11. *Gott* macht gesund – und der Doktor kriegt 's Geld.
- Lekarz leczy, *Bóg* uzdrawia.
12. *Gottes* Auge schläft nicht.
- *Bóg* wszystko widzi i słyszy.
13. *Gottes* Wege sind unerforschlich / wunderbar.
- Niezbadane są wyroki *boże*.
14. Tu das Deine, *Gott* tut das Seine.
- *Boga* wzywaj, a ręki przykładaj.
15. Kinder sind ein Geschenk *Gottes*.
- Dzieci są błogosławieństwem *Boga*.
16. Den Seinen gibt 's der *Herr* im Schlaf. / *Gott* gibt 's den Seinen im Schlaf.
- Komu *Bóg* życzy, to mu przyjdzie śpiący, a komu nie życzy, temu spadnie z łyżycy.

III

17. Mit / gegen Dummheit kämpfen *Götter* selbst vergebens.
- Na głupotę lekarstwa nie ma.
18. Der liebe *Gott* hat wunderliche Kostgänger.
- Są ludzie i ludziska.
19. *Gott* versucht die Schwachen nicht über ihre Kraft.
- Wiatr ma być stosowny do wełny jagnięcia.

IV

20. Vor *Gott* gilt der Bauer soviel wie der Junker.
- *Bóg* się na osoby nie ogląda.*
 - Przed *Bogiem* wszyscy są równi.
21. *Gottes* / Der *Götter* Mühlen mahlen langsam, aber trefflich klein / fein / aber sicher.
- *Boskie młyny pomału mielą, ale dobrze*.
 - *Bóg* nie rychliwy, ale sprawiedliwy.
22. Jeder für sich und *Gott* für uns alle.
- *Każdy sam dla siebie, a Pan Bóg dla wszystkich*.
 - *Każdy o sobie, a Bóg o wszystkich*.
23. Der Mensch denkt und *Gott* lenkt.
- *Człowiek myśli, Pan Bóg kreśli*.
 - *Człowiek strzela, a Pan Bóg kule nosi*.
24. Bei *Gott* ist nichts / kein Ding unmöglich.
- *Dla Boga nie ma nic trudnego*.

- *U Boga nic nie masz niepodobnego.*
- *U Boga wszystko jest możliwe.*

25.

- *Gott, beschütze mich vor meinen Freunden; mit meinen Feinden will ich schon selber fertig werden.*
- *Gott, behüte mich vor meinen Freunden, vor meinen Feinden will ich mich schon selber schützen.*

Strzeż mnie, *Panie Boże*, od przyjaciół, bo od wrogów sam się obronię.

26.

- *Wer Gott vertraut, hat wohlgebaut.*
- *Wer auf Gott vertraut, hat nicht auf Sand gebaut.*

Kto się na *Boga* spuści, tego on nie opuści.

27.

- *Wo Gott seine Kirche hat, da hat der Teufel seine Kapelle.*
- *Wo Gott seine Kirche baut, baut der Teufel eine Kapelle daneben.*

Na tym świecie złe się z dobrym plecie.

28.

- *Kein Häslein, es findet sein Gräslein.*
- *Gibt Gott Häschen, gibt er auch Gräschen.*

Kogo *Pan Bóg* stworzy, tego nie umorzy.

29.

- *Hilf dir selbst, so hilft dir Gott.*
- *Hilf dir selbst, so hilft dir das Glück.*

Pomagaj sobie sam, a *Bóg* ci dopomoże.

polnische Idiome mit dem Lexem *Bóg* (*Gott*)
und deren deutsche Äquivalente:

I

30. dzięki *Bogu* !

- *Gott sei Dank !*

31. z *bożej* łaski

- von *Gottes* Gnaden

II

32. oby *Bóg* dał !

- Das walte *Gott* !

33. *Bóg* zapłać !

- Vergelt's *Gott* !

34. mój ty *Boże* !

- *Gott, o Gott* !

35. na miłość *Boską* !
- um *Gottes* willen ! *

36. rany *Boskie* !
- um *Gottes* willen ! *

37. nie daj *Boże* !
- *Gott* bewahre ! *

III

38. *Bóg* wie jaki
- wunder was für ein
39. *Bóg* wie kto
- wunder wer
40. być *Bogu* ducha winnym
- [ganz / völlig unschuldig sein]
41. sen mara, *Bóg* wiara
- Träume und Schäume
42. Tak (ci) to jest (na tym *Bożym* świecie).
- [So ist es nun einmal (und nicht anders)].
43. za *Boga* !
- nicht ums Verrecken !
44. za chińskiego *boga* !
- nicht um alles in der Welt !

IV

45. *Boże* broń !
- *Gott* behüte
 - *Gott* bewahre ! *
46. na litość *Boską* !
- um *Gottes* willen ! *
 - um Himmels willen !
47. *Bogiem a prawdą*
- **Hand aufs Herz**
 - **[Ehrlich gesagt]**
48. *Boże* drogi !
- [Meine Herren !]
 - Meine Güte !
49. *Bóg* raczy wiedzieć !
- Das ruht noch im Schoß der Götter.
 - [Das steht noch in den Sternen geschrieben.]
50. (*Pan*) *Bóg* raczy wiedzieć !
- [Das möchte ich noch wissen !]
 - [Das weiß niemand !]

51. jak go (ją) *Pan Bóg* stworzył
- wie *ihn (sie) Gott geschaffen hat*
 - [*in Adams (Evas) Kostüm*]
52. jak u *Pana Boga* za piecem
- [*sehr wohl*]
 - *wie Gott* in Frankreich
53. za *Bóg* zapłać
- für *ein Vergelt's Gott*
 - *um* (einen) *Gotteslohn*
54. *Bóg* wie co
- wunder was
 - wer weiß was
 - [*etwas außerordentlich Großes*]
55. jak Kuba *Bogu*, tak *Bóg* Kubie
- wie *du mir, so ich dir*
 - [*Auge um Auge*]
 - [*Zahn um Zahn*]
 - *Wurst* wider *Wurst*

Die Ergebnisse der Untersuchung haben gezeigt, dass die religiöse Prägung beider Sprachen im Falle der Sprichwörter relativ gleich stark, obschon nicht gleichermaßen in allen Analysegruppen verteilt, ist (vgl. Tab. 1). Da die Sprichwörter größtenteils der Bibel selbst direkt entnommen werden (s. 2, 3, 5, 9, 13, 24), die beide Nationen für ihr gemeinsames Kulturgut lateinischen Ursprungs halten, oder an den biblischen Text sehr stark anknüpfen (s. 7, 10, 12, 16, 19, 20, 22, 23, 26, 28) bzw. als fundamentale menschliche Lebensweisheiten gelten (s. 1, 4, 6, 8, 11, 14, 15, 17, 18, 21, 25, 27, 29), enthalten sie fast immer das Lexem *Gott* (*Bóg*). Nur für drei einfache deutsche Sprichwörter mit *Gott* fehlen einfache polnische äquivalente Sprichwörter mit *Bóg* (s. 17–19). Bei den Sprichwörtern mit mehreren Varianten gibt es ausschließlich eine Entsprechung ohne *Bóg* im Polnischen (s. 27), und in zwei Fällen treten im Deutschen alternative Äquivalente mit bzw. ohne *Gott* (s. 28, 29) auf. Erwähnenswert sind auch dabei Unterschiede in der Variantenzahl in den beiden Sprachen. Den deutschen Sprichwörtern entsprechen üblicherweise zwei (s. 20–23)⁶, und nur ausnahmsweise drei unterschiedliche polnische Äquivalente (s. 24), den polnischen Sprichwörtern dagegen immer zwei unterschiedliche deutsche Äquivalente (s. 25–29).

⁶ Eine identische polnische Variante (von mir hier zwecks besserer Anschaulichkeit mit einem Sternchen vermerkt) wurde von Prędotą irreführend doppelt (s. 9 und 20) angegeben. In meiner Auffassung scheint es völlig überflüssig zu sein, weil die andere deutsche Variante (s. 20) dem polnischen Sprichwort vollkommen entspricht und als solche eher der Gruppe II angeordnet werden sollte.

Tab. 1 Die Gebrauchsfrequenz (in %) des Lexems *Gott* (*Bóg*) bzw. *Herr* (*Pan Bóg*) oder semantisch gleichwertigen Wortarten in deutschen und polnischen Sprichwörtern

	mit Lexem <i>Gott</i> (<i>Bóg</i>) bzw. <i>Herr</i> (<i>Pan Bóg</i>) oder semantisch gleichwertigen Wortarten			ohne Lexem <i>Gott</i> (<i>Bóg</i>) bzw. <i>Herr</i> (<i>Pan Bóg</i>) oder semantisch gleichwertige Wortarten			Gebrauchsfrequenz des Lexems <i>Gott</i> (<i>Bóg</i>) bzw. <i>Herr</i> (<i>Pan Bóg</i>) in den Äquivalenten (in %)
	bei einfachen Varianten	bei alternativen Varianten	insgesamt	bei einfachen Varianten	bei alternativen Varianten	insgesamt	
Deutsch	19	13	32	---	2	2	94
Polnisch	16	15	31	3	1	4	89

Völlig anders sehen diese Proportionen dagegen bei der Anwendung des Lexems *Gott* (*Bóg*) in den polnischen und deutschen Idiomen aus (vgl. Tab. 2). Im Deutschen wird es nur in acht einfachen äquivalenten Idiomen gebraucht (s. 30-37). Interessanterweise werden drei unterschiedliche polnische Idiome (von mir bei der Analyse mit einem Sternchen vermerkt) vereinzelt angeführt, obwohl sie gleiche deutsche Äquivalente wie zwei andere polnische Idiome (von mir ebenso mit einem Sternchen vermerkt) haben (s. 35-37 und 45-46) und daher eher der Gruppe IV angehören sollen. Dafür finden sieben polnische Idiome mit *Bóg* gar keine deutschen Entsprechungen mit *Gott* (s. 38-44). Von den elf polnischen Idiomen mit *Bóg*, denen mehrere alternative deutsche Äquivalente entsprechen, enthalten bloß zwei (s. 45 und 53) zwei Formen mit dem untersuchten Lexem. Bei fünf weiteren ist es in gar keiner der deutschen Alternativen (s. 47, 48, 50, 54, 55) zu finden, und in vier übrigen Fällen (s. 46, 49, 51, 52) kommt es nur in einer der möglichen deutschen Varianten vor. Üblicherweise treten nur zwei deutsche Äquivalente an Stelle einer polnischen idiomatischen Wendung (s. 45-53) auf, ausnahmsweise auch drei (s. 54) oder sogar vier (s. 55). Viele von den mehreren deutschen Varianten haben jedoch ihre anderen, viel treffenderen Entsprechungen im Polnischen oder aber Entsprechungen vom alltäglichen Charakter, weswegen sie eigentlich gar nicht als echte deutsche Idiome angesehen werden sollten (vgl. Beispielsätze in eckigen Klammern). Sollte dies berücksichtigt werden, so könnte die Zahl der deutschen Äquivalente polnischer Idiome mit *Gott* (*Bóg*) und somit auch der Unterschied in der Gebrauchsfrequenz dieses Lexems in den untersuchten Idiomen in beiden Sprachen viel geringer sein.

Tab. 2 Die Gebrauchsfrequenz (in %) des Lexems *Gott* (*Bóg*) bzw. *Herr* (*Pan Bóg*) oder semantisch gleichwertigen Wortarten in deutschen und polnischen Idiomen

	mit Lexem <i>Gott</i> (<i>Bóg</i>) bzw. <i>Herr</i> (<i>Pan Bóg</i>) oder semantisch gleichwertigen Wortarten			ohne Lexem <i>Gott</i> (<i>Bóg</i>) bzw. <i>Herr</i> (<i>Pan Bóg</i>) oder semantisch gleichwertige Wortarten			Gebrauchsfrequenz des Lexems <i>Gott</i> (<i>Bóg</i>) bzw. <i>Herr</i> (<i>Pan Bóg</i>) in den Äquivalenten (in %)
	bei einfachen Varianten	bei alternativen Varianten	insgesamt	bei einfachen Varianten	bei alternativen Varianten	insgesamt	
Deutsch	8	8	16	7	17	24	40
Polnisch	15	11	26	---	---	---	100

3. Fazit

Aus Platzgründen und wegen des Problemumfangs ist es natürlich nicht möglich, alle deutschen und polnischen Sprichwörter und Idiome mit dem Lexem *Gott* (*Bóg*) aufzulisten und miteinander zu vergleichen. Die von mir getroffene Quellenwahl hat dazu geführt, dass in meinem Beitrag leider so gängige Wendung wie z. B. *Grüß Gott!* (*Szczęść Boże!*) oder *Morgenstund hat Gold im Mund* (*Kto rano wstaje, temu Pan Bóg daje*) fehlen. Ich bin mir daher auch dessen bewusst, dass die dargestellte Analyse demzufolge unvollkommen erscheint. Mein Vergleich hat dennoch deutlich gezeigt, dass das Polnische über viel mehrere Sätze oder Wendungen der Art als das Deutsche verfügt, was aber als eine ganz generelle sprachliche Tendenz betrachtet werden kann. Die Schlussfolgerung, dass die polnische Sprache religiös stärker als die deutsche geprägt ist, wäre vielleicht zu weitgehend, doch angesichts präsentierter Daten sowie allgemein bekannter, traditioneller Religiosität des polnischen Volkes nicht ganz unbegründet scheint.

Literaturverzeichnis

- Czochralski J., *Mały słownik idiomatyczny polsko-niemiecki*, Warszawa 1986
 Gipper H., *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese*, Frankfurt 1972
 Prędotą S., *Mały niemiecko-polski słownik przysłów*, Warszawa 1993
 Szymczak M., *Słownik języka polskiego, Bd. 1 und 2*, Warszawa 1988
 Wahrig G., *Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh/München 1992

Wojaczek E., *Niemieckie i polskie przysłowia oraz idiomy ze słowem Bóg jako przykład częściowej przekładalności kulturowej*, in: *50 lat polskiej translatoryki*, hrsg. von K. Hejwowski, A. Szczęsny, U. Topczewska, Warszawa 2009, S. 409–414

The frequency of using of the word *God* in German and Polish proverbs and idioms as the determinant of religious marking of both languages

Summary

This paper is comparative linguistic analysis of the most characteristic linguistic expressions which can testify about the degree of religious marking of German and Polish languages. Because religion is important factor forming every culture, proverbs and idioms, the character of which strictly depends on cultural conditions, are the subject of the analysis in both mentioned above languages. The subject of carried out research is the frequency of using of the word *God* in analysed linguistic units. The analysis clearly shows significantly more frequent occurring of the examined word in Polish expressions which enables to conclude that Polish language is characterised by greater religious marking than German language.

Keywords: comparative linguistic analysis, frequency of using, German language, God, idioms, Polish language, proverbs, religion, religious marking of language.

RECENZJE I OMÓWIENIA

Bernardeta Iwańska-Cieślik, *Biblioteka kapituły katedralnej we Włocławku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2013, ss. 396.

Miłośnicy historii książki i bibliotek oraz dziejów Kościoła katolickiego w Polsce z pewnością nie odmówią sobie przyjemności prześledzenia wartościowej i zajmującej publikacji autorstwa Bernardety Iwańskiej-Cieślik. Badaczka w niezwykle wnikliwy sposób przedstawiła dzieje Biblioteki kapituły katedralnej we Włocławku w latach 1437–1950. Autorka doceniła rolę, jaką kapituły katedralne odgrywały w kształtowaniu kultury umysłowej Kościoła w Polsce. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że polskie biblioteki kapituł katedralnych zaczęły powstawać już na przełomie X i XI w., tym samym należą do najstarszych skarbnic wiedzy i dostarczają współczesnym badaczom niezwykle cennych informacji.

We wstępie swojej monografii badaczka wskazała, że tak wartościowa placówka naukowa do tej pory nie posiadała kompleksowego opracowania, chociaż księgozbiór kapituły włocławskiej był poddawany badaniom w przeszłości. Czynie to między innymi: ks. Stanisław Chodyński, ks. Michał Morawski, ks. Jan Adamecki, ks. Kazimierz Rulka i ks. Stanisław Librowski. Ich badania i publikacje miały charakter cząstkowy i nie wyczerpywały tematyki. Natomiast B. Iwańska-Cieślik postawiła sobie bardzo ambitny cel, zaprezentować systemowy obraz biblioteki kapituły katedralnej we Włocławku. Jej głównym dążeniem było zarówno przybliżenie czytelnikowi ciekawej historii i organizacji włocławskiej skarbnicy, jak i ukazanie losów samego księgozbioru tejże placówki.

Analizując rozległy materiał badawczy, B. Iwańska-Cieślik posiłkowałą się kilkoma metodami (historyczno-opisową, bibliograficzną, badań proweniencyjnych oraz statystyczną), dzięki którym dokonała całościowego opracowania dziejów biblioteki od chwili powstania do 1950 r., czyli do momentu przekazania jej zbiorów do Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Konstrukcję książki oparto na czterech rozdziałach. W pierwszym z nich autorka przybliżyła organizację korporacyjną, jaką była kapituła katedralna, „począwszy od jej powstania, składu osobowego, uposażenia, członkostwa, praw i obowiązków, skończywszy na roli odgrywanej przez kapitułę w stosunku do świątyni katedralnej” (s. 23).

W kolejnym rozdziale badaczka skoncentrowałą się na zaprezentowaniu, trzeba tu dodać, że w sposób bardzo wnikliwy i szczegółowy, dziejów biblioteki

kapituły katedralnej we Włocławku. Prezentację rozpoczyna część opisująca genezę i rozwój biblioteki, następnie czytelnik może zapoznać się z ówczesnym sprzętem bibliotecznym oraz opiekunami zbiorów katedralnych. Szczególnie okazały jest podrozdział opisujący źródła zasilania księgozbioru, którymi w dużym stopniu były różnego rodzaju dary, na drugim miejscu dopiero znalazły się zakupy. W dalszej części przybliżono materiał *stricte* biblioteczny, a mianowicie wszelkiego rodzaju spisy ksiąg (m.in. inwentarze katedralne i katalogi biblioteki kapitulnej), w których dokonywano rejestracji zgromadzonego materiału bibliotecznego. Na uznanie zasługuje również ostatni podrozdział tej części, zatytułowany *Ochrona i konserwacja księgozbioru katedralnego*, albowiem nie zawsze badacze przywiązują należną wagę do zabiegów konserwatorskich i często pomijają ten etap prac. Autorka nie tylko ich nie zlekceważyła, ale szczegółowo wyjaśniła, w jakim zakresie i co wymagało odpowiednich uzupełnień i naprawy.

Zdecydowanie najbardziej obszerny jest rozdział trzeci recenzowanej pracy poświęcony w całości księgozbiorowi biblioteki katedralnej. Najogólniej mówiąc, B. Iwańska-Cieślik przeanalizowała ów zasób z niezwykłą starannością i dokładnością zarówno od strony formalnej, jak i treściowej. W osobnych podrozdziałach umieściła opisy rękopisów, inkunabułów oraz pozostałych druków XVI–XIX-wiecznych, prezentując bardzo szczegółowe informacje o nich. Prześledziła stan liczbowy w poszczególnych katalogach, miejsce i chronologię wydania oraz język, w jakim zostały napisane dokumenty. Dodatkowo także zbadała rodzaj opraw oraz materiały pisarskie, jakich ówczasie używano. Czwarty i zarazem ostatni podrozdział podaje czytelnikowi szczegółową informację o tematyce prezentowanego księgozbioru, włącznie z dokładnym stanem liczbowym, aby „unaocznic czytającemu wielkość poszczególnych działów” (s. 24). Autorka zauważyła, że zakres tematyczny prezentowanego księgozbioru był zbliżony do innych bibliotek kapitulnych, choć jego wielkość nie była zbyt imponująca w porównaniu z bibliotekami w takich ośrodkach, jak Poznań, Wrocław czy Gniezno.

Na zakończenie autorka przedstawiała użytkowników omawianego księgozbioru, którymi byli najczęściej członkowie kapituły włocławskiej oraz osoby bezpośrednio związane z katedrą. Warto odnotować, że nie zachowały się żadne rejestry wypożyczeń czy nawet odwiedzin biblioteki kapitulnej, mimo to można odnaleźć informacje na temat czytelników spoza kręgu kapituły włocławskiej. Jednymi z bardziej znanych użytkowników tej ksiąźnicy byli Józef Andrzej Załuski, Tadeusz Czacki czy Kazimierz Piekarski.

Niewątpliwym atutem recenzowanej książki jest bardzo obszerna baza bibliograficzna. Składają się na nią zarówno źródła rękopiśmienne i drukowane, bibliografie, inwentarze, katalogi, encyklopedie, słowniki, informatory oraz wyjątkowo liczny wykaz opracowań (około 350 pozycji). Ten bogaty warsztat naukowy autorki wpływa na niezwykle szczegółowy, niekiedy wręcz drobiazgowy opis faktów. Z drugiej strony pozwoliło to w pełni zrealizować

zadanie naukowego i kompletnego opracowania tej ważnej dla dziejów książki biblioteki. Otrzymujemy zatem wiele odpowiedzi na następujące kwestie bibliologiczne: w jakim celu powstał księgozbiór biblioteki kapituły katedralnej we Włocławku, jakie były sposoby jego pomnażania, gdzie przechowywano książki, kto był opiekunem księgozbioru, w jakim stopniu został opracowany, jaka była jego zawartość formalno-treściowa oraz czy był wykorzystywany przez otaczającą go społeczność.

W studium książki niezwykle pomocnym elementem jest dołączony indeks osobowy i dość obszerne streszczenie w języku angielskim. Dobrym pomysłem Wydawnictwa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy było zamieszczenie żywej paginy, dzięki której czytelnik lepiej orientuje się w liczącej 396 stron monografii. Okładka książki (nieco ascetyczna) dobrze wprowadza w nastrój tematu i starej biblioteki, długo oczekującej na badacza, który zwróciłby na nią uwagę.

Konkludując, należy stwierdzić, że pierwsze wydawnictwo zwarte Bernardy Iwańskiej-Cieślik zasługuje na szczególną uwagę osób zainteresowanych historią książki w ogóle, a w szczególności pasjonatom historiografii bibliotek kościelnych. Autorka bowiem dokonała cennego uzupełnienia opisu dziejów biblioteki kapituły katedralnej we Włocławku, opisując bardzo wnikliwie cały gromadzony przez przeszło pół tysiąclecia księgozbiór. Z jej badań wynika, że ów zasób biblioteczny był wynikiem zainteresowań i potrzeb intelektualnych prałatów i kanoników. Wśród nich ważną rolę odegrał kolekcjoner i opiekun księgozbioru ks. Stanisław Chodyński. Być może w przyszłości autorka pokusi się jeszcze o opracowanie katalogu druków zachowanych tej księżnicy, gdyż wówczas byłby to skończony obraz dziejów biblioteki, która jest cennym księgozbiorem nie tylko Kujaw, ale także Pomorza i nawet ziemi kaliskiej. Warto w tym miejscu przypomnieć, że diecezja włocławska, która była jedną z pierwszych diecezji Kościoła rzymskokatolickiego na ziemiach polskich, ustanowiona została już w XII w. Do XIX w. nazywana była diecezją kujawską lub kujawsko-pomorską, zaś w latach 1818–1925 jej tradycje przejęła diecezja kujawsko-kaliska.

Joanna Gomoliszek

Wydział Administracji i Nauk Społecznych
Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Abp Józef Kowalczyk, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 1993/1998*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2013, ss. 349+6 nlb

W rozpoznawaniu instytucjonalizacji polskiego życia kulturowego szczególnie ważne są relacje zachodzące między państwem a instytucjami wyznaniowymi, zwłaszcza obrządku rzymskokatolickiego. Instrumentem prawnym w normowaniu stosunków między nimi są konkordaty. Z zadowoleniem należy zatem przyjąć nowe zaprezentowanie kwestii konkordatowych między stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. Podtytułem omawianej publikacji jest: *Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim i Państwem polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej*. We *Wstępie* wskazano, że problemy stosunków państwo–Kościoł istniały od dawna, ale w różnych epokach różnie były normowane. Konkordat jako instrument prawny, regulujący wzajemne relacje państwa i Kościoła, zrodziła europejska kultura prawna już w wiekach średnich – na gruncie religii i kultury chrześcijańskiej w imię zasady biblijnej: *co cesarskie cesarzowi, a co boskie Bogu*. Ten instrument prawny mimo zmieniających się struktur politycznych imperiów pojedynczych państw (od monarchii poprzez dyktatury do współczesnych demokracji) nic nie stracił na swoim znaczeniu i wartości jako umowa dwóch podmiotów prawa międzynarodowego, jakimi są państwo i Stolica Apostolska; określa on prawa i obowiązki ludzi wierzących, żyjących w danym kraju. Gwarantuje wolność religijną Kościoła katolickiego w danym państwie i określa zakres tej wolności. Bazując na zasadzie równości wyznań w danym społeczeństwie, pośrednio bierze w obronę inne Kościoły i wyznania, zwłaszcza w sferze wolności religijnej.

Prezentację problemu poznawczego ujęto w dwie części, tj. I Konkordat zawarty między stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską w 1925 r. i jego losy. Kształtowanie się relacji między Polską Rzeczpospolitą Ludową a Kościołem katolickim w latach 1946–1989, II Konkordat zawarty między stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską w 1993 r. W części pierwszej wyodrębniono 4 rozdziały, zatytułowane kolejno: *Konkordat z 1925 roku i jego losy* (1. Próba uregulowania stosunków wyznaniowych na drodze konkordatu z 10 lutego 1925 roku, 2. Sytuacja po zerwaniu konkordatu przez Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej), *Relacje między Polską Rzeczpospolitą Ludową i Kościołem katolickim w latach 1946–1972* (1. Lata 1946–1950, 2. Lata 1950–1956, 3. Lata 1956–1972), *Poczynania zmierzające do nawiązania oficjalnych relacji Polskiej*

Rzeczypospolitej Ludowej i Stolicy Apostolskiej w latach 1972–1989 (1. Lata 1972–1980, 2. Lata 1980–1989, 3. Uzgodnienia w projekcie konwencji), *Nawiązanie stosunków dyplomatycznych między Polską Rzeczpospolitą Ludową i Stolicą Apostolską* (1. List Jana Pawła II do prymasa Polski i sfinalizowanie procesu normalizacji, 2. Wymiana przedstawicieli stron i objęcie przez nich funkcji).

Wykład ten poprzedza *Wprowadzenie*, w którym przypomina się ogniwa normalizacji relacji Kościół–państwo w okresie I Rzeczypospolitej z uwzględnieniem okresu rozbiorów Polski. Wskazuje się, że w tym czasie, a więc w latach 966–1795, Polska była państwem wielonarodowościowym i wielowyznaniowym. Na rozległym terytorium kraju obok katolików żyli także inni chrześcijanie (prawosławni i protestanci) oraz niechrześcijanie (muzułmanie i wyznawcy religii Mojżeszowej). Ten pluralizm religijny nie stał się jednak źródłem prześladowań mniejszości ani tym bardziej krwawych wojen religijnych, jakie po wybuchu reformacji miały miejsce na zachodzie Europy. Mimo że Kościół katolicki miał w kraju pozycję religii panującej, to polską tradycję znamionowała tolerancja religijna, wyrażająca się w poszanowaniu wolności innych wspólnot wyznaniowych. Można w tej sytuacji mówić o państwie katolickim typu konfesyjności otwartej.

Istotną wymowę posiada uchwalona w 1573 r. (na sejmie konwokacyjnym) konferencja warszawska, obwieszczająca pokój religijny w kraju zaledwie rok po krwawej rzezi hugenotów (noc św. Bartłomieja) we Francji.

Model tej rzeczywistości znalazł odbicie w Konstytucji 3 maja 1791 r. Była to deklaracja o uznaniu religii katolickiej za „narodową, panującą ze wszystkimi jej prawami”. Zauważa się dalej, że mimo zaakceptowania idei pluralizmu religijnego w praktyce kulturowej nie znalazła uznania zasada separacji między państwem i Kościołem. Zakazana była m.in. apostazja (traktowana jako przestępstwo). Dla katolików zachowano dostęp do tronu i stanowisk ministerialnych, zaś wyznawcom religii niekatolickich gwarantowano „pokój w wierze i opiekę rządową”. W praktyce życia społeczno-politycznego ujawniały się też społeczności deistyczne i masonskie.

W okresie I Rzeczypospolitej dochodziło trzykrotnie do zawierania umów konkordatowych ze Stolicą Apostolską (w formie podwójnych aktów: uchwał sejmowych i bulli papieskich zatwierdzających te uchwały). Dotyczyły one nadawania beneficjów.

Pierwszą umową konkordatową była bulla Leona X *Romanus Pontifex* z 1 lipca 1519 r. dotycząca nadawania godności i beneficjów kościelnych. Zgodnie z nią zasady te regulowały przepisy prawa kanonicznego; wszelkie uprawnienia odnoszące się wcześniej do tych kwestii unieważniono. Postanowienia bulli Leona X odrzucono na sejmie w 1553 r., a zatwierdził je Zygmunt Stary.

Drugą umową była bulla Klemensa VII *Cum singulare* z 1 grudnia 1525 r. Była ona uzupełnieniem bulli Leona X. Trzecia umowa konkordatowa została podpisana 6 sierpnia 1726 r. między papieżem Klemensem VII a królem

Augustem II, a uzupełniona następnie 10 lipca 1736 r. Dotyczyła ona obsadzenia opactw. Król domagał się całkowitego wykonywania patronatu w tym zakresie. Problem uregulowano w latach 1736–1737, w formie 14 artykułów. 10 lipca 1737 r. podpisali je we Wschowej nuncjusz papieski Kamil Paulitius i biskup Jan Tarło, a 13 września 1737 r. zatwierdził je papież Klemens II bullą *Summi atque aeterni*.

W okresie rozbiorów (1795–1918) zmienił się obraz wyznaniowości, który w istotnej mierze stał się uzależniony od polityki państw zaborczych.

Ukazując obraz kwestii wyznaniowych po I wojnie światowej, podkreśla się, że w odrodzonym państwie funkcjonowały odmienne systemy prawne w dziedzinie wyznaniowej, powstałe w różnych warunkach ustrojowych, obce duchowi polskiej państwowości i rodzinnym tradycjom przedrozbiorowym (rosyjski cesaropapizm, pruski terytorializm, austriacki józefinizm). Przed administracją państwa polskiego stało poważne zadanie rozwiązania tych problemów. W uchwalonej Konstytucji z 17 marca 1921 r. zagadnienia wyznaniowe zajęły miejsce znaczące (art. 110–111 i 120). Wyznanie rzymskokatolickie zdobyło miejsce uprzywilejowane wśród podmiotów wyznaniowych, a Kościół katolicki – autonomię. Ważnym wyzwaniem dla niego stało bliższe określenie statusu prawnego, co było istotne zwłaszcza w sytuacji częstych zmian gabinetów rządowych.

10 lutego 1925 r. w Rzymie został podpisany konkordat. Ze strony polskiej sygnowali go minister Stanisław Grabski (brat premiera Władysława) i Władysław Skrzyński, ambasador Polski przy Watykanie, zaś ze strony Stolicy Apostolskiej kardynał Piotr Gaspari – sekretarz stanu. Mimo sprzeciwu opozycji parlamentarnej, Sejm ratyfikował go 26 marca 1925 r. (większością 70 głosów), Senat zaś uczynił to 25 kwietnia. Konkordat wszedł w życie 2 sierpnia 1925 r. Obejmująca 27 artykułów umowa zawierała lapidarną preambułę, a następnie zasady ogólne, postanowienia odnoszące się do poszczególnych spraw dotyczących obydwu stron oraz uzgodnienia końcowe. Konkordat został przyjęty z zadowoleniem przez większość polskich biskupów oraz katolickie duchowieństwo. Nie rozstrzygnięto jednak kwestii uznania religii katolickiej za religię państwową, przyjęcia zasady szkoły wyznaniowej i uznania kościelnego prawa małżeńskiego.

W pracy wskazano znaczący wkład w upowszechnianie konkordatu, który stał się udziałem księży wracających do kraju ze studiów w Rzymie (s. 16). Starali się oni o wprowadzenie postanowień konkordatu w drodze ustaw i rozporządzeń wykonawczych. Niemalą jednak trudności sprawiła interpretacja wielu zapisów. Najbardziej kontrowersyjny okazał się art. 24 umowy, regulujący sprawy majątkowe kościelnych i zakonnych osób prawnych oraz uposażenia duchowieństwa. Dotyczyło to dóbr, których Kościół został pozbawiony przez zaborców, a które po 1918 r. były w posiadaniu państwa.

Po II wojnie światowej władze polityczne starały się kształtować społeczeństwo o słabej świadomości religijnej przez promowanie światopoglądu

materialistycznego. 12 września 1945 r. rząd ogłosił, że „Konkordat zawarty między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską przestał obowiązywać”.

Z dużą starannością zarysowano w wykładzie relacje między Polską Rzeczpospolitą Ludową a Kościołem katolickim do 1972 r. Odpowiedzialność za losy Kościoła w Polsce przejął Episkopat pod przewodnictwem prymasa Stefana Wyszyńskiego, który wyrażał przekonanie o konieczności prowadzenia dialogu z przedstawicielami państwa dla dobra wspólnego. W Konstytucji z 22 lipca 1952 r. określono zasadę rozdziału Kościoła od państwa (art. 82, ust. 2). Zwiastunem pewnego złagodzenia polityki państwa wobec Kościoła stał się XX zjazd KCKPZR w 1956 r. Odstąpiono wtedy od realizacji promowanej od końca lat 40. wizji państwa. Jednak istotna zmiana w relacjach państwo-Kościół nastąpiła dopiero w 1989 r. 28 lipca 1993 r. doszło do podpisania w Warszawie konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. Umowa obejmuje preambułę i 29 artykułów.

W wykładzie prezentację wiedzy o konkordacie podzielono na następujące zagadnienia: *Przygotowanie konkordatu i przebieg negocjacji dwustronnych nad jego ostateczną redakcją* (1. Dalsze prace nad projektem konwencji, 2. Negocjacje nad uzgodnieniem ostatecznej redakcji konkordatu), *Podpisanie konkordatu (28 lipca 1993 r.) oraz przedmiot regulacji konkordatowej* (1. Podpisanie konkordatu (28 lipca 1993 roku), 2. Podpisanie regulacji konkordatowej), *Przebieg procedury ratyfikacyjnej* (1. Wstrzymanie procedury ratyfikacyjnej (8 czerwca 1994 – 15 września 1995), 2. Próby przełamania impasu i dalsze wstrzymywanie ratyfikacji (15 września 1995 – 21 września 1997), 3. Ku ratyfikacji (21 września 1997 – 23 lutego 1998), *Wymiana dokumentów ratyfikacyjnych, wejście w życie konkordatu oraz ustanowienie Kościelnej Komisji Konkordatowej*. Wykład ten poprzedza *Wprowadzenie*, w którym wskazuje się na racje kulturowe, w tym polityczne, uzasadniające potrzebę zawarcia konkordatu. Podkreśla się znaczenie nowej sytuacji w stosunkach między państwem a Kościołem, jaka pojawiła się po nawiązaniu 17 lipca 1989 r. oficjalnych i pełnych stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską a Polską.

W refleksji uogólniającej wskazuje się, że proces przygotowania do zawarcia konkordatu 28 lipca 1993 r. był prowadzony z dużą starannością, ujawniała się bowiem niechęć wielu środowisk politycznych i dziennikarskich wobec tego wydarzenia. Zauważa się, że konkordat ratyfikowany 25 marca 1998 r. jest owocem długiego i żmudnego procesu normalizacji stosunków między obu stronami.

W *Bibliografii* wskazano podstawowe źródła i literaturę dotyczącą prezentowanych zagadnień poznawczych, w tym spraw ustrojowych, politycznych, Kościoła rzymskokatolickiego, konkordatu.

Integralną część składową książki stanowią *Aneksy*. Zamieszczono w nich 33 dokumenty dotyczące szeroko rozumianych kwestii konkordatowych. Jest to ważny materiał źródłowy, służący pogłębionej analizie rzeczywistości kulturowej, w tym politycznej, dotyczącej relacji Kościoła rzymskokatolickiego

i państwa. Zawarto tu takie dokumenty, jak np. Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w Rzymie 10 lutego 1925 r., Uchwała Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej stwierdzająca, że „Konkordat zawarty między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską przestał obowiązywać” z 12 września 1945 r., Ustalenia proceduralne dotyczące negocjacji nad treścią konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 29 marca 1993 r., Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r., Ratyfikacja konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską przez Ojca Świętego Jana Pawła II z 23 lutego 1998 r., Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II podczas audiencji po ceremonii wymiany dokumentów ratyfikujących konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 25 marca 1998 r. Papież wskazał wtedy, m.in. że rok 1989 przyniósł zasadnicze zmiany społeczne i polityczne w Europie Środkowej. Polska wraz z innymi krajami tego regionu weszła na drogę pluralizmu, stając się ponownie państwem demokratycznym. Nie jest to jednak proces zakończony, bo rany, jakie pozostały w sercach, umysłach i sumieniach ludzkich nie goją się szybko. Spustoszenie, zwłaszcza w dziedzinie etycznej, jest ogromne. Społeczeństwo polskie potrzebuje odnowy moralnej, przemyślanego programu przebudowy państwa w duchu solidarności i poszanowania godności osoby ludzkiej. Stajemy w obliczu nowych zagrożeń i nowych wyzwań, jakie niesie zmieniona sytuacja społeczno-polityczna (s. 324).

Na pozytywną opinię zasługuje zamieszczenie w książce *Indeksu osób* oraz wskazanie przy tym krótkich not biograficznych. Nadto zamieszczono 16 zdjęć, które ilustrują działalność polityczną osób zaangażowanych w dzieło zawarcia konkordatu 28 lipca 1993 r.

Wartość prezentowanej książki polega przede wszystkim na ukazaniu głównych ogniw instytucjonalizacji politycznej między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, wskazaniu siły politycznej relacji Kościoła rzymskokatolickiego i państwa w polskiej rzeczywistości kulturowej, dostarczeniu usystematyzowanej wiedzy faktograficznej – dokumentującej kształtowanie się stosunków politycznych między władzami kościelnymi i rządowymi, określeniu istoty, funkcji i powołania konkordatu jako instrumentu prawnego regulującego wzajemne relacje państwa i Kościoła oraz popularyzacji wiedzy o konkordacie i jego roli w życiu kulturowo-cywilizacyjnym społeczeństwa polskiego.

Andrzej Chodubski
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Edward Olszewski, *Fryderyk Chopin i Thomas Dyke Acland Tellefsen. Polsko-norweskie więzi muzyczne odkrywa pianistka Małgorzata Jaworska z Krakowa i norweskiego Arendal*,
Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, ss. 32.

W obrazie życia polonijnego nierzadko zauważa się ogniwa kontaktów między znanymi, utalentowanymi jednostkami, w tym i przedstawicielami różnych narodów. Wśród nich w życiu muzycznym zaznaczyły się kontakty Fryderyka Chopina (1810–1849) z norweskim pianistą Thomasem Dyke Aclandem Tellefsenem (1823–1874). Muzycy nawiązali je w Paryżu. Norweski pianista stał się jednym z kopistów utworów Chopina. Polski kompozytor, ceniąc talent Tellefsena, powierzył mu edukację córki swojej siostry – Ludwiki. Współcześnie polsko-norweskie kontakty muzyczne umacnia pianistka Małgorzata Jaworska. Jej działalność stała się przedmiotem zainteresowania polonijnego profesora Edwarda Olszewskiego z Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej. Zgromadzoną wiedzę o artystce przedstawił w prezentowanym studium.

Wykład o pianistce i jej działalności muzycznej zawarł w sześciu sekwencjach: *W królewskim Krakowie*, *W norweskim Arendal*, *Światowa premiera fonograficzna kompozycji Thomasa Dyke Aclanda Tellefsena*, *Koncerty Małgorzaty Jaworskiej w opinii Norwegów i Polaków*, *Wybrane koncerty – Polska*, *Wybrane koncerty – Norwegia*.

W szkicu biograficznym wskazuje się, że pianistka zdobywała wykształcenie pod kierunkiem znakomitych nauczycieli-muzyków: prof. Ludwika Stefańskiego i Ewy Bukojemskiej. W 1980 r. ukończyła Akademię Muzyczną w Krakowie.

Działalność koncertową Małgorzata Jaworska rozpoczęła w 18. roku życia. W 1974 r. odbyła tournée z koncertami w Szwecji. W programie artystycznym dużo miejsca poświęcała twórczości Fryderyka Chopina.

W 1981 r., przebywając turystycznie w Norwegii, poznała swego przyszłego męża. W 1984 r. zamieszkała w Arendal w Norwegii. Podjęła działalność muzyczną w organizacji *Musinkens Venner*. Koncerty przyniosły jej uznanie środowiska muzycznego.

Duży rozgłos zyskała dzięki występom muzycznym w kościele pod wezwaniem św. Franciszka Ksawerego. Duszpasterzami są tam Polacy. Od 1 września 2008 r. pełni tam funkcję proboszcza o. Mikołaj Goryczka, pochodzący z Gliwic, a od 1992 r. przebywający w Norwegii. Obecność polskich księży spowodowała, że w każdą niedzielę odprawiane są tam msze św. w języku polskim. Przy kościele zaczęli oni także tworzyć ogniwo życia polonijnego. W społeczności tej

są osoby, które osiedlały się w Norwegii po II wojnie światowej, w tym zwłaszcza Polki, które wstąpiły tam w mieszane związki małżeńskie. Uczestnictwo w życiu religijnym jest dla większości z nich wyrazem przywiązania do polskości i pielęgnowania tradycyjnych wartości życia kulturowego.

Małgorzata Jaworska podjęła w Arendal pracę nauczycielską w zakresie edukacji muzycznej. Jej uczniowie często zaznaczają uczestnictwo w konkursach, zdobywają wysokie oceny jurorów oraz wysokie nagrody.

W końcu lat 90. Jaworska włączyła do programów koncertowych kompozycje norweskiego pianisty Thomasa Dyke Aclanda Tellefsena. Uważany jest on za wielkiego wirtuoza fortepianu. Pochodził z rodziny muzyków, jego ojciec był organistą i budowniczym organów, a matka – pianistką, śpiewaczką i pedagogiem. Tellefsen, przebywając w Paryżu, spotkał się z Fryderykiem Chopinem. W świecie muzyki zaczęto określać go mianem „Chopina”, co wiązało się z jego twórczością, zdobywającą uznanie w czasie koncertów w wielu krajach, m.in. we Francji, w Anglii, Szkocji.

Profesor Edward Olszewski z dużą starannością przedstawił ogniwa działalności muzycznej Małgorzaty Jaworskiej. Wskazał też na prezentację jej aktywności na łamach specjalistycznego czasopiśmiennictwa oraz prasy codziennej, zamieszczającej relacje z wydarzeń kulturalnych w Norwegii i Polsce. Przykładowo o *turnèe* w Szwecji na łamach „Folkbladet Östgöten” (12 sierpnia 1974 r.) pisano: „Prawdziwym wirtuozem fortepianu była Małgorzata Jaworska, która grała Chopina i Spisaka w sposób doskonały” (s. 6).

W prezentacji aktywności pianistki w Norwegii dostarcza się też wiedzy o przestrzeni, w której przebywała i tworzyła. Na przykład o autor Arendal zanotował: „w 2004 r. wybudowano Nowy Ratusz wraz z Domem Kultury (Arendal Rådhus og Kulturhus), z salami na duże koncerty symfoniczne, kameralne i występy teatralne. W mieście istnieje parafia katolicka” (s. 8).

Autor, przywołując nazwiska świata muzycznego dostarcza podstawowych danych biograficznych, które zwykle zamieszcza się w formie przypisów. Jest to ważny zabieg metodyczny, ukazujący konkretne osoby i ich działalność, zamieszczono m.in. noty biograficzne polskich duszpasterzy.

Ujawniając relacje Fryderyka Chopina z Thomasem Dyke Aclandem Tellefsem, przypomina się, że od 1844 do 1847 r. Norweg pobierał regularnie edukację muzyczną u Chopina. W 1848 r. mistrz i uczeń koncertowali w Anglii i Szkocji. Po śmierci Chopina norweski pianista „przejął” po nim niektóre obowiązki edukacyjne (kształcenie młodych, uzdolnionych muzyków).

Zauważa się, że Małgorzata Jaworska włączyła do swoich programów artystycznych twórczość norweskiego pianisty. Nadto dokonała płytowego nagrania jego wszystkich utworów solowych. Uznaje się je za pierwsze w światowej fonografii (s. 14). Działalność fonograficzna przyniosła jej dalszy rozgłos. W recenzjach pisano: „Pianistka sprawia, że muzyka żyje. Stale obecna jest wariacyjność, a równocześnie spokój nad całością. Finezja, lekkość i doskonałe oddanie dźwiękowe tanecznych figur znajdziemy w mazurkach i walcach. Są one dobitnym przykładem na to, jak silny wpływ na Tellefsena miała

chopinowska koncepcja tej formy. Nie ujmuje to jednak wartości ani samym utworom, ani ich interpretacji” (s. 15–16).

W środowisku muzycznym Norwegii pianistka spotkała się z dużym uznaniem i pozytywnym odbiorem. Podkreślana jest jej wierność stylowi muzycznemu i ogrom pracy badawczej nad twórczością Tellefsena. Podkreśla się, że jego utwory przez ponad 100 lat nie były w sferze zainteresowania naukowego i artystycznego.

W nocie biograficznej wskazuje się, że pianistka wystąpiła na ok. 200 koncertach solowych oraz koncertach zespołowych. Wiele z nich odbiło się echem w recenzjach na łamach czasopiśmiennictwa specjalistycznego oraz w prasie codziennej. Podkreślano, że pianistka potrafiła trzymać w napięciu solidną techniką oraz dużą wrażliwością i intensywnością wykonania (s. 18).

W prezentowanym studium odnotowuje się koncerty z wieloma utalentowanymi muzykami, m.in. z Piotrem Janowskim –skrzypkiem, obywatelem Polski i Stanów Zjednoczonych. Na koncertach wykonywane były utwory Fryderyka Chopina, Henryka Wieniawskiego, Franciszka Schuberta, Jana Sebastiana Bacha.

W Norwegii Małgorzata Jaworska szczególnie rozgłos zyskała dzięki wydobyciu z zapomnienia Tellefsena. Uznaje się ją za eksperta w dziedzinie twórczości tego pianisty, a jego „odkrycie” za oddanie mu wyjątkowego hołdu.

W popularyzacji twórczości Chopina wyjątkową aktywność Jaworska wykazała w 2010 r. z okazji obchodów Roku Chopinowskiego, w które zaangażowane były także Ambasada RP w Oslo oraz Konsulat RP w Trondheim. Pianistkę zaproszono do Honorowego Komitetu Obchodów Roku Chopinowskiego. Z tej okazji występowała z okolicznościowymi recitalami w Norwegii i Polsce.

Jako artystka i popularyzatorka wiedzy o Tellefsenie Małgorzata Jaworska spotyka się z zainteresowaniem prasy, radia i telewizji. W spotkaniach z mediami wskazuje na wartości polskiej kultury. Jej działalność cieszy się też zainteresowaniem środowiska muzycznego w Polsce, które uznaje jej pierwszeństwo w popularyzacji wiedzy o twórczości Tellefsena. Jaworska jest zapraszana przez instytucje kultury w ramach recitali fortepianowych i koncertów pianistycznych, m.in. w 1999 r. zaprezentowała w Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina w Warszawie utwory Tellefsena. W czasie koncertu wykonała też utwory Chopina (s. 26). W jej aktywności recitalowej zaznacza się również obecność w kościołach.

Przy okazji prezentacji koncertów pianistki w Norwegii zostają odnotowane obok czasu i miejsca ich odbywania, organizatorzy, prezentowane utwory oraz różne okoliczności im towarzyszące. Przykładowo wskazuje się, że w czerwcu 2010 r. artystka grała utwory Chopina na wernisażu w Oslo podczas polsko-norweskiej wystawy *Na drogach duszy – Gustav Vigeland a polska rzeźba około 1900 r.* lub że 26 stycznia 2012 r. wystąpiła z programem muzycznym (utwory T. Tellefsena, F. Chopina i E. Griega) w Ambasadzie RP w Oslo podczas promocji książki Janiny Januszewskiej-Skreiber *Sercem w dwóch krajach, Norwesko-polskie pejzaże kulturalne, Gdańsk 2011.* „Program muzyczny był na najwyższym poziomie – pisała Katarzyna Suś – Pani Małgorzata Jaworska ujęła słuchaczy trzema utworami fortepianowymi, w tym Fryderyka Chopina” (s. 29–30).

W latach 1994–1995 pianistka występowała pod nazwiskiem po mężu jako Małgorzata Grøtan.

W artykułach prasowych i internetowych podkreśla się, że przypomina ona światu o przyjaźni muzyków polskiego i norweskiego pochodzenia. Odkurzyła utwory ucznia Fryderyka Chopina i na nowo wydobyła z nich piękno. Koncertując po całym świecie, opowiada dźwiękami o więzi łączącej Polaka i Norwega, wskrzesza echa dawnych miłości i pasji. Opowiada też własną historię, bo jej losy mają elementy wspólne z losami jej ulubionych kompozytorów.

Prezentując swoją biografię, Małgorzata Jaworska podkreśla, że w jej rodzinie od pokoleń wszyscy grali na fortepianie, uwielbiano Chopina i Wieniawskiego. Gdy dorastała, chodziła z ojcem regularnie na wszystkie koncerty do filharmonii. Zwracając uwagę na twórczość Tellefsena, wskazuje, że był to twórca posługujący się pięknymi zwrotami melodycznymi i o bardzo dobrym warsztacie kompozytorskim. Był dzieckiem swojej epoki – pisał mazurki, walce, nokturny. Należał do uczniów i przyjaciół Fryderyka Chopina, a jego historia splotła się z miejscami i ludźmi znanymi z podręczników historii Polski: Paryżem, Hotelem Lambert, rezydencją książąt Czartoryskich, księżną Marceliną Czartoryską oraz księciem Aleksandrem Czartoryskim. Tellefsen zadeedykował dużą część swoich kompozycji polskiej arystokracji.

Pianistka pytana o to, co decyduje o mistrzostwie w byciu pianistą odpowiada – oczywiście talent i praca, a co do samej kariery, to ważne są też szczęśliwe okoliczności.

Rozgłos przyniosło pianistce zadeedykowanie JKM Królowej Sonji nagrań Tellefsena z okazji 70. urodzin władczyni. Były to pierwsze nagrania twórczości pianisty, która uległa zapomnieniu. Są one częścią norweskiego dziedzictwa narodowego. Pianista był odznaczony tytułem kawalera orderu św. Olafa.

Studium o Fryderyku Chopinie i Thomasie Dyke Acland Tellefsenie oraz o Małgorzacie Jaworskiej jest interesującą publikacją wydawniczą, przypominającą ogniwa kontaktów Polaków ze światowym życiem kulturalnym. Zasługuje ona uwagę przede wszystkim ze względu na: 1. Zarejestrowanie ogniwa aktywności artystycznej i organizacyjnej współczesnej polskiej pianistki, pozostającej w życiu diasporalnym, w przestrzeni norweskiej; 2. Odkrycie i spopularyzowanie twórczości norweskiego pianisty Thomasa Dyke Aclanda Tellefsena; 3. Zasygnalizowanie ogniwa kontaktów polsko-norweskich, generowanych przez muzykę; 4. Staranność dokumentacyjną wiedzy biograficznej, ukazującej miejsce jednostki – pianistki Małgorzaty Jaworskiej w relacjach polsko-norweskich. Studium profesora Edwarda Olszewskiego niewątpliwie przyczynia się do popularyzacji tej pianistki w Polsce i na świecie.

Andrzej Chodubski
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Anna Paluszak-Bronka, *Nowo wydany kancjonał pruski z królewskiej oficyny Jana Henryka Hartunga. Studium językowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2013, ss. 222, il. 10.

Recenzowana praca jest cenną monografią o jednym z najważniejszych kancjonałów, czyli śpiewników ewangelickich, który od pierwszego wydania w 1741 r. był regularnie wznawiany do 1926 r. i doczekał się ponad 150 przedruków. Wyróżnia się on treścią, wielkością nakładu, częstymi wznowieniami wynikającymi z dużego zapotrzebowania i wyczytania oraz zasięgiem oddziaływania. O jego znaczeniu świadczy m.in. nakład, który jak na owe czasy był bardzo duży. Krzysztof Dariusz Szatravski podaje, że większość wydań liczyła ponad 50 tys. egzemplarzy¹, choć wydaje się, że jest to informacja zawyżona, ale jeszcze dziś można kancjonały znaleźć nawet wśród „olędrow” na Syberii².

Praca składa się z części wstępnej, sześciu rozdziałów merytorycznych, zawierających lingwistyczny opis *Kancjonału mazurskiego*, zakończenia, zestawienia bibliografii, wykazu skrótów, indeksu (ale tylko omawianych w pracy słów), streszczenia w języku angielskim i aneksu zawierającego 10 ilustracji.

Nie jestem lingwistką i dlatego pragnę przede wszystkim zwrócić uwagę czytelników na wprowadzenie, które przedstawia kontekst historyczny i bibliologiczny polskiej kancjonalistyki i opracowanego zbytku.

Uwagi wstępne Autorka podzieliła na siedem kwestii. Nieco dziwi umieszczenie podrozdziału o celu i metodzie pracy na końcu wprowadzenia. Czytelnik bowiem aż do 27. strony musi szukać odpowiedzi na pytanie, co jest przedmiotem pracy i dopiero tu może się dowiedzieć, jaki ma ona charakter. Podobnie mniej zorientowany znajdzie określenie kancjonału dopiero na stronie 11. Autorka tymczasem rozpoczyna swoją narrację od przedstawienia oficyny typograficznej Hartungów, ale w tekście jest mowa o wystąpieniu Lutra oraz o Królewcu jako prężnym ośrodku wydawniczym ruchu reformacyjnego. Później autorka przedstawia życiorys Jana Henryka Hartunga (1699–1756), człowieka o szerokich zainteresowaniach, znakomicie przygotowanego teoretycznie i praktycznie do prowadzenia działalności wydawniczej, ale nie podaje daty, która określałaby powstanie firmy Hartungów. Rozumiem, że był to proces, w którym J. H. Hartung po „opanowaniu sztuki drukarskiej i zdobyciu

¹ K. D. Szatravski, *Przestrzeń sakralna w kancjonale mazurskim*, Olsztyn.

² I. Topp, „Nadbużańscy olędrzy” na Syberii. *Język i tożsamość w podróży*, „Kultura–Historia–Globalizacja” (2009) 14, s. 70.

zawodu, otworzył pierwsze własne wydawnictwo”, czyli w 1730 r., ale pisze dalej, że „początkowo nie udało się mu uzyskać przywileju na jego prowadzenie, dlatego po ślubie z córką Jana Stelera stał się prawnym właścicielem oficyny” (s. 10), ale w którym to było roku? Czy w 1751 kiedy to J. H. Hartung odkupił wydawnictwo od Reussnerów? Czyli od pierwszego wydania *Kancjonału* upłynęło już 10 lat. Podobnie trudno jest dowiedzieć się, komu potomkowie założyciela sprzedali firmę w 1872 r., bo pod szyldem Hartungów działała ona do 1934 r.

W drugim paragrafie Autorka przedstawia bardzo syntetycznie zarys polskiej kancjonalistyki, umieszczając opis struktury kancjonałów ewangelickich w przypisie, co raczej należy do tekstu głównego. Na jej tle mówi nieco o pierwszym i następnych wydaniach *Kancjonału mazurskiego*.

W trzecim podrozdziale przedstawia Jerzego Wasiańskiego (1692–1741) jako głównego redaktora tekstu oraz „zbiorowość mazurską” jako drugiego redaktora, którą to rolę spełniało kilka osób zasłużonych dla polskośći Mazurów w różnych latach.

W czwartym paragrafie Autorka omawia zawartość *Kancjonału* jako dzieła złożonego z pieśni pochodzących z różnych okresów i różnych regionów Polski i Niemiec. Są w nim utwory z okresu staropolskiego, oryginalne lub przeróbki pieśni polskich, a przede wszystkim przekłady pieśni niemieckich. Dostrzega się w nim również wiersze poetów mazurskich i śląskich.

W paragrafie piątym, zatytułowanym „Struktura śpiewnika Wasiańskiego” Autorka omówiła egzemplarze wykorzystane na potrzeby opracowania. Są to: pierwodruk z 1741 r. będący własnością Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 313 I, wydanie drugie z 1744 r. przechowywane w Bibliotece Narodowej w Warszawie o sygn. XVIII.2.1160, wydanie z 1792 r. z Biblioteki Gdańskiej PAN, akc. 1151/60, czwarty egzemplarz z 1878 r. będący własnością Biblioteki UMK w Toruniu, sygn. 5002 oraz piąty egzemplarz z 1906 r. przechowywany w Bibliotece UMK w Toruniu o sygn. 40867. W kolejnych wydaniach znajduje się więcej pieśni i modlitw, rejestrów i przydatków. Są to utwory związane z rokiem liturgicznym, zawierające treści dogmatyczne wyznania protestanckiego, śpiewane w ciągu różnych pór dnia, pieśni okolicznościowe i 50 najbardziej znanych *Psałmów Dawidowych*. Redaktor pragnął podkreślić, że pieśni są ściśle powiązane z Biblią, bo nad każdą z nich umieścił cytat-werset z Pisma św. zwany „sentencją” lub „wyrokiem z Pisma Świętego”. *Kancjonał* nie zawiera nut, ale po tytułach pieśni znajdują się informacje, na jaką „notę”, czyli melodię pieśń należy śpiewać.

W końcu Autorka umieściła stan badań nad *Kancjonałem mazurskim* i paragraf mówiący o celu i metodzie pracy. Jej głównym zadaniem jest ukazanie języka pierwodruku i poszczególnych wybranych wydań i porównanie do polszczyzny ogólnej. Badaniami objęła wybrane zjawiska dotyczące grafii i ortografii oraz gramatyki. Zilustrowała je przykładami z całego zabytku. W ograniczonym zakresie przedstawiła również opis słownictwa *Kancjonału*.

Wprowadzenie to jest bardzo syntetyczne. Można odczuć, że Autorka kontekst historyczny traktuje pobieżnie, korzystając z podstawowej literatury. Brakuje w nim nawiązania do agend liturgicznych jako ksiąg oficjalnych, liturgiczno-katechetyczno-duszpasterskich, w których również znajdujemy pieśni i psalmy. Pierwsze z nich były wydawane również w Królewcu i miały równie duże znaczenie dla wyznania ewangelickiego i postępów reformacji oraz rozwoju języka polskiego³.

W rozdziale pierwszym autorka stwierdziła, że pisownia XVIII-wiecznych wydań *Kancjonału* nie odbiega od zwyczajów panujących w ówczesnej pisowni polskiej. Wczesne wydania cechuje też wysoki poziom poligraficzny, a nieliczne błędy należą do zwykłych potknięć zecerskich. Nad poprawnością składu czuwali Krzysztof Celestyn Mrongowiusz (1792), Gustaw Gizewiusz (ok. 1840) oraz Marcin Gregor (1856). Od 1878 r. edytor nie zwracał już uwagi na błędy literowe i uszkodzenia tłoków stosujących do końca wznowień szwabachę. Mimo to można powiedzieć, że drukarnia Hartunga konsekwentnie interesowała się zmianami zachodzącymi w pisowni polskiej i unowocześniała zapis.

W rozdziale drugim Autorka opracowała fonetykę zbioru. Obok tekstów wytrawnych poetów umieszczono w *Kancjonale* pieśni ułożone nieudolnie, nieporadnie, słabe stylistycznie i kompozycyjnie. Pierwsze wydania tego dzieła nie zawierały naleciałości dialektalnych, a jeśli takowe się znajdują, to mają charakter północnopolski, rzadko w postaci zmazurzonej. W obrębie zjawisk fonetycznych, Autorka dostrzegła jedynie zmiany pojedynczych wyrazów, nie zawsze konsekwentnie stosowane, ale dopiero w wydaniach z XIX i XX w.

W rozdziale trzecim Autorka opracowała fleksję tego zabytku. Stwierdziła, że współwystępowanie w *Kancjonale* zróżnicowanych form fleksyjnych archaicznych, przestarzałych i nowszych w dużej mierze jest uwarunkowane potrzebami rytmiczno-wersyfikalnymi i stylizacyjnymi. Gdy nie było to związane z koniecznością zachowania rymu, wydawcy stosowali formy nowsze. W zakresie fleksyjnym trzy pierwsze wersje są na ogół zgodne z panującymi formami w polszczyźnie ogólnopolskiej.

W ramach badań nad słowotwórstwem *Kancjonału* (rozdział czwarty) Autorka uwzględniła tylko te informacje, które nie są już rejestrowane przez inne słowniki staropolszczyzny, i stwierdza, że w zabytku tym nie występują jakieś specyficzne formacje i typy słowotwórcze, różne od ogólnopolskich. Podobnie w badaniu trudnego i bardzo obszernego problemu składni (opisanym w rozdziale 5.) w tekstach bardzo „pomieszanych” chronologicznie i autorsko, stwierdza że struktura syntaktyczna zabytku prezentuje stan ogólnopolskiego języka literackiego z XVIII w., a zmiany w późniejszych edycjach są nieznaczne.

Oceniając zasób leksykalny (rozdział 6) *Kancjonału*, Autorka stwierdza, że jest on bardzo bogaty i urozmaicony, ponieważ zawiera dużą ilość pieśni

³ Z. Kropidłowski, *Ewangelickie agendy liturgiczne w kulturze Prus Królewskich i Książęcych*, w: *Książka i prasa w kulturze*, red. K. Domańska, B. Iwańska-Cieślik, Bydgoszcz 2013, s. 39–51.

i tekstów o szerokiej i niejednorodnej tematyce. Niemniej jednak wybrała i podała analizie tylko słowa wyróżnione w tekście kwalifikatorem albo w postaci asteryksa (*) tuż za objaśnianą formą, albo w tekstach zawierających więcej niż jeden przypis – symbolem † i opatrzone komentarzem. Autorka stwierdza, że komentarze językowe są w *Kancjonale* składnikiem celowym i przemyślanym. Interpretator objaśnia wyrazy ze względu na ich archaiczność, regionalny lub obcy charakter, metaforyczną znaczeń i ze względu na spodziewaną u czytelnika niedostateczną znajomość polszczyzny XVIII w. Definicje ich są krótkie, bez dociekania etymologii leksemów, a wyrazy tłumaczone z wykorzystaniem bliskoznaczników, synonimów słów znanych i używanych przez ludność mazurską.

Oceniając recenzowaną monografię, trzeba przyznać, że przedstawia ona pełny, uporządkowany obraz wiedzy na temat *Nowo wydane Kancjonale Pruskiego...* drukowanego po raz pierwszy w królewskiej oficynie Jana Henryka Hartunga w 1741 r. i wielokrotnie przedrukowywanego oraz uzupełnianego. Autorce udało się wzbogacić wiedzę lingwistyczną, historyczną i bibliologiczną. Jeśli chodzi o warstwę historyczną to należy podkreślić, że ustaliła ona kilka ważnych faktów, np. prawidłowe nazwisko twórcy kancjonale, które brzmi „Wasiński”, rok ostatniego wydania, zawartość i zmiany występujące w kolejnych wydaniach. Natomiast opracowanie bibliologiczne *Kancjonale* nadal czeka na swojego badacza. Brakuje również odniesienia do zakresu polskości w Królestwie Pruskim i później w zaborze pruskim.

Ks. Zdzisław Kropidłowski

Wydział Administracji i Nauk Społecznych
Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Wojciech Kluj OMI, *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim*, Wydawnictwo Missio-Polonia, Warszawa 2013, ss. 377.

W powszechnym odbiorze wystarczy znać dobrze język obcy, aby można było się w nim nie tylko komunikować, lecz także tłumaczyć na niego teksty. Okazuje się, że sama znajomość języka jest niewystarczająca. Obok biegłości w dziedzinie, do której odnosi się tłumaczony tekst, pożyteczne okazuje się obeznanie z kulturą narodu, dla którego dokonuje się dzieła translatorskiego. Kwestii tej jest poświęcone opracowanie *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim*. Wydane zostało w ramach serii *Studia i Materiały Misjologiczne* (t. 20). Jego Autor jest dobrze przygotowany do zaprezentowania zawartych w nim treści zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym. Jest członkiem zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. W latach 2011–2012 pracował jako duszpasterz i badacz na Madagaskarze, od 2005 r. jest wykładowcą misjologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W przeszłości zajmował się kwestiami translatorskimi, m.in. tłumaczył na język turkmeński modlitwy: *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Maryjo* i *Chwała Ojcu*.

Opracowanie składa się z trzech części: *Część I. Zarys problematyki tłumaczeń w kontekście historii Madagaskaru* (s. 27–133); *Część II. Podstawowe teksty wiary okresu dawnego Madagaskaru* (s. 135–233); *Część III. Podstawowe teksty wiary okresu niepodległego Madagaskaru* (s. 235–293). Poprzedza je *Wstęp* (s. 21–26), a zamykają: *Zakończenie* (s. 295–309); streszczenia w języku polskim, angielskim i francuskim (s. 311–314); *Bibliografia* (s. 315–348) i cztery aneksy (s. 349–377).

W części I kwestię tłumaczenia i interpretowania tekstów będących nośnikami przekazu wiary osadzono w kontekście teologicznym. Wskazano na najważniejsze teksty, w których zawarta jest wiara chrześcijańska, a następnie odniesiono się do historii Madagaskaru oraz do języka malgaskiego. Na tle dziejów dawnego Madagaskaru (część II) zanalizowano najważniejsze chrześcijańskie teksty doktrynalne: *Ojcze nasz*, *Pozdrowienie Anielskie*, *Skład apostołski*, *Dekalog*, *Przykazania kościelne*, a także zaprezentowano zagadnienia translatorskie odnoszące się do Biblii. W części III odwołano się do czasów współczesnych, dla których – w przestrzeni kościelnej – ważkie znaczenie miały postanowienia podjęte w ramach Soboru Watykańskiego II. Odcisnęły one znaczące piętno na życiu liturgicznym w Kościele powszechnym. Autor

zaprezentował sposób kształtowania się najważniejszych tekstów liturgicznych w języku malgaskim – mszału i Liturgii godzin – oraz obecnie wykonywane religijne pieśni malgaskie (dawne i współczesne).

Czymś osobistym w życiu człowieka jest modlitwa. Naturalnym wydaje się modlenie się, a także korzystanie z sakramentu pokuty w języku ojczystym. Sytuacją, która wpływa na zachwianie tego naturalnego stanu, jest emigracja. Odnosi się to zarówno do ludzi świeckich, jak i duchownych (misjonarzy), przed którymi jawi się podwójna trudność – samemu przybliżyć się w ramach obcego języka do Boga i pomagać w tym także innym. Mogą pojawić się wątpliwości, czy posługa duchowa w obcym języku jest skuteczna. Autor przywołuje adhortację Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, w której papież stwierdza, że depozyt wiary można przekładać na różne ludzkie kultury. Powtarzalność tego procesu nie wpływa negatywnie na jego dynamizm (s. 21).

Dzieło przekazu depozytu wiary spoczywa na barkach lokalnych Kościołów. Ich zadaniem w stosunku do powierzonej im wspólnoty jest uczynnie go przyswajalnym i zrozumiałym (s. 22). Ważną rolę w tym procesie odgrywają teksty modlitewne. Z taką sytuacją mamy do czynienia od zarania dziejów. Wyraża się ona w popularnej starożytnej maksymie łacińskiej: *lex orandi, lex credendi* (prawo modlitwy prawem wiary). Stąd też nie może dziwić, że na teksty modlitw jako ważne nośniki depozytu wiary zwraca uwagę papież Paweł VI. Używa on określenia „trzon ewangelizacyjnego orędzia”, które zdaniem Autora jest nieprecyzyjne. Zamiast niego proponuje on inne, które używa w opracowaniu, mianowicie „podstawowe teksty wiary” (s. 22–23).

Współcześnie spogląda się na misjonarzy chrześcijańskich negatywnie. Odnosząc się do przeszłości, wskazuje się, że byli częścią „kolonizacyjnej machiny”. Zapomina się, że z działalnością ewangelizacyjną było związane utrwalanie kultury ludności rodzimej, przede wszystkim zaś języków. Tłumaczeniu tekstów biblijnych towarzyszyła alfabetyzacja ewangelizowanych ludów (s. 25–26).

Autor odnosi się do nauczania Kościoła katolickiego, w tym do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz Dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*. Czymś nieodzownym jest, obok zachowania wierności Pismu Świętemu i Tradycji, uwzględnienie wartości i specyfiki poszczególnych języków, w których odbija się duchowe bogactwo związanych z nimi kultur. Postuluje się, aby misjonarze dobrze opanowali języki krajów, w których głoszą ewangelię, dzięki czemu będą mogli dotrzeć do ludzkich umysłów i serc. Autor zastrzega się, że nie będzie koncentrował się na semantycznej analizie, lecz że będzie go interesował kontekst kulturowy – spojrzenie na funkcjonowanie poszczególnych języków w przestrzeni kulturowej (s. 28–29). Podobne zastrzeżenia ze strony Autora pojawiają się na innych miejscach opracowania. Nie wydaje się, aby konieczne było tłumaczenie się z tego, że pewne zagadnienia się podejmuje, a innych – nie. Autor jako uczonego ma prawo do (metodologicznie uzasadnionej) selekcji prezentowanego materiału i podejmowanych tematów.

Translacja tekstów biblijnych i modlitewnych na języki ludów, którym głosi się Ewangelię, nie jest problemem współczesnym. Ujawnił się on znacznie wcześniej. Autor przywołuje postacie Cyryla i Metodego – Apostołów Słowian. Ich działalność przypominają papieże: Jan Paweł II i Benedykt XVI. Ten ostatni zwraca uwagę na konieczność zachowania równowagi pomiędzy wiernością Słowu Bożemu a zdolnościami percepcyjnymi odbiorców (s. 37).

Wskazane wyżej zadanie nie jest czymś łatwym do zrealizowania. Jako przykład można podać rzeczywistość chleba, który w wielu kulturach stanowi fizycznie i na poziomie symbolicznym podstawę ludzkiej egzystencji. Są jednak i takie kultury, w których chleb nie stanowi podstawy pożywienia. Przekłada się to np. na problem z tłumaczeniem modlitwy *Ojcze nasz*. Wydaje się uzasadnionym operowanie innym pojęciem niż „chleb powszedni” – takim, które jest mentalnie bliskie danemu kręgowi kulturowemu. Nie wolno jednak zapominać, że obecny w *Ojcze nasz* chleb odnosi się także do Eucharystii, w której zajmuje centralne miejsce (s. 43).

Kwestie translatorskie podejmowane są przez polskich teologów. Pionierem na tym polu jest o. Andrzej Bronk. Z jednej strony należy stwierdzić, że opracowania naukowe, które powstają, nie należą do najwybitniejszych, z drugiej zaś, że zagadnienie translacji tekstów religijnych nie stanowi *terra incognita* wśród polskich naukowców (s. 45).

Zwraca się uwagę, że sama znajomość języka, na który przekłada się teksty religijne, nie jest wystarczająca. Nieodzowne jest zapoznanie się z całokształtem kultury materialnej i duchowej danego ludu. Problemem, który napotyka się podczas tłumaczenia tekstów religijnych jest to, że ludy, dla których się je przygotowuje, dotknięte są nierzadko analfabetyzmem. Stąd też znaczenie miało i nadal ma uczenie prawd wiary na pamięć. Pamięciowe poznanie dotyczyło przede wszystkim tych modlitw, które Autor określa mianem „podstawowych tekstów wiary”. Szczególne miejsce wśród nich zajmuje modlitwa *Ojcze nasz*. Przypuszcza się, że to pierwszy tekst, który został zapisany w języku malgaskim (s. 56).

Tłumacz tekstów religijnych powinien znać historię oraz kulturę ludów, na których języki dokonuje translacji. Aby spełnić ten postulat, Autor prezentuje historię Madagaskaru – od XV w., gdy rozpoczyna się działalność kolonizatorska Europejczyków, po czasy współczesne. Razem z kolonizatorami przybywali misjonarze. Byli to w przeważającej mierze Brytyjczycy i Francuzi. Pierwsi reprezentowali wspólnoty protestanckie, drudzy – Kościół katolicki (s. 77–79). Intensywniejsze osadnictwo Europejczyków (Francuzów) na Madagaskarze rozpoczęło się w 1642 r. Wielkie zasługi dla misji katolickich mają francuscy lazarysty. Dzięki nim wydano pierwszy francusko-malgaski katechizm. Misje prowadzono pomimo pojawiających się trudności, szczególnie zaś chorób, które dziesiątkowały francuskich księży misjonarzy (s. 79–82).

Przybycze z Europy konfrontowani byli z etniczną różnorodnością na Madagaskarze. Zamieszkiwało tam 18 grup etnicznych (s. 83). Obecność

Europejczyków oceniana była w różny sposób. Z jednej strony postrzegano ich jako okazję do cywilizacyjnego postępu, przede wszystkim poprzez szkolnictwo i związaną z nim alfabetyzację. Z drugiej zaś prześladowano ich, szczególnie za panowania królowej Ranavalony I (1790–1861), rządzącej państwem Merina. Wygnała ona z wyspy misjonarzy i krwawo rozprawiła się z miejscowymi chrześcijanami (s. 92). Stosunki pomiędzy malgaskimi władcami a Francuzami były napięte. Konsekwencją była m.in. wojna prowadzona w latach 1883–1886. Z punktu widzenia ewangelizacji działania wojenne miały pozytywny skutek. Misjonarze europejscy opuszczali centralne tereny Madagaskaru i chronili się na wybrzeżach. Ich nieobecność stała się dobrą okazją do okrzepnięcia chrześcijaństwa w „malgaskim wydaniu” (s. 102). Dominacja francuska sprzyjała misjonarzom na Madagaskarze do 1905 r. Przyjęte w metropolii uregulowania prawne dotyczące rozdziału Kościoła i państwa doprowadziły do zahamowania ewangelizacji oraz kulturalnej dekadencji. Zamknięto szkoły funkcjonujące do tej pory w ramach struktur kościelnych. Nie zapewniono alternatywnego rozwiązania. Efektem była wyraźna zapaść edukacyjna kraju (s. 103–104).

Po I wojnie światowej zaktywizował się malgaski ruch narodowowyzwoleńczy, w który zaangażowani byli protestanci i katolicy. Podjęte działania zakończyły się sukcesem po II wojnie światowej. W 1958 r. Madagaskar uzyskał niepodległość w ramach Wspólnoty Francuskiej. Pełna niezależność stała się jego udziałem dwa lata później (s. 107–108).

Chętnie akcentuje się, że na kondycję lokalnych wspólnot katolickich wskazują wywodzący się z nich święci i błogosławieni. Madagaskar ma jednego świętego i trzech błogosławionych, a wśród nich Polaka o. Jana Beyzyma (1850–1912), opiekuna malgaskich trędowatych (s. 109).

W kształtowaniu języka ważną rolę odgrywa piśmiennictwo. Pod koniec XVIII w. wybranym uczonym powierzono napisanie kroniki centralnego królestwa. W piśmiennictwie malgaskim początkowo używano alfabetu arabskiego, potem jednak zdecydowano się na łaciński. Na język malgaski, który z biegiem czasu zaczęto utożsamiać z dialektem Merinów, wpłynęły także teksty biblijne oraz modlitwy chrześcijańskie. W 1886 r. powstało pierwsze czasopismo malgaskie *Teny Soa* („Dobre Słowo”). Wraz z wzrostem wpływów francuskich na Madagaskarze, szczególnie z początkiem XX w., widoczne stało się ubóstwo języka malgaskiego. Elity kraju komunikowały się po francusku. Zmieniło się to w latach 60. XX w. (s. 111–112).

W pracy translatorskiej zwraca się uwagę na dobór właściwej terminologii. Wykorzystuje się już istniejące pojęcia, którym w razie potrzeby nadaje się nowe znaczenie, lub tworzy się nowe. Ważnym pojęciem dla religii jest Bóg. Szukając malgaskiego odpowiednika, wskazano na dwa bardziej rozpowszechnione: *Zanahary* i *Andriamanitra*. Przy tej okazji Autor odnosi się do kwestii wiary w jednego Boga u Malgaszów. Sądzi się, że monoteizm ma źródło we wpływach islamskich i chrześcijańskich, co jednak nie znajduje potwierdzenia

w badaniach rodzimych wierzeń na Madagaskarze (s. 117–118). Pierwszy termin był preferowany przez misjonarzy francuskich (katolików), drugi zaś przez brytyjskich (protestantów). Z biegiem czasu popularniejsze stało się określenie *Andriamanitra* (również w formie: *Andriananahary*), co przełożyło się na to, że zaczęto używać pojęcia *Zanahary* w kontekście wierzeń tradycyjnych (niechrześcijańskich).

Ciekawostką jest podejście chrześcijańskich misjonarzy do wierzeń tradycyjnych. Bardziej otwarci są na nie katolicy niż protestanci. U podstaw tej różnicy leży „ewangelizatorska konkurencja”. Podczas gdy protestanci eksponowali znaczenie Biblii, katolicy, chcąc znaleźć życzliwą odpowiedź po stronie Malgaszów, dowartościowywali ich rodzimą kulturę. Dziedzictwo tego obserwuje się do czasów współczesnych (s. 127–129).

Modlitwą, która chętnie tłumaczona jest przez misjonarzy na lokalne języki, jest *Ojciec nasz*. Tekst jej nie jest zbyt długi i skomplikowany. Okazuje się jednak, że z przełożeniem *Modlitwy Pańskiej* na język malgaski wiązało się poważne wyzwanie natury intelektualnej. Pierwsi tłumacze nie zastosowali malgaskiego słowa *Ray* (ojciec), lecz *Amproy* („ten, który łączy” lub „człowiek, który się łączy”). Decyzja ta wynikała z faktu, że malgaskich mężczyzn (ojców) nie postrzegano jako wzorów godnych do naśladowania. Obawiano się także antropomorficznego przedstawienia Boga.

Problematyczne okazało się przetłumaczenie związanego z zaimkiem osobowym *my* zaimka dzierżawczego *nasz*. W języku malgaskim używa się dwóch zaimków *my*. Pierwszy ma charakter szerszy (inkluzywny), drugi – węższy (ekskluzywny). W przypadku pierwszego mowa byłaby o Ojcu nas wszystkich (chrześcijan i niechrześcijan), w przypadku drugiego – o Ojcu naszym (chrześcijan), lecz nie o waszym (niechrześcijan). W dwóch pierwszych katechizmach z 1657 i 1785 r. używano zaimka *my* w formie inkluzywnej, po pewnym czasie zmieniono jednak jego formę na ekskluzywną (s. 151). Autor następująco tłumaczy tę korektę: „Jest w tym zawarta głęboka myśl teologiczna. Jeśli nazwiemy Boga »Ojcem wszystkich« (my inkluzywne), będzie oznaczało równość wobec Boga wszystkich ludzi, w tym przypadku również niechrześcijan. W dalszej konsekwencji będzie to przedstawiało w dwuznacznym świetle całe dzieło głoszenia Ewangelii. Po co to czynić, skoro Bóg i tak jest już Ojcem nas wszystkich i kocha nas od wieków, więc nie mógł nam dotychczas odmawiać tego, czego tak bardzo nam potrzeba do szczęścia po śmierci. Jeśli zaś użyjemy formy ekskluzywnej, wtedy Bóg Ojciec staje się (z gramatycznego punktu widzenia), Bogiem chrześcijan. Oznacza to, że ten »nasz« Bóg jest nieco inny od »waszego«. Warto lepiej Go poznać i przyjąć. W samym pojęciu kryje się więc zaproszenie do poznania Boga, do wyjścia ze starego rozumienia” (s. 152).

Z tłumaczeniem pojęcia „niebo” nie było większych problemów. Ujawniły się one w kontekście określenia „królestwo Twoje”, które oddane zostało jako „Twój lud”. Takie tłumaczenie należy ocenić jako „bardziej ewangeliczne”. Królestwo Boże to nie przestrzeń geograficzna spajana pod wspólnym berłem,

to nie aspekt polityczny, militarny i gospodarczy, lecz rzeczywistość już teraz obecna, która obejmuje ludzi (s. 158–159).

Pojęcie „chleb powszedni” nie przemawia tak samo do różnych ludów. Na Madagaskarze nie chleb, ale ryż stanowi podstawę codziennej diety. Z tego powodu zdecydowano się na rozwiązanie pośrednie – na określenie „pokarm codzienny” (s. 165–166). Rozwiązanie takie wydaje się być korzystne – nie alienuje ono z miejscowej kultury, a jednocześnie nie utrudnia pojęciowego dostępu do chleba, który odgrywa ważną rolę w Eucharystii.

Również z tłumaczeniem innych modlitw związane były trudności translatorskie i teologiczne. Autor odnosi się do: *Pozdrowienia Anielskiego*, *Składu Apostolskiego*, *Dekalogu* i *Przykazań kościelnych*. Te ostatnie były formułowane w różny sposób. Ciekawostką jest to, że w języku malgaskim było przykazań nie pięć, lecz sześć (s. 215). Ta odmienność nie powinna dziwić. W przykazaniach kościelnych odbija się bowiem specyfika lokalnych wspólnot kościelnych. Wystarczy wspomnieć zmiany tekstu przykazań, które w nie do końca przemyślany sposób wprowadzono w Polsce w ostatnich latach.

Znacznie poważniejszym wyzwaniem w stosunku do tłumaczenia tekstów modlitewnych jest przełożenie Pisma Świętego. Początkowo tłumaczono Biblię z języka angielskiego na malgaski, a następnie sprawdzano powstałe w ten sposób tłumaczenie z oryginałem hebrajskim i greckim (s. 224–225). Pionierami w tym dziele byli protestanci. Katolicy bardziej byli zainteresowani tłumaczeniem katechizmów, dopiero potem zajęto się wydaniem tekstów biblijnych. Pierwsze tłumaczenia protestanckie pochodzą z lat 30. XIX w., katolickie zaś są o ok. 40 lat późniejsze (s. 221–228). Interesującą inicjatywą jest współczesne tłumaczenie ekumeniczne, które funkcjonuje w dwóch wersjach – protestanckiej i katolickiej. Różnice ujawniają się w kwestii imion postaci biblijnych. U protestantów mają one angielskie, a u katolików francuskie brzmienie. Okazało się, że nie było wystarczającej woli na ujednoczenie tej rozbieżności (s. 229–230).

Kolejne zadanie natury translatorskiej „zafundowano” Kościołowi katolickiemu na Madagaskarze i w innych krajach po Soborze Watykańskim II. Z wprowadzoną wówczas reformą liturgiczną związana była konieczność przetłumaczenia tekstów liturgicznych na języki narodowe, w tym mszału oraz brewiarza. Studyjna wersja dialogów mszalnych w języku malgaskim została zaprezentowana już w 1965 r., tuż po zakończeniu obrad soborowych. Oznacza to, że ich robocze tłumaczenia były gotowe już wcześniej. Wpłynęły one na utwalenie malgaskiego języka liturgicznego – zaproponowane zwroty liturgiczne funkcjonują do czasów współczesnych. Pierwszy mszał malgaski ukazał się w 1969 r. (s. 258–259).

Autor przywołuje kwestię tłumaczenia pozdrowienia otwierającego mszę św. Używa się zwrotu o charakterze niebezpośrednim. W języku polskim można go oddać jako: „Niech z nami razem będzie Pan”, na który pada odpowiedź „Niech tak zaiste się stanie”. Przyjęcie takiej formuły wynika ze specyfiki

języka malgaskiego. Forma bezpośrednia odczytana zostałaby jako nieuprzejma (s. 258–259).

W 1970 r. podjęto się wydania w języku malgaskim tekstu Liturgii godzin. Wyzwaniem okazała się poetycka translacja hymnów oraz psalmów. W przypadku hymnów konieczne było znalezienie odpowiednich poetów malgaskich. Wskazywano na konieczność takiego przetłumaczenia psalmów, aby nadawały się one do śpiewania. Nie wszystkie próby zostały pozytywnie przyjęte (s. 263–270).

Ostatnią kwestią, która została podjęta przez Autora, są pieśni religijne. Zaprezentowano je w tematycznym porządku – pieśni eucharystyczne, pasyjne i maryjne. Pomimo że powstały one półtora wieku temu, są nadal śpiewane. Używa się także i nowszych utworów skomponowanych w większości po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II. Jedne oparte były na tradycji łacińskiej (gregoriańskiej), w innych obecne są motywy muzyczne z krajów europejskich oraz te typowe dla kultury malgaskiej. Świadectwem kultury muzycznej malgaskich chrześcijan są wydawane śpiewniki. Przy ich edycji – nie licząc wyjątków – zachowywano dość ciekawy obyczaj: nie podawano autorów pieśni (s. 278–290).

Opracowanie *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim* jest interesujące. Jego lektura upoważnia do stwierdzenia o erudycji Autora. Zostało ono przygotowane w sposób staranny. Z pewnością będzie stanowić cenny wkład do serii *Studia i Materiały Misjologiczne*, i jako takie stanie się cenną pomocą dla studiujących misjologię oraz zainteresowanych dziejami i kulturą Madagaskaru.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Ks. Krzysztof Tyliszczak, *Rola młodzieżowych Kursów Loreto w duszpasterstwie polonijnym w Europie Zachodniej*, Bernardinum, Pelplin 2012, ss. 483.

Wyróżnikiem polskiej emigracji jest to, że towarzyszą jej duszpasterze-rodacy. Funkcjonujący w przestrzeni polonijnej Kościół katolicki jest najważniejszą formą jej instytucjonalizacji. Obrządkowość wyrażająca się w liturgii oraz pielęgnowanej w rodzinach obyczajowości stanowi ważny pomost między polsnością w kraju osiedlenia i pochodzenia. Dostrzega się, że środowiska polskich emigrantów nie są w stanie zaspokoić potrzeb religijnych duszpasterzami z własnych szeregów. Stąd konieczność sprowadzenia ich z Polski. Z jednej strony rodzi to pewne napięcia związane z odmiennymi doświadczeniami życiowymi i mentalnością, z drugiej zaś sprawia, że przybywający duszpasterze przywożą nie „muzealną” obyczajowość kościelną, lecz tę, która aktualnie jest treścią życia religijnego w Polsce.

Kwestiom duszpasterstwa polonijnego poświęca się liczne publikacje – od tych o charakterze przyczynkarskim po monografie. Do drugiej grupy zalicza się opracowanie ks. Krzysztofa Tyliszczaka pt. *Rola młodzieżowych Kursów Loreto w duszpasterstwie polonijnym w Europie Zachodniej*, które wydano w ramach serii „Studia i Materiały Misjologiczne” (t. 19). Ks. Tyliszczak jest osobą, która jest predysponowana do naukowego opracowania kwestii „Kursów Loreto”. To członek Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej, zgromadzenia założonego w 1932 r. przez kard. Augusta Hlonda i ks. Ignacego Posadzego, którego celem jest opieka duszpasterska nad Polakami przebywającymi za granicą. Od wielu lat ks. Tyliszczak pracuje w Wielkiej Brytanii. Był tam duszpasterzem młodzieżowym, wychowawcą na „Kursach Loreto”, następnie ich organizatorem (1995–2000) oraz kanclerzem Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii. Obecnie jest proboszczem w parafii pw. św. Jana Ewangelisty (London-Putney) oraz sekretarzem generalnym Polskiej Rady Duszpasterskiej Europy Zachodniej, którą powołano w 1992 r. (s. 13, 177–178).

Opracowanie *Rola młodzieżowych Kursów Loreto...* zostało podzielone na cztery rozdziały: I. *Rys historyczny duszpasterstwa polskiego w Europie Zachodniej* (s. 17–116); II. *Początki i rozwój Kursów Loreto* (s. 117–188); III. *Rola edukacyjna i wychowawcza Kursów Loreto* (s. 189–251); IV. *Oddziaływanie Kursów Loreto na struktury i rozwój duszpasterstwa* (s. 253–293). Poprzedza je *Wstęp* (s. 11–16), a zamykają: *Zakończenie* (s. 295–298), *Bibliografia* (s. 299–341) i *Aneksy* (s. 343–483). W aneksach zawarto wybór materiałów

odnoszących się do „Kursów Loreto”. Są to: 1. materiały formacyjne oraz tytuły wykładów ogłoszonych w czasie kursów; 2. teksty wystąpień papieża Pawła VI i Jana Pawła II ogłoszonych w czasie spotkań z kursantami w latach 1967–1991; 3. ankieta ewaluacyjna dotycząca kursu z 1967 r.; 4. zbiór osiemnastu logo, które towarzyszyły poszczególnym kursom; 5. fotografie z uczestnikami kursów z lat 1967–2000; 6. odbitki dwóch wydań gazetki „Loreto News”. Brakuje indeksu osobowego, który z pewnością podniósłby wartość publikacji.

Podjmując kwestię duszpasterstwa polonijnego w Europie Zachodniej, Autor prezentuje ją – podobnie jak czyni to przywoływany wielokrotnie przez niego abp Szczepan Wesoły – z perspektywy społeczności brytyjskiej. Stąd też nie do końca uzasadnione jest uwypuklanie politycznego rodowodu środowisk polonijnych. Wskazuje, że bazą społeczności polonijnej byli zdemobilizowani żołnierze, przywódcy stronnictw politycznych i organizacji społecznych, dziennikarze i naukowcy oraz duszpasterze, którzy nie mogli wracać do kraju rządzonego przez komunistów (s. 11). Zdecydowanie mniej pisze na temat głównej „siły sprawczej” emigracji, jaką były powody natury ekonomicznej. Motyw „za chlebem” pojawia się w kontekście wyjazdów za ocean – głównie do USA i Brazylii – oraz do Danii w ramach tzw. emigracji buraczanej (s. 28–29).

Autor podkreśla wielki wkład abp. Szczepana Wesołego, którego określa mianem inicjatora i prowadzącego „Kursy Loreto” (s. 13). Faktycznie, co zostało wskazane później, pomysłodawcą kursów był dominikanin o. Feliks Bednarski (1911–2006), profesor na *Angelicum* i duszpasterz młodzieżowy, który zachęcił bp. Władysława Rubina, aby zorganizował spotkania formacyjne dla młodzieży polonijnej. Pierwsze z nich miało miejsce w sierpniu 1965 r. w Vaudricourt we Francji. Przyjechało tam 56 młodych działaczy katolickich. Była to młodzież męska z Anglii, Francji, Belgii, Niemiec, Szkocji i Holandii, w większości zaangażowana w harcerstwo i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej (s. 122–123).

W 1966 r. w Polsce i na świecie obchodzono milenium chrztu Polski. Z tej okazji w Rzymie spotkała się grupa polskiej młodzieży licząca 150–200 osób. Bp Rubin będąc przekonany o pożyteczności tej inicjatywy, która jego zdaniem mogła okazać się panaceum na ujawniające się w Europie Zachodniej procesy laicyzacyjne, zlecił ks. Szczepanowi Wesołemu, aby nadał im zorganizowaną formę. Na miejsce kolejnego spotkania wybrano Loreto. Atutem było położenie – blisko Rzymu oraz związek miejscowości z Kościołem i polską historią. To znany ośrodek kultu maryjnego. Na miejscowym cmentarzu znajduje się 1080 polskich grobów. W czasie II wojny światowej polscy żołnierze uratowali przed zniszczeniem loretańską bazylikę (s. 124–126).

W rozdziale pierwszym zaprezentowano dzieje duszpasterstwa polonijnego w Europie Zachodniej. Skupiono się na trzech krajach – Wielkiej Brytanii, Francji i Niemczech. Wielka Brytania i jej stolica zostały określone jako najważniejszy ośrodek emigracyjny (s. 32–33). Mniej uwagi poświęcono takim

krajom, jak: Austria, Belga, Dania, Hiszpania, Holandia, Luksemburg, Szwajcaria, Szwecja i Włochy.

Młodzież, która brała udział w „Kursach Loreto”, pochodziła w większości z małżeństw niemieszanych pod względem narodowościowym (s. 105). Nie była to młodzież przypadkowa. Już przy organizacji pierwszego „Kursu Loreto” apelowano, aby dokonać starannego wyboru, tj. aby przysłać wartościowe jednostki. Zwracano uwagę, że kursów nie można traktować jako atrakcji o charakterze turystycznym. Pomimo tego ciągłym problemem był brak dyscypliny wśród kursantów. Na pierwszym spotkaniu w Loreto dominowała młodzież z Anglii. Razem z marianinem ks. Włodzimierzem Okoński przyjechali tam 71 osób (s. 128–129).

Kursy pierwszej generacji (w liczbie 25) objęły lata 1967–1991. Każdorazowo brało w nich udział ok. 100 osób w wieku od 16 do 25 lat. Początkowo dominowali chłopcy, później zaś dziewczęta. W rekordowym 1970 r. było 145 uczestników. Kursy odbyły się w następujących miejscowościach: Loreto (Włochy), Castellón de la Plana (Hiszpania), Moncada (Hiszpania), Sassone (Włochy), Cison di Valmarino (Włochy) i San Silvestro (Włochy). Obawiając się rutyny i braku spontaniczności wśród uczestników, organizowano je w różnych miejscowościach. Faktycznie głównym motywem były kwestie natury finansowej (s. 131, 133, 153–155).

Prowadzącymi wykłady dla polskiej młodzieży byli głównie księża i osoby zakonne, w tym polscy dominikanie pracujący na *Angelicum*: wspomniany o. Feliks Bednarski i o. Władysław Skrzydlewski (1925–2004). Większość wykładowców była duszpasterzami, a nie typowymi naukowcami. Dominowali wśród nich chrystusowcy. „Polskich rzymian” reprezentowali: abp Szczepan Wesoły i ks. Stefan Wylęzek (s. 138, 143–145). Kursanci pochodzili w przeważającej mierze z Wielkiej Brytanii i Niemiec, a także z Francji i Hiszpanii. Pojawiały się osoby, które były już wcześniej, stąd zaistniała konieczność przygotowywania nowych wykładów (s. 140–143, 156). Dwutygodniowe kursy miały miejsce na przełomie lipca i sierpnia. Obok wykładów, których celem było kształtowanie świadomych chrześcijan, przewidziano także czas na formację patriotyczną, obejmującą: śpiew, tańce (uczestnicy mieli obowiązek przywiezienia ze sobą strojów ludowych), zabawy i wykłady z historii, których głównym tematem była II wojna światowa. Przewidziano czas na wspólne wycieczki. Pod koniec kursów uczestnicy wypełniali anonimową ankietę, która stanowiła pomoc dla organizatorów. Dzięki zebraniom opiniom wprowadzano stosowne korekty (s. 161, 163, 165–166, 225, 227).

Negatywny wpływ na liczbę uczestników miało zainicjowanie w polonijnej parafii w zachodniej części Londynu (dzielnica Ealing) działalności młodzieżowej grupy „Montserat”. Autor nie poświęca jej większej uwagi. Grupa powstała z powodu ograniczonej liczby miejsc na „Kursach Loreto”, którą zaoferowano polskiej młodzieży z Anglii. Idea „Montserat” różniła się znacząco od „Kursów Loreto”. W ramach tej inicjatywy odwiedzano Polskę, co w Wielkiej Brytanii

było powodem krytyki ze strony polskich środowisk emigracyjnych. Postrzegano to jako niezgodne z „duchem niepodległościowym” oraz okazję do uwiecznienia rządu warszawskiego. W latach 80. ujawnił się wyraźny spadek zainteresowania kursami. Ironią losu okazał się 1985 r., który w Kościele obchodzony był jako Rok Młodzieży. Obawiano się, że *Kursy Loreto* się nie odbędą (s. 156–157).

Pierwsza generacja kursów zakończyła się w 1991 r. Autor podaje dwie przyczyny: 1. finansowa (Włochy stały się zbyt drogie); 2. brak młodzieży, która nadawałaby się do uczestnictwa w kursach. W kontekście drugiej przyczyny Autor zwraca uwagę na przerwę międzypokoleniową. Należy raczej wskazać na problemy ze znajomością języka polskiego, który ustąpił przed językami krajów pochodzenia (s. 175).

Autor podkreśla dobitnie, że pomimo trudności kursy spełniły pokładane w nich nadzieje. Stało się to wszystko za sprawą abp. Szczepana Wesołego, który był gotowy ofiarować kursantom czas wakacyjnego odpoczynku. W ramach podsumowania kursów przywołano opinię z 1968 r., a więc z początkowego okresu ich funkcjonowania: „Kurs w Loreto nie tylko z powodzeniem spełnił zadania postawione przez organizatorów, ale stanowił jeden z najpoważniejszych przyczynków w krzewieniu kultury katolickiej i polskiej na obczyźnie”¹ (s. 176).

W latach 1992–1994 „Kursy Loreto” się nie odbyły. Organizację ich drugiej generacji powierzono Autorowi. Miały one miejsce w latach 1995–2000 we Francji (w La Ferté-sous-Jouarre) oraz we Włoszech (w Rzymie, Cison di Valmarino i Soligo). Oprócz ks. Dariusza Kuwaczki i abp. Szczepana Wesołego pozostali wykładowcy i wychowawcy byli chrystusowcami (s. 177–181). Autor przywołuje opinie o potrzebie zorganizowania trzeciej generacji „Kursów Loreto” (s. 187–188).

Rola młodzieżowych Kursów Loreto... to publikacja cenna ze względu na uporządkowanie wiedzy dotyczącej jednego z aspektów duszpasterstwa polonijnego w Europie Zachodniej. Sam Autor zwraca na to uwagę we *Wstępie* (s. 14), w którym podkreśla, że do tej pory żaden z uczonych nie podjął zaprezentowanego w niej tematu. Wprawdzie wykorzystane dokumenty znajdowały się w archiwum Centralnego Ośrodka Duszpasterstwa Emigracyjnego w Rzymie, jednak nie zostały naukowo opracowane.

W publikacji ks. Krzysztofa Tyliczaka ujawniają się pewne niedomagania. Mają one dwojaki charakter. Z jednej strony jest to terminologiczna nieprecyzyjność, z drugiej zaś brak odwagi w formułowaniu opinii na temat kwestii duszpasterskich. Terminologiczne „usterki” nie są trudne do usunięcia. Przydałaby się solidniejsza korekta. Można wskazać następujące przykłady: 1. Autor nie rozróżnia właściwie pojęć Prusy i Niemcy (s. 22); 2. w różny sposób określa formację wojskową, którą dowodził gen. Władysław Anders – II Korpus Wojska Polskiego oraz II Korpus Armii gen. Andersa (s. 62, 228); 3. ZSRR

¹ I. Zajacowa, *Loreto 1968*, „Wychowanie Ojczyste” 1968, nr 4, s. 12.

określa jako Związek Radziecki, a na innych miejscach za pomocą terminów: Rosja i Związek Sowiecki (*passim*); 4. w nieuzasadniony sposób stosuje jako zamiennie pojęcia „Wielka Brytania” i „Anglia” (s. 265, 267); 5. w nieprawidłowy sposób cytuje pochodzące z różnych lat roczniki demograficzne (s. 34) oraz publikacje obcojęzyczne (s. 299). Dziwacznym brzmi stwierdzenie Autora o rozterkach rodaków przebywających poza Polską po zakończeniu II wojny światowej: „Polacy, którzy zostali na zachodzie Europy lub w dalekiej Rosji stanęli przed wielkim dylematem, wracać do kraju opanowanego przez ZSRR, czy pozostać na zachodzie Europy” (s. 32).

Ks. Krzysztof Tyliszczak jest od wielu lat duszpasterzem polonijnym w Wielkiej Brytanii. Zdobyte doświadczenie upoważnia go do bardziej przenikliwych sądów, niż te, które zaprezentowano w opracowaniu. Nie wykracza on poza „melodię” narracji politycznej emigracji, która siebie oceniała jako społeczność bohaterską, a zdecydowanie mniej życzliwie spoglądała na rodaków zamieszkujących w komunistycznej ojczyźnie, oraz tych, którzy ją opuszczali ze względów ekonomicznych. Autor z wielką atencją odnosi się do emigracji wojennej i powojennej. W nieuzasadniony sposób akcentuje jej głęboką religijność, przekładającą się na ewangelizacyjne świadectwo w sekularyzującej się Europie Zachodniej (s. 11).

Nie do zaakceptowania jest argumentowanie, że za problemy w funkcjonowaniu polonijnych organizacji odpowiada brak dopływu „świeżej krwi” z Polski (s. 33). Przyczyn organizacyjnej inercji trzeba szukać gdzie indziej – przede wszystkim zaś w panującej tam gerontokracji. Nadużyciem jest stwierdzenie, że Polacy, którzy w latach 80. pojawiali się w Wielkiej Brytanii, ochoczo włączyli się w istniejące struktury polityczne oraz wprowadzili nowego ducha w starzejące się i powoli kurczące wspólnoty (s. 65). Faktycznie do Wielkiej Brytanii (w porównaniu np. do Niemiec, Francji i Austrii) przybyła nieliczna grupa Polaków. Jako „ekonomicznych” nie traktowano ich życzliwie i dlatego nie byli oni zainteresowani aktywnością w organizacjach, które już wówczas jawiły się im jako archaiczne.

„Kursy Loreto” oceniane są jako „kuźnia” polonijnych aktywistów. W odniesieniu do drugiej generacji kursów Autor stwierdził na wyrost: „W kursach nowej generacji brali udział młodzi ludzie, którzy podobnie jak ich rodzice, stali się w późniejszym czasie elitą polonijnych ośrodków duszpasterskich” (s. 178). Uzasadnione jest stwierdzenie, że w ocenie kursów brakuje bardziej krytycznego spojrzenia. Wzięła w nich udział grupa młodzieży licząca ok. 2 tys. osób, spośród której wywodzi się tylko jeden duchowny i dwie zakonnice (s. 288–289). Ciekawostką jest to, że nie pracują oni duszpastersko na rzecz rodaków. Autor nie podejmuje jednak tej kwestii.

Pomimo niedoskonałości opracowania *Rola młodzieżowych Kursów Loreto w duszpasterstwie polonijnym w Europie Zachodniej* zasługuje ono na pochwałę. Utrwalony został w jego ramach interesujący aspekt aktywności duszpasterskiej wśród polskiej młodzieży, jakim były „Kursy Loreto”. Odnosząc się

do głosów zachęty, aby zorganizować trzecią generację kursów, można wskazać na dylemat, przed którym staną polscy duszpasterze: dla kogo mają być te kursy – czy dla Polaków mieszkających już od generacji na obczyźnie, czy dla najnowszych przybyszów. Doświadczenie podpowiada, że ewentualnym uczestnictwem w „Kursach Loreto III” będą raczej zainteresowane osoby wywodzące się z tej drugiej grupy.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

„Rocznik Elbląski”, tom XXIV, Elbląg 2012, ss. 364

„Rocznik Elbląski” jest czasopismem rozpoznawalnym na elbląskim rynku wydawniczym, chociaż nadal bywa niedoceniany i stale musi walczyć o przetrwanie. W 2011 r. przypadła okrągła, pięćdziesiąta rocznica ukazania się pierwszego tomu tego periodyku. Czasopismo istnieje więc nieprzerwanie od 1961 r.. Pierwsze tomy „Rocznika” były wydawane w Polsce innej pod względem ustrojowym, społecznym i ekonomicznym. Wiele artykułów z tamtych czasów ma kontekst ideologiczny i możemy się tylko domyślać, że nie wszystkie publikacje w ocenie cenzorów mogły być wówczas dopuszczone do druku. Czasopisma elbląskiego nie zlikwidowały przemiany ustrojowe w Polsce po 1980 r. Paradoksalnie, tom IX został wydany w 1982 r., a więc w stanie wojennym. Po 1990 r. „Rocznik” prężnie się rozwijał, zmieniał szatę graficzną, doskonalił warsztat edytorski, podnosił poziom merytoryczny kolejnych tomów.

Tym, co łączy wszystkie wydane dotąd tomy „Rocznika Elbląskiego”, jest problematyka publikowanych artykułów, niezmiennie związana z Elblągiem i najbliższą okolicą. Funkcję redaktora naczelnego zawsze powierzano wybitnym naukowcom (prof. Marian Biskup 1961–1985, prof. Jan Powierski 1989, prof. Stanisław Gierszewski 1991–1993, prof. Andrzej Groth 1995–1998, prof. Wiesław Długokęcki 2000–2006 i 2008 znów prof. Andrzej Groth). Łamy elbląskiego periodyku przyciągały też wybitnych fachowców z wielu ośrodków naukowych w naszym kraju. Wśród nich należy wymienić profesorów: Stanisława Gierszewskiego, Józefa Lassotę, Mariana Pawlaka, Danutę Milewską, Andrzeja Grotha, Jana Małeckiego, Wacława Odyńca, Jana Powierskiego, Marka Andrzejewskiego, Henryka Samsonowicza, Wiesława Długokęckiego, Józefa Włodarskiego, Józefa Borzyszkowskiego.

Przed Wielkanocą 2013 r. ukazał się 24. tom „Rocznika Elbląskiego”. Tom ten został wydany z kilkumiesięcznym opóźnieniem i ma datę roczną 2012. Wydawcą periodyku jest Biblioteka Elbląska im. Cypriana Norwida przy współpracy z Polskim Towarzystwem Historycznym oddział w Elblągu. Przygotowanie „Rocznika” zlecono wydawnictwu Wilk Stepowy, zaś druk elbląskiej drukarni El-graf. Nadzór merytoryczny nad periodykiem, sprawował redaktor prof. dr hab. Andrzej Groth z Gdańska, a jego wydanie sfinansował Urząd Miejski w Elblągu.

Najnowszy tom „Rocznika Elbląskiego” liczy 364 strony. Został podzielony na 5 działów tematycznych: wspomnienia, artykuły, źródła i materiały, recenzje i omówienia, kroniki i sprawozdania. Tradycyjnie najobszerniejszy jest

dział z artykułami, których zamieszczono 12 na 312 stronach. Opublikowano ponadto 3 recenzje na 9 stronach, 2 artykuły dotyczące źródeł archiwalnych na 16 stronach, 2 sprawozdania na 6 stronach oraz 1 pośmiertne wspomnienie na 4 stronach. Obok spisu treści w języku polskim znajdujemy także niemieckojęzyczny spis treści oraz krótki wstęp. Na ostatnich dwóch stronach rocznika zamieszczono noty o autorach.

W 24. tomie „Rocznika Elbląskiego” publikuje ogółem osiemnastu autorów, przy czym pięciu autorów zamieściło po dwa opracowania. Dwa artykuły publikowane są w języku niemieckim, pozostałe zaś w języku polskim. Różne jest przygotowanie naukowe i zainteresowania badawcze autorów. Zdecydowanie dominują fachowcy zajmujący się historią: prof. dr hab. Andrzej Groth (emerytowany wykładowca Uniwersytetu Gdańskiego), Rainer Buurman (absolwent historii, germanistyki i teologii ewangelickiej uniwersytetu w Oldenburgu), mgr Andrzej Hoja (mgr historii, słuchacz doktoranckiego studium historii na Uniwersytecie Gdańskim oraz pracownik Pommersches Landmuseum w Greifswaldzie), dr Rafał Kubicki (historyk, adiunkt w Zakładzie Archiwistyki Uniwersytetu Gdańskiego), Tomasz Kukowski (absolwent Wydziału Filologiczno-Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego, historyk, archiwista, pracownik Archiwum Państwowego w Elblągu z siedzibą w Malborku), dr Arkadiusz Słabig (absolwent Wydziału Historycznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, adiunkt w Instytucie Historii i Politologii Akademii Pomorskiej w Słupsku), Lech Słodownik (absolwent Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, historyk regionalista, członek Polskiego Towarzystwa Historycznego o/Elbląg), dr Peter Stoldt (z wykształcenia historyk, pracował w Ministerstwie Edukacji w Bremie, organizator i członek instytucji zajmujących się szkolnictwem w Niemczech, Brukseli i Genewie), mgr Joanna Szkolnicka (absolwentka niemcoznawstwa na Uniwersytecie Łódzkim, redaktor zasobów cyfrowych w Bibliotece Elbląskiej), mgr Arkadiusz Węlniak (historyk, archiwista, współwłaściciel firmy świadczącej usługi archiwalne i genealogiczne) oraz ks. dr hab. Wojciech Zawadzki (zatrudniony na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie, dyrektor Archiwum Diecezji Elbląskiej).

Sześciu autorów zdobyło wykształcenie i zajmuje się konserwacją dzieł sztuki, w szczególności zaś zabytków z papieru i skóry: mgr Ewa Chlebus (absolwentka Wydziału Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, dyplomowany konserwator dzieł sztuki ze specjalnością konserwacja zabytków z papieru i skóry, konserwator zbiorów zabytkowych Biblioteki Elbląskiej), dr Dorota Jutrzenka-Supryn (dyplomowany konserwator dzieł sztuki ze specjalnością konserwacja zabytków z papieru i skóry, pracownik Wydziału Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, główny specjalista do spraw konserwacji zbiorów zabytkowych Biblioteki Elbląskiej), dr Joanna Karbowska-Berent (dr nauk biologicznych, mikrobiolog, pracownik Zakładu Konserwacji Papieru i Skóry na Uniwersytecie Mikołaja

Kopernika w Toruniu), dr Małgorzata Pronobis-Gajdzis (dyplomowany konserwator dzieł sztuki ze specjalnością konserwacja zabytków z papieru i skóry, pracownik Zakładu Konserwacji Papieru i Skóry na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu), mgr Alicja Saar-Kozłowska (historyk sztuki, pracownik Wydziału Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu), mgr Joanna Sroka (dyplomowany konserwator dzieł sztuki ze specjalnością konserwacja zabytków z papieru i skóry, absolwentka Wydziału Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, konserwator zbiorów zabytkowych Biblioteki Elbląskiej).

Jeden z autorów, prof. dr hab. Krzysztof Luks, zajmuje się ekonomią i był wykładowcą na Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej.

24. tom „Rocznika Elbląskiego”, otwiera pośmiertne wspomnienie o zmarłym we wrześniu 2011 r. dr. hab. Dariuszu Waldzińskim. Ten lubiany i szanowany pracownik naukowy był związany z Uniwersytetem Warmińsko-Mazurskim i elbląskimi uczelniami.

Pierwsze dwa artykuły nawiązują tematycznie do okresu późnego średniowiecza w Elblągu. Andrzej Hoja zamieścił krótkie opracowanie poświęcone Räuberom, patrycjuszom elbląskim, którzy w XV w. tworzyli elitę miasta. Przedstawiciele tego rodu najdłużej, bo przez 242 lata, sprawowali w Elblągu władzę, zasiadając w Radzie Miejskiej, a przez 77 lat sprawując urząd burmistrza. Natomiast Rafał Kubicki w swoim artykule zajmuje się analizą treści testamentów elbląskich mieszczan, w większości pochodzących z II połowy XV w. Testamenty elbląskie z tego okresu stanowią największy zbiór testamentów dla miast dawnych Prus Królewskich i Prus Książęcych. Artykuły Hoji i Kubickiego wykorzystują solidną bazę źródłową.

Dwa kolejne artykuły, Alicji Saar-Kozłowskiej i Małgorzaty Pronobis-Gajdzis, przybliżają czytelnikom wydany drukiem w Krakowie w 1613 r. *Zielnik* Szymona Syreniusza. *Zielnik* jest dziełem wyjątkowym w skali europejskiej, najobszerniejszym i najważniejszym opracowaniem botanicznym okresu staropolskiego. Jeden z egzemplarzy tej cennej książki przechowywany jest w zbiorach starodruków i inkunabułów Biblioteki Elbląskiej. Alicja Saar-Kozłowska przybliżyła w swym artykule postać Szymona Syreniusza, okoliczności powstania *Zielnika* i jego treść, natomiast Małgorzata Pronobis-Gajdzis przedstawia zabiegi konserwatorskie, jakim poddano elbląski egzemplarz omawianego dzieła.

Konserwacji zabytkowych ksiąg w zbiorach Biblioteki Elbląskiej dotyczy artykuł mnogiego autorstwa: Doroty Jutrzenki-Supryń, Ewy Chlebus, Joanny Sroki i Joanny Karbowskiej-Berent. Autorki prezentują etapy i metody konserwacji inkunabułów i starodruków elbląskich z XV–XVII w. Artykuł ten oparto na interesującym fotografiami.

Artykuły niemieckojęzyczne dotyczą dwóch postaci związanych niegdyś z Elblągiem. Peter Stoldt syntetycznie przedstawił pięcioletni pobyt w mieście szwedzkiego kanclerza Axela Oxenstierna (lata 1626–1631). To za jego sprawą

Elbląg stał się ważnym punktem administracji szwedzkiej podczas toczony wówczas wojny. Z kolei Rainer Buurman przypomniał znaną już doskonale postać elbląskiego polonofila, Heinricha Nitschmanna (1826–1905). Niewątpliwym walorem tego opracowania jest odwołanie się do korespondencji, 151 listów przechowywanych w Bibliotece Elbląskiej, kierowanych przez lata do Nitschmanna.

Artykuł Wojciecha Zawadzkiego jest uzupełnioną o archiwalia berlińskie, publikowaną wcześniej syntezą dziejów jednej z elbląskich szkół, Kaiserin Auguste-Victoria Schule, której tradycje kontynuuje dziś Zespół Szkół Ogólnokształcących Nr 1 przy ul. Pocztowej.

Kolejne trzy artykuły dotyczą wydarzeń społeczno-politycznych w Elblągu po 1945 r. Arkadiusz Wełniak zajął się sprawą weryfikacji narodowościowej w mieście, tak zwaną ludnością rodzimą i wysiedleniami Niemców z Elbląga i powiatu elbląskiego. Sporo uwagi autor poświęcił także przyczynom niepowodzenia akcji repolonizacyjnej, prowadzonej przez polskie władze w powojennym Elblągu. Andrzej Groth zarysował kontekst tworzenia nowych struktur władz miejskich w Elblągu po 1945 r. W artykule znajdujemy biogramy czterech pierwszych powojennych prezydentów miasta Elbląga. Natomiast Arkadiusz Słabig opisał sprawę Leona Horaka, działacza Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego, na tle sytuacji ludności ukraińskiej w powiecie elbląskim w latach 1960–1975. Autor dotarł do wielu interesujących dokumentów w zasobach IPN, świadczących o stałej inwigilacji miejscowych Ukraińców.

Ostatni artykuł, autorstwa Tomasza Kukowskiego, opisuje strukturę i działalność Batalionu Polityczno-Obrończego w województwie elbląskim w okresie stanu wojennego. Bataliony tworzone były na terenie całego kraju z kadr aktywu partyjnego, w celu samoobrony przed rzekomym zagrożeniem ze strony działaczy Solidarności.

W dziale *Źródła i materiały*, znalazł się katalog archiwaliów do dziejów kościoła i parafii św. Mikołaja w Elblągu po 1945 r., autorstwa Wojciecha Zawadzkiego. Katalog przedstawia archiwalia dotąd nieznanne i nieudostępne historykom. Druga publikacja w tym dziale, przygotowana przez Tomasza Kukowskiego, prezentuje zbiór plakatów drukowanych przez Komitet Wojewódzki PZPR w Elblągu, a pozostający dziś w zasobach Archiwum Państwowego w Elblągu z siedzibą w Malborku.

W „Roczniku” zamieszczono recenzje trzech książek: Romana Czai, *Urzednicy miejscy Elbląga do 1524 roku*, Elbląg 2010, Hansa-Jürgena Kleina, *Die Straßen Elbings, von der Gründung der Stadt 1237 bis 1945*, Münster 2011 oraz *Elbląskie Studia Muzealne* tom II, 2011. Autorami recenzji są: Rafał Kubicki, Lech Słodownik i Andrzej Groth.

Ostatnia część książki obejmuje dwa sprawozdania z odbytych konferencji naukowych. Ewa Chlebus przybliży tematykę międzynarodowej konferencji konserwatorów papieru i książki, jaka miała miejsce w dniach 9–11 maja

2011 r. w Horn w Austrii. Natomiast Joanna Szkolnicka prezentuje czytelnikom konferencję *Wirtschaftsgeschichte des Preußenlandes* (Historia gospodarcza Prus), zorganizowaną w dniach 1–2 września 2011 r. w Elblągu.

24. tom „Rocznika Elbląskiego” został wydany wyjątkowo starannie. Różni go od poprzednich tomów przede wszystkim doskonała jakość papieru i dobrej jakości fotografie. Niemieckojęzyczne streszczenia artykułów świadczą o dużym obyciu tłumaczki, Pani Joanny Szkolnickiej, z problematyką historyczną regionu. Bardzo dobrze przeprowadzono korektę artykułów, dając czytelnikowi tekst poprawny pod względem zasad edycji oraz kultury języka polskiego.

ks. Wojciech Zawadzki

Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Contents

Editorial	7
-----------------	---

Articles

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

Striving to Deepen Theological Understanding of Inspiration and Interpretation of the Holy Scripture. Following Joseph Ratzinger's (Benedict XVI's) footsteps	13
---	----

MIROŚLAW TWARDOWSKI

Cardinal Christoph Schönborn's Vision of the Evolution-Creation Relations	33
--	----

Ks. MAREK JODKOWSKI

The Gowidlino parish in Kashubia in the 19 th century	51
--	----

MATEUSZ IHNATOWICZ

<i>Collegium Russicum</i> in the sample material of political police in the 50s Twentieth century	63
--	----

PIOTR STEFANIAK

From the history of Dominican nuns in Hungary in the 20 th century	73
---	----

JACEK KNOPEK

Polish politics towards developing countries in the light of work plan of the Minister of Foreign Affairs in 1973	111
--	-----

WOJCIECH STANKIEWICZ

Birth control and social and economical changes in People's Republic of China	131
--	-----

ROBERT KACZOROWSKI

The question of comprehension of the liturgical text in the works of Giovanni Pierluigi da Palestrina, illustrated with the example of <i>Credo</i> from <i>Missa Papae Marcelli</i>	151
--	-----

EWA KOPEĆ

The parents' knowledge of the psychophysical needs of the early school aged children (in the light of the kolbuszowski district)	165
---	-----

MAGDALENA EWA RUSZEL	
Psychic and spiritual neglects of parents towards their own children	181
MAŁGORZATA PARZYCH	
A source of success or failure? A few words about the genealogical heterogeneity of Paweł Huelle's writings	191
LUCYNA PRZYBYLSKA	
The problem of memorial crosses in Gdańsk	209
EWA WOJACZEK	
The frequency of using of the word <i>God</i> in German and Polish proverbs and idioms as the determinant of religious marking of both languages	225

Reviews and discussions

JOANNA GOMOLISZEK (REC.)	
Bernardeta Iwańska-Cieślak, <i>Biblioteka kapituły katedralnej we Włocławku</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2013, ss. 396	237
ANDRZEJ CHODUBSKI (REC.)	
Abp Józef Kowalczyk, <i>Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 1993/1998</i> , Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2013, ss. 349+6 nlb	241
ANDRZEJ CHODUBSKI (REC.)	
Edward Olszewski, <i>Fryderyk Chopin i Thomas Dyke Acland Tellefsen. Polsko-norweskie więzi muzyczne odkrywa pianistka Małgorzata Jaworska z Krakowa i norweskiego Arendal</i> , Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, ss. 32	248
KS. ZDZISŁAW KROPIDŁOWSKI (REC.)	
Anna Paluszak-Bronka, <i>Nowo wydany kancjonał pruski z królewskiej oficyny Jana Henryka Hartunga. Studium językowe</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2013, ss. 222, il. 10	251
KS. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Wojciech Kluj OMI, <i>Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku małgaskim</i> , Wydawnictwo Missio-Polonia, Warszawa 2013, ss. 377	255
KS. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Ks. Krzysztof Tyliszczak, <i>Rola młodzieżowych Kursów Loreto w duszpasterstwie polonijnym w Europie Zachodniej</i> , Bernardinum, Pelplin 2012, ss. 483	263
KS. WOJCIECH ZAWADZKI (REC.)	
„Rocznik Elbląski”, tom XXIV, Elbląg 2012, ss. 364	269

Noty o Autorach

ANDRZEJ CHODUBSKI, ur. 1952; prof. dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; polac@univ.gda.pl.

MATEUSZ IHNATOWICZ, ur. 1984; mgr; doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Cumowników 7, 80-299 Gdańsk; mateuszIhnatowicz@interia.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. szt. muz.; proboszcz parafii św. Mikołaja w Szemudzie; ul. Wejherowska 49, 84-217 Szemud; x-erka@wp.pl.

JACEK KNOPEK, ur. 1969; dr hab.; profesor nadzwyczajny na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Wyspiańskiego 16, 89-600 Chojnice; e-mail: jknopek@wp.pl

EWA KOPEĆ, ur. 1975; dr; wykładowca na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli; ul. Ofiar Katynia 6, 37-450 Stalowa Wola; ewa.kopec@opoczta.pl.

Ks. ZDZISŁAW KROPIDŁOWSKI, ur. 1952; dr hab.; profesor na Wydziale Administracji i Nauk Społecznych Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy; ul. Jagiellońska 9, 80-371 Gdańsk; zkropidlowski@wp.pl.

MAŁGORZATA PARZYCH, ur. 1975; mgr; doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku.

LUCYNA PRZYBYLSKA, ur. 1973; dr; adiunkt na Wydziale Oceanografii i Geografii Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; geolp@univ.gda.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 E. RUSZEL, ur. 1979; dr; adiunkt na Wydziale Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli; ul. Ofiar Katynia 6, 37-450 Stalowa Wola; magdaer@poczta.onet.pl.
- WOJCIECH STANKIEWICZ, ur. 1964; dr; adiunkt na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; ul. Rzepakowa 17, 81-198 Dębogórze; wmstankiewicz@wp.pl.
- PIOTR STEFANIAK, ur. 1970; dziennikarz, historyk, współpracownik Domu Polskiego w Budapeszcie, Muzeum Archidiecezjalnego w Veszprém i Wydawnictwa Instytutu Teologicznego Księża Misjonarzy w Krakowie; ul. Gen. B. Roi 4 m. 3, 30-606 Kraków; piotrstefaniak@gazeta.pl.
- Ks. MIROSŁAW TWARDOWSKI, ur. 1970; dr; adiunkt na Wydziale Biologiczno-Rolniczym, Uniwersytetu Rzeszowskiego; ul. Połonińska 25, 35-303 Rzeszów; twardowskimiroslaw@poczta.fm.
- EWA WOJACZEK, ur. 1966; dr; adiunkt na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk; finew@univ.gda.pl.
- SŁAWOMIR ZATWARDNICKI, ur. 1975; mgr; doktorant na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; ul. Moniuszki 33/5, 58-300 Wałbrzych; zatwardnicki@gmail.com.
- Ks. WOJCIECH ZAWADZKI, ur. 1964; dr hab.; profesor nadzwyczajny na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ul. Św. Ducha 10-11, 82-300 Elbląg; wzawadzki@elblag.opoka.org.pl.

Informacje dla autorów nadsyłających materiały do druku w „Studiach Gdańskich”

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów powinny być przysyłane na adres elektroniczny „Studiów Gdańskich”: studiagdanskie@diecezjagdansk.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 przejrany 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