



FIDES, RATIO ET PATRIA. STUDIA TORUŃSKIE

FIDES, RATIO ET PATRIA. STUDIA TORUŃSKIE

4

*PAŃSTWO JAKO FORMA ORGANIZACJI
SPOŁECZEŃSTWA*

TORUŃ 2016

FIDES, RATIO ET PATRIA. STUDIA TORUŃSKIE

KOLEGIUM REDAKCYJNE

prof. dr hab. Wojciech Polak (redaktor naczelny); ks. dr hab. Józef Dębiński, prof. WSKSiM (z-ca redaktora naczelnego); dr Sylwia Galij-Skarbińska (sekretarz redakcji); dr Jan Wiśniewski (sekretarz redakcji); o. prof. dr hab. Ryszard Hajduk; dr Michał Białkowski; dr Maciej Wojtacki; mgr Szymon Gajewski

RADA NAUKOWA

prof. dr hab. Jacek Bartyzel; dr Danuta Bogdan; ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr; dr hab. Arkadiusz Czwołek; ks. dr hab. Tomasz Dutkiewicz, prof. UMK; prof. dr hab. Mirosław Golon; dr hab. Piotr Grochmalski, prof. UMK; prof. dr hab. Piotr Jaroszyński; PhDr Petr Kaleta, Ph.D., Praga; ks. dr hab. Witold Kujawski, prof. UMK; prof. dr hab. Ryszard Michalski; prof. dr hab. Stanisław Mikołajczak; siostra dr hab. Agata Mirek CMN, prof. KUL; prof. dr hab. Wojciech Polak; dr Marcin Polakowski; dr hab. Mieczysław Ryba, prof. KUL; prof. dr hab. Ryszard Terlecki; o. prof. Andrzej Wodka CSsR, Rzym; dr hab. Ryszard Zajączkowski, prof. KUL

RECENZENCI

prof. dr hab. Jacek Bartyzel, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; prof. dr hab. Marta Czyż, Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie; ks. dr hab. Tomasz Dutkiewicz, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; prof. dr hab. Mirosław Golon, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; dr hab. Piotr Grochmalski, prof. UMK; prof. dr hab. inż. Janusz Kawecki, Politechnika Krakowska; o. prof. Edmund Kowalski CSsR, Akademia Alfonsjańska, Rzym, Włochy; prof. dr hab. Zdzisław Krasnodębski, Uniwersytet w Bremie, Niemcy; ks. dr hab. Witold Kujawski, prof. UMK; prof. dr hab. inż. Piotr Małoszewski, Centrum Badawcze Helmholtza w Monachium, Uniwersytet Alberta i Ludwika we Fryburgu Bryzgowijskim, Niemcy; prof. dr hab. Aleksander Nałaskowski, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; o. prof. Leszek Niewdana SVD, Katolicki Uniwersytet Fu Jen, Tajwan; o. prof. Jacek Norkowski OP, Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza (Angelicum), Rzym, Włochy; o. prof. Marek Racziewicz CSsR, Papieski Uniwersytet Comillas, Katolicki Uniwersytet św. Damazego w Madrycie, Hiszpania; prof. dr hab. Mieczysław Ryba, Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie; ks. dr hab. Janusz Szulist, prof. UMK; dr hab. Wiesław Waclawczyk, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

RECENZENCI TOMU

prof. dr hab. Mirosław Golon, UMK/IPN – Gdańsk
dr hab. Piotr Grochmalski, prof. UMK

KOREKTA

Anna M. Bałaban

PROJEKT OKŁADKI

mgr Maria Kolbus-Skowrońska

ISBN 978-83-7631-690-1

ISSN 2392-1463

OPRACOWANIE GRAFICZNE I ŁAMANIE:

Teresa Stańczyk

DRUK I OPRAWA:

Poligrafia Redemptorystów
33-170 Tuchów, ul. Wysoka 1
tel. 14 6525573; e-mail: poligrafia.tuchow@wp.pl



SPIS TREŚCI

(Contents)

WSTĘP (INTRODUCTION)	9
-----------------------------------	---

Orędzie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Andrzeja Dudy wygłoszone przed Zgromadzeniem Narodowym z okazji Jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski – Poznań, 15 kwietnia 2016 r.	11
---	----

PAŃSTWO JAKO FORMA ORGANIZACJI SPOŁECZEŃSTWA

(THE STATE AS A FORM OF ORGANIZATION OF SOCIETY)

Wojciech Polak , Chrztost Polski – najważniejsze wydarzenie w dziejach naszego kraju (<i>The Baptism of Poland – a Fundamental Event in the History of our Country</i>)	19
--	----

Ks. Krzysztof Kiełpiński , Chrztost i jego skutki w świetle prawa kościelnego (<i>Baptism and its effects in Church Law</i>)	32
---	----

O. Paweł Warchoł OFMConv , Chrztost z krwi w doświadczeniu polskim (<i>Baptism of blood in the Polish experience</i>)	45
--	----

Ks. Józef Dębiński , Z Kołobrzegu przez Kruszwicę do Włocławka. Przyczynek do dziejów diecezji włocławskiej (<i>From Kołobrzeg by Kruszwica to Włocławek. A contribution to the history of the diocese of Włocławek</i>)	55
---	----

Kazimierz Tobolski , Uwarunkowania przyrodnicze Ziemi Gnieźnieńskiej oraz o umiejętnym ich wykorzystaniu w państwie pierwszych Piastów (<i>Environmental conditions of the Gniezno Region and their skilful use in the State of the First Piasts</i>)	80
--	----

Ks. Józef Szymański , Kościół katolicki w trosce o emigrację z ziem polskich na przełomie XIX i XX wieku (<i>The Catholic Church's care for the Polish emigration at the turn of the 19th and 20th centuries</i>)	107
--	-----

Ryszard Michalski , Udział polskiego duchowieństwa katolickiego na Pomorzu w procesie narodowotwórczym XIX–XXI wieku (<i>The participation of Polish catholic clergy from the Pomerania region in nation-building process 19th–21st century</i>)	123
---	-----

O. Roland Prejs OFMCap , Dziewiętnastowieczna próba odrodzenia religijnego w Królestwie Polskim (<i>A 19th century attempt at a religious revival in the kingdom of Poland</i>)	131
---	-----

Paweł Machalski , Modele relacji między państwem a Kościołem rzymskokatolickim w świetle przesłania Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym <i>Gaudium et spes</i> (<i>Models of relations between the State and the Roman Catholic Church in the light of the message of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World – Gaudium et Spes</i>)	141
---	-----

Mieczysław Ryba , Służby specjalne PRL wobec obchodów milenijnych. Kilka refleksji na przykładzie Lubelszczyzny (<i>Secret services in communist Poland in relation to the millennium celebrations (–Lublin region)</i>).....	173
Kamil Błaszczyk , Obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego we Włocławku w 1966 r. (<i>The celebration of the Millennium of the Polish State in Włocławek in 1966</i>).....	187
Sławomir Drelich , Etyczny wymiar wspólnoty państwowej w duchu klasycznej myśli politycznej (<i>The ethical aspects of the state understood as a community – introduction</i>).....	201
Marcin Polakowski , Bezpieczeństwo i stabilność demokracji w kontekście nowolewicowych koncepcji Ernesto Laclaua i Chantal Mouffe (<i>Security and stability of democracy in the context of Ernesto Laclau's and Chantal Mouffe's New Leftist concepts</i>)....	214
Monika Kacprzak , Państwo wobec wyzwań społeczeństwa informacyjnego (<i>State towards the challenges of the information society</i>)	227

ŹRÓDŁA

(DOCUMENTS)

Ks. Jarosław Wąsowicz SDB , Udział arcybiskupa Luigiego Poggi w uroczystościach ku czci Świętego Wojciecha w Gnieźnie 24–25 kwietnia 1976 r.	238
Danuta Bogdan , Z Syberii na Pomorze Gdańskie i Warmię. Wspomnienia Krystyny Pogody z d. Maćkowiak, siostry bł. ks. Władysława Maćkowiaka.....	249

VARIA

O. Ryszard Hajduk CSsR , Gościnność bezwarunkowa? Realizm chrześcijański w konfrontacji z filozofią postmodernistyczną (<i>Unconditional hospitality? Christian realism in the face of postmodern philosophy</i>)	266
Ks. Bp Andrzej F. Dziuba , Zmagania o wartości dla społeczności ludzkiej (<i>Struggle for Values in Human Society</i>)	282
Ks. Andrzej Ulaczyk , Osobowe dobro wspólne państwa w społecznym nauczaniu Kościoła (<i>Personal common good of the state in the social teaching of the Church</i>)	293
Michał Januszkiewicz , Kultura nowoczesna – kultura interpretacji (<i>Culture of Modernity</i>)	307
Stanislava Vodičková , The establishment and broadcasts of the Czech section of Vatican Radio 1947–1989 (<i>Powstanie i działalność czeskiej sekcji Radia Watykańskiego w latach 1947–1989</i>).....	327

RECENZJE I ARTYKUŁY RECENZYJNE
(BOOK REVIEWS AND REVIEW ARTICLES)

<i>Ewangelia małżeństwa i rodziny</i> , pod red. o. dr. Zdzisława Kłafki CSsR, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej, Toruń 2015, 191 s.....	347
Jacek Kiciński CMF, <i>Duchowość misji współdzielonej. Studium w świetle współczesnego Magisterium Kościoła</i> , Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2013, 258 s.	351
Ks. Bp Andrzej F. Dziuba, <i>Perspektywy i wyzwania chrześcijaństwa</i> , Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2014, 224 s. [o. Regis N. Barwig]	354
Vratislav Doubek, Petr Kaleta, Jan Květina, <i>Korespondence T. G. Masaryk – Slované. Poláci, Rusové a Ukrajinci</i> , 1. svazek, Masarykůvůstav a Archiv AV ČR, Praha 2015, 509 s. [Jan Wiśniewski]	358

SPRAWOZDANIE
(REPORT)

Judyta Bielанowska , Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu „Problemy współczesnej polityki: Konflikty zbrojne i terroryzm” – Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, 11–12 marca 2016 r.	364
--	-----

WSTĘP

Czwarty numer półrocznika naukowego pt. „Fides Ratio et Patria. Studia Toruńskie” wydawanego przez Wyższą Szkołę Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu poświęcony jest w dużej części problematyce państwa jako formy organizacji społeczeństwa. Okazją do podjęcia tej tematyki stała się wielka 1050. Rocznicą Chrztu Polski obchodzona w 2016 roku.

Chrzest oznaczał dla mieszkańców ziem polskich przyjęcie Światła Chrystusa i szansę na zbawienie. Ale nie tylko. Polska tożsamość łączy się ściśle z chrześcijaństwem. Przyjęcie chrztu przez Mieszka I było też najważniejszym elementem kształtowania się naszej państwowości. Dzięki temu sakramentowi władca uzyskał sankcję Boską dla swojego panowania. Wzmacniało to państwo i powstrzymywało tendencje odśrodkowe. Chrześcijaństwo stało się także ważnym czynnikiem łączącym różne (często skonfliktowane) plemiona, z których składało się księstwo Mieszka. Przyjęcie chrześcijaństwa pozwalało też wprowadzać w państwie Mieszkowym nowe metody zarządzania, oparte na sztuce pisania (którą początkowo posiadali jedynie przybywający do Polski księża i zakonnicy) i doświadczeniu cywilizacji Zachodu. Chrzest oznaczał też wejście Polski w obszar *Christianitas*, wstąpienie do rodziny chrześcijańskich krajów europejskich. Dawało to Mieszkowi możliwości prowadzenia skutecznej polityki zagranicznej i dyplomacji. Za chrztem następowało bowiem pełne uznanie na arenie międzynarodowej i zabezpieczenie przed możliwością podboju ze strony Niemiec pod pozorem chrystianizacji. Chrześcijaństwo bardzo mocno umacniało suwerenność młodego państwa, szczególnie że dzięki staraniom Mieszka I już w 968 r. udało się utworzyć pierwsze polskie biskupstwo w Poznaniu.

W czwartym numerze naszego półrocznika wiele miejsca poświęcamy doniosłym wydarzeniom sprzed 1050 lat, a także ich roli w naszej tradycji narodowej. Publikujemy w nim jednak także inne rozważania na temat funkcjonowania państwa we współczesnym świecie. W dziale *Varia* zamieszczamy zaś szereg artykułów z zakresu historii, teologii i politologii. Mamy nadzieję, że wszystkie teksty wzbudzą zainteresowanie Czytelników i będą inspiracją do dyskusji i refleksji.

Redakcja

**ORĘDZIE PREZYDENTA RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ
ANDRZEJA DUDY WYGŁOSZONE PRZED ZGROMADZENIEM NARODOWYM
Z OKAZJI JUBILEUSZU 1050-LECIA CHRZTU POLSKI – POZNAŃ,
15 KWIETNIA 2016 R.**

*Szanowny Panie Marszałku Sejmu,
Szanowny Panie Marszałku Senatu,
Szanowna Pani Premier,
Eminencjo Księżę Kardynale Legacie,
Eminencjo Księżę Prymasie,
Szanowni Państwo Premierzy,
Panie i Panowie Ministrowie,
Szanowne Posłanki i Szanowni Posłowie,
Panie i Panowie Senatorowie,
Szanowni Przedstawiciele Parlamentów Europejskich,
Ekscelencjo Księżę Arcybiskupie Nuncjuszu,
Ekscelencje Księża Arcybiskupi i Biskupi,
Czcigodni Kapłani,
Szanowni Przedstawiciele Kościołów i Wspólnot Religijnych,
Ekscelencje, Panie i Panowie Ambasadorowie,
Szanowni Przedstawiciele Władz Samorządowych,
Drodzy Gospodarze i Goście tego spotkania,
Szanowni Państwo!*

Chrzest księcia Mieszka I jest najważniejszym wydarzeniem w całych dziejach państwa i narodu polskiego. Nie był, lecz jest – bo decyzja naszego pierwszego historycznego władcy zdecydowała o całej późniejszej przyszłości naszego kraju. Chrześcijańskie dziedzictwo aż po dzień dzisiejszy kształtuje losy Polski i każdego z nas, Polaków. To właśnie miał na myśli Ojciec Święty Jan Paweł II, kiedy mówił, że „nie można bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski”.

Zgodnie z tradycją chrzest władcy Polan odbył się najpewniej w Wielką Sobotę, 14 kwietnia 966 roku. I to wtedy też narodziła się Polska. Narodziła się z wód chrzcielnych do nowego, chrześcijańskiego życia. Narodziła się dla świata, wychodząc z epoki przedhistorycznej i wkraczając na arenę dziejów Europy. Narodziła się dla siebie jako wspólnota narodowa i polityczna, bowiem przyjęcie chrztu w obrządku łacińskim określiło naszą polską tożsamość. Odtąd zaczęliśmy o sobie samych myśleć i mówić: „my, Polacy”.

Powiedzieliśmy wtedy „tak” wolności i samostanowieniu. Pokazaliśmy, że jesteśmy gotowi budować naród i dbające o jego dobrobyt własne państwo. Tworzyć je, bronić i za nie ginąć. Nie było przesądzone, że się uda, że powstanie wspólnota. Ale udało się. Udało się ją zbudować na fundamencie wiary, która od tego czasu wrosła na stałe w naszą tożsamość, stając się w procesie dziejów często najważniejszą i ostatnią tarczą wolności i solidarności. Przyjmując chrzest nasi przodkowie wyznaczyli rdzeń, wokół którego kształtował się wspaniały polski naród. I gdy było wyjątkowo źle, gdy nasi wrogowie próbowali niszczyć Kościół, aby rozsadzić fundamenty naszej tożsamości, to naród przeciwnie, wypełniał świątynie, tam szukając wspólnoty. Udowadniając ponadczasową mądrość decyzji przodków.

Rok 966 to zatem najważniejsza cezura w naszych dziejach. A obecne uroczystości są świętowaniem 1050. „urodzin” naszego narodu i ojczyzny. Pocytuję sobie za zaszczyt i bardzo się cieszę, że możemy dzisiaj tu, w Poznaniu, siedzibie pierwszego biskupstwa na ziemiach polskich, wszyscy razem – w gronie najwyższych władz Rzeczypospolitej, episkopatu i duchowieństwa Kościoła katolickiego i innych wspólnot chrześcijańskich i religijnych wraz z przedstawicielami wielu zaprzyjaźnionych państw Europy i świata – zainaugurować obchody tego czcigodnego jubileuszu. Wszystkim dostojnym i miłym gościom serdecznie dziękuję za przybycie.

To wielkie święto polskości, która jest źródłem naszej dumy i radości, będziemy kontynuować przez kolejne miesiące w całym kraju. Jego kulminacją stanie się zaś pierwsza wizyta w Polsce papieża Franciszka oraz Światowe Dni Młodzieży. Ufam, że dzięki ogromnym wysiłkom organizatorów, dzięki zaangażowaniu tysięcy wolontariuszy będzie to dla nas czas wspaniałych przeżyć duchowych i radości budowania wielkiej wspólnoty.

Rozpoczynając te obchody jubileuszowe, kierujemy nasze myśli ku uroczystościom poprzednim – milenium chrztu Polski w roku 1966. Były one niezwykle doświadczeniem dla całej naszej wspólnoty i jedynym tego rodzaju fenomenem w Europie Środkowej i Wschodniej tamtych czasów.

My, Polacy, od 27 lat znajdowaliśmy się wówczas pod narzuconą władzą: najpierw niemieckich okupantów, a po wojnie – komunistów. I pierwsi, i drudzy dążyli do osłabienia i zerwania więzi naszego narodu z Kościołem. Wiedzieli, że w ten sposób uderzają w same podstawy naszej wspólnoty; że naród pozbawiony duchowego oparcia łatwo będzie przemienić w zniewoloną masę. Hitlerowcy stosowali w tym celu krwawy terror. Rządzący po wojnie komuniści zabiegali o to, by Polacy odwrócili się od chrześcijaństwa. Propagowali ateistyczną ideologię, szykanowali, a czasem i mordowali kapłanów i wiernych. Nie cofnęli się nawet przed uwięzieniem Prymasa Polski.

I właśnie w tym okresie kardynał Stefan Wyszyński powziął myśl, by ochronić polską i chrześcijańską tożsamość narodu przed indoktrynacją i represjami. Ochronić je poprzez wielkie narodowe rekolekcje. Zapoczątkowały je Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego z 1956 roku wprost nawiązujące do ślubów lwowskich króla Jana Kazimierza sprzed 300 lat. Następnie podjęta została dziewięcioletnia nowenna przygotowująca Polaków do obchodów milenijnych.

Przed 50 laty, w kwietniu 1966 roku, rozpoczęły się obchody milenium chrztu Polski. W dniu 3 maja na błoniach jasnogórskich uczestniczyło w nich 250 tys. wiernych. Uroczystości trwały cały rok, gromadząc niezliczone tłumy Polaków. Jubileusz uczciło także ponad 50 tys. rodaków na emigracji: w Londynie i Chicago, Rzymie i Paryżu, a nawet w Australii i Nowej Zelandii.

Śmiało można powiedzieć, że dzięki inicjatywie Prymasa Tysiąclecia cały naród polski umocnił więź łączącą go z chrześcijańskim dziedzictwem. Stało się tak pomimo przeszkód ze strony władz komunistycznych, które „aresztowały” wędrującą po kraju kopię ikony jasnogórskiej, prowokowały starcia wiernych z milicją, utrudniały dojazd na uroczystości milenijne i zakłócały ich przebieg, wreszcie zaś urządziły konkurencyjne obchody tysiąclecia państwa polskiego, do udziału w których zmuszano wtedy całe załogi fabryk i instytucji.

Obchody milenijne z 1966 roku i szczególnie w nich rola Prymasa Tysiąclecia Stefana Wyszyńskiego ujawniły ponadczasowe znaczenie chrztu Mieszkowego i jednoczącą siłę chrześcijaństwa dla naszej wspólnoty. Naród odrzucił fałszywe hasło: „Polska Ludowa ukoronowaniem tysiąclecia naszego państwa”. Polaków nie przekonała również – propagandowa w zamierzeniu władz – akcja budowy tysiąca szkół na tysiąclecie, mimo że przyniosła ona ważne i dobre rezultaty dla rozwoju edukacji i poprawy warunków kształcenia. Polacy wybrali wierność Kościołowi, autentyczną miłość ojczyzny i nadzieję na odzyskanie wolności. Umocnił się autorytet biskupów i kapłanów. Dzieło prymasa Wyszyńskiego otworzyło drogę do pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II i do pokojowej rewolucji „Solidarności”.

Szanowni Państwo!

Milenium dało nam, Polakom, poczucie suwerenności w wymiarze najbardziej podstawowym – jako wolnym ludziom i obywatelom. Liczne wystąpienia parafian w obronie swoich księży i kościołów przez cały okres PRL, pełne zaangażowanie wiernych w nielegalną budowę świątyń – wbrew sprzeciwom władz, spontaniczna samoorganizacja i masowy udział w uroczystościach z lat 1956–1966 – wszystko to dowiodło, że drzemie w nas olbrzymia moc, której źródłem jest właśnie wspólna tożsamość – narodowa i chrześcijańska. Moc, która kilkakrotnie w ostatnich stuleciach ujawniała się w naszej historii; która pomogła nam przetrwać najgorsze doświadczenia: utratę wolności obywatelskich i niepodległego państwa, próby wynarodowienia i dechrystianizacji. Moc, dzięki której w konfrontacji

z nieprzyjaciółmi, zaborcami, okupantami potrafiliśmy zwyciężyć i wyjść z tych doświadczeń jeszcze silniejsi i bardziej zjednoczeni.

Z tego niezłomnego ducha narodowego byliśmy, jesteśmy i zawsze będziemy dumni. Z tego wielkiego bogactwa możemy i chcemy nadal czerpać. Jest to też dla nas lekcja na przyszłość: że my, Polacy, potrafimy dokonać wielkich, ważnych rzeczy, jeśli tylko będziemy działać razem i zgodnie z łączącymi nas wartościami. Wartościami, których źródłem jest nierozrywany związek polskości z jej chrześcijańskimi korzeniami.

Tysiąc pięćdziesiąt lat temu Polska przystąpiła do ówczesnej chrześcijańskiej wspólnoty europejskiej. Dobrowolnie. Ze świadomością korzyści, jakie niósł ze sobą ten akt. Także korzyści politycznych. Dzięki dalekowzrocznej decyzji księcia Mieszka chrystianizacja dała Polsce potężny impuls rozwojowy. Państwo zyskało mocniejsze podstawy bezpieczeństwa i suwerenności. Z biegiem lat stawało się coraz nowocześniejsze, sprawniej rządzone, spójne wewnętrznie.

Głosiciele Dobrej Nowiny otworzyli przed Polakami olbrzymi skarbiec duchowych bogactw, krzewili w naszej kulturze chrześcijańską wizję człowieka. Od schyłku X wieku Dekalog i Ewangelia coraz głębiej wnikały w miliony serc nad Wartą i Wisłą, nad Odrą i Bugiem, Niemnem i Dnieprem. Motywowały do budowania lepszego, bardziej ludzkiego świata. Dlatego wejście w krąg cywilizacji chrześcijańskiej – w jej odmianie łacińskiej – było dla nas prawdziwym przełomem.

Trzy filary tej cywilizacji stały się też filarami polskiej tożsamości i kultury.

Pierwszym z nich była i jest grecka filozofia, czyli umiłowanie mądrości. A więc prymat obiektywnej prawdy. Precyzyjne narzędzia poznawania i analizowania rzeczywistości. Niewzruszone do dzisiaj podwaliny rozwoju wszelkich nauk.

Drugim filarem była i jest rzymska myśl prawna i ustrojowa. Idea rządów prawa. Koncepcja republiki, czyli państwa, które jest dobrem wspólnym rządzących nim obywateli. To także etos obywatelski – etos przywilejów, z którymi wiążą się też powinności.

To doskonałe i wypróbowane przez setki lat zasady, na których w znacznej mierze opiera się także nowoczesne prawo cywilne, karne, procesowe i państwowe.

Trzecim filarem był i jest rdzeń myśli chrześcijańskiej: Stary i Nowy Testament, Dekalog i Ewangelia. To nowa, rewolucyjna wizja ludzkości jako rodziny, jako wspólnoty braci i sióstr równych wobec Ojca oraz Jego moralnego prawa. To również wezwanie do pokoju, do żalu za popełnione zło i do wybaczenia doznanych krzywd. Nakaz przedkładania osoby ludzkiej ponad rzeczy, ponad przyziemne korzyści i chęć posiadania. Ochrona słabszych, wezwanie do solidarnej pomocy potrzebującym i genialna zasada pomocniczości. To uznanie godności kobiet i różnicowanego wkładu, jaki wnoszą w życie społeczeństw. Idea władzy i prze-

łożęństwa jako służby oraz przekonanie, że również władcy podlegają osądowi moralnemu. Chrześcijaństwo to także unikalna koncepcja rozdziału sacrum i profanum, tego, co Boskie, i tego, co cesarskie. Idea autonomii, ale i współpracy władzy świeckiej i władzy duchownej. To także instytucje uniwersytetu i szkoły ludowej, szpitala i sierocińca. To nowa wizja etyki wojskowej, medycznej, gospodarczej. A wreszcie – wyżyny kunsztu i geniuszu, na które wznieśli się zainspirowani chrześcijaństwem artyści: plastycy, architekci, muzycy i poeci.

Zatem nikogo nie powinien dziwić fakt, że jedynie w obrębie tej cywilizacji pojawiły się też idee i zjawiska takie, jak koncepcja praw człowieka – przyrodzonych i niezbywalnych, konstytucjonalizm, demokratyczne państwo prawa, powszechne prawo międzynarodowe, ruch robotniczy i emancypacyjny, nowoczesny etos debaty publicznej. Wszystkie one korzeniami tkwią głęboko w dziedzictwie chrześcijańskim.

Dzisiaj ów cywilizacyjny krąg wyznaczają nie tylko Ateny, Rzym i Jerozolima. Dzięki wysiłkom 30 pokoleń Polaków na mapie Christianitatis przybyły inne ważne ośrodki.

To na przykład Gniezno, w którym spoczywają relikwie św. Wojciecha – krzewiącego wiarę nie mieczem, ale słowem.

To Warszawa – stolica państwa bez stosów i wojen religijnych. Miasto, w którym Sejm Rzeczypospolitej uchwalił konfederację warszawską – pierwszy w świecie akt prawny gwarantujący powszechną tolerancję religijną. To Warszawa – siedziba króla Jana III Sobieskiego, zwycięzcy spod Wiednia, oraz miasto, na przedpolach którego w roku 1920 powstrzymana została inwazja komunistycznego barbarzyństwa na Europę.

To Toruń i Frombork – miasta związane z Mikołajem Kopernikiem, kancle-rzem kapituły warmińskiej, sprawcą jednego z największych przełomów w dziejach myśli ludzkiej.

To Kraków – miasto św. biskupa Stanisława ze Szczepanowa, mężnego głosi-ciela moralnych powinności władz publicznych, miasto Akademii Krakowskiej i księdza Pawła Włodkowica – jednego z najwybitniejszych teoretyków tolerancji religijnej. To Kraków Karola Wojtyły – świętego papieża Jana Pawła II, który w całym znaczeniu tego wyrażenia wprowadził polski Kościół w drugie tysiąclecie.

To Poznań – stolica biskupa Wawrzyńca Goślickiego, XVI-wiecznego autora oryginalnych koncepcji ustrojowych, którymi inspirowali się twórcy amerykańskiej Konstytucji oraz wielu innych przeciwników monarszej samowoli.

To Brześć Litewski – miejsce zawarcia unii kościelnej, będącej jednym z największych wysiłków na rzecz pojednania chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu.

To Częstochowa – miasto, które trzeba odwiedzić, aby zrozumieć szczególną pozycję i szacunek, jakimi cieszą się w Polsce kobiety. Miasto, w którym u stóp

największego w Polsce obiektu kultu, przed ikoną Jasnogórskiej Pani, rozbrzmiewa wciąż Bogurodzica – pieśń uważana za pierwszy polski hymn państwowy.

To setki miejscowości, szczególnie na dawnych Kresach, w których mniejszości etniczne i religijne żyły obok siebie w pokoju.

To wreszcie miejscowości, z którymi wiąże się życie i twórczość wielu naszych rodaków – światowej sławy artystów, literatów, uczonych i wynalazców. Ludzi, którzy w imponujący sposób spłacili dług wdzięczności wobec kultury, która ich ukształtowała.

Cywilizacja chrześcijańska – od 1050 lat współtworzona i ofiarnie broniona przez Polaków – jest wynikiem tytanicznej pracy i walki milionów ludzi. Efektem wielu dociekań i eksperymentów, historycznych prób i błędów. Jest tworem dojrzałym, uniwersalnym, wywierającym przemożny wpływ na całą ludzkość.

Nie jest skamieliną. Wciąż organicznie się rozwija. Swoich młodych liści i pędów potrzebuje tak samo jak ukrytych korzeni. Potrzebuje też pośredniczącego między nimi pnia, czyli naturalnej syntezy starego i nowego.

Drzewo można ścinać. Można zatruć jego korzenie i patrzeć, jak usycha. Nie wymaga to wielkiego wysiłku i nie zajmuje wiele czasu. Jednak zasadzenie drzewa nowego, oczekiwanie na jego wzrost i owoce – to proces długotrwały.

Dlatego niszczenie podstaw naszej cywilizacji oraz próby zastępowania ich innymi, niespójnymi, luźno naszkicowanymi koncepcjami – zawsze było i zawsze będzie okupione ogromem cierpień i zniszczeń. Najdobitniej dowiódł tego wiek XX i dwa straszliwe w skutkach projekty ideologiczne: komunizm i nazizm.

Wiek XXI szybko postawił nas wobec nowych, trudnych wyzwań. W warunkach globalnej wioski naturalna rywalizacja odmiennych modeli cywilizacyjnych osiągnęła niespotykaną dotąd intensywność.

W Polsce i w Europie toczą się debaty dotyczące tego, jak odnieść się do tych nowych wyzwań. Osobiście uważam, że w tej sytuacji warto przede wszystkim zaufać sile naszej tożsamości. Sięgnąć do bogatego skarbca myśli, doświadczeń i rozwiązań wypracowanych w połączonym nurcie dwóch wielkich tradycji: grecko-rzymskiej i judeochrześcijańskiej. To one powinny być podstawą naszych działań.

Owszem, podstawowym obowiązkiem Prezydenta, Senatu, Sejmu i Rządu Rzeczypospolitej jest troska o naszą teraźniejszość. O Polskę i Europę, w których godność, prawa i aspiracje wszystkich obywateli są szanowane i chronione. O Polskę i Europę, w których nad rywalizacją i grą interesów powinna górować solidarność, poczucie wspólnoty. Jednak równie ważnym zadaniem jest dla nas troska o jutro. O zachowanie i dalszy wzrost naszego dziedzictwa tolerancji i otwartości, naszej wolności, naszej materialnej i duchowej siły.

Szanowni Państwo!

Jesteśmy tu dzisiaj razem. W piastowskim Poznaniu – kolebce naszego państwa i narodu, kolebce naszej wspólnoty – w 1050. rocznicę chrztu Mieszka. Jesteśmy tu, ponieważ rozumiemy ciążącą na nas odpowiedzialność. Odpowiedzialność zarówno wobec historii, jak i wobec przyszłych pokoleń Polaków.

W przededniu przystąpienia Polski do Unii Europejskiej papież Jan Paweł II wskazywał, że jest to dla naszego narodu wielka szansa na duchowe ubogacenie Zachodu – tego samego Zachodu, który niegdyś przekazał nam wiarę chrześcijańską. Europa potrzebuje Polski, a Polska potrzebuje Europy – mówił Ojciec Święty. Dlatego też – oddając hołd naszym dalekowzrocznym poprzednikom sprzed 1050 lat – pragnę dzisiaj z całą mocą wyrazić przekonanie, że idąc za wskazaniem naszego wielkiego rodaka, Polska jest i pozostanie wierna swojemu chrześcijańskiemu dziedzictwu. W nim mamy bowiem wypróbowany, mocny fundament dla przyszłości.

Szanowni Państwo, drodzy Rodacy!

Nie jesteśmy tutaj na zawsze, tak jak nie był na zawsze Mieszko, polscy królowie, wielcy przywódcy naszego narodu, jak nie był z nami na zawsze nasz Ojciec Święty Jan Paweł II. Nie jesteśmy tutaj na zawsze, ale mamy wielki obowiązek strzeżenia fundamentów naszej tradycji i naszej kultury, mamy obowiązek budowania silnego państwa, także jako wielkiej wspólnoty naszego narodu, opierając się na tym, na czym wyrosliśmy, na czym nas wychowano – na naszej wielkiej tradycji wzajemnego szacunku, uczciwości, rzetelności, a jak trzeba także bohaterstwa w obronie ojczyzny.

Wychowano nas w tradycji budowania silnej Polski nie tylko dla nas i dla naszych bliskich, ale przede wszystkim dla przyszłych pokoleń. Głęboko wierzę w to, że sprostamy temu zadaniu.

Wojciech Polak*

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu

CHRZEST POLSKI – NAJWAŻNIEJSZE WYDARZENIE W DZIEJACH NASZEGO KRAJU

1. Fakty

Pierwsza wzmianka na temat państwa Mieszka I znajduje się w kronice benedyktyńskiego mnicha Widukinda (ur. ok. 925; zm. po roku 973) z klasztoru w Nowej Korbei (obecnie Corvey koło Höxter nad Wezerą), autora kroniki pt. *Res gestae saxonicae sive annalium libri tres*. Według Widukinda margrabia Marchii Wschodniej Gero wysłał buntowniczego watażkę saskiego Wichmana do połabskiego plemienia Wieleatów. Wichman (zbuntowany wobec cesarza Ottona I) na czele owych Wieleatów:

Króla Mieszka, którego władzy podlegali Słowianie, zwani Licikaviki, dwukrotnie pokonał, zabił jego brata, wielki łup od niego wycisnął¹.

Owi „Licikaviki” mogą być tłumaczeni jako „ludzie Lestka”, co potwierdzałoby prawdziwość imienia dziada Mieszka I, podanego przez Galla Anonima². Bitwy z Wichmanem miały miejsce w 963 roku. Porażka z saskim awanturnikiem zadecydowała o dwóch decyzjach Mieszka: przyjęciu chrztu i zawarciu sojuszu

* Wojciech Polak – prof. dr hab., historyk, obecnie kierownik Katedry Konfliktów Politycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, a także pracownik Działu Badań Historycznych Europejskiego Centrum Solidarności, członek Kolegium Narodowej Rady Rozwoju przy Prezydencie RP. Wykładowca WSKSiM w Toruniu. Specjalizuje się m.in. w historii stosunków polsko-rosyjskich, dziejach ruchów niezależnych w PRL, historii stanu wojennego w Polsce. Autor wielu książek, artykułów i wydawnictw źródłowych. Przewodniczący toruńskiego Klubu „Nowa Szewska Pasja”. Konsultant wystawy stałej Europejskiego Centrum Solidarności.

¹ *Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxonicarum libri tres*, ed. P. Hirsch, „Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum”, t. 60, Hannoverae 1935, s. 141. Zob. też: K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, Kraków 2015, s. 71; G. Labuda, *Mieszko I*, Wrocław 2009, s. 73; A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1, Kraków 2014, s. 61.

² H. Łowmiański: *Początki Polski*, t. 5, Warszawa 1973, s. 481-490. Trzeba jednak podkreślić, że niektórzy historycy (np. Gerard Labuda lub Jerzy Strzelczyk) są sceptyczni wobec takiego tłumaczenia słowa „Licikaviki”, zob.: J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy. Chrzest i początki Polski*, Poznań 2016, s. 101-102.

z Czechami. Sojusz został przypieczętowany małżeństwem z córką księcia Czech Bolesława I Srogiego – Dąbrówką (Dobrawą) w 965 roku.

Kronikarz niemiecki biskup Thietmar z Merseburga (975–1018) pisał:

W czeskiej krainie pojął on [Mieszko] za żonę szlachetną siostrę Bolesława Starszego [Srogiego – w istocie jego córkę], która okazała się w rzeczywistości taką, jak brzmiało jej imię. Nazywała się bowiem po słowiańsku Dobrawa, co w języku niemieckim wyklada się: dobra. Owa wyznawczyni Chrystusa, widząc swego małżonka pogrążonego w wielorakich błędach pogaństwa, zastanawiała się usilnie nad tym, w jaki sposób mogłaby go pozyskać dla swojej wiary. Starła się go zjednać na wszelkie sposoby, nie dla zaspokojenia trzech żądz tego zepsutego świata, lecz dla korzyści wynikających z owej chwalebnej i przez wszystkich wiernych pożądanej nagrody w życiu przyszłym.

Umyślnie postępowała ona przez jakiś czas zdrożnie, aby później móc długo działać dobrze. Kiedy mianowicie po zawarciu wspomnianego małżeństwa nadszedł okres wielkiego postu i Dobrawa starła się złożyć Bogu dobrowolną ofiarę przez wstrzymywanie się od jedzenia mięsa i umartwianie swego ciała, jej małżonek namawiał ją słodkimi obietnicami do złamania postanowienia. Ona zaś zgodziła się na to w tym celu, by z kolei móc tym łatwiej zyskać u niego posłuch w innych sprawach. Jedni twierdzą, iż jadła ona mięso w okresie jednego wielkiego postu, inni zaś, że w trzech takich okresach. Dowiedziałeś się przed chwilą, czytelniku, o jej przewinie, zważ teraz, jaki owoc wydała jej zbożna intencja. Pracowała więc nad nawróceniem swego małżonka i wysłuchał jej miłościwy Stwórca. Jego nieskończona łaska sprawiła, iż ten, który Go tak srogo prześladował, pokajał się i pozbył na ustawiczne namowy swej ukochanej małżonki jadu przyrodzonego pogaństwa, chrztem świętym zmywając plamę grzechu pierworodnego. I natychmiast w ślad za głową i swoim umiłowanym władcą poszły ułomne dotąd członki spośród ludu i w szatę godową przyodziane, w poczet synów Chrystusowych zostały zaliczone. Ich pierwszy biskup Jordan ciężką miał z nimi pracę, zanim niezmordowany w wysiłkach nakłonił ich słowem i czynem do uprawiania winnicy Pańskiej. I cieszył się wspomniany mąż i szlachetna jego żona z ich legalnego już związku, a wraz z nimi radowali się wszyscy ich poddani, iż z Chrystusem zawarli małżeństwo. Potem urodziła zająca matka syna bardzo do niej niepodobnego, sprawcę zguby wielu matek, którego nazwała imieniem swego brata Bolesława i który trzeba to powiedzieć – jej przede wszystkim okazał swą złość, do czasu ukrywaną, następnie zaś srożył się przeciw krewnym, jak to jeszcze przedstawię poniżej³.

Dla porównania przytoczmy znacznie późniejszą relację Galla Anonima (ur. w XI w., zm. po 1116) z jego *Kroniki Polskiej*:

³ *Kronika Thietmara*, tłum. M.Z. Jedlicki, Kraków 2005, s. 82–84.

Mieszko, objawszy księstwo, zaczął dawać dowody zdolności umysłu i sił cielesnych i coraz częściej napastować ludy [sąsiednie] dookoła. Dotychczas jednak w takich pogrążony był błędach pogaństwa, że wedle zwyczaju swego [narodu] siedmiu żon zażywał. W końcu zażądał w małżeństwo jednej bardzo dobrej chrześcijanki z Czech, imieniem Dąbrówka. Lecz ona odmówiła poślubienia go, jeśli nie zarzuci owego zdrożnego obyczaju i nie przyrzeknie zostać chrześcijaninem. Gdy zaś on [na to] przystał, że porzuci ów zwyczaj pogański i przyjmie sakramenta wiary chrześcijańskiej, pani owa przybyła do Polski z wielkim orszakiem [dostojników] świeckich i duchownych, ale nie pierwszej podzieliła z nim łóżę małżeńskie, aż powoli a pilnie zaznajamiając się z obyczajem chrześcijańskim i prawami kościelnymi, wyrzekł się błędów pogaństwa i przeszedł na łono matki–Kościoła⁴.

Pomiędzy relacjami zawartymi w kronikach istnieje sprzeczność. Według Thietmara Dąbrówka najpierw poślubiła Mieszka, a następnie nakłoniła go do przyjęcia chrześcijaństwa. Według Galla Anonima Dąbrówka przybyła do Polski, lecz początkowo odmówiła poślubienia Mieszka, a małżeństwo zostało zawarte dopiero po tym, jak książę nawrócił się. Wydaje się, że wersja Thietmara jest prawdziwa. Gall Anonim przedstawiał raczej ufryzowaną przez pokolenia tradycję dynastyczną, dla której bardziej odpowiednie było, aby książę Bolesław został poczęty już z ojca chrześcijanina, a nie poganina. Trzeba też podkreślić, że Mieszko, decydując się na małżeństwo z Dąbrówką, decydował się równocześnie na przyjęcie chrztu. Pewne też wydaje się, że jego wysłannicy musieli to obiecać przyszłej żonie i teściowi Mieszka podczas rokowań matrymonialnych w Pradze. Nie można jednak twierdzić, że Dąbrówka nie miała w sprawie konwersji księcia polskiego swoich zasług. Wzmiankę w *Kronice Thietmara*: „pracowała więc nad nawróceniem swego małżonka”, można odczytać też w ten sposób, że również księżna przekazywała Mieszkowi prawdy wiary i zasady moralne chrześcijaństwa. Czynili to jednak przede wszystkim kapłani, którzy przybyli w jej orszaku do Polski, w tym przyszły biskup poznański Jordan.

Dawniejsi historycy sądzili, że chrzest Mieszka mógł odbyć się w Pradze lub Ratyzbonie. Nie ma na to żadnych dowodów, poza tym fakt taki powinien zostać odnotowany w kronikach czeskich i niemieckich. A owe kroniki nic o tym nie mówią. Obecnie przeważa opinia, że miejscem chrztu był Poznań. Badanie archeologiczne na Ostrowie Tumskim w Poznaniu prowadzone od 1999 r. przez zespół, którym kierowała prof. Hanna Kóčka-Krenz, doprowadziły do odkrycia okazałej rezydencji monarszej – palatium z początku drugiej połowy X wieku, do której przylegała kaplica pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny. Jej niewielkie rozmiary, a równocześnie bogaty wystrój i wyposażenie (o czym można

⁴ Gall Anonim, *Kronika polska*, opr. M. Plezia, tłum. R. Grodecki, Wrocław 2003, s. 17.

sądzić na podstawie znalezisk w wykopaliskach) mogą wskazywać, że modliły się w niej osoby z dworu książęcego⁵. Nie można wykluczyć, że kaplicę tę kazał zbudować Mieszko w związku z przybyciem Dąbrówki. Z kaplicą połączone było baptysterium z basenem chrzcielnym – jego pozostałości możemy oglądać pod katedrą w Poznaniu. Z dużą dozą prawdopodobieństwa są to miejsca chrztu Mieszka I i jego dworu⁶.

Co do daty chrztu należy podkreślić, że starym zwyczajem chrześcijańskim było udzielanie tego sakramentu w przeddzień Wielkanocy, tzn. w Wielką Sobotę. W 966 r. przypadała ona na 14 kwietnia. Ten dzień jest więc z największym prawdopodobieństwem dniem chrztu Mieszka I. Nie można jednak zupełnie wykluczyć innych możliwości. Ceremonia mogła się odbyć np. w wigilię Niedzieli Zesłania Ducha Świętego, gdyż w dawnym Kościele istniała także tradycja udzielania chrztu w tym dniu. W takim wypadku dniem przyjęcia sakramentu przez Mieszka I byłby 2 czerwca.

Przejdźmy teraz do przeanalizowania najważniejszych aspektów tego, co wydarzyło się w 966 roku.

2. Aspekt religijny

Chrzest dawał zarówno Mieszkowi I, jak i jego poddanym szansę na zbawienie. Dawał tę szansę także piastowskiemu potomstwu księcia, a także wszystkim mieszkańcom polskich krain po dzień dzisiejszy. Mieszko z pewnością w momencie podejmowania decyzji o przyjęciu wiary chrześcijańskiej znał podstawowe jej zasady. Państwo Polskie opisywane w latach 965-966 przez żydowskiego kupca Ibrahima ibn Jakuba było potężne i dobrze zorganizowane:

A co się tyczy kraju Mesko, to [jest] on najrozleglejszy z ich [tzn. słowiańskich] krajów. Obfituje on w żywność, mięso, miód, i rolę orną [lub: rybę]. Pobieranie przez niego [tj. Mieszka] podatki [lub: opłaty] [stanowią] odważniki handlowe. [Idą] one [na] żołd jego mężów [lub: piechurów]. Co miesiąc [przypada] każdemu [z nich] oznaczona [dosł. wiadoma] ilość z nich. Ma on trzy tysiące pancernych [podzielonych na] oddziały, a setka ich znaczy tyle co dziesięć secin innych [wojowników]. Daje on tym mężom odzież, konie, broń i wszystko, czego

⁵ Zob. H. Kóčka-Krenz, *Rezydencja pierwszych piastowskich władców na poznańskim dworze*, „Nauka” 2005, t. 2, *passim*.

⁶ Z. Kurnatowska, *Poznańskie baptysterium*, „Slavia Antiqua” 1998, t. 39, s. 51–69; zob. też, *Początki chrześcijaństwa w Polsce*, „Tu się Polska zaczęła” 2006, z. 1, <http://www.poznan.pl/mim/trakt/publikacje-pokonferencyjne,p,11764,11765,11929.html> [dostęp: 1 III 2016 r.], *passim*; K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, Kraków 2015, s. 106. Niektórzy historycy (np. Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*, Toruń 2012, s. 247) twierdzą, że ów basen chrzcielny to misa do mieszania wapna. Moim zdaniem twierdzenia te są mało przekonujące.

tylko potrzebują. A gdy jednemu z nich urodzi się dziecko, on [tj. Mieszko] każe mu wypłacać żołd od chwili urodzenia [dosłownie: w godzinie, w której się rodzi], czy będzie płci męskiej czy żeńskiej. A gdy [dziecię] dorośnie, to jeżeli jest mężczyzną, żeni go i wypłaca za niego dar ślubny ojcu dziewczyny, jeżeli zaś jest płci żeńskiej [dosł. kobietą], wydaje ją za mąż i płaci dar ślubny jej ojcu. A dar ślubny [jest] u Słowian znaczny, w czym zwyczaj ich [jest] podobny do zwyczajów Berebrów. Jeżeli mężowi urodzą się dwie lub trzy córki, to one [stają się] powodem jego bogactwa, a jeżeli mu się urodzi dwóch chłopców, to [staje się] to powodem jego ubóstwa⁷.

Można sądzić, że potęga owego państwa była po części zasługą samego Mieszka (który objął władzę zapewne około 960 r.), po części zaś jego ojca Siemomyśła. Nie można więc wykluczyć, że Mieszko, wychowany na zamożnym dworze książęcym Siemomyśła, odebrał całkiem dobre (jak na owe czasy) wykształcenie dzięki pracy jakiegoś księdza lub zakonnika. Nie można też wykluczyć, że ktoś z rodziny książęcej wyznawał chrześcijaństwo już wcześniej, skoro deska progo wa z fundamentów wspomnianej już kaplicy na Ostrowie Tumskim w Poznaniu została metodą dendrochronologiczną datowana na okres po 941 roku. Może więc owa kaplica nie była zbudowana przez Mieszka na przybycie Dąbrówki, ale istniała wcześniej? Profesor Andrzej Nowak podkreśla jednak, że według kroniki Thietmara Mieszko długo „pogrążony był w wielorakich błędach pogańskich”, a według Galla Anonima do czasu poślubienia Dąbrówki „wedle zwyczaju swego [narodu] siedmiu żon zażywał”⁸. Trudno jednak do końca wierzyć Thietmarowi, który był niechętnie nastawiony wobec Mieszka i jego syna Bolesława. Wzmianka Galla Anonima o siedmiu żonach też budzi nieufność. Liczba siedem ma w chrześcijaństwie bogatą symbolikę i mogła być tu użyta jako symbol pogańskich obyczajów księcia (kojarzy się np. z siedmioma grzechami głównymi). Nie twierdzę, że Mieszko do 966 roku w ogóle nie był poganinem. Sądzę jednak, że powoli dojrzewał do przyjęcia chrześcijaństwa (być może zmieniając także tryb życia), a o jego ostatecznej decyzji mogły decydować nie tylko względy polityczne, ale także wewnętrzne przekonanie⁹.

⁷ „Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie Al-Bekriego w: Monumenta Poloniae Historica”, tłum. T. Kowalski, seria II, t. 1, Kraków 1946, s. 50, <http://www.law.uj.edu.pl/~khpp/fontesu/973.htm> [dostęp: 15 III 2016 r.].

⁸ A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1, Kraków 2014, s. 78–80. Zob. też: H. Kóčka-Krenz, *Poznań in the 10th century*, Poznań 2011, s. 15; też: *Rezydencja pierwszych piastowskich władców na poznańskim grodzie*, „Nauka” 2005, t. 2, s. 91; P. Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*, Toruń 2012, s. 297–298.

⁹ Zob. też: Ph.E. Steele, *Nawrócenie i chrzest Mieszka I*, Warszawa 2005, *passim*.

3. Aspekt cywilizacyjny

Chrzest Polski wprowadzał nasz kraj w krąg cywilizacji chrześcijaństwa zachodniego. A chrześcijaństwo jest religią ludzi wolnych. Tak mówił o wolności chrześcijanina arcybiskup Marek Jędraszewski w 2013 r. podczas rekolekcji dla inteligencji w łódzkim kościele oo. Jezuitów:

*Wolność, którą Chrystus zaproponował światu chrześcijańskiemu, to wolność niezależna od tego, jakie kto ma pochodzenie, jakie bogactwo, czy nosi kajdany, czy też nie. Wolność, którą niesie Chrystus, to propozycja bardzo określonego stylu życia. Propozycja, na którą można odpowiedzieć lub ją odrzucić. W jakiejś mierze wolność zależy zatem od każdego człowieka. Wystarczy, że przyjmie on naukę Chrystusa. [...] [Takie postawienie sprawy] było prawdziwą rewolucją mentalnościową, a w konsekwencji także społeczną. Bo najbardziej nędzny niewolnik Cesarstwa Rzymskiego, jeśli przyjął naukę Chrystusa i w niej trwał, to niezależnie od tego, czym się zajmował, był wolny. Czuł się wolnym człowiekiem. Z kolei cesarz, od którego skinięcia ręki zależało – zdawało się – wszystko, w oczach chrześcijan jawił się jako człowiek całkowicie zniewolony, bo żył daleko od Dekalogu. [...] Godność chrześcijańska polega na tym, żeby przyjąć wolność, jaką daje Chrystus. Przyjąć własną decyzją i przy niej trwać. [...] Nie urodzenie, nie pochodzenie, nie bogactwo, nie władza, nie przemoc. Być wolnym to znaczy wybrać Chrystusa jako Zbawcę i Odkupiciela, przyjąć Jego naukę i trwać w niej, pozwolić, by wolność dawała Ewangelia. [...] Chrześcijańska wolność jest służbą i miłością. **Dla takiej miłości nie ma granic, trzeba dać się jej prowadzić. Bo właśnie ona daje wolność, a taka wolność zmienia oblicze świata**¹⁰.*

Zmiana oblicza świata to zadanie nie tylko natury moralnej – stawanie się lepszymi, ale także materialnej. Pan Bóg powiedział do Adam i Ewy:

*Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi*¹¹.

To Boże błogosławieństwo dla ludzkiej pracy jest równocześnie zachętą do uświęcania świata i roztropnych działań dla polepszania jakości życia na ziemi, jest napędem rozwoju cywilizacji chrześcijańskiej. Świat dla chrześcijanina jest realny, dobry i piękny, gdyż został stworzony przez Boga, a ludzie są dziećmi Bożymi, które Bóg stworzył „na swój obraz”¹². Chrześcijaństwo zachęca więc

¹⁰ Cyt. za: „Chrześcijańska wolność jest służbą i miłością”, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,13824,chrzescijanska-wolnosc-jest-sluzba-i-miloscia.html> [dostęp: 15 III 2016 r.].

¹¹ Rdz 1,28.

¹² Rdz 1,27.

człowieka, społeczności i narody do pracy, tworzenia godziwych wynalazków i odkrywania właściwości dzieł Bożych. Praca staje się narzędziem czynienia dobra dla bliźnich, narzędziem dobrych uczynków, które połączone z wiarą i modlitwą prowadzą ludzi, dzięki Bożej łasce, do zbawienia. Człowiek powinien też posiadać ogromne poczucie własnej godności, gdyż został on stworzony jako osoba, na obraz i podobieństwo Boże¹³.

Zupełnie inaczej rozumieją rolę i rangę człowieka oraz świata religie Dalekiego Wschodu. Warto w tym miejscu zacytować fragment wywiadu, jakiego udzielił dominikanin o. Jan Andrzej Kłoczowski:

Na czym więc dokładnie polega różnica między religiami Wschodu i chrześcijaństwem?

Ta różnica jest fundamentalna, dotyczy ona obrazu Boga. Obraz ten jest zawsze paralelny z obrazem człowieka i jego zbawienia, a formuła zbawienia w tradycji Upaniszad, podstawowym nurcie tradycji hinduistycznej, brzmi: tattwamasi, to znaczy: ty jesteś tym. Mówi ona, że mój duch, atman, jest tożsamy z duchem wszechświata, czyli Brahmanem. Bycie osobą, jednostką, jest więc złudzeniem. W zbawieniu chodzi o to, żeby wyzwolić się z tego złudzenia i dojść do tożsamości z Brahmanem, Pierwotnym Bytem. Mamy więc pierwszą różnicę – w odróżnieniu od chrześcijaństwa nie ma tutaj osobowego zbawienia, ideałem jest unicestwienie własnej osoby i rozpłynięcie się w Brahmanie.

Po drugie – w chrześcijaństwie zbawienie jest darem, a w tradycji Wschodu człowiek zbawia się sam. Zgodnie z systemem wedanty, ułudą jest też zróżnicowany postrzegalny zmysłowo świat, a tym, co prawdziwe, rzeczywiste i wartościowe, jest tylko Brahman. Chrześcijaństwo natomiast mówi, że świat, człowiek, wielość bytów zostały stworzone przez Boga, są przez Niego zaaprobowane i dobre, bardzo dobre. Świat nie jest ułudą, zasłoną Maji [iluzją], ale tworem Boga¹⁴.

Pozytywne nastawienie chrześcijaństwa do świata i uznanie wielkiej godności człowieka zaowocowało faktem najwyższego rozwoju cywilizacji ludzkiej właśnie w chrześcijańskiej Europie i opanowaniem przez tę cywilizację ogromnych połaci globu ziemskiego. Natomiast kraje Dalekiego Wschodu przez całe wieki przeżywały regres cywilizacyjny, niewiele w istocie wnosząc zwłaszcza do skarbca odkryć naukowych i wynalazków technicznych. Szybki zaś rozwój Japonii w XIX i XX wieku i niektórych innych krajów dalekowschodniej Azji w XX wieku spowodowany był początkowo umiejętną adaptacją wynalazków europejskich na ich

¹³ Rdz 1,26.

¹⁴ „Wschód to tylko religie, Kościół to wiara. O bogactwach i zagrożeniach religii Wschodu z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim, dominikaninem, filozofem religii, rozmawiają Jowita Guja i Sławomir Rusin”, <http://www.katolik.pl/wschod-to-tylko-religie--kosciol-to-wiara-,1066,416,cz.html> [dostęp: 15 III 2016 r.].

terenie. Chrzest Polski włączył nas więc w cywilizację związaną z religią dającą obietnicę życia wiecznego, ale także w cywilizację szybkiego rozwoju doczesnego społeczeństwa ludzkich w zakresie kultury, nauki i techniki.

Chrześcijaństwo jest też religią miłości. W Pierwszym Liście św. Jana Apostoła czytamy: „Bóg jest miłością”¹⁵. Jego wszystkie działania wobec ludzi i świata wynikają z miłości. Przykazania miłości ustanowione przez Jezusa Chrystusa nakazują miłować Pana Boga, ale także każdego bliźniego¹⁶. Miłość do bliźniego powinna wyrażać się także w tym, co nazywamy działalnością polityczną, o ile jej celem będzie (według definicji Arystotelesa) roztropna troska o dobro wspólne. Rozwój chrześcijaństwa w państwie Mieszka i jego następców przyspieszał rozwój struktur państwowych, a tym samym poszerzał krąg ludzi zaangażowanych w pracę dla wspólnot na różnych szczeblach. Ten krąg był już od XV wieku bardzo szeroki (jak na ówczesne realia europejskie), choć ograniczony do szlachty i duchowieństwa, a Polskę zaczęto nazywać wówczas Rzeczpospolitą. Słowo to oznaczało właściwie tyle samo co „wspólnota”.

Mieszko I, przyjmując wiarę chrześcijańską wraz ze swoimi poddanymi, wybierał równocześnie dla swojego państwa szlak najwyższego rozwoju cywilizacyjnego – europejską cywilizację chrześcijańską. Jednocześnie wybierał łacińską gałąź owej cywilizacji, wprowadzając nasz kraj w strefę Zachodu. W strefę greckiej filozofii i rzymskiego prawa, wspaniałego piśmiennictwa chrześcijańskiego i antycznego, dociekań naukowych, wynalazków technicznych, ale i głębokiej mistyki, wspaniałych kamiennych kościołów, dzieł sztuki, bibliotek, klasztorów będących ośrodkami nauki oraz uczonych mnichów wychowujących i kształcących książęce i możnowładcze latorośle.

4. Aspekt państwowotwórczy

Chrzest był niezwykle istotnym dopełnieniem procesu tworzenia Państwa Polskiego. Kraj Mieszka I stawał się dzięki niemu pełnoprawnym i w dodatku ważnym elementem europejskiej wspólnoty cywilizacyjnej, religijnej i politycznej, zwanej *Christianitas*. Państwo pogańskie w zasadzie nie mogło utrzymywać wówczas stosunków dyplomatycznych z krajami chrześcijańskimi. Przyjęcie chrztu otwierało Mieszkowi możliwości prowadzenia skutecznej polityki zagranicznej i dyplomacji. Za chrztem następowało więc pełne uznanie na arenie międzynarodowej i zabezpieczenie przed możliwością podboju ze strony Niemiec pod pozorem chrystianizacji. W polskich warunkach chrześcijaństwo umacniało suwerenność młodego państwa, szczególnie że dzięki staraniom Mieszka I już w 968 udało się utworzyć pierwsze polskie biskupstwo w Poznaniu, na którego

¹⁵ 1 J 4,8.16.

¹⁶ Mt 22,37–40.

czele stanął Jordan (być może pochodzący z Lotaryngii)¹⁷. Wiele wskazuje na to, że biskupstwo to na mocy papieskiego przywileju egzempcyjnego podlegało bezpośrednio Stolicy Apostolskiej¹⁸. Było więc niezależne od arcybiskupstwa w Magdeburgu roszczonego sobie prawa do kościelnej zwierzchności nad ziemiami słowiańskimi. Trzeba podkreślić, że już w 1000 r., dzięki staraniom Bolesława Chrobrego, powstała w Polsce odrębna prowincja kościelna ze stolicą w Gnieźnie.

Ważny był też aspekt wewnętrzny tego, co się stało w 966 roku. Profesor Andrzej Nowak pisał:

To fakt, że pogańskie kulty nie sprzyjały państwowemu zjednoczeniu, podtrzymywały decentralizację, każde plemię czciło swoich bogów, miało odrębnych kapłanów, próby tworzenia „zjednoczonego pogaństwa” zawiodły. Chrześcijaństwo dawało tymczasem potężne narzędzie skupienia politycznego, integracji, przewyciężenia takich podziałów, na jakie Mieszko (a nawet jego następcy) musieli napotykać nawet na względnie „jednolitych etnohistorycznie” obszarach, które dołączał jego ojciec i on do Wielkopolskiego rdzenia ich państwa: choćby na Mazowszu, na ziemi Łędzian (Małopolsce), na Śląsku¹⁹.

Mieszko, sprawujący władzę z woli Bożej, wzmacniał swoją władzę wobec naczelników plemiennych, wielmożów i wszystkich poddanych. Stawał się osobą wyniesioną ponad wszystkich i mógł, jako władca chrześcijański, domagać się bezwzględnej wierności i lojalności.

Przyjęcie chrześcijaństwa pozwalało wprowadzać w państwie Mieszka nowoczesne metody zarządzania oparte o sztukę pisania, którą początkowo posiadali przybywający do Polski księża i zakonnicy. Skoro w roku 973/974 Mieszko wysłał papieżowi kosmyk włosów syna Bolesława (po postrzyżynach) z prośbą o opiekę Stolicy Apostolskiej nad nim, a w 992 r., tuż przed swoją śmiercią, wystawił dokument, który przeszedł do historii jako *Dagome iudex*, to znaczy, że dysponował już normalną kancelarią książęcą. Bolesław Chrobry bił już własne monety²⁰.

5. Podsumowanie

Chrześcijaństwo i Polska są ze sobą nierozzerwalnie związane począwszy od 966 roku. Informacje o wierzeniach naszych przodków w okresie przedchrześcijańskim są ubogie i niepewne. Wpływ owych wierzeń i związanych z nimi

¹⁷ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Lwów 1890, s. 34–35.

¹⁸ K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, s. 114–115.

¹⁹ A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1, s. 83.

²⁰ Zob. S. Suchodolski. *Spór o początki mennictwa w Czechach i w Polsce*, „Wiadomości Numizmatyczne” 1998, t. 42, *passim*.

rytuałów na naszą dzisiejszą kulturę i obyczaj jest niewielki, ma on często formy i treść zasymilowane przez chrześcijaństwo.

Profesor Andrzej Nowak pisał:

Gdyby Mieszko trwał na drodze pogańskich książąt Słowiańszczyzny połabskiej nawet choć dwie, trzy dekady dłużej – do końca swego życia, to mielibyśmy pewnie dokładniejsze opisy pogańskich wier i obrzędów na polskich ziemiach. Opisy dokonywane przez szturmujących te ziemie, jak ziemie nad Łabą właśnie, saskich panów i towarzyszących im duchownych-misjonarzy. Ale nie mamy takich opisów dla ziem między Odrą i Wisłą. Jak zauważył z żalem jeden z badaczy, ziemie polskie są prawdziwą „czarną dziurą” na mapie naszej wiedzy o pogańskich obrzędach Słowian. Wiemy sporo o takich obrzędach, obyczajach i formach kultu u Słowian Połabskich, a także na Rusi – gdzie długo pozostały żywe i na wieki utrwaliły się w kulturze pogańskie tradycje (aż po odtwarzające je arcydzieło muzyki XX wieku – wielkie „Święto wiosny” Igora Strawińskiego). Wybór Mieszka, dokonany w kilka lat zaledwie po przejęciu władzy przez pierwszego księcia zapisanego w historii, sprawił, że zabrakło czasu nie tylko na utrwalenie, ale nawet na wytworzenie jakiegokolwiek pogańskiego tożsamości polskiej. [...]

Nie ma Polski przedchrześcijańskiej – to jest także jedna z konsekwencji szybkiego wyboru drogi ku Rzymowi, jakiego dokonał Mieszko. A zgodnie z tym, co opisaliśmy nieco wyżej, nie byłoby może Polski w ogóle, gdyby nie wybór chrześcijaństwa²¹.

Chrzest Mieszka I oczywiście tylko zapoczątkował proces chrystianizacji kraju, który miał trwać jeszcze całe dziesięciolecie. Ale gdy się zakończył, doprowadził on do tego, że cała nasza etyka i kultura narodowa oparte są na chrześcijaństwie; także nasze tradycje, zwyczaje i roczny rytm życia przesiąknięte są chrześcijaństwem. W trudnych momentach dziejowych Kościół pomagał Polakom utrzymywać tożsamość narodową. W czasie rozbiorów podtrzymywał naszą kulturę i wspierał w walce o wolność. Polscy patrioci, którzy walczyli i ginęli na polach bitewnych albo cierpieli w więziennych kazamatkach, modlili się do Boga, prosili o wstawiennictwo Najświętszą Maryję Pannę Królową Polski i innych świętych. Sprawa wolności ojczyzny ściśle łączyła się z walką o chrześcijańskie oblicze narodu.

Wiara i Kościół były wsparciem dla narodu także w innych mrocznych okresach naszej historii najnowszej – podczas krwawych wojen XX wieku, podczas hitlerowskiej i komunistycznej okupacji. W okresie PRL-u przez długie lata największym autorytetem dla Polaków był Prymas Tysiąclecia kardynał Stefan Wyszyński, odważnie stawiający czoła zagrożeniom płynącym ze strony komunistycznego i ateistycznego reżimu. Tysięczna rocznica chrztu Mieszkowego,

²¹ A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1, s. 84–85.

obchodzona przez Kościół i naród polski w 1966 r., była zwieńczeniem Wielkiej Nowenny ogłoszonej przez prymasa jeszcze 1957 roku. Jej program co roku był odmienny i obejmował najważniejsze problemy Polaków, a celem przedsięwzięcia była odnowa ducha narodu.

Nadeszły przełomowe lata osiemdziesiąte XX wieku. „Solidarność” – formalnie tylko związek zawodowy, szybko stała się ruchem społecznym spełniającym ważne role, m.in. w zapewnieniu Polakom sprawnego obiegu niezależnych informacji (np. poprzez niezliczone pisma podziemne i audycje Radia Solidarność), w umożliwieniu swobodnego wyznawania wiary, upominaniu się o prawa człowieka i narodu, odkłamywaniu historii, podtrzymywaniu tradycji narodowej, prowadzeniu prac koncepcyjnych nad reformą systemu politycznego w Polsce itp. Kościół katolicki wspierał te działania zarówno poprzez oficjalne interwencje episkopatu, jak również poprzez mozolną pracę wielu kapłanów, parafii i zakonów powiązanych ze strukturami legalnej, a potem podziemnej „Solidarności”. Msze za ojczyznę, odprawiane wówczas w licznych kościołach całego kraju, podnosiły ducha i dawały nadzieję wielu tysiącom Polaków. Zawsze kończyły się one hymnem „Boże, coś Polskę”, podczas którego podnoszono w górę palce w kształcie litery „V” – na znak zwycięstwa.

Niektórzy księża oddali życie w służbie Kościołowi i ojczyźnie. Najbardziej znana jest postać niestrudzonego orędownika prawdy, błogosławionego księdza-męczennika Jerzego Popiełuszki. Warto dodać, że w tych trudnych latach w kościołach znajdowali azyl artyści, literaci, muzycy objęci zapisami partyjnej cenzury lub świadomie bojkotujący telewizję jako najbardziej zakłamywany wówczas środek masowego przekazu. Tu mogli prezentować swoje dzieła, spotykać się z publicznością.

Ogromną zasługę w podtrzymywaniu ducha narodu polskiego w trudnych latach osiemdziesiątych ma papież św. Jan Paweł II. Jego pielgrzymki do kraju, żarliwe modlitwy, głębokie kazania i encykliki, nieustannie wyrażane wsparcie dla wolnościowych aspiracji Polaków, pomoc udzielana „Solidarności”, interwencje w obronie więźniów politycznych oraz ludzi upokarzanych i krzywdzonych, apele do polityków w sprawach Polski i dyskretnie działania dyplomatyczne były ogromnym wkładem w dzieło wyzwolenia naszego kraju z komunistycznej niewoli.

Słowa kluczowe: *chrzest Polski, Kościół katolicki, chrześcijaństwo, cywilizacja chrześcijańska, Mieszko I, Dobrawa.*

Summary

The Baptism of Poland – a Fundamental Event in the History of our Country

The article outlines historical conditions of the baptism carried by Mieszko I in 966 and presents the most important contemporary theories referring to the time and place of that act. It follows with a characteristics of the three crucial aspects of that event: religious (chance for salvation for Mieszko, his subjects and their descendants), civilizational (entering the sphere of Christian culture, encouraging a development of science and technology), and state-building (joining the European community referred to as *Christianitas*, improving state management and creating opportunities for diplomatic activity). Finally, it emphasised the utmost importance of Christianity and the Church for maintaining the national identity of the Poles, especially in the period of national enslavement.

Keywords: *Baptism of Poland, Catholic Church, Christianity, Christian civilization, Mieszko I, Dobrawa.*

Bibliografia

Źródła

Anonim, *Kronika polska*, opr. M. Plezia, tł. R. Grodecki, Wrocław 2003.

Kronika Thietmara, tłum. M. Z. Jedlicki, Kraków 2005.

Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxonicarum libri tres, ed. Paul Hirsch, „Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usus cholarum”, t. 60, Hannoverae 1935.

Opracowania

Abraham W., *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII w.*, Lwów 1890.

Dowiat J., *Chrzest Polski*, Warszawa 1958.

Kóćka-Krenz H., *Poznań in the 10th century*, Poznań 2011.

Kóćka-Krenz H., *Rezydencja pierwszych piastowskich władców na poznańskim dworze*, „Nauka” 2005, t. 2.

Kurnatowska Z., *Poznańskie baptysterium*, „Slavia Antiqua” 1998, t. 39.

Labuda G., *Mieszko I*, Wrocław 2009.

Łowmiański H., *Początki Polski*, t. 5, Warszawa 1973.

Nowak A., *Dzieje Polski*, t. 1, Kraków 2014.

Ożóg K., *966. Chrzest Polski*, Kraków 2015.

Strzelczyk J., *Mieszko Pierwszy. Chrzest i początki Polski*, Poznań 2016.

Steele Philip E., *Nawrócenie i Chrzest Mieszka I*, Warszawa 2005.

Suchodolski Stanisław, *Spór o początki mennictwa w Czechach i w Polsce*, „Wiadomości Numizmatyczne” 1998, t. 42.

Urbańczyk P., *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*, Toruń 2012.

Strony internetowe

„Chrześcijańska wolność jest służbą i miłością”, strona internetowa „Deon.pl”, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,13824,chrzescijanska-wolnosc-jest-sluzba-i-miloscia.html> [dostęp: 15 III 2016 r.].

Kurnatowska Zofia, „Początki chrześcijaństwa w Polsce”, „Tu się Polska zaczęła”, 2006, z. I, <http://www.poznan.pl/mim/trakt/publikacje-pokonferencyjne,p,11764,11765,11929.html> [dostęp: 1 III 2016 r.].

„Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie Al.-Bekriego” (*Monumenta Poloniae Historica*, Kraków 1946, seria II, t. I, s. 50; tłumaczenie T. Kowalskiego), strona internetowa: <http://www.law.uj.edu.pl/~khpp/fontesu/973.htm> [dostęp: 15 III 2016 r.].

„Wschód to tylko religie, Kościół to wiara. O bogactwach i zagrożeniach religii Wschodu z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim, dominikaninem, filozofem religii, rozmawiają Jowita Guja i Sławomir Rusin”, „Serwis internetowy Katolik. pl”, <http://www.katolik.pl/wschod-to-tylko-religie--kosciol-to-wiara,1066,416,cz.html> [dostęp: 15 III 2016 r.].

Ks. Krzysztof Kiełpiński*

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

CHRZEST I JEGO SKUTKI W ŚWIETLE PRAWA KOŚCIELNEGO

Wstęp

Polonia cepit habere episcopum – w wielu zapisach historycznych pod datą 968 r. można znaleźć te właśnie słowa. Wyrażają one nadzieję i radość z tego, że społeczeństwo Polan przyjęło nie tylko chrzest święty, ale również wszystkie jego skutki, które wpłynęły na rozwój i kształt życia Polaków¹. „W dwa lata po Chrzcie przyjętym przez Mieszka z rodu Piastów”, pierwszego historycznego władcę, Polska otrzymała po raz pierwszy biskupa. Był to zapewne biskup misyjny imieniem Jordan, siedzibą jego był prawdopodobnie Poznań, a zasięg biskupiej posługi szedł w parze z postępowaniem ewangelizacji piastowskiej dziedziny².

W tym duchu przepojonym radością i nadzieją należałoby nam spojrzeć na ów sakrament chrztu świętego przyjęty w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym 1050 lat temu. Wydarzenie to staje się przyczynkiem do refleksji nad tematem chrztu świętego w ogólności. Chrzest jest rzeczywistością, która ukazuje bogactwo Kościoła i człowieka. Pełni rolę teologiczną, prawną, kulturową. W tym artykule zostanie przedstawione rozumienie chrztu świętego w perspektywie prawa kościelnego, a także jego relacja w odniesieniu do osoby oraz całej wspólnoty.

* Ks. Krzysztof Kiełpiński – kapłan diecezji toruńskiej, student Wydziału Prawa Kanonicznego na UKSW w Warszawie; zainteresowania: prawo kanoniczne, teoria i teologia prawa oraz prawo świeckie.

¹ Zob. I. Paulus II, *Epistula Apostolica Christifidelibus totius Poloniae missa una cum Litteris a Summo Pontifice manu propria subsignatis quibus ibidem novae Provinciae ecclesiasticae ac dioeceses Latini ritus conduntur necnon earundem fines aptius disponuntur*, „Acta Apostolicae Sedis” 1992, vol. 84, s. 1097 (dalej jako skrót AAS).

² Tamże; R. Sobański, *Trybunał Metropolity*, „Prawo Kanoniczne” 1995, nr 1–2, s. 71.

Kwestie terminologiczne

W tej części artykułu zostaną przedstawione podstawowe pojęcia, aby można było zrozumieć cel i zakres tematyczny problemu³.

Na samym wstępie należy wyjaśnić słowo „chrzest”. Etymologia tego słowa najczęściej określana jest jako kąpiel lub obmycie. Łacińskie słowo *baptismus* wskazuje na czynność, w której dokonuje się ten akt. Użycie języka łacińskiego ma podkreślić walor prawny tego wydarzenia. Kąpiel, zanurzenie sprawiało, że osoba miała pewne powinności wobec wspólnoty oraz wobec tego, który tego aktu dokonał. Natomiast użycie greckiego odpowiednika zawęziłoby desygnat do wymiaru teologicznego. Celem artykułu jest ukazanie skutków prawnych, dlatego należy pozostać wierny badaniom, które dokonują się w przestrzeni prawnej. Wśród wielu autorów słowników języka łacińskiego słowo *baptismus* tłumaczone jest w ten sposób⁴.

W dalszym etapie wyjaśnienia należy zwrócić uwagę na specyfikę tego słowa. Pojawia się ono w kontekście wspólnoty Kościoła. Jezus Chrystus, wybierając apostołów, pragnie, aby Jego dzieło było kontynuowane. Chrystus zakłada Kościół wspólnotę, w której pragnął pozostać *aż do skończenia świata*. Natura wspólnoty została zawarta w słowie i sakramencie. Charakter prawny słowa i sakramentu został implikowany we wspólnotę. Analizując nauczanie wspólnoty Kościoła, zauważa się, że chrzest stanowi ważne wydarzenie. Chrzest święty włącza ludzi we wspólnotę Ludu Bożego. Jego natura i cel ukryte są w Objawieniu Bożym, tzn. w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła.

Szukając *principium et ratio legis*, należy odnieść się w tej części artykułu do Pisma Świętego.

Wielu autorów z zakresu prawa odrzuca Pismo Święte jako źródło prawa. Kontestują oni treści w nim zawarte i przeciwstawiają je prawu jako takiemu⁵.

Rodzi się pytanie o to, skąd prawo we wspólnocie Kościoła. Teologowie prawa kościelnego oraz wiele szkół kanonicznych odpowiadają na zarzuty przedstawicieli nurtów antyjurydycznych⁶. Wskazują w swoich rozważaniach, że Pismo Święte jest podstawowym źródłem prawa i rozumienia istoty Kościoła⁷. Prawo Kościoła

³ Por. T. Chauvin, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 2012, s. 69; L. Morawski, *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2001, s. 78.

⁴ Por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 65–66; J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2006, s. 45.

⁵ Por. R. Sohm, *Das Kirchenrechts. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892, s. 1–30.

⁶ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001, s. 12.

⁷ Por. T. Gałkowski, *Teologia prawa*, „Prawo Kanoniczne” 2013, nr 2, s. 105–129.

nie pochodzi z zewnątrz, ale z wewnątrz wspólnoty. Nie jest to prawo narzucone, ale tworzone i odkrywane przez wspólnotę, której cel i misja to zbawienie świata⁸.

Chrystus nadał kierunek wspólnocie i wyposażył ją w odpowiednie narzędzia. Prawo kościelne ma być nośnikiem do przekazywania tajemnicy Kościoła. W tym zadaniu potrzebne jest przyjęcie chrztu świętego. Chrzest święty sprawia, że człowiek zostaje włączony we wspólnotę Kościoła. Dzięki temu staje się uczestnikiem misji Chrystusa⁹.

Śledząc wiele fragmentów w Biblii, znajdujemy zapowiedzi chrztu. Chrystus sam przyjmuje chrzest od św. Jana Chrzciciela, jednak nie należy utożsamiać tego wydarzenia z istotą chrztu obecnie rozumianego i istniejącego w Kościele.

Właściwe rozumienie chrztu swoim uczniom przedstawił Jezus Chrystus w ostatniej swojej mowie, którą św. Mateusz tak przedstawił: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata”¹⁰.

Z przytoczonego fragmentu perykopy ewangelicznej można wywnioskować, że chrzest ma być udzielany wszystkim tym, którzy o niego poproszą. Apostołowie, udzielając chrztu, mają świadectwem życia wskazywać drogę, którą mają kroczyć nowi uczniowie Chrystusa.

Tematem studium jest chrzest w ujęciu prawa kościelnego. Jak należy rozumieć prawo kościelne? Prawo kościelne to rzeczywistość, która staje się nośnikiem prawdy przekazywanej przez Kościół. Prawo kościelne jest rzeczywistością bardzo złożoną. Przechodziło ono różne fazy. Związane jest ze wspólnotą Kościoła¹¹.

To prawo własne wspólnoty, która różni się od społeczności państwowej. Ma ono charakter ontologiczny i epistemologiczny. Istnieje we wspólnocie oraz sprawia, że za pomocą prawa kościelnego można poznać wspólnotę Kościoła. Nie należy postrzegać prawa kościelnego tylko w kategoriach pozytywistycznych. W każdym przypadku, mówiąc o prawie kościelnym, należy uwzględnić zwyczaj, naukę, specyfikę wspólnoty, teleologię oraz prawdę, którą wyraża wspólnota

⁸ Por. R. Sobański, *Prawo jako wartość*, „Prawo Kanoniczne” 1999, nr 3–4, s. 11–26.

⁹ Por. Tenże, *Recepcja prawa w Kościele*, „Prawo Kanoniczne” 2003, nr 3–4, s. 3–14.

¹⁰ Mt, 28, 19–20.

¹¹ Koncepcje porządku prawnego stworzył Santi Romano. Według jego koncepcji można było dostrzec i uznać wielość porządków prawnych, a wśród nich trzy podstawowe: państwowy, kościelny i międzynarodowy. Wykorzystując ten podział, kanoniści włoscy wykazali odrębność i niezależność prawa kościelnego. Dodatkowo wykazali jego prawny charakter. Było to konieczne wobec postaw pozytywistycznych, które stwierdzały, iż normy kanoniczne mają charakter prawny tylko wtedy, gdy prawo państwowe nada im taki walor. Por. S. Romano, *Lordinamento giuridico. Studi sul concetto, le fonti e i caratteri di diritto*, Pisa 1917; Szerzej pisze o tym zjawisku R. Sobański, *Teoria Prawa Kościelnego*, Warszawa 1992, s. 42–45.

Kościoła. Prawo kościelne czerpie pewne elementy z prawa naturalnego, które wyrażone zostały w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku¹².

W interpretacji prawa kościelnego nie wolno stosować tylko dogmatyki prawnej, gdyż obraz stworzony przez same przepisy nie oddaje wizji wspólnoty Ludu Bożego.

Chrzest w ujęciu prawa kościelnego będzie okazją do zobrazowania podstawowych praw podmiotowych jednostki oraz ukazania wpływu tegoż prawa na wspólnotę¹³.

Teologiczne znaczenie chrztu świętego

Nauki teologiczne odczytują rzeczywistość w świetle Objawienia Bożego. Objawienie Boże stanowi depozyt wiary, który został zawarty w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła. Częścią tego depozytu są sakramenty święte. W tym duchu należałoby przyrzeć się nauce o sakramentach, która kształtowała się w historii Kościoła¹⁴.

Nauka o sakramentach przyczyniła się do ukształtowania definicji oraz rozumienia istoty i natury sakramentalnego znaku. Rodzi się więc pytanie, jak należy rozumieć sakrament.

Sakrament to widzialny znak niewidzialnej łaski ustanowiony przez Chrystusa. Pierwszą cechą sakramentu to chrystocentryczność. Chrystus nie tylko ustanowił sakramenty, ale jest ich pierwszorzędym szafarzem. Rzeczywistość, która dokonuje się podczas sprawowania sakramentu, wyrażono w formule *ex opere operato*. Jezus Chrystus jest niejako prasakramentem, który uobecnia siebie we wszystkich sakramentach.

Następną cechą jest eklezyjalność. Wyraża ona doniosłą rolę Kościoła w sprawowaniu sakramentów oraz ukazuje związek sakramentu z Kościołem.

Inną cechą sakramentów jest ich charakter kultyczny. Kościół, sprawując sakramenty, oddaje Bogu cześć poprzez sprawowanie kultu.

Ostatnimi cechami, które wpływają na właściwe rozumienie sakramentu, to personalizizm oraz egzystencjalizm znaku sakramentalnego. Personalny wymiar sakramentu został dowartościowany podczas obrad *Vaticanum II*. Wcześniej Sobór Trydencki zaakcentował elementy obiektywne w sakramentologii. Ojcowie soborowi podczas *Vaticanum II* podkreślili element osobistego spotkania i zaangażowania człowieka w wydarzenie sakramentalne. Sakrament w takim przypadku

¹² Por. R. Sobański, *Słowo i Sakrament jako czynniki kształtujące prawo kościelne*, „Prawo Kanoniczne” 1973, nr 1–2, s. 3–15.

¹³ Por. R. Sobański, *Chrzest jako podstawa jedności Kościoła*, Warszawa 1971, s. 13.

¹⁴ Por. M. Zaborowski, *Sakramenty święte w aspekcie prawnym i historycznym*, „Prawo Kanoniczne” 2012, nr 2, s. 29–54.

stał się uprzywilejowanym spotkaniem człowieka z Chrystusem. Położono akcent na wymiar określony formułą *ex opere operantis* – właściwą dyspozycję człowieka przyjmującego sakrament¹⁵.

Ostatnia cecha znaku sakramentalnego będzie wskazywała na wymiar egzystencjalny. Pod tą nazwą kryje się rzeczywistość ludzkiego życia. Człowiek żyje w czasie i przestrzeni. Ludzkie wybory posiadają przedmiot, który jest szczegółowy. Człowiek, przyjmując sakrament, uświęca siebie i różne sytuacje swojego życia.

Nauka Kościoła zachęca, aby sakramenty stanowiły źródło łaski Bożej. Łaski, które człowiek otrzymuje w sakramentach, to łaska uświęcająca i uczynkowa¹⁶.

Należy stwierdzić dynamiczny i rozwojowy charakter nauki objawienia i Kościoła o sakramentach. Rzeczywistość sakramentalna ukazuje się na przestrzeni lat coraz wyraźniejsza. Dogmatyka katolicka ujawnia się jako kultura wiary, której nie da zamknąć się w raz ustalonych formułach i schematach. Dogmaty nie zamykają możliwości pogłębiania refleksji teologicznej o sakramentach. Nie zamykają procesu poszukiwania prawdy, ale otwierają perspektywy dla dalszych badań. Poddając wnikliwej analizie sakrament chrztu świętego, będzie można odkryć wszystkie wymienione wyżej cechy¹⁷.

Na kanwie tych rozważań należy przedstawić teologiczny wymiar sakramentu chrztu świętego. Spojrzenie w taki sposób na sakrament chrztu pomoże odkryć wiele perspektyw oddziaływania tego sakramentu na jednostkę i wspólnotę¹⁸.

Chrzest w ujęciu teologicznym wskazuje na pewne rzeczywistości, które realizują się w życiu osoby. Człowiek przyjmujący chrzest w sensie ontologicznym staje się nowym stworzeniem. Chrzest sprawia, że człowiek, który poprzez grzech pierwotny był nieprzyjacielem Boga, staje się Jego dzieckiem¹⁹.

Niektórzy teologowie wskazują na dynamiczną relację Boga wobec człowieka. Można ją porównać z adopcją, której dokonuje rodzic wobec dziecka. Bóg adoptuje człowieka, ofiarowując swoją miłość, oraz tworzy relację, która pozwala człowiekowi poznać Boga. Relacja ta ma charakter stały, mimo że człowiek będzie popełniał grzechy. Rzeczywistość chrztu świętego sprawia, że Bóg daruje człowiekowi winy, odpuszcza mu kary, które wynikałyby z grzechu pierwotnego lub aktualnego.

¹⁵ Por. tamże, s. 34.

¹⁶ Por. tamże, s. 31: Według św. Augustyna sakrament to święty znak – *signum sacrum*, lub też *signum rei sacra* – znak rzeczy świętej

¹⁷ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1961, t. 7, s. 18.

¹⁸ Por. Sz. Pieszczoł, *Patrologia*, Poznań 1964, s. 44-45. Autor podkreśla, że chrzest w Kościele starożytnym był przedstawiany w *Didache* czy w *Apologiach* św. Justyna jako ceremonia, w której główne miejsce zajmowała mowa dziękczynna skierowana do Boga.

¹⁹ Por. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 57.

W sakramencie chrztu świętego człowiek zostaje wyposażony w łaskę uświęcającą oraz łaskę uczynkową.

Charakter sakramentalny sprawia, że chrzest raz przyjęty na trwałe wyciska swoje znamię na ludzkiej duszy, toteż nie wolno go powtarzać²⁰.

W odnowionym obrzędzie liturgicznym chrztu świętego wszystkie rzeczywistości zostały wyrażone w symbolice chrzcielnej. Obrzęd sprawowania sakramentu chrztu podkreśla wyżej przedstawione dary. Człowiek może doświadczyć w symbolice sprawowania chrztu Bożego działania. Woda, wyznanie wiary, namaszczenie krzyżmem, zapalenie świecy – są to symbole, które mają wprowadzić człowieka w rzeczywistość Boga i jego tajemnicy²¹.

Przyjęcie chrztu sprawia, że człowiek zostaje włączony w rzeczywistość Kościoła. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa powstała praktyka, w której chrzczono na początku dorosłych, a następnie dzieci. Chrzest sprawiał, że człowiek stawał się członkiem wspólnoty, którą założył Jezus Chrystus. Wspólnota ta ukierunkowana jest na zbawienie, które staje się jej najwyższym prawem i celem. Przyjmując chrzest, człowiek dzieli swoje troski i kłopoty ze wspólnotą, której służy otrzymanymi talentami i którą ubogaca. Rzeczywistość została wyrażona w kanonie 849 KPK 1983: „Chrzest, brama sakramentów, konieczny do zbawienia przez rzeczywiste lub zamierzone przyjęcie, który uwalnia ludzi od grzechów, odradza ich jako dzieci Boże i przez upodobnienie do Chrystusa niezniszczalnym charakterem włącza ich do Kościoła, jest ważnie udzielany jedynie przez obmycie w prawdziwej wodzie z zastosowaniem koniecznej formy słownej”²².

Prawne skutki chrztu świętego

Człowiek w nauczaniu Kościoła jest postrzegany zawsze jak osoba. W tym duchu należy rozumieć człowieka jako osobę oraz postrzegać go przez pryzmat posiadanego rozumu i woli. W ten sposób człowiek staje się podmiotem praw i obowiązków, które wynikają wprost z jego natury.

Prawa i obowiązki są uniwersalne, nienaruszalne i niezbywalne. Człowiek-osoba ludzka, zawsze stał w centrum nauczania Kościoła. W wyniku tego osoba

²⁰ Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1969, t. 1, z. 2, s. 65–69: Autor wskazuje, że jednym ze źródeł rozwoju sakramentologii była praktyka duszpasterska. Wielu sprawowanie sakramentów sprawiało trudność. Święty Cyprian borykał się z wielkim dylematem. Jako biskup musiał rozstrzygać problem udzielania chrztu przez heretyków, czyli ludzi, którzy byli wykluczeni ze wspólnoty Kościoła. Pytał papieża Stefana, czy może udzielić chrztu ten, kto do Kościoła nie należy. Czy można dać drugiemu to, czego się nie posiada? Cyprian stwierdził, że chrzest udzielony przez heretyka jest nieważny i należy go ponowić. Papież Stefan nie podzielił zdania św. Cypriana i odwołał się do praktyki kościelnej.

²¹ Por. S.C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach*, Lublin 1984, s. 74.

²² Por. KPK 1983, kan. 849.

ludzka powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich działań społecznych. W ten sposób wyrażona została prawda, że człowiek jest jedynym stworzeniem na ziemi, którego Bóg chciał dla niego samego. Człowiek-osoba jest szczególnie obrazem Boga i posiada Jego podobieństwo²³. Podsumowując, człowiek jest zdolny do samostanowienia i nie wolno traktować bycia osobą jako środka do celu, lecz zawsze jako cel w sobie²⁴.

Osoba w ujęciu chrześcijańskim staje się pojęciem dynamicznym, które zawiera w sobie elementy psychiczne, biologiczne oraz wyraża egzystencjalną skłonność do realizowania swojego człowieczeństwa.

Pojęcie osoby przechodziło wiele przeobrażeń w nauce Kościoła. Pierwsze wzmianki tego pojęcia pojawiły się w kontekście nauki o Trójcy Świętej i chry-stologii. Następnie rozważania przeniosły się na grunt metafizyki. Niektórzy teologowie wyróżniali cechy osoby substancjalne, a inni – relacyjne. Definicja osoby została ukształtowana dzięki Boecjuszowi, którego pojęcie osoby zostało przyjęte przez św. Tomasza z Akwinu.

Obecnie rozważania nad tym pojęciem ograniczono do określenia samo-świadomości osoby lub wskazania relacji ja-ty; to tzw. personalizm dialogiczny²⁵.

Nauka prawa kanonicznego nie mogła szczycić się dorobkiem naukowym w określaniu pojęcia osoby. W kanonistyce osoba zawsze była postrzegana bardzo konkretnie. Ujęcie osoby w kanonistyce zapoczątkowało refleksję wokół nauki o osobie moralnej. Sobański twierdzi, iż kanonistyka uznaje i zakłada, że istota ludzka to osoba; bez względu na to, czy jest ochrzczona, używa nazwy *homo*, natomiast słowo *persona* jest nazwą techniczną oznaczającą podmiot zdolności prawnej.

Wielu kanonistów, m.in. Girlanda, Sobański i Pree, dostrzega analogie w prawie rzymskim²⁶. Prawo rzymskie nie wypracowało pojęcia, które nadawałoby się do użycia i rozwinięcia w kanonistyce. Dalsza analiza tego pojęcia możliwa była dzięki naukom prawnym, które w XIX wieku zajęły się tym problemem. Jan Althusius w swoim opracowaniach określił model podmiotowości wszystkich ludzi.

Epoka oświecenia przyjęła pojęcie człowieka istoty, który niezależnie od pochodzenia, płci i wyznania posiada niezbywalne prawa.

W wywodach Kanta i Fryderyka Saviniego określona została nauka o działaniu oraz ukształtował się model o prawie subiektywnym. Studium tego okresu

²³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1703, 1705.

²⁴ Por. R. Sobański, *Znaczenie pojęcia osoby w kanonicznym porządku prawnym*, „Prawo Kanoniczne” 1997, nr 3–4, s. 5–11.

²⁵ Por. B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelische und katholischen Theologie den Gegenwart*, Paderborn 1963, s. 120.

²⁶ Por. H. Pree, *Munsterischer Kommentar zum CIC*, Einführung vor. 96.

przyczyniło się do rozwoju nauk prawnych, które zaczęły postrzegać osobę jako abstrakcyjny podmiot prawa.

W kanonie 87 Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r. użyto terminu *persona* jako abstrakcyjnego podmiotu prawa²⁷.

Takiego samego określenia użyto przy redakcji kanonu 96 w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku. Pojawiają się jednak różnice redakcyjne między tymi dwoma kanonami. Zrozumienie tych dwóch określeń możliwe staje się w momencie przytoczenia kanonu 204 z KPK 1983 roku. Przywołanie tego kanonu jest zasadne w dalszym rozważaniu, ponieważ stanowić on będzie klucz interpretacyjny do dalszych rozważań.

Kanon 96 z KPK 1983 r. brzmi następująco: „Przez chrzest człowiek zostaje wcielony do Kościoła Chrystusowego i staje się w nim osobą, z obowiązkami i prawami, które – zważywszy ich pozycję – są właściwe chrześcijanom, jeśli są we wspólnocie kościelnej i o ile nie przeszkadza sankcja nałożona zgodnie z przepisem prawa”.

Natomiast kanon 204 z KPK 1983 r. wyrażony został w ten sposób:

§1. Wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie.

§ 2. Ten Kościół, ukonstytuowany i uporządkowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, kierowanym przez następcę Piotra i biskupów we wspólnocie z nim.

Po przeczytaniu tych kanonów nasuwa się pytanie: dlaczego ustawodawca używa dwukrotnie tych pojęć i odnosi się również dwukrotnie do tej samej rzeczywistości Kościoła? Co stanowi *ratio legis* takiego zachowania?

Odpowiedzi na to pytanie należy poszukiwać w dokumentach Komisji Rewizji Kodeksu. Przepis zawarty w kanonie 204 wskazuje na termin osoby, który odnosi się *explicite* do członków ludu Bożego. Ustawodawca celowo uniknął sformułowań jurekcyjnych na określenie osoby w kanonie 204²⁸.

²⁷ Por. KPK 1917, kan. 87: Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstat obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura. H. Jone, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, Paderborn 1950, t. 1, 97 ad c. 87: notio personae hic non sumitur sensu philosophico, sed sensu iuridico. Iure canonico personae dicitur omne subiectum iurium et officiorum capax.

²⁸ R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego na przykładzie pierwszej księgi*, „Prawo Kanoniczne” 1984, nr 3–4, s. 246.

Większość kanonistów stwierdza, że wyrażone zostały w tym przypadku dwie prawdy. Słowo z kanonu 96 dotyczące osoby to *persona*. Pojęcie to ma charakter wyjątkowo jurydyczny. Charakteryzuje się statyczną i bierną pozycją prawną osoby. Formalnie środowiskiem tego pojęcia jest porządek prawny, a nie kościelny. Pojęcie osoby z kanonu 204 oznacza *christifidelis*. To pojęcie teologiczne, dynamiczne. Treść tego słowa jest wypełniona prawnymi cechami w postaci praw i obowiązków wiernego w perspektywie wspólnoty Kościoła.

Inny pogląd wyrażony został przez G. Lo Castro. Stwierdza on, że wyrażenie zawarte w kanonie 204 KPK 1983r. dowodzi, iż kodeks ma dwie dusze: jedną – ściśle techniczną, prawną, drugą – teologiczną²⁹.

Element prawny uzależniony był od świeckich struktur i koncepcji prawnych, element teologiczny oddaje specyficzne racje porządku w Kościele. Elementy rozwijały się równolegle i autonomicznie. Według G. Lo Castro zostały połączone, dlatego stanowią charakterystyczną cechę Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku.

W wyniku analizy należy stwierdzić, że między tymi dwoma pojęciami zachodzi bliska relacja. Przedstawia się ona następująco. Pojęcie *persona*, inaczej niż *christifidelis*, nie jest w stanie wyrazić pozycji wiernych w równej co do działania i godności statutu wiernego w Kościele³⁰.

Wynika z tego, że pojęcie *christifidelis* staje się podstawą pojęcia *persona*. Należy wskazać, że pojęcie *persona* może być zastąpione przez *christifidelis*. Za tym przemawia fakt, że termin *persona* odnosi się do zdarzeń, które są regulowane i nie wynikają z chrztu świętego, oraz użycie tego pojęcia ułatwi prawu kościelnemu komunikatywność w obszarach prawa świeckiego.

Nawiązując do naszych rozważań, należy stwierdzić, że człowiek staje się osobą w Kościele poprzez chrzest święty. Patrząc z tej perspektywy, można odnieść wrażenie, że pojęcia te są wymienne. Interpretacja kanonu 96 wyraźnie stanowi, że człowiek posiada zdolność prawną, ale należy ją realizować w Kościele. Nie wyklucza ona zdolności prawnej ludzi nieochrzczonych. Zdolność ta jest jedna i tożsama. Człowiek, który przyjął chrzest, nie posiada dwóch zdolności – osobowości naturalnej i chrześcijańskiej. Człowiek ochrzczony jest osobą, która posiada prawa i obowiązki³¹.

²⁹ Por. G. Lo Castro, *Il soggetto, i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985, s. 55.

³⁰ Por. KPK 1983, kan. 208: Z racji odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem, współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego.

³¹ Por. KPK 1983, kan. 213: „Wierni mają prawo otrzymywać pomoce od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego i sakramentów”. Element prawny typowy dla ustawodawstwa kościelnego nie można tego spotkać w prawie świeckim; kan. 215: Wierni mają prawo swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi dla celów miłości lub pobożności albo dla ożywiania chrześcijańskiego powołania w świecie, a także

Dynamika osoby w ujęciu prawnym

W ostatniej części studium zostanie przedstawiona relacja człowieka do wspólnoty Kościoła. Relacja człowieka do wspólnoty została wyrażona określeniem „dynamika osoby”. Termin wyraża kształtowanie się szczegółowych relacji we wspólnocie Kościoła na dwóch płaszczyznach. Jedną z nich stanowi relacja ja–ty, drugą: ja–wspólnota. Pojęcie *christifidelis* wyraża teologiczną i dynamiczną zdolność człowieka. Należy postawić pytanie, co kryje się pod określeniem „dynamika osoby”.

Sobański stwierdza, że chodzi tu o prawa i obowiązki wiernego, który przez chrzest święty uczestniczy w życiu Kościoła. El Correcco przekonuje, że należy mówić o obowiązkach, a w dalszej mierze o prawach osoby w prawie kościelnym. Sobański oponuje przeciwko temu pogładowi, ponieważ stwierdzenie El Correcco niszczy dynamikę osoby oraz to wszystko, co ten termin wyraża³².

Podążając za twierdzeniem Sobańskiego, należy zauważyć, że człowiek staje się chrześcijaninem przez dar wiary wyrażony w momencie chrztu świętego. Dar ten uzdalnia człowieka do działania. Sobański nazywa to ontyczną zdolnością działania. W dalszych swoich rozważaniach stwierdza, że zdolność działania nie stanowi w Kościele dodatku do innych cech, ale charakteryzuje kościelny status wiernego. Przerywając wywód Sobańskiego, należy zapytać: co nowego może dać człowiek wspólnocie a co otrzyma w zamian?³³

Nowa rzeczywistość zaprasza człowieka do tego, aby uczestniczył w życiu wspólnoty. Po przyjęciu chrztu człowiek działa jednostkowo i wspólnotowo. Człowiek nie doznałby owoców odkupienia i nie mógłby się zbawić, gdyby nie aktywność wspólnoty. To w Kościele człowiek może poznać Boga, doświadczyć Jego miłości i łask. To poprzez działanie Kościoła człowiek może doświadczyć życia modlitwy. W ten sposób może poprzez przyjmowanie sakramentów wzrastać w kategoriach prawdy, dobra i piękna. Wspólnota Kościoła odkrywa przed jednostką szczególne dobra, które powinny towarzyszyć człowiekowi w wędrówce wiary. Prawem jednostki jest korzystanie z tych wszystkich środków, którymi dysponuje wspólnota Kościoła. Obowiązkiem jednostki wobec wspólnoty jest dawanie świadectwa prawdy i miłości³⁴.

odbywania zebrań dla wspólnego osiągnięcia tych celów. Prawo to jest analogiczne do praw człowieka”; kan. 220: „Nikomui nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności. Prawo to jest przysługujące każdej osobie ludzkiej”.

³² Por. E. Corecco, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico*, Brescia 1985, s. 338.

³³ Por. R. Sobański, *Znaczenie pojęcia osoby*, s. 10.

³⁴ Por. P. Lombardia, *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico*, Pamplona 1974, s. 79–106.

Sposób rozumienia praw i obowiązków ma szalenie wielką wagę dla prawa. Takie rozumienie miało przełożenie na redakcję kanonów znajdujących się w II księdze *O Ludzie Bożym* w części pierwszej *Wierni* w tytułach pierwszym i drugim. Większość ekspertów zarzuca, że prawa wyrażone w tej części kodeksu są dość defensywne. Hamują aktywność wiernych w Kościele. Sprawiają, że Kościół traci jedną podstawową cechę: misyjność. Sobański kontestuje te wypowiedzi. Stwierdza, że prawdziwa dynamika osoby ochrzczonej najlepiej wyrażona została w stwierdzeniu: *iura proter officia*, tzn. obowiązek nad prawem.

Opinia Sobańskiego przyjęta została przez wielu teologów i duszpasterzy z wielką nadzieją. Obowiązek należy postrzegać jako czynnik, który dynamizuje całą wspólnotę. Wypełnienie obowiązków wobec innych otwiera przed człowiekiem szeroki horyzont praw, które w Kościele może realizować. Spojrzenie zaproponowane przez Sobańskiego zostało przeniesione na grunt pracy duszpasterskiej. Duszpasterze w przygotowaniu rodziców i rodziców chrzestnych przesunęli akcent z praw na obowiązki. W wyniku tego wzrasta świadomość nie tylko szacunku o wiarę, o swoje życie, ale również o wspólnotę Kościoła. Nie należy zapominać, że wspólnota Kościoła ma za zadanie stać na straży wypełniania obowiązków oraz realizacji praw jednostki³⁵.

Zakończenie

Kończąc studium, stwierdza się, że osoba w Kościele, czyli człowiek ochrzczony, ma status *naturae reparate*. Ma otwartą drogę, aby żyć we wspólnocie i się rozwijać. Pojęcia użyte w kanonach KPK 1983 wyrażają tę samą rzeczywistość, a rozdzielenie tych pojęć sprawia, że dokonuje się błędne rozumienie wspólnoty Kościoła.

Mając na uwadze inne dyscypliny naukowe, należy uwzględnić to wszystko, co kreśli obraz wiernego w Kościele. Nie należy bać się tych dyscyplin. Aplikując wiedzę nauk świeckich, nie wolno zapominać o teologicznych skutkach chrztu świętego.

Na koniec chciałbym spuentować myślą ks. Sobańskiego. Podkreśla, że prawo kościelne ma dynamizować człowieka w jego działaniu. W ten sposób rodzi się autonomia, która wyraża się w realizacji praw podmiotowych. Rola prawa w tym zakresie jest bardzo znacząca, ponieważ sprawia ono, że człowiek może poprzez obowiązki doświadczyć swojej tożsamości i wyrazić siebie w realizacji swoich uprawnień.

Uważam, że tylko dobre zrozumienie prawa kościelnego pozwoli wspólnocie Kościoła ożywić poszczególnych wiernych. Uwarunkowania i normy, które przynosi prawo kościelne, stają się skutecznym narzędziem w budowaniu wspólnoty

³⁵ Por. E. Molano, *La autonomia privada en el ordenamiento canónico*, Pamplona 1976, s. 67.

Kościół. Pozostaje tylko jedno pytanie: czy wystarczy sił duszpasterzom, aby przybliżyć rzeczywistość, która przez wielu dziś jest niezrozumiana?

Słowa kluczowe: *prawo kościelne, chrzest, osoba, chrzest Polski.*

Summary

Baptism and its effects in Church Law

The theme of the article was to present the baptism and its effects in Church Law. Baptism is the concept of theology, legislation, culture. The aim of the article is to depict the 1050th jubilee of the baptism of Poland. In the first part, the issues of terminology are published, the second section describes the theological dimension of baptism.

The third part contains the legal aspects of baptism. At the end of the article the author presents the effects of baptism in the form of rights and obligations. The article raises questions concerning the interpretation of church law and analyzes the effects of baptism in the context of ecclesiastical law. In summary, the author asks the question: Will priests be strong enough to present the reality, which is difficult to grasp, to the faithful?

Keywords: *Church law, baptism, the baptism of Poland, person*

Bibliografia

Źródła

Pismo Święte. Stary i Nowy Testament, wydanie V, Poznań 2001.

Ioannes Paulus II, *Epistula Apostolica Christifidelibus totius Poloniae missa una cum Litteris a Summo Pontifice manu propria subsignatis quibus ibidem novae Provinciae ecclesiasticae ac dioeceses Latini ritus conduntur necnon earundem fines aptius disponuntur*, Acta Apostolicae Sedis, 1992, vol. 84, s. 1097.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussus digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Romae 1917.

Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego, Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

Opracowania

Bober A., *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.

Lo Castro G., *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985.

Corecco E., *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico*, Brescia 1985.

- Chauvin T., Stawecki T., Winczorek P., *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 2012.
- Galkowski T., *Teologia prawa*, „Prawo Kanoniczne” 2013, nr 2.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1961, t. 7.
- Jöne H., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, Paderborn 1950.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992.
- Langemeyer B., *Der dialogische Personalismus in der evangelische und katholischen Theologie den Gegenwart*, Paderborn 1963.
- Lombardia P., *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico*, Pamplona 1974.
- Michalski M., *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1969, t. 1, z. 2.
- Molaño E., *La autonomía privada en el ordenamiento canónico*, Pamplona 1976.
- Morawski L., *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2001.
- Napiórkowski S.C., *Z Chrystusem w znakach*, Lublin 1984.
- Pree H., *Münsterischer Kommentar zum CIC*.
- Pieszczoch Sz., *Patrologia*, Poznań 1964.
- Romano S., *Lordinamento giuridico. Studi sul concetto, le fonti e i caratteri di diritto*, Pisa 1917.
- Sohm R., *Das Kirchenrechts. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892.
- Sobański R., *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001.
- Sobański R., *Prawo jako wartość*, „Prawo Kanoniczne” 1999, nr 3–4.
- Sobański R., *Recepcja prawa w Kościele*, „Prawo Kanoniczne” 2003, nr 3–4.
- Sobański R., *Trybunał Metropolity*, „Prawo Kanoniczne” 1995, nr 1–2.
- Sobański R., *Teoria Prawa Kościelnego*, Warszawa 1992.
- Sobański R., *Słowo i Sakrament jako czynniki kształtujące prawo kościelne*, „Prawo Kanoniczne” 1973, nr 1–2.
- Sobański R., *Chrzest jako podstawa jedności Kościoła*, Warszawa 1971.
- Sobański R., *Prawo a wolność osoby odrodzonej we chrzcie*, „Prawo Kanoniczne” 1977, nr 3–4.
- Sobański R., *Znaczenie pojęcia osoby w kanonicznym porządku prawnym*, „Prawo Kanoniczne” 1997, nr 3–4.
- Sobański R., *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego na przykładzie pierwszej księgi*, „Prawo Kanoniczne” 1984, nr 3–4.
- Sondel J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2006.
- Zaborowski M., *Sakramenty święte w aspekcie prawno-historycznym*, „Prawo Kanoniczne” 2012, 55, nr 2.

O. Paweł Warchoł OFMConv

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

CHRZEST Z KRWI W DOŚWIADCZENIU POLSKIM

1050. rocznica chrztu Polski stanowi okazję, by nie zapominać o chrzcie z krwi. Jest on bowiem konsekwencją chrztu z wody. Potwierdza go krwawa ofiara Zbawiciela, bez której nie można zrozumieć znaczeń sakramentów oraz ich uświęcającego działania. Niezrozumiała jest też historia męczeństwa narodu polskiego, przejawiająca się bohaterską obroną wiary. Duchowi uczniowie Jezusa nad Wisłą i Odrą mężnie dawali bowiem świadectwo przynależności poprzez krew do tajemnicy paschalnej Zbawiciela.

1. Chrystusowy chrzest z wody

W teologii pierwszy sakrament to chrzest z wody, który obmywa i oczyszcza z grzechu pierwotnego, wprowadzając człowieka w życie Boga. Ochrzczony staje się własnością Chrystusa i uczestniczy w świętości (por. Rz 1,7; 1 Kor 1,2 itd.). Wzrasta w nim nowe życie, które jego istnienie wynosi na wyższy poziom. W Odkupicielu zyskuje on przeto wieczną młodość przez działanie Jego mocy. Dzięki niej zyskuje dostęp do dobrodziejstw innych sakramentów.

Sakramentowi chrztu był poddany w Jordanie Chrystus, chociaż go nie potrzebował. Jan Chrzciciel wzbrania się przed podjęciem tej czynności, gdyż wie, kim On jest. Jezus prosi go wtedy o zaufanie i oddanie swego losu w dłonie Boga, mówiąc: „Bo tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe”. Wtedy Jan wziął Jezusa w ramiona i zanurzył w nurtach Jordanu.

Wszelkie skutki chrztu mają swe źródło w ofierze Jezusa Chrystusa. „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzy otrzymaliśmy chrzest zanurzający w Chrystusie Jezusie, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający w śmierć zostaliśmy wraz z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowym życiu – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,3-4).

Tradycja nazywa dlatego sakrament chrztu *sacramentum paschale*, wskazując na jego związek z misterium paschalnym Chrystusa. Jak bowiem krew paschalnego baranka uratowała Izraelitów przed śmiercią i pozwoliła im wyjść z Egiptu, tak krew Zbawiciela ratuje człowieka przed śmiercią, aby z Nim zmartwychwstał, przechodząc ze śmierci do życia wiecznego. W chwili chrztu zatem doświadczają

chrześcijanin śmierci starego człowieka, by idąc drogą Mistrza, kontynuować Jego dzieło. Zachęca do tego symbolika krzyża. W ten sposób chrześcijanie odsyłani są do chrztu Jezusa w śmierci Baranka Bożego, biorącego na siebie grzech świata (por. J 1,29.36). To ona dopełnia chrzest z wody i zapowiada zmartwychwstanie. Jezus bowiem zwycięża śmierć i daje zbawienie.

Tę prawdę dobrze przyswoili sobie Polacy, gdyż nauka Chrystusa dotarła do ich serc i przemieniała życie. Przeżycie Jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski nie może ograniczać się tylko do rozważania zagadnień o charakterze społecznym, kulturowym czy narodowym. Są to co prawda kwestie ważne, ale nie można pomniejszać wyznania wiary w Boga, źródła życia wiecznego.

Od tamtego wydarzenia – tłumaczył kardynał Wyszyński – nie ma w dziejach Polski trwalszej ciągłości, jak ciągłość zbawczego strumienia wody chrzcielnej, która nieustannie płynie przez Polskę na głowy, serca i dusze narodu polskiego, od Mieszka aż do maleńkiego chłopaczka czy dziewczynki, którą ochrzczili kapłani¹.

Przyjęty chrzest dawał Polakom Boga, scalał ich w jeden organizm państwowy. Adam Brückner pisał: „Rok 966 usunął na zawsze pogaństwo, którego dalsze trwanie zagrażało niezawisłości, zapewnił tę niezawisłość. Cóż dopiero kulturę – dzieło to Kościoła”². Przybywający duchowni uczyli poddanych Mieszka religii oraz służyli pomocą jego władzy. Budowali kościoły i klasztory, wyposażając je w naczynia, szaty i księgi liturgiczne, niezbędne do sprawowania kultu. Kwitło w nich życie intelektualne i artystyczne, uczyli uprawy roli, rozwijali malarstwo i rzeźbę sakralną. Wielkie zasługi w uprawie winnicy Pańskiej w Polsce miał biskup Jordan, pierwszy pasterz obejmujący działalnością cały obszar monarchii polańskiej.

Wiara w Boga wyznana przez Mieszka włączyła Polaków do społeczności Kościoła i wskazała drogę następnym pokoleniom. Byli to bracia i siostry żyjący w naszej pamięci, czyli nasi dziadowie, rodzice, kapłani i siostry zakonne. Uczyli oni rodaków mówić językiem wiary i o niej świadczyć. Wiara zatem i pamięć – otwarte na Ducha Świętego – tworzyły historię i uświadamiały Polakom godność dzieci Bożych oraz wyznaczały im zadania na przyszłość. Wedle słów Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16-18).

Zapewne, gdyby Polska nie przyjęła chrześcijaństwa, podzieliłaby los takich plemion, jak Obodryci czy Wieleci. Zniknęłaby z kart historii. „[...] Ile krajów

¹ S. Wyszyński, *Przemówienie podczas uroczystości millenijnych w Płocku*, 12 XII 1966, w: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, Warszawa 1990, s. 303.

² A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, Warszawa 1967, s. 224.

oficjalnie pogańskich przetrwało w historii Europy do XV wieku?”³ – pyta Andrzej Nowak. I odpowiada: „Zero”.

2. Chrzest z krwi i przez krew

Starożytny myśliciel Tertulian mówił o chrzcie z wody i chrzcie krwi. Mówi o nim Pan, że przeszedł, jak napisał Jan: «przez wodę i krew» (1 J 5,6). Wodą został bowiem ochrzczony, a przez krew uwielbiony. W ten sposób wzywa nas przez wodę, a przez krew czyni wybranymi. Wyłynęły one z rany przeszytego boku. Od tej chwili ci, którzy uwierzyli, zostali obmyci wodą i poją się Jego krwią⁴.

Tertulian interpretuje sakramentologicznie i eklezjologicznie. Krew wskazuje więc na Eucharystię, nowego Adama, na Kościół, Matkę żyjących. Podobnie mówił św. Cyprian, podając dwa sposoby wejścia do Kościoła poprzez chrzest i męczeństwo. „Ponieważ zbawienny chrzest według Ewangelii działa w dwojaki sposób – w katechumenach przez wodę, w czasie prześladowania zaś w świętych męczennikach przez ich krew – wyłynęły z boku Zbawiciela krew i woda, aby tak w chrzcie, jak i w czasie męczeństwa za Chrystusa zapewnić łaskę wyznania”⁵. Na innym miejscu uznaje on wyższość chrztu krwi, gdyż męczeństwo jest wyrazem miłości, a miłość zakrywa mnóstwo grzechów. Stąd tłumaczy, że chrzest krwi jest „w łasce większy, w potęgde wznioślejszy, w zaszczycie droższy, chrzest, którym chrzczą aniołowie, chrzest, którym raduje się Bóg i Jego Chrystus, chrzest, po którym nikt już nie grzeszy, chrzest, który dopełnia wzrostu wiary naszej, chrzest, który po zejściu z tego świata natychmiast łączy z Bogiem. W chrzcie wody otrzymuje się odpuszczenie grzechów, w chrzcie krwi – koronę cnót”⁶.

Ta prawda odnosi się do wszystkich ludzi. Rocznicą chrztu Polski pozwala ją przypomnieć. W polskiej rzeczywistości jest ona nad wyraz czytelna, gdyż plastycznie została wyeksponowana na obrazie Pana Jezusa miłosiernego, inspirowanym przez s. Faustynę. Treścią jej wizji są promienie krwi i wody wypływające z serca Zbawiciela jako konsekwencja Jego miłosierdzia. Chrystus wyjaśnia jej, że „błady promień oznacza wodę, która usprawiedliwia dusze; czerwony promień oznacza krew, która jest życiem dusz”⁷.

³ Por. Rozmowa Elizy Olczyk z Andrzejem Nowakiem, *Bez chrześcijaństwa zniknęlibyśmy z historii*, „Wprost”, 21–28 III 2016 r., s. 40.

⁴ Tertulian, *Wybór Pism. O chrzcie* 9 i 16, tłum. E. Stanula, „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, Warszawa 1970, s. 141–143, 149.

⁵ Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, 13, 20–21, tłum. W. Kania, „Biblioteka Ojców Kościoła” 14, Kraków 2000, s. 196–197.

⁶ Św. Cyprian, *Ad Fortunatum*, w: tenże, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tłum. J. Czuj, „Pisma Ojców Kościoła” 19, Poznań 1937, s. 227.

⁷ *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski Wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków–Stockbridge–Rzym 1981, s. 1588.

Woda zatem to narzędzie Boskiej sprawiedliwości. Nie karze ona tego, kto zwróci się z ufnością do Bożego miłosierdzia. Krew natomiast to działanie miłosiernego Boga, dającego życie wieczne tym, którzy wyrażają skruchę za swe winy. Przez „życie dusz” rozumie Święta mękę i miłosierdzie w sakramentalnym działaniu Chrystusa, który wiernym daje kielich swojej krwi. Zapisuje ona: „Jestem dzieckiem królewskim, bo czuję, że krew Jezusa krąży w moich żyłach”⁸. Ofiarowana przez Zbawiciela przybiera więc postać promienia, którego nie można pochwycić ani wypić, ale można mu pozwolić przeświecić się i przemienić⁹.

Święto Bożego Miłosierdzia, przypadające w Drugą Niedzielę Wielkanocną, zatwierdzone przez papieża Polaka, aby uwielbić Boże miłosierdzie, odwołuje się dlatego do chrztu wody i chrztu z krwi. W ten sposób łączy ono wydarzenie przebicia boku, o którym mówi liturgia Wielkiego Piątku, z liturgią Święta Miłosierdzia, czyli w ostatnim dniu oktawy wielkanocnej. Łatwo w nich dostrzec zbawcze owoce krwi i wody, czyli miłosierdzia Boga wobec człowieka. George Weigel powiedział, że jest to dar narodu polskiego dla Kościoła na całym świecie.

Podobnie jak daru chrztu Kościół w Polsce nie zatrzymał dla siebie, ale zaniósł go innym narodom, daru miłosierdzia też nie zatrzymuje dla siebie. Mają one przypominać, że Polacy stali się „królewskim szczepem Piastowym”¹⁰, rozszerzając ducha świętości męczeństwem krwawym i białym, świadcząc o wierze w czasach niewiary. Święci, którzy wyszli z ich ziem, są owocem tego daru.

3. Chrzest krwi narodu polskiego jako źródło jego niepodległości

Ponieważ naród Polski w sposób wyjątkowo bolesny doświadczył krzyża, centralnym punktem jego duchowości jest tajemnica Chrystusa, polska pasyjność. Polacy – chyba jak żaden inny naród – otaczają kultem krzyż, szanują wszystko, co wiąże się z męką, cierpieniem i bólem. W czasach zaborów mękę Chrystusa

⁸ Tamże.

⁹ W interesujący sposób mówi na ten temat św. Katarzyna Sieneńska: *Wylewając krew i wodę, ukazałem wam święty chrzest z wody, który otrzymujecie poprzez moc krwi. Ukazałem wam też chrzest z krwi [...]. Oto co objawił wam mój bok otwarty, gdzie znajdujecie tajemnicę serca. Tam dowiedziecie się, że kocham was bardziej, niż to mogę okazać przez skończone cierpienie* [św. Katarzyna Sieneńska, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej nauki*, tłum. L. Staff, Poznań 2012, s. 168, 168]. Następnie powiedział: *Wykazałem ci, że kocham was nieskończenie. Co o tym świadczy? Chrzest z krwi zjednoczony z ogniem mej miłości, bo krew przelana została z miłości; i dany chrześcijanom oraz każdemu, kto go chce przyjąć, chrzest powszechny, w którym dusza jednoczy się z krwią moją; jest to chrzest z wody, lecz woda w nim jednoczy się z krwią i ogniem. Aby wam to wykazać, sprawiłem, że z boku mego wyciekła krew z wodą* [tamże].

¹⁰ Por. J. Sikorski, *Polskie tradycje wojskowe. Tradycje walk obronnych z najazdami Niemców, Krzyżaków, Szwedów, Turków i Tatarów*, t. 1, Warszawa 1990, s. 21–26.

odnoszono dlatego do męki narodu. Polacy czuli się ogarnięci ramionami Chrystusowego krzyża, gdyż był on znakiem siły, męstwa i zapowiedzią zwycięstwa.

Krzyż przynosi chrzest krwi, czyli męczeństwo. Prawdę tę poświadczili własnym życiem pierwsi męczennicy: św. Wojciech oraz bracia kameduli opisani w życiorysie przez św. Brunona z Kwerfurtu. Zostali w nim przyrównani do pięciu ran Chrystusa, by podkreślić zbawczy wymiar śmierci dla narodu polskiego i tworzącej się kultury chrześcijańskiej. Profesor Andrzej Nowak zwrócił uwagę, że umarli 11 listopada. Po 123 latach niewoli, tego samego dnia i miesiąca, Polska odzyskała niepodległość¹¹. Czy to przypadek działania Bożej Opatrzności posługujący się ceną ich męczeńskiej śmierci? W świetle naszej wiary to kalendarium wydarzeń tak odległych zachęca, by spojrzeć na dzieje Polski z perspektywy religijnej. Uświadamia ten fakt prawdy, że ofiara z życia za wiarę w Boga przynosi owoce wolności dla narodu.

Wielkiej rangi nabrało w Polsce męczeństwo św. Stanisława, biskupa krakowskiego, który poległ za przypomnienie władcy obowiązku moralności. Jego śmierć utorowała drogę do jedności narodu. Ciekawa rzecz – w 1979 r. z okazji 900. rocznicy jego śmierci przyjechał do Polski św. Jan Paweł, aby go uczcić i prosić o wolność dla Kościoła i narodu. Zaznaczył, że Polska przeżywa renesans św. Stanisława, jakiego nie przeżywała przez dwudziestolecie i pierwsze lata po drugiej wojnie światowej¹². Skutek tej modlitwy był taki, że zrodziły się ruchy wolnościowe pobudzone ideałami solidarności.

Duchowy rozwój Polski zawsze wywoływał zdumienie, nawet po okresie zaborów, kwitło życie wierzących. Feliks Koneczny zauważa, że w ciągu ośmiu lat XIX wieku zrodziło się jedenaście nowych polskich zakonów. „Coś tak nadzwyczajnego nie zdarzyło się nigdy jeszcze i nigdzie w całej historii Kościoła powszechnego. Nastąpiło odrodzenie religijne. [...] A potem dopiero polityczne”¹³. Spełniło się marzenie Stanisława Wyspiańskiego, że zagrał złoty róg wolności.

W czasie II wojny światowej poległy miliony obywateli Polski, głównie w obozach zagłady, na przykład w Auschwitz, który Jan Paweł II nazwie „Golgotą naszych czasów”¹⁴. Wśród nich jest powszechnie znany św. Maksymilian Kolbe, bł. Michał Kozal, nazaretanki z Nowogródka. 13 czerwca 1999 roku św. Jan Paweł II beatyfikował 108 męczenników za wiarę. Oni dali się wciągnąć Chrystusowi w tajemnicę Jego odkupienia, by w duchowej jedności z Nim pomagać dźwi-

¹¹ A. Nowak, *Wolność krzyżami się mierzy*, w: *Krzyż Polski. Patriotyzm i męczeństwo*, t. 4, Kraków 2011, s. 17.

¹² Tamże.

¹³ F. Koneczny, *Święci w dziejach narodu polskiego*, Kraków 1985, s. 121.

¹⁴ Jan Paweł II, *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią*. Homilia podczas Mszy św. w Oświęcimiu-Brzezince, 7 VI 1979 r., w: *Nauczanie Papieskie II*, 1 (1979), s. 683–686.

gać wielorakie cierpienia ludzi i wynagradzać za krzyczącą niesprawiedliwość w świecie.

Bóg, spoza tych wymienionych, ukrył w cieniu historii rzesze innych, bliżej nieznanych, którzy cierpieniem zaświadczyli o swej wierze. Podczas II wojny światowej zostało poddanych brutalnym torturom aż 6367 osób duchownych, zginęło 1932 księży i kleryków, 580 zakonników i 289 zakonnic. Dobrze tę prawdę wypowiedział kard. Stefan Wyszyński w słowach skierowanych do polskich kapłanów, byłych więźniów w Dachau:

Wszystkie ustroje piją kapłańską krew. Wszystkim im, dla jakiejś tajemniczej siły, potrzebna jest kapłańska krew [...], aż do krwi naszych braci, która spłynęła obficie w tylu obozach koncentracyjnych. [...] To jest misterium świata, to jest przedziwna, niezbadana tajemnica: świat łaknie kapłańskiej krwi! Świat jej potrzebuje, aby być nieustannie obmywany! Świat musi być odkupiony ofiarą. [...] Potrzeba więc było i ofiary polskich kapłanów¹⁵.

Polaków mordowali także Sowieci. Jan Paweł II nazwał zbrodnię katyńską „Golgotą Wschodu”. W ich gułagach i na zesłankach ścierała się szatańska nienawiść z odkupieńczym cierpieniem Chrystusa na krzyżu. Papież mówił: *Trzeba mieć świadomość, że również ta śmierć, a raczej to wielkie żniwo śmierci jest jakoś wpisane w Boże plany i nabiera nowego znaczenia w perspektywie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Nade wszystko staje się ona ofiarą, której owocem jest dobro. W wymiarze narodowym przybrało ono kształt wolności. W wymiarze ludzkim jest przykładem odwagi i wytrwania w wierności ideałom. W wymiarze chrześcijańskim jest wezwaniem do przebaczenia¹⁶. Oto sens chrztu krwi.*

Prezydent Polski prof. Lech Kaczyński z okazji 70. rocznicy wybuchu II wojny światowej przypomniał na Westerplatte:

Można zadać pytanie, jakie jest porównanie między Holocaustem realizowanym przez nazistowskie Niemcy a Katyniem realizowanym przez sowiecką Rosję. Jest jedno porównanie między tymi zbrodniami, chociaż ich rozmiary były oczywiście bardzo różne. Żydzi ginęli dlatego, że byli Żydami, polscy oficerowie ginęli, dlatego, że byli polskimi oficerami. Taki był wyrok i w pierwszym, i w drugim przypadku¹⁷.

¹⁵ S. Wyszyński, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paryż 1963, s. 22.

¹⁶ Jan Paweł II, „Przemówienie do uczestników pielgrzymki Rodzin Katyńskich (13 IV 1996 r.)”, cyt. za: <http://www.fronda.pl/blogi/nie-tylko-kaczmarewski/katyn,8135.html> [dostęp: 1 VI 2016 r.].

¹⁷ L. Kaczyński, „Przemówienie prezydenta na Westerplatte”, <http://www.prezydent.pl/archiwum-lecha-kaczynskiego/aktualnosci/rok-2009/art,14,670,przemowienie-prezydenta-na-westerplatte.html>. [dostęp: 15 V 2016 r.].

Przyczyną tych postaw była nienawiść wobec żydowskości i polskości. Zniszczenia polskości pragnęli Niemcy. Tego samego chcieli też Rosjanie. Jedni i drudzy kontynuowali ambicje przodków.

Z najnowszych czasów warto przywołać bł. Jerzego Popiełuszkę, polskiego kapłana, który dał najpiękniejsze świadectwo własnego życia, pełnego heroizmu w praktykowaniu cnót chrześcijańskich. Jego chrzest krwi poprzedzony został odprawieniem Mszy Świętej celebrowanej 19 października 1984 roku. W ten sposób upodobał się do swego Mistrza.

Na przestrzeni dziejów śmierć polskich męczenników wyjednuje wstawienictwo promieniowania uświęcającej mocy Ducha dla Kościoła w Polsce, który z krwi męczenników czerpie żywotność. Tertulian pisał, że „krew męczenników jest nasieniem chrześcijan”.

4. Krew polskich męczenników darem wolności dla Europy

Krew polskich męczenników przynosi wolność nie tylko Polsce, ale także Europie. Już pod Legnicą Henryk Pobożny obronił Polskę i Europę. Tatarzy cofnęli się na Wschód, uwalniając ziemie piastowskie i nie zagrażając Zachodowi Europy. Ofiara życia Bolesława Pobożnego „zatrzymała nawałę tatarską, aby nie poszła w głąb Europy”¹⁸. Polska okazała się „przedmurzem chrześcijaństwa”, bo rozbiła hordy wojowniczego islamu.

Podobne było zwycięstwo Polaków nad Szwedami w XVII wieku. Wygrana ich miałyby przykre konsekwencje. Jan Paweł II pisze: „Obrona Jasnej Góry w 1655 r. ma nie tylko charakter pewnego cudu historycznego, ale także może być interpretowana jako ostrzeżenie na przyszłość, w sensie wezwania do baczności wobec zagrożenia, które pochodziło z Zachodu, zdominowanego zasadą *cuius regio eius religio*, a także i ze Wschodu, gdzie coraz bardziej umacniała się wszechwładza carów”¹⁹.

Polacy zatrzymali islam w 1444 r., kiedy Władysław Warneńczyk w czasie bitwy pod Warną zginął 10 listopada; gdy pokonali Turków pod Chocimiem w 1621 i 1673 r., gdy rozgromili ich pod Wiedniem w 1683 roku. Był to dla nich święty obowiązek.

Polacy zatrzymali w 1920 r. bolszewizm pod Warszawą²⁰. Zwycięstwo to łączy się ze zwycięstwem „Solidarności” nad komunizmem. Jeśli w roku 1920 komunizm nie zalał – dzięki Polakom – Europy, to „Solidarność” położyła podwaliny

¹⁸ S. Wyszyński, *Homilia podczas uroczystości jubileuszowych we Wrocławiu* (31 VIII 1965), w: tenże, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 252.

¹⁹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 144.

²⁰ Por. J.M. Bartnik, J.P. Strożyńska, *Matka Boża Łaskawa a Cud nad Wisłą. Dzieje kultu i łaski*, Warszawa 2011, s. 203–214.

pod wolność w krajach Europy Środkowo-Wschodniej oraz krajach pod zaborem sowieckim w Azji. Upadł ZSRR, którego podwalinami był bezbożny komunizm.

Męczennicy polscy poświadczają słowami św. Pawła Apostoła:

Nic nie może ich odłączyć od Chrystusa i – dodajmy – od miłości narodu. Używają swą krwią ziemię wielu narodów. Dzięki nim Polska trwa w wierze. O jej misji wobec świata powiedział ks. kard. Robert Sarah:

[...] Polska ma wielką misję względem Europy. Jest to trudna misja, bo ta misja idzie pod prąd powszechnym nurtom panującym na Zachodzie. Zachód chce osiągnąć pełną autonomię wobec Boga, a Polska musi to zwalczyć i powiedzieć: „jesteśmy niczym bez Boga”. Bez Boga każdy z nas jest niczym, bo bez Boga przypominamy drzewo z odciętymi korzeniami. A drzewo, które jest pozbawione korzeni, umiera²¹.

Te słowa wystarczą za wszelki komentarz.

5. Jaka przyszłość?

Nikt nie zna przyszłości. Jest tajemnicą. Ale wobec stanu duchowego ludzkości, która daleka jest od Boga, Polacy nie mogą być obojętni. Upadek moralny ludzkości, która znajduje się między życiem a śmiercią, rajskim ogrodem a ruinami, jest wielkim niebezpieczeństwem. Czyż w imię hasła: „Za wolność waszą i naszą”, nie trzeba walczyć teraz o wolność duchową?

Jeśli przeciwnik walczy z moralnością chrześcijańską i promuje zepsucie obyczajów, jeśli zagraża terroryzm ze strony wyznawców islamu, to czy nie trzeba być stanowczym w obronie wiary w Boga chrześcijan i moralności? Czy Polska nie ma nic do powiedzenia w obronie chrześcijaństwa? Co trzeba czynić, aby ludzkość powróciła do Boga? Czy nie trzeba uwzględnić aspektu krwi i wody obecnych w wizerunkach Jezusa Miłosiernego, czyli symboli chrztu z wody i krwi?

Krew i woda dokonują duchowego oczyszczenia ludzi; uzdrawiają rany zadane przez grzech, a więc odnawiają obecność Bożą w duszach i uświęcają je przez upodobnienie do Syna Bożego, a szczególnie do Jego miłosiernego serca. Woda i krew kruszą wszelkie zapory, zmywając zmyły grzechu, rozgrzewają serca, budzą pragnienie powrotu do Boga i zjednoczenia się z Nim w miłości; pomagają w urzeczywistnianiu przykazania miłości Boga i bliźniego; dają światło oczom, jak dały je setnikowi, który przebił bok Chrystusa. Zbawcze to źródło – wyraz miłości Boga do ludzi.

Moralne wartości nie istnieją wszakże na mocy naszych decyzji czy kaprysów, lecz dlatego, że zostały objawione przez wieczną Mądrość. Dlatego moralność

²¹ *Polska ma misję. Rozmowa z ks. kardynałem Robertem Sarahem, prefektem watykańskiej Kongregacji ds. kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, „Nasz Dziennik” 26–28 III 2016 r., s. 21.*

chrześcijańska jest fundamentem życia politycznego i społecznego. Splendor wolności człowieka to splendor wolności kogoś, kto angażuje się po stronie moralności.

Męczeństwo Polaków jest świadectwem miłości, pieczętowanym krwią Chrystusa, czyli łaską uzdalniającą do oddania za Niego życia. Dzięki temu życie duszy nabiera – jak szlachetny kruszec – nowej wartości, co daje się poznać w historii narodu. Nie brakowało w nim tych, którzy umierali z powodu wiary w Chrystusa, widząc w męczeńskiej śmierci tajemnicę zmartwychwstania i zwycięskiej krwi.

Męczennicy i świeci polscy, upodobnieni do Ukrzyżowanego, rozumieją, że świętość zapowiada dla ojczyzny wolność, której fundamentem jest cierpienie. Dzięki temu przekonaniu zmieniają oblicze świata i wyznaczają nowe szlaki dziejów, rozświetlając życie innych i niosąc nadzieję tym, którzy ją utracili. Zazwyczaj porządkują czas, który ulega pokusie rozpacz, podpowiadając sposoby osiągnięcia nadziei poprzez modlitwę i ekspiację, czyli uchrystusowiając.

Słowa kluczowe: *Chrzest wody, chrzest krwi, męczeństwo, Polska, niepodległość.*

Summary

Baptism of blood in the Polish experience

The anniversary of Poland's baptism reminds also about baptism of blood, which is the consequence of baptism of water. It is confirmed by the Saviour's sacrifice and without it we can't understand the martyrdom of the Polish nation. The Poles courageously bore witness of blood belonging to the Saviour's paschal mystery. When faced with various threats, blood and water coming out from Christ's side as symbols of baptism of water and blood are still valid.

Keywords: *Baptism of water, baptism of blood, martyrdom, Poland, independence.*

Bibliografia

Opracowania

- Bartnik J. M., Strożyńska J. P., *Matka Boża Łaskawa a Cud nad Wisłą. Dzieje kultu i łaski*, Warszawa 2011.
- A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, Warszawa 1967.
- Cyprian, *Ad Fortunatum*, w: tenże, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, Poznań 1937.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, 13, 20–21, Kraków 2000.
- Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski Wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków–Stockbridge–Rzym 1981.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysięcy*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, „Przemówienie do uczestników pielgrzymki Rodzin Katyńskich (13 IV 1996)”: <http://www.frona.pl/blogi/nie-tylko-kaczmarek/katyn,8135.html> [dostęp: 1 VI 2016 r.].
- Jan Paweł II, *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią. Homilia podczas Mszy św. w Oświęcimiu–Brzezince*, 7 VI 1979 r., w: *Nauczanie Papieskie II*, 1 (1979).
- Kaczyński L., „Przemówienie na Westerplatte 1 IX 2009 r.”, <http://wpolityce.pl/spoleczenstwo/211793-przypominamy-lech-kaczynski-w-2009-r-na-westerplatte-nie-wolno-ustepowac-imperializmowi-przeczytaj-przemowienie> [dostęp: 15 V 2016 r.].
- Katarzyna Sieneńska, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej nauki*, Poznań 2012.
- Koneczny F., *Święci w dziejach narodu polskiego*, Kraków 1985.
- Nowak A., *Wolność krzyżami się mierzy, w: Krzyż Polski. Patriotyzm i męczeństwo*, t. 4, Kraków 2011.
- Polska ma misję. Rozmowa z ks. kardynałem Robertem Sarahem, prefektem watykańskiej Kongregacji ds. kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*, „Nasz Dziennik” 26–28 III 2016 r.
- Rozmowa Elżby Olczyk z Andrzejem Nowakiem, Bez chrześcijaństwa zniknęlibyśmy z historii*, „Wprost” 2016.
- Sikorski J., *Polskie tradycje wojskowe. Tradycje walk obronnych z najazdami Niemców, Krzyżaków, Szwedów, Turków i Tatarów*, t. 1, Warszawa 1990.
- Tertulian, *Wybór Pism. O chrzcie 9 i 16*, Warszawa 1970.
- Wyszyński S., *Homilia podczas uroczystości jubileuszowych we Wrocławiu (31 VIII 1965)*, w: tenże, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990.
- Wyszyński S., *Przemówienie podczas uroczystości milenijnych w Płocku, 12 XII 1966*, w: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990.
- Wyszyński S., *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paryż 1963.

Ks. Józef Dębiński*

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu

Z KOŁOBRZEGU PRZEZ KRUSZWICĘ DO WŁOCŁAWKA. PRZYSZYNEK DO DZIEJÓW DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ

Państwo Polan pod wodzą Mieszka I (ok. 960–992) i Bolesława Chrobrego (992–1025) dokonało zjednoczenia sąsiadujących ziem, tworząc początkowo państwo Mieszka, następnie państwo gnieźnieńskie, a od Bolesława Chrobrego „Polonię”; obejmowało Wielkopolskę, Małopolskę, Śląsk, Mazowsze i Pomorze. Po dołączeniu Małopolski i Śląska liczyło ok. 900 tys. mieszkańców¹. Pisał o nim w tym czasie m.in. żydowski kupiec i uczony będący w służbie kalifa Kordoby Ibrahim ibn Jakub, że „jest najrozleglejszym spośród (słowiańskich) krajów. Obfituje w żywność, mięso, miód i rolę orną”². Zarówno Ibrahim ibn Jakub, jak i niemiecki kronikarz „Dziejów saskich” Widukind nazywają Mieszka „królem Północy”, co świadczy o jego prestiżu.

Od IX wieku na ziemiach polskich miała miejsce infiltracja chrześcijaństwa, które propagowali na Morawach święci Cyryl i Metody. Wedle „Żywota św. Metodego” chrzest w tym czasie przyjął państwo Wiślan (Małopolska). W przyjęciu chrześcijaństwa przez państwo Mieszka I duże znaczenie miał czynnik polityczny, m.in.: klęska Węgrów na Lechowym Polu koło Augsburga (955 r.), koronacja cesarza Ottona Wielkiego (962 r.), napięte stosunki z Wietami i sojusz polsko-czeski przypieczętowany małżeństwem Mieszka I z Dobrawą (965 r.). Bez przyjęcia chrztu trudno byłoby księciu utrzymać Gniezno i Poznań oraz zdobyć Śląsk (990 r.) i Małopolskę (981 r.), a następnie uzyskać Pomorze Gdańskie (997)³. Również

* Ks. Józef Dębiński – kapłan diecezji włocławskiej, dr hab. historii, profesor w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Zastępca redaktora naczelnego pisma naukowego „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”. Autor wielu prac naukowych z zakresu historii powszechnej, Polski i Kościoła oraz teologii i filozofii.

¹ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 2, Lublin 2000, s. 121; A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1. *Skąd nasz ród (do 1202)*, Kraków 2014, s. 77. Dla porównania demografowie szacują, że w 1000 roku liczba ludności Rusi wynosiła ponad 4,5 mln, Rzeszy niemieckiej – ok. 3,5 mln, Czech – 600 tys., a na terenie Francji – ponad 6 mln.

² A. Nowak, *Dzieje Polski*, s. 62–63.

³ Tamże, s. 85. W 990 r. państwo osiągnęło kształt podobny do tego, jaki ma Polska obecnie.

sam władca szybko zbierał owoce przyjętego chrztu. Już od 967 roku występuje jako *amicus imperatoris* (przyjaciół cesarza)⁴.

Polska po przyjęciu chrztu znalazła się w rodzinie chrześcijańskiej. Od tego momentu rozpoczęła się też nowa era naszych dziejów pod względem religijnym, kulturalnym, społecznym i cywilizacyjnym. Bez chrztu nie byłoby polskiej państwowości. Nie ulega wątpliwości, że chrześcijaństwo przyczyniło się do scementowania społeczeństwa wewnątrz (służyło polskim interesom) oraz stało się czynnikiem łączącym Polskę z Zachodem. Struktury państwowe i kościelne wzajemnie się przenikały, co umacniało młode państwo. Chrześcijaństwo doceniło też autonomię osoby ludzkiej i jej wolność, co sprawiło, że Polska była przez wiele wieków najbardziej demokratycznym państwem świata. Mieszko I oddał całe państwo polskie pod opiekę Stolicy Apostolskiej, poświadczając to dokumentem *Dagome iudex* (991 r.), a wcześniej posyłając papieżowi Benedyktowi VI pukiel włosów swojego syna Bolesława z prośbą o roztoczenie nad nim opieki (973/974)⁵.

Wraz z misją chrystianizacyjną następowała też budowa struktur hierarchicznych Kościoła w Polsce. Papież Jan XIII był daleki od popierania misji niemieckiej na Wschodzie. Erygując metropolię magdeburską (968 r.), nie poszedł za postulatami Ottona Wielkiego i nie poddał jej zwierzchnictwu ziem słowiańskich za Odrą. Takie stanowisko każe wskazywać na jego wyjątkową życzliwość wobec Polski. Na ten bezpośredni udział Rzymu w tworzeniu zrębów polskiej organizacji kościelnej wskazuje najstarsze wezwanie katedry poznańskiej ku czci Świętego Piotra (968 r.). Granice pierwszej polskiej diecezji, zwanej biskupstwem misyjnym w Poznaniu, obejmowały początkowo całe terytorium państwa polskiego⁶.

Dalszej rozbudowy organizacji kościelnej, czyli powołania do życia nowej prowincji kościelnej, dokonał Bolesław Chrobry, który przejął rządy po ojcu, mając 25 lat (992 r.). Należy tutaj dodać, że organizacja kościelna posiadała w tym czasie znaczenie równoważne z tą państwową. Jedna uzupełniała drugą. Króla mógł koronować zatem tylko metropolita, co oznacza, że bez metropolity nie byłoby korony ani jedności i niepodległości państwa⁷. Przejście z organizacji misyjnej do zwykłej organizacji kościelnej nie było też sprawą prostą. Był to akt kościelny i polityczny, czyli miał charakter międzynarodowy. Musiały współpracować ze sobą papieństwo i cesarstwo. To ostatnie nie miało interesu popierania samoistności Polski. Trzeba było więc specjalnej, wyjątkowej wprost atmosfery, by polityka ta uległa zmianie. Taką sytuację stworzyło męczeństwo św. Wojciecha i jego przy-

⁴ Tamże, s. 89.

⁵ B. Kumor, *Historia Kościoła*, s. 128–129. Historycy tłumaczą, że dokument właściwie zaczynał się od słów: *Ego Mesco dux*.

⁶ D.A. Sikorski, *O stosunkach polsko-niemieckich w X i XI wieku*, „*Studia Historica Slavico-Germanica*” 2004–2005, t. 26, s. 245–277.

⁷ A. Nowak, *Dzieje Polski*, s. 108.

jażn z Ottonem III oraz poparcie papieża Sylwestra II (Francuza)⁸. Głównym rozgrywającym był jednak Bolesław Chrobry. Kanonizacja św. Wojciecha (999 r.) w Rzymie stała się okazją do utworzenia w Polsce metropolii i powołania kilku biskupstw. Uroczystość związana z tym aktem połączono z pielgrzymką cesarza do grobu św. Wojciecha, którą wyznaczono na rok 1000; odbyła się ona między 7 a 15 marca w Gnieźnie. Po modlitwie w katedrze gnieźnieńskiej 20-letni cesarz Otton III spotkał się z księciem Bolesławem⁹.

Zjazd gnieźnieński miał charakter kongresu politycznego i synodu kościelnego; wzięli w nim udział również legaci papiescy (kardynałowie) i zapewne przedstawiciele episkopatu niemieckiego; obecny był też biskup Jordan. W czasie zjazdu to legaci papiescy dokonali promulgacji bull papieskich, mocą których utworzona została archidiecezja gnieźnieńska oraz powstałe, oprócz archidiecezji gnieźnieńskiej, również diecezje: krakowska (bp Poppon), wrocławska (bp Jan) i kołobrzaska (bp Reinbern, który był z pochodzenia Niemcem z okolic Merseburga)¹⁰. Wobec sprzeciwu biskupa Ungiera (992–1012) diecezja poznańska zachowała swój status; nie weszła w skład metropolii gnieźnieńskiej (podlegała bezpośrednio Stolicy Apostolskiej) i obejmowała większość Wielkopolski oraz część Mazowsza; do metropolii gnieźnieńskiej weszła dopiero w 1076 roku¹¹. Pierwszym metropolitą gnieźnieńskim został przyrodni brat św. Wojciecha – bł. Radzim-Gaudenty (konsekrowany w Rzymie). Nowa metropolia gnieźnieńska stała się zaporą zamykającą Kościołowi w Niemczech drogę na Wschód¹². Faktem jest, że od 10 marca 1000 roku Kościół w Polsce miał już pełną strukturę

⁸ Tamże, s. 102. W Czechach rywalizowały ze sobą dwa rody książęce: Sławnikowiców, do którego należał bp Wojciech, i Przemyślidów. W 983 r. Wojciech został biskupem Pragi, którą to stolicę obejmował kilka razy. Ostatecznie stolicę biskupią opuścił w 994 r. i udał się wraz z bratem Radzimem-Gaudentym do Polski, aby nawracać pogan. Swoją misję rozpoczął w 997 r. od nawracania Prus, gdzie 23 IV 997 r. został zamordowany. Przejęty śmiercią przyjaciela Otton III udał się w 998 r. do Rzymu, gdzie wraz z nowym papieżem Sylwestrem II zamierzał odnowić dawny blask starożytnego imperium w nowym chrześcijańskim duchu i geopolitycznym kształcie. Zamierzał więc wykroczyć poza dawne granice rzymskiego cesarstwa, na ziemie, które zajęli Słowianie. Pomocą miał służyć słowiański książę Bolesław, który pod patronatem św. Wojciecha miał zbudować wschodni fundament nowej, chrześcijańskiej Europy. Sprawy nowej wizji Europy rozpatrywano w 999 r. na synodzie w Rzymie, gdzie też Wojciech został uznany za świętego.

⁹ T. Silnicki, *Z dziejów Kościoła w Polsce*, Warszawa 1960, s. 100–101; D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, Poznań 2013, s. 332–389.

¹⁰ A. Buko, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*, Warszawa 2006, s. 92, 197; W. Hensel, *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys kultury materialnej*, Warszawa 1987, s. 445.

¹¹ S. Szczur, *Historia Polski. Średniowiecze*, Kraków 2007, s. 92.

¹² B. Kumor, *Historia Kościoła*, s. 130; W. Abraham, *Organizacja Kościoła*, s. 118–132.

i hierarchię i tym samym łączył się bezpośrednio z kolejnymi następcami św. Piotra w Rzymie.

Oprócz znaczenia kościelnego zjazd miał wielkie znaczenie na odcinku politycznym. Cesarz wyraził zgodę na koronację Bolesława Chrobrego, mianując go „bratem i współpracownikiem cesarstwa oraz przyjacielem i towarzyszem ludu rzymskiego”¹³. Nadał mu też prawo do inwestytury. Ofiarował również Chrobremu gwóźdź z krzyża Chrystusowego i włócznię św. Maurycego. Z kolei książę Bolesław przychylił się do planów cesarza o Wielkim Cesarstwie, a ponadto ofiarował cesarzowi ramię św. Wojciecha oraz trzystu opancerzonych żołnierzy; odprowadził także cesarza aż do Magdeburga; wspólnie przeżyli Niedzielę Palmową (24 marca)¹⁴. Słusznie więc mógł nazwać Bolesława Chrobrego po pięćdziesięciu latach kronikarz Adam z Bremy *rex christianissimus*¹⁵.

Model organizacji kościelnej w Polsce przeniesiony został z Europy Zachodniej. Diecezja poznańska obejmowała zachodnią Wielkopolskę i pas środkowy z Kaliszem włącznie, natomiast powołana do istnienia archidiecezja gnieźnieńska obejmowała wschodnią część Wielkopolski z Kujawami i częścią Mazowsza. Do diecezji krakowskiej należały Małopolska i Ziemia Lubuska, do wrocławskiej zaliczał się Śląsk, a diecezja kołobrzeska obejmowała całe Pomorze¹⁶.

Pierwszym biskupem kołobrzeskim był, jak już wspomniano, Reinbern, który prowadził akcję chrystianizacyjną na Pomorzu, gdzie usunął ośrodki pogańskiego kultu¹⁷. Po pewnego rodzaju sukcesach misyjnych nastąpił jednak na tych terenach nawrót pogaństwa. Powodu tych zmian należy szukać w konflikcie politycznym i wojennym pomiędzy Polską a Niemcami, gdzie od 1002 roku rządy objął cesarz Henryk II. Sprzymierzył się on ze Słowianami Połabskimi, co spowodowało odżycie wśród ludności Pomorza Zachodniego dawnych zwyczajów i obrzędów

¹³ A. Nowak, *Dzieje Polski*, s. 108

¹⁴ Wydarzenie to opisuje w swojej *Kronice* kronikarz Gall oraz niemiecki historyk z XI wieku Thietmar.

¹⁵ A. Nowak, *Dzieje Polski*, s. 114.

¹⁶ B. Kumor, *Historia Kościoła*, s. 131.

¹⁷ D. von Merseburg, *Kronika Thietmara*, Poznań 1953, s. 208, 328, 570, 572; H. Holzapfel, *Reinbern pierwszy biskup Pomorza*, Koszalin 1980, s. 12–26; S. Rosik, *Reinbern – Salsae Cholbergensis ecclesiae episcopus*, w: *Salsa Cholbergensis. Kołobrzeg w średniowieczu*, red. L. Leciejewicz, M. Rembowski, Kołobrzeg 2000, s. 85–93. Urodził się w okręgu Hassegau k. Merseburga między 965 a 970 r., gdzie oprócz Niemców zamieszkiwali Serbołużyczanie. Trzeba przypuszczać, że przez styczność ze Słowianami znał też ich język. Kronikarz Thietmar pisze, że był wykształcony „w szlachetnych naukach przez mądrych nauczycieli”. Prawdopodobnie uczęszczał do szkoły katedralnej w Magdeburgu i ok. 990 r. przyjął święcenia kapłańskie. Bolesław Chrobry znał Reinberna i widział w nim człowieka, którego znajomość języka słowiańskiego przyda się do pracy misyjnej wśród Pomorzan. Ci ostatni, będąc Słowianami, stale sprzeciwiali się polskiemu panowaniu i trwali przy swojej wierze w różne bóstwa (m.in. w Peruna, boga grzmotu), którym składali ofiary ze zwierząt i ludzi.



Reinbern – pierwszy
biskup kołobrzeczski

pogańskich. W latach 1007–1013 Pomorze Zachodnie oderwało się od Polski, a więc w okresie, kiedy Bolesław Chrobry prowadził wojnę z cesarzem Henrykiem II; zdobył Łużyce i Miłsko. Oddziały polskie zmuszone zostały jednak odejść z Pomorza w rejon toczących się walk. Kołobrzeg musiał opuścić też biskup Reinbern¹⁸.

Należy przypuszczać, że w państwie Bolesława Chrobrego nie pogodzono się z upadkiem diecezji w Kołobrzegu, która miała przecież pełnić zadania nie tylko religijne, ale również polityczne – chodziło o związanie tamtejszej ludności z państwem polskim. Monarcha doskonale wiedział, że do centralizacji państwa potrzebna jest dalsza chrystianizacja tych terenów. Z drugiej strony zdawał sobie sprawę, że nie da się wznowić działalności diecezji w Kołobrzegu. Zrodził się więc pomysł takiego umiejscowienia diecezji, aby po pierw-

sze nie zagrażało jej niebezpieczeństwo, a po drugie – by rozciągała swoją opiekę nad całym Pomorzem. Wtedy powstała prawdopodobnie myśl umiejscowienia jej bliżej centrum Polski; zwrócono uwagę na Kruszwicę. Prawdopodobnie też w 1013 roku przeniesiono stolicę biskupią z Kołobrzegu do Kruszwicy¹⁹. Wtedy też powstała diecezja kruszwicka, która nastawiona była na chrystianizację Pomorza Zachodniego; na akcję misyjną na Pomorzu Gdańskim (XI w.) wskazano biskupstwo kujawsko-pomorskie, czyli włocławskie²⁰.

Ogólnie biorąc, niewiele możemy powiedzieć o dziejach diecezji kruszwickiej. Składała się z jednego archidiakonu starego typu z podziałem na dwie części:

¹⁸ A. Nowak, *Dzieje Polski*, s. 114. Reinbern udał się na dwór polskiego księcia, gdzie otrzymał od Bolesława Chrobrego nowe zadanie. Został skierowany wraz z córką polskiego władcy na dwór księcia Świętopełka na Ruś, gdzie uwięziony 9 VI 1012 r. poniósł śmierć. Diecezja kołobrzeczka biskupa Reinberna przestała istnieć, a pamięć o nim zanikła.

¹⁹ S. Szczur, *Historia Polski*, s. 92; G. Labuda, *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i Kujawach w XI i XII wieku*, „Zapiski Historyczne” (dalej: ZH) 1968, t. 33, s. 29–34.

²⁰ K. Dola, *Kołobrzeczkie biskupstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, k. 427–428; T. Silnicki, *Z dziejów Kościoła w Polsce*, s. 105–200; W. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław 1964, s. 65–68; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, (dalej: ABMK) 1969, t. 18, s. 338.

Kujawy i Pomorze, oraz z bliżej nieokreślonej liczby parafii; nie było wówczas podziału na dekanaty. Administracyjnie zarządzał diecezją urzędnik biskupi, zwany archidiaconem, który był też prałatem tamtejszej kapituły. W skład diecezji kołobrzesckiej przeniesionej do Kruszwicy weszły: z archidiecezji gnieźnieńskiej – Kujawy i przypuszczalnie Mazowsze, a z byłego biskupstwa kołobrzesckiego (wschodnie tereny) – Pomorze z Gdańskiem i Świeciem. Biskupami kruszwickimi byli: Marcei (1015–1035), Wenanty (1035–1055), Andrzej (1056–1081), Jan (1082–1097), Paulin (1098–1110) oraz Baldwin (1111–1128). Na podstawie badań archeologicznych w Kruszwicy ustalono, że posiadała ona dwie kolegiaty: św. Wita na podgrodziu (drewniana), gdzie początkowo była katedrą (ufundowana z poręki Dąbrówki), a po jej spaleniu podczas wojny domowej za czasów Władysława Hermana przeniesiona została do kościoła klasztorного Benedyktynów pw. św. Piotra (XI w.) zbudowanego za czasów króla Mieszka II; parafialnym kościołem był kościół Najświętszej Maryi Panny²¹.

Hipoteza dotycząca powstania diecezji w Kruszwicy, a następnie jej przeniesienia do Włocławka należy do najtrudniejszych zagadnień historiografii Polski XI i XII wieku. Niektórzy uczeni zaprzeczają nawet istnieniu diecezji w Kruszwicy (Zygmunt Sułowski). Nie ma właściwie żadnego dokumentu potwierdzającego lokalację diecezji kruszwickiej. Istnieje jedynie stara tradycja sięgająca czasów średniowiecza, która mówi o istnieniu tej diecezji. Kronikarz Gall, spisując w 1113 roku wiadomości o Polsce XI-wiecznej i wymieniając ówczesnych biskupów polskich, nic nie wspomina o biskupie kruszwickim. Ale to jeszcze nie świadczy o nieistnieniu tej diecezji. Być może, że kiedy „Gall” spisywał kronikę, biskupstwo to, po zniszczeniu w latach dziewięćdziesiątych XI wieku, mogło już nie sprawować swych funkcji. O diecezji kruszwickiej ani o włocławskiej nie wspomina też wykaz biskupów duńskich, szwedzkich, norweskich i polskich z 1123 roku. Wydaje się, że w tym czasie mogło nie być jeszcze żadnego biskupstwa kujawskiego. Biskupstwo kruszwickie po walce w rodzinie monarszej leżało w gruzach, a włocławskie było dopiero organizowane²².

²¹ K. Dola, *Kruszwickie biskupstwo*, k. 1387; K. Górski, *Topografia wczesnośredniowiecznej Kruszwicy*, „Materiały Wczesnośredniowiecznej Kruszwicy” 1953, t. 2, s. 41–43. Prawo patronatu nad katedrą kruszwicką należało do monarchy. Po przeniesieniu stolicy diecezji kruszwickiej do Włocławka katedra kruszwicka stała się kolegiatą, przy której istniała kapituła kolegiacka. Kolegiata ta przetrwała do czasów Władysława Jagiełły; w 1428 r. przeniesiono ją do Nieszawy, a po zniszczeniu tego miasta – do Brześcia Kujawskiego. Ostatecznie przestała istnieć, a jej uposażenie częściowo przeniesiono do kapituły kruszwickiej Świętych Piotra i Pawła, a część do kapituły włocławskiej.

²² W. Abraham, *Organizacja Kościoła*, s. 148–156; I. Subera, *Terytorium diecezji włocławskiej i pomorskiej*, „Prawo Kanoniczne” (dalej: Pkan), 1961, t. 4, s. 681–685; J. Tazbirowa, *Początki biskupstwa na Kujawach*, „Przegląd Historyczny” (dalej: PH) 1962, t. 5, s. 230–236; K. Górski, *Dzieje Kruszwicy do końca XVIII wieku*, w: *Kruszwica. Zarys monograficzny*, red. J. Grzeškowiak, Toruń 1965, s. 189–213; G. Labuda, *Początki diecezjalnej organizacji*

Trudnej kwestii istnienia diecezji nie rozwiązuje też bulla papieża Innocentego II z 1133 roku wystawiona dla arcybiskupa magdeburskiego, która podporządkowywała wszystkie diecezje polskie (12) metropolii magdeburskiej; wymieniono tam z nazwy m.in. diecezje w Kruszwicy i we Włocławku (jest to jedyna wzmianka o diecezji kruszwickiej). Bardzo ważnym dokumentem w rozwikłaniu tej tajemnicy jest bulla papieża Eugeniusza III z 1148 roku wystawiona dla biskupa włocławskiego Wernera, zatwierdzająca stan uposażenia diecezji włocławskiej i jej granice ustalone przez legata papieskiego Idziego z Tuskulum w 1123 roku; siedzibą i stolicą biskupstwa był ostatecznie Włocławek. Nie ma jednak żadnego dokumentu erekcyjnego dla nowej diecezji we Włocławku²³. W XII wieku biskupi używali zamiennie obydwu tytułów: *episcopus cuiaviensis* lub *episcopus crusviensis*, czy też *episcopus vladislaviensis*, chociaż istniało tylko jedno biskupstwo; funkcjonowały też dwie kapituły i dwie katedry. W późniejszym okresie diecezja funkcjonowała pod nazwą diecezji kujawskiej i pomorskiej (diecezji kujawsko-pomorskiej)²⁴.

Historycy Adam Naruszewicz i Władysław Abraham uważali, opierając się na *Kronice Wielkopolskiej* (XIII w.), że diecezja kruszwicka powstała za czasów Mieszka II (1027 r.)²⁵, natomiast Jan Długosz podaje, że fundatorką diecezji była druga żona Władysława Hermana, Judyta (ok. 1098 r.), która dała uposażenie dla biskupa kruszwickiego.

Zdaniem ks. Stanisława Librowskiego Władysław Herman po 1096 r. przeniósł stolicę biskupstwa kruszwickiego do Włocławka²⁶. Z kolei według Julii Tazbirowej Włocławek stał się biskupstwem dopiero w latach 1157–1160 za biskupa Onolda, a jego celem była chrystianizacja Pomorza i zneutralizowanie ośrodka kruszwickiego²⁷. Ale są i tacy, którzy powołując się na *Kronikę Wielkopolską* (XIII w.),

kościelnej na Pomorzu i Kujawach w XI i XII wieku, ZH 1968, t. 33, z. 3, s. 19–60; B. Kumor, *Granice metropolii*, s. 89–99.

²³ S. Chodyński, *Włocławek. Włocławskie biskupstwo*, Encyklopedia kościelna [M. Nowodworskiego], t. 32, Płock 1913, s. 55–80; W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, „Rocznik Diecezji Włocławskiej”, Włocławek 2011, s. 43; tenże, *Sieć parafialna diecezji włocławskiej od czasów najdawniejszych do końca XV wieku*, Warszawa 1971, s. 29–30 (mps); tenże, *Diecezja kruszwicka, jej początki i przeniesienie do Włocławka*, „Studia Włocławskie” (dalej: SW) 2006, t. 9, s. 329–338. Nowa diecezja miała pełnić zadanie misyjne w stosunku do północnych terenów polskich. Z bulli protekcyjnej papieża Eugeniusza III wynika, że diecezja ta nie jest nowa, ale dawna, przeniesiona na inne miejsce. Znamienne, że jeszcze długo po 1148 r. biskupi włocławscy nazywali się kruszwickimi.

²⁴ J. Dębiński, Źródła do dziejów diecezji włocławskiej w tekach księdza profesora Stanisława Librowskiego, ABMK 2008, t. 90, s. 19.

²⁵ J. Tazbirowa, *Początki biskupstw*, s. 230, 232.

²⁶ S. Librowski, *Z dziejów katedry a następnie kolegiaty św. Wita w Kruszwicy*, ABMK 1967, t. 15, s. 254.

²⁷ J. Tazbirowa, *Początki biskupstw*, s. 232–233, 235, 237.



Mapa diecezji kujawskiej i pomorskiej
(z 1890 r.)

uważają, że przeniesiono ją do Włocławka w 1123 roku (Fryderyk Papée). Gerard Labuda zaś utrzymywał, że bulla z 1133 roku wskazywała na dwie diecezje istniejące na Kujawach, które powstały w jednym czasie za Bolesława Krzywoustego (1123 r.), a ich zadaniem była działalność misyjna. Ta pierwsza obejmowała Kujawy i Pomorze Gdańskie, a ta druga ziemię chełmińską i dobrzyńską (prowadziła działalność misyjną wśród plemion pruskich)²⁸.

Po zmianach w 1123 r. diecezję kujawską i pomorską podzielono na trzy archidiakonaty: włocławski, pomorski i kruszwicki²⁹. Do końca istnienia diecezji kujawskiej i pomorskiej (1818 r.) istniał urząd archidiakona, ale jego funkcja ograniczała się tylko do roli wizytatora, co było związane z wprowadzeniem w XIII w. urzędu oficjała (zastępcy biskupa w sprawach sądowych i administracyjnych). Dla archidiakonatów włocławskiego i kruszwickiego powstał specjalny oficjałat generalny włocławski z siedzibą we Włocławku, a dla archidiakonatu pomorskiego – drugi oficjałat generalny w Gdańsku. W połowie XVI w. powołano także oficjałat foralny w Bydgoszczy (1748 r.), którego siedzibę w 1764 r.

²⁸ W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, s. 44.

²⁹ S. Librowski, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dokumenty samoistne*, t. 1–7, Włocławek 1994–1999, s. 375; tenże, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, ABMK 1964, t. 1, s. 67–69; W. Patykiewicz, *Późniejsze oficjałaty gnieźnieńskie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (dalej: RTK) 1958, t. 5, z. 4, s. 117–122.

przeniesiono do Świecia. Po 1772 r. utworzono nowy oficjałat foralny w Tczewie (istniał do 1793 r.). Po I rozbiorze Polski (1772 r.) w ramach diecezji poznańskiej powstał oficjałat kruszwicki, który w 1817 r. biskup Franciszek Malczewski (1815–1818) powierzył jurysdykcji biskupa poznańskiego Tymoteusza Gorzeńskiego³⁰.

Terytorium diecezji w najstarszej formie dzieliło się początkowo na parafie (ośrodki duszpasterskie), które zostały zorganizowane w XII–XIV wieku, a następnie na okręgi administracyjne, zwane dekanatami. Bywały przypadki, iż niektóre parafie (XIV–XV w.) posiadały po dwóch i więcej proboszczów, a to m.in. dlatego, że w parafii było niekiedy kilku kolatorów i niejednokrotnie nie potrafili oni uzgodnić między sobą jednego proboszcza³¹.

Najstarszy spis parafii związany jest z wykazem świętopietrza z lat 1325–1327 oraz wizytacjami poszczególnych parafii. Ogólnie biorąc, w okresie kruszwickim powstały 23 ośrodki kościelne, a w okresie wczesnowłocławskim (1123–1325) erygowano 67 parafii. Faktem jest, że w XV wieku na terenie diecezji kujawskiej i pomorskiej istniały już 123 parafie. Źródłem tych danych jest m.in. opracowanie przez ks. S. Librowskiego wizytacji za lata 1123–1421³².

Najstarsze akta konsystorza generalnego włocławskiego pochodzą jednak dopiero z 1421 roku, archiwa parafialne diecezji kujawskiej i pomorskiej zachowały się od połowy XVI wieku, a dekanalne – od początku XVIII wieku. Na uwagę zasługuje fakt, że podział diecezji na dekanaty jest znany dokładnie dopiero od XVI wieku, a od końca XVIII wieku obrazują go drukowane „Katalogi”, czyli „Roczniki” diecezji. W tym miejscu warto zaznaczyć, że na terenie diecezji kujawskiej i pomorskiej od XIII wieku istniały zarówno w mieście, jak i na wsi tzw. prepozytury parafialne, czyli instytucje złożone z kilku mansjonarzy z prałatem na czele. Najstarsza z nich to prepozytura parafii Salino dekanatu łęborskiego w archidiakonacie pomorskim (1268 r.). Z kolei najstarszymi na Kujawach są prepozytury powstałe w wiekach XV–XVI m.in. w Chodczu (1461 r.), Służewie (1477 r.), Radziejowie (1520 r.), Raciążku oraz Inowrocławiu³³.

³⁰ S. Librowski, *Inwentarz*, s. 375; tenże, *Diecezja włocławska oraz jej wkład w życie Kościoła i Narodu*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (dalej: KDW) 1966, t. 49, s. 265–274.

³¹ S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1: *Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*, t. 1: *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1. *Wstęp ogólny*, ABMK 1964, t. 8, s. 5–186; tenże, *Trzydzieści niedrukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z lat 1300–1400*, ABMK, 1987, t. 55, s. 129–153; tenże, *Trzydzieści osiem niedrukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z pierwszej połowy XV wieku*, ABMK 1988, t. 56, s. 189–309; tenże, *Trzydzieści jeden niedrukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z drugiej połowy XV wieku*, *Trzecie ćwierćwiecze*, ABMK 1988, t. 57, s. 201–272.

³² S. Librowski, *Inwentarz*, s. 352.

³³ S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, s. 5–186; tenże, *Inwentarz*, s. 366, 377.

Zmiany terenowe i organizacyjne diecezji, wykaz parafii i kościołów oraz archidiakonów, czyli wizytatorów kruszwickich, włocławskich i pomorskich, są uwzględniane w dokumentach z lat 1422–1563; dotyczą też okresów działalności poszczególnych biskupów. Terytorium diecezji w jej fazie kujawsko-pomorskiej, počawszy już od XIII w., ulegało różnym zmianom na skutek czy to interwencji Krzyżaków, czy to sporu z diecezją płocką o parafie leżące po prawej stronie Wiśły, jak: Szpetal, Bobrowniki i Przypust (XIV w.), a potem Ciechocin, Nowogród i Dobrzejewice (XVII w.). Podobnie było w przypadku Wolborza i okolicznych parafii, które w 1764 r. włączono, w zamian za Bydgoszcz, do diecezji kujawskiej i pomorskiej³⁴.

W historii diecezji zawsze ważną rolę odgrywały zakony i klasztory. W chwili powstania diecezji kruszwickiej, a potem włocławskiej dominującym zakonem byli benedyktyni. Osiedlili się w XI wieku w Kruszwicy (do nich należała katedra św. Piotra) oraz we Włocławku (kościół św. Jana: 1065–1315). Opiekowali się m.in. przytułkiem i kościołem św. Gotarda w Szpetalu k. Włocławka (XI–XIII w.). Po nich duszpasterstwo do połowy XIV wieku przejęli cystersi, którzy swoje placówki mieli w Oliwie, Pelplinie i Koronowie. Z innych zakonów trzeba wymienić: dominikanów, karmelitów i brygidki w Gdańsku, reformatów w Stolcembergu i Wejherowie, norbertanki w Żukowie, benedyktynki w Żarnowcu, kartuzów w Kartuzach i bernardynów w Nowem. W archidiakonacie kruszwickim w Gniewkowie, Inowrocławiu i Łabiszynie posługiwali reformaci, w Strzelnie – norbertanki, w Bydgoszczy – jezuici, karmelici i bernardyni, a w Koronowie – cystersi. Z kolei w archidiakonacie włocławskim w końcu XVIII w. działali dominikanie w Brześciu Kujawskim, kanonicy regularni w Lubrańcu, reformaci we Włocławku, franciszkanie konwentualni w Radziejowie i Nieszawie, paulini w Brdowie oraz karmelitki w Zakrzewie³⁵.

Omawiając okres diecezji włocławskiej w jej fazie kujawsko-pomorskiej, należy zauważyć, iż biskupstwo to w historii Kościoła w Polsce należało do bardziej znaczących. Biskupi tej diecezji wielokrotnie awansowali na biskupstwo krakowskie (siedem razy), biskupstwo płockie, warmińskie i arcybiskupstwo gnieźnieńskie (siedemnaście razy). W sejmie zajmowali miejsce zaraz po arcybiskupie gnieźnieńskim i mieli po nim drugi głos. Pod nieobecność prymasa zastępowali go w czynnościach najwyższej wagi państwowej³⁶.

³⁴ Archiwum Diecezji Włocławskiej, *Akta biskupów kujawsko-pomorskich, Inwentarz dóbr i dochodów biskupstwa włocławskiego z r. 1534*, sygn., Akta Biskupów Kujawskich i Pomorskich, A. gosp. 2 (134), k. 44v–54v.

³⁵ W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, s. 76–77.

³⁶ *Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis Vladislavensis seu Calissiensis* (dalej: *Catalogus*), 1922, s. 12–15; S. Librowski, *Inwentarz*, s. 368. Od XIV w. biskupi kujawsko-pomorscy zaczęli również odgrywać ważną rolę polityczną np. w przezw-

W historii diecezji dla rozwiązania niektórych kwestii dotyczących funkcjonowania Kościoła zwoływano synody, tj. zjazdy duchowieństwa pod przewodnictwem biskupa diecezjalnego. I chociaż takie synody odbywały się już w okresie kruszwickim, to jednak nie ma właściwie na ich temat żadnych wiadomości. Pierwsze źródła na temat odbywających się synodów w diecezji kujawskiej i pomorskiej pochodzą dopiero z XIII wieku. Przypuszcza się, że takich synodów w dalszej historii dziejów tej diecezji w jej fazie kujawsko-pomorskiej było ok. 51. Tego zagadnienia dotyczy zbiór ks. Zenona Chodyńskiego w dziele pt. „Statuta synodalia Dioecesis Vladislaviensis et Pomeraniae” (Warszawa 1890 r.). Sporo uwagi temu tematowi poświęcił również jego brat ks. Stanisław Chodyński, pisząc o synodach w rozprawie pt. „Synody Kościoła Polskiego” zamieszczonej w „Encyklopedii Kościelnej”³⁷. Z kolei ks. S. Librowski wspominał o synodach w związku ze zjazdami biskupów w XVIII wieku jako instytucji zastępującej synody prowincjonalne³⁸.

Na synodzie diecezjalnym we Włocławku w 1568 roku biskup Stanisław Karnkowski (późniejszy prymas) przekształcił szkołę katedralną w seminarium duchowne³⁹. Erekcja seminarium prawdopodobnie odbyła się 16 VIII 1569 roku. Początkowo kształciło się w nim 24 alumnów, w tym ośmiu znających język niemiecki, z przeznaczeniem dla pomorskiej części diecezji. Z kolei za czasów biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1582–1600) ze względu na obszerny archidiaconat pomorski i zamieszkujący ten teren duży procent ludności mówiącej w języku niemieckim powstała myśl, aby stworzyć w Szotlandzie k. Gdańska specjalne seminarium prowadzone przez jezuitów, w którym kształciłoby się przyszłe duchowni znający dobrze język polski i niemiecki. Takie seminarium powstało w 1621 roku, jednak protestanci spalili jego gmach i mimo późniejszych prób nie doszło do właściwego jego funkcjonowania. Z kolei biskup Maciej Łubieński (1631–1641) podjął się założenia dla duchowieństwa niemieckiego seminarium w Kamieniu Krajeńskim i Chojnicach. Różnego rodzaju trudności w prowadzeniu go (XVI–XVII w.) sprawiły, że alumni przebywali w różnych szkołach. Biskup Paweł Wołucki (1613–1622), by przywrócić właściwe funkcjonowanie

ciężeniu rozbicia dzielnicowego, np. biskupi: Gerward (XIV w.) i Maciej z Gołańczy (XIV w.). Pełnili oni również funkcję wiceprymasowską. Nadany wówczas przywilej jako pierwszy wykorzystał biskup S. Karnkowski, koronując na króla Polski Stefana Batorego w 1576 r.

³⁷ S. Chodyński, *Synody Kościoła Polskiego*, Encyklopedia kościelna [M. Nowodworskiego], t. 27, Warszawa 1904, s. 394–419.

³⁸ S. Librowski, *Sprawa rzekomych synodów diecezji włocławskiej po 1641 roku*, ABMK 1961, t. 2, z. 1/2, s. 345–352; tenże, *Konferencje biskupów w XVIII wieku, jako instytucja zastępująca synody prowincjonalne. Cz. 1: Obrady w sprawach Kościoła i szczytkowa po nich dokumentacja*, ABMK 1983, t. 47, s. 239–311.

³⁹ S. Librowski, *Inwentarz*, s. 374. Ze szkołą katedralną we Włocławku związane są tradycje kopernikowskie Włocławka.

seminarium, w 1619 r. wystawił nowy gmach seminaryjny we Włocławku, w którym zgromadził wszystkich kleryków swojej diecezji. Jednak wojny szwedzkie, jak zresztą cały XVII wiek, zahamowały rozwój włocławskiego seminarium. Nie pomogły też zabiegi biskupa Bonawentury Madalińskiego (ok 1685 r.), aby seminarium oddać w zarząd księży komunistów, zwanych bartoszkami. Zasadniczego odnowienia seminarium dokonał dopiero biskup Felicjan Szaniawski (1707–1720), który 31 grudnia 1719 r. oddał zarząd seminarium w ręce księży misjonarzy św. Wincentego a Paulo, którzy prowadzili je do 1864 roku, tj. do kasaty wszystkich zakonów w Królestwie Polskim. Wtedy na ich miejsce przyszli księża diecezjalni i taki stan trwa do dziś. W tym miejscu warto wspomnieć, że pewne, wprawdzie bezskuteczne, próby przeniesienia seminarium z Włocławka do Łądu n. Wartą podjął po 1818 r. bp Józef Koźmian (1822–1831), a w 1839 r. bp Walenty Tomaszewski (ze względu na asystę) umieścił szkołę (kandydaci do seminarium) w zabudowaniach pobernardyńskich w Kaliszu; po jego śmierci szkoła ta jednak przestała istnieć⁴⁰.

W następstwie pierwszego rozbioru Polski w 1772 r. większa część diecezji kujawsko-pomorskiej (archidiakoniat pomorski) wraz z archidiakonatem kruszwickim znalazła się w granicach państwa pruskiego, a reszta na terytorium cesarstwa rosyjskiego⁴¹.

Na mocy bulli *Ex imposita nobis* z 30 czerwca 1818 r. papież Pius VII dokonał reorganizacji terytorialnej Kościoła na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego⁴². Nowa diecezja włocławska, czyli kaliska (*wladislaviensis seu calisiensis*), potocznie nazywana kujawsko-kaliską, weszła w skład metropolii warszawskiej. Jej pierwszym biskupem został administrator, a zarazem archidiakon kapituły diecezji warszawskiej, ks. Andrzej Bogoria Wołłowicz (1819–1822), który zamieszkał w Kaliszu⁴³.

⁴⁰ S. Librowski, *Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach i pierwsze seminaria diecezjalne w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” (dalej: AK) 1969, t. 72, s. 237–258; tenże, *Włocławskie Seminarium Duchowne na przestrzeni czterech stuleci*, KDW 1969, t. 52, s. 176–188.

⁴¹ B. Kumor, *Granice diecezji*, s. 190; J. Dębiński, *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej w „tekach” ks. prof. Stanisława Librowskiego*, SW, 2007, t. 10, s. 118–130.

⁴² B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7, Lublin 2001, s. 82–83; tenże, *Granice metropolii i diecezji polskich*, ABMK 1970, t. 20, s. 314. Na mocy bulli papieskiej Królestwo Polskie miało obejmować jedną metropolię i siedem diecezji obrządku łacińskiego oraz jedną diecezję unicką w Chełmie. Zostały zniesione diecezje w Wigrach i Kielcach, a utworzone nowe w Sejnach, Sandomierzu i Janowie Podlaskim. Na wniosek rządu papież Pius VII na mocy breve apostolskiego z 6 X 1818 r. nadał pierwszemu metropolicie warszawskiemu (ostatniemu biskupowi diecezji kujawsko-pomorskiej) Franciszkowi Malczewskiemu i jego następcom tytuł Prymasa Królestwa Polskiego i prawo noszenia szat purpurowych. Nie było to przeniesienie urzędu i tytułu prymasa z Gniezna do Warszawy, ale nowe prymasostwo, czysto tytularne.

⁴³ P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, w: *Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 228.



Mapa diecezji kujawsko-kaliskiej (1818–1925)

W celu usprawnienia administracji diecezji bp A. Wołowicz (1819–1822) powołał do istnienia dwa konsystorze generalne w Kaliszu (do 1885 r.) i we Włocławku oraz foralny w Piotrkowie Trybunalskim, przeniesiony w 1918 roku do Częstochowy⁴⁴.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że w XIX i XX wieku na rozległym terenie diecezji kujawsko-kaliskiej powstały tzw. komisariaty, będące namiastką dawnych archidiaconatów, lub bardziej oficjalatów; w latach 1818–1925 funkcjonowały trzy takie ośrodki oficjalskie (od 1918 r. wikariaty biskupie), natomiast w latach 1926–1931 tylko dwa (Włocławek i Kalisz).

Przez prawie cały XIX wiek Kościół w diecezji kujawsko-kaliskiej znajdował się w bardzo trudnej sytuacji. Niektóre parafie zostały zniesione i inkorporowane do sąsiednich. Tak było np. w przypadku parafii Chalno na Kujawach, która została włączona do parafii Świerczyn i Mąkoszyn⁴⁵. Stopień dozoru rządu nad Kościołem rzymskokatolickim określał ukaz carski z 6 marca 1817 r. oraz konkordat zawarty 22 lipca 1847 r. pomiędzy Stolicą Apostolską a Rosją. Kreowaniem polityki wyznaniowej w Królestwie Polskim zajmowała się Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych, Duchownych i Oświecenia Publicznego (1832–1839), a następnie Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych i Duchownych (1839–1861). Jej funkcję przejęło w 1871 r. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w Petersburgu. Warto pamiętać, że od 1 stycznia 1867 r. wprowadzono do kancelarii parafialnych język rosyjski. Dekretem z 15 lipca 1868 r. nakazano również, aby w tym

Ks. A. Wołowicz przebywał na dworze króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Posiadał liczne beneficja kanoniczne. 26 XII 1818 r. został wybrany przez kapitułę katedralną we Włocławku administratorem diecezji kujawsko-kaliskiej. W 1819 r. został senatorem Królestwa Polskiego. Zmarł 9 III 1822 r. i został pochowany w Kaliszu. Całe terytorium diecezji kujawsko-kaliskiej obejmowało w tym czasie 351 parafii, w tym: 65 parafii dawnej diecezji kujawsko-pomorskiej, 273 parafie z archidiecezji gnieźnieńskiej, 3 parafie z diecezji poznańskiej (Pyzdry, Ciążen i Samarzewo), 8 parafii z diecezji krakowskiej (Miedźno, Wilkowiecko, Przystajnia, Biała, Częstochowa, Poczesna, Żuraw i Przyrów) oraz po 1 parafii z diecezji wrocławskiej (Truskolasy) oraz płockiej, i to już od 1800 roku (Duninów). Po reorganizacji w 1818 r. w granicach Prus pozostały 174 parafie z diecezji kujawsko-pomorskiej. Parafie dekanatu bobrownickiego i parafia Sokołów zostały włączone do diecezji płockiej.

⁴⁴ Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej: AAN MWR i OP), sygn. 443, s. 2, *Pismo bp. S. Zdzitowieckiego z 25 IX 1919 r. dotyczące wsparcia rządowego dla konsystorza kaliskiego i częstochowskiego*; tamże, s. 16, *Pismo bp. W. Krynickiego z 26 I 1922 r. w sprawie pomocy w spłacie pożyczki na remont sufragani*; W. Wlazlak, *Organizacja i działalność Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego w latach 1919–1918*, Częstochowa 2004, s. 156, 163. Przez pewien czas funkcjonowały jeszcze w diecezji odziedziczone po archidiecezji gnieźnieńskiej oficjaly i urzędy konsystorskie w Uniejowie i Wieluniu, które zniesiono dopiero w 1823 r.

⁴⁵ *Catalogus* 1918, s. 43, 45, 50, 53, 55, 78, 85–86. Podobnie było z innymi parafiami, np. Glinno włączono do Brodni, Kobielice – do Sędzina, Lipe – do Brudzewa Kaliskiego, Gać Kaliską – do Chlewa, Lisewo – do Skulska, Siedlątków – do Pęczniewa czy Zborów – do Dębego.

języku była prowadzona cała korespondencja konsystorska (kurialna) z władzami państwowymi, natomiast w języku polskim, aż do 1893 roku, były wydawane zarządzenia biskupów kujawsko-kaliskich, ich listy pasterskie oraz korespondencja z księżmi i wiernymi⁴⁶.

Po zmianie granic diecezji w 1818 r. na terenie nowej diecezji kujawsko-kaliskiej znalazły się różne klasztory i zakony. W Kazimierzu Biskupim k. Konina był klasztor Benedyktynów z Międzyrzecza oraz Kamedułów w Bieniszewie. W granicach diecezji znalazło się też narodowe sanktuarium w Częstochowie. Drugim wielkim sanktuarium były Gidle koło Częstochowy oraz sanktuarium św. Józefa w Kaliszu ze słynnym obrazem Świętej Rodziny, ukoronowanym w 1796 roku⁴⁷.

W ciągu ponad stu lat istnienia diecezji kujawsko-kaliskiej przez prawie czwartą część tego okresu diecezja pozbawiona była własnych pasterzy; ich brak uzupełniali wybierani przez kapitułę „wikariusze kapitulni” (administratorzy). Sytuacja zaczęła się poprawiać dopiero pod koniec XIX wieku, a to dzięki pojednawczej i pokojowej postawie papieża Leona XIII, czego wynikiem było porozumienie zawarte 24 grudnia 1882 r. między Stolicą Apostolską a rządem carskim⁴⁸. Wówczas to papież Leon XIII ustanowił ordynariuszem kujawsko-kaliskim administratora diecezji żmudzkiej bp. Aleksandra Kazimierza Bereśniewicza⁴⁹

⁴⁶ W. Wlazlak, *Organizacja i działalność Konsystorza*, s. 169–173. W 1860 r. obszar diecezji kujawskiej, czyli kaliskiej, dzielił się na 24 dekanaty i liczył 352 parafie, 45 filii, 83 kaplice publiczne, 452 księży, 48 kleryków i 667 675 katolików. Obejmowała też 1 kolegiatę oraz 38 klasztorów męskich i żeńskich. Diecezja wchodziła w skład trzech guberni: kaliskiej, piotrkowskiej i warszawskiej.

⁴⁷ S. Librowski, *Inwentarz*, s. 367–368; tenże, *Kronika Kościelna Kalisza [z lat] 1901–1938 i jej autor*, KDW 1959, t. 53, s. 88–96.

⁴⁸ W. Kujawski, *Wikariusze kapitulni i administratorzy generalni w diecezji włocławskiej w okresie rozbiórów Polski*, w: *Ekumenizm–Teologia–Kultura. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Włocławek 2006, s. 552. Wcześniej rząd carski zabronił biskupom katolickim, pod karą zsyłki na Sybir, utrzymywania jakiegokolwiek łączności z Rzymem. Nie wolno było również udzielać wiernym żadnych pouczeń o papieżu. Zabronione było zbieranie świętopietrza. Stąd nie ma żadnych relacji o stanie diecezji kujawsko-kaliskiej, jakie z mocy prawa kanonicznego powinien składać ordynariusz Stolicy Apostolskiej. Po relacji bp. Józefa Ignacego Rybińskiego z 1781 r. dopiero w 1843 r. sprawozdanie o stanie diecezji kujawsko-kaliskiej przesłał do Rzymu bp Walenty Tomaszewski.

⁴⁹ W. Knapieński, *Bereśniewicz Aleksander Kazimierz*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 3, Warszawa 1904, s. 237–239; M. Morawski, *Bereśniewicz Aleksander Kazimierz*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, s. 449; W. Kujawski, *Bereśniewicz Aleksander Kazimierz*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 3, s. 7–10. Nowy ordynariusz włocławski w historii diecezji zyskał sobie opinię „obrońcy narodu prześladowanego przez zaborcę”. Jego 20-letnie rządy były okresem nieustannej walki z rusyfikacją. Dzięki jego staraniom udało się usunąć z budynków klasztornych na Jasnej Górze wojsko rosyjskie i rozpocząć gruntowny remont sanktuarium, nadając mu istniejący do dziś wygląd zewnętrzny. Wyjednał też dla paulinów, jako jedynego zakonu w Królestwie Polskim, cofnięcie zakazu przyjmowania no-

(1883–1902), a jego sufraganiem bp. Karola Ludwika Pollnera (1885–1887). Po śmierci biskupa Bereśniewicza (4 czerwca 1902 r.) nowym rządcą diecezji kujawsko-kaliskiej został biskup Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki (1854–1927)⁵⁰.

Stan diecezji kujawsko-kaliskiej na początku XX wieku obrazuje sprawozdanie, jakie złożył 20 grudnia 1905 r. papieżowi Piusowi X ordynariusz tej diecezji bp Stanisław Zdzitowiecki w czasie wizyty *ad limina*. Diecezja liczyła wówczas 1 614 000 wiernych wyznania rzymskokatolickiego, niewielu wyznania protestanckiego (zwłaszcza wśród osadników niemieckich) oraz żydów, zamieszkujących głównie miasta i miasteczka. Obszar diecezji dzielił się na 339 parafii, 13 dekanatów i obejmował 3 wikariaty: generalny: włocławski i dwa foralne: kaliski i częstochowski (przeniesiony z Piotrkowa Trybunalskiego w 1918 r., podległy władzy wikariusza okręgowego i wiceoficjała diecezji kujawsko-kaliskiej bp. Władysława Krynickiego). Na terytorium diecezji kujawsko-kaliskiej znajdowało się 37 kościołów filialnych, 3 klasztory męskie (Paulinów na Jasnej Górze i Franciszkanów w Kole i we Włocławku) oraz 2 żeńskie (Dominikanek w Przyrowie i Bernardynek w Wieluniu). Aż 268 kościołów było zbudowanych z cegły, a 121 – z drewna⁵¹.

Diecezja kujawsko-kaliska należała do największych na ziemiach polskich; obejmowała obszar czterech guberni: kaliskiej, kieleckiej, piotrkowskiej i warszawskiej. Zrozumiała jest rzeczą, iż zaistniała konieczność zniwelowania owej dysproporcji, występującej zresztą na całym obszarze Królestwa Polskiego. Biskup S. Zdzitowiecki dokonał 24 października 1916 roku podziału diecezji na 39 dekanatów; każdy z nich obejmował 10–15 parafii, przy czym większe miasta stanowiły odrębną jednostkę prawną⁵².

Proces reorganizacji terytorialnej Kościoła katolickiego w odrodzonej w 1918 r. Polsce zakończyło zawarcie konkordatu między Stolicą Apostolską a rządem Rzeczypospolitej, zgodnie z zapowiedzią zapisaną w Konstytucji uchwalonej

wych kandydatów. W ten sposób uchronił zakon przed kasatą. Za jego rządów gruntownie wyremontowano lub zbudowano w diecezji ok. 100 nowych kościołów i kaplic. Ordynariusz A. Bereśniewicz dokonał pewnej reorganizacji diecezji, cofając oficjałowi kaliskiemu uprawnienie oficjała generalnego. Po tych zmianach w oficjałacie generalnym włocławskim były 2 dekanaty: włocławski (22 parafie) i radziejowski (28 parafii), natomiast w oficjałatach foralnych kaliskim – 7 dekanatów, i piotrkowskim – 4 dekanaty.

⁵⁰ J. Dębiński, *Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki (1854–1927) biskup włocławski*, AK 2003, t. 140, s. 309–319; W. Frątczak, *Zdzitowiecki Stanisław Kazimierz*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 1, s. 186–188; K. Krasowski, *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej*, w: *Słownik biograficzny*, Poznań 1996, s. 257–258.

⁵¹ J. Dębiński, *Relacja biskupa kujawsko-kaliskiego Stanisława Zdzitowieckiego złożona w czasie wizyty ad limina w Rzymie dnia 20 grudnia 1905 r.*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2004, t. 3, s. 344–346.

⁵² „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” (dalej: KDKK) 1917, R. XII, s. 1–5, Nowy podział dekanatów.

17 marca 1921 roku⁵³. Nowy podział terytorialny Kościoła katolickiego w Polsce sankcjonowała bulla papieża Piusa XI *Vixdum Poloniae unitas* z 28 października 1925 roku⁵⁴. Od tego czasu diecezja kujawsko-kaliska nosiła nazwę diecezji włocławskiej i razem z diecezją chełmińską weszła w skład archidiecezji gnieźnieńskiej. Od diecezji włocławskiej odłączono na rzecz nowo powstałej diecezji częstochowskiej 11 dekanatów, co stanowiło w sumie 123 parafie, 157 kapłanów i 556 310 wiernych⁵⁵. Natomiast do diecezji łódzkiej przeszło 6 dekanatów; stanowiło to razem 50 parafii, 58 kapłanów i 255 093 wiernych. Ponadto do diecezji płockiej wróciła parafia w Duninowie z jednym kapłanem i 4130 wiernych. Ogólnie diecezja utraciła 17 dekanatów, 174 parafie (45 procent), 216 kapłanów (36 procent) i 815 333 (50,5 procent) wiernych⁵⁶. W drodze nieznacznej rekompensaty na mocy bulli papieskiej włączono do diecezji włocławskiej prawie dwa całe dekanaty z diecezji płockiej: lipnowski i mazowiecki z 20 parafiami (5 procent), 19 kapłanami i 53 449 wiernymi, a także dekanat kłódzki z diecezji łódzkiej z 8 parafiami, 10 kapłanami i 32 094 wiernymi. Łącznie diecezja włocławska zyskała 3 dekanaty, 28 parafii, 29 kapłanów i 85 543 wiernych, tj. 5,3 procent w stosunku do całości obszaru przed podziałem w 1925 roku. W sumie obszar diecezji włocławskiej obejmował 25 dekanatów i 241 parafie, 275 kościołów i 87 kaplic, czyli razem 362 obiekty sakralne raz 870 tys. wiernych (ok. 54 procent sprzed podziału w 1925 r.); w sumie 12 593 km², co plasowało ją na piętnastym miejscu w kraju⁵⁷.

⁵³ R. Filipiński, *Obecne i dawne granice diecezji włocławskiej*, KDKK 1924, R. XVIII, s. 109–110; J. Dębiński, *Stosunki państwo-Kościół katolicki w Polsce w latach 1914–2014*, AK 2015, z. 3(637), t. 164, s. 425.

⁵⁴ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 8, Lublin 2001, s. 393. Bulla powoływała do istnienia 4 nowe diecezje: częstochowską, katowicką, pińską oraz łomżyńską. Nadto określała nowe granice metropolii, archidiecezji i diecezji polskich. Było to zgodne z postanowieniami konkordatu. Ogólnie organizacja kościelna w Polsce liczyła 7 prowincji kościelnych: 5 łacińskich, greckokatolicką i ormiańską; 15 biskupstw sufragalnych łacińskich i 2 greckokatolickie. Od 1934 r. istniała administracja apostolska Łemkowszczyzny.

⁵⁵ S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1992, s. 35; J. Dębiński, *Źródła do dziejów diecezji*, s. 22. W metropolii gnieźnieńsko-poznańskiej do 13 II 1926 r. rządy sprawował kard. E. Dalbor. Po jego śmierci papież Pius XI prekonizował 24 VI 1926 r. na stolicę prymasowską dotychczasowego ordynariusza diecezji katowickiej bp. A. Hlonda, który objął rządy 2 X 1926 r. w obydwu archidiecezjach.

⁵⁶ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji*, s. 379; *Schematyzm Kościoła rzymskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z mapą diecezji i dodatkiem spisu polskich parafii i polskiego duchowieństwa w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej*, oprac. Z.A. Czernicki, Kraków 1925, s. 64–80.

⁵⁷ KDKK 1925, R. XIX, s. 478–480. Nowe granice diecezji włocławskiej i częstochowskiej; *Catalogus* 1926, s. 50–51, 61–65; *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, s. 55. Diecezja obejmowała obszar dwóch województw: łódzkiego i warszawskiego, oraz powiaty: włocławski, kaliski, kolski, koniński, lipnowski, nieszawski, sieradzki



Mapa diecezji włocławskiej (1925–1992)

Nowa organizacja terytorialna przyniosła zmiany w zarządzaniu diecezją włocławską. Po utworzeniu diecezji częstochowskiej zakończył swoją działalność wikariat częstochowski, a wikariat kaliski przetrwał do 1929 roku. Do tego czasu zostało też zachowane stanowisko dwóch wikariuszy generalnych⁵⁸.

Kolejne zmiany administracyjne nastąpiły po objęciu rządów w diecezji przez bp. Karola Radońskiego (1929–1951). Z dniem 15 czerwca 1929 r. utworzył on nowy dekanat kleczewski⁵⁹. Ponieważ jednak dotychczasowy układ dekanalny powodował pewne niedogodności, od 1 stycznia 1931 r. diecezja została podzielona na 19 dekanatów, które – z małymi wyjątkami – mieściły się w obszarze poszczególnych powiatów⁶⁰.

Całe terytorium diecezji po nowym podziale administracyjnym kraju, który wszedł w życie 1 kwietnia 1938 r., należało do trzech województw: łódzkiego, poznańskiego i pomorskiego⁶¹. Przed wybuchem drugiej wojny światowej w diecezji włocławskiej było 19 dekanatów, 249 parafii, w tym dwie wojskowe (św. Michała Archanioła przy włocławskiej katedrze i św. Jerzego w Kaliszu), 36 kościołów nieparafialnych, 121 kaplic publicznych i półpublicznych, 5 kaplic prywatnych, 432 księży diecezjalnych, 11 księży studentów, 101 alumnów i 935 592 wiernych⁶². Prężnie działały także zakony i zgromadzenia męskie i żeńskie. Ze zgromadzeń żeńskich na szczególną uwagę zasługują: szarytki, franciszkanki, nazaretanki, honoratki, orionistki, sercanki, urszulanki i siostry „Wspólnej Pracy” od Niepokalanej. Przed wybuchem wojny było 21 zgromadzeń żeńskich, które skupiały

i słupecki (od 1932 r. do powiatu konińskiego), turecki. Przeciętnie obszar jednej parafii wynosił 49,01 km, a w poszczególnych parafiach było ok. 3610 katolików. Kościołów klasztornych było 11. Na terenie diecezji było też 7 zakonów i zgromadzeń męskich w 11 domach oraz 7 żeńskich w 18 domach zakonnych. W 1926 r. diecezja włocławska liczyła 375 kapłanów.

⁵⁸ W. Kujawski, *Zarys dziejów diecezji włocławskiej*, s. 31.

⁵⁹ KDW 1929, R. XXIII, s. 112, *Zmiany w diecezji*. W jego skład weszły parafie: Budziszewice, Kościelny, Kazimierz Biskupi, Kleczew, Ostrowąż, Ostrowite, Skulsk, Ślesin, Wilczyn i Złotów.

⁶⁰ K. Radoński, *Nowy podział diecezji*, KDW 1930, R. XXIV, s. 364–366. W powiecie kaliskim znalazły się dekanaty: kaliski południowy i kaliski północny; w powiecie kolskim: izbicki i kolski; w powiecie konińskim: koniński i tuliszowski; w powiecie sieradzkim: sieradzki, szadkowski, złoczewski; w powiecie słupeckim: słupecki i zagórski; w powiecie tureckim: turecki i uniejowski; w powiecie lipnowskim: czernikowski i lipnowski; w powiecie nieszawskim: radziejowski i nieszawski; w powiecie włocławskim: brzeski i włocławski.

⁶¹ Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej 1937, nr 46, poz. 350, Ustawa o zmianach granic województwa pomorskiego, poznańskiego, warszawskiego i łódzkiego z 12 VI 1937 r. Do województwa łódzkiego należały dekanaty: sieradzki, szadkowski, złoczewski; do pomorskiego: nieszawski, lipnowski, radziejowski i włocławski, a do poznańskiego: koniński, kaliski południowy i północny, izbicki, kolski, koniński, słupecki, tuliszowski, turecki, uniejowski i zagórski.

⁶² „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 1939, s. 38–40, 195.

ponad 500 sióstr, i 22 zakony męskie, w których było 64 zakonników, 70 braci zakonnych, 49 alumnów, 10 nowicjuszy i 8 kandydatów⁶³.

W diecezji kujawsko-kaliskiej, a potem włocławskiej, kościoły były budowane w różnych stylach architektonicznych⁶⁴. Na ogół nowo wznoszone kościoły były najczęściej murowane, chociaż zdarzało się jeszcze, że stawiano kościoły drewniane, np. w parafiach Bór Zapilski, Brąszewice czy Ostrowy. Na ogół 247 kościołów parafialnych w 1939 roku aż 64 (26 procent) było zbudowanych z drewna.

Od początku XX w. Włocławek był prężnym ośrodkiem teologicznym. To z grona wykładowców włocławskiego seminarium duchownego wyszedł założyciel KUL-u, ks. Idzi Radziszewski, i wielki Prymas Tysiąclecia, kard. Stefan Wyszyński. Już w 1909 r. zaczęło ukazywać się czasopismo naukowe „Ateneum Kapłańskie”, a pod koniec XX w. także „Studia Włocławskie”. Od 1907 r. wydawano „Kronikę Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, która była urzędowym organem diecezji, a którą w latach dwudziestych XX w. przemianowano na „Kronikę Diecezji Włocławskiej”, a obecnie na „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika”. Po zakończeniu drugiej wojny światowej w diecezji wydawany był z przerwami tygodnik (w pewnym okresie dwutygodnik) „Ład Boży”; obecnie ukazuje się jako edycja włocławska w ogólnopolskim tygodniku katolickim „Przewodnik Katolicki”.

Osobny rozdział w historii diecezji obejmuje okres drugiej wojny światowej. To wtedy zburzono lub rozebrano 19 kościołów parafialnych, 4 kościoły pomocnicze, 3 kościoły filialne, 12 kaplic publicznych i 11 kaplic półpublicznych. Z kościołów diecezji zabrano też ok. 280 dzwonów, 313 kielichów, 185 monstrancji, a zniszczeniu lub rozproszeniu uległo 90 procent bielizny kościelnej. Los wygnańca podzielił bp K. Radoński, a jego sufragan bp M. Kozal zginął w 1943 r. w Dachau, na ołtarze został wyniesiony w 1987 r.; od 1995 r. jest patronem Włocławka. Spośród 432 kapłanów diecezji włocławskiej aresztowano 331, a w obozach i więzieniach zginęło 224 księży, tj. 50,2 procent; liczba ta nie obejmuje wszystkich represjonowanych⁶⁵.

Obecnie na terenie diecezji włocławskiej znajdują się liczne sanktuaria. W rejonie konińskim są to: sanktuarium bł. Bogumiła w Dobrowie, Przemie-

⁶³ Tamże, s. 181–194; W. Frątczak, *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, Włocławek 2008, s. 351.

⁶⁴ J. Dębiński, *Duchowieństwo diecezji włocławskiej w latach 1918–1939*, Toruń 2010, s. 49. Zdecydowaną większość stanowiły kościoły wyjątkowo okazałe, niekiedy swoją wielkością przerażały rzeczywiste potrzeby parafii. Były one zimne, szczególnie zimą, stąd ich ogrzanie wiązało się z wysokimi kosztami. Chcąc temu zaradzić, urządzano wewnątrz świątyni ogrzewane kaplice.

⁶⁵ S. Librowski, *Diecezja włocławska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1945–1939*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 111–128; *Rocznik Diecezji Włocławskiej 1949. Pierwszy od roku 1939*, Redaktor Archiwariusz Diecezjalny [ks. Librowski], Włocławek 1949, s. 355.

nienia Pańskiego w Galewie, Matki Boskiej Królowej Polski w Licheniu Starym, sanktuarium Matki Boskiej w Skulsku oraz Urodzin i Chrztu św. Siostry Faustyny w Świnicach Warckich. Z Kazimierzem Biskupim związany jest kult Pięciu Braci Męczenników. W rejonie sieradzkim są dwa sanktuaria – Matki Boskiej Księżnej Ziemi Sieradzkiej w Charłupi Małej i św. Maksymiliana Kolbe w Zduńskiej Woli⁶⁶. Natomiast w rejonie włocławskim są sanktuaria: Matki Boskiej Zwycięskiej w Brdowie, Matki Boskiej Pani Kujaw w Ostrowąsie, Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Radziejowie, Matki Boskiej Niezawodnej Nadziei we Włocławku, Matki Boskiej Łaskawej Księżnej Kujaw w Błennej, Męczenników Eucharystii i Jedności Kapłańskiej w Osiecinach i Męczeństwa bł. Jerzego Popiełuszki we Włocławku⁶⁷. W tym miejscu należy dodać, że wśród 108 męczenników wyniesionych na ołtarze w 1999 r. przez papieża Jana Pawła II jest 7 księży i dwóch alumnów z diecezji włocławskiej. Ostatnią świętą kanonizowaną przez Jana Pawła II w 2002 r., a pochodzącą z parafii Świnice Warckie, jest św. Faustyna Kowalska (2000 r.), apostołka Bożego Miłosierdzia⁶⁸.

Papież Jan Paweł II bullą *Totus Tuus Poloniae Populus* z 25 marca 1992 r. dokonał reorganizacji sieci metropolii i diecezji w Polsce. Diecezja włocławska pozostała jako jedyna diecezją sufragalną archidiecezji gnieźnieńskiej. Została też zmniejszona o sześć dekanatów na rzecz nowo powstałej diecezji kaliskiej. Kolejne zmiany granic diecezji nastąpiły w 2004 roku, w wyniku których do archidiecezji gnieźnieńskiej zostały włączone cztery dekanaty.

⁶⁶ J. Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie*, s. 444; KDW, 1972, t. 56, s. 101–105, *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe, błogosławiony diecezjanin*.

⁶⁷ W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, s. 72; S. Librowski, *Kozal Michał*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 1, Poznań 1971, s. 849–863; W. Frątczak, *Michał Kozal*, w: *Nasi święci*, red. A. Witkowska, Poznań 1995, s. 427–436.

⁶⁸ *Męczennicy za wiarę. Słudzy Boży z diecezji włocławskiej*, oprac. T. Kaczmarek, Włocławek 1998.



Mapa obecnej diecezji włocławskiej (po 2004 r.)

Diecezja włocławska zajmuje obecnie obszar 8824 km² i liczy ok. 764 tys. katolików. Administracyjnie podzielona jest na trzy rejony: koniński, sieradzki i włocławski. Liczy 232 parafie i 33 dekanaty. Istnieją trzy kapituły: bazyliki katedralnej we Włocławku, kolegiaty uniejowskiej i sieradzkiej. Są też trzy bazyliki mniejsze: bazylika katedralna we Włocławku (1907), bazylika Matki Boskiej Bolesnej Królowej Polski w Licheniu Starym (2005) i bazylika Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Zduńskiej Woli (2008). Aktywnie działa diecezjalny ośrodek Caritas, który prowadzi Dom Samotnej Matki, schronisko dla bezdomnych oraz dom dziecka. W duszpasterstwie oprócz katechetów i osób świeckich pracuje 526 kapłanów, w tym 127 zakonnych, 33 braci i 391 sióstr zakonnych. Głównym patronem diecezji jest św. Józef, a drugim patronem – bł. Bogumił z Dobrowa.

Niewiele jest diecezji, które przeszły tyle zmian terytorialnych, a nawet nominalnych, co diecezja włocławska. W historii odgrywała bardzo znaczącą rolę. Zmienne losy naszej ojczyzny niekorzystnie odbijały się też i na losach diecezji włocławskiej. Z wielkiej, plasującej się w czołówce diecezji stała się niewielka, ale jak pisze ks. prof. Witold Kujawski, pozostała wielka przez „złożoność i ciekawość swoich dziejów”⁶⁹.

Słowa kluczowe: *diecezja kruszwicka, diecezja kujawsko-pomorska, diecezja kujawsko-kaliszka, diecezja włocławska, duchowieństwo włocławskie, katedra we Włocławku.*

Summary

From Kołobrzeg by Kruszwica to Włocławek. A contribution to the history of the diocese of Włocławek

The diocese of Włocławek is one of the oldest in Poland. Its history is connected with the creation of the bishopric in Kołobrzeg (1000 r.) and then in Kruszwica and Włocławek. Bolesław Krzywousty and papal legate Giles from Tusculum contributed to the creation of the Diocese of Kujawy and Pomeranian (Włocławek). Bishops of Włocławek played an important role in Polish history. They helped to overcome regional divisions and acted as vice primate. As a result of the territorial division of the Diocese of Kujawy and Pomerania in 1818. There has been the erection of a new diocese Kujawy and Kalisz, with the number of 344 parishes. With the recovery of independence in 1918 and concluded by Poland concordat with the Holy See (1925) there was a new territorial division of the Church in Poland. The Holy See has reduced the area of the diocese to 249 parishes and restored to its former name „diocese of Włocławek”. This state survived until 1992, when John Paul II made another reorganization of the metropolitan network, which was completed in

⁶⁹ W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, s. 80.

2004. A separate period in the history of diocese includes the time of Second World War. 331 out of 432 priests were arrested, 225 priests were killed in concentration camps and prisons, i.e. 50.2% of the clergy of Włocławek. The act of beatification of 9 priests in 1999 was the recognition and appreciation of their faith. The cult of saints and blessed such as: St. Andrew Świerad, bl. Bogumił, St. Maximilian Kolbe, St.. Faustyna and bł. Jerzy Popiełuszko (drowned in the Vistula) is strictly connected with the diocese of Włocławek.

Keywords: *diocese of Kruszwica, Kuyavian-Pomeranian diocese, Kuyavian-Kalisz diocese, the diocese of Włocławek, clergy of Włocławek, the cathedral in Włocławek.*

Bibliografia

Źródła archiwalne

- Archiwum Diecezji Włocławskiej, *Akta biskupów kujawsko-pomorskich, Inwentarz dóbr i dochodów biskupstwa włocławskiego z r. 1534*, sygn., *Akta Biskupów Kujawskich i Pomorskich*, A. gosp. 2 (134), k. 44v–54v.
- Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, sygn. 443, s. 2, *Pismo bp. S. Zdzitowieckiego z 25 IX 1919 r. dotyczące wsparcia rządowego dla konsystorza kaliskiego i częstochowskiego*.

Źródła drukowane

- Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis Vladislaviensis seu Calisiensis* 1918, 1922, 1926.
- Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej 1937, nr 46, poz. 350, Ustawa o zmianach granic województwa pomorskiego, poznańskiego, warszawskiego i łódzkiego, z 12 VI 1937 roku.
- Diethmar von Merseburg, *Kronika Thietmara*, Poznań 1953.
- „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” 1917, R. XII, s. 1–5, Nowy podział dekanatów.
- „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 1972, t. 56, s. 101–105, *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe, błogosławiony diecezjanin*.
- Librowski S., *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1: *Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*, t. 1: *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1. *Wstęp ogólny*, „Archiwa Bibliotek i Muzea Kościelne” 1964, t. 8, s. 5–186.
- Librowski S., *Trzydzieści niedrukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z lat 1300–1400*, „Archiwa Bibliotek i Muzea Kościelne” 1987, t. 55, s. 129–153.
- Librowski S., *Trzydzieści osiem niedrukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z pierwszej połowy XV wieku*, „Archiwa Bibliotek i Muzea Kościelne” 1988, t. 56, s. 189–309.
- Librowski S., *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dokumenty samoistne*, t. 1–7, Włocławek 1994–1999.
- „Rocznik Diecezji Włocławskiej”, 1939.

Schematyzm Kościoła rzymskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z mapą diecezji i dodatkiem spisu polskich parafii i polskiego duchowieństwa w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, oprac. Z.A. Czernicki, Kraków 1925.

Opracowani:

- Abraham W., *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962.
- Dębiński J., *Duchowieństwo diecezji włocławskiej w latach 1918–1939*, Toruń 2010.
- Dębiński J., *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej w „tekach” ks. prof. Stanisława Librowskiego*, „Studia Włocławskie” 2007, t. 10.
- Dębiński J., *Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki (1854–1927) biskup włocławski*, „Ateneum Kapłańskie” 2003, t. 120.
- Dębiński J., *Stosunki państwo–Kościół katolicki w Polsce w latach 1914–2014*, „Ateneum Kapłańskie” 2015, z. 3(637), t. 164.
- Frątczak W., *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, Włocławek 2008.
- Górski K., *Dzieje Kruszwicy do końca XVIII wieku*, w: *Kruszwica. Zarys monograficzny*, red. J. Grześkowiak, Toruń 1965.
- Holzappel H., *Reinbern pierwszy biskup Pomorza*, Koszalin 1980.
- Kujawski W., *Diecezja kruszwicka, jej początki i przeniesienie do Włocławka*, „Studia Włocławskie” 2006, t. 9.
- Kujawski W., *Historia diecezji włocławskiej*, „Rocznik Diecezji Włocławskiej”, Włocławek 2011.
- Kujawski W., *Wikariusze kapituł i administratorzy generalni w diecezji włocławskiej w okresie rozbiorów Polski*, w: *Ekumenizm–Teologia–Kultura. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Włocławek 2006.
- Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1969, t. 18.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 2, Lublin 2000.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 7–8, Lublin 2001.
- Labuda G., *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i Kujawach w XI i XII wieku*, „Zapiski Historyczne” 1968, t. 33.
- Męczennicy za wiarę. Studzy Boży z diecezji włocławskiej*, oprac. T. Kaczmarek, Włocławek 1998.
- Nowak A., *Dzieje Polski. Skąd nasz ród (do 1202)*, t. 1, Kraków 2014.
- Sikorski D. A., *Kościół w Polsce za Mieszka i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, Poznań 2013.
- Sikorski D. A., *O stosunkach polsko-niemieckich w X i XI wieku*, „Studia Historica Slavo-Germanica” 2004–2005, t. 26.
- Subera I., *Terytorium diecezji włocławskiej i pomorskiej*, „Prawo Kanoniczne” 1961, t. 4.
- Wilk S., *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1992.

Kazimierz Tobolski*

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu

UWARUNKOWANIA PRZYRODNICZE ZIEMI GNIEŹNIEŃSKIEJ ORAZ O UMIEJĘTNYM ICH WYKORZYSTANIU W PAŃSTWIE PIERWSZYCH PIASTÓW

Wprowadzenie

Główną intencją, wręcz potrzebą skłaniającą mnie do napisania tego artykułu dla naukowego czasopisma Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej jest przypadająca w pierwszej połowie bieżącego roku doniosła 1050. rocznica Chrztu Polski, a przede wszystkim możliwość zaznajomienia Szanownych Czytelników z wielce zajmującą, lecz słabo rozpowszechnioną tematyką przyrodniczo-gospodarczą państwa pierwszych Piastów¹. Rzeczywistość przyrodnicza środkowej Wielkopolski sprzed tysiąca lat jest na ogół wzmiankowana jedynie sporadycznie i w bardzo skąnym zakresie, z wyjątkiem kilku publikacji Zofii Kurnatowskiej, o których autorka przypominała w jednej ze swoich książek.

Powstała sytuacja nie jest jednak wynikiem braku wiedzy o przyrodzie w dobie państwa pierwszych piastów. Wiedza „drzemie” bowiem w wielu specjalistycznych publikacjach (także z moim udziałem w liczbie ponad 120 tytułów) wydawanych od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku aż do pierwszej dekady dwutysięcznego roku. Opublikowałem również w formie rozdziałów do zbiorowych wydawnictw podsumowujące informacje (K. Tobolski 1998, K. Tobolski 2000 a, b, K. Tobolski 2005), a także oddzielny tekst (K. Tobolski 1990). Opisy przyrodniczych zdarzeń sprzed tysiąca lat są również dostępne w dwóch tematycznych wydawnictwach książkowych (red. A. Grygorowicz, K. Tobolski 1998; red. A. Grygorowicz, K. Milecka, K. Tobolski 2007).

* Prof. dr hab. Kazimierz Tobolski – specjalista w zakresie ekologii, ochrony przyrody, paleoekologii i biogeografii. Wieloletni pracownik naukowy Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wykładowca WSKSiM w Toruniu.

¹ Wykorzystując osiągnięcia paleoekologii, można na przykład odtworzyć system gospodarczy badanej społeczności, a więc stosowane przez nią sposoby eksploatacji środowiska i zdobywanie pożywienia oraz surowców.

Nagromadzona wiedza przyrodnicza z obszaru ziemi gnieźnieńskiej² obejmuje przede wszystkim dość szeroki zakres, w Polsce słabo dotąd spopularyzowanej, ekologii przeszłości (paleoekologii). Niewątpliwie tematyka ta zasługuje na obszerniejszą relację (np. w formie książkowej), dlatego niniejszy tekst jest tylko próbą tymczasowego podsumowania – po znacznym upływie czasu – ważniejszych rezultatów trzydziestoletnich prac badawczych własnych i współpracowników, także moich dyplomantów (również zagranicznych stażystów), którzy studiowali bądź byli zatrudnieni w kierowanej przeze mnie jednostce dydaktyczno-badawczej³ Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu⁴.

Intensyfikacja badań przyrodniczych, podjęta w dość rozległym kręgu obszarowym⁵ przypadła na lata 1991–2001. Sprzyjającą okolicznością w tym czasie było moje dodatkowe zatrudnienie w Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy (w wymiarze 1/2 etatu) w charakterze głównego specjalisty ds. ekologii i paleoekologii (por. A.M. Wyrwa 2009)⁶. Pełniona funkcja znacznie ułatwiła dostęp do mniej znanych opracowań, a zwłaszcza do stanowisk badawczych wcześniej nieeksplorowanych. Naszym pracom w zakresie jeszcze wówczas mało rozpowszechnianej ekologii przeszłości (niemal nieznaney wśród archeologów i historyków metodyce prac badawczych oraz ich przydatności jako interdyscyplinarnej nauce) towarzyszyła życzliwość kierownictwa Muzeum, wzmacniana znacznym zainteresowaniem naszymi rezultatami ze strony niektórych zagranicznych ośrodków archeologicznych i botanicznych: niemieckich (Kilonia, Berlin Zachodni, Wilhelmshaven), szwedzkich (Lund), szwajcarskich (Bern, Zürich).

² Często spotkana w piśmiennictwie archeologicznym i historycznym nazwa „ziemia gnieźnieńska” określa obszar o niewyraźnie (niestety) sprecyzowanych granicach. Najczęściej chodzi o teren lokalizowany w obrębie Wysoczyzny Gnieźnieńskiej, lub wręcz jest z nią identyfikowany. Został wydzielony w postaci regionu geomorfologicznego Niziny Wielkopolsko-Kujawskiej (J. Górecki 2001), natomiast według B. Krygowskiego (1961) Równina Gnieźnieńska należy do jednego z piętnastu subregionów Wysoczyzny Gnieźnieńskiej. W niektórych opracowaniach zachodnia jej granica obejmuje nawet fragment doliny Warty w rejonie Poznania.

³ O różnych nazwach i zmiennych podległościach na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

⁴ Od 2004 r. jest nim Zakład Biogeografii i Paleoekologii, prowadzony (po moim przejściu na emeryturę przed dziesięciu laty) przez prof. dr hab. Krystynę Milecką.

⁵ Poza obszarem Lednickiego Parku Krajobrazowego także Giecz (wraz z okolicami), Gniezno i okolice, rejon Poznania wraz z Wielkopolskim Parkiem Narodowym oraz kilka sąsiednich lokalizacji.

⁶ Lednicki Park Krajobrazowy – jako obszar o wybitnych zaletach kulturowych i historycznych został powołany w roku 1988 decyzją ówczesnej Wojewódzkiej Rady Narodowej w Poznaniu, natomiast Ustawa o ochronie przyrody z 16 X 1991 r. wśród nowych form ochrony przyrody zapisała też parki krajobrazowe przyrody. W przypadku Lednickiego Parku Krajobrazowego projektodawcy (profesorowie humaniści Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu) motywowali swoje starania koniecznością ochrony krajobrazu kulturowo-historycznego.

W północnej Finlandii nasze rezultaty zainspirowały paleobotanika prof. Y. Vasari z Uniwersytetu w Oulu (i Helsinkach), który do programu jedenastodniowych zajęć terenowych prowadzonych w 1988 r. w środkowej Europie włączył Lednogórę wraz z jeziorną wyspą Ostrów Lednicki. Okolice Lednogóry, zwłaszcza Ostrów Lednicki, były również miejscem odwiedzin gości – paleobotaników z Uniwersytetu w Kilonii 8 kwietnia 1988, zaś 25 maja 1988 r. zaprezentowano polskim paleobotanikom rezultaty naszych prac w trakcie sesji terenowej „Spotkania paleobotaniczne Poznań ,88” (Tobolski 1991).

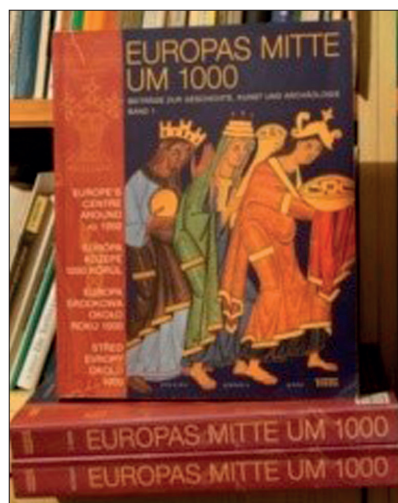
Przypominam te dość odległe w czasie wydarzenia, bowiem wówczas wśród znawców zagadnień ekologicznej przeszłości środkowej Europy rezultaty naszych prac były odbierane jako znaczące odkrycia, nienotowane wcześniej poza Wielkopolską. Wzmiankować należy również o bytności kilkunastu paleobotaników z trzech kontynentów – uczestników XIV Światowego Kongresu Botanicznego w Berlinie Zachodnim. Ośmiodniowa paleobotaniczna część terenowa tego Kongresu objęła zagadnienia paleoflorystyczno-paleoekologiczne w Polsce⁷, a pierwszym jej etapem w dniu 3 sierpnia 1987 roku była Lednogóra, ze szczególnym wyeksponowaniem kopalnych flor na tle zagadnień paleoekologicznych tego obszaru, przedstawionych na Ostrowie Lednickim (K. Tobolski 1989). Do znaczących dokonań paleoekologicznych przyczyniły się również niektóre rezultaty prac dyplomantów i doktorantów naszego Zakładu. Z ich inicjatywy powołano interdyscyplinarną grupę badawczą „Giecz ,91” (M. Makohonienko, M. Polcyn 1991) celem podjęcia archeologiczno-paleoekologicznych badań mostu-grobli w Gieczu (L. Kubiak, M. Makohonienko, M. Polcyn, 1991). Z rejonu mostu „gnieźnińskiego” w jeziorze Lednica oraz w Gieczu M. Polcyn (1991 a, b) opisał oraz zdefiniował unikalne, a wcześniej nieznanne podwodne warstwy kulturowe, określając jednocześnie ich identyfikacyjne kryteria. Przypomniane fakty oraz uzyskane rezultaty są jedynie częścią znacznie bogatszej listy dokonań w zakresie ekologii przeszłości, a także innych przyrodniczych opracowań, m.in. odnoszących się do ochrony zasobów żywej przyrody obszaru tego Parku Krajobrazowego w oparciu o rejestrację florystyczną i ornitologiczną (por. K. Tobolski 1993, red.).

Dzieła historyków poświęcone początkom państwa polskiego przeważnie nie wzmiankują o ówczesnej przyrodzie, a zwłaszcza jej znaczeniu i wielorakiej roli. Ukazanie przez pryzmat przyrody niektórych epizodów wczesnych dziejów może znaleźć dodatkowe uzasadnienie i uzupełniające naświetlenie owocnego

⁷ Berlin Zachodni w okresie powojennym przez wiele lat był otoczony murem, dlatego prezentacje terenowe – zwłaszcza o tematyce paleobotanicznej – wymagały korzystania z pomocy sąsiadów. Polsce (Instytut Botaniki PAN w Krakowie) zaproponowano przygotowanie i prowadzenie terenowych sesji, poczynając od flor holocenijskich po paleozoiczne. Pierwsze dwa dni przeznaczono na prezentację naszych badań na przykładzie kilkunastu stanowisk w środkowej Wielkopolsce.

gospodarowania oraz wyśmienitej obronności państwa pierwszych Piastów, niewątpliwie utrwalonej rokiem 966.

W tym miejscu należy również przypomnieć przykry i przemilczany fakt z niedawnej przeszłości, nie tyle przyrodniczy, ile przede wszystkim polityczno-kulturowy. Mieszkańcy naszego kraju zostali pozbawieni szansy obejrzenia monumentalnej wystawy: „Europa Środkowa w (roku) tysięcznym”⁸, a tym samym skonfrontowania rangi państwa Piastów w tysięcznym roku pośród innych krajów w środkowej Europie owego czasu. O rozmiarze i bogactwie eksponatów tej wystawy może zaświadczyć trzynomowy przewodnik dużego formatu i znacznej objętości (fot. 1). Wersję roboczą, niejako wstępną, wydano w języku niemieckim z zapewnieniem o jej opublikowaniu także we wszystkich językach państw⁹, do których wystawa miała trafić. Integralną częścią tego podręcznika był także planowany obszerny katalog eksponatów. Polacy nie tylko zostali pozbawieni tej



Fot. 1. Trzy tomy olbrzymiego przewodnika wystawy „Środkowa Europa w tysięcznym” przy półce z książkami formatu A-2 (fot. K. Tobolski)

Ausstellungsgebäude und -termine:	
	Budapest (Nationalmuseum): 20. 8. 2000 – 26. 11. 2000
	Krakau (Nationalmuseum): 20. 12. 2000 – 25. 3. 2001
	Berlin (Martin Gropius-Bau): 13. 5. 2001 – 19. 8. 2001
	Mannheim (Reiss-Museum): 7. 10. 2001 – 27. 1. 2002
	Prag (Reitschule der Prager Burg): 3. 3. 2002 – 2. 6. 2002
	Bratislava (Nationalmuseum): 7. 7. 2002 – 29. 9. 2002

Fot. 2. Miasta i daty wystawy „Środkowa Europa w tysięcznym”

⁸ „Europas Mitte um 1000”.

⁹ Czechy, Słowacja, Niemcy, Polska, Węgry (por. ryc. 2).

unikalnej okazji¹⁰, lecz na nasz kraj spadł także obowiązek opłacenia bardzo wysokiego ubezpieczenia, bowiem wszystkie eksponaty w czasie przeznaczonym do wystawienia (20 grudnia 2000 r. – 25 marca 2001 r.) dostarczono do Krakowa. O miejscach oraz planowanym czasie trwania wystawy w poszczególnych miastach środkowej Europy informuje fot. 2 zaczerpnięta z pierwszego tomu wspomnianej książki – przewodnika.

Udział w wystawie miało również Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy, które użyczyło swoich najznamienitszych eksponatów, m.in. kopii agatowego kielicha św. Wojciecha, stauroteki – relikwiarza z częścią Drzewa Chrystusowego Krzyża (J. Górecki 2015).

Przegląd ważniejszych metod badań paleoekologicznych oraz o informacjach („zapisach”) przeszłości ekologicznej

Prezentacja najważniejszych rezultatów badań zostanie poprzedzona koniecznym zaznajomieniem Czytelnika z podstawowymi metodami badań przeszłości ekologicznej, a także z nośnikami „zapisów”, czyli nagromadzeń różnej postaci oraz rozmiarów fosyliów zdeponowanych w kilku grupach osadów biogenicznego pochodzenia. Wiele z nich, zwłaszcza o mikroskopijnych rozmiarach ziarna pyłku i zarodniki (sporomorfy), dzięki swoim właściwościom przez tysiące lat przechowuje zarówno świadectwa historycznej wiedzy, jak i materialne rezultaty nader skutecznej polityki – zwłaszcza gospodarczej – pierwszych władców piastowskiej Polski.

Te swoiste źródła wiedzy o przeszłości ekologicznej interesującego nas obszaru środkowej Wielkopolski zostały zdeponowane w osadach torfowych, jeziornych oraz w glebowych poziomach próchnicznych i organiczno-mineralnych. Termin „zapisy” jest ogólnikową, często stosowaną analogią, a jednocześnie przenośnią określającą zawartość oraz rezultaty specjalistycznych analiz, zwłaszcza w celu uwypuklenia wymowy interpretacyjnej fosylnych znalezisk. Poza obecnymi w osadach torfowych i jeziornych fosyliami roślinnymio rozmiarach mikroskopijnych – mierzonych w mikronach (sporomorfy), są znaleziska makroskopowe (widoczne gołym okiem o wielkościach od 0,1 mm) – nasiona, owoce, drewna oraz szczątki zwierzęce. Ich opisy – przeważnie ilustrowane – były wielokrotnie publikowane (m.in. K. Tobolski 2000; ostatnio także: G. Kowalewski 2014). Osady zawierają również inne utwory, przeważnie mikroskopijnych rozmiarów: drobne okruchy węgla drzewnych, wytrącenia chemiczne, mineralną frakcję pylistą i ziarnistą.

Najistotniejszą w nowoczesnych badaniach paleoekologicznych grupę mikrofosyliów reprezentują jednak ziarna pyłku oraz zarodniki (o wspólnej

¹⁰ Zwiedziłem wystawę w Berlinie.

nazwie „sporomorfy”). Oprócz sporomorf w ostatnich latach coraz większe zainteresowanie budzą obłonione pełzaki (*Prosita*), których pancerzyki są obecne w torfach i osadach jeziornych. Równie bogaty oraz różnorodny jest inwentarz znalezisk makroskopowych („makroszczątków”) pochodzenia roślinnego i zwierzęcego.

Zarys metodyki badań

Badania paleoekologiczne o przydatności dla różnych nauk (historyczno-archeologicznych, przyrodniczych, bądź też w zakresie specjalistycznych analiz) obejmują z reguły trzy etapy: 1) prace terenowe; 2) preparatyka, analizy laboratoryjne, badania mikroskopowe; 3) krytyczne porównywanie rezultatów analiz oraz konfrontacje z rezultatami innych specjalistycznych badań, a także z rezultatami datowań radiowęglowych i dendrochronologicznych.

Ad 1) Niewątpliwie głównym zadaniem prac terenowych jest pozyskanie odpowiednich materiałów badawczych. Do najważniejszych należą: osady dennie jezior, utwory złóż torfowych z poszczególnych typów mokradeł, a także inne postaci złóż mineralnych. Wszystkie muszą gwarantować wiarygodność zawartych w nich zapisów. Dostępność do tych utworów oraz ich pozyskiwanie z przeznaczeniem do paleoekologicznych badań przeważnie wymaga specjalistycznego sprzętu wiertniczego – w przypadku zbiorników wodnych i torfowisk, zaś dla osadów mineralnych konieczne są zarówno wiercenia lub satysfakcjonujące wykopy bądź odpowiednio oczyszczone odsłonięcia. Przykłady wierceń osadów limnicznych – pozyskanie podwodnych osadów jeziornych z Jeziora

Lednickiego, ilustruje fot. 3; z Jeziora Świętokrzyskiego w Gnieźnie – fot. 4.



Fot. 3. Podwodne wiercenie w jeziorze Lednica (na zachód od wyspy Ostrów Lednicki) sprzętem Instytutu Archeologii Uniwersytetu w Kilonii (wówczas najlepszy w Europie), konstrukcji prof. dr. H. Usingera (konstruktor w białym kombinezonie po lewej stronie). W tle Jezioro Lednickie (na wschód od Ostrowa Lednickiego) i ponton z wiertnią (fot. K. Tobolski)



Fot. 4. Wiercenie osadów dennych w Jeziorze Świątokrzyskim w Gnieźnie (fot. K. Tobolski)

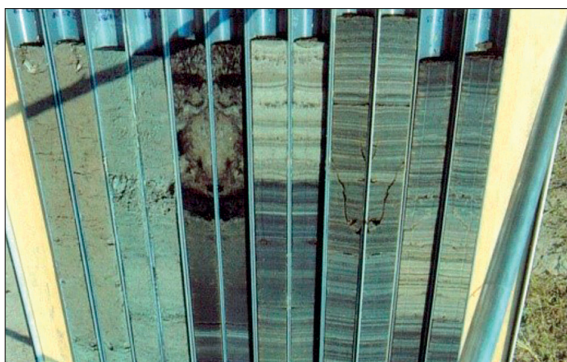
Nieco odmiennym sprzętem (także konstrukcji prof. dr. H. Usingera) zostały pobrane osady Jeziora Świątokrzyskiego (fot. 4). Wydobyte rdzenie osadów natychmiast przepołowiono, umożliwiając dzięki temu opis osadów w świeżym

(pierwotnym) stanie (fot. 5). Korzystałem także z równie znakomitego sprzętu do podwodnych wierceń osadów dennych jezior konstrukcji przedwcześnie zmarłego dr. Kazimierza Więckowskiego (por. K. Tobolski 2009).

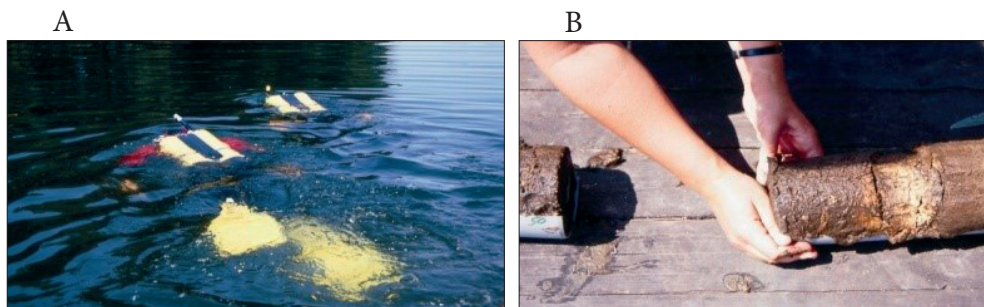
Sprzyjającą okazję do dość łatwego pozyskania osadów dennych Jeziora Lednickiego zaoferowała nam również toruńska ekipa archeologów „podwodnych” realizująca prace poszukiwawcze w kilku miejscach dna tego słynnego akwenu, szczególnie w rejonie obu mostów: „gnieźnieńskiego” i „poznańskiego” (por. A. Kola, G. Wilke 2000). Stropowe odcinki osadów jeziornych pozyskano przez wbicie w strop dna igelitowych rur o średnicy 10 cm (fot. 6).

Znacznie mniej kosztowne oraz łatwiejsze są prace wiertnicze na powierzchniach torfowiskowych. Do pozyskania wiarygodnych materiałów badawczych stosuje się prostsze urządzenia, umożliwiające pozyskanie połówki rdzeni o nienaruszonej strukturze.

Przykład wiercenia na osuszonym torfowisku wąskim świdrem o 5-centymetrowej średnicy, umożliwiającym pozyskanie połówek rdzeni o wymiarach 50x5 cm ilustruje fot. 7.



Fot. 5. Spągowy (dolny) osadów dennych Jeziora Świątokrzyskiego w Gnieźnie (obie połówki przepołowionych rdzeni) oraz pod nimi mulkowate (przedostatnia para z prawej strony fotografii) i gliniaste podłoże mineralne – ostatnia para przepołowionych rdzeni (fot. K. Tobolski)



Fot. 6. Wydobycie z płytkiej wody w rejonie mostu gnieźnieńskiego przez toruńskich archeologów-płetwonurków (A) krótkie rdzenie podwodnych osadów jeziornych o znacznej miąższości (B) (fot. K. Tobolski)

2. Preparowanie pozyskanych z wierceń osadów obejmuje wiele rutynowych czynności, lecz w ich trakcie nie można dopuścić nawet do najdrobniejszych zanieczyszczeń. Dlatego podczas opróbowania należy korzystać z odpowiednich udogodnień¹¹, a następnie kontynuować prace w specjalnym (palinologicznym) pomieszczeniu laboratoryjnym. Mikroskopowe preparaty palinologiczne wymagają dobrej jakości mikroskopu optycznego. Końcowym efektem są spektra palinologiczne, czyli taksonomiczno-ilościowe wykazy mikroskopowej zawartości w każdej z pobranych próbek. Procedury przygotowawcze oraz badawcze objaśniają liczne tematyczne podręczniki (m.in. Tobolski 2000), monografie (np. Kowalewski 2014) oraz atlasy ilustrujące znaleziska fosylne i okazy współczesne. Satysfakcjonująca biegłość w tych pracach jest zaś rezultatem długiego stażu pracy.



Fot. 7. Wiercenie ręcznym – komorowym świdrem (średnica 5 cm) w torfie na Ostrowie Lednickim (fot. K. Tobolski)

Palinologia, czyli nauka o losach ziaren pyłku i zarodników poza ich roślinami macierzystymi, wymaga kilku dodatkowych objaśnień. Chodzi tu zwłaszcza o sposoby prezentacji rezultatów z zakresu głównej, a zarazem najrozleglejszej części palinologii, jaką jest paleopalinologia badająca kopalne ziarna pyłku i zarodników,

¹¹ Z powodu trudnej, a zwłaszcza kosztownej ich dostępności adaptujemy korpusy jednorazowych medycznych strzykawek.

czyli sporomorfy fosylne i subfosylne. Paleopalinologia jest ważnym ogniwem paleoekologii, a niezbędne objaśnienia zamieszczono w kolejnym podrozdziale.

Paleopalinologia – fundament ekologii przeszłości (paleoekologii)

Ekologia jest nauką o strukturze i funkcjonowaniu przyrody, paleoekologia zaś zajmuje się strukturą i skutkami funkcjonowania przyrody w minionych czasach. W naszym przypadku są to głównie zdarzenia sprzed tysiąca lat. Uzasadnienie tytułowego hasła wymaga dłuższego objaśnienia, które przedstawię w edycji książkowej, gdyż w tym miejscu muszą zadowolić niezbędne wyjaśnienia odnoszące się do pobieżnej prezentacji rezultatów palinologicznych analiz.

Palinologię, a więc specjalizację (a *de facto* potężną naukę) z pogranicza botaniki i geologii, zawdzięczamy dokonaniom dwóch badaczy: szwedzkiego geologa Leonarda von Posta, który w 1916¹² roku opracował analizę pyłkową, oraz krakowskiego profesora Władysława Szafera, autora konstrukcji map izopolowych (rezultaty opublikował w 1936 roku). Upływ stu lat nadzwyczaj palinologię ubogacił (jej początki objęły pierwszą wojnę światową). Szczególne sukcesy notuje właśnie paleopalinologia, bardzo żywotna i niezmiennie dynamiczna od daty „narodzin” po dziś dzień. Łamy tego artykułu ograniczają frapujący temat palinologii do zarysowania kilku możliwości przedstawienia rezultatów badań palinologicznych ściśle nawiązujących do referowanej tematyki. Dlatego pominięte zostaną ważne epizody prac przygotowawczych, swoista preparatyka w laboratorium chemicznym, długotrwałe mikroskopowanie z zadaniem oznaczenia oraz policzenia sporomorf, które to czynności prowadzą do zdefiniowania spektrum pyłkowego. Jest zapisem – wykazem (najczęściej) procentowym stwierdzonych sporomorf z podziałem na grupę AP¹³ drzew (razem z krzewami), roślin zielnych NAP¹⁴ oraz zarodników i innych (*varia*). Spektra pyłkowe rutynowych opracowań najczęściej są oparte na pięciuset ziarnach pyłku grupy AP, natomiast w specjalnych sytuacjach wymaga się opracowania spektrów o podwojonej liczbie AP. Do interpretacji oraz opisu, a także jako palinologiczny dokument, sporządza się

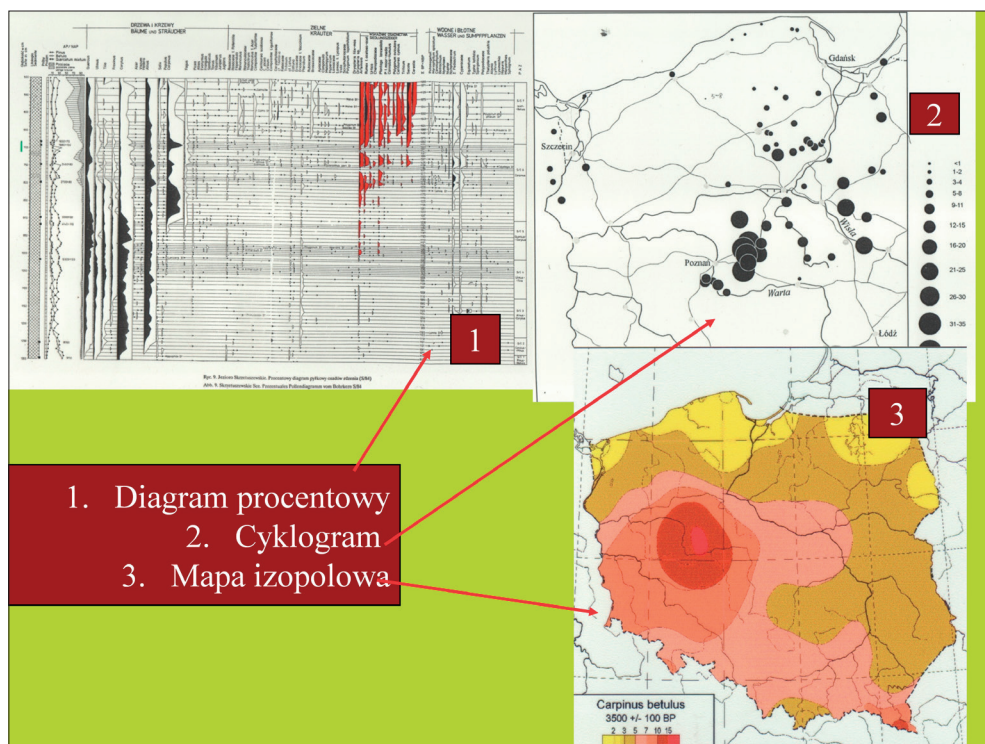
¹² Rok 1916 jest powszechnie uznany za rok odkrycia analizy pyłkowej; wtedy to szwedzki badacz wygłosił referat, któremu towarzyszył pierwszy pokaz ilustracji, prototypów wszystkich diagramów pyłkowych, dających obraz historii lasów w Szwecji. Oba wymienione odkrycia, także po 20 latach prof. W. Szafera, to wręcz genialne dokonania. Zdziwiła też niemal natychmiastowe rozpowszechnienie palinologicznej wiedzy; m.in. pierwszy polski diagram wraz z tekstem został opublikowany w 1925 r. – wywczas jeszcze bez „punktowej gratyfikacji”, także bez „karentowych” wydawnictw – czyli zupełnie normalnie, jakże skutecznie!

¹³ *Arborum pollen*.

¹⁴ *Non arborum pollen*.

diagram – palinologiczny dokument w postaci ilustracji z wieloma procentowymi (najczęściej) krzywymi sporomorf. Innymi słowy, diagramy pyłkowe (palinologiczne) reprezentują graficzny rezultat analizy palinologicznej. Diagram najpełniej informuje o szacie roślinnej w pobliżu punktu wiercenia, która dominowała bądź towarzyszyła w poszczególnych fazach biogenicznej akumulacji. Należyta interpretacja diagramu pyłkowego musi również uwzględnić informacje z zakresu telmatologii¹⁵ w przypadku analizy osadów torfowych oraz pochodzenia limnogenicznego¹⁶, jeśli pobrane próbki były utworem gromadzonym na dnie jezior.

Kolejną zaletą badań palinologicznych to datowanie – możliwość określenia wieku złóż torfowych, limnicznych, a także poziomów próchnicznych gleb – na podstawie obecności poszczególnych grup ziaren pyłku drzew, krzewów i niektórych grup roślin zielnych (np. uprawy i towarzyszące im segetalne chwasty). Datowania te należały do tzw. datowań względnych, opartych na sekwencjach pojawienia się oraz optymalnego uformowania krzywych palinologicznych. W ostatnim zwłaszcza czasie zamiast datowań palinologicznych stosuje się dato-



Ryc. 1. Ważniejsze prezentacje rezultatów badań palinologicznych

¹⁵ Telmatologia (od greckiego terminu *telma*) lub mniej stosowany termin: „paludologia” (od łacińskiego *paludos*) – nauka o torfowiskach.

¹⁶ Limnologia – nauka o jeziorach; osady limnogeniczne, czyli o limnicznej (jeziornej) genezie.

wania radiowęglowe, a także w mniejszym zakresie datowania dendrochronologiczne, oparte na analizie słoików rocznych przyrostów drzew. Dendrochronologia okazała jednak nadspodziewanie dużą przydatność w określeniu wieku¹⁷ drewnien, zwłaszcza w konstrukcjach mostowych oraz innych drewnianych budowli.

Przyrodnicze uwarunkowania w dobie chrztu Polski na obszarze ziemi gnieźnieńskiej

Warunki przyrodnicze przed tysiącem lat nie były identyczne z dzisiejszymi warunkami środowiskowymi. Miały zgoła inną postać, lecz w tym artykule, z konieczności, ich opis zostanie zawężony do kilku najważniejszych zagadnień obu sfer – nieożywionej (abiotycznej) oraz żywej (biotycznej). W obrębie sfery biotycznej silnie uwypukla się zwłaszcza ówczesna swoistość ekologicznego piętra producentów – świat roślinny. W pobieżnym opisie sfery abiotycznej zostaną zasygnalizowane trzy zagadnienia: **(A) klimatyczne, (B) hydrologiczne oraz (C) zasoby geologiczne**, zwłaszcza bogactwa mineralne.

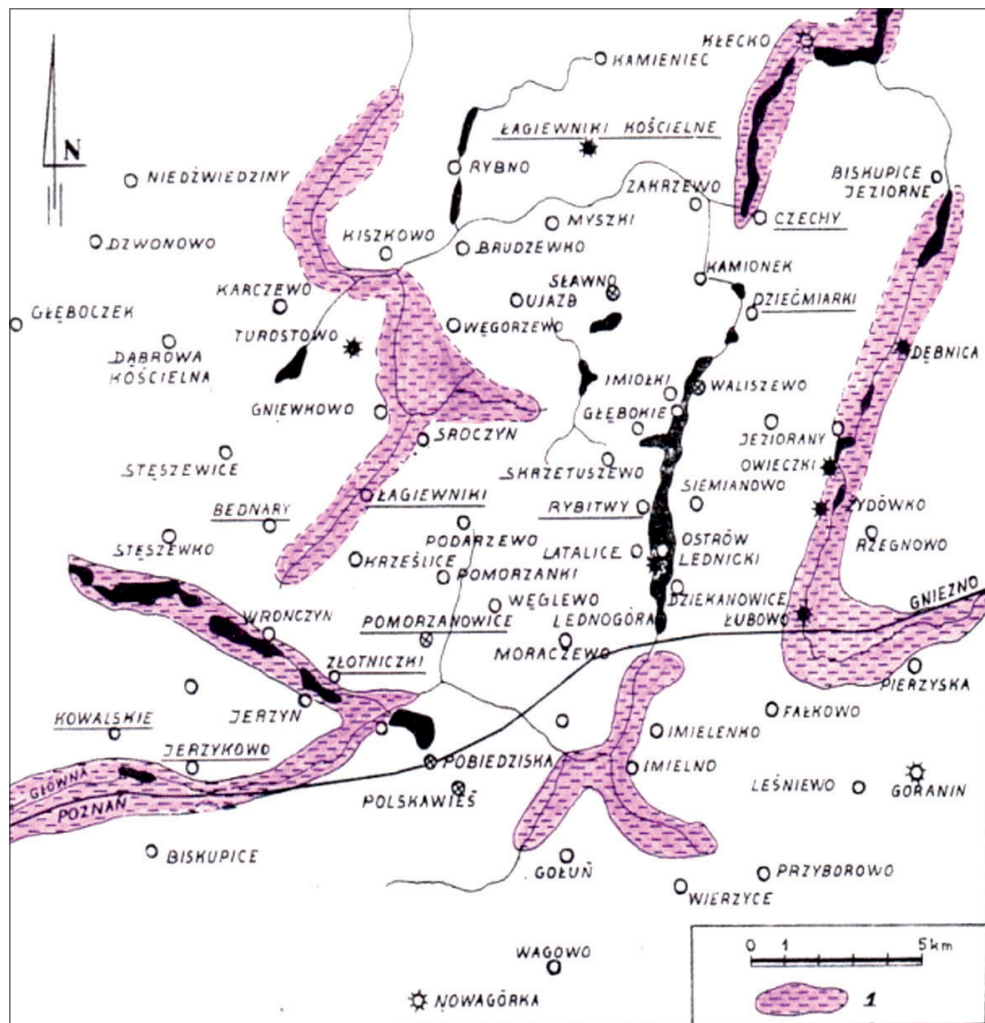
A) Klimat. Przed tysiącem lat inaczej przebiegały określone zjawiska sterowane warunkami klimatycznymi, bowiem od ok. 950 do 1400 roku trwało średniowieczne ocieplenie. Korzystniejsze, gdyż bardziej dynamiczne, są zwłaszcza inicjalne etapy każdego naturalnego ocieplenia. Średnia roczna temperatura powietrza była o 1° C wyższa w porównaniu ze średnią dla XX wieku, co między innymi skutkowało znacznie słabszym zlodzeniem, a może wręcz brakiem zimowej pokrywy lodowej na rzekach. Ówczesny sprzyjający klimat dokumentują także termofilne rośliny użytkowe, zwłaszcza „zboże Słowian” – proso (Strzelczyk 2003), oraz inne rośliny uprawne odkrywane w trakcie prac archeologicznych na Ostrowie Lednickim oraz w Gnieźnie (godne uwagi rezultaty badań w: Jaroń 1939). Nieco więcej o tych wskaźnikowych gatunkach Czytelnik znajdzie w części poświęconej sferze biotycznej.

B) Hydrologia. Ziemia gnieźnieńska charakteryzowała się obfitością wód powierzchniowych. Dla przykładu znaczna jeziorność jeszcze dziś wyróżnia ten obszar, o czym może zaświadczyć określenie „Pojezierze Gnieźnieńskie”. O większej – niż obecnie – liczbie zbiorników wodnych przekonują również osady denne jeziornego pochodzenia, zalegające pod pokładem torfów w sporej liczbie tamtejszych torfowisk. Odkrywaliśmy je wielokrotnie w trakcie prac wiertniczych, poszukując odpowiednich osadów do badań paleoekologicznych (por. K. Tobolski 2008). Do dość osobliwych form hydrologicznych należą wąskie, wydłużone, zatorfione, lecz często dziś już odwodnione zbiorniki biogeniczne, w części spą-

¹⁷ Zawsze bezpośrednio w latach kalendarzowych, inne metody datowań przeważnie stosują odmienne sposoby wyznaczenia czasu, zaś do lat kalendarzowych dochodzi się często drogą pośrednią.

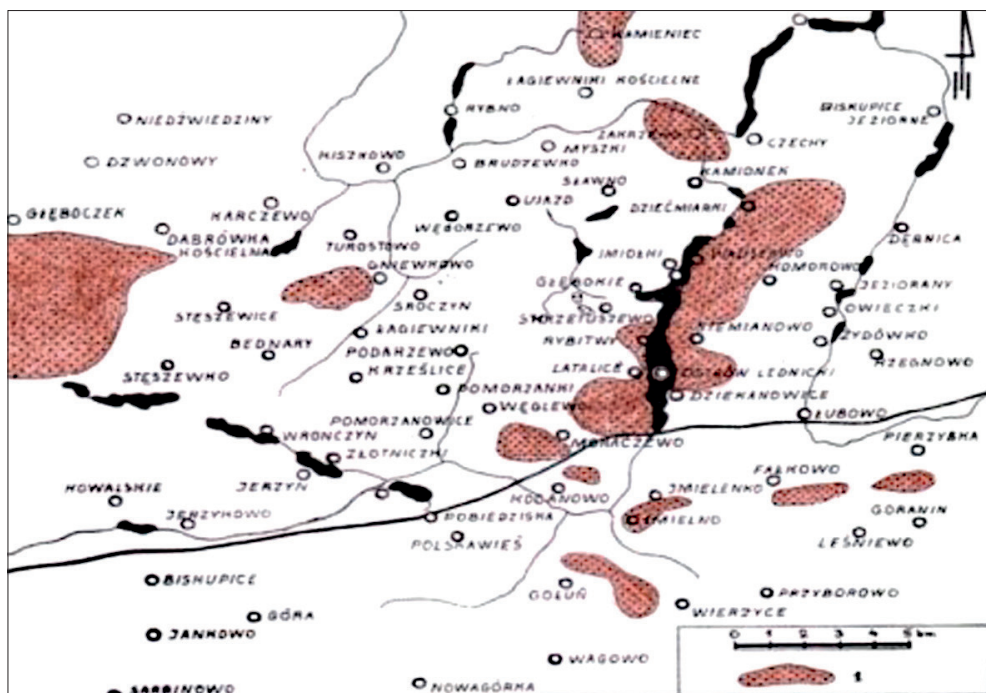
gowej wypełnione utworami pochodzenia wodnego. Należą do bardzo starych zbiorników wodnych, istniejących już w późnym glacie. Ten fakt dokumentują znaleziska kopalnych roślin z późnego glacialu (z czasów schyłkowego paleolitu) – tzw. flory dryasowej (L. Kubiak, M. Polcyn 1991; L. Kubiak-Martens 1998).

Odrębny artykuł napiszę o poznańskim odcinku Warty z dyskusją o rzece anastomozującej (warkoczowej). Niewątpliwie brak takiego opracowania w jakimś stopniu dziś rekompensują zgromadzone przez prof. A. Kanieckiego¹⁸ (1993, 2004) publikacje oraz drobniejsze doniesienia.

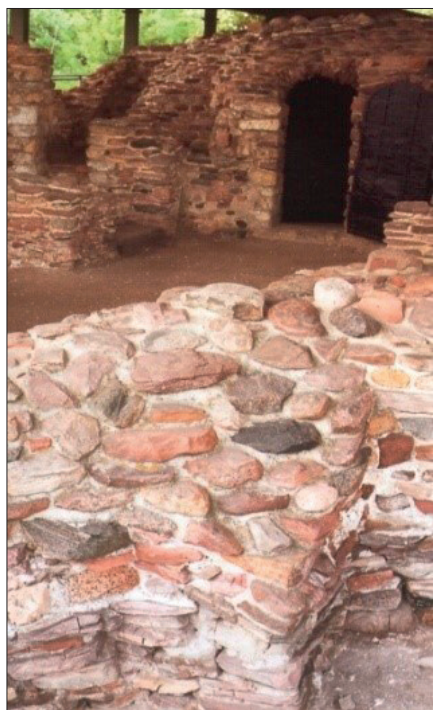


Ryc. 2. Występowanie rudy darniowej (Górecki 2001)

¹⁸ Np. A. Kaniecki, *Zmiany stosunków wodnych w dolinie Warty na terenie aglomeracji poznańskiej w ciągu ostatniego tysiąclecia. Stan i perspektywy badawcze*, „Bibliotheca Fontes Archaeologici Poznaniensis” 2013, vol. 14.



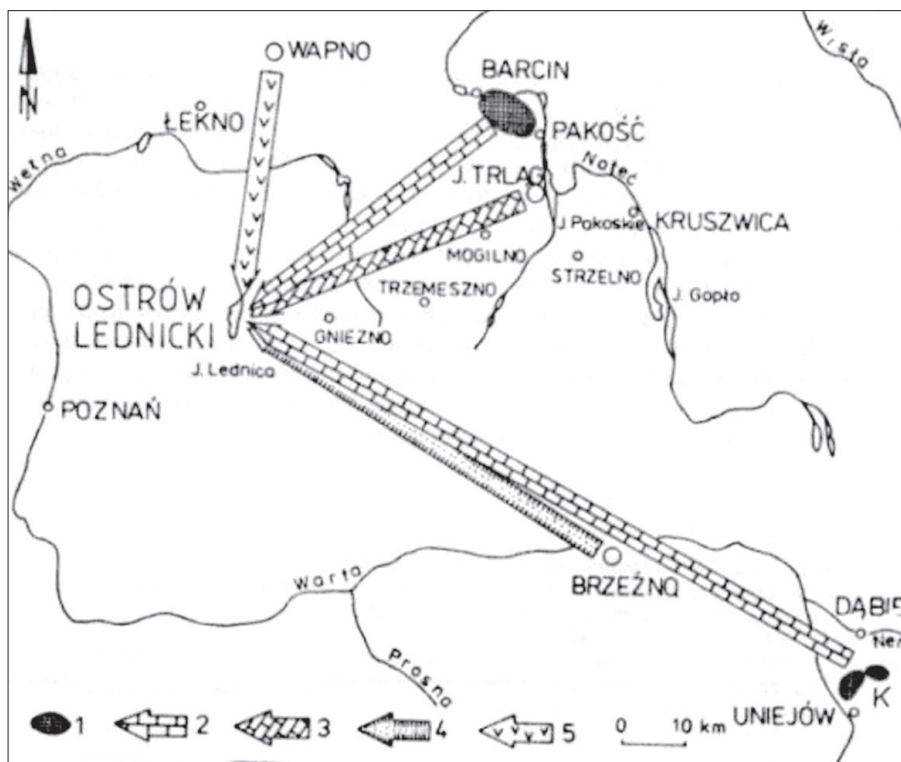
Ryc. 3. Głazy narzutowe jako materiały budowlane oraz ich wykorzystanie; na pierwszym planie: w kaplicy pałacowej na Ostrowie Lednickim (wg Góreckiego 2001)



C) Bogactwa mineralne. W czasach pierwszych Piastów były one liczne i różnorodne. Stosowano je zarówno w celach konsumpcyjnych – zwłaszcza sól kamienną z pobliskiego Wapna. Pozyskiwano ją wspólnie z eksploatacją gipsu, który stosowano głównie w budownictwie do wyrobu zaprawy murarskiej (por. J. Skoczylas 1994. s. 70). W użyciu były kamienie wapienne, trawertyny oraz głazy narzutowe, często umiejętnie połowione. Korzystano z fachowo pozyskiwanej rudy darniowej.

Wczesnośredniowieczne budowle zawierają ponad 20 rodzajów skał, stosowanych zwłaszcza do budowy fundamentów i murów (J. Skoczylas 1994). W cytowanej publikacji autor w oparciu o rekonstrukcję kierunków dystrybucji poszczególnych materiałów bu-

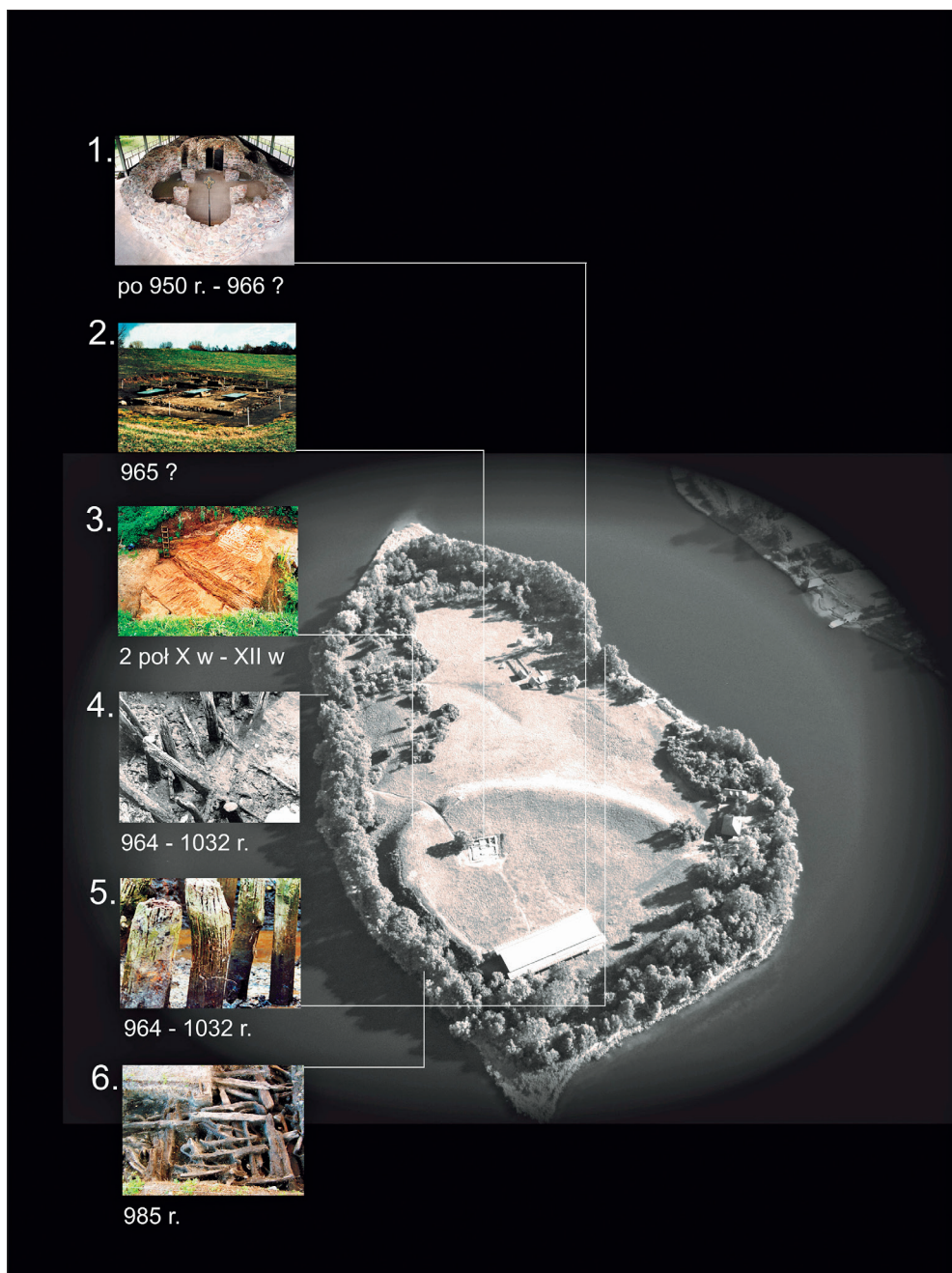
dowlanych wymienia: Trłąg (nad Notecią) – miejsce pozyskania martwicy wapiennej; Brzeźno koło Konina – mioceneskie piaskowce kwarcytowe; oraz Wapno (nieco ponad 30 km do Ostrowa Lednickiego) – gips (tzw. wysady solne z gipsową nasadą), a także sól kuchenna. Gipsowe „czapy” zalegające nad „słupami” soli występują (za: Skoczył 1.c.) również w Damasławku, Górze, Zalesiu, Mogilnie. Kierunki dystrybucji surowców skalnych do wczesnośredniowiecznego Ostrowa Lednickiego przedstawia ryc. 4.



Ryc. 4. Kierunki dystrybucji surowców skalnych we wczesnym średniowieczu do wczesnośredniowiecznego Ostrowa Lednickiego (J. Skoczył 1994)

Szczególna ranga Ostrowa Lednickiego w czasie panowania Mieszka I

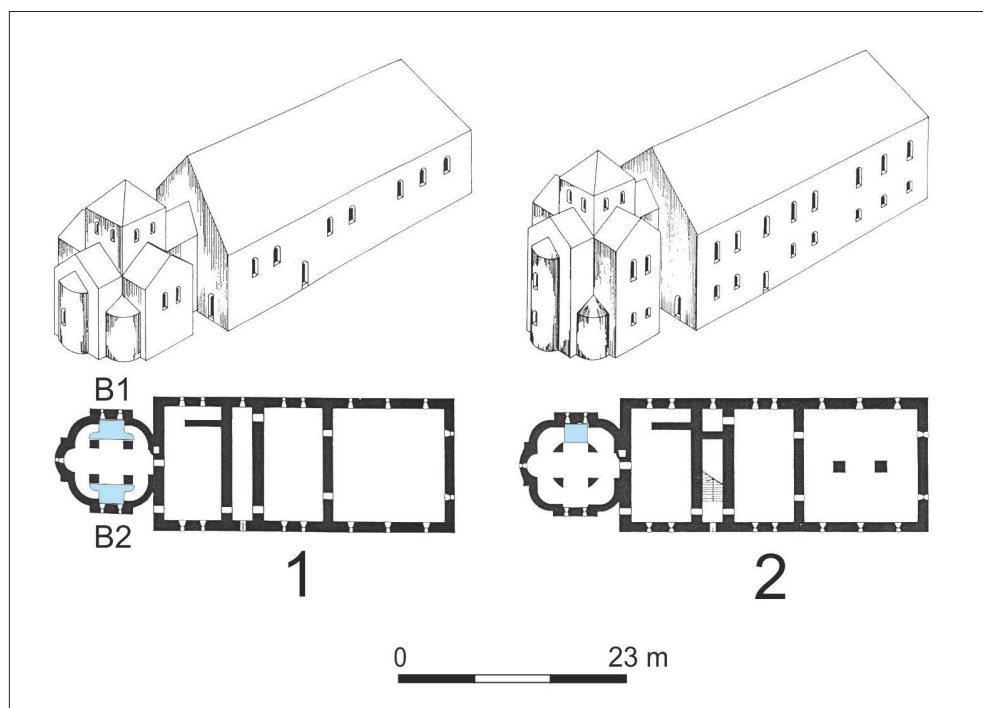
Na ziemi gnieźnieńskiej niewątpliwie miejscem szczególnym był Ostrów Lednicki – blisko 7-hektarowa powierzchnia wyspy na Jeziorze Lednickim. Wiele faktów wskazuje na jej szczególną rangę w czasie panowania Mieszka I. Poświadczają to ważniejsze obiekty zlokalizowane w południowej i zachodniej części tej wyspy (ryc. 5), a także rekonstrukcja pałacu wraz z kaplicą (ryc. 5A).



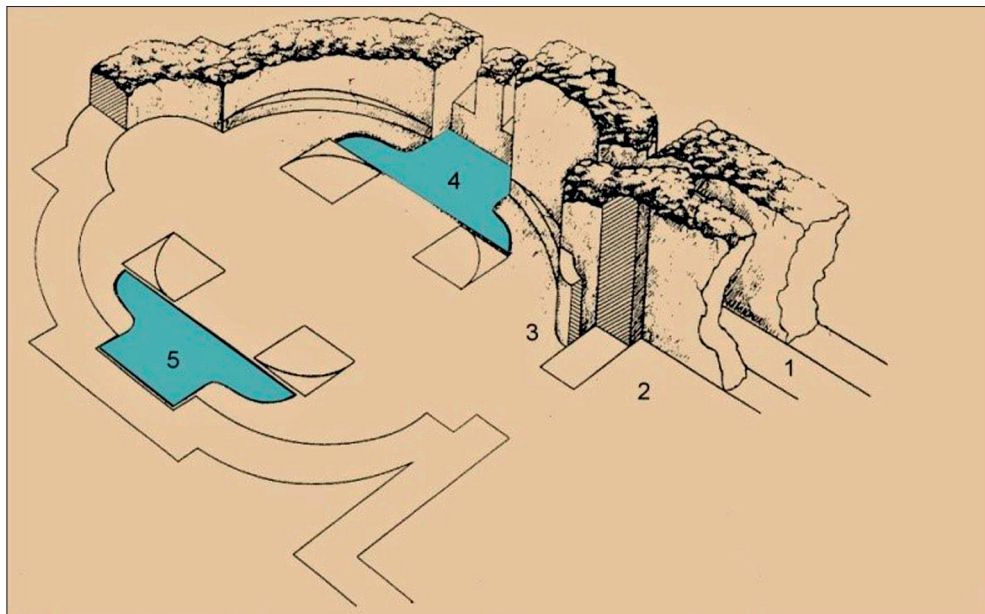
Fot. 8. Ostrów Lednicki. Ważniejsze obiekty w południowej i zachodniej części grodu na Wyspie (Górecki 2015): 1 – palatium z kaplicą (jedna z najlepiej zachowanych pozostałości przedromańskiej architektury); 2 – mniejszy kościół; 3 – umocnienia grodowe; 4 – relikty przyczółku mostu zachodniego; 5 – pale konstrukcji nośnej przyczółku mostu wschodniego (gnieźnieńskiego); 6 – umocnienia zachodniego brzegu wyspy



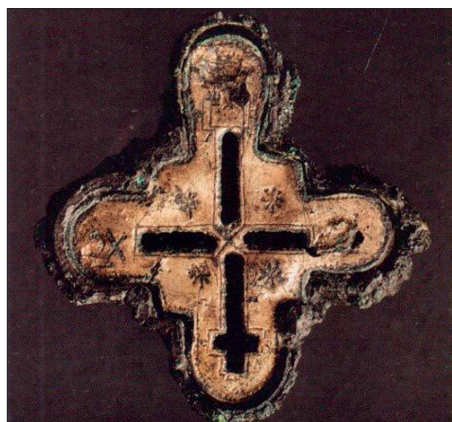
Ryc. 5. Komputerowa wizualizacja kompleksu sakralno-palacowego z Ostrowa Lednickiego (Górecki 2015a)



Ryc. 6. Ostrow Lednicki. Zespół pałacowo-sakralny. Rzut poziomy budowli wraz z jej rekonstrukcją oraz basenami chrzcielnymi w fazach I (1) oraz II (2) (Górecki 2015)



Ryc. 7. Ostrów Lednicki. Książęca kaplica baptyzmalna oraz powiązane z nią pomieszczenia: 1 – przebieralnia, 2 – pomieszczenie do obrzędów wstępnych, 3 – studzienka, 4 – basen B1 (południowy), 5 – basen B2 (północny) (Górecki 2015)



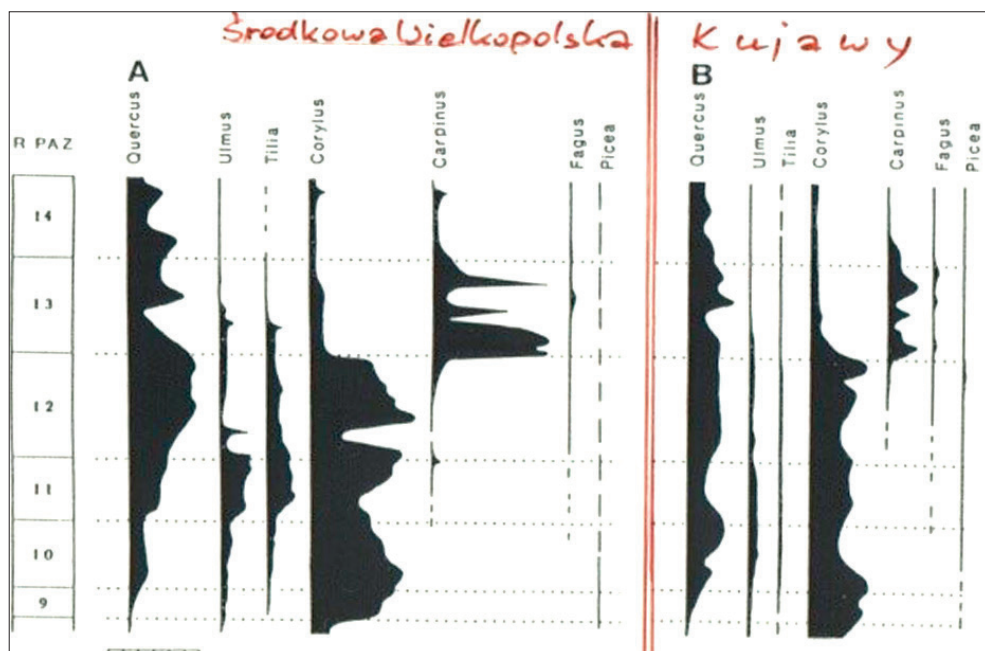
Także liczne luźne znaleziska z tej wyspy zdają się uwypuklać szczególną pozycję Ostrowa Lednickiego. Do najważniejszych należą: stauroteka (fot. 8) – relikwiarz Drewna Krzyża Świętego, ponadto rzadki okaz grzebienia sakralnego wykonanego z kości słoniowej, jak również moneta – follis (J. Górecki 2003).

Fot. 9. Stauroteka znaleziona w pobliżu kościoła oraz domostwa w obrębie majdanu (J. Górecki 2013)

Geobotaniczna odrębność ziemi gnieźnieńskiej (w środkowej Wielkopolsce)

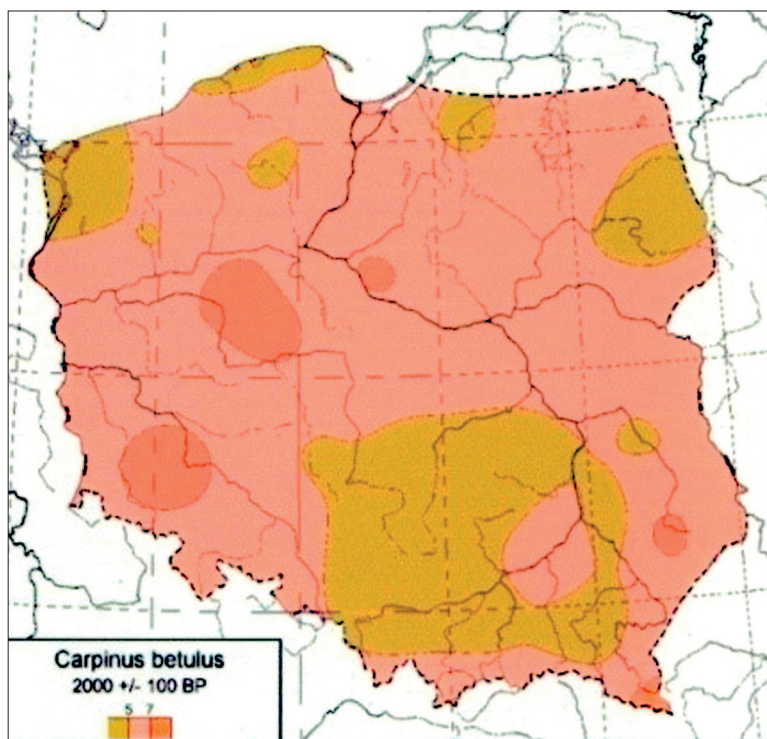
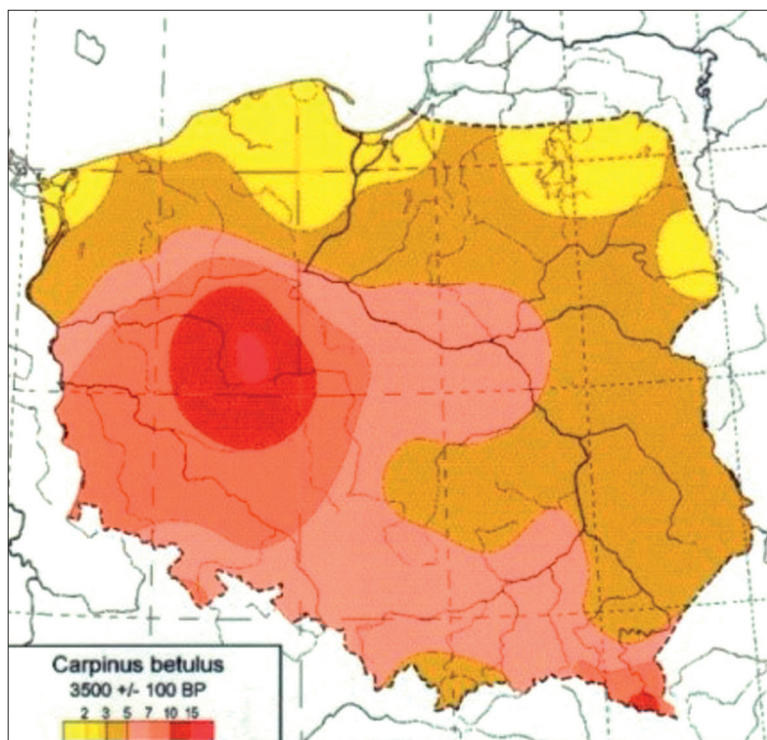
W okresie panowania pierwszych Piastów obszar ziemi gnieźnieńskiej – usytuowany w środkowej Wielkopolsce – wyróżniał się na tle Niziny Wielkopolskiej kilkoma przyrodniczymi odrębnościami. Przede wszystkim były wówczas obecne korzystne pokrywy glebowe o znacznej żyzności, przewyższające swoją troficzno-

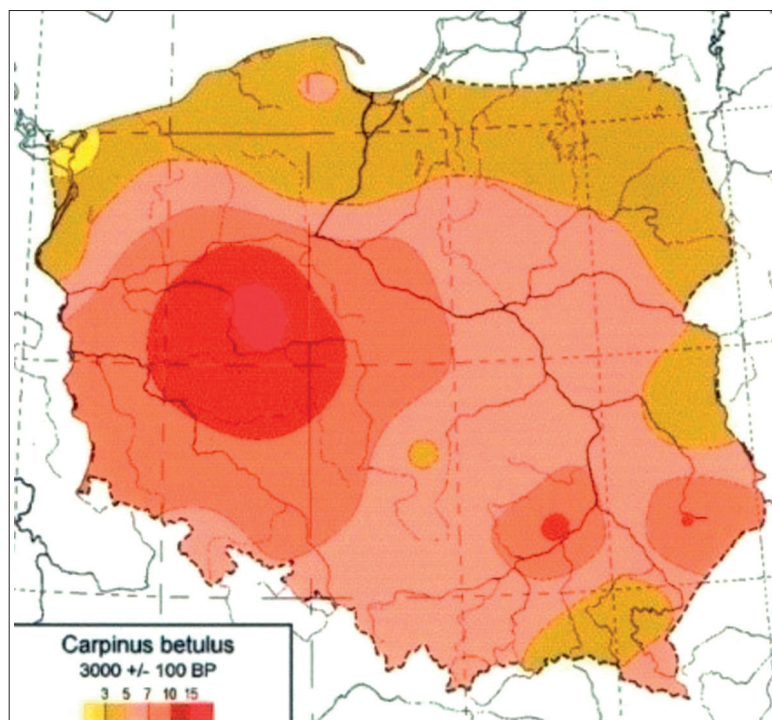
ścią gleby Kujaw. Ilustracją niech będzie palinologiczny obraz (ryc. 7) ilustrujący porównywalną (procentowo) zawartość krzywych ziaren pyłku eutroficznych rodzajów drzew dębu (*Quercus*), wiązu (*Ulmus*), lipy (*Tilia*), leszczyny (*Corylus*), grabu (*Carpinus*), ponadto buka (*Fagus*) i świerka (*Picea*) w środkowej Wielkopolsce i na Kujawach. Historyczny obraz obejmujący okres około dziewięciu tysięcy lat historii głównych składników lasotwórczych w środkowej Wielkopolsce i na Kujawach poświadcza znacznie większą niż Kujawy żyzność gleb środkowej Wielkopolski w rejonie ziemi gnieźnieńskiej.



Ryc. 8. Uprozczone (i schematyzowane) krzywe ziaren pyłku eutroficznych drzew w środkowej Wielkopolsce i na Kujawach (K. Tobolski npbl.)

Nietrudno dociec przyczyn powstałego uwarunkowania. Jest ono następstwem znacznej dominacji lasów grabowych (o nieznanej współcześnie postaci) na obszarze ziemi gnieźnieńskiej (ryc. 9) przed 3500 lat (i nieco później). Na szczególne podkreślenie zasługuje zwłaszcza rola tych nieznanych dziś lasów grabowych w procesie formowania oraz akumulacji swoistej próchnicy glebowej.

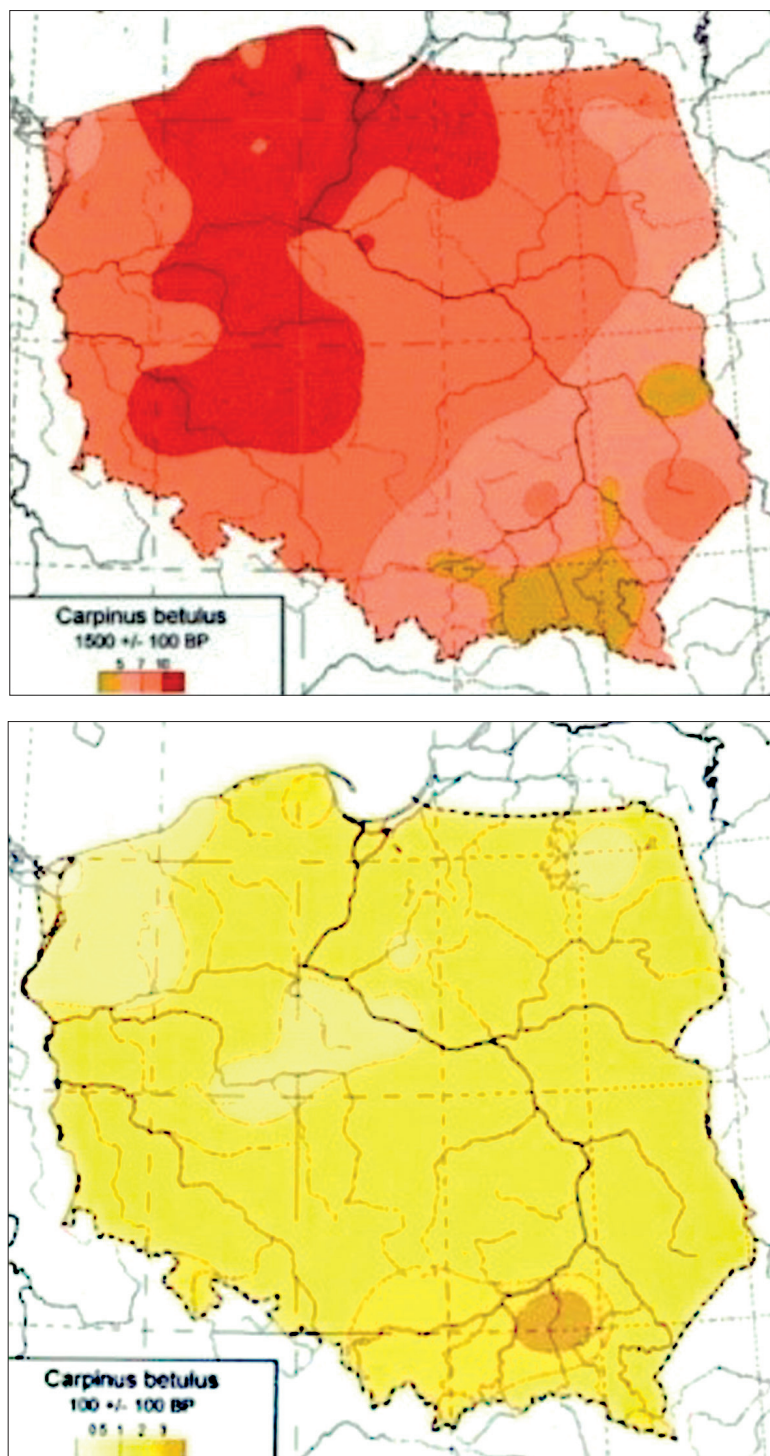




Ryc. 9. Mapy izopolowe grabu – 3500, 3000 i 2500 lat (por. M. Ralska-Jasiewiczowa i in.)

To zjawisko ma postać fenomenu o nieznanej do tej pory genezie, lecz ich natężenie w skali całego światowego areału graba pospolitego (*Carpinus betulus*) zostało skoncentrowane na obszarze dzisiejszej ziemi gnieźnieńskiej. Pojawił się także kolejny, młodszy epizod lasów grabowych, datowany na 1500 lat wstecz. Odznaczał się znacznie słabszą intensywnością i niewątpliwie jest obrazem odrębnej oraz nieco uboższej fazy rozwojowej tych lasów. W porównaniu z sytuacją w przedziale czasowym 3500–3000 lat wskazuje na odmienną niż wcześniej strukturę lasów grabowych.

Rycina z datą 100 lat obrazuje stan współczesnego rozmieszczenia grabu. Jak już wcześniej wspomniano, pozostałością tych tajemniczych postaci lasów grądowych są żyzne gleby o wysokim potencjale edaficznym! Natomiast nie zdołały się uformować grądy – współcześnie znane lasy dębowo-grabowe. Zakładam jednak niezmienną właściwość ekologiczną tego gatunku – czyli umiejętność egzystencji na ubogich siedliskach z jednoczesną zdolnością do ich skutecznego użytkowania.

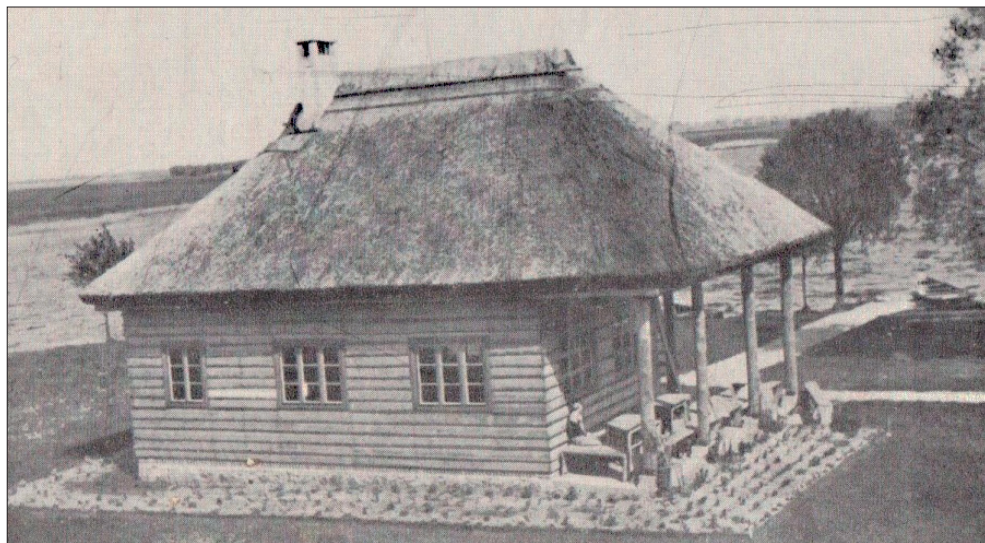


Ryc. 10. Mapy izopolowe grabu (1500 i 100 lat); (M. Ralska-Jasiewiczowa i in. 2004)

Część końcowa i podsumowanie

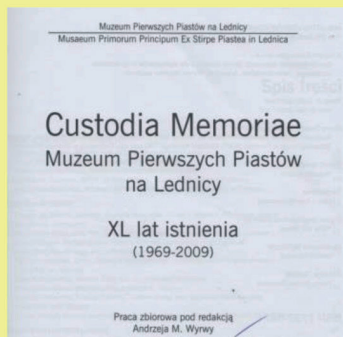
Część ta zawiera reprodukcje stron tytułowych ważniejszych monografii z przyrodniczymi opisami rezultatów specjalistycznych analiz oraz innych badań podjętych zarówno w Lednickim Parku Krajobrazowym, zwłaszcza na Ostrowie Lednickim, jak i w Gnieźnie oraz Gieczu. Krytyczny przegląd tych opracowań być może zostanie tekstowo przedstawiony w oddzielnym wydawnictwie.

Zamierzam również opublikować odrębny tekst o aktywności społecznej, a zwłaszcza badawczej (limnologiczno-hydrobotanicznej), proboszcza z Dziekanowic – ks. dr. Franciszka Wawrzyniaka (1884–1941). Jako katolicki ksiądz z funkcją proboszcza podjął na uniwersytecie w Poznaniu studia biologiczne, a następnie obronił tam pracę doktorską o florze (mikroskopowej) jezior w Wielkopolsce. Siłą rzeczy Jezioro Lednickie stało się jednym z najważniejszych obiektów jego badań. Przykładem działalności społecznej proboszcza z Dziekanowic było m.in. doprowadzenie do wybudowania pierwszego schroniska na Ostrowie Lednickim (fot. 9). Z wielką atencją czytałem w Archiwum Diecezjalnym w Gnieźnie niektóre jego rękopisy perfekcyjnie redagowane w językach łacińskim, niemieckim (także pismem gotyckim) oraz polskim. Przykładem niech będzie niewielka, licząca 38 stron książeczka (F. Wawrzyniak 1936) o Ostrowie Lednickim. Jej treść to odczyt wygłoszony przez autora w dniu 5 lipca 1936 roku, zatytułowany: „Na poświęcenie schroniska Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego na Ostrowie Lednickim”; zaś aktu poświęcenia dokonał ksiądz prymas.

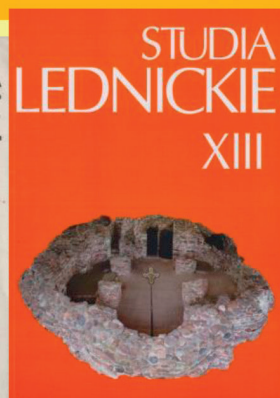
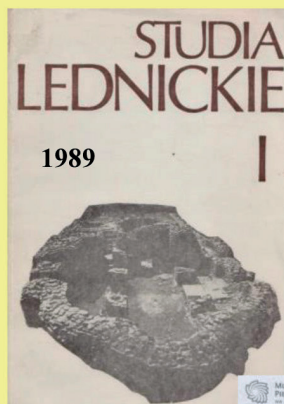


Fot. 10. Schronisko na Ostrowie Lednickim wybudowane przez Polskie Towarzystwo Krajoznawcze – oddział w Gnieźnie dzięki inicjatywie i staraniom ks. F. Wawrzyniaka, w dniu jego poświęcenia 5 lipca 1936 roku. Kopia ilustracji (F. Wawrzyniak 1936)

Wprowadzenie: źródła; dostępność materiałów

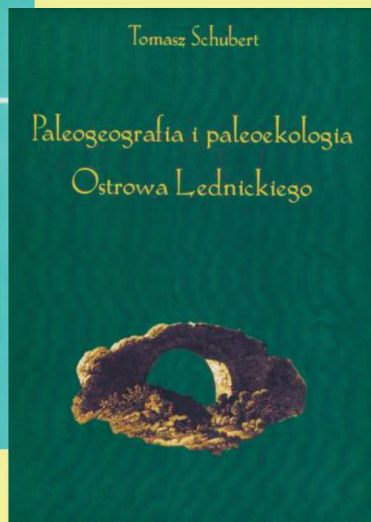
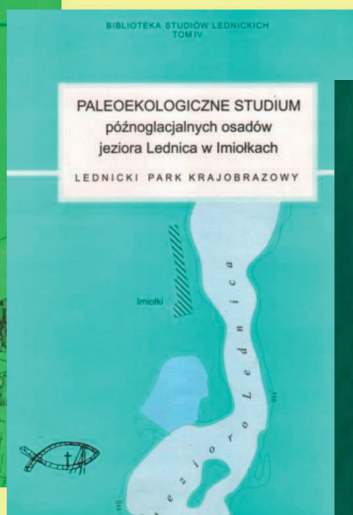
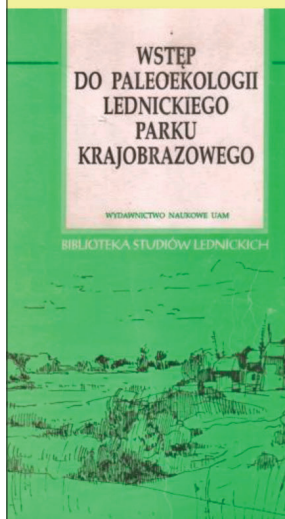


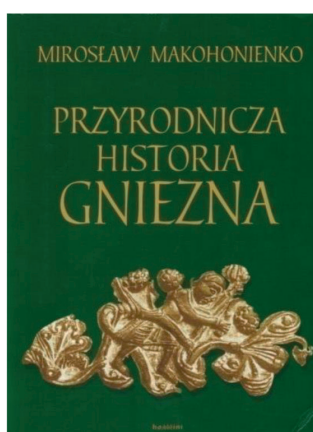
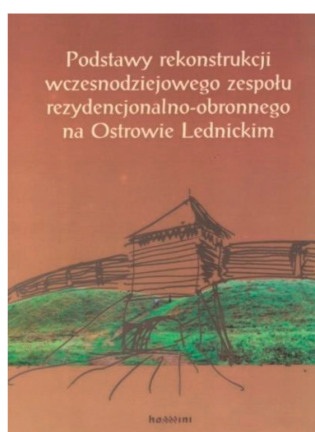
- T**
- 340. Tabak Henryk, 21.08.1975 – 14.03.1977, murarz
 - 341. mgr Tabaka Arkadiusz, 1.12.1998 – nadal, kustosz
 - 342. Talar Adam, 2.04.1975 – 18.01.1977, stolarz
 - 343. prof. dr hab. Tobolski Kazimierz, 1.05.1991 – 30.06.2001, główny specjalista ds. ekologii i paleoekologii
 - 344. Tomaszewska Jolanta, 14.05.1992 – 31.10.1992, pomocnik muzealny, 16.04.1996 – 16.10.1996



- 2014**
- Wersja elektroniczna jest podstawową (referencyjną) wersją czasopisma.
Strona internetowa czasopisma: www.studialednickie.lednica.pl
Czasopismo jest indeksowane w bazach: eJNP (e-Publikacje Nauki Polskiej) i Bazhum
- Kolegium Redakcyjne
prof. zw. dr hab. Wojciech Chudziak (zastępca redaktora naczelnego; archeologia), dr hab. Jarosław Janewicz (historia sztuki i sztuki dawnych), prof. zw. dr hab. Zbigniew Jasiewicz (historia, antropologia kulturowa), (historia sztuki i sztuki dawnych), prof. zw. dr hab. Zbigniew Janewicz (historia, antropologia kulturowa), prof. zw. dr hab. Maria Kaczmarek (antropologia fizyczna), mgr Hanna Kowalska-Nowocińska (redaktor prowadzący), dr Antoni Półczyk (geografia), dr hab. Teresa Radzimska-Choręży (architektura modernizmu), mgr Paweł Sankiewicz (redaktor redakcji), prof. zw. dr hab. Jacek Skrzypczak (geologia, nauka o ziemi), prof. zw. dr hab. Kazimierz Tobolski (nauki przyrodnicze, paleontologia), prof. zw. dr hab. Andrzej M. Wyrwy (redaktor naczelny; historia, archeologia, badania interdyscyplinarne)

Niektóre MONOGRAFIE





Summary

Environmental conditions of the Gniezno Region and their skilful use in the State of the First Piasts

The article attempts to sum up the most important results of own research works, as well as works of a group of colleagues and Ph.D. students. My research intensified in the years 1991-2001 owing to additional (part-time) employment at the Museum of the First Piasts at Lednica. The function considerably facilitated access to many study sites, and particularly permitted covering them with an extensive palaeoecological research programme in the scope of the ecology of the past. Some of the results were presented in an extensive three-volume text book for the exhibition “Central Europe in year one thousand”, unfortunately not displayed in Poland” (Tobolski 2000b).

A substantial part of the text constitutes descriptions of the basic methods of palaeoecological research, and presentations – specific “records” – of environmental information on the ecological past, obtained by the palynological method (analyses of fossil pollen grains and spores) and in the course of palaeobotanical analyses of macroscopic findings. An equally important research activity is obtaining relevant biogenic sediments: limnic and peatland sediments in which they were deposited as micro- and macrofossils. Limnic sediments are frequently deposited at considerable depths. They were obtained by means of state of the art devices for underwater and peatland corings. Sediments were also collected on my request by archaeologists-divers (Phot. 6), and peats were investigated particularly with the application of a chamber corer (Phot. 7).

Particularly much time was devoted to palynological analyses. In my opinion, they constitute the palaeoecological foundation. The most important graphic presentations

of the obtained results are presented in Fig. 1: percent diagrams (1), cyclograms – pie charts (2), and isopole maps (3).

The environmental conditions in the age of the Baptism of Poland were not the same as today. In many cases, they were different or even opposite. In this article, the subject is narrowed down to the most important issues regarding both of the spheres: abiotic and biotic.

Abiotic sphere: A – climate: from approximately 900 to approximately 1400, the medieval warming took place. It permitted vegetation of plants with higher thermal requirements: millet (*Panicum miliaceum*), not cultivated today, as well as common grape vine (*Vitis vinifera*), and other thermophilic species.

B – the hydrology of the Gniezno Region was characterised by the abundance of surface waters and occurrence of numerous wetlands. A considerable contribution of lakes still distinguishes the area as the Gniezno Lakeland”. Wetlands and peatlands developed a specific network of barriers, undoubtedly useful for defence purposes.

C – mineral resources in the times of the First Piasts were abundant and diverse. They were applied in construction and even for consumption purposes (rock salt). The mineral in the form of salt diapirs (reaching the ground surface) occurs in the Wapno village and its vicinity. It is characterised by gypsum “domes” covering the diapirs, used as mortar – an adhesive for construction stones. The directions of distribution of some rock resources are illustrated in Fig. 4.

Ostrów Lednicki was a special place. It is an island with an area of approximately 7 hectares with a number of historical remains: residence with a palace chapel and baptism pools, embankment of impressive size, wooden island shore enforcements, and wooden bridges (discovered and investigated by archaeologists from Toruń). They connected Ostrów Lednicki to the west (so-called Poznań Bridge) and east (so-called Gniezno Bridge). In palaeo-phyto-geographic terms, the Gniezno Region is also evidently distinct. The former geobotanical form of the area shows the most abundant occurrence of hornbeam in the entire European range of occurrence of *Carpinus betulus*. The first very abundant occurrence of hornbeam in the Gniezno Region took place 3500-3000 years ago, followed by another – weaker and with a greater range, approximately 1500 years ago. The modern state of distribution over the last century is illustrated on the last isopole map.

The final part includes reproductions of title pages of the most important monographs with environmental descriptions of results of specialist analyses on Ostrów Lednicki, and in Gniezno and Giecz. It also mentions the social and research activity of the parish priest from Dziekanowice – Fr Dr. Franciszek Wawrzyniak (1884-1941). While a Catholic priest with the function of a parish priest, he studied biology at the University in Poznań, and defended his doctoral thesis on the (microscopic) flora of lakes in the Wielkopolska Region. He also initiated the construction of a wooden building – shelter on Ostrów Lednicki. I attempt to present the overview of the life of the priest with particular emphasis on his scientific passion in a separate article.

Bibliografia

Opracowania

- Górecki J., *Gród na Ostrowie Lednickim na tle wybranych ośrodków grodowych pierwszej monarchii piastowskiej*, Poznań 2001.
- Górecki J., *Ze studiów nad zagadnieniem napływu przedmiotów proveniencji bizantyjskiej na ziemię Polski na przykładzie Ostrowa Lednickiego*, „Archeologia Polski” 2013, t. LVIII, z. 1–2: 89–114.
- Górecki J., *Chrzest na Ostrowie Lednickim*, Lednica 2015.
- Górecki J., *Okruchy świętości. Katalog wystawy*, Lednica 2015a.
- Grygorowicz A., Tobolski Kazimierz, *Podstawy rekonstrukcji wczesnodziejowego zespołu rezydencjalno-obronnego na Ostrowie Lednickim*, Bydgoszcz 1998.
- Grygorowicz A., Milecka K., Tobolski K., *Architektoniczno-przestrzenne i przyrodnicze podstawy rekonstrukcji wczesnośredniowiecznych założeń obronnych Gieczy*, Poznań.
- Jaroń B., 1939, Średniowieczne szczątki roślinne z wykopalisk w Gnieźnie, w: *Gniezno w zarysie dziejów (od VIII do XIII w.) w świetle wykopalisk*, red. J. Kostrzewski, Poznań 2007.
- Kola A., Wilke G., *Mosty sprzed tysiąca lat. Archeologiczne badania przy rezydencji pierwszych Piastów na Ostrowie Lednickim*, Toruń 2000.
- Kowalewski G., *Alogeniczne i autogeniczne składowe zarastanie jezior: hipoteza wahań poziomu wody*, „Studia Limnologica et Telmatologica”, Monogr. I, 2014, s. 192.
- Körber-Grohne U., *Nutzpflanzen in Deutschland. Kulturgeschichte und Biologie*, Stuttgart 1987, s. 490.
- Kubiak L., Polcyn M., *Nowe znaleziska flor dryasowych w Lednickim Parku Krajobrazowym*, w: *Wstęp do paleoekologii Lednickiego Parku Krajobrazowego*, red. Kazimierza Tobolskiego, Biblioteka Studiów Lednickich, 1991, s. 111–114.
- Kubiak-Martens L., *Makroszczątki roślinne*, w: *Paleoekologiczne studium późnoglacialnych osadów jeziora Lednica w Imiołkach – Lednicki Park Krajobrazowy*, pod red. K. Tobolski, Biblioteka Studiów Lednickich 1998, t. 4, s. 43–50.
- Kurnatowska Z., *Początki Polski*, Mała Biblioteka PTPN, t. 9, Poznań 2002.
- Krygowski B., *Geografia fizyczna Niziny Wielkopolskiej*, cz. I. Geomorfologia, Poznań 1961, s. 1–203.
- Kubiak L., Makohonienko M., Polcyn M., *Wstępne doniesienie z badań średniowiecznego mostu/grobl w Gieczy koło Środy Wlkp.*, „Studia Lednickie” 1991, nr 1, s. 217–227.
- Makohonienko M., Polcyn Marek, *Spotkanie interdyscyplinarnej grupy badawczej Giecz ,91,* „Studia Lednickie” 1991, nr 1, s. 401.
- Polcyn M., *Znaleziska roślinne w podwodnej warstwie kulturowej w obrębie reliktyw wczesnośredniowiecznego mostu poznańskiego w jeziorze Lednica*, w: *Wstęp do paleoekologii Lednickiego Parku Krajobrazowego*, red. K. Tobolski, Biblioteka Studiów Lednickich, 1991 (a), s. 87–93.
- Polcyn M., *Podwodne warstwy kulturowe – problem definicji*, „Studia Lednickie” 1991 (a), nr II, s. 159–164.
- Polcyn M., Wierzbicki J., *Rezultaty paleoekologiczno-archeologicznego rozpoznania terenowego w Gieczy na stanowisku 2*, „Studia Lednickie” 1991, t. 2, s. 209–215.
- Ralska-Jasiewiczowa M., Miotk-Szpiganowicz G., Zachowicz J., Latałowa M., Nalepka D., *Carpinus betulus - L. Hornbeam*, w: *Late Glacial and Holocene history of vegetation in Poland based on isopollen maps*, pod red. M. Ralska-Jasiewiczowa et al., Kraków 2004, s. 69–78.

- Skoczylas J., *Użytkowanie surowców skalnych w początkach państwa polskiego w Wielkopolsce*, w: *Użytkowanie surowców skalnych w początkach państwa polskiego*, red. J. Skoczylas, Poznań 1994, s. 63–74.
- Strzelczyk J., *Proso zwyczajne (Panicum miliaceum) we wczesnym średniowieczu Wielkopolski*, Poznań 2003, s. 1–36.
- Tobolski K., *Wizyta międzynarodowej grupy paleobotaników na Ostrowie Lednickim*, „*Studia Lednickie*” 1989, t. 1, s. 275–276.
- Tobolski K., *Paläoökologische Untersuchungen des Siedlungsgebietes im Lednica Landschaftspark (Nordwestpolen). Offa - Berichte und Mitteilungen zur Urgeschichte, Frühgeschichte und Mittelalterarchäologie* 1990, Bd 47, s. 109–131.
- Tobolski K., *Paleobotanicy na Ostrowie Lednickim w 1988 roku*, „*Studia Lednickie*” 1991, t. 2, s. 381–383.
- Tobolski K. (red.) *Tymczasowy wykaz współczesnych i kopalnych roślin oraz awifauny Lednickiego Parku Krajobrazowego*, Poznań 1993.
- Tobolski K., *Przyrodnicze podstawy rekonstrukcji*, w: *Podstawy rekonstrukcji wczesnośredniowiecznego zespołu rezydencjalno-obronnego na Ostrowie Lednickim*, red. A. Grygorowicz i K. Tobolski, Bydgoszcz 1998, s. 13–17.
- Tobolski K., *Przyroda środkowej Wielkopolski w czasach pierwszych Piastów*, w: *Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie Zjazdu Gnieźnieńskiego*, red. A. Buko i Z. Świechowski, Warszawa 2000a, s. 35–42.
- Tobolski K., *Die natürliche Umwelt Mittelfrankens zur Zeit des Aktes von Gnesen*, w: *Europas Mitte um 1000*, A. Wiczorek, H.-M. Hinz (Hg.), Stuttgart 2000b, s. 85–89.
- Tobolski K., *Przewodnik do oznaczania torfów i osadów jeziornych. Vademecum Geobotanicum*, Warszawa 2000.
- Tobolski K., *Przemiany osadnicze na terenie Niżu Polskiego podczas wędrówek ludów w świetle analizy palinologicznej*, w: *Archeologia o początkach Słowian*, red. P. Kaczanowski, M. Parczewski, Kraków 2005, s. 281–292.
- Tobolski K., *Ocena paleoekologicznych zmian w otoczeniu jeziora Lednica*, w: *Jezioro Lednica. Historyczne i współczesne funkcjonowanie ekosystemu wodnego*, red. L. Burchardt, Poznań 2008, s. 29–62.
- Tobolski K., *Podwodne wiercenia dr. Kazimierza Więckowskiego w jeziornych zbiornikach na obszarze monarchii pierwszych Piastów oraz nieco o innych naszych pracach*, „*Studia Limnologica et Telmatologica*” 2009, suppl. I.
- Żurek S., *Kazimierz Więckowski, twórca nowoczesnej paleolimnologii polskiej*, „*Studia Limnologica et Telmatologica*” 2009, suppl. I, s. 81–85.
- Wyrwa A. M. (red.) 2009, *Custodia Memoriae Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy. XL lat istnienia (1969–2009)*, s. 247–265, *Lista pracowników Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy od 1 stycznia 1969 do 30 czerwca 2009 roku*.
- Wawrzyniak F., *Flora jezior wielkopolskich*, Prace Kom. Matem.-Przyr. Tow. Przyjaciół Nauk w Poznaniu 1923. Ser. B, t. 2, z. 1–2 (s. 1–123); ciąg dalszy tamże, s. 139–234.
- Wawrzyniak F., *Ostrów Lednicki. Dziekanowice*, Poznań 1936.

Ks. Józef Szymański*

KOŚCIÓŁ KATOLICKI W TROSCE O EMIGRACJĘ Z ZIEM POLSKICH NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU

Kościół katolicki działający na ziemiach polskich, w kraju rozdartym przez zaborców¹, od połowy XIX w. do I wojny światowej podejmował starania zmierzające do optymalnej organizacji opieki duszpasterskiej wśród rodaków poza granicami kraju. Sytuacja społeczno-polityczna – mimo powszechnego wołania o polskiego kapłana dla opieki nad wychodźstwem polskim (stałym lub sezonowym) – nie sprzyjała realizacji tej potrzeby przede wszystkim ze względu na brak centralnej organizacji kościelnej, tzn. Konferencji Episkopatu Polski². Jeśli księża podążali za wychodźcami, było to wyrazem dobrej woli poszczególnych biskupów, którzy w porozumieniu z hierarchią diecezji osiedlenia wysyłali poszczególnych duchownych do środowisk polonijnych. Ponadto w poszczególnych diecezjach biskupi poprzez listy pasterskie i nauczanie informowali społeczeństwo polskie o problemach związanych z masowym wychodźstwem. Niezależnie od siebie inicjatywy zmierzające do roztoczenia opieki duszpasterskiej nad wychodźstwem polskim podejmowali biskupi³ diecezji chełmińskiej⁴, kujawsko-kaliskiej⁵, tar-

* Ks. Józef Szymański – kapłan diecezji włocławskiej. Stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych (specjalność historia) uzyskał w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w 2014 r. Zainteresowania naukowe obejmują historię XIX i XX w., dzieje Polonii i duszpasterstwa polonijnego w świecie, biografistykę. Autor ponad 130 publikacji.

¹ J. Majka, *Kościelna działalność dobroczynna w Polsce w XIX i w I połowie XX wieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1966, t. 9, nr 1–2, s. 120.

² J. Plewko, *Polski Kościół katolicki wobec diaspory w: Polska diaspora*, red. A. Walaszek, Kraków 2001, s. 502–511.

³ S. Gajewski, *Organizowanie opieki nad wychodźcami przez duchowieństwo Królestwa Polskiego*, „Studia Polonijne” 1976, t. 1, s. 151; tenże, *Spółeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914*, Lublin 1990, s. 118–128.

⁴ J. Badeni, *Emigracja ludu polskiego do Niemiec*, Kraków 1889, s. 20–21; B. Kołodziej, *Opieka duszpasterska nad wychodźcami polskimi do roku 1939*, Poznań 2003, s. 81–124; J. Walkusz, *Kościół w dziejach Polonii. Zagadnienia wybrane*, w: *W kręgu dziejów Kościoła i rodziny franciszkańskiej*, red. R. Prejs, Warszawa 1999, s. 305–320.

⁵ H. Zieliński, *Jeszcze w sprawie wychodźstwa*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” (KDKK) 1909, R. 1, s. 18–20.

nowskiej⁶, przemyskiej⁷, płockiej, archidiecezji krakowskiej⁸ i lwowskiej⁹. Zobojętnienie religijne, rozluźnienie moralne, które poprzez wychodźców wkładało się do parafii, w diecezjach polskich trawionych gorączką emigracyjną stwarzało poważny problem duszpasterski. Proboszczowie podczas wizytacji biskupich niemal zawsze skarżyli się na reemigrantów, którzy ich zdaniem stanowili poważne utrudnienie w pracy duszpasterskiej¹⁰. Stąd też dla ratowania zagrożonej wiary i moralności młodzieży wychodźczej duszpasterze – oprócz organizowania specjalnych nabożeństw dla wychodźców zarówno przed ich wyjazdem, jak i po ich powrocie z zagranicy, prowadzenia częstej korespondencji z nimi oraz rekolekcji zamkniętych dla emigrantów – podejmowali wielorakie działania¹¹. Jednocześnie władze kościelne do środowisk emigracyjnych na obczyźnie delegowały kapłanów, którzy mieli organizować tam posługę duszpasterską¹². Ideałem byłoby, gdyby wśród Polaków na obczyźnie duszpasterzował kapłan Polak. Często tak było, przy czym najczęściej stałymi duszpasterzami emigrantów polskich byli kapłani zakonnici: misjonarze, jezuici, zmartwychwstańcy, pijarzy, werbiści czy franciszkanie, rzadko kapłani diecezjalni. Przy czym kapłani zakonnici mieli większe możliwości oddziaływania duszpasterskiego wśród wychodźstwa, ponieważ dysponowali przywilejem egzempcji, tj. niezależności od miejscowego biskupa¹³.

Początkowo wśród polskich emigrantów opiekę religijną sprawowali miejscowi duszpasterze¹⁴, a później – np. tak jak we Francji – zajęło się tym zgromadzenie księży zmartwychwstańców, dając w 1836 r. początek Misji Polskiej. Zaborcy, obawiając się patriotyzmu nowej kongregacji, jej składu osobowego

⁶ S. Piech, *Wkład księży diecezji tarnowskiej w duszpasterstwo Polonii zagranicznej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1986, t. 10, s. 116–130; tenże, *Emigracja z diecezji tarnowskiej w świetle ankiet konsystorza wychodźców lat 1907 i 1910*, „Nasza Przeszłość” 1986, t. 65, s. 145–197.

⁷ *Akta i Statuta Kongregacji Synodalnej czyli Synodu diecezjalnego dwudziestego odbytego w dniach 25, 26 i 27 sierpnia 1908 r. w Przemyśle pod przewodnictwem Józefa Sebastiana Pelczara Biskupa przemyskiego ob. łac. itd.*, Przemyśl 1908, s. 110.

⁸ J. Dyktus, *Emigracja i opieka duszpasterska nad emigrantami w diecezji krakowskiej w świetle ankiet konsystorza z 1907 i 1913 roku*, „Studia Polonijne” 1978, t. 2, s. 113–180.

⁹ J. Szymański, *Duszpasterstwo polonijne – skala oddziaływania*, „Studia Polonijne” 2007, t. 28, s. 7–32.

¹⁰ S. Gajewski, *Społeczna działalność duchowieństwa*, s. 118.

¹¹ *Sprawa wychodźców*, KDKK 1908, R. 7–8, s. 204–210.

¹² S. Piech, *Akcje duszpasterskie księży diecezji tarnowskiej wśród polskiego wychodźstwa sezonowego za granicą (1904–1913)*, „Studia Polonijne” 1985, t. 9, s. 84.

¹³ *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, red. ks. J. Bakalarz i in., Lublin 1982, *passim*; A. Zwiercan, *Działalność Franciszkanów wśród Polonii*, „Studia Polonijne” 1979, R. 3, s. 87–201.

¹⁴ J. Badeni, *Emigracja ludu polskiego do Niemiec*, s. 33–35.

(byli powstańcy) i samej nazwy: „Zmartwychwstańcy”¹⁵, nie dopuszczali jej do kraju. W 1849 r. zmartwychwstańcy zdołali uzyskać zgodę władz francuskich na przekazanie Polakom na stałe w Paryżu kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny przy rue St. Honoré. Oprócz stałego duszpasterstwa, prowadzenia misji w większych ośrodkach emigracyjnych Francji, Anglii i Belgii założyli i prowadzili oni w Paryżu konwikt dla studentów z kraju, szkołę zawodową zw. Domem Przytułku i Pracy przy rue Fossés-St.-Victor, wydawnictwo, drukarnię i księgarnię. Ponadto byli prefektami w Szkole Polskiej w Batignolles, w Pensji Panien i w przytułku w Juvisy. Udzielali się też w Towarzystwie Polskich Dam Katolickich, w Domu św. Kazimierza i prowadzili sezonowe duszpasterstwo dla kuracjuszy i wczasowiczów w Hyères i w Ostendzie¹⁶.

Od kiedy emigracja zarobkowa zaczęła przybierać coraz bardziej masowy charakter, zaczęły się tworzyć – z inicjatywy katolików duchownych i świeckich – różne organizacje, których celem były opieka i pomoc wychodźcom świadczone w różnych formach. W masowej emigracji widziano niebezpieczeństwo nie tylko dla poczucia narodowego Polaków, ale także dla zdrowia fizycznego i moralnego oraz dla życia religijnego narodu. Wynikła stąd potrzeba zorganizowania możliwie wszechstronnej, długofalowej pomocy. Najwcześniej objęły troską emigrantów – wprost lub pośrednio – bractwa religijne¹⁷.

Pionierami w sprawie opieki nad wychodźcami pod względem duszpasterskim, moralnym, ale także i materialnym byli Niemcy. Od 1870 r. zaczęli się zajmować tą sprawą katolicy niemieccy. W 1871 r. powołali oni w tym celu stowarzyszenie św. Rafała Archanioła¹⁸. Zadaniem tego towarzystwa było uchronie-

¹⁵ Pełna nazwa: Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa.

¹⁶ B. Micewski, *Geneza i działalność Misji Polskiej w Paryżu na rzecz emigracji i kraju w latach 1836–1922*, „Studia Polonijne” 1987, t. 11, s. 175–203; tenże, *Polonijna działalność zmartwychwstańców*, w: *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, red. J. Bakalarz i in., Lublin 1982, s. 406–411. Praca zmartwychwstańców w Paryżu trwała do 1904 r.

¹⁷ J. Dyktus, *Emigracja i opieka duszpasterska nad emigrantami*, s. 167.

¹⁸ W. Helbich, *Międzynarodowy zjazd katolickich towarzystw opieki nad wychodźcami w Berlinie d. 24 stycznia 1910 r.*, KDKK 1910, R. 3, s. 86. Towarzystwo utrzymywało w głównych portach (Hamburgu, Bremie, Antwerpii, Rotterdamie, Hawrze i Nowym Jorku) kościoły bądź kaplice. Mężowie zaufania Towarzystwa św. Rafała, których łatwo poznać po złoczonej kotwicy oczekują na dworcach przybywających, ci zaś o ile chcą korzystać z ich usług, powinni mieć przypiętą kartę polecającą, wydaną przez swego proboszcza lub przedstawiciela Stowarzyszenia. Taki „mąż zaufania” zajmie się umieszczeniem podróżnego w odpowiednim zajeździe, ułatwia nabycie karty okrętowej, zamianę pieniędzy, udziela potrzebnych wskazówek przed wyjazdem, prowadzi nabożeństwo, odprowadza na okręt, pośredniczy w razie potrzeby wobec towarzystw przewozowych, wreszcie daje listy polecające do mężów zaufania w miejscowości, dokąd wychodźca dąży, a którzy znajdują się prawie we wszystkich głównych portach świata. [...] dziś Towarzystwo [...] opiekę roztacza nie tylko nad katolikami niemieckimi, których obecnie niewielu emigruje, ale nad Włochami, których pełno w zachodnich Niemczech, i nad Polakami, wyjeżdżającymi za ocean przez porty morza niemieckiego.

nie wychodźców przed wyzyskiem przez służenie radą i pomocą, a także troska o życie religijne i moralne wychodźców. We wszystkich znaczniejszych portach Europy i Ameryki, a więc w Bremie, Hamburgu, Antwerpii, Hawrze, Liverpoolu, Nowym Jorku, São Paulo, Rio Grande i innych – przebywali mężowie zaufania, którzy spieszyli z pomocą emigrantom, także polskim. Współpracowało z nimi duchowieństwo polskie¹⁹. W diecezji krakowskiej działało Bractwo Najświętszej Maryi Panny Królowej Korony Polskiej, utworzone w diecezji przemyskiej 3 maja 1891 r., które szczególną troską otoczyło robotników, chłopów i rzemieślników. Bractwo postawiło sobie za cel ochronę emigrujących chłopów i robotników przed uleganiem demoralizującym wpływom podczas pobytu na obczyźnie. Podobnie, z inicjatywy arcybiskupa gnieźnieńsko-poznańskiego ks. Floriana Stablewskiego, powstało Bractwo św. Izydora, erygowane w 1892 r., którego celem była troska o robotników sezonowych. W roku 1899 powstała Straż św. Józefa, która za cel postawiła sobie oddziaływanie na wychodźców poprzez pracę oświatową²⁰.

Ciekawą inicjatywę przedstawił Konsystorz Metropolitalny we Lwowie; władze kościelne pisały wprost:

Mamy zamiar rzecz całą w ten sposób przeprowadzić, że przede wszystkim ogłosimy w kurendzie diecezjalnej i wezwiemy księży katechetów na ochotników do tego zbożnego dzieła, a księży proboszczów do podania, ilu i dokąd robotników się udało. Następnie wyznaczmy Księżom wolontariuszom, jeśli się zgłoszą, miejsca, do których mają się udać, i będziemy się starali dla nich wyjednać jurysdykcję i celebret u odnośnych Ordynaryatów w Niemczech. Zdaniem naszym dobrze by było, aby jeden z Najprzewielebniejszych Ordynaryatów raczył ułożyć plan, do których miejsc i po ilu kapłanów ma się udać, aby równomiernie przyjść z pomocą duchową wszystkim wychodźcom. Sądzymy, że Najprzewielebniejszy Ordynaryat Tarnowski, którego obręb diecezjalny najliczniejszych daje wychodźców, najwięcej miał danych do ułożenia takiego planu, inne Ordynaryaty mogłyby Mu przyjść z pomocą, udzielając szczegółów o wychodźstwie ze swych diecezji²¹.

Podobne sugestie, wręcz prośby o zorganizowanie opieki religijnej często przedstawiali sami robotnicy polscy:

Kilkuset polskich robotników w Gelsenkirchen w Westfalii zebrało się w marcu br. [1889] na wspólną naradę nad dotkliwym brakiem religijnej opieki [...] Zgromadzeni uchwalili wysłać petycję do zarządu kościelnego i do biskupa z prośbą o księdza, władającego językiem polskim. Taką samą prośbę wysłali robotnicy pracujący w Odsnitz w Saksonii do księcia – biskupa Wrocławskiego: niechby przynajmniej kapłan polski, błagają, przyjechał na czas wielkanocny, bo inaczej

¹⁹ J. Dyktus, *Emigracja i opieka duszpasterska nad emigrantami*, s. 168.

²⁰ Tamże, s. 167.

²¹ Cyt. za: J. Dyktus, *Emigracja i opieka duszpasterska nad emigrantami*, s. 160.

wielu z nas, którzy po niemiecku nie umiemy, nie możemy się wypowiadać i zadość uczynić potrzebom naszej duszy²².

Wspomniane petycje pozostały jednak bez odpowiedzi. Sporadycznie biskup delegował kapłana, którego posługa budziła jednak zastrzeżenie niemieckich władz kościelnych i świeckich. To spotkało m.in. ks. Józefa Szotowskiego²³ z diecezji chełmińskiej²⁴. Sytuację tę wykorzystywali Niemcy, prowadząc ewangelizację protestancką za pośrednictwem „Towarzystw dla ewangelizacji Polaków”²⁵.

Sprawa zorganizowania opieki nad emigrantami inspirowała w równym stopniu duchowieństwo parafialne poszczególnych diecezji. W 1897 r. księża diecezji tarnowskiej dekanatu łąckiego wystąpili z propozycją zorganizowania na Śląsku Cieszyńskim i Węgrzech rekolekcji ludowych dla emigrantów pochodzących z górskich terenów ich diecezji. Do realizacji tych zamierzeń włączył się biskup przemyski Łukasz Sołdecki, ponieważ duchowieństwo parafialne tamtejszej diecezji również domagało się zorganizowania doraźnej posługi sakramentalnej wśród Polonii węgierskiej. Księża dekanatu jasielskiego wnieśli nawet 24 lutego 1898 r. zbiorową prośbę do Konsystorza Biskupiego w Przemyśle o wysłanie na czas spowiedzi wielkanocnej do Budapesztu i Miskolca odpowiedniego kapłana rozumiejącego także po węgiersku, aby wypowiadał zatrudnianych w tamtejszych fabrykach robotników polskich z Podkarpacia. Ponadto w diecezji tarnowskiej księża dekanatu bocheńskiego w 1897 r. zajęli się wychodźstwem na Śląsk Cieszyński, występując z podobnym wnioskiem o zaspokojenie potrzeb religijnych emigrantów zatrudnionych w kopalniach Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego. Jako że najliczniejsza grupa zatrudnionych tam robotników polskich pochodziła z terenu diecezji krakowskiej, to zorganizowaniem dla nich posługi duszpasterskiej

²² J. Badeni, *Emigracja ludu polskiego do Niemiec*, s. 19–20.

²³ H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995, s. 321–322; J. Badeni, *Emigracja ludu polskiego do Niemiec*, s. 20–21. Szotowski Józef – urodził się 25 IX 1842 r. w Biskupcu na Warmii. Syn Floriana i Anny z d. Bołz. Naukę pobierał w gimnazjum w Braniewie, gdzie uzyskał świadectwo dojrzałości w 1863 r. Następnie podjął studia w Seminarium Duchownym w Pelplinie, gdzie 14 IV 1867 r. przyjął święcenia kapłańskie. Kolejno był wikariuszem w Człuchowie, Kościerzynie i od 1870 r. wikariuszem w katedrze i następnie administratorem parafii pelplińskiej. 23 XII 1884 r. uzyskał zgodę na podjęcie posługi duszpasterskiej wśród Polaków w Zagłębiu Ruhry. Zamieszkał w Bochum w klasztorze Ojców Redemptorystów, skąd wędrował po Westfalii, Nadrenii, Saksonii i Pomorzu Zachodnim, duszpasterzując wśród Polaków i zakładając Polsko-Katolickie Towarzystwa Oświatowe „Jedność”. Początkowo przyjęty życzliwie, później odwołany, od 29 VII 1890 r. był proboszczem w Wudzyńcu. 24 III 1893 r. został proboszczem w Chmielnie na Kaszubach. Zmarł 27 VIII 1911 r.

²⁴ J. Badeni, *Emigracja ludu polskiego do Niemiec*, s. 20–21.

²⁵ J. Piotrowicz, *Protestantyzacja robotników rolnych*, KDKK 1909, R. 4, s. 125–126.

zajęły się krakowskie władze kościelne. Za każdym razem powyższe wyzwania duszpasterskie podejmowali delegowani do nich ojcowie jezuici²⁶.

Duchowieństwo galicyjskie najwięcej wysiłku wkładało w duszpasterstwo „obieżysasów”, jak nazywano emigrację sezonową do krajów niemieckich. Wychodźstwo w tym kierunku było najliczniejsze w Galicji. Wręcz konieczne okazały się wówczas podróże misyjne księży z kraju do skupisk polskiej emigracji sezonowej w Niemczech. Postulowano wprost, aby wobec trudności czynionych księżom polskim spoza terenu Prus przez niemieckie władze państwowe i kościelne na najbliższych kongregacjach dekanalnych przedyskutować sprawę porozumienia się galicyjskich ordynariatów biskupich z odpowiednimi ordynariatami w Poznaniu i we Wrocławiu w celu skierowania odpowiedniej liczby tamtejszych księży polskich do posługi duszpasterskiej wśród „obieżysasów”. Ze względu jednak na nieprzychylnie stanowisko wspomnianych władz rozwiązanie to nie przyniosło spodziewanych rezultatów. Z doraźną posługą pasterską prawie co roku wyjeżdżali do krajów niemieckich jezuici z prowincji galicyjskiej²⁷.

Od 1908 r. w diecezjach galicyjskich datuje się akcja regularnego wysyłania księży w okresie wakacji do środowisk polskich emigrantów sezonowych w Niemczech, aby tam sprawowali posługę duszpasterską wśród wychodźców. W tym samym okresie podobne akcje zaczęto praktykować także w diecezjach Królestwa Polskiego. Z diecezji tarnowskiej jako pierwszy z tego rodzaju posługą wyjechał do Niemiec w 1908 r. ks. Michał Przywara²⁸.

Jeden z księży w liście z 7 lipca 1913 r. w ten sposób opisuje swoją pracę wśród wychodźców w Niemczech:

Bardzo dobrze się stało, że Księżę Biskup zachęcił mnie do tej wycieczki misyjnej. Obecność kapłana polskiego była konieczna, albowiem robotników polskich jest tutaj do 800 (!), a dwaj księża, którzy wyjechali na Saksy, nie byli tutaj wcale.

²⁶ S. Piech, *Akcje duszpasterskie księży diecezji tarnowskiej*, s. 84–86.

²⁷ Tamże, s. 87–88.

²⁸ J. Wiślicki, *Śp. X Michał Przywara*, „Gazeta Kościelna” 1932, R. 39, s. 162–163; A. Nowak, *Słownik Biograficzny Kapłanów Diecezji Tarnowskiej 1786–1985*, t. 3, Tarnów 2001, s. 339. Urodził się 19 VIII 1879 r. w Kolbuszowej Dolnej. Syn Tomasza i Marianny z d. Mazur. Szkołę podstawową ukończył w mieście rodzinnym, gimnazjum w Rzeszowie. Po ukończeniu seminarium duchownego 29 VI 1904 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. L. Wałęgi. Od 1 VIII 1904 r. pełnił obowiązki wikariusza w Szczepanowie, od 1 VIII 1907 r. w Starym Sączu, gdzie został prefektem państwowego seminarium nauczycielskiego i kierownikiem bursy uczniowskiej. W 1908 r. podróżował do Badenii i Saksonii, aby odwiedzić i sprawować posługę duszpasterską wśród pracujących tam emigrantów pochodzących z parafii szczepanowskiej. W 1922 r. był inicjatorem zorganizowania prywatnego seminarium nauczycielskiego żeńskiego siostr kларыsek w Starym Sączu, później jego dyrektorem. W 1928 r. zrzekł się tej funkcji. Był założycielem i moderatorem Sodalicii Marianańskiej. W Europie Zachodniej wśród sezonowych emigrantów polskich często podejmował pracę duszpasterską. Zmarł nagle 18 II 1932 r. w Starym Sączu. Spoczywa na tamtejszym cmentarzu.

Ks. Witkowski z Lipska miał być przyjechać, a w ostatniej chwili odmówił [...]. Przybyłem na czas w sobotę o 3-ciej po południu. O godzinie 9-tej wieczór zaczęli się schodzić, do 12.30 wypowiadałem 60 osób. Dłużej nie mogłem, bo Morfeusz bardzo mi dokuczał po nieprzespanej nocy. Rano w niedzielę od za 15 szósta do 2-giej po południu wypowiadało się ze 100 osób. Bóg dawał mi dziwne siły, że mogłem podołać. O 11-tej odprawiłem nabożeństwo z kazaniem. Dziś było jeszcze kilka osób do spowiedzi. Jutro, we wtorek, przyjdą inni. Dziś idę do więzienia, ale nie za karę, tylko odwiedzić 3-ch lokatorów Polaków. Wstąpię do szpitala. Wieczorem jadę do Erfurtu, gdzie w szpitalu leży 7 osób. Jutro wracam, ponieważ w Gestwiz odbędzie się zgromadzenie polskich robotników należących do Związku Katolickich Robotników. Żniwo tu wielkie, tylko robotników Pańskich mało. Ks. Proboszcz Ley wyraża życzenie, że co kwartał powinien polski ksiądz dojeżdżać, aby podtrzymywać na duchu polskich robotników. Chciałem się porozumieć z Ks. Müllerem i drugim, dostanę odpowiedź wieczór. Uplanujemy dalszą pracę²⁹.

Imponujący był rozwój organizacji Kościoła polonijnego w Ameryce, gdzie w ciągu niespełna 35 lat wybudowano przeszło 500 kościołów polskich w różnych środowiskach. Wszędzie tam lud polski miał szkoły elementarne prowadzone pod kierunkiem sióstr zakonnych. Szkoły parafialne w Ameryce pozostawały w ścisłej łączności z Kościołem. Rozwijały się także organizacje katolickie oraz katolicka prasa. W 1914 r. w Ameryce było 446 parafii polskich, 580 księży oraz 270 szkół, w których uczyło się 92 568 dzieci. Księża dla wiernych byli nie tylko szafarzami sakramentów świętych, ale również nauczycielami, opiekunami, doradcami, a często i liderami politycznymi³⁰.

W Ameryce Południowej w samej tylko Paranie było 20 kościołów, wybudowanych i utrzymywanych przez Polaków, i w większości prowadzonych przez galicyjskich księży misjonarzy, spośród których wielu włożyło dużo wysiłku w organizowanie duszpasterstwa w Brazylii³¹.

Oficjalnie swoje stanowisko na skutek ustępstw władz carskich w kwestii opieki duszpasterskiej wyraził biskup kujawsko-kaliski Stanisław K. Zdzitowiecki. W 1907 r. wydał on Rozporządzenie diecezjalne o wychodźcach, w którym polecił proboszczom, aby emigrujących otoczyli szczególną troską duszpasterską. W na-

²⁹ J. Dyktus, *Emigracja i opieka duszpasterska nad emigrantami*, s. 161.

³⁰ M. Borys, *Rola polskich parafii rzymskokatolickich w życiu Polonii chicagowskiej w XIX wieku*, „Studia Polonijne” 2009, t. 30, s. 151–171; J. Kulikowska, *Emigracja i duszpasterstwo wychodźców z Królestwa Polskiego do roku 1914 (w świetle urzędowych publikacji kościelnych)*, „Nasza Przyszłość” 1986, t. 65, s. 114, 161–166.

³¹ J. Pitoń, *Księża polscy w Brazylii 1848–1984*, w: *Zmagania polonijne w Brazylii*, t. 4: *Owocująca przeszłość*, red. T. Dworecki, Warszawa 1987, s. 7–185; J. Dyktus, *Emigracja i opieka duszpasterska nad emigrantami*, s. 163; W. Sojka, *Początki duszpasterstwa polskiego w Brazylii*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 1960, t. 4, s. 376–394; 1961, t. 1, s. 31–48; 1967, t. 2, s. 154–178.

stępnym roku 17 września na posiedzeniu Komitetu Społecznego Diecezjalnego biskup podkreślił ważność kwestii wychodźczej i wzrastającą wciąż liczbę ludzi udających się na emigrację. Wzywał duchowieństwo do szukania dróg i sposobów, aby zorganizować i zabezpieczyć stałą opiekę duchową nad wychodźcami. Poleciał zorganizowanie diecezjalnej opieki nad wychodźcami przez utworzenie specjalnego towarzystwa³². Z tą myślą wydelegował w 1908 r. do Niemiec ks. W. Helbicha³³ celem poznania warunków i potrzeb duszpasterstwa nad emigrantami³⁴. Ks. J.S. Żak³⁵ – kapłan diecezji kujawsko-kaliskiej, poszedł krok dalej: zaproponował wówczas utworzenie towarzystwa zajmującego się pośrednictwem pracy i opieką nad wychodźcami w skali całego kraju³⁶. W myśl jego projektu usiłowano zwrócić uwagę na potrzebę utworzenia stowarzyszenia „zaspakajającego nie tylko religijne potrzeby wychodźców, ale zarazem dającego im stałą pomoc i opiekę prawną i ekonomiczną”³⁷.

Komisja organizacyjna tworzącego się Towarzystwa Opieki nad Wychodźcami z Królestwa Polskiego została zaproszona na Międzynarodowy Zjazd Katolickich Towarzystw Opieki nad Wychodźcami w Berlinie, który zgromadził przedstawicieli Kościoła katolickiego z całego świata. Ksiądz W. Helbich przedstawił tam stan duszpasterstwa i opieki moralnej nad Polakami poza granicami kraju. Wskazał, iż w przypadku Polaków:

³² *Posiedzenie w sprawie wychodźstwa*, KDKK 1908, R. 10, s. 308–314; J. Kulikowska, *Emigracja i duszpasterstwo wychodźców z Królestwa Polskiego*, s. 131–132.

³³ J. Dębiński, *Helbich Wojciech*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 4, Włocławek 2006, s. 53–55; J. Marczyński, *Stanisław Wojciechowski trzy akty... w dziewięćdziesiąt rocznicę wyboru i objęcia urzędu prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Zeszyty Kaliskiego Towarzystwa Genealogicznego Kalisia*, t. 2, Kalisz 2012, s. 54. Helbich Wojciech Barnaba – urodził się w 1869 r. Syn Józefa Apoloniusza i Józefy Teresy z d. Gałczyńska. Po ukończeniu gimnazjum w Kaliszu w roku 1887 wstąpił do Seminarium Duchownego we Włocławku. Studiował w Akademii Duchownej w Petersburgu oraz we Fryburgu Szwajcarskim, gdzie przyjął święcenia kapłańskie. Wikariusz w parafii Radomsko (1892–1897), w parafii św. Zygmunta w Częstochowie (1897–1899) i tamże prefekt szkół miejskich i prywatnych (1901–1906). Od 1907 r. pierwszy proboszcz parafii NMP w Pabianicach, a następnie parafii św. Piotra i Pawła w Ciechocinku. Był również kapłanem szpitala w Skierniewicach i Ciechocinku. Kapłan Kongregacji Oratorium św. Filipa Neriusza. Zmarł 2 I 1937 r. w klasztorze świętogórskim w Gostyniu.

³⁴ *Dwa posiedzenia*, KDKK 1909, R. 11, s. 365.

³⁵ J. Żak, *Wskazówki dla idących na roboty za granicę*, Włocławek 1911.

³⁶ S. Gajewski, *Społeczna działalność duchowieństwa*, s. 120.

³⁷ H. Zieliński, *Jeszcze w sprawie wychodźstwa*, s. 18. Zalecono proboszczom parafii, z których wychodźstwo było najbardziej rozpowszechnione, aby zaopatrywali swych parafian w odpowiednie rekomendacje do proboszczów katolickich za granicą oraz – o ile chcą zabezpieczyć swoich parafian od wyzysku – rozciągnęli kontrolę nad osobami werbującymi pracowników.

Rozróżnić należy emigrację do Ameryki od wychodźstwa sezonowego na zachód Europy. Za ocean wędruje najwięcej Polaków przez dwa porty niemieckie: Bremę i Hamburg. W obydwóch dużo uczyniono dla należytego przygotowania pod względem religijnym naszych rodaków, ale nie swoi dla swoich to uczynili, tylko niemieckie Towarzystwo św. Rafała, któremu cześć i wdzięczność należy się za to z naszej strony. W Hamburgu Towarzystwo rzeczzone utrzymuje swoim kosztem kapelana dla Polaków, którym obecnie jest ks. Wincenty Fiema³⁸ z diecezji przemyskiej; mieszka on tam przy kościele parafialnym św. Michała (Michaelistr. 7), gdzie zaspakaja potrzeby religijne Polaków w tym mieście zamieszkałych, a w każdy wtorek i środę po południu udaje się do baraków dla emigrantów, obszernych i wygodnie wybudowanych w wolnym porcie (Freihafen) przez dwa towarzystwa przewozowe: „Hamburg Amerika linie” i „Północno-niemiecki Lloyd”. Znajduje się tam i kaplica katolicka dla wychodźców, z obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej w ołtarzu, co obok napisów polskich na stacjach drogi krzyżowej, w świat daleki wędruje. W tej to okolicy odprawia się po południu nabożeństwo różańcowe dla wychodźców, wygłaszane bywa dla nich kazanie odpowiednie, i tam też mogą się spowiadać przed drogą. W środy zaś i piątki o g. 7-ej rano odprawia się Msza św., podczas której przystępują do Komunii św., i udzielone zawsze bywa błogosławieństwo Najśw. Sakramentem. W Bremie duszpasterstwem nad Polakami, również z ramienia Towarzystwa św. Rafała, zajmuje się Morawianin – ks. Franciszek Prachar, zamieszkały przy kaplicy św. Rafała (Falkenstr. 49). Jemu to zawdzięczają od 2 lat kapłani udający się na okrętach Tow. „Norddeutscher Lloyd” możliwość odprawiania w czasie podróży morskiej Mszy św. (o ile pogoda pozwala), dla wygody bowiem podróżujących księży, jego staraniem Tow. św. Rafała sprawiło sześć kufrów z całkowitym urządzeniem rozbieranego ołtarza i wszystkich przyborów potrzebnych do odprawienia niekrwawej ofiary; dla otrzymania tego kufra należy się zgłosić przed podróżą do ks. Prachara, a po przybyciu na miejsce przeznaczenia odesłać z powrotem tym samym okrętem, wracającym do Bremy.

³⁸ S. Zych, B. Walicki, *Dzieje parafii pod wezwaniem świętego Andrzeja Apostoła w Zgłobniu ok. 1313–2013*, Lublin 2013, s. 109. Fiema Wincenty Jan – urodził się 23 X 1875 r. w Krakowie. W 1893 r. ukończył gimnazjum w Chyrowie. Do egzaminu dojrzałości przystąpił w Jarosławiu. Rok później wstąpił do Seminarium Duchownego w Przemyślu. Święcenia kapłańskie przyjął 6 VI 1898 r. Od 10 VII 1898 r. jako neoprezbiter podjął posługę duszpasterską w Święcanach. Następnie zajmował analogiczne posady jako wikariusz w Rymanowie (od 15 XI 1899 r.), Mościskach (od 4 XI 1901 r.), i Drohobyczu (od 3 VIII 1905 r. do 8 VII 1906 r.). 4 VIII 1902 r. przyznano mu dekret pochwalny za udzielanie nauki religii w Strzelczyskach. Przez cztery lata, od 10 VII 1906 r. do 27 XII 1910 r., był kapelanem wychodźców polskich w Hamburgu, gdzie pełnił posługę przy kościele św. Michała. Po powrocie 31 XII 1910 r. został ekspozytem w Nisku. Od 1 IX 1912 r. objął wikariat w Zgłobniu, a 1 II 1913 r. – wikariat w Raniżowie. Trzy lata później, 4 I 1916 r., został ekspozytem w Spiach. 5 XI 1920 r. wstąpił do Zakonu Ojców Jezuitów w Starej Wsi. Zmarł 29 VIII 1934 r. w Kaliszu.

Po przybyciu do New-Yorku, po załatwieniu wszystkich formalności lekarskich na Ellis-Island, bardzo przykrych, szczególnie dla pasażerów podpokładowych, mogą Polacy, w tym największym mieście Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej korzystać za przystępną cenę z gościnności w domu św. Józefa St. Iosephs-Home na Broad street Nr. 117. Zakład ten powstał w 1892 roku ze składek duchowieństwa; pierwszym dyrektorem był ks. Gulez, który w to włożył wszystkie swe oszczędności. W 1905 r. miejscowy biskup mianował dyrektorem ks. Hipolita Kwaśniewskiego, proboszcza parafii św. Wojciecha, kapłanem do ostatnich czasów był ks. Józwiak; przed kilku tygodniami kierunek domu św. Józefa podobno objął ks. Cynalewski³⁹, salezjanin, stroną gospodarczą zajmują się Siostry Felicjanki. Co się tyczy samego duszpasterstwa w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, to według urzędowej statystyki z 1906 roku („Na ziemi Waszyngtona” Ludwika Włodka) polskich parafii jest 517, a w nich pracuje 546 księży polskich, szkół parafialnych jest prawie 500, w których uczy się ogółem ok. 40.000 dzieci polskich. Nauczycielkami w tych szkołach są siostry rozmaitych zakonów: Felicjanki, Franciszkaniki, Zmartwychwstanki, Nazaretanki, Józefitki, Bernardynki i Notrdamki. Duchowieństwo polskie w Stanach Zjednoczonych nie jest jednolite. Część przybyła i przybywa z Europy, część rekrutuje się z Polaków tam już urodzonych, którzy różnią się od nas, są bardziej flegmatyczni, spokojni, obojętni, jak cały typ anglosaski. Dość niepotrzebnego zamętu sprawiły wśród Polaków amerykańskich właśnie i spory między duchowieństwem świeckim i oo. Zmartwychwstańcami, którzy w niektórych miejscowościach, jak np. w Chicago, są prawdziwą potęgą⁴⁰, i całe też duszpasterstwo nad Polakami

³⁹ J. Szymański, *Duszpasterze Polonii i Polaków za granicą. Słownik biograficzny*, t. 2, Lublin 2011, s. 38–39. Cynalewski Stanisław – kapłan Towarzystwa św. Franciszka Salezego SDB (salezjanin); od 23 II 1921 r. kapłan archidiecezji poznańskiej. Urodził się 21 IX 1866 r. w Gruzlewie k. Wągrowca. W 1890 r. zgłosił się do salezjanów we Włoszech, po trzech latach pobytu w Turynie został wysłany do Argentyny. Świecenia kapłańskie przyjął w Bahia Blanca 7 II 1896 r. i rozpoczął pracę wśród Polaków. Początkowo pracował w tymże mieście w dzielnicy La Piedad wśród Polaków, następnie został posłany do domu salezjańskiego w Santa Rosa de Toay. Tam również zorganizował duszpasterstwo dla Polaków, wybudował kaplicę, szkołę, założył kółko rolnicze. Opracował program zagospodarowania Argentyny. Podjął też pracę misyjną wśród szczepu Tehuelków. W 1907 r. wystąpił ze zgromadzenia, pracował w Paragwaju, w Brazylii. W październiku 1909 r. w drodze powrotnej do Polski zatrzymał się w Stanach Zjednoczonych. Kierował domem emigracyjnym w Nowym Jorku. Od września 1919 r. starał się o powrót do ojczyzny. 23 II 1921 r. został inkardynowany do archidiecezji poznańskiej. Został wikariuszem w Bninie. 27 VII 1922 r. prosił księdza prymasa o możliwość podjęcia pracy duszpasterskiej wśród wychodźstwa polskiego we Francji. Od 15 IX 1922 r. został kapłanem przy Zakładzie Sierot Kresowych w Goździchowie. 1 II 1923 r. podjął obowiązki duszpasterskie w tym samym charakterze w Ottorowie k. Szamotuł. Czasowo (od 1 XII 1927 r. do 15 I 1928 r.) był administratorem beneficjum Wielkie Łęki. Od 1 IX 1929 r. pełnił obowiązki kapłana w Turwi, gdzie zmarł 13 III 1932 r. Pochowany został w Żninie.

⁴⁰ Pierwszą placówkę duszpasterską w USA zorganizowali i prowadzili w Parisville księża z Kanady w latach 1865–1871, wznosząc kościół Matki Boskiej. Rok później rozpoczęli stałe

chcieli, choć bezskutecznie, wziąć w swoje ręce. Koło 1885 roku założone zostało w Detroit (Michigan) na mocy bulli Leona XIII – seminarium duchowne polskie dzięki staraniom ks. Dąbrowskiego⁴¹, a w seminarium w St. Francis, gdzie jest bardzo dużo kleryków Polaków, bywa zwykle kilka katedr profesorskich obsadzonych przez naszych ziomków. Wreszcie po długich staraniach i prośbach Polaków z nowego świata, może dzięki wizytacji pasterskiej arcybiskupa Fr. Albina Simona, Stolica Apostolska mianowała w 1908 roku Polaka, ks. proboszcza Rhodego⁴², biskupem

duszpasterstwo w stanie Texas, organizując w Panna Maria parafię i szkołę podstawową, a ks. M.W. Barzyński – w San Antonio. Później organizowali duszpasterstwo dla Polaków, budując kościoły w: St. Hedvig (Martinez) pw. Jadwigi (1868), w Bandera – św. Stanisława (1876), w Panna Maria Niepokalanego Poczęcia N.M.P. (1877) i w teksaskiej Częstochowie – Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. Dojeżdżali też ze stałą posługą kapłańską do Yorktown (1866-1868) i Mulberry (1868-1872). W 1870 r. ks. A. Bakanowski rozpoczął stałe duszpasterstwo w Chicago, tworząc parafię św. Stanisława Kostki z polską szkołą oraz zakładając drugą parafię św. Trójcy (1872) i polski cmentarz św. Wojciecha w Niles. Od 1874 r.: powstała ogólnoamerykańska organizacja Zjednoczenie Polskie Rzymsko-Katolickie w Ameryce, świątynia św. Stanisława Kostki w Chicago, szkolnictwo podstawowe i średnie, wydawnictwo i prasa polonijna. Erygowano parafie w Chicago (św. Wojciecha – 1874, św. Józefa i Matki Bożej Nieustającej Pomocy – 1884, św. Józefa – 1886, św. Jadwigi – 1888, św. Jana Kantego – 1893, św. Stanisława Biskupa i Męczennika – 1893, św. Jacka – 1894, Matki Bożej Karmelitańskiej – 1897, Matki Bożej Anielskiej – 1899) i w jego okolicach (Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej w South – 1882, św. Cyryla i Metodego w Lamont – 1883, Najśw. Serca Jezusowego w Melrose Park – 1895, św. Michała w South – 1897, św. Stanisława w Posen – 1898, Wniebowstąpienia Pańskiego w Harvey – 1899) ze znaczną liczbą organizacji, stowarzyszeń i bractw religijnych, patriotycznych, społecznych i kulturalno-oświatowych. Do najbardziej zasłużonych w Chicago należy Spółka Wydawnictwa Polskiego z 1887 r., Liga Polska. Ponadto niektóre parafie miały swoje banki, sierocińce, domy starców i szpitale. Dla usprawnienia działalności charytatywnej w tych instytucjach ks. Barzyński założył z Józefą Dudzik (Służebnica Boża m. Maria Teresa) Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Błogosławionej Kingi w 1894 r. Ponadto amerykańscy zmarłych wstąpiły zorganizowali i czasowo prowadzili parafię św. Wojciecha w Detroit (1871-1873) i w Chicago (1874-1876), św. Józefa (1884-1889) w Chicago; w stanie Illinois parafie: Najśw. Serca Jezusowego w Melrose Park, Illinois (1895-1901), św. Stanisława B.M. w Posen (1892-1902), Wniebowstąpienia Chrystusa w Hervey (1899-1902); w stanie Wisconsin św. Wacława w Pine Creek (1875-1878), Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Monitowoc (1905-1908).

⁴¹ R. Nir, *Stulecie polskiego Seminarium w Orchard Lake w Stanach Zjednoczonych 1885-1985*, Orchard Lake, Michigan 1987, *passim*.

⁴² A. Judycka-Żmudzińska, Z. Judycki, *Kapłani polscy pracujący poza granicami kraju. Postacie historyczne (wybór)*, w: *Materiały VII międzynarodowego Sympozjum Biografistyki Polonijnej. Papieski Uniwersytet Urbaniański, Rzym, 17-18 października 2002. Duchowieństwo polskie w świecie*, red. A. i Z. Judyccy, Toruń 2002, s. 429; Tamże, R. Nir, *Polsko-amerykańscy biskupi Kościoła rzymskokatolickiego*, s. 218, 224, 226. Rhode Paweł Piotr – urodził się 16 IX 1870 r. w Wejherowie. Syn Augusta i Katarzyny z d. Kirschbaum. Po śmierci ojca (miał 11 miesięcy) mieszkał z matką w Wejherowie, a następnie w Połchowiu. W 1880 r. wyjechał wraz z matką do USA i osiedlił się w parafii św. Stanisława w Chicago. Mając 13 lat wstąpił do St. Mary College Kentucky. Dalszą naukę pobierał w St. Ignatius College w Chicago i w St. Francis Seminary w Milwaukee. Świecenia kapłańskie otrzymał 17 VI 1894 r. z rąk arcybiskupa

sufraganem diecezji Chicago, co z wielką radością przez całą Polonię Amerykańską powitany zostało. Pomimo jednak wszystkiego wyżej powiedzianego nie można się łudzić, że potrzeby duchowe braci naszych tamtej strony Atlantyku są całkowicie i należycie zaspokajane: zewsząd proszą o większą ilość kapłanów, a tych zawsze brakuje. Jeszcze gorzej pod tym względem przedstawia się stan rzeczy w brazylijskim stanie Parana, dokąd pamiętna przed kilkunastu laty gorączka emigracyjna zapędziła sporo naszych rodaków. Tam pracuje zaledwie 20 księży polskich: są to Galicjanie i Ślązacy, po części kapłani świeccy, po części zakonnicy, tak zwani werbiści, o których była wyżej mowa. W Kurytybie, stolicy stanu Parana, mieszka ich dwóch: ks. Trzebiatowski⁴³ i ks. Dworzaczek, Ślązacy, którym szowiniści robią niesłuszny zarzut hakatyzmu.

Wróćmy już jednak do starej Europy. Każdorocznie zarówno z Galicji, jak i z Królestwa wędruje wczesną wiosną na 9 miesięcy albo i dłużej można rzecz śmiało

Chicago Patricka Feehana i został wikariuszem w parafii św. Wojciecha w Chicago. Od grudnia 1895 r. organizował parafię św. Piotra i Pawła, od 31 X 1897 r. r. był proboszczem parafii św. Michała w South Chicago, gdzie wybudował świątynię i klasztor dla sióstr. Od 29 VII 1908 był biskupem pomocniczym w Chicago, a od 15 VII 1915 r. ordynariuszem diecezji Green Bay. Założyciel i prezes Zjednoczenia Kapłanów Polskich w Stanach Zjednoczonych – 1912. Pierwszy biskup Polak w Stanach Zjednoczonych. Zmarł 3 III 1945 r. w Green Bay.

⁴³ T. Dworecki, *Zmagania polonijne w Brazylii*, t. 1. *Polscy werbiści 1900–1978*, Warszawa 1980, s. 157–158; Z. Malczewski, *Trzebiatowski Stanisław*, ks. 12 X 1877 r. Wiele, +7 XI 1945 r. *Paraiba do Sul (werbista)*, w: *W trosce nie tylko o rodaków. Polscy Misjonarze w Brazylii*, Curitiba 2001, s. 208–210. Urodził się 12 X 1877 r. we Wielu. Syn Karola Kalben i Marianny z d. Zmuda Trzebiatowska. Po ukończeniu ośmioklasowej niemieckiej szkoły elementarnej w 1892 r. udał się do Steylu w Holandii, gdzie ukończył gimnazjum, a następnie studia filozoficzne. Występował tam jako Kalben bądź Trzebiatowski. Nowicjat i studium teologii odbył w domu zgromadzenia werbistów św. Gabriela k. Wiednia. Tam 1 V 1903 r. przyjął święcenia kapłańskie i w parafiach wiedeńskich podjął posługę duszpasterską. Jako Trzebiatowski tego samego roku wyjechał do pracy wśród polskich emigrantów w Brazylii. W połowie marca 1895 r. rozpoczął pracę duszpasterską wśród Polaków w Paranie. W połowie grudnia podjął posługę w prowadzonej przez werbistów parafii São José dos Pinhães. Od 1904 r. pracował w Kurytybie wśród polskich emigrantów i od 1920 r. również w kolonii Murici k. Kurytyby. 1 X 1905 r. otworzył szkołę parafialną w Kurytybie. Do pomocy sprowadził ze Lwowa siostry Rodziny Maryi. Ponadto założył szkołę uzupełniającą przy parafii, z czasem przemianowaną na kolegium im. Henryka Sienkiewicza oraz bibliotekę parafialną. W 1924 r. podjął się organizacji parafii polskiej w centrum Kurytyby. Zbudował kościół pw. św. Stanisława, ufundował szkołę parafialną, założył chór pw. św. Cecylii, który w 1934 r. otrzymał statut Towarzystwa Śpiewaczego św. Stanisława. W 1935 r. został powołany do pracy w Santa Izabel w stanie Rio de Janeiro. Inkardynował się do diecezji. W 1936 r. pracował w jednym ze szpitali Rio de Janeiro, a następnie był proboszczem w różnych parafiach tego miasta. W 1910 r. nabył „Gazetę Polską w Brazylii” i był jej właścicielem i redaktorem do 1935 r. Nakładem tej gazety ukazywały się różne publikacje i podręczniki szkolne. 2 V 1920 r. został wiceprezesem Związku Polskich Towarzystw w Kurytybie. 15 IV 1934 r. został pierwszym wiceprezesem Zarządu Głównego Centralnego Związku Polaków w Brazylii. Odznaczony został Złotym Krzyżem Zasługi. Zmarł 7 XI 1945 r. w Paraiba do Sul w Brazylii. Pochowany na cmentarzu miejskim w Kurytybie.

około 500 000 Polaków na roboty sezonowe, przeważnie do Rzeszy Niemieckiej, jako też w mniejszych ilościach do Danii, Szwecji, Francji i Szwajcarii⁴⁴. O ile sprawa duszpasterstwa dla Polaków stale osiadłych w Niemczech w głównych ośrodkach, jak np. w Berlinie, gdzie jest naszych 80 000, albo w Zagłębiu węglowym, w prowincjach Nadreńskich w okolicy Bochum, Dortmundu itd., jest względnie uregulowaną, - o tyle zorganizowanego duszpasterstwa nad wychodźcami sezonowymi w Niemczech nie ma właściwie. Tu i owdzie znajduje się życzliwy nam więcej pasterz diecezji, jak np. w Paderbornie, gdzie w seminarium duchownym alumnii Niemcy muszą się uczyć języka polskiego od ks. lektora Szymańskiego, poznańczyka, albo w Monasterze lub Osnabrück, skąd wysłani bywają klerycy niemieccy w czasie wakacji letnich już to do Krakowa, lub też na Jasną Górę, czy do którego z seminariów w Królestwie, ale ci cudzoziemcy, acz gorliwi kapłani, nie zdołają pojąć na tyle trudny nasz język, aby mogli być swobodnie rozumiani przez naszych mało oświeconych wychodźców. Nie wystarczy również przyjazd, albo raczej przejazd kapłana polskiego z Księstwa Poznańskiego, lub też z Galicji (np. profesorów z Chyrowa w czasie letnich miesięcy), bo robota jest bezplanowa, dorywcza, a nawet powiem chaotyczna, gdyż bywa tak, że do jednej miejscowości w ciągu roku przyjeżdża 2-3 kapłanów Polaków, jeden o drugim nie wiedząc, gdy tymczasem są miejscowości, do których przez 2-3 lata żaden z naszych konfratrów nie zajrzy, bo nie wie, iż tam również są wychodźcy z Polski, spragnieni widoku kapłana - rodaka. Wobec tego smutnego prawdziwie stanu rzeczy śmiem rzucić myśl, by Najdostojniejsi nasi księża Biskupi ze wszystkich trzech zaborów porozumieli się między sobą i utworzyli organizację, która ujęłaby w swe ręce duszpasterstwo nad wychodźcami sezonowymi, i kierowałiby tą robotą nowych misjonarzy polskich, których z pewnością wśród Czcigodnego Duchowieństwa naszego nie zbraknie. Śmiem ufać, że Najdostojniejszy nasz Pasterz, który pierwszy z królestwa wysłał od 1908 roku jednego z kapłanów swojej diecezji do wikariatu Apostolskiego Saksonii kilkakrotnie w ciągu roku, rozszerzy to zbożne dzieło i zapoczątkuje robotę na szerszą skalę, robotę usystematyzowaną, czem wystawi sobie pomnik w sercach milionów wdzięcznych Polaków-katolików, którzy Go za to błogosławić zawsze będą. Na tym skończyłem przemówienie moje wygłoszone w języku niemieckim (jak zresztą wszystkie na tym Zjeździe) i dość łaskawie przez obecnych wysłuchane⁴⁵.

Nie sposób omówić wszystkich inicjatyw duchowieństwa dla dobra wychodźców. Na początku XX w. duszpasterstwo Polaków, dzięki wysiłkom kapłanów polskich, sióstr zakonnych, a także działaczy katolickich, było o wiele lepiej zorganizowane niż w początkowym okresie masowej emigracji zarobkowej, zwłaszcza

⁴⁴ J. Okołowicz, *Wychodźstwo i osadnictwo polskie przed wojną światową*, Warszawa 1920, s. 285-343.

⁴⁵ Cyt. za: W. Helbich, *Międzynarodowy zjazd katolickich towarzystw opieki nad wychodźcami w Berlinie d. 24 stycznia 1910 r.*, KDKK 1910, R. 3, s. 88-91.

w Ameryce Południowej i Północnej. Osadnicy, przyzwyczajeni w starym kraju do przewodnictwa księdza, czuli się bez niego na nowym miejscu pobytu osamotnieni, pozbawieni opieki, odczuwali brak świątyni. Dlatego kapłani polscy dla podtrzymania bytu religijnego i narodowego polskich wychodźców tworzyli kościoły i parafie, zakładali szkoły parafialne, a nawet rozwijali polskie piśmiennictwo katolickie⁴⁶. Działalność duszpasterska Kościoła nie obejmowała wszystkich polskich wychodźców; wielu spośród nich wracało do swych parafii w stanie obojętności religijnej, a nawet moralnego zepsucia. Polskie władze państwowe i kościelne delegowaniem duszpasterzy polskich do środowisk robotniczych za granicą mogły się zająć dopiero w niepodległej Polsce⁴⁷.

Słowa kluczowe: *duszpasterstwo polonijne w XIX w., emigracja polska, wychódźstwo polskie.*

Summary

The Catholic Church's care for the Polish emigration at the turn of the 19th and 20th centuries.

The Catholic Church existing on the Polish territory, in the country torn apart by the invaders from the mid-19th century to World War I, took actions aimed at optimal organization of pastoral care among compatriots abroad. The socio-political situation, despite widespread calls for Polish priests for the care of the Polish immigration (permanent or seasonal), did not create favourable conditions for the implementation of this need due to the lack of central organization of the Church. Nevertheless, the church authorities of each Polish dioceses delegated priests to the Polish communities abroad. Having a Polish priest as a chaplain among the Poles in exile was an ideal the Church strove to achieve.

Keywords: *chaplaincy of the Polish community abroad in the 19th century, Polish emigration.*

⁴⁶ J. Dyktus, s. 163.

⁴⁷ S. Kotowski, *Aktualny stan duszpasterstwa emigracji polskiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1974, t. 17, nr 1–2, s. 132–133.

Bibliografia

Źródła drukowane

Akta i Statuta Kongregacji Synodalnej, czyli Synodu dyecezalnego dwudziestego odbytego w dniach 25, 26 i 27 sierpnia 1908 r. w Przemysłu pod przewodnictwem Józefa Sebastiana Pelczara Biskupa przemyskiego ob. łac. itd., Przemysł 1908.

Opracowania

- Badeni J., *Emigracja ludu polskiego do Niemiec*, Kraków 1889.
- Borys M., *Rola polskich parafii rzymskokatolickich w życiu Polonii chicagowskiej w XIX wieku*, „*Studia Polonijne*” 2009, t. 30, s. 151–170.
- Dębiński J., *Helbich Wojciech*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 4, Włocławek 2006.
- Dyktus J., *Emigracja i opieka duszpasterska nad emigrantami w diecezji krakowskiej w świetle ankiet konsystorza z 1907 i 1913 roku*, „*Studia Polonijne*” 1978, t. 2, s. 113–180.
- Dwa posiedzenia*, „*Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej*” 1909, R. 11, s. 365.
- Duchowieństwo polskie w świecie*, red. Agata i Zbigniew Judyccy, Toruń 2002.
- Dworecki T., *Zmagania polonijne w Brazylii*, t. 1, *Polscy werbiści 1900–1978*, Warszawa 1980.
- Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, red. Józef Bakalarz i in., Lublin 1982.
- Gajewski S., *Organizowanie opieki nad wychodźcami przez duchowieństwo Królestwa Polskiego*, „*Studia Polonijne*” 1976, t. 1, s. 149–159.
- Gajewski S., *Spółeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914*, Lublin 1990.
- Helbich W., *Międzynarodowy zjazd katolickich towarzystw opieki nad wychodźcami w Berlinie d. 24 stycznia 1910 r.*, „*Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej*” 1910, R. 3, s. 88–91.
- Kapłani polscy pracujący poza granicami kraju. Postacie historyczne (wybór)*, w: *Materiały VII międzynarodowego Sympozjum Biografistyki Polonijnej. Papieski Uniwersytet Urbaniański*, red. Agata Judycka-Zmudzińska, Zbigniew Judycki, Rzym, 17–18 X 2002, s. 413–434.
- Kołodziej B., *Opieka duszpasterska nad wychodźcami polskimi do roku 1939*, Poznań 2003.
- Kotowski S., *Aktualny stan duszpasterstwa emigracji polskiej*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1974, t. 17, nr 1–2, s. 132–133.
- Kulikowska J., *Emigracja i duszpasterstwo wychodźców z Królestwa Polskiego do roku 1914 (w świetle urzędowych publikacji kościelnych)*, „*Nasza Przyszłość*” 1986, t. 65, s. 91–143.
- Malczewski Z., *Trzebiatowski Stanisław, ks. 12 X 1877 r. Wiele, +7.XI.1945 r. Paraibo do Sul (werbista)*, w: *W trosce nie tylko o rodaków. Polscy Misjonarze w Brazylii*, Curitiba 2001.
- Marczyński J., *Stanisław Wojciechowski trzy akty... w dziewięćdziesiąt rocznicę wyboru i objęcia urzędu prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Zeszyty Kaliskiego Towarzystwa Genealogicznego Kalisia*, t. 2, Kalisz 2012.
- Micewski B., *Geneza i działalność Misji Polskiej w Paryżu na rzecz emigracji i kraju w latach 1836–1922*, „*Studia Polonijne*” 1987, t. 11, s. 175–203.
- Micewski B., *Polonijna działalność zmarłych duchownych*, w: *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, red. J. Bakalarz i in., Lublin 1982, s. 403–452.
- Mross H., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Płpłpł 1995.
- Nir R., *Polsko-amerykańscy biskupi Kościoła rzymskokatolickiego*, w: *Materiały VII Międzynarodowego Sympozjum Biografistyki Polonijnej. Papieski Uniwersytet Urbaniański*, Rzym, 17–18 października 2002, s. 218–231.

- Nir R., *Stulecie polskiego Seminarium w Orchard Lake w Stanach Zjednoczonych 1885–1985*, Orchard Lake, Michigan 1987.
- Nowak A., *Słownik Biograficzny Kapłanów Diecezji Tarnowskiej 1786–1985*, t. 3, Tarnów 2001.
- Okołowicz J., *Wychodźstwo i osadnictwo polskie przed wojną światową*, Warszawa 1920.
- Piech S., *Akcje duszpasterskie księży diecezji tarnowskiej wśród polskiego wychodźstwa sezonowego za granicą (1904–1913)*, „*Studia Polonijne*” 1985, t. 9.
- Piech S., *Emigracja z diecezji tarnowskiej w świetle ankiet konsystorza wychodźców lat 1907 i 1910*, „*Nasza Przeszłość*” 1986, t. 65.
- Piech S., *Wkład księży diecezji tarnowskiej w duszpasterstwo Polonii zagranicznej*, „*Tarnowskie Studia Teologiczne*” 1986, t. 10.
- Piotrowicz J., *Protestantyzacja robotników rolnych*, „*Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej*” 1909, R. 4.
- Pitoń J., *Księża polscy w Brazylii 1848–1984*, w: *Zmagania polonijne w Brazylii*, t. 4: *Owocująca przeszłość*, red. Tadeusz Dworecki, Warszawa 1987.
- Plewko J., *Polski Kościół katolicki wobec diaspory*, w: *Polska diaspora*, red. A. Walaszek, Kraków 2001.
- Posiedzenie w sprawie wychodźstwa*, „*Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej*” 1908, R. 10.
- Sojka W., *Początki duszpasterstwa polskiego w Brazylii*, „*Duszpasterz Polski Zagranicą*” 1960, R. 4.
- Sprawa wychodźców*, „*Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej*” 1908, R. 7–8.
- Szymański J., *Duszpasterstwo polonijne – skala oddziaływania*, „*Studia Polonijne*” 2007, t. 28.
- Szymański J., *Duszpasterze Polonii i Polaków za granicą. Słownik biograficzny*, t. 2, Lublin 2011.
- Walkusz J., *Kościół w dziejach Polonii. Zagadnienia wybrane*, w: *W kręgu dziejów Kościoła i rodziny franciszkańskiej*, red. Roland Prejs, Warszawa 1999.
- Wiślicki J., Śp. X Michał Przywara, „*Gazeta Kościelna*” 1932, R. 39.
- Zieliński H., *Jeszcze w sprawie wychodźstwa*, „*Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej*” 1909, R. 1.
- Zwiercan A., *Działalność Franciszkanów wśród Polonii*, „*Studia Polonijne*” 1979, t. 3.
- Zych S., Walicki Bartosz, *Dzieje parafii pod wezwaniem świętego Andrzeja Apostoła w Zgłobniu ok. 1313–2013*, Lublin 2013.
- Żak J. S., *Wskazówki dla idących na roboty za granicę*, Włocławek 1911.

Ryszard Michalski*

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu

UDZIAŁ POLSKIEGO DUCHOWIEŃSTWA KATOLICKIEGO NA POMORZU W PROCESIE NARODOWOTWÓRCZYM XIX–XXI W.

Po upadku I Rzeczypospolitej Pomorze znalazło się w granicach państwa pruskiego. Zostały zlikwidowane instytucje państwowe integrujące polskie społeczeństwo. Jedynym zwornikiem wszystkich warstw i klas społecznych pozostał Kościół katolicki i wiara katolicka. Stąd też odegrały one na Pomorzu ważną rolę w procesie narodotwórczym polskiego społeczeństwa. Stały się czynnikiem integrującym to społeczeństwo pod względem narodowym. Ścisły związek pierwiastka religijnego i narodowego pozwolił na powstanie solidaryzmu społecznego, który odegrał w okresie zaborów wielką rolę.

Twórcą tego stanu rzeczy było polskie duchowieństwo katolickie. Udział księży w ruchu narodowym na tym terenie nasilił się po roku 1831, co było związane z narastaniem konfliktów religijnych w państwie pruskim. Zarysował się w tym okresie wyraźny związek między walką narodu polskiego z germanizacją a antagonizmem między pruskim luteranizmem i katolicyzmem. Rola księży sukcesywnie wzrastała, pozwalając im piastować różnorodne funkcje w polskiej społeczności. Księża, będąc często w swojej parafii jedynymi przedstawicielami polskiej inteligencji, organizowali bractwa polsko-katolickie, organizacje ekonomiczne, ich dziełem był dynamicznie rozwijający się w tym regionie ruch spółdzielczy i kółka rolnicze. Przy ich współudziale szerzyły polską oświatę Towarzystwa Czytelni Ludowych i Towarzystwa Ludowe. Przy walnym udziale duchowieństwa powstały Pomorskie Towarzystwo Pomocy Naukowej i Towarzystwo Naukowe w Toruniu, które w dziedzinie szerzenia kultury polskiej na Pomorzu odegrały wielką rolę, oraz czasopisma: „Roczniki Towarzystwa Naukowego” i „Zapiski Towarzystwa

* Ryszard Michalski – prof. dr hab., wieloletni pracownik Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kierownik Zakładu Historii Współczesnej Myśli Politycznej oraz Katedry Europeistyki Wydziału Politologii i Studiów Międzynarodowych (obecnie na emeryturze), wykładowca w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Autor licznych książek i artykułów o tematyce historycznej i politologicznej.

Naukowego”. To na ich łamach księża publikowali rozprawy podkreślające polską przeszłość Pomorza¹.

Ich dziełem był także rozwój piśmiennictwa na tym terenie. Jego rozwój przypadający na XIX w. związany był z piśmiennictwem księży: Jana Kantego Dąbrowskiego, Adama Pokojskiego i Mateusza Osmańskiego. Największym spośród historyków potwierdzających polskość tej ziemi był autor „Dziejów Prus Królewskich” ks. Stanisław Kujot². Księży spotykamy także w organizacjach śpiewających kultywujących pieśń polską, a także w „Domach Polskich” będących miejscem spotkań Polaków. To oni stali się także przywódcami strajku szkolnego na Pomorzu w 1906 roku³.

Księża udostępniali społeczeństwu pomorskiemu polską książkę, uczyli wiernych polskich modlitw i pieśni kościelnych, a także organizowali manifestacje kościelno-patriotyczne. Kościół stawał się częścią kultury narodowej. Był często jedynym miejscem, w którym można było manifestować polskość, a księża stali się głównymi obrońcami języka polskiego i narodowości polskiej. Polskie duchowieństwo katolickie na Pomorzu brało aktywny udział we wszystkich poczynaniach patriotycznych, odgrywając w ruchu narodowym przodującą rolę⁴.

¹ S. Wierzbosławski, *Elity polskiego ruchu narodowego w Poznańskim i w Prusach Zachodnich w latach 1850–1914*, Toruń 1992; S. Wierzbosławski, *Polski ruch narodowy w Prusach Zachodnich w latach 1860–1914*, Wrocław 1980; K. Dąbrowski, *Duchowieństwo w walce o polskość w czasie zaboru pruskiego diecezji chełmińskiej*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1959, nr 5–6; K. Dąbrowski, *Rola duchowieństwa polskiego diecezji chełmińskiej w walce z zaborcą o niezależność gospodarczą ludu polskiego w drugiej połowie XIX w.*, „Studia Pelplińskie” 1969, nr 1; B. Osmólska-Piskorska, *Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Powstanie i zarys dziejów 1875–1948*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1948, t. 9, s. 16–24; B. Osmólska-Piskorska, *Konflikt Towarzystwa Naukowego w Toruniu z pruską władzą polityczną*, „Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza” 1957, t. 3, s. 2; K. Trzebiatowski, *Prasa i organizacje polskie w regencji gdańskiej na przełomie XIX i XX wieku w świetle pruskich materiałów archiwalnych*, „Rocznik Gdański” 1960, t. 26; J. Kisielewski, *Światło w mroku. 50 lat pracy TCL (1930–1880)*, Poznań 1930, s. 57; E. Sławińska, *Kulturotwórcza rola Towarzystw Czytelni Ludowych na Pomorzu Gdańskim (1880–1939)*, Bydgoszcz 1989; E. Sławińska, *Towarzystwo Czytelni Ludowych na Pomorzu Gdańskim w latach 1880–1918. Zarys rozwoju*, „Rocznik Gdański” 1988, t. 48, s. 20–123.

² S. Wierzbosławski, *Elity polskiego ruchu narodowego*, s. 119; J. Karnowski, *Towarzystwo Naukowe w Toruniu i jego dzieło*, „Mestwin” 1925, s. 29; J. Serczyk, *Towarzystwo Naukowe w Toruniu*, Warszawa 1974, s. 30; T. Cielak, *Z dziejów prasy polskiej na Pomorzu Gdańskim w okresie zaboru pruskiego*, Gdańsk 1964, s. 121; A. Mańkowski, *S.P. Stanisław Kujot*, Poznań 1915.

³ A. Bukowski, *Strajk szkolny na Pomorzu Gdańskim w latach 1906–1907*, „Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza” 1957, t. 3, z. I; T. Cieślak, *Prasa Pomorza Wschodniego w XIX i XX w.*, Warszawa 1966, s. 75; A. Mańkowski, *Drukarstwo i piśmiennictwo w Pelplinie*, Pelplin 1929; A. Brejski, *Z dziejów prasy polskiej na Pomorzu*, w: L. Łydko, L. Sobociński, *Z dziejów prasy pomorskiej*, Grudziądz 1925.

⁴ R. Michalski, *Polskie duchowieństwo katolickie pod panowaniem pruskim wobec sprawy narodowej w latach 1870–1920*, Toruń 1998.

Księża działali także w organizacjach przygotowujących Polaków do działalności politycznej: w „Sokole”, „Straży”, „Lidze Narodowej”, „Obronie Narodowej”, w Parlamencie Rzeszy Niemieckiej i Sejmie Pruskim oraz w polskich organizacjach wyborczych. To księża uczyli młodzież języka polskiego na plebaniach i organizowali Polaków znajdujących się na obczyźnie. Ich także objęła akcja represyjna zaborcy. Należy także odnotować ich intensywną działalność w katolickich organizacjach robotniczych⁵.

Duchowieństwo katolickie przed I wojną światową wrosło w charakter tego regionu, stając się jednym z głównych elementów kształtujących psychikę społeczeństwa polskiego na tym terenie. Odegrało główną rolę w procesie narodotwórczym.

W latach 1918–1920 brało udział w tworzeniu się polskiej państwowości na Pomorzu. Księża na tym terenie byli współorganizatorami Rad Robotniczych, Żołnierskich i Chłopskich, reprezentowali Pomorze w Sejmie Dzielnicowym w Poznaniu i w Sejmie Ustawodawczym RP w Warszawie. Współtworzyli w tym regionie ruch na rzecz jego inkorporacji do Polski. Polonizowali szkolnictwo oraz brali udział w ruchu politycznym na tym terenie⁶.

W okresie międzywojennym odnotowujemy dynamiczny rozwój masowych organizacji dewocyjnych, stowarzyszeń i bractw kościelnych, samopomocowych, kulturalnych i społeczno-gospodarczych, którym przewodniczyli księża kształtujący świadomość narodową i społeczną Pomorzan⁷.

⁵ J. Karnowski, *Filomaci pomorscy*, cz. 1 (1840–1901), Toruń b.m. i r.w., s. 65–66; J. Karnowski, *Język polski w gimnazjach brodnickich i tamtejsze towarzystwo filomackie od 1873 r. do procesu toruńskiego w 1901 r.*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1923, t. 6, nr 1; A. Mańkowski, *Znaczenie zrzeszeń filomackich na Pomorzu*, „Mestwin” 1929; A. Bukowski, *Regionalizm kaszubski*, Poznań 1950, s. 157; *Srebrna księga Sokoła toruńskiego*, Poznań 1911, s. 26; W. Jakóbczyk, *Prasa i organizacje w rejencji gdańskiej na przełomie XIX i XX w. w świetle pruskich materiałów archiwalnych*, „Rocznik Gdański” 1968, t. 28 s. 168; Z. Hemmerling, *Posłowie polscy w parlamencie Rzeszy Niemieckiej i sejmie pruskim 1907–1914*, Warszawa 1968, s. 54–55; J. Wójciak, *Walka polityczna w wyborach do parlamentu Rzeszy i sejmu pruskiego w Poznańskim w latach 1898–1916*, Bydgoszcz 1981; S. Wierchośławski, *Elity polskiego ruchu narodowego*, s. 78–93; J. Staszewski, *Katolickie organizacje robotnicze na ziemiach polskich w latach, 1891–1914*; „Studia z Dziejów Kościoła katolickiego” 1960, t. 1; K. Trzebiatowski, *Zasadnicze tendencje w rozwoju szkolnictwa powszechnego na Pomorzu w latach II Rzeczypospolitej (1918–193)*, „Rocznik Gdański” 1970, t. 29, s. 18–19; R. Michalski, *Polskie duchowieństwo katolickie*, s. 80–81.

⁶ W. Łukaszewicz, J. Staszewski, M. Wojciechowski, *Rady Robotniczo-Żołnierskie w Wielkopolsce i na Pomorzu Gdańskim w latach 1918–1920*, Poznań 1962; S. Bizan, *Powiat i miasto Brodnica w walce o niepodległość 1914–1920*, Brodnica 1939, t. 2, s. 69; *Dziennik Sejmu Dzielnicowego w Poznaniu w grudniu 1918 roku*, Poznań 1918, s. 114, 119; Z. Dworecki, *Polskie Rady Ludowe w Wielkopolsce 1918–1920*, Poznań 1962; R. Michalski, *Polskie duchowieństwo katolickie*, s. 76, 61–62; K. Dąbrowski, *Duchowieństwo w walce o polskość*, s. 159.

⁷ R. Michalski, *System bezpieczeństwa zbiorowego w Europie w pomorskiej myśli politycznej w latach 1850–1989*, Toruń 2010.

II wojna światowa przerwała brutalnie ten proces. Hitlerowski totalitaryzm zniszczył wszystkie struktury życia na Pomorzu. Zniknął świat wartości. W okresie okupacji w diecezji chełmińskiej zginęło 34 procent księży. Likwidacji uległy kuria biskupia, seminarium i klasztory. Zostały po nich tablice upamiętniające ich religijną i narodową działalność oraz męczeńską śmierć⁸.

Świat wartości na Pomorzu nie odrodził się także po 1945 roku. Na ziemię pomorską do ludzi o ustalonych wartościach przyszli komuniści, instalując tu system dyktatury. Totalitaryzm komunistyczny niszczył tożsamość regionu, wszelkie rodzące się przejawy demokratyzacji i wszelkie formy opozycyjności. Wystąpił także przeciw Kościołowi katolickiemu i religii. Odrzucił chrześcijański świat wartości. Zamykano w więzieniach księży i siostry zakonne. Eliminowano z życia społecznego i politycznego Kościół katolicki, jedynego gwaranta niepodległości. Totalitaryzm niszczył tożsamość regionu, ale nie zniszczył Kościoła. Spotkanie z totalitaryzmem nadawało religii katolickiej dodatkową rangę w zbiorowej świadomości, umacniało bowiem identyfikację narodową z wartościami religijnymi. Kościół zakorzeniony w zbiorowej świadomości, zasłużony dla sprawy przetrwania, odegrał znowu w tym zakresie ogromną rolę. Przytłaczająca większość Polaków znajdowała w nim tożsamość zanegowaną we wszystkich innych instytucjach społecznych. Był nim chrześcijański system wartości. Siły społeczne na Pomorzu były chrześcijańskie, związane z regionem. Siły komunistyczne były totalitarne i ateistyczne, bez korzeni, intelektualnie bezpłodne, niosące ze sobą pustkę ideową. Szła z nimi śmierć duchowa. Byli bezbarwni i niezdolni do tworzenia. Stąd też obcy był im Kościół katolicki i narodowe imponderabilia. Władzę przejęli od obcego najeźdźcy, nie z woli ludu. Głosili antywartości. Nienawidzili Kościoła, bo ten w momencie zagrożenia bytu narodowego zawsze występował w jego obronie⁹.

Po 1989 r. Pomorze z trudem wraca do korzeni i do świata wartości chrześcijańskich. Totalitaryzmy hitlerowski i komunistyczny niszczyły wiekowe dokonania. Usiłowały wyeliminować z życia społecznego, kulturalnego i politycznego jedynego gwaranta niepodległości, jakim był Kościół katolicki. Teraz Pomorze spotkało się z demoliberalizmem głoszącym antywartości. Ugrupowania liberalne i lewicowe zapoznały narodowe imponderabilia. Wprowadziły materialistyczną hierarchię wartości. Mamy do czynienia jedynie z karykaturalną formą konsumpcyjnego społeczeństwa ze wszystkimi ujemnymi społecznymi i duchowymi konsekwencjami, jakie ono ze sobą niesie. Podobnie jak w totalitaryzmie mamy do czynienia z niezdolnością współczesnego człowieka do bycia panem własnej

⁸ Tamże, s. 57.

⁹ M. Golon, *Polityka radzieckich władz wojskowych i policyjnych na Pomorzu Nadwiślańskim w latach 1945–1947*, Toruń 2001; R. Michalski, *Treści społeczne w polskiej prasie pomorskiej 1850–1989*, Toruń 2004, s. 98.

sytuacji. Człowiek w dalszym ciągu jest gotowy na duchową rezygnację w zamian za bezpośredni pożytek; ulega wykorzenieniom. Rezygnuje z porządku bytu i zbyt często jest gotowy na życie w kłamstwie. Mamy do czynienia z kryzysem ludzkiej tożsamości i z zakotwiczeniem ludzkiej egzystencji w nieprawdzie, z rezygnacją z prawdy o człowieku i jego nadprzyrodzonym przeznaczeniu. Okazało się, że odnowa człowieka nie dokonała się na mocy liberalnej koncepcji. Ta może się bowiem dokonać jedynie z rekonstrukcji od podstaw jego miejsca w świecie, z jego stosunku do siebie samego i innych ludzi, do wszechświata. Za złe uważamy nie tylko ideologie totalitarne, ale także takie, które głoszą nieprawdę egzystencjalną, rezygnując z prawdy o człowieku i jego nadprzyrodzonym przeznaczeniu.

Probierzem wiarygodności każdego systemu jest jego stosunek do wiary, Kościoła i narodu. Kościół katolicki głosi chrześcijańskie wartości uniwersalne będące pochodną Ewangelii. Każdy z systemów, który występuje przeciwko nim, okazuje się systemem destrukcyjnym, naruszającym porządek społeczny i polityczny, pozbawionym szacunku dla duchowej strony człowieka. Ten bowiem w tych systemach przestaje być osobowością. Zapoznają one tradycję, wiarę katolicką, następuje w nich sakralizacja kultury pogańskiej w życiu społecznym, politycznym i kulturalnym. Znika prawda. Systemy te rozpoczynają budowę nowego ustroju od niszczenia wspólnot chrześcijańskich i walki z religią. Stanowi ona bowiem jedyną zaporę przed totalitarną i liberalną indoktrynacją. Głównym celem ataku staje się przede wszystkim katolickie duchowieństwo. Ono odgrywało i odgrywa w procesie narodotwórczym ogromną rolę, a religia jest integralną częścią kultury narodowej. W trwającym od dziesięcioleci narodowym systemie obrony spełniła swoje zadanie.

Świat wartości na Pomorzu przetrwał dzięki Kościołowi katolickiemu. Ten bowiem zawsze w momencie zagrożenia bytu narodowego występował w jego obronie.

Podsumowanie

Po upadku I Rzeczypospolitej Pomorze znalazło się w granicach państwa pruskiego. Zginęły instytucje państwowe integrujące polskie społeczeństwo. Jedynym zwornikiem wszystkich warstw i klas społecznych pozostał Kościół katolicki i wiara katolicka. Stąd też odegrały one na Pomorzu ważną rolę w procesie narodotwórczym polskiego społeczeństwa. Twórcą tego stanu było polskie duchowieństwo katolickie, biorące aktywny udział we wszystkich poczynaniach patriotycznych. W latach 1918-1920 odegrało ono poważną rolę w tworzeniu się polskiej państwowości na tym terenie. W okresie międzywojennym księża kontynuowali swoją działalność na wszystkich płaszczyznach życia na Pomorzu. Po 1939 r. objęła ich akcja represyjna hitlerowskich Niemiec. W diecezji chełmińskiej zginęło wówczas

(jak już wspominałem) 34 procent duchownych. W latach 1945–1989 w „Polsce Ludowej” Pomorzanie spotkali się z komunistycznym totalitaryzmem. W obronie narodowego bytu wystąpił wówczas Kościół i katolickie duchowieństwo. Po 1989 r. Pomorze spotkało się z demoliberalizmem odrzucającym narodowe imponderabilia i chrześcijańskie wartości.

Kościół katolicki stał się zaporą przed totalitarną i liberalną indoktrynacją.

Słowa kluczowe: *polskie duchowieństwo katolickie, Pomorze, proces narodotwórczy XIX–XXI w.*

Summary

The participation of Polish catholic clergy from the Pomerania region in nation-building process (19th-21st century)

After the fall of the First Polish Republic, Pomerania joined the territory of Prussia. National institutions integrating the Polish society disappeared. The Catholic Church and Catholic faith became the only connecting link between all social layers and classes. Therefore, the Catholic faith played a very important role in Pomerania in the Polish nation formation process. The creator of this state was Polish Catholic clergy which actively participated in all patriotic activities. In the period of 1918–1920, the clergy played an important role in the formation of the Polish statehood on this territory. During the interwar period, priests continued their activity in all areas of life in Pomerania. After 1939 they were affected by the repressive action of Nazi Germany. At that time, 34 clergymen were killed in Chełmno diocese. In the period of 1945–1989, in the Polish People's Republic, people of Pomerania faced communist totalitarianism. The Church and Catholic clergy, then, were defending national existence. After 1989 Pomerania land encountered demoliberalism rejecting national imponderabilia and Christian values.

The Catholic Church became a barrier from totalitarian and liberal indoctrination.

Keywords: *Polish Catholic clergy, Pomerania, Nation formation process, 19th–21st century*

Bibliografia

Opracowania

- Brejski A., *Z dziejów prasy na Pomorzu*, w: L. Łydko, L. Sobociński, *Z dziejów prasy pomorskiej*, Grudziądz 1925.
- Bizan S. *Powiat i Miasto Brodnica w walce o niepodległość 1914–1920*, Brodnica 1939.
- Bukowski A., *Regionalizm Kaszubski*, Poznań 1950.
- Bukowski A., *Strajk szkolny na Pomorzu Gdańskim w latach 1906–1907*, „Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza” 1957, t. 3, z. 1.
- Cieślak T., *Prasa Pomorza Wschodniego w XIX i XX w.*, Warszawa 1966.
- Dąbrowski K., *Duchowieństwo w walce o polskość w czasie zaboru pruskiego diecezji chełmińskiej*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1959, nr 5–6.
- Dąbrowski K., *Rola duchowieństwa polskiego diecezji chełmińskiej w walce z zaborcą o niezależność gospodarczą ludu polskiego w drugiej połowie XIX w.*, „Studia Pelplińskie” 1969, nr 1.
- Golon M., *Polityka radzieckich władz wojskowych i policyjnych na Pomorzu Nadwiślańskim w latach 1945–1947*, Toruń 2001.
- Hemmerling Z., *Posłowie polscy w parlamencie Rzeszy Niemieckiej i sejmie pruskim 1907–1914*, Warszawa 1968.
- Jakóbczyk W., *Prasa i organizacja w rejencji gdańskiej na przełomie XIX i XX w. w świetle pruskich materiałów archiwalnych*, „Rocznik Gdański” Gdańsk 1968, t. 28.
- Karnowski J., *Filomaci pomorscy*, cz. 1 (1840–1901), Toruń b. m. i r. w.
- Karnowski J., *Język polski w gimnazjach brodnickich i tamtejsze towarzystwo filomackie od 1873 r. do procesu toruńskiego w 1901 r.*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1983, t. 6, nr 1.
- Kisielewski J., *Światło w mroku. 50 lat pracy Towarzystwa Czytelni Ludowych (1880–1930)*, Poznań 1930.
- Łukaszewicz W., Staszewski J., Wojciechowski M., *Rady Robotniczo-Żołnierskie w Wielkopolsce i na Pomorzu Gdańskim w latach 1918–1920*, Poznań 1962.
- Mańkowski A., *Znaczenie zrzeszeń filomackich na Pomorzu*, Poznań 1929.
- Mańkowski A., *Drukarstwo i piśmiennictwo w Pelplinie*, Pelplin 1929.
- Michalski R., *Polskie duchowieństwo katolickie pod panowaniem pruskim wobec sprawy narodowej w latach 1870–1920*, Toruń 1998.
- Michalski R., *System bezpieczeństwa zbiorowego w Europie w pomorskiej myśli politycznej w latach 1850–1989*, Toruń 2010.
- Michalski R., *Treści społeczne w polskiej prasie pomorskiej 1850–1959*, Toruń 2004.
- Osmólska-Piskorska B., *Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Powstanie i zarys dziejów 1875–1948*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1948, t. 9.
- Osmólska-Piskorska B., *Konflikt Towarzystwa Naukowego w Toruniu z pruską władzą polityczną*, „Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza” 1957, t. 3.
- Sławińska E., *Towarzystwo Czytelni Ludowych na Pomorzu Gdańskim w latach 1880–1918. Zarys rozwoju*, „Rocznik Gdański” 1988, t. 48.
- Staszewski J., *Katolickie organizacje robotnicze na ziemiach polskich w latach 1891–1914*, „Studia z Dziejów Kościoła katolickiego” 1960, t. 1.
- Trzebiatowski K., *Prasa i organizacje polskie w regencji gdańskiej na przełomie XIX–XX wieku w świetle pruskich materiałów archiwalnych*, „Rocznik Gdański” 1960, t. 27.
- Trzebiatowski K., *Zasadnicze tendencje w rozwoju szkolnictwa powszechnego na Pomorzu w latach II Rzeczypospolitej (1918–1939)*, „Rocznik Gdański” 1970, t. 29.

- Wierchosławski S., *Elity polskiego ruchu narodowego w Poznańskim i w Prusach Zachodnich w latach 1850–1914*, Toruń 1992.
- Wierchosławski S., *Polski ruch narodowy w Prusach Zachodnich w latach 1860–1914*, Wrocław 1980.
- Wojciak J., *Walka polityczna w wyborach do parlamentu Rzeszy i sejmiku pruskiego w Poznańskim w latach 1898–1916*, Bydgoszcz 1981.

O. Roland Prejs OFMCap*

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

DZIEWIĘTNASTOWIECZNA PRÓBA ODRODZENIA RELIGIJNEGO W KRÓLESTWIE POLSKIM

Obchodzona w 2016 r. 1050. rocznica chrztu Mieszka I i rozpoczęcia chrystianizacji Polski rodzi też pytanie o to, jak w ciągu wieków wyglądały sposoby podtrzymywania i rozwijania wiary w narodzie oraz próby jej ożywienia. Zdajemy sobie bowiem sprawę, że przyjęcie chrztu przez Mieszka I i rozpoczęcie chrystianizacji Polski było procesem, który nie zakończył się w X/XI w., ale siłą rzeczy musiał rozciągnąć się na następne epoki, a w kolejnych wiekach wymagał kontynuacji i pogłębiania. W tekście niniejszym zechcemy przyjrzeć się jednej z takich prób, przypadającej na czasy zaborów i zrealizowanej tylko częściowo wskutek rozmaitych przeszkód. Zastrzec musimy, że nie jest to próba ani jedyna, ani najważniejsza. Wybrana została zupełnie przypadkowo, a wybór jej po części wynika z zachowanych źródeł oraz wykorzystania ich w dotychczasowych badaniach.

Historykom Kościoła znany jest fakt, że w połowie XIX w. doszło w Królestwie Polskim do odrodzenia religijnego, które było częścią większych procesów dokonujących się w Europie, miało jednak swój własny koloryt. Wśród animatorów tegoż odrodzenia zwykle wymienia się ks. Stanisława Chołoniewskiego, ks. Wiktora Ożarowskiego i o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna¹. Z odrodzeniem religijnym w mniejszym stopniu łączy się osobę innego kapucyna, o. Honorata Koźmińskiego, dziś błogosławionego: ten ostatni postrzegany jest zazwyczaj jako charyzmatyczny założyciel zgromadzeń zakonnych i twórca nowej formy życia zakonnego – zgromadzeń niehabitowych (ukrytych). Nie negując

* O. Roland Prejs OFMCap – prof. dr hab., pracownik naukowy Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL (doktorat w 1989 r., habilitacja w 2004 r., tytuł naukowy profesora w 2013 r.); zainteresowania badawcze: historia Kościoła w Polsce czasu rozbiorów, historia zakonów franciszkańskich, nauki pomocnicze historii Kościoła.

¹ E. Jabłońska-Deptuła, *Polskie odrodzenie religijne w XIX wieku*, „Więź” 3(1960), nr 5 s. 53–70; W. Urban, B. Kumor, D. Olszewski, *Dzieje Kościoła w zaborze rosyjskim. Królestwo Polskie i tereny włączone do Cesarstwa Rosyjskiego*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, cz. 1, Poznań–Warszawa 1979, s. 416–479 (szczególnie s. 474–479); M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3, cz. 2, *Czasy nowożytnie 1758–1914*, Warszawa 1991, s. 213–220; D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, *passim*; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7, Lublin 2001, s. 141–160.

prawdziwości tych spojrzeń, musimy stwierdzić, że oddają one – jak się wydaje – tylko część prawdy o rzeczywistości znacznie bardziej skomplikowanej i wieloaspektowej, ale właśnie dlatego dla historyka tym bardziej frapującej.

W niniejszym artykule zajmiemy się bliżej dwiema postaciami: o. Prokopem Leszczyńskim i o. Honoratem Koźmińskim, oraz ich wzajemnymi relacjami na niwie odrodzenia religijnego. Najpierw przyjrzyjmy się pokrótce ich biografom.

Jan Tomasz Leszczyński² urodził się 8 lutego 1812 r. w Kozaczówce, parafia Brahiłów, na Podolu w rodzinie ziemiańskiej, stąd jego późniejszy podpis: „o. Prokop z Brahiłowa”. Po ukończeniu gimnazjum w Winnicy i studiach na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego brał udział w powstaniu listopadowym. Szczęśliwie uniknął represji popowstaniowych, a po powrocie w rodzinne strony zajął się gospodarstwem. Czytany i znający biegle języki obce, był duszą towarzystwa. Nie zawarł jednak małżeństwa, a w 1844 r. wstąpił do zakonu, przyjmując imię Prokop. Święcenia kapłańskie przyjął 18 lipca 1847 roku. Skierowany przez prowincjała Beniamina Szymańskiego do pracy duszpasterskiej w środowisku inteligencji warszawskiej, zorganizował specjalne konferencje światopoglądowe i rekolekcje dla mężczyzn z tej sfery. W latach 1856–1859 był gwardianem klasztoru w Lublinie, a w 1859 r. został wybrany prowincjałem Polskiej Prowincji Kapucynów. W tym czasie odbył dłuższą podróż zagraniczną, zapoznając się z metodami i formami duszpasterstwa w Europie Zachodniej. Po zakończeniu kadencji prowincjałskiej w 1862 r. pozostał w klasztorze w Warszawie, skąd w wyniku kasaty w 1864 r. przybył do Zakroczymia. Ciesząc się ogromnym autorytetem wśród współbraci zakonnych, został w 1868 r. przez generała zakonu mianowany tajnym komisarzem Polskiej Prowincji Kapucynów i pełnił tę funkcję do śmierci. Po skasowaniu w 1892 r. klasztoru w Zakroczymiu został przeniesiony do klasztoru w Nowym Mieście nad Pilicą, gdzie zakończył życie 28 lutego 1895 roku.

Życie bł. Honorata Koźmińskiego jest dość gruntownie opracowane, ale z racji porządkowych przypomnijmy podstawowe fakty z jego życia. Urodził się w Białej Podlaskiej 16 października 1829 roku. Na chrzcie otrzymał imiona Florentyn

² Dane biograficzne zob. m.in.: K. Gadacz, *Leszczyński Jan Tomasz, w zakonie Prokop*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 17, Wrocław 1972, s. 126–127; B. Kumor, *Leszczyński Prokop Jan Tomasz*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 2, Warszawa 1982, s. 511–516; J.L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, Wrocław 1985, s. 679–697; R. Prejs, *Maryjne piśmiennictwo o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna*, „*Studia Franciszkańskie*” 1988, nr 3, s. 333–348; tenże, *Twórczość dewocyjna czy przejaw ultramontanizmu? O pisarstwie o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna*, w: *Kościół i społeczność. Rewolucje – demokracje – totalitaryzmy. Studia z dziejów XIX i XX wieku*, red. J. Walkusz, Lublin 1993, s. 79–88; tenże, *Piśmiennictwo religijne kapucynów Prowincji Polskiej na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 1, Lublin 2002, s. 139–140; tenże, *Leszczyński Prokop, imię chrzestne Jan Tomasz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 859–860.

Wacław. Po skończeniu szkoły średniej podjął studia architektury w warszawskiej Szkole Sztuk Pięknych, ale przerwał je, aresztowany w związku z podejrzeniem o udział w spisku antycarskim. W tym czasie przeżył kryzys wiary. Przebywając w więzieniu, doświadczył jednak cudownego nawrócenia, a po uwolnieniu wstąpił w 1848 r. do zakonu, przyjmując imię Honorat. Świecenia kapłańskie otrzymał 27 grudnia 1852 roku. Zasłynął jako wytrawny spowiednik i wybitny znawca sumień, który wielu ludziom dopomógł w odkryciu powołania zakonnego lub kapłańskiego. Przebywając początkowo w klasztorze w Warszawie, przeżył tam kasatę klasztorów w 1864 r., został wywieziony do Zakroczymia, a po skasowaniu tego klasztoru w 1892 r. został przeniesiony do klasztoru w Nowym Mieście nad Pilicą. Po śmierci o. Prokopa Leszczyńskiego został w 1895 r. mianowany tajnym komisarzem Polskiej Prowincji Kapucynów. Zmarł w Nowym Mieście 16 grudnia 1916 roku³.

W naszych rozważaniach istotna jest podróż Leszczyńskiego do krajów Europy Zachodniej, odbyta w 1859 roku. Jej powodem było pobłogosławienie związku małżeńskiego pomiędzy hrabią Cezarym Platerem a hrabiną Julią Jezierską; małżeństwo miało być zawarte w Metzu. Leszczyński podczas tej kilkumiesięcznej podróży odwiedził Monachium, Paryż, Lourdes, Wenecję, Rzym, prawdopodobnie też Solesmes we Francji i Turyn, a być może także inne miejscowości. W Rzymie przyjęty był na audiencji przez papieża Piusa IX, spotkał się m.in. ze zmarłych chwstańcami: ks. Hieronimem Kajsiewiczem i ks. Piotrem Semenenką, oraz z założycielką niepokalanek a swoją dawną penitentką – matką Józefą Karską. W Paryżu Leszczyński spotkał się prawdopodobnie z dominikaninem Henrim Dominique’iem Lacordaire’em, a w Solesmes z benedyktyinem Prosperem Guérangerem⁴. Oczywiście władze carskie nigdy by na taką podróż nie zezwołyły, tym bardziej że pan młody, jako były uczestnik powstania listopadowego, był u cara „na cenzurowanym”. Aż nadto wyraźnie widać, że ślub hrabiostwa był jedynie

³ Z obszernej literatury dotyczącej Koźmińskiego, powstałej głównie w związku z jego procesem kanonizacyjnym i wyniesieniem na ołtarze, przywołujemy w tym miejscu tylko podstawowe pozycje. K. Gadacz, *Koźmiński Florentyn Wacław, imię zakonne Honorat*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 15, Wrocław 1970, s. 67–68; M. Werner, *O. Honorat Koźmiński kapucyn 1829–1916*, współpracownicy: F. Duchniewski, G. Bartoszewski, Poznań–Warszawa 1972; F. Stopniak, *Koźmiński Honorat Florentyn Jan Wacław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 2, Warszawa 1982, s. 400–405; J.L. Gadacz, *Słownik*, t. 1, s. 611–615; E. Jabłońska-Deptuła, *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński kapucyn 1829–1916*, Warszawa 1986, *passim*; *Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie beatyfikacji)*, red. G. Bartoszewski, R. Prejs, Warszawa 1993; *Człowiek wielkiej mądrości i świętości. Błogosławiony Honorat Koźmiński kapucyn*, red. G. Bartoszewski, H.I. Szumił, M. Chmielewski, Lublin 1999.

⁴ O szczegółach tej podróży zob.: H. Koźmiński, *Ojciec Prokop kapucyn*, Warszawa 1895, *passim*.

pretekstem, który udało się wykorzystać tylko dlatego, że wdowa Julia Jezierska z d. Bobrinska była Rosjanką. Rzeczywistym powodem wyjazdu było nawiązanie kontaktu z przedstawicielami odrodzenia religijnego dokonującego się na Zachodzie Europy i zapewne zasięgnięcie od nich wskazań co do przeszczepienia tegoż odrodzenia na polski grunt. Na potwierdzenie słuszności naszych domysłów wskazuje fakt, że niemal zaraz po tej podróży Leszczyński został wybrany prowincjałem Polskiej Prowincji Kapucynów⁵.

Jeżeli rzeczywiście kapucyni prowincji polskiej mieli (lub przynajmniej wypracowywali) jakiś plan odrodzenia religijnego w Królestwie Polskim, to rychło legł on w gruzach wskutek wybuchu powstania styczniowego, a wkrótce po nim – kasaty klasztorów w Królestwie Polskim, przeprowadzonej nocą z 27 na 28 listopada 1864 roku⁶. Skasowaniu uległ też warszawski klasztor Kapucynów, który stanowił główne i najbardziej żywotne centrum ich duszpasterstwa w Królestwie, a zakonnicy zostali przesiedleni do klasztoru w Zakroczymiu. Wśród wysiedlonych znaleźli się m.in. o. Prokop Leszczyński i o. Honorat Koźmiński.

Związki o. Honorata Koźmińskiego z o. Prokopem Leszczyńskim sięgały jeszcze czasów, zanim Koźmiński wstąpił do zakonu, i nie były jedynie relacjami pomiędzy dwoma zakonnikami tego samego zakonu. Koźmiński prawdopo-

⁵ Kapucyni pod zaborem rosyjskim stanowili dwie jednostki organizacyjne: prowincję polską, terytorialnie pokrywającą się z Królestwem Polskim, i prowincję ruską, obejmującą klasztory na tzw. ziemiach zabranych. Por. J.L. Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2, Wrocław 1986, s. 342; F. Duchniewski, *Kapucyni polscy w latach 1772–1970*, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, red. J.R. Bar, cz. 2, *Franciszkanie i kapucyni*, Warszawa 1978, s. 137–175; K. Gadacz, *Kapucyni na ziemiach ruskich*, tamże, s. 239–245.

⁶ Kasata klasztorów w Królestwie Polskim w 1864 r. została szeroko omówiona w literaturze. Ważniejsze pozycje: W. Wójcik, *Tak zwana reforma klasztorów w 1864 roku na terenie diecezji sandomierskiej*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 1971, nr 23, s. 343–360; A. Petrani, *Kasata domów zakonnych w Warszawie w 1864 roku w świetle źródeł rosyjskich*, „Prawo Kanoniczne” 1972, nr 1–2 s. 267–275; S. Gajewski, *Kasata klasztorów w diecezji lubelskiej w roku 1864*, „Roczniki Humanistyczne” 1973, z. 2, s. 351–390; J. Kałowski, *Uprawnienia nad zakonami udzielone biskupom przez Stolicę Apostolską po 1864 r.*, „Prawo Kanoniczne” 1977, nr 1–2, s. 137–149; M.M. Grzybowski, *Postawa Wincentego Chościak-Popiela, biskupa płockiego, wobec kasaty klasztorów z 1864 r. w jego diecezji*, „Studia Płockie” 1983, nr 11, s. 257–272; E. Orzechowska, *Własność poklasztorowa w diecezji sandomierskiej po ukazie z 8 XI 1864 r.*, „Roczniki Humanistyczne” 1983, z. 2, s. 187–212; P.P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984; A.J. Szeinke, *Kościół Świętego Antoniego i klasztor Franciszkanów-Reformatów w Warszawie 1623–1987*, Kraków 1990; P.P. Gach, *Zakony franciszkańskie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 3, *Franciszkanie w Polsce XIX wieku*, Niepokalanów 1996, s. 11–56; E. Orzechowska, *Z działalności patriotycznej bernardynów w Radomiu w dobie powstania styczniowego (1861–1864)*, tamże, s. 149–161; M. Budziarek, *Realizacja ukazu cesarskiego z 8 XI 1864 wobec klasztoru kapucynów w Lublinie*, tamże, s. 163–176; R. Prejs, *Zakonnicy franciszkańscy Królestwa Polskiego po kasacie 1864 roku. Dzieje – postawy*, Warszawa 2003.

dobnie przed o. Prokopem odbył spowiedź z racji roku jubileuszowego⁷, później obrał Leszczyńskiego za stałego spowiednika, zasięgał jego rady we wszystkich ważniejszych kwestiach natury duchowej, radził się go również w wielu sprawach organizacyjnych dotyczących powstawania zgromadzeń zakonnych życia ukrytego. Pomiedzy stażem zakonny Leszczyńskiego i Koźmińskiego nie było zbyt wielkiej różnicy, jednakże Leszczyński wstąpił do zakonu jako dojrzały człowiek, mający spory bagaż doświadczeń życiowych, poza tym znakomicie znał teologię, także dzięki korzystaniu z obcojęzycznej literatury. Sprawilo to, że pomiedzy Leszczyńskim a Koźmińskim wytworzył się stosunek na podobieństwo relacji ojca i syna. Kasata klasztorów sprawila, że obaj zakonnicy znaleźli się w Zakroczymiu i relacje pomiedzy nimi uległy zacieśnieniu.

Na czas pobytu w Zakroczymiu przypada szczytowy okres zaangażowania Leszczyńskiego jako pisarza religijnego⁸. Mogło to po części wynikać z niemożności angażowania się w inne aktywności w warunkach pokasacyjnych. Zarazem jest to czas, kiedy Koźmiński rozpoczyna powoływanie do życia niehabitowych zgromadzeń zakonnych, co znów możemy odczytać jako skutek niemożności podejmowania innych form oddziaływania duszpasterskiego⁹. Byłyby to jednak sądy znacznie uproszczone.

Chronologia powstawania poszczególnych zgromadzeń niehabitowych jest dobrze znana, podobnie jak szczegółowe zadania, którym miało się oddawać każde z nich. Jeżeli jednak zestawimy lata powstawania poszczególnych zgromadzeń z ukazaniem się niektórych publikacji Leszczyńskiego, dochodzimy do zaskakujących spostrzeżeń. Pierwszym zgromadzeniem zakonnym powstałym

⁷ W 1850 r. obchodzony był w Kościele tzw. Rok Jubileuszowy (obchodzony co 25 lat). Władze carskie nie pozwoliły na jego ogłoszenie w Królestwie Polskim. Informacje na ten temat przedostały się do zaboru rosyjskiego drogą nieoficjalną i niektórzy biskupi dopiero w 1851 lub 1852 r. ogłosili Rok Święty, nie mówiąc jasno, o co chodzi, lecz tylko informując, że spowiednicy otrzymują władzę odpuszczania grzechów nawet najcięższych i najbardziej gorszących.

⁸ Pisarski dorobek Leszczyńskiego w zasadniczych zrębach został opracowany. Zob. pozycje przywołane w przypisie 2. Zob. także: R. Prejs, *Z dziejów nabożeństwa majowego w Polsce*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, t. 1, red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 1003–1008.

⁹ Ważniejsze publikacje traktujące w ogólności o zgromadzeniach niehabitowych: E. Jabłońska-Deptuła, *Próby rozwoju i adaptacji polskich XIX-wiecznych zgromadzeń żeńskich*, „Znak” 1968, nr 18, s. 549–569; M. Mazurek, M. Wójcik, *Honorackie zgromadzenia bezhabitowe w latach 1874–1914 w Królestwie Polskim i Cesarstwie Rosyjskim*, w: *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i początku XX wieku*, red. H. Dylągowa [i in.], Lublin 1976, s. 201–390; *Dziedzictwo błogosławionego Honorata Koźmińskiego. Jego zgromadzenia po stu latach od założenia*, red. H.I. Szumił, G. Bartoszewski, Warszawa–Sandomierz 1998; A. Górecki, *Wspólnotowe życie religijne w Królestwie Polskim. Rola i miejsce kobiet w ukrytych zgromadzeniach bezhabitowych*, „Przegląd Powszechny” 322(2004), s. 419–441.

z inspiracji o. Honorata, habitowym, były felicjanki (Zgromadzenie Sióstr św. Feliksa z Kantalicjo), których współzałożycielką była Angela Truszkowska. W wyniku represji carskich po powstaniu styczniowym felicjanki w Królestwie Polskim zostały rozwiązane jako założone nielegalnie. Większość sióstr wyjechała wówczas do Galicji i na nowo zorganizowała życie zakonne w Krakowie, potem w innych miastach. Emigrantki pozostawały w korespondencyjnym kontakcie z Koźmińskim, który opracowywał dla młodego zgromadzenia konstytucje i inne ustawy. W tym czasie Leszczyński napisał i opublikował żywot św. Feliksa z Kantalicjo, patrona zgromadzenia¹⁰, a ponadto przełożył na język polski kilka dzieł św. Alfonsa Liguoriego, stanowiących pomoce w formacji zakonnej¹¹.

W 1878 r. Koźmiński powołał do życia Zgromadzenie Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej. Na powstanie zgromadzenia wpływ miały objawienia Maryjne w Gietrzwałdzie: choć działo się to w zaborze pruskim, dla o. Honorata było wyraźnym znakiem religijnej promocji ludu wiejskiego¹². Wydaje się wszakże, że o potrzebie powołania do życia zgromadzenia zakonnego mającego za szczególne zadanie apostołat na wsi Koźmiński myślał już wcześniej. Koresponduje z tym opublikowanie przez Leszczyńskiego w 1870 r. żywota św. Germany, pasterki¹³.

Podobna bliskość chronologiczna zachodzi pomiędzy utworzeniem przez Koźmińskiego Zgromadzenia Sług Jezusa a opublikowaniem przez Leszczyńskiego żywota św. Zyty, patronki służących¹⁴, powołaniem do życia przez o. Honorata Zgromadzenia Sióstr Westiarek Jezusa a napisaniem przez o. Prokopa biografii św. Klary z Montefalco¹⁵, utworzeniem przez Koźmińskiego Zgromadzenia Sióstr

¹⁰ *Krótki rys życia ś. Feliksa szczególnego patrona chorych dzieciaków*, Warszawa 1865. – Toż wyd. 2, Warszawa 1887.

¹¹ A. Liguori św., *O modlitwie jako środka otrzymania wszelkich łask od Boga*, Warszawa 1873. – Toż wyd. 2, Warszawa 1886. – Toż wyd. nowe, Chicago 1916; tenże, *O miłości Boga i ufności w przyczynie Maryi*, Warszawa 1874. – Toż wyd. 2, Warszawa 1879. – Toż wyd. 3, Warszawa 1899; tenże, *Sposób ciągłego obcowania z Bogiem*, Warszawa 1874. – Toż wyd. 2, Warszawa 1880. – Toż wyd. 3, Warszawa 1896. – Toż wyd. 3 [popr. 4], Warszawa 1906. – Toż Detroit 1890; tenże, *O modlitwie myślniej czyli medytacji*, Kraków 1876; tenże, *Uwagi nad Męką Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1876. – Toż wyd. 2 pod zmien. tyt., *Uwagi nad tajemnicami Męki Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1880.

¹² G. Bartoszewski, *Nieopublikowany rękopis Sługi Bożego o. Honorata Koźmińskiego, kapucyna, pt.: Chwała Jezusowi przez Maryję Niepokalaną Poczetą (opis objawień w Gietrzwałdzie)*, „Studia Warmińskie” 1977, nr 14, s. 349–363.

¹³ *Święta Germana pasterka. Opowiadanie dla ludu*, Kraków 1870. – Toż [wyd. 2], Kraków 1876. – Toż wyd. 2 [popr. 3], Warszawa 1880. – Toż wyd. 3 [popr. 4], Warszawa 1896.

¹⁴ *Święta Zytta służąca. Opowiadanie dla osób w służbie zostających*, Kraków 1877. – Toż wyd. 2, Warszawa 1885. – Toż wyd. 3, Warszawa 1903.

¹⁵ *Żywot św. Klary z Montefalco, tercjarki i augustianki, świeżo przez Ojca świętego Leona XIII kanonizowanej*, Kraków 1882. – Toż [wyd. 2], Warszawa 1888.

Franciszkanek od Cierpiących, mającego wśród swych zadań m.in. opiekę nad chorymi pozbawionymi domów i zmuszonymi zamieszkać w tzw. Przytulisku oraz nad dotkniętymi cierpieniami nerwowymi, a napisaniem przez Leszczyńskiego żywotów św. Benedykta Józefa Labre'a¹⁶ czy św. Jana Rossiego¹⁷.

Teoretycznie rzecz biorąc, jest możliwa przypadkowa zbieżność pomiędzy powstaniem tego czy innego zgromadzenia a publikacją żywota świętego czy świętej, których życie w jakiś sposób korespondowało z zadaniem specjalnym danego zgromadzenia, jednakże faktów tych jest zbyt wiele, by można je było uznać wyłącznie za przypadek.

Wykazaliśmy już w innym miejscu, że twórczość hagiograficzna Leszczyńskiego była świadomym przybliżaniem czytelnikom tych świętych czy błogosławionych, którzy zostali niedawno wyniesieni na ołtarze, a pośrednio zwracała uwagę czytelników na Stolicę Apostolską¹⁸. Wszystko to prowadzi do następujących wniosków, choć na pewno wymagających dalszych, pogłębionych badań: kapucyni polscy mieli w II połowie XIX w. jakiś plan religijnego odrodzenia społeczeństwa w Królestwie Polskim. Elementami tego planu miały być m.in.: umocnienie związku ze Stolicą Apostolską, obudzenie czci dla świętych i apostołów realizowany we wszystkich środowiskach społecznych poprzez zaangażowanie zgromadzeń zakonnych nowego typu – niehabitowych. Oczywiście plan ten, ze względu na carski terror, nie mógł być spisany ani tym bardziej otwarcie dyskutowany czy uchwalany na kapitule lub innym podobnym zgromadzeniu (po 1864 r. kapituły jako instytucje władzy zakonnej były przez carat zakazane), niemniej samo jego istnienie zdaje się nie ulegać wątpliwości. Byłoby to więc ważne świadectwo otwarcia na religijne potrzeby społeczeństwa w dobie popowstaniowej, a zarazem ściśle religijny wymiar tzw. pracy organicznej.

Słowa kluczowe: *Prokop Leszczyński, Honorat Koźmiński, kapucyni, zgromadzenia niehabitowe, piśmiennictwo religijne.*

¹⁶ *Żywot św. Benedykta Labra, żebraka, świeżo przez Ojca św. Leona XIII kanonizowanego*, Kraków 1882. – Toż wyd. 2, Warszawa 1887. – Toż wyd. 3, Warszawa 1896.

¹⁷ *Żywot św. Jana Rossi, kapłana rzymskiego, patrona chorych na nerwy, świeżo przez Ojca świętego Leona XIII kanonizowanego*, Kraków 1882. – Toż wyd. 2, Warszawa 1888.

¹⁸ R. Prejs, *Twórczość dewocyjna, passim*.

Summary

A 19th century attempt at a religious revival in the kingdom of Poland.

This article discusses an aspect of a religious revival in the 19th century Kingdom of Poland. It demonstrates that two capuchin friars: Prokop Leszczyński and bl. Honorat Koźmiński led a coordinated action, the former as a religious writer, the latter as a founder of hidden religious congregations. Themes and publication dates of Leszczyński's works corresponded to the emergence of particular hidden congregations and their respective missions. This leads to a conclusions that such actions were a part of a grander scheme aiming at the religious revival of Polish society in the second half of the 19th century.

Keywords: *Prokop Leszczyński, Honorat Koźmiński, capuchin friars, hidden congregations, religious writing.*

Bibliografia

Opracowania

- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3, cz. 2, *Czasy nowożytne 1758–1914*, Warszawa 1991.
- Bartoszewski G., *Nieopublikowany rękopis Sługi Bożego o. Honorata Koźmińskiego, kapucyna pt.: Chwała Jezusowi przez Maryję Niepokalanie Poczętą (opis objawień w Gietrzwałdzie)*, „*Studia Warmińskie*” 1977, nr 14.
- Błogosławiony Honorat Koźmiński (Pokłosie beatyfikacji)*, red. G. Bartoszewski, R. Prejs, Warszawa 1993.
- Budziarek M., *Realizacja ukazsu cesarskiego z 8 XI 1864 wobec klasztoru kapucynów w Lublinie*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 3, *Franciszkanie w Polsce XIX wieku*, Niepokalanów 1996.
- Człowiek wielkiej mądrości i świętości. Błogosławiony Honorat Koźmiński kapucyn*, red. G. Bartoszewski, H. I. Szumił, M. Chmielewski, Lublin 1999.
- Duchniewski F., *Kapucyni polscy w latach 1772–1970*, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, red. J. R. Bar, cz. 2, *Franciszkanie i kapucyni*, Warszawa 1978.
- Dziedzictwo błogosławionego Honorata Koźmińskiego. Jego zgromadzenia po stu latach od założenia*, red. H. I. Szumił, G. Bartoszewski, Warszawa–Sandomierz 1998.
- Gach P. P., *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984.
- Gach P. P., *Zakony franciszkańskie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 3, *Franciszkanie w Polsce XIX wieku*, Niepokalanów 1996.
- Gadacz J. L., *Słownik polskich kapucynów*, t. 1, Wrocław 1985, t. 2, Wrocław 1986.
- Gadacz K., *Kapucyni na ziemiach ruskich*, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, red. J. R. Bar, cz. 2, *Franciszkanie i kapucyni*, Warszawa 1978.

- Gadacz K., *Koźmiński Florentyn Wacław, imię zakonne Honorat*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 15, Wrocław 1970.
- Gadacz K., *Leszczyński Jan Tomasz, w zakonie Prokop*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 17, Wrocław 1972.
- Gajewski Stanisław, *Kasata klasztorów w diecezji lubelskiej w roku 1864*, „Roczniki Humanistyczne” 1973, nr 21, z. 2.
- Górecki A., *Współnotowe życie religijne w Królestwie Polskim. Rola i miejsce kobiet w ukrytych zgromadzeniach bezhabitowych*, „Przegląd Powszechny” 2004, nr 322.
- Grzybowski Michał Marian, *Postawa Wincentego Chościak-Popiela, biskupa płockiego, wobec kasaty klasztorów z 1864 r. w jego diecezji*, „Studia Płockie” 1983, nr 11.
- Honorat Koźmiński bł., *Ojciec Prokop kapucyn*, Warszawa 1895.
- Jabłońska-Deptuła E., *Polskie odrodzenie religijne w XIX wieku*, „Więź” 1960, nr 5.
- Jabłońska-Deptuła E., *Próby rozwoju i adaptacji polskich XIX-wiecznych zgromadzeń żeńskich*, „Znak” 1968, nr 18.
- Jabłońska-Deptuła E., *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński kapucyn 1829-1916*, Warszawa 1986.
- Kałowski J., *Uprawnienia nad zakonami udzielone biskupom przez Stolicę Apostolską po 1864 r.*, „Prawo Kanoniczne” 1977, nr 1-2.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 7, Lublin 2001.
- Kumor B., *Leszczyński Prokop Jan Tomasz*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski, t. 2, Warszawa 1982.
- Leszczyński P., *Krótki rys życia ś. Feliksa szczególnego patrona chorych dzieci*, Warszawa 1865. – Toż wyd. 2, Warszawa 1887.
- Leszczyński P., *Święta Germana pasterka. Opowiadanie dla ludu*, Kraków 1870. – Toż [wyd. 2], Kraków 1876. – Toż wyd. 2 [popr. 3], Warszawa 1880. – Toż wyd. 3 [popr. 4], Warszawa 1896.
- Leszczyński P., *Święta Zytta służąca. Opowiadanie dla osób w służbie zostających*, Kraków 1877. – Toż wyd. 2, Warszawa 1885. – Toż wyd. 3, Warszawa 1903.
- Leszczyński P., *Żywot św. Benedykta Labra, żebraka, świeżo przez Ojca św. Leona XIII kanonizowanego*, Kraków 1882. – Toż wyd. 2, Warszawa 1887. – Toż wyd. 3, Warszawa 1896.
- Leszczyński P., *Żywot św. Jana Rossi, kapłana rzymskiego, patrona chorych na nerwy, świeżo przez Ojca świętego Leona XIII kanonizowanego*, Kraków 1882. – Toż wyd. 2, Warszawa 1888.
- Leszczyński P., *Żywot św. Klary z Montefalko, tercjarki i augustianki, świeżo przez Ojca świętego Leona XIII kanonizowanej*, Kraków 1882. – Toż [wyd. 2], Warszawa 1888.
- Liguori A., *O modlitwie jako środka otrzymania wszelkich łask od Boga*, tłum. Prokop Leszczyński, Warszawa 1873. – Toż wyd. 2, Warszawa 1886. – Toż wyd. nowe, Chicago 1916; tenże, *O miłości Boga i ufności w przyczynie Maryi*, Warszawa 1874. – Toż wyd. 2, Warszawa 1879. – Toż wyd. 3, Warszawa 1899; tenże, *Sposób ciągłego obcowania z Bogiem*, Warszawa 1874. – Toż wyd. 2, Warszawa 1880. – Toż wyd. 3, Warszawa 1896. – Toż wyd. 3 [popr. 4], Warszawa 1906. – Toż, Detroit 1890.
- Liguori A., *O modlitwie myślniej czyli medytacji*, tłum. P. Leszczyński, Kraków 1876.
- Liguori A., *Uwagi nad Męką Pana naszego Jezusa Chrystusa*, tłum. P. Leszczyński, Kraków 1876. – Toż wyd. 2 pod zmien. tyt., *Uwagi nad tajemnicami Męki Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1880.
- Mazurek M., Wójcik M., *Honorackie zgromadzenia bezhabitowe w latach 1874-1914 w Królestwie Polskim i Cesarstwie Rosyjskim*, w: *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i początku XX wieku*, red. H. Dylągowa [i in.], Lublin 1976, s. 201-390.

- Olszewski D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.
- Orzechowska E., *Własność poklasztorna w diecezji sandomierskiej po ukazie z 8 XI 1864 r.*, „Roczniki Humanistyczne” 1983, z. 2.
- Orzechowska E., *Z działalności patriotycznej bernardynów w Radomiu w dobie powstania styczniowego (1861-1864)*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 3, *Franciszkanie w Polsce XIX wieku*, Niepokalanów 1996.
- Petrani A., *Kasata domów zakonnych w Warszawie w 1864 roku w świetle źródeł rosyjskich*, „Prawo Kanoniczne” 1972, nr 1-2.
- Prejs R., *Leszczyński Prokop, imię chrzestne Jan Tomasz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004.
- Prejs R., *Maryjne piśmiennictwo o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna*, „Studia Franciszkańskie” 1988, s. 3.
- Prejs R., *Piśmiennictwo religijne kapucynów Prowincji Polskiej na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 1, Lublin 2002.
- Prejs R., *Twórczość dewocyjna czy przejaw ultramontanizmu? O pisarstwie o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna*, w: *Kościół i społeczności. Rewolucje – demokracje – totalitaryzmy. Studia z dziejów XIX i XX wieku*, red. J. Walkusz, Lublin 1993.
- Prejs R., *Z dziejów nabożeństwa majowego w Polsce*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, t. 1, red. K. Gózdź, Lublin 2009.
- Prejs R., *Zakonnicy franciszkańscy Królestwa Polskiego po kasacie 1864 roku. Dzieje – postawy*, Warszawa 2003.
- Stopniak F., *Koźmiński Honorat Florentyn Jan Wacław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski, t. 2, Warszawa 1982.
- Szteinke A. J., *Kościół Świętego Antoniego i klasztor Franciszkanów-Reformatów w Warszawie 1623-1987*, Kraków 1990.
- Urban W., Kumor B., Olszewski D., *Dzieje Kościoła w zaborze rosyjskim. Królestwo Polskie i tereny włączone do Cesarstwa Rosyjskiego*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, cz. 1, Poznań-Warszawa 1979.
- Werner M., *O. Honorat Koźmiński kapucyn 1829-1916*, współpracownicy: F. Duchniewski, G. Bartoszewski, Poznań-Warszawa 1972.
- Wójcik W., *Tak zwana reforma klasztorów w 1864 roku na terenie diecezji sandomierskiej*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 1971, nr 23.

Paweł Machalski*

Toruń

MODELE RELACJI MIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM W ŚWIELE PRZESŁANIA KONSTYTUCJI DUSZPASTERSKIEJ O KOŚCIELE W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM *GAUDIUM ET SPES*

*Cum regnum et sacerdotium inter se conveniunt,
bene regitur mundus, floret et fructificat Ecclesia.*

[Gdy władza świecka i kościelna zgadzają się między sobą,
dobrze rządzony jest świat, kwitnie i owocuje Kościół].

ŚW. IWO Z CHARTRES, *Collectio tripartita*

Współczesne państwa charakteryzuje dość duże zróżnicowanie pod względem konstytucyjnych uregulowań relacji między sferą publiczną a związkami wyznaniowymi. Najczęściej mamy do czynienia z modelami separacji – tej wrogiej (radykałnej), ale i tej przyjaznej (skoordynowanej). Znany jest także model państwa wyznaniowego, popularny dziś głównie pośród wyznań niechrześcijańskich. Który z tych modeli preferuje Kościół Rzymskokatolicki w oficjalnych stanowiskach czy deklaracjach wydawanych przez Stolicę Apostolską? W jakim stopniu zalecenia ojców soborowych zostały uznane przez władze świeckie państw, których obywatele są w większości katolikami? W jakim stopniu zostały inkorporowane do przepisów ich prawa wewnętrznego, w tym do konstytucyjnych norm konfesyjnych? Odpowiedzi na te pytania, stanowiące problemy badawcze niniejszego opracowania, ale też na wiele innych pytań, bardziej szczegółowych i uzupełnia-

* Paweł Machalski – doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce; absolwent Wydziału Politologii i Studiów Międzynarodowych oraz Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zróżnicowane zainteresowania naukowe obejmują z jednej strony kwestie dotyczące relacji państwo-Kościół w Polsce i innych państwach europejskich czy roli Stolicy Apostolskiej i papieża we współczesnym świecie, z drugiej zaś tematykę struktury i funkcjonowania Unii Europejskiej oraz systemów politycznych ze szczególnym uwzględnieniem samorządu terytorialnego.

jących, udzieliło zarówno Magisterium Kościoła, jak i praktyka posoborowego układania się relacji *sacrum–profanum*.

I. Wprowadzenie

Geneza, znaczenie i struktura *Gaudium et spes*

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym została uchwalona 7 grudnia 1965 r., zamykając listę dokumentów soborowych. Jest więc „ukoronowaniem wszystkich wcześniejszych prac”¹. Stanowi obszerny wykład nauki społecznej Kościoła i jest tym samym, obok Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, najważniejszym dokumentem Soboru Watykańskiego II. Znajdują się w niej liczne odwołania zarówno do dokumentów papieży, szczególnie Jana XXIII (od kwietnia 2014 r. – świętego Kościoła katolickiego) i Pawła VI (od października 2014 r. – błogosławionego), jak i do wcześniejszych postulatów soborowych. Głównym jej przesłaniem wydaje się kwestia powołania człowieka i Kościoła w obliczu różnorodnych przemian XX wieku – zarówno tych bolesnych, negatywnych, jak i tych rozwojowych. Samo określenie dokumentu mianem konstytucji świadczy o najwyższej randze *Gaudium et spes* w hierarchii aktów wydawanych przez Magisterium Kościoła. Pod względem chronologicznym Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym jest ostatnim z dokumentów trwającego w latach 1962–1965 Soboru Watykańskiego II. Zamyśł skonsolidowania zawartych w niej postulatów Jan XXIII przejawiał jednak już kilka lat wcześniej². Biskup Marian Florczyk i ks. Wojciech Misztal, autorzy wprowadzenia do polskiego wydania, stwierdzili, że: „dokument *Gaudium et spes* jest niejako testamentem Soboru, jego ostatecznym słowem i pieczęcią przymierza, które Kościół ofiarowuje światu”³. Warto dodać, że podczas trzeciej sesji Soboru w skład zespołu przygotowującego Konstytucję włączono abp. Karola Wojtyłę. Przyszły papież okazał się jednym z aktywniejszych uczestników, przyczyniając się do ostatecznego jej kształtu.

Konstytucja zawiera szereg idei wpisujących się w główny cel Soboru, określany mianem *aggiornamento*, tj. uwspółcześnienia Kościoła – przewyciężenia dystansu między Kościołem a światem – bez czego, jak sądził Jan XXIII, „świat nie może właściwie wypełniać swego powołania”⁴. *Gaudium et spes* realizuje zatem jeden z priorytetów wytyczonych Soborowi przez papieża, który go zainicjował,

¹ M. Florczyk, W. Misztal, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 511.

² Por. tamże, s. 511–512.

³ Tamże, s. 512.

⁴ Tamże, s. 511–512.

chcąc dać wspólnocie Kościoła możliwość skuteczniejszego wypełniania zadań zarówno tych typowo doczesnych, jak i wynikających z jego misji uniwersalnej i duchowej. Wyróżniając się rangą konstytucji, stanowi niejako zasadnicze nauczanie Magisterium, mające na celu pomoc współczesnemu człowiekowi i światu w pokonywaniu różnorodnych problemów natury nie tylko kanonicznej, ale też politycznej, społecznej, czy nawet ekonomicznej. Dokument dotyczy więc Kościoła żyjącego i widzianego w świecie współczesnym oraz samego świata. Współczesność stanowi niejako aktualny etap misji Kościoła, którego jesteście świadkami. Poprzez Sobór Watykański II i jego zasadniczą konstytucję ekonomiczno-społeczną *Stolica Apostolska* pragnie podzielić się swoim odwiecznym przesłaniem ze współczesnym skonfliktowanym i zróżnicowanym światem. Magisterium Kościoła wykazało się jednak świadomością, że nauczanie to nie może być niezmiennym, ukształtowanym przed tysiącami lat monolitem, ale pewne jego aspekty muszą ewoluować, dostosowując się do naszych czasów. Jak zauważyli cytowani wcześniej autorzy, „powołaniem Kościoła jest także pomagać współczesności. Pomoc ta polega m.in. na ukazaniu współczesnemu światu, że Kościół dzieli z nim także jego troski, że świat współczesny zawsze może liczyć na Kościół”⁵. Poprzez dokumenty *Vaticanum Secundum* Kościół wychodzi naprzeciw problemom II połowy XX w., a jak się w ciągu minionego półwiecza okazało, w gruncie rzeczy są to kwestie aktualne i dziś – w świecie II dekady XXI wieku⁶.

Warto odnotować, że w literaturze oprócz licznych koncepcji aprobujących ideę *aggiornamento* pojawiają się głosy nie do końca entuzjastyczne, a nawet sceptyczne wobec unowocześniania i „demokratyzacji Kościoła”. Profesor Jacek Bartyzel dokonał próby wykazania nadmiernej roli przywołanych czynników propagowanych przez tzw. nowych teologów podczas obrad Soboru Watykańskiego II⁷. Przedstawił również szeroką analizę „klęski” konserwatystów i tradycjonalistów, z którymi się utożsamia⁸. Wskażmy także na wydarzenia związane z działalnością ekskomunikowanego francuskiego arcybiskupa Marcela Lefebvre’a, który odmówił zaakceptowania zmian następujących po *Vaticanum II*, pociągając za sobą innych równie konserwatywnych kapłanów. Wkrótce po tym fakcie powstało tradycjonalistyczne seminarium Lefebvre’a w Écône, a niechęć arcybiskupa do posoborowej wizji Kościoła (głównie wobec ekumenizmu i zmienionej

⁵ Tamże, s. 517.

⁶ Szerzej na temat genezy, przebiegu, nauczania i recepcji Soboru Watykańskiego II zob. *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, t. 1, red. M. Białkowski, Toruń 2013; *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, red. tenże, Toruń 2014; *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. II, red. tenże, Toruń 2015.

⁷ Por. J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 110–117.

⁸ Por. J. Bartyzel, *Konserwatyści i tradycjoniści na Soborze Watykańskim II* w: *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. II, cz. II, red. M. Białkowski, Toruń 2015, s. 37–91.

liturgii) spowodowała konflikt ze Stolicą Apostolską. Ani papieżowi Pawłowi VI, ani Janowi Pawłowi II nie udało się osiągnąć kompromisu z arcybiskupem Lefebvre'em – założycielem Bractwa Świętego Piusa X⁹.

Konstytucja *Gaudium et spes* w porównaniu z innymi dokumentami soborowymi jest dość obszerna. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jej strukturę, której główny trzon stanowią dwie zasadnicze części poprzedzone „Wstępem” oraz „Wykładem wstępnym”. Znacznie bardziej rozbudowane rozdziały drugiej części dzielą się dodatkowo na sekcje. Pierwsza część pt. „Kościół a powołanie człowieka” stanowi niejako wykład doktrynalny, mający charakter teoretycznego uzasadnienia misji Kościoła. Druga, obszerniejsza część pod dość ogólnym tytułem: „Ważniejsze problemy”, jest nastawiona zdecydowanie bardziej na praktykę. Za jej główny cel należy uznać udzielanie państwom oraz ich obywatelom (często katolikom) wskazówek dotyczących praktycznego działania w płaszczyźnie społecznej, ekonomicznej, kulturowej i politycznej. Do owych „problemów”, tj. najbardziej newralgicznych obszarów współczesnej działalności człowieka, zaliczono: zagadnienia związane z małżeństwem i rodziną, wspieranie rozwoju kultury, życie gospodarczo-społeczne oraz polityczne, a także wysiłki na rzecz pokoju z uwzględnieniem rozwijania wspólnoty narodów¹⁰. Druga część będzie przedmiotem dalszych rozważań.

Modele relacji państwo–Kościół: zarys historyczny

Na temat historycznego ujęcia kształtowania się modeli relacji między państwem a Kościołem powstało wiele opracowań. Jako jedną z najbardziej kluczowych publikacji należy niewątpliwie przytoczyć książkę ks. prof. Józefa Krukowskiego pt. „Kościół i państwo – podstawy relacji prawnych”, w której skrupulatne ujęcie prawne zostało poprzedzone dość rozbudowaną częścią historyczną. Niniejszy artykuł nie ma na celu zdublować szerokiego wydzwiku historycznego powstałych wiele lat temu opracowań. Priorytetem krótkiego wprowadzenia jest co najwyżej rzeczowe przedstawienie sytuacji na styku sfer *sacrum* i *profanum* przed zwołaniem Soboru Watykańskiego II, aby przez pryzmat historii ukazać przełomowość wydarzeń z lat 1962–1965. Warto w tym miejscu wyjaśnić za ks. J. Krukowskim, że „przez system relacji państwo–Kościół należy rozumieć zespół specyficznych założeń doktrynalnych lub ideologicznych, jakimi kierują się władze państwowe w swej polityce wyznaniowej, oraz norm prawnych i metod ich realizacji w życiu społecznym”¹¹. Odległe średniowiecze cechowały

⁹ Szerzej: Por. Z. Pawłowicz, *Lefebvre i lefebryści*, Gdańsk 1998; S. Grzechowiak, *Ruch arcybiskupa Lefebvre’a – ku rozłamowi w Kościele posoborowym*, Gniezno 1998.

¹⁰ Por. M. Florczyk, W. Misztal, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej*, s. 520–521.

¹¹ J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 11.

dwa przeciwstawne modele relacji między papieżem a feudalistycznymi państwami – tj. *cezarpapizm* i *papocezaryzm*, czyli teokracja papieska. Pierwszy z nich przejawiał się głównie w supremacji władzy świeckiej (państwowej) nad kościelną, nadzorze monarchów nad działalnością Kościoła czy ich ingerencji w jego sprawy wewnętrzne. Drugi zaś stanowił jego przeciwieństwo, gdyż kładł akcent na zdecydowaną dominację papieża i duchowieństwa w średniowiecznym świecie¹².

W czasach nowożytnych panorama relacji na linii państwo–Kościół znacznie się zmieniła. Jak zauważył ks. prof. J. Krukowski, od XVI do XVIII w. trwała epoka konfrontacji między suwerenną władzą świecką i kościelną w państwach wyznaniowych, które wówczas stanowiły większość. Na przestrzeni tych trzech wieków w polityce państw występował jurysdykcjonalizm, natomiast po stronie duchowej – teoria pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym. Punktem kulminacyjnym zapowiadającym kolejne zmiany relacji między *sacrum* a *profanum* okazała się rewolucja francuska z 1789 roku. Rozpoczęła ona trwającą do czasów współczesnych epokę pluralizmu religijno-politycznego. W tym ponad dwustuletnim okresie unicestwiała się i wskrzeszały kolejne państwa o różnych systemach politycznych i ekonomicznych, bazujące na odmiennych – często przeciwstawnych – założeniach ideologicznych (od liberalizmu do totalitaryzmu). Obok państw tradycyjnie wyznaniowych występowały, i nadal występują, reżimy ideologiczne: zarówno laickie, jak i nawet wprost ateistyczne. Wewnątrz Kościoła Rzymskokatolickiego dokonały się daleko idące zmiany w postrzeganiu państwa i relacji do sfery publicznej. Wywodzić je można, jak słusznie dostrzegł ks. prof. J. Krukowski, „od teorii pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym, głoszącej supremację Kościoła nad państwem do zasady partnerskiej współpracy obu społeczności – kościelnej i państwowej – w realizacji dobra wspólnego osoby ludzkiej”¹³. Już na tym etapie pracy warto odnotować, że współcześnie w efekcie przesłania Soboru Watykańskiego II w praktyce zniknęły wyznaniowe państwa katolickie. Zawarte przed 1965 r. konkordaty zostały zastąpione nowymi umowami międzynarodowymi ze Stolicą Apostolską, które opowiadają się za modelem tzw. separacji skoordynowanej i wiążącą się z nią współpracą dwóch niezależnych porządków – doczesnego (świeckiego) i duchowego.

Analizę posoborowej koncepcji relacji między Kościołem a państwem warto poprzedzić przedstawieniem sytuacji bezpośrednio poprzedzającej obrady *Vaticanium II*. Który model relacji między obydwojema porządkami dominował między II wojną światową a połową lat sześćdziesiątych XX wieku? Która z koncepcji stosunków między *sacrum* a *profanum* cieszyła się wówczas akceptacją Stolicy

¹² Por. tamże, s. 20–33.

¹³ Tamże, s. 14.

Apostolskiej? Współcześnie model państwa wyznaniowego w przypadku krajów katolickich stanowi już niemalże relik. Cechuje co najwyżej tzw. minipaństwa (państwa miniaturowe), takie jak – z natury rzeczy – Watykan, a także San Marino, Malte, Lichtenstein i Andorę¹⁴. Jednak jeszcze przed Soborem Watykańskim II w katolickim świecie dominował model powiązania Kościoła i państw, które wyróżniał wyznaniowy charakter. Znamionną cechą tego modelu wyznaczały organizacyjne i funkcjonalne więzy łączące sferę publiczną z płaszczyzną religijną. Kościół Rzymskokatolicki piastował szczególną funkcję Kościoła państwowego czy panującego, zajmując uprzywilejowaną pozycję prawną wśród innych związków konfesyjnych. Władze państwowe organizowały i wspierały funkcje religijne wyznania panującego. *Ius sacrum* stawało się częścią *Ius publicum*. Administrację kościelną często traktowano jako część administracji państwowej. Wyznaniowy charakter państwa przejawiał się głównie w „fakcie inspirowania działalności prawotwórczej, politycznej i społecznej państwa przez zasady i pierwiastki religijne”¹⁵.

W praktyce obecność religii panującej przekładała się m.in. na modlitwy odmawiane w parlamencie, funkcjonowanie duszpasterstwa wojskowego, umieszczanie symboli religijnych w urzędach państwowych i szkołach, uczestnictwo hierarchii Kościoła panującego w uroczystościach państwowych, powierzanie duchownym realizacji zadań publicznych, takich jak: rejestracja stanu cywilnego, prowadzenie obowiązkowych lekcji religii w szkołach etc. Kryteria religijne stosowane w sferze działalności publicznej przesądzały o wyznaniowym charakterze państwa. Struktury organizacyjne Kościoła Rzymskokatolickiego oddziaływały na wykonywanie zadań państwowych. W państwach wyznaniowych religia i związki konfesyjne, oprócz wykonywania zadań religijnych leżących w naturalnym zakresie ich powinności, mogły też wspierać państwo zarówno ideologicznie, jak i politycznie. Nie zachowywały też neutralnego stanowiska w toczących się sporach społeczno-politycznych¹⁶.

Jak dostrzegają prof. Michał Pietrzak, od epoki średniowiecza Kościół Rzymskokatolicki konsekwentnie opowiadał się za modelem państwa wyznaniowego. Katolickie państwa były niejako obciążone przez papieża obowiązkiem ochrony i wspierania Kościoła, a także zmuszania ludzi do wyznawania chrześcijańskich prawd wiary. Kolejni papieże, także nowożytni, XIX–wieczni i ci z pierwszych dekad XX stulecia, m.in. Pius IX, Leon XIII, Pius X czy Benedykt XV, jednogłośnie opowiadali się za „ściśłym zespoleniem państwa z religią katolicką”, domagając się dla Kościoła „uprzywilejowanej pozycji i zapewnienia mu szerokiej swobody

¹⁴ Por. P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, w: *Państwo wyznaniowe: doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011, s. 106–110.

¹⁵ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010, s. 66.

¹⁶ Por. tamże, s. 55–57, 67–68.

działania”¹⁷. Warto w tym miejscu wskazać na pontyfikat Piusa XI (1922–1939), który jako bp Achilles Ratti w latach 1918–1921 był nuncjuszem apostolskim w Polsce. Papież ten, odwołując się do relacji między państwem a Kościołem, charakteryzował obie społeczności jako doskonałe, niezależne, posiadające własne specyficzne cele i środki do ich osiągnięcia, służące dobru tych samych ludzi – obywateli społeczności doczesnej oraz wyznawców katolicyzmu. Pius XI w swych encyklikach uzasadniał konieczność współpracy tych dwóch porządków dla ich właściwego funkcjonowania i dobra wspólnego. Twierdził, że „państwo nie jest w stanie zapewnić ładu moralnego, dlatego potrzebuje wsparcia Kościoła”¹⁸.

Warto odwołać się teraz do nieco innej pozycji ks. Józefa Krukowskiego pt. „Kościół w życiu publicznym”, w której autor przedstawił szeroką panoramę przedsoborowych modeli relacji między władzą publiczną a kościelną. W XIX w. i pierwszej połowie XX stulecia na Starym Kontynencie do państw katolickich należały: Hiszpania, Portugalia, Austria, Włochy, Polska (po odzyskaniu niepodległości w 1918 r.), a wśród państw niemieckich: Wirtembergia i Badenia. Przywileje Kościoła katolickiego zostały zagwarantowane zarówno na kartach ich konstytucji, jak i w treści umów konkordatowych zawieranych ze Stolicą Świętą¹⁹.

Typowym państwem wyznaniowym o jednoznacznie katolickim charakterze przez wiele stuleci była z pewnością Hiszpania. Po roku 1492, tj. po opanowaniu całej Hiszpanii, jej ówczesni władcy: Ferdynand II Katolicki i Izabela I Katolicka, rozpoczęli wieloletni proces prześladowań muzułmanów i żydów, zmuszając ich do konwersji na chrześcijaństwo. Finalnie doprowadziło to do wyparcia wyznawców konfesji innych niż rzymski katolicyzm. Art. 1 konkordatu z 16 marca 1851 r. zawartego między Stolicą Apostolską a Królestwem Hiszpanii, stanowił, że „religia katolicka, apostolska, rzymska, która z wyłączeniem wszelkich innych kultów nadal pozostaje jedyną religią narodu hiszpańskiego, będzie korzystać we wszystkich posiadłościach katolickiego majestatu ze wszystkich praw i przywilejów, jakie jej przysługują zgodnie z prawem Bożym i przemianami kanonicznymi”²⁰. Podobnie konstytucja z 1876 r. traktowała katolicyzm jako wyznanie państwowe. Warto za Michałem Rynkowskim odnotować, że system powiązania państwa ze sferą *sacrum*, a dokładnie z wyznaniem rzymskokatolickim, z krótkimi przerwami (regulacje z roku 1873 i 1931) utrzymywał się aż do końca reżimu gen. Francesco Franco. Jednocześnie wiele aspektów funkcjonowania Kościoła było zależnych od reżimu państwowego. Dopiero soborowe uregulowania z połowy lat sześćdziesiątych XX w. wpłynęły na ewolucję hiszpańskiego prawa wyznaniowego.

¹⁷ Por. tamże, s. 77–78.

¹⁸ M. Stępiak, *Religia w państwie laickim: negacja, tolerancja, dialog*, Łódź 2009, s. 114.

¹⁹ Por. J. Krukowski, *Kościół w życiu publicznym*, Częstochowa 1996, s. 57.

²⁰ Tamże, s. 57–58.

Nową ustawę o wolności wyznania przyjęto 28 czerwca 1967 r. (jeszcze w okresie rządów gen. Franco), a obecnie obowiązująca ustawa organiczna z 5 lipca 1980 r. stanowi, że żadna z religii nie ma charakteru państwowego. Dziś kluczowe znaczenie dla funkcjonowania kościołów i innych wspólnot wyznaniowych mają: Konstytucja Królestwa Hiszpanii z 6 grudnia 1978 r., ustawy wyznaniowe oraz umowy międzynarodowe ze Stolicą Apostolską zmieniające konkordat z 27 sierpnia 1953 roku²¹. Współczesną Hiszpanię II dekady XXI w. z jednej strony cechuje zalecany przez *Vaticanum II* model przyjaznego rozdziału między państwem a Kościołem, z drugiej jednak hiszpańską codzienność w coraz większym stopniu dotyka proces sekularyzacji.

Podobnie jak Hiszpanię także iberyjską Portugalię przez wiele lat cechował model państwa wyznaniowego. Według niektórych prawników umieszczenie Portugalii pośród państw traktujących równo wszystkie związki konfesyjne również i dziś jest kontrowersyjne²². Zasada rozdziału kościołów od państwa zazwyczaj implikuje jednakowe traktowanie wszystkich zarejestrowanych związków wyznaniowych. Wbrew tej zasadzie Kościół katolicki w Portugalii dysponuje, na mocy konkordatu często uznawanego za sprzeczny z konstytucją, wieloma ważnymi przywilejami niedostępnymi dla innych konfesji.

Dwudziesty wiek przyniósł liczne zmiany zarówno w doktrynie, jak i w praktyce relacji między porządkiem publicznym a sferą kościelną. W okresie międzywojennym katolicki charakter państwa w wersji zmodernizowanej proklamowany został również w konstytucji marcowej II Rzeczypospolitej. W art. 114 ustawy zasadniczej z 17 marca 1921 r., kształtującej porządek prawny odrodzonego państwa polskiego, stwierdzano, że „religia rzymskokatolicka będąca religią przeważającą większości narodu zajmuje pierwsze miejsce wśród równouprawnionych wyznań”²³. J. Krukowski interpretuje to jako uznanie katolickiego charakteru państwa w wersji zmodernizowanej. Konstytucja marcowa gwarantowała bowiem wolność sumienia i wyznania na zasadzie równości wszystkim konfesjom. Z kolei prawo do nauczania religii w szkołach publicznych przysługiwało wszystkim wyznanom, które cieszyły się uznaniem ze strony państwa. Katolickim państwem w wersji zmodernizowanej były także Włochy. Dopiero gdy po II wojnie światowej stały się republiką demokratyczną, nastąpiło stopniowe przejście do modelu państwa świeckiego²⁴. Specyfika wyznaniowa współczesnej Italii, formalnie świeckiej, zostanie przedstawiona w końcowej części pracy.

²¹ Por. M. Rynkowski, *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, Warszawa 2004, s. 50–51.

²² Por. tamże, s. 56–57.

²³ Art. 114 Konstytucji RP z 17 III 1921 r., cytata za: J. Krukowski, *Kościół w życiu publicznym*, s. 58.

²⁴ Por. J. Krukowski, *Kościół w życiu publicznym*, s. 58–59.

W II połowie XX w. system powiązania stopniowo ograniczał swój zasięg. Wynikało to m.in. z treści deklaracji i paktów praw człowieka, które promowały równouprawnienie jednostek oraz związków wyznaniowych w zakresie korzystania z wolności religijnej czy ogólnej demokratyzacji życia politycznego coraz wyraźniej naznaczonego zasadą pluralizmu. Postanowienia II Soboru Watykańskiego, odrzucające koncepcje państwa wyznaniowego, wpłynęły zaś na poszczególne modele relacji między sferą publiczną a duchową (religijną). Warto przytoczyć spostrzeżenie Michała Pietrzaka, wedle którego „wyraźne i korzystne zmiany nastąpiły też w ostatnich latach w sytuacji prawnej mniejszościowych Kościołów i związków konfesyjnych w krajach europejskich uznających system powiązania”²⁵. Należy jednak pamiętać o tym, że o ile w państwach katolickich (poza wskazanymi minipaństwami) współcześnie nie spotkamy oficjalnych deklaracji bądź nakazów przestrzegania zasad wiary w działalności legislacyjnej, o tyle fakt, że w parlamentach tych krajów większość stanowią chrześcijanie, z pewnością oddziałuje na kierunek i treść państwowego ustawodawstwa. Związki wyznaniowe, często z Kościołem katolickim na czele, stanowią w demokracji wpływową grupę nacisku, z którą sprawujący władzę po prostu muszą się liczyć²⁶.

Wielu współczesnych posoborowych kanonistów, teologów i historyków w swojej chronologii dziejów relacji między państwem a Kościołem wyodrębnia trzy epoki: przedkonstantyńską (I–IV w.), konstantyńską (IV w.–połowa XX w.) i pokonstantyńską (od *Vaticanum Secundum* do dziś)²⁷. O ile Sobór Watykański II słusznie został uznany za jedną z cezur końcowych, o tyle jedna z cezur początkowych, ale i samo nazewnictwo podziału wiąże się ze słynnym Edyktem mediolańskim z 313 r., na mocy którego cesarz Konstantyn Wielki uznał wolność religijną chrześcijan, zrównując ich prawa z uprawnieniami wyznawców innych religii wewnątrz *Imperium Romanum*. Należy w tym miejscu zgodzić się z Dariuszem Górą-Szopińskim, który stwierdził, że wraz z promulgowaniem soborowej *Deklaracji o wolności religijnej* (9 grudnia 1965 r.) okazało się, „iż Kościół jednoznacznie ogłasza światu koniec *konstantyńskiego* pojmowania swych stosunków z państwem”²⁸. Cytowany autor ponadto zauważył, że w tej zmienionej optyce Kościół niejako utracił władzę wydawania rozkazów, zyskując w zamian zdolność wysuwania „żądań” w ramach danego kraju lub na arenie międzynarodowej. W istocie zażądał on od państwa m.in. wolności religijnej²⁹.

²⁵ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 64.

²⁶ Tamże, s. 69.

²⁷ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 14.

²⁸ D. Góra-Szopiński, *Złoty środek: Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, Toruń 2007, s. 229.

²⁹ Tamże, s. 230.

II. Doktryna

Soborowe postanowienia dotyczące optymalnego modelu relacji na linii Kościół–państwo zostały ujęte w szerszym kontekście relacji Kościoła do świata. Wskazania dotyczące tej problematyki koncentrują się niejako wokół trzech podstawowych zasad:

- 1) poszanowania wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym, wspólnotowym i instytucjonalnym,
- 2) autonomii i niezależności Kościoła i państwa, każdego w swej dziedzinie,
- 3) współdziałania między Kościołem i państwem w osiągnięciu dobra wspólnego osoby ludzkiej³⁰.

Wypracowane przez ojców soborowych podczas *Vaticanum II* zasady tworzą logiczną, uporządkowaną całość, którą z pewnością można określać mianem modelu relacji państwo–kościół. Dla ścisłości należy dodać, że na model ten składają się, według poszczególnych autorów, różne zasady. Wynika to z tego, że twórcy konstytucji *Gaudium et spes* nie ujęli ich bezpośrednio na kartach dokumentu, a wszelkie późniejsze koncepcje są wynikiem licznych interpretacji jego treści. Wymienione reguły powtarzają się najczęściej, choć np. Paweł Sobczyk wyróżnia jeszcze zasadę poszanowania społeczeństwa pluralistycznego pod względem światopoglądowym i religijnym³¹. Uważam jednak, że jest to co najwyżej pewne rozszerzenie zasady poszanowania wolności religijnej. Z kolei J. Krukowski w jednym ze swoich artykułów również wyróżnił cztery zasady o charakterze fundamentalnym: pluralizm światopoglądowy współczesnego państwa, autonomię i wzajemną niezależność Kościoła i państwa, wolność religijną oraz zdrową współpracę między Kościołem i państwem³². Ten sam autor w innym miejscu, tj. w cytowanej już monografii: „Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych”, wskazuje natomiast już tylko na trzy wypunktowane tu zasady, traktując pluralizm jako zjawisko społeczne, do którego Kościół ustosunkował się aprobując.

Zasada poszanowania prawa do wolności sumienia i religii

W związku z wszechobecnym pluralizmem religijnym, charakterystycznym dla współczesnej Europy, władza publiczna, czy nawet szerzej – społeczność cywilna nie powinna angażować się w bezpośrednie promowanie jakiegokolwiek wyznania. Analogicznie jednak nie można podnosić do rangi powszechnie obowiązującej zasady promowania indyferentyzmu religijnego w imię fałszywie

³⁰ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 85.

³¹ Por. P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, s. 106–115.

³² Por. J. Krukowski, *Problematyka relacji między Kościołem i państwem na Soborze Watykańskim II*, w: „Życie i myślenie” 1980, nr 12, s. 45.

pojmowanej zasady rozdziału Kościoła od państwa. Wymaga tego zarówno poszanowanie przekonań obywateli, jak i wierność własnym przepisom konstytucyjnym czy zobowiązaniom prawnomiędzynarodowym (umowom i konwencjom). Zawierają one często prawo do wolności sumienia i religii oraz zasadę bezstronności światopoglądowej państwa czy jego zdrowej, przyjaznej świeckości. Bezstronność ta dotyczy nie tylko wyznań religijnych, ale i prądów ateistycznych. Władza państwowa z jednej strony nie powinna wyróżniać jednej religii i faworyzować jej wyznawców, z drugiej jednak konsekwentnie nie może propagować koncepcji ateistycznych, wojując z ludźmi wierzącymi, bo to stanowiłoby naruszenie słusznie gwarantowanych praw.

Sobór Watykański II wyraźnie nawiązuje do powyższych reguł, opowiadając się za niezależnością czy autonomią Kościoła oraz państwa, ale też wskazując na potrzebę zapewnienia wolności sumienia i wyznania każdemu obywatelowi. Zalicza ją do zasadniczych, niezbywalnych praw człowieka wynikających z jego godności. Dopiero podczas obrad *Vaticanum II* dokonano istotnego przełomu polegającego na przejściu od koncepcji tolerancji do idei wolności religijnej³³.

Od połowy lat sześćdziesiątych minionego stulecia Kościół domaga się od państwa zagwarantowania w ustawodawstwie, a także w praktyce działania organów publicznych i funkcjonowania społeczeństwa ochrony wszystkich praw i wolności należnych każdemu człowiekowi na zasadzie równości, a w szczególności prawa do życia, wolności religijnej i wynikającej z niej wolności słowa. Ojcowie soborowi do nadrzędnej wartości, jaką jest wolność religijna, odnieśli się zwłaszcza w specjalnie poświęconej tej problematyce *Deklaracji o wolności religijnej*:

*Obecny Sobór Watykański oświadcza, że osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej [...], poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem [...]*³⁴.

Pewne elementy tych kluczowych dla „zdrowej świeckości państwa” aspektów znajdziemy także w *Gaudium et spes*. Wolność religijną według *Vaticanum Secundum* można rozpatrywać w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym, w wymiarze indywidualnym, wspólnotowym i instytucjonalnym³⁵. Prawo to wiąże się zatem w pewnym stopniu z ideą neutralności religijnej państwa. Państwo, wedle przesłania deklaracji i konstytucji soborowych, powinno być neutralne wobec sfery *sacrum* w tym sensie, że nie faworyzuje żadnej religii, ponieważ podejmowanie decyzji o tym, która religia jest prawdziwa, przekracza jego kompetencje. Jak

³³ Por. P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, s. 114.

³⁴ *Deklaracja o wolności religijnej*, nr 2, w: Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 410–421.

³⁵ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 87–104.

sugeruje ks. prof. J. Krukowski, państwo demokratyczne nie może poprzestawać na negatywnej ochronie wolności religijnej (tj. wyłącznie nie stawiać przeszkód w uzewnętrznianiu przekonań religijnych), ale wręcz powinno zająć postawę aktywną wobec poszanowania podstawowych wartości światopoglądowych w życiu prywatnym i publicznym³⁶.

Mimo że wolności religijnej został poświęcony odrębny dokument, ojcowie soborowi nawiązali do tego aspektu także w kluczowej dla niniejszego opracowania konstytucji *Gaudium et spes*. Potrzebę gwarantowania wolności sumienia i wyznania przez świeckie systemy polityczne wyrazili w rozdziale pt. „Życie wspólnoty politycznej”. Już w początkowych akapitach stwierdzili, że:

*Z żywszej świadomości godności ludzkiej rodzi się dążenie do ustanawiania w różnych krajach świata porządku polityczno-prawnego, w którym lepiej byłyby chronione prawa osoby w życiu publicznym, a mianowicie prawo do wolnego zrzeszania się, stowarzyszania, wyrażania własnych poglądów oraz prywatnego i publicznego wyznawania religii. Ochrona praw osoby jest bowiem niezbędnym warunkiem tego, aby obywatele, tak indywidualnie, jak i stowarzyszeni, mogli brać udział w życiu państwa i w aktywnym kierowaniu nim*³⁷.

Magisterium Kościoła wskazało też na potrzebę ochrony praw mniejszości narodowej, co często pośrednio wiąże się także z tolerancją wobec ich odmienności kulturowej i religijnej. Wskazuje na liczne pozytywy przemian świata II połowy XX wieku, m.in. zauważa liczne starania władzy publicznej bądź wspólnoty międzynarodowej zmierzające do tego, „aby wszyscy obywatele, a nie tylko niektórzy uprzywilejowani, mogli zgodnie z prawem faktycznie korzystać ze swoich praw osobowych”³⁸. *Gaudium et spes* to jednak nie tylko wymienianie pozytywów zmieniającego się na wielu płaszczyznach świata. Ojcowie soborowi podzielili się również swymi spostrzeżeniami dotyczącymi negatywnych aspektów sprawowania władzy przez ekipy rządzące przedkładające interes własny ponad dobro wspólne i wolności obywatelskie (w tym religijne). Stwierdzili:

*Na naganę zasługują występujące w niektórych krajach takie formacje polityczne, które krępują wolność obywatelską albo religijną, mnożą prześladowania z racji politycznych, posuwając się nawet do zbrodni, a władzę sprawują nie dla dobra wspólnego, lecz wyłącznie ku wygodzie jakiegoś stronnictwa albo samych rządzących*³⁹.

³⁶ Por. tamże, s. 103.

³⁷ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 73.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

W dość ostrych słowach Magisterium Kościoła skarciło te nieludzkie praktyki, jednak bez wskazywania konkretnych przykładów państw łamiących zasadnicze prawa człowieka. Okazuje się zatem, że przesłanie soborowe zawiera uniwersalne idee skierowane do całej społeczności wiernych, a nawet szerzej – wspólnoty politycznej, bez wskazywania jednak na konkretnych adresatów w postaci państw czy ich przywódców. Podsumowując, należy zgodzić się z Pawłem Sobczykem, który ideę wolności religijnej uznał za „punkt wyjścia, a zarazem warunek *sine qua non* dla pozostałych zasad modelu separacji przyjaznej”⁴⁰.

Jednym z priorytetowych zadań władzy publicznej jest prawne zagwarantowanie wolności wyznania i religii wszystkim związkom wyznaniowym uznanym za legalne na terenie państwa. Dotyczy to również prawa europejskiego. W obecnym systemie normatywnym Unii Europejskiej prawne oparcie wolności religijnej, „będącej podstawą wszystkich innych wolności”, jest zdecydowanie niewystarczająco umocowane. Tylko nieliczne akty *acquis communautaire* podejmują problematykę religijną i kościelną (m.in. „Preambuła” Karty fundamentalnych praw Europy czy tzw. klauzula kościelna wprowadzona w 1997 r. jako aneks do Traktatu o UE po interwencji ówczesnego kanclerza Niemiec – Helmuta Kohla)⁴¹. Pamiętamy też kontrowersje wokół postulatów włączenia tzw. *Invocatio Dei* do niezrealizowanego projektu Traktatu Konstytucyjnego.

Reasumując tę część opracowania, można przedstawić pierwszy człon odpowiedzi na postawione pytanie badawcze. Kościół Rzymskokatolicki preferuje taki system polityczny i model wewnętrznych relacji między sferą publiczną a związkami wyznaniowymi, który zarówno w ustawodawstwie i ratyfikowanych konwencjach międzynarodowych, jak i w praktyce życia społecznego gwarantuje wolność religijną w wymiarze indywidualnym, wspólnotowym i instytucjonalnym. Znamienne jest to, że ojcowie Soboru domagają się tych praw nie wyłącznie dla katolików, ale też dla członków wszystkich związków konfesyjnych.

Zasada autonomii oraz niezależności Kościoła i państwa

Podczas lektury *Gaudium et spes* trudno nie odnieść wrażenia, że pewne nadrzędne wartości i hasła przejawiają się niczym słowa klucze w niemal każdym jej fragmencie. Mam tu na myśli takie aspekty, jak: dobro wspólne, sprawiedliwość społeczna, godność ludzka czy wynikająca z niej wolność religijna i inne prawa człowieka. Na takim systemie aksjologicznym, niczym na filarach wartości, opiera się także soborowe postrzeganie właściwego modelu relacji między dwiema współwystępującymi w świecie sferami: *sacrum i profanum*.

⁴⁰ P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, s. 114.

⁴¹ Por. H. Muszyński, *Europa ducha: chrześcijańska wizja fundamentów jedności europejskiej*, Gniezno 2002, s. 17.

Analizę zasady autonomii oraz niezależności Kościoła i państwa warto poprzedzić krótkim rozważaniem teoretycznym na temat tego, czym jest owa autonomia, a czym suwerenność. Często pojęcia te mogą być błędnie uznawane za synonimy. W istocie, jak zauważył ks. J. Krukowski, autonomia w sensie ontologicznym oznacza, „że jeden z autonomicznych bytów nie może traktować drugiego jako instrumentu w osiąganiu swego celu”⁴². Cytowany autor przytoczył też teoretyczną koncepcję autonomii w wymiarze normatywnym, która oznacza, „że dany byt może rządzić się własnym prawem w określonej dziedzinie działania”⁴³. Niezależność uznał natomiast za bardzo wysoki stopień autonomii jednego bytu w stosunku do drugiego, wykluczający ingerencje jednego z nich w wewnętrzne sprawy drugiego bytu. Niezależność w stosunkach międzynarodowych określił zaś mianem suwerenności. Formuła „autonomii i niezależności” znajduje wyjaśnienie także w innych pozycjach literatury prawa wyznaniowego, zgodnie uznającej, że autonomia oznacza przede wszystkim zdolność stron do stanowienia i stosowania własnego prawa⁴⁴. Z kolei Andrzej Czohara dodaje, że „autonomia ta odnosi się do stosunków wewnętrznych, zaś niezależność, która występuje wspólnie z pojęciem autonomii, wzmacnia niejako tę autonomię i jest konieczna do podkreślania własnych uprawnień na forum zewnętrznym”⁴⁵. Ogólnie rzecz ujmując, koncepcja autonomii oraz niezależności państwa i kościołów oznacza z jednej strony niekompetencję państwa w sprawach religijnych oraz swobodę Kościoła w zakresie tworzenia i regulowania swych spraw wewnętrznych zgodnie z własnymi przepisami, z drugiej jednak niekompetencję Kościoła w sprawach świeckich i niezależność prawa państwowego od prawa kanonicznego⁴⁶. System stosunków *sacrum-profanum* oparty na powyższych regułach określa się mianem rozdziału Kościoła od państwa. Czy w świetle przedstawionych koncepcji Kościół i państwo w dzisiejszym świecie są wobec siebie niezależne czy tylko autonomiczne?

Odpowiedź na powyższe pytanie okazuje się dość skomplikowana. O ile można doszukiwać się wyraźnej autonomii w wymiarze normatywnym – mamy przecież system prawa państwowego (konstytucyjnego, cywilnego, administracyjnego etc.), ale też równoległe prawo kanoniczne (kościelne) – o tyle autonomia sensu ontologicznego dostarcza pewnych wątpliwości. Czy chociażby w Polsce

⁴² J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 105.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*; A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 74.

⁴⁵ A. Czohara, *Zasada autonomii i niezależności państwa i kościołów w doktrynie społeczno-prawnej Kościoła katolickiego*, w: *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, red. T.J. Zieliński, Warszawa 2009, s. 26.

⁴⁶ Por. tamże.

Kościół nie traktuje niekiedy sfery publicznej czy politycznej jako płaszczyzny realizacji własnych celów? A czy z drugiej strony pewne partie polityczne bądź inne podmioty życia publicznego nie usiłują realizować swoich świeckich interesów, licząc na poparcie hierarchii kościelnej? Wydaje się, że mamy tu do czynienia z pewnym obustronnym oddziaływaniem. Wystarczy dla przykładu podać chociażby interwencje (skądinąd słuszne) hierarchów kościelnych u polskiego ustawodawcy, np. w sprawach bioetycznych czy socjalnych. Kwestie te są jednak jasne i wynikają z faktu, że w przypadku typowych państw katolickich (z socjologicznego punktu widzenia) obywatele państwa i wyznawcy katolicyzmu to w większości ci sami ludzie. Kościół ma zatem prawo do komentowania wydarzeń oraz wpływania na decyzje polityczne dotyczące bezpośrednio swoich członków. Z drugiej strony pamiętamy sytuacje z ponad ćwierćwiecza dziejów demokratycznej III Rzeczypospolitej, kiedy to prawicowe i konserwatywne partie polityczne próbowały szukać sprzymierzeńców do realizacji własnych interesów, zwłaszcza w czasie kampanii wyborczych, także pośród hierarchów kościelnych.

Z powyższych przykładów można sformułować opinię, że o ile normatywna koncepcja autonomii wydaje się faktycznie odzwierciedlać sytuację na styku sfer *sacrum* i *profanum*, o tyle jej ontologiczny wymiar sprawia wrażenie (przynajmniej w pewnym stopniu) bezzasadnego w zestawieniu z praktyką relacji czy przenikaniem interesów państwa i Kościoła. Warto zwrócić też uwagę na to, że obydwa kluczowe atrybuty relacji między władzą doczesną a duchową, tj. autonomia i niezależność, zostały przez ojców soborowych rozdzielone spójnikiem „i”, co wskazuje na ich równoległe współwystępowanie.

Warto dla porządku wskazać na historyczny wymiar II Soboru Watykańskiego i znaczenie zmian, jakie wniosła konstytucja *Gaudium et spes*, w kwestii nastawienia Kościoła wobec władzy doczesnej (świeckiej). Nauka społeczna Kościoła w tym zakresie podlegała ewolucji. Przed soborem wspólnota kościelna w relacjach ze sferą państwową postrzegana była jako społeczność w swoim porządku prawnie doskonała. Akcentowana była głównie strona instytucjonalna Kościoła. Natomiast *Vaticanum Secundum* zrezygnował z idei społeczności prawnie doskonałej w wyjaśnieniu natury Kościoła i państwa. Preferowany wcześniej model supremacji władzy kościelnej nad świecką, oparty na wyznaniowym charakterze państwa, ojcowie soborowi zdecydowali się zastąpić modelem separacji skoordynowanej – polegającym z jednej strony na autonomii i niezależności obydwóch porządków, z drugiej zaś na ich przyjaznej współpracy, potwierdzanej na kartach konstytucji, ustaw i konkordatów, a także w praktyce życia publicznego⁴⁷. Rewizja dotychczasowych poglądów podyktowana była w znacznej mierze tym, że Kościół drugiej połowy XX wieku zdecydował się uznać pluralizm wyznaniowy

⁴⁷ Por. P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, s. 116–117.

współczesnych społeczeństw. Jak zauważył Michał Pietrzak, już w ówczesnych warunkach koncepcja katolickiego państwa wyznaniowego uznana została za niemożliwą do propagowania, a tym bardziej do realizowania⁴⁸.

Autonomia oraz niezależność Kościoła i państwa, każdego w swoim porządku, oznacza odrzucenie przez Stolicę Apostolską zarówno modelu supremacji państwa nad Kościołem, jak i nadrzędności Kościoła wobec państwa. Ojcowie soborowi w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym proklamowali następującą zasadę: „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne”⁴⁹. Mimo formalnej niezależności Kościół i państwo są w stanie skutecznie wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, rozwijając między sobą zdrową współpracę z uwzględnieniem okoliczności, miejsca i czasu. Warto w tym miejscu przytoczyć stwierdzenie ks. J. Krukowskiego, że:

*jest to akceptacja oddzielenia Kościoła od państwa, ale nie w wersji wrogiej. Niemożliwe jest bowiem zbudowanie „muru separacji” między państwem i Kościołem. Obie społeczności odmiennego typu istnieją w tym samym społeczeństwie globalnym, ponieważ ci sami ludzie jednocześnie są członkami wspólnoty kościelnej jako wierni i członkami wspólnoty państwowej jako obywatele*⁵⁰.

Według polskich statystyk – niezależnie od ośrodka przeprowadzającego badania – od 90 do 96 proc. obywateli Rzeczypospolitej Polskiej jest jednocześnie wyznawcami katolicyzmu, członkami Kościoła katolickiego. Oczywiście statystyki te uwzględniają odsetek ludzi ochrzczonych, tj. formalnie włączonych do rzymskokatolickiej wspólnoty. Inną kwestią jest dużo bardziej zróżnicowane podejście Polaków do praktykowania kultu czy obrzędów religijnych. Mimo to należy stwierdzić, że płaszczyzny oddziaływania władzy państwowej (*profanum*) i władzy kościelnej (*sacrum*) w przeważającej mierze się pokrywają. Zrozumiałe jest zatem stanowisko Soboru podkreślające potrzebę uregulowania wzajemnych relacji na linii Kościół–państwo, wyrażone w słowach: „Jest sprawą doniosłą, żeby zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych doceniano właściwy stosunek między wspólnotą polityczną a Kościołem”⁵¹. Niezależność i autonomia połączona ze zdrową współpracą obydwu podmiotów w imię dobra i rozwoju tych samych ludzi wydaje się naturalnym i optymalnym modelem, lepszym od walk i antagonizmów.

Zaangażowanie Kościoła w działalność polityczną ojcowie soborowi postrzegali jako ważną misję na rzecz tworzenia wielokrotnie wspomnianego

⁴⁸ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 73.

⁴⁹ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 76.

⁵⁰ J. Krukowski, „Relacje państwo-Kościół w Polsce i Europie w: „Kościół–państwo–finanse”, V 2012”, http://www.niedziela.pl/download/nd201220_fin.pdf [dostęp: 20 XI 2012 r.].

⁵¹ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 76.

dobra wspólnego. Potwierdzili przy tym, że Kościół nie utożsamia się z żadnym systemem politycznym, a jego priorytetowym celem jest służba dobru zarówno całej wspólnoty, jak i każdego człowieka, posiadającego wrodzoną i niezbywalną godność: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”⁵². Mimo że hierarchowie kościelni nie powinni bezpośrednio angażować się w życie polityczne, opowiadając się za konkretną opcją bądź frakcją polityczną, mają prawo do wydawania zarówno ocen określonych wydarzeń społeczno-politycznych, jak i autorytatywnych rozstrzygnięć dotyczących sytuacji konfliktowych⁵³. Jednocześnie na kartach analizowanego dokumentu znajdziemy deklarację Magisterium wskazującą na to, że Kościół szanuje i popiera polityczną wolność, a także odpowiedzialność obywateli. Warto w tym miejscu przytoczyć następujące słowa:

*Kościół winien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu nieskrępowanie wśród ludzi swego zadania, a także w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz, stosując wszystkie i wyłącznie te środki, które zgodne są z Ewangelią i dobrem powszechnym według różnorodności czasu i warunków*⁵⁴.

Ojcowie soborowi uznali ponadto, że Kościół powinien wyrzec się przywilejów otrzymanych ze strony władzy państwowej, jeśli z powodu korzystania z nich „kwestionowana jest autentyczność jego świadectwa”⁵⁵.

Podsumowując tę część, można pokusić się o drugi człon odpowiedzi na główne pytanie badawcze. Magisterium Kościoła na kartach konstytucji *Gaudium et spes* opowiedziało się za takim modelem relacji państwo-Kościół, który uwzględnia autonomię, a w pewnych aspektach nawet dalej idącą niezależność obydwu podmiotów – zarówno pod względem normatywnym, personalnym, jak i organizacyjno-strukturalnym. Sobór Watykański II w tym względzie stanowił historyczny przełom naznaczony odejściem od preferowanego przez wieki systemu supremacji władzy duchowej nad świecką. Wpisuje się to w szerszy kontekst *aggiornamento*, tj. uwspółcześnienia Kościoła XX i XXI wieku.

⁵² Tamże.

⁵³ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 106–116.

⁵⁴ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 76.

⁵⁵ Tamże.

Zasada współdziałania między Kościołem i państwem w osiągnięciu dobra wspólnego

Zasada autonomii i niezależności ściśle wiąże się z regułą współpracy Kościoła i państwa w imię dobra wspólnego wyznawców i obywateli. Ojcowie soborowi w kluczowym zdaniu *Gaudium et spes* dotyczącym reguły przyjaznej współpracy dostrzegli, że: „obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu”⁵⁶. Już we wstępie tej części pracy warto przytoczyć słuszne spostrzeżenie P. Sobczyka, który zauważył, że: „z analizy omawianego dokumentu wynika jednoznacznie, iż zasada zdrowej współpracy jest niezwykle istotnym uzupełnieniem zasady autonomii i niezależności, trudno bowiem wyobrazić sobie w świetle całokształtu nauczania Soboru Watykańskiego II na temat człowieka i jego miejsca w świecie autonomię i niezależność Kościoła i państwa bez ich współpracy”⁵⁷.

Właśnie owo dobro wspólne polega na zapewnianiu porządku społecznego szanującego prawa i wolności każdego człowieka, każdej rodziny i każdego narodu, utożsamianego z naturalną wspólnotą ludzi zespolonych tymi samymi wartościami kulturowymi. Najlepszą formę współdziałania między sferą publiczną (świecką) i Kościołem Rzymskokatolickim stanowi partnerskie porozumienie w formie umowy międzynarodowej pomiędzy Stolicą Apostolską jako najwyższym organem władzy Kościoła a konkretnym państwem, tj. konkordat⁵⁸. Przed dokonaniem konkretnej analizy podstaw i płaszczyzn współpracy między tymi dwoma skrajnie różnymi, jakby się mogło wydawać, bytami społecznymi – doczesnym (świeckim) i kościelnym (duchowym) – warto wskazać na swoisty punkt wyjścia, tj. nastawienie Magisterium Kościoła do świeckości współczesnych państw. *Vaticanum Secundum*, choć zaaprobował model państwa świeckiego, jednocześnie odrzucił takie pojęcie jego świeckości, „które zawiera w sobie materialistyczną koncepcję życia człowieka i społeczeństwa i jest utożsamiane z systemem rządów politycznych, które narzucają tę koncepcję funkcjonariuszom państwowym, nawet w ich życiu prywatnym, szkołom publicznym i całemu narodowi”⁵⁹. Z kolei Paweł VI w przemówieniu z 22 maja 1968 r. powiedział, że „Kościół dzisiejszy nie boi się uznać wartości świata świeckiego [...], nie boi się

⁵⁶ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 76.

⁵⁷ P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, s. 117.

⁵⁸ Por. J. Krukowski, *Relacje państwo-Kościół w Polsce i Europie*.

⁵⁹ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 104.

potwierdzić tego, co już otwarcie uznawał – słusznej i zdrowej świeckości państwa, za jedną z zasad doktryny katolickiej”⁶⁰.

Niezwykle przydatną rozbudowaną analizę soborowego przesłania dotyczącego współpracy między państwem i Kościołem przedstawił cytowany już wielokrotnie ks. prof. Józef Krukowski. W jednej ze swoich kluczowych publikacji – w monografii pt. „Kościół i państwo – podstawy relacji prawnych”, wskazał na genezę, główne racje, motywy i cele współdziałania obydwu sfer – *sacrum* i *profanum*. Sama idea współdziałania między Kościołem i państwem nie ma rodowodu soborowego. Cechuje ją długa historia, której początków przywołany autor doszukuje się już w IV wieku, tj. w czasach wspomnianego Edyktu mediolańskiego ogłoszonego przez cesarza Konstantyna Wielkiego. *Vaticanum Secundum* nie poprzestał wyłącznie na potwierdzeniu wielowiekowych koncepcji, ale nadał im również personalistyczne ujęcie⁶¹. Potwierdzając powyższą zasadę, ojcowie soborowi zastrzegli, że współdziałanie między Kościołem a państwem powinno być zdrowe (*sana cooperatio*). W tym kontekście ks. prof. J. Krukowski sformułował pytanie, które warto zadać także na kartach tej pracy: „Jakie elementy powinno zawierać współdziałanie, aby było zdrowe?”. W odpowiedzi przywołany autor stwierdził:

*Niezbędnym warunkiem prawidłowego współdziałania jest respektowanie omówionych wyżej zasad: wolności religii oraz autonomii i niezależności Kościoła i państwa. Ponadto właściwe rozumienie tej zasady zakłada następujące elementy: uznanie nadrzędnej dla obu stron racji współdziałania, jaką jest dobro wspólne osoby ludzkiej; respektowanie przez każdą stronę właściwych sobie zadań oraz porozumienie co do sposobów i form współdziałania*⁶².

Wyraźnie z tego wynika, że zasada współdziałania między Kościołem i państwem nie mogłaby występować sama w sobie, w oderwaniu od dwóch wcześniej omówionych przesłań soborowych, tj. zasady wolności religijnej, a także autonomii i niezależności Kościoła oraz państwa. Istotnie, skuteczna i racjonalna współpraca tych dwóch podmiotów, dwóch odmiennych porządków społecznych i aksjologicznych, byłaby niemożliwa bez wzajemnego uznania i poszanowania. Kościół i państwo nie muszą się zgadzać w każdej dziedzinie, każdym aspekcie życia społeczno-politycznego; mają przecież różne cele i zadania. Pierwszy podmiot oscyluje głównie w porządku duchowym; jego perspektywą jest wieczność. Drugi koncentruje się na doczesności, stawiając sobie priorytety natury ekonomicznej i politycznej, takie jak: rozwój gospodarczo-społeczny, znaczenie międzynarodowe czy suwerenność. Należy jednak pamiętać, że Kościół, chociaż przygotowuje

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 124.

⁶² Tamże, s. 125.

swoich wiernych do jak najszcześniejszej wieczności pozaziemskiej, to jednak jest społecznością, wspólnotą z tego świata, dręczoną tak często problemami jak najbardziej doczesnymi i materialnymi. Państwo potrzebuje Kościoła, szczególnie wtedy gdy większość jego obywateli utożsamia się z nim poprzez członkostwo w tej wspólnocie wiary. Obie struktury mogą wówczas współdziałać, rozwiązując problemy społeczne i ekonomiczne obywateli i wiernych, rodzin i całego narodu. Razem skuteczniej przeciwdziałają ubóstwu, bezdomności czy bezrobociu. Kościół potrzebuje państwa, bo nie wszystkim problemom doczesnym jest w stanie zaradzić na gruncie prawa kanonicznego. Często wymagane są uregulowania świeckiego ustawodawcy nadające m.in. swobodę działania, ulgi podatkowe czy innego rodzaju wsparcie ekonomiczne.

Zasadnicze miejsce w problematyce współdziałania na linii Kościół–państwo zajmuje ustalenie motywów, dla których obie społeczności odmiennej natury powinny współpracować. Ich postrzeganie przez doktrynę kościelną podlegało znacznej ewolucji. Warto raz jeszcze nawiązać do cytowanej już publikacji ks. J. Krukowskiego, w której wybitny polski znawca modeli relacji na styku sfer *sacrum* i *profanum*, nawiązując do klasycznego kościelnego prawa publicznego, wyróżnił dwa motywy współdziałania:

- 1) motyw negatywny – polegający na zwalczaniu zła moralnego, czyli grzechu;
- 2) motyw pozytywny – polegający na udzieleniu sobie wzajemnej pomocy w osiągnięciu dobra⁶³.

Dawniej, w dobie przedpoborowej, na pierwszym miejscu stawiano motyw negatywny, natomiast współczesne ujęcie akcentuje racje pozytywne. Stolica Apostolska dostrzegła potrzebę współdziałania Kościoła i państwa dla dobra wspólnego w wymiarze życia społecznego, czyli – zgodnie z nauczaniem *Vaticanium Secundum* – z racji „służby dla dobra wszystkich”. Ksiądz J. Krukowski przestrzega jednak przed lekceważeniem współpracy w celu zwalczania patologicznych zjawisk życia ludzkiego w wymiarze indywidualnym oraz społecznym. Należy zgodzić się z przywołanym autorem, że „współcześnie uzasadnienie racji współdziałania Kościoła i państwa jest pojmowane w kontekście dwóch podstawowych zasad życia społecznego, jakimi są: zasada dobra wspólnego i zasada pomocniczości”⁶⁴. Dobro wspólne, główny cel współdziałania Kościoła i państwa, cytowany autor postrzega niejako poprzez trzy podstawowe komponenty, jakimi są: dobro człowieka, dobro rodziny i dobro narodu. Wspólnym zadaniem Kościoła i państwa jest solidarne świadczenie pomocy w osiągnięciu dóbr duchowych i materialnych przez wszystkie powyższe podmioty, jak również poszanowanie zakresu ich obowiązków, a przede wszystkim słusznym należnym praw.

⁶³ Tamże, s. 125–126.

⁶⁴ Tamże, s. 126.

Reasumując ostatnią część analizy soborowej doktryny polityczno-społecznej, należy zaprezentować trzeci człon odpowiedzi na główne pytanie badawcze. Magisterium Kościoła w konstytucji *Gaudium et spes* zaaprobowало taki model relacji między państwem a Kościołem, który na podstawie zasady wolności religijnej oraz niezależności każdej z tych społeczności we własnym porządku umożliwia konstruktywne współdziałanie obu podmiotów dla dobra tych samych ludzi (jednostek, rodzin, narodu), będących często zarówno obywatelami, jak i wiernymi. Powyższe zasady stały się podstawą rewizji modeli relacji między Kościołem a wieloma państwami katolickimi Europy Zachodniej w celu przejścia od uregulowań typowych dla państwa wyznaniowego do systemu państwa świeckiego w wersji separacji skoordynowanej, tj. przyjaznej (Hiszpania, Portugalia, Włochy, Irlandia). Po przemianach geopolitycznych i społecznych w tzw. bloku wschodnim możliwe stało się też przyjęcie tych zasad w postkomunistycznych państwach Europy Środkowo-Wschodniej.

II. Praktyka

Po przedstawieniu społeczno-politycznych aspektów nauczania Kościoła wyrażonych w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* warto przyjrzeć się praktyce inkorporowania soborowych zasad do ustawodawstwa współczesnych państw europejskich. W tym miejscu adekwatne będą dwa pytania badawcze przytoczone we wstępie niniejszego opracowania: „W jakim stopniu zalecenia ojców soborowych zostały uznane przez władze świeckie państw, których obywatele są w większości katolikami (m.in. Polska, Włochy), a w jakim przez władze państw, w których katolicyzm stanowi jedno z wielu głównych wyznań (np. Niemcy)?”, „W jakiej mierze inkorporowano je do przepisów prawa krajowego, w tym konstytucyjnych norm konfesyjnych?”. Część ta będzie miała charakter raczej przeglądowy i syntetyczny.

Model relacji państwo-Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej

Zarówno treść art. 25 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., jak i wcześniej sformułowany art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r. są niemalże identyczne, stanowiąc niejako wierne odbicie przesłania konstytucji soborowej *Gaudium et spes* w tym zakresie. Nie trzeba wnikliwej, specjalistycznej interpretacji przepisów, aby dostrzec, że we współczesnej Polsce mamy do czynienia z typowym, aprobowanym przez Sobór modelem przyjaznego rozdziału Kościoła od państwa, tj. z tzw. separacją skoordynowaną. Warto wskazać jednak na fakt, że model ten kształtował się przez wiele lat w cieniu spektakularnych sporów o ratyfikację konkordatu i ca-

łos kształt polityki wyznaniowej transformującego się państwa⁶⁵. Przedstawiciele zbyt daleko idącego liberalizmu, a także postkomuniści w pierwszych latach III Rzeczypospolitej uważali, że:

Kościół katolicki w Polsce nie zasymilował jeszcze reformy Soboru Watykańskiego II i, po latach spędzonych w „zamrażarce”, dąży do restytucji przedwojennego stanu posiadania, to znaczy udziału w publicznej instytucji władzy państwowej, lub nawet przejęcia samej instytucji państwa w celu stworzenia katolickiego państwa wyznaniowego. Jednym z argumentów na poparcie tej tezy miały być spory, jakie powstały między Kościołem a państwem wokół restytucji bezprawnie zagrabionego majątku kościelnego. Dowodzono, że jest to nie tylko restytucja utraconych dóbr materialnych, ale także dawnej pozycji, to znaczy władzy i wpływu⁶⁶.

Kwestie światopoglądowe zawsze budziły i nadal wywołują wiele kontrowersji. Często wewnętrzne urazy i uprzedzenia okazywały się, niestety, silniejsze od obiektywizmu. Na szczęście po wieloletnich trudnych, często wręcz burzliwych negocjacjach w sprawach wyznaniowych osiągnięto kompromis zbliżony do zaleceń Soboru. Dla czytelności przekazu warto przytoczyć treść kluczowego w kontekście tej tematyki art. 25 Konstytucji RP:

Kościóły i inne związki wyznaniowe są równouprawnione.

Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym.

Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy.

Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami⁶⁷.

Zestawiając treść powyższego artykułu konstytucyjnego z następującym brzmieniem art. 1 przywołanego konkordatu: „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół Katolicki są – każde w swej dziedzi-

⁶⁵ Szerzej na ten temat: por. P. Mazurkiewicz, *Kościół w życiu publicznym*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003.

⁶⁶ Tamże, s. 188.

⁶⁷ Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483, Art. 25 Konstytucji RP z 2 IV 1997 r.

nie – niezależne i autonomiczne, oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”⁶⁸ – od razu dostrzega się wiele zbieżności. Zważając z jednej strony na fakt, że tekst konkordatu powstał kilka lat przed ostatecznym sformułowaniem zapisów konstytucyjnych, z drugiej zaś na daleko idące podobieństwa w regulacji, należy stwierdzić, że starania hierarchów kościelnych i prawicowej części konstytuandy o konstytucyjny zapis zgodny z nauką społeczną Kościoła zostały zwieńczone sukcesem. Normy konfesyjne nowej Konstytucji RP skłaniają do refleksji, czy nie były one ustalane niejako „pod konkordat”, co wyparło argumenty lewicy, która opierała się w czasie swoich rządów przed ratyfikacją międzynarodowej umowy ze Stolicą Apostolską, zasłaniając się koniecznością uregulowania kwestii wyznaniowych najpierw na szczeblu konstytucyjnym. W kilka miesięcy po wejściu w życie nowej ustawy zasadniczej, tj. 23 lutego 1998 r., konkordat został ratyfikowany (już podczas kadencji centroprawicowego rządu AWS-UW)⁶⁹.

Andrzej Czohara słusznie uwypuklił – biorąc pod uwagę współwystępowanie zasady autonomii i niezależności wraz z zasadą współdziałania państwa i Kościoła – w niemalże identycznym brzmieniu zarówno w konkordacie, jak i w Konstytucji RP, że polski normatywny system stosunków państwowo-kościelnych jest formą rozdziału przyjaznego (nazywanego separacją skoordynowaną), a państwo ma charakter laicki, czyli świecki⁷⁰. Podobnej klasyfikacji polskiego modelu relacji państwo-Kościół dokonali Wojciech Góralski i Andrzej Pieńdyk:

„Analiza art. 1 umowy ze Stolicą Apostolską w świetle nauczania Kościoła i koncepcji państwa demokratycznego wskazuje, że zasada niezależności i autonomii, wynikając z dualizmu chrześcijańskiego, oznacza w istocie rzeczy separację, tj. oddzielenie państwa od Kościoła. Nie ma ona jednak charakteru separacji wrogiej, zmierzającej do wyeliminowania Kościoła z życia społecznego [...]”⁷¹.

Pamiętajmy, że na mocy art. 5 Konkordatu Kościół Rzymskokatolicki w Polsce może swobodnie i publicznie pełnić swoją misję. Ze względu na to, że płaszczyzny oddziaływania sfer *sacrum* i *profanum* w pewnym stopniu się pokrywają, zarówno politycy, jak i hierarchowie kościelni służą identycznemu priorytetowi, jakim jest dobro wspólne – ich wzajemne relacje muszą wykazywać cechy separacji przy-

⁶⁸ Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318, Art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 VII 1993 r.

⁶⁹ Więcej na temat genezy polskich uregulowań konfesyjnych: Por. P. Borecki, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008, s. 205–381.

⁷⁰ A. Czohara, *Zasada autonomii i niezależności państwa i kościołów w doktrynie społeczno-prawnej Kościoła katolickiego*, s. 26.

⁷¹ W. Góralski, A. Pieńdyk, *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000, s. 11.

jaznej (skoordynowanej), zakładającej szczególną współpracę między państwem a Kościołem reprezentowanym przez Stolicę Apostolską i Konferencję Episkopatu Polski⁷². W przypadku specyfiki polskiej nurtującym problemem badawczym wydaje się pytanie o to, w jakim stopniu oficjalny, określony na kartach konstytucji i konkordatu model przyjaznego rozdziału między Kościołem katolickim a formalnie świeckim państwem jest stosowany w praktyce życia publicznego?

Przydatny w tym zakresie okazuje się naukowo-badawczy wkład Pawła Boreckiego przelany na karty interesującego artykułu pt. „Elementy konfesjonalizacji państwa we współczesnej Polsce”. Mianem konfesjonalizacji określa się wpływ elementów modelu państwa wyznaniowego na system relacji państwo – związki wyznaniowe. Przywołany autor odniósł się do tezy, że proces konfesjonalizacji państwa ma miejsce już od pierwszych chwil funkcjonowania III Rzeczypospolitej⁷³. Uzasadnione wydaje się stanowisko P. Boreckiego, w którym stwierdza, że „konstytucyjna i ustawowa zasada neutralności światopoglądowej państwa po roku 1989 nie była i nadal nie jest respektowana. Można zatem mówić o jej faktycznym uchyleniu na skutek desuetudo. Szczególnie bowiem praktyka polityczna kolidowała z konstytucyjnymi zasadami relacji państwo – kościoły, część z tych zasad obchodząc, część nie respektując, a część uznając po prostu za nieobowiązujące tylko dlatego, że zdyskredytowane wcześniejszym okresem ich powstania (tj. w epoce PRL)”⁷⁴. Do elementów konfesjonalizacji państwa cytowany autor zaliczył m.in.: finansowanie ze środków publicznych instytucji konfesyjnych i duchowieństwa, zanik organizacyjnej odrębności państwa i niektórych kościołów w wielu dziedzinach życia publicznego, odrzucenie neutralności światopoglądowej w zakresie oficjalnego ceremoniału państwowego czy pewne odstępstwa od zasady równouprawnienia związków wyznaniowych⁷⁵.

Pewne elementy konfesjonalizacji słusznie wpisują się w całość specyfiki polskiego modelu relacji na linii państwo – kościoły. Należy bowiem pamiętać o kluczowych wyznacznikach cech narodu polskiego i naszej historii, wskazanych w preambule do obecnie obowiązującego konkordatu, takich jak: utożsamianie się z wyznaniem rzymskokatolickim przez większość społeczeństwa polskiego (według statystyk ok. 95-96 proc.), rolę odegraną przez Kościół w 1050-letniej

⁷² Szerzej na temat konkordatu z 1993 r. zob.: W. Góralski, *Konkordat Polski 1993: od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce: 1944–2007*, s. 301–310.

⁷³ Według A. Dudka i R. Gryza osobę Tadeusza Mazowieckiego jako najwłaściwszego premiera miał w sierpniu 1989 r. podczas rozmowy z L. Wałęsą wskazać spośród trzech kandydatów ówczesny prymas Polski kard. J. Glemp. Zob. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, s. 439–440.

⁷⁴ P. Borecki, *Elementy konfesjonalizacji państwa we współczesnej Polsce*, w: *Państwo wyznaniowe: doktryna, prawo i praktyka*, s. 149.

⁷⁵ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 74.

historii państwa polskiego, znaczenie pontyfikatu papieża Jana Pawła II dla współczesnych dziejów Polski, wkład Kościoła w rozwój osoby ludzkiej i jej praw, a także w umacnianie moralności⁷⁶.

Model relacji państwo-Kościół w Republice Federalnej Niemiec

Warto zauważyć, że podobny model przyjaznego rozdziału między państwem a Kościołem funkcjonuje dziś także w wielu innych państwach europejskich, m.in. w Austrii, Niemczech, we Włoszech, w Hiszpanii czy Portugalii. Na kartach tego artykułu bliżej przyjrzyć się uregulowaniom niemieckim i włoskim, które mimo pewnych odmienności – podobnie jak polskie przepisy konfesyjne – zdają się praktycznym odzwierciedleniem społeczno-politycznego przesłania II Soboru Watykańskiego.

Analizę specyfiki relacji między sferami *sacrum* a *profanum* w Republice Federalnej Niemiec warto poprzedzić spostrzeżeniem, że o ile większość państw reprezentujących dziś model przyjaznego rozdziału między państwem a Kościołem wdrożyła takie rozwiązania po ogłoszeniu konstytucji *Gaudium et spes* (często rezygnując z systemu państwa wyznaniowego, tak jak np. Włochy, Hiszpania czy Portugalia), o tyle w Niemczech podobne uregulowania zostały przyjęte już w czasach Republiki Weimarskiej, na mocy konstytucji z 1919 r., tj. przeszło 40 lat przed zainicjowaniem obrad soborowych. Art. 140 obecnie obowiązującej Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r. w zakresie przepisów konfesyjnych odsyła do stosowanych także współcześnie artykułów 136-141 przywołanej Konstytucji Republiki Weimarskiej z 11 sierpnia 1919 roku. Powyższe uregulowania przez wielu przedstawicieli doktryny prawa wyznaniowego uznawane są za wzorcowe dla posoborowego ujęcia tzw. separacji skoordynowanej, tj. przyjaznego rozdziału państwa i Kościoła, stąd często w literaturze określa się je mianem modelu niemieckiego. Należy również pamiętać o tym, że stosunki pomiędzy landami a związkami wyznaniowymi (w tym Kościołem Rzymskokatolickim) dodatkowo są regulowane przez konstytucje poszczególnych krajów związkowych. Ponadto nadmienimy, że zarówno Republika Federalna Niemiec, jak i niektóre landy zawarły umowy ze Stolicą Apostolską (konkordaty)⁷⁷.

Ksiądz Krzysztof Orzeszyna, dokonując szerokiej interpretacji niemieckich przepisów konfesyjnych, stwierdził, że „stosunki między państwem a Kościołem w Niemczech stanowią model partnerskiej koordynacji działalności organizacji, które chociaż różnią się w swojej istocie, to ponoszą publiczną odpowiedzialność

⁷⁶ Zob. Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318, Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 VII 1993 r.

⁷⁷ M. Rynkowski, *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, s. 52.

za dobro wspólne”⁷⁸. Praktyka ta znana jest nam z przedstawionych wyżej rozwiązań polskich. Można oprzeć ją jakby na trzech podstawowych filarach-zasadach: wolności sumienia i wyznania, autonomii i niezależności państwa oraz związków wyznaniowych, a także ich współdziałania dla dobra jednostki, rodzin i całego narodu. Już w art. 4 niemiecka ustawa zasadnicza stanowi, że „wolność wyznania, sumienia, przekonań religijnych i światopoglądów jest nienaruszalna. Zapewnia się swobodne praktykowanie religii”⁷⁹. Konstytucja ta podkreśla szczególne znaczenie religii zarówno dla społeczeństwa, jak i dla dobra porządku publicznego. Jak słusznie zauważył cytowany ostatnio autor: „Obok zasady wyłączającej utożsamianie państwa z kościołami ma miejsce nakaz religijno–światopoglądowej neutralności państwa oraz zasada parytetu kościołów i wyznań”⁸⁰. Niemieckie prawo wyznaniowe opiera się jakby na trzech podstawowych zasadach: neutralności, tolerancji i równości⁸¹. Warto zauważyć, że w zestawieniu ze statystykami na temat głównych wyznań religijnych w Niemczech reguły te nabierają szczególnego znaczenia. Według szczegółowych danych współczesne społeczeństwo niemieckie pod względem wyznaniowym składa się z trzech głównych i niemalże równych grup: 32,5 proc. stanowią bezwyznaniowcy, 31 proc. – katolicy i 30,8 proc. – protestanci (ewangelicy)⁸². Paradoksalny wydaje się fakt, że w Niemczech – ojczyźnie Marcina Lutra, państwie początków reformacji – w ostatnich latach liczba katolików nieznacznie przewyższyła liczbę protestantów.

Neutralność sprawia, że państwo wprost nie identyfikuje się z żadnym wyznaniem – ani rzymskokatolickim, ani protestanckim, ani jakimkolwiek innym. Wynika z tego, że w Niemczech (podobnie jak w Polsce) nie ma Kościoła państwowego. Neutralność w wydaniu niemieckim, podobnie jak ta znana z naszej polskiej specyfiki konfesyjnej, oznacza ponadto formalną autonomię wewnętrznych spraw, organizacji i prawa każdego z omawianych porządków społecznych – kościelnego i państwowego. Według orzeczenia Federalnego Sądu Konstytucyjnego RFN neutralności światopoglądowej państwa nie należy utożsamiać ze ścisłym rozdziałem kościołów i sfery publicznej. Polega ona na „otwartej postawie państwa popierającego w równym stopniu wolność równych wyznań”⁸³. Niemiecka ustawa zasadnicza podkreśla istotną rolę religii w życiu publicznym,

⁷⁸ K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin 2007, s. 153.

⁷⁹ Art. 4 Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec z 23 V 1949 r., w: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, Warszawa 2011.

⁸⁰ K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami*, s. 154.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Zob. http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung.pdf [dostęp: 5 XII 2015 r.].

⁸³ K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami*, s. 154.

zezwalając na swobodne wyrażanie swoich przekonań religijnych i światopoglądowych – także w sferze *profanum*. Z drugiej strony jednak wyłącza możliwość zaangażowania państwa w imię określonej opcji ideologicznej, światopoglądowej czy politycznej. Ponadto niedopuszczalne jest identyfikowanie się organów władzy z konkretnym wyznaniem bądź światopoglądem, co według niemieckiego ustawodawcy mogłoby zakłócać porządek społeczny i pokój religijny.

Warto odnotować, że regulacja obecności symboli religijnych w sferze publicznej pozostawiona została w kompetencji ustawodawców krajowych (poszczególnych landów). Sporo uwagi tej problematyce poświęcił ks. Wojciech Janyga, który w jednym ze swoich artykułów zauważył, że w tym kontekście Federalny Sąd Konstytucyjny wypowiedział się bardzo ogólnie, wskazując co najwyżej na to, że ustawodawcy krajowi mają prawo zezwalać na obecność tychże symboli w szkołach, urzędach etc.⁸⁴ Po raz kolejny nasuwa się jeszcze jedna analogia do modelu polskiego, który tak jak niemiecki dopuszcza umieszczanie symboli religijnych w sferze publicznej, czego najdobitniejszym przykładem są krzyże w salach plenarnych obu izb parlamentu – zarówno Sejmu, jak i Senatu RP.

Warto dodać, że podobny system przepisów państwa świeckiego występuje w Austrii. Nadal stosowana jest tam ustawa z 1867 r., na mocy której związki wyznaniowe są stowarzyszeniami prawa publicznego. Kościoły mogą autonomicznie zarządzać swoimi sprawami, natomiast państwo gwarantuje im pewne subwencje. Konstytucja austriacka – mimo statystycznej dominacji wyznawców katolicyzmu – nie uznaje Kościoła oficjalnego. Relacje między państwem a Kościołem Rzymskokatolickim regulowane są na zasadzie partnerstwa w formie dwustronnej umowy międzynarodowej.

Niemiecki model państwa świeckiego z pewnymi modyfikacjami, w następstwie przedstawionego w niniejszej pracy przesłania Soboru Watykańskiego II, stał się podstawą dla regulacji stosunków konfesyjnych w innych, dawniej wyznaniowych, państwach katolickich (m.in. Włochy, Hiszpania czy Portugalia). Polskie uregulowania tych kwestii nie są zatem jedyne w swoim rodzaju, jednak wiele wskazanych wyżej elementów (np. przejawy konfesjonalizacji państwa) wskazują na pewną specyfikę naszego kraju w tym zakresie.

Model relacji państwo-Kościół w Republice Włoskiej

Państwo Miasto Watykańskie, gdzie przed pięćdziesięciu laty ojcowie soborowi z papieżem Pawłem VI na czele sfinalizowali obrady *Vaticanum II*, jest otoczone ze wszystkich stron przez Rzym i Republikę Włoską. Warto zatem spróbować

⁸⁴ Por. W. Janyga, *Wolność sumienia i wyznania wobec wyzwań pluralizmu religijnego (na tle wyroku Federalnego Sądu Konstytucyjnego Niemiec z 24 IX 2003)*, „Państwo i Prawo” 59(2004), z. 10(704), s. 84.

odpowiedzieć na pytanie o to, w jakim stopniu przesłanie polityczno-społeczne konstytucji *Gaudium et spes* zostało uwzględnione w najbliższym otoczeniu Stolicy Świętej.

Istotnie, tak jak w przypadku Rzeczypospolitej Polskiej czy Republiki Federalnej Niemiec, model relacji państwo-Kościół we współczesnych Włoszech cechują zalecane przez Sobór rozwiązania. Stosunki państwo-Kościół w dzisiejszej Italii charakteryzuje model rozdziału naznaczony formułą kooperacji, tj. przyjaznej współpracy. Konstytucja Republiki Włoskiej z 22 grudnia 1947 r., podobnie jak ustawy zasadnicze większości państw europejskich, gwarantuje wolność religijną, wzajemną niezależność i suwerenność państwa oraz Kościoła katolickiego, a także autonomię innych związków wyznaniowych⁸⁵. Przepisami o kluczowym znaczeniu dla relacji państwo-kościół są art. 7 i 8 przywołanej konstytucji. Pierwszy z nich stanowi, że „państwo i Kościół katolicki są każde we własnym zakresie niezależne i suwerenne” a „ich stosunki są regulowane przez Pakty Laterańskie. Zmiany Paktów przyjęte przez obie strony nie wymagają procedury rewizji konstytucyjnej”⁸⁶. Warto przytoczyć ciekawe spostrzeżenie ks. Krzysztofa Orzeszyny, który zauważył, że „Konstytucja włoska jest pierwszą, w której kwalifikację »niezależny i suwerenny« stosuje się zarówno do państwa, jak i do Kościoła”⁸⁷. Włoski ustawodawca w art. 7 wyszczególnił tylko jedno wyznanie – Kościół katolicki. Mógłby nasunąć się wniosek, że to właśnie katolicy (stanowiący we Włoszech ponad 87 proc. społeczeństwa) cieszą się w Italii specjalnymi przywilejami. Potwierdzeniem bezzasadności powyższego przypuszczenia jest treść art. 8 wedle którego „wszystkie wyznania religijne są jednakowo wolne wobec prawa”, a także „wyznania religijne inne niż katolickie mają prawo organizowania się według własnych przepisów, o ile nie są one sprzeczne z włoskim porządkiem prawnym”, a „ich stosunki z państwem są regulowane przez ustawę na podstawie porozumień z właściwymi przedstawicielstwami”⁸⁸. Kilkakrotnie w tej kwestii wypowiadał się włoski Sąd Konstytucyjny, stwierdzając, że we współczesnych Włoszech nie ma Kościoła państwowego, a Kościoła katolickiego nie wyróżnia żadna szczególna pozycja⁸⁹. Mimo przytoczonego stanowiska kwestia rzeczywistego równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych w Italii należy do bardzo kontrowersyjnych i jest przedmiotem zarówno obszernej literatury, doktryny prawa, jak i orzecznictwa.

⁸⁵ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami*, s. 217.

⁸⁶ Art. 7 Konstytucji Republiki Włoskiej z 27 XII 1947 r., w: *Konstytucja Włoch*, Warszawa 2004.

⁸⁷ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami*, s. 217.

⁸⁸ Art. 8 Konstytucji Republiki Włoskiej z 22 XII 1947 r.

⁸⁹ Zob. „Decyzja Włoskiego Sądu Konstytucyjnego nr 508/2000”, <http://www.cortecostituzionale.it/actionPronuncia.do> [dostęp: 25 XI 2012 r.].

Warto wskazać jeszcze na to, że postanowienia Konkordatu Laterańskiego z 1929 r. zostały zrewidowane na mocy szeregu umów między Stolicą Apostolską a Republiką Włoską z porozumieniem z Villa Madana z 1984 r. na czele. Art. 9 przywołanej umowy stanowi, że republika, „uznając wartość kultury religijnej i biorąc to pod uwagę, że zasady katolicyzmu stanowią część dziedzictwa historycznego narodu włoskiego, będzie w dalszym ciągu gwarantować [...] nauczanie religii katolickiej w szkołach publicznych nieuniwersyteckich każdego typu i stopnia”⁹⁰. Przywołany artykuł, ale i wiele innych źródeł, a także praktyka życia społecznego wskazują, że we współczesnej Italii, podobnie jak w Polsce, mamy do czynienia z szeregiem elementów konfesjonalizacji państwa formalnie świeckiego. Wielu autorów mówi o swoistej „wyjątkowości” modelu włoskiego⁹¹, ale w zestawieniu chociażby z systemem relacji państwo-Kościół naszego kraju łatwo dojść do wniosku, że rozwiązania typowe dla Italii z pewnością nie należą do unikalnych.

Analiza i interpretacja powyższych wyznaczników włoskiego modelu relacji państwo-Kościół, a właściwie jego szerszego wymiaru określającego stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi wskazuje na klasyczną postać zalecaną przez *Vaticanum II* separacji skoordynowanej, tj. przyjaznego rozdziału między sferami *sacrum* i *profanum*.

Odpowiadając na pytanie formułujące główny problem badawczy niniejszego artykułu, z całą pewnością należy stwierdzić, że najwyżsi hierarchowie Kościoła Rzymskokatolickiego uczestniczący w obradach Soboru Watykańskiego II, w jego dokumentach, a zwłaszcza na kartach Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* opowiedzieli się za modelem przyjaznego rozdziału państwa i Kościoła w wersji tzw. separacji skoordynowanej. System ten w czystej formie opiera się na trzech omówionych zasadach: wolności religijnej, niezależności i autonomii obu porządków oraz współdziałania w imię dobra wspólnego. Stopień uwzględniania powyższych postulatów oraz ich wzajemne proporcje w standardach prawa wyznaniowego są zróżnicowane. Niejednorodność w ramach jednego modelu świadczy o specyfice poszczególnych państw w tym zakresie. Wynika ona z ich historii, modelu ustrojowego, a przede wszystkim z utartych praktyk życia społecznego.

Warto zauważyć, że w następstwie soborowego przesłania wielowiekowe tradycje katolickich państw wyznaniowych zostały zastąpione przez model przyjaznego rozdziału. Należy przy tym z całą mocą podkreślić, że Stolica Apostolska dobrowolnie zrezygnowała z układania relacji ze współczesnym światem na

⁹⁰ J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna, teksty (1964–1994)*, Warszawa 1995, s. 427.

⁹¹ Por. M. Rynkowski, *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, s. 59–60.

bazie modelu charakterystycznego dla systemu powiązania. Zrezygnowała też z szeregu przywilejów przyznawanych w ciągu wieków reprezentowanemu przez siebie Kościołowi. Współczesne umowy międzynarodowe między Stolicą Świętą a poszczególnymi państwami nie zawierają już elementów potwierdzających status Kościoła katolickiego jako kościoła dominującego. Wręcz przeciwnie, ustalenia *Vaticanum II* w tym zakresie stały się podstawą do weryfikacji wcześniejszych konkordatów uprzywilejowujących katolików. Doktryna *Vaticanum II* nie zawsze jednak idzie w parze z praktyką wdrażania soborowych zaleceń. Ostatnie dekady wskazały na pewne odstępstwa leżące u podstaw tzw. koncepcji *konfesjonalizacji* państwa co najwyżej formalnie neutralnego światopoglądowo.

Słowa kluczowe: *Sobór Watykański II, Gaudium et spes, aggiornamento, relacje państwo-Kościół, konkordaty, separacja przyjazna, prawo wyznaniowe.*

Summary

Models of relations between the State and the Roman Catholic Church in the light of the message of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World – *Gaudium et Spes*

The article contains an extensive analysis of the message of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World – *Gaudium et Spes* – one of the key documents of the Second Vatican Council. Research problems boil down to the following questions: Which model of state-Church relations is preferred by the Holy See? To what extent the recommendations of the Council Fathers were recognized by the Civil Authorities of countries whose citizens are mostly Catholics? To what extent these opinions were incorporated into the regulations of their domestic law, including confessional rules of constitutions?

The paper consists of three parts. The first of these includes analysis of the origin, meaning and structure of *Gaudium et Spes*, as well as outline historical models of Church-State relations before the Second Vatican Council. The second part relates to the doctrine – the interpretation of three principles, which define the optimal relations of both orders – *sacrum* and *profanum* – according to the Council Fathers. Finally, the third part contains an analysis of the practical manifestation of State-Church relations, giving the example of Poland, Germany and Italy – countries which incorporate in their legal system, mentioned before, the principles of friendly separation (coordinated separation) – recommended by the Second Vatican Council.

Keywords: *Second Vatican Council, Gaudium et Spes, aggiornamento, State-Church relations, concordats, friendly separation, ecclesiastical law*

Bibliografia

Źródła

- „Decyzja Włoskiego Sądu Konstytucyjnego nr 508/2000”, <http://www.cortecostituzionale.it/actionPronuncia.do>.
- Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Watykan 1991.
- Kodeks prawa kanonicznego z 25 stycznia 1983 r., Poznań 1984.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318.
- Konstytucja marcowa z 17 marca 1921 r.*, Dz.U. 1921 nr 44 poz. 267.
- Konstytucja RP z 2 kwietnia 1997 r.*, Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483.
- Konstytucja Republiki Włoskiej z 27 grudnia 1947 r.*, w: *Konstytucja Włoch*, Warszawa 2004.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym – Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II: konstytucja, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r., w: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, Warszawa 2011.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, (Dz.U. 1989 nr 29 poz. 154 z późn. zm.).

Opracowania

- Bartyzel J., *Demokracja*, Radom 2002.
- Bartyzel J., *Konserwatyści i tradycjonaliści na Soborze Watykańskim II*, w: *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. II, red. M. Białkowski, Toruń 2015.
- Białkowski M., *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, Toruń 2016.
- Borecki P., *Elementy konfesjonalizacji państwa we współczesnej Polsce*, w: *Państwo wyznaniowe: doktryna, prawo i praktyka*, red. Jarosław Szymanek, Warszawa 2011.
- Borecki P., *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008.
- Czohara A., *Zasada autonomii i niezależności państwa i kościołów w doktrynie społeczno-prawnej Kościoła katolickiego*, w: *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, red. Tadeusz J. Zieliński, Warszawa 2009.
- Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003.
- Florczyk M., Misztal W., *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- Góra-Szopiński D., *Złoty środek: Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, Toruń 2007.
- Góralski W., *Konkordat Polski 1993: od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998.
- Góralski W., Pieńdyk A., *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000.
- Grzechowiak S., *Ruch arcybiskupa Lefebvre’a – ku rozłamowi w Kościele posoborowym*, Gniezno 1998.
- Janyga W., *Wolność sumienia i wyznania wobec wyzwań pluralizmu religijnego (na tle wyroku Federalnego Sądu Konstytucyjnego Niemiec z 24 IX 2003)*, „Państwo i Prawo” 59(2004), z. 10(704).
- Krukowski J., *Konkordaty współczesne. Doktryna, Teksty (1964–1994)*, Warszawa 1995.
- Krukowski J., *Kościół w życiu publicznym*, Częstochowa 1996.

- Krukowski J., *Kościół i państwo – podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993.
- Krukowski J., *Problematyka relacji między Kościołem i państwem na Soborze Watykańskim II*, „Życie i Myśl” 1980, nr 12.
- Krukowski J., „Znaczenie Konkordatu między Stolicą Apostolską i Polską w kontekście transformacji ustrojowych”, <http://www.stowarzyszeniekanonistow.pl/index.php/artykuly/biuletyn-nr-27/77-znaczenie-konkordatu-miedzy-stolica-apostolska-i-polska-w-kontekście-transformacji-ustrojowych>.
- Mazurkiewicz P., *Kościół w życiu publicznym*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003.
- Mezglewski A., Misztal H., Stanisław P., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006.
- Muszyński H., *Europa ducha: chrześcijańska wizja fundamentów jedności europejskiej*, Gniezno 2002.
- Orzeszyna K., *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin 2007.
- Pawłowicz Z., *Lefebvre i lefebryści*, Gdańsk 1998.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010.
- „Radość i nadzieja, smutek i trwoga...”. *Sobór Watykański II z perspektywy półwiecza*, red. M. Białkowski, Toruń 2016.
- Rynkowski M., *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, Warszawa 2004.
- Sobczyk P., *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, w: *Państwo wyznaniowe: doktryna, prawo i praktyka*, red. Jarosław Szymanek, Warszawa 2011.
- Stępiak M., *Religia w Państwie laickim: negacja, tolerancja, dialog*, Łódź 2009.
- Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, t. 1, red. M. Białkowski, Toruń 2013.
- Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, red. M. Białkowski, Toruń 2014.
- Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. II, red. M. Białkowski, Toruń 2015.
- Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944–2007*, Poznań 2009.

Internet

- http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung.pdf
- http://niedziela.pl/download/nd201220_fin.pdf
- <http://www.stowarzyszeniekanonistow.pl/>

Mieczysław Ryba*

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu*

SŁUŻBY SPECJALNE PRL WOBEC OBCHODÓW MILENIJNYCH. KILKA REFLEKSJI NA PRZYKŁADZIE LUBELSZCZYZNY

Wprowadzenie

Obchody milenijne w Polsce były poprzedzone dziewięcioletnią Wielką Nowenną zaplanowaną przez prymasa Stefana Wyszyńskiego. Zorganizowano też peregrynację poświęconej przez Piusa XII kopii obrazu Matki Boskiej Jasnogórskiej. Kult maryjny, tak głęboko zakorzeniony w pobożności polskiej, pobudzał w sposób ogromny wyobraźnię wiernych i stał się fundamentem milenijnego duszpasterstwa prymasa. Władze uznały, że duszpasterska akcja Wyszyńskiego może spowodować ich klęskę ideologiczną. Wielka konfrontacja organizowanych przez władze obchodów tysiąclecia państwa z milenijnymi obchodami organizowanymi przez Kościół mogła się skończyć dla komunistów katastrofą. Stąd ich mocne działania destrukcyjne. O skali podjętych kroków niech świadczy choćby „Memoriał o niektórych aspektach kultu maryjnego w Polsce”, który został przygotowany przez wybranych przez władze naukowców katolickich inspirowanych działaniami SB. Memoriał ten zawierał oskarżenia o „herezję maryjną” prezentowaną rzekomo przez prymasa i został w 1963 roku rozesłany w kilku językach wśród ojców soborowych. Czytamy w nim między innymi:

* Mieczysław Ryba – dr hab. nauk humanistycznych, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i wykładowca Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu; do 2014 r. kierownik Katedry Historii Systemów Politycznych XIX i XX wieku (KUL). Prezes Klubu Inteligencji Katolickiej im. prof. Czesława Strzeszewskiego w Lublinie. Redaktor naczelny „Zeszytów Społecznych KIK”. Autor licznych publikacji naukowych i popularno-naukowych, m.in.: *Naród a polityka. Myśl społeczno-polityczna twórców ruchu narodowego w okresie międzywojennym* (Lublin 1999), *Magistra vitae. Rozważania historyczne* (Radom 2004), *Szkoła w okowach ideologii. Szkolna propaganda komunistyczna w latach 1944–1956* (Lublin 2006), *Środowiska i ugrupowania polityczne na Lubelszczyźnie w latach 1918–1914* (Lublin 2007), *Odkłamać wczoraj i dziś* (Warszawa 2014).

Iluz to ludzi światłych i rozsądnych ostrzegało Ks. Kardynała Wyszyńskiego przed przesadą maryjną i przed niebezpieczeństwem Wielkiej Nowenny. Wytworzył się nawet wśród duchowieństwa nurt sprzeciwu i niechęci do praktyk nakazanych przez Ks. Kardynała: do bałwochwalczego kultu obrazu M[atki] B[ożej] Częstochowskiej, obwożonego po wszystkich parafiach Polski, i do zupełnego wyrugowania na okres dziewięciu lata kazań katechetycznych i homilii, a zastąpienia ich gotowymi kazaniami maryjnymi, opracowanymi centralnie często przez ludzi nieprzygotowanych teologicznie, które każdy proboszcz ma obowiązek głosić w sposób jak najbardziej niewolniczy¹.

Tego typu działania bezpieki dowodziły, że komuniści bali się kultu maryjnego, propagowanego przez kardynała Wyszyńskiego, widząc skuteczność dziewięcioletniej akcji duszpasterskiej prowadzonej przez Kościół. Obraz rozpoczął peregrynację w 1957 roku, odwiedzając kolejne diecezje, a w każdej z nich wszystkie parafie. Peregrynacja połączona była z wielkimi przeżyciami religijnymi ludności. Przystrajano domy, ulice, pojawiały się banderie konne, orkiestry. Wielkie modły miały charakter swoistych manifestacji religijnych². Władze dążące do posiadania rządu dusz w kraju mocno niepokoiły się całą sytuacją. Raz za razem stosowano różnorakie represje i utrudnienia, aby zorganizowanie większych uroczystości utrudnić. W takim między innymi kontekście należy czytać prowokację SB związaną ze wspomnianym „Memoriałem o niektórych aspektach kultu maryjnego w Polsce”. Chciano za pomocą intrygi watykańskiej zablokować prymasa w jego wielkiej misji duszpasterskiej, tak skutecznej, gdyż związanej z głęboko zakorzenionym w tradycji polskiej kultem maryjnym.

Wydarzenia lubelskie

Za uroczystości milenijne w Lublinie odpowiedzialny był biskup pomocniczy Jan Mazur. Główne uroczystości miały się odbyć między 4 a 6 czerwca 1966 roku, kiedy to do Lublina miała przybyć kopia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Biskup musiał uzgodnić program uroczystości z miejscowymi władzami, co rodziło duże trudności. Komuniści starali się bowiem maksymalnie utrudnić Kościołowi zorganizowanie obchodów³.

¹ *Memoriał o niektórych aspektach kultu maryjnego w Polsce*, opracowany na zlecenie funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa, mający na celu kompromitację kard. Stefana Wyszyńskiego, 1963 r., w: *Niezlomni. W służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, red. J. Marecki, F. Musiał, Kraków 2014, s. 195.

² B. Noszczak, *Przygotowania do Milenium Chrztu Polski i Tysiąclecia Państwa Polskiego (1956–1965)*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. Noszczak, Warszawa 2006, s. 23–24.

³ D. Libionka, *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 151–159.

Tymczasem spór o peregrynację obrazu jasnogórskiego nasilał się z roku na rok i z tygodnia na tydzień. W czerwcu 1966 roku obraz Matki Bożej przybył do Lublina, gdzie odbyły się wielkie, również pod względem liczebnym, uroczystości w katedrze lubelskiej. Władze zdawały sobie sprawę, że Lublin jest szczególnie „niebezpieczny” w kwestii kultu maryjnego, wszak w 1949 roku w kontekście tzw. cudu lubelskiego komuniści rozpętali represje na ogromną skalę, starając się przeciwdziałać wzrostowi maryjnego kultu⁴. Po nabożeństwie w katedrze przeniesiono obraz Matki Bożej Częstochowskiej na KUL (5 czerwca 1966 r. w godzinach 20–21)⁵. Wedle Milicji Obywatelskiej inicjatorami całego wydarzenia byli duszpasterz akademicki o. Hubert Czuma SJ, mgr Henryk Grocholewski, asystent na Wydziale Humanistycznym KUL, oraz mgr Jerzy Antczewski, pracownik Towarzystwa Przyjaciół KUL. Brali też w tym udział studenci tejże uczelni⁶. Władze starały się nie dopuścić, aby wędrownice obrazu towarzyszyły jakieś manifestacje religijne, wszak pamiętano, jak wspominałem, cud lubelski z 1949 roku. Mimo dużych wysiłków bezpieki nie udało się temu zapobiec. Pojawianie się samochodu z obrazem wędrującym po kraju wzbudzało entuzjazm dużej liczby ludzi⁷.

Wzrostowi maryjnej pobożności przeciwstawiano zatem potęgujące się represje władz. W Lublinie głośnym echem odbiła się sprawa ks. Stanisława Bogdanowicza, studenta teologii KUL, wobec którego 11 czerwca 1966 roku zastosowano tymczasowy areszt w związku, jak to stwierdzono, z rozpowszechnianiem fałszywych informacji mających wywołać niepokój publiczny. Chodziło o to, że ks. Stanisław Bogdanowicz zorganizował grupę kilkunastu studentów KUL w celu przeprowadzenia modłów przebłagalnych wobec profanacji obrazu Matki Bożej, jaka miała mieć miejsce 9 czerwca 1966 roku w Wojciechowie koło Bełżyc. Profanacji miała się dopuścić MO, pod przymusem przykrywając samochód wiozący obraz plandeką. Ksiądz Bogdanowicz zainicjował w tym miejscu śpiew i modlitwy, które zdaniem władz mogły doprowadzić do nasilenia niepokojów społecznych⁸. Tak więc od 11 czerwca prokurator zdecydował o aresztowaniu

⁴ Chodziło o krwawe łzy, jakie się pojawiły dnia 3 lipca 1949 r. na kopii obrazu jasnogórskiego obecnego w katedrze lubelskiej. Wydarzenie to spowodowało ogromne poruszenie religijne wśród ludności i brutalne represje władz wobec miejscowego duchowieństwa i osób świeckich. Szerzej czytaj: A. Przytuła, *Cud lubelski 1949: łzy-nadzieje-represje*, Lublin 1999.

⁵ D. Libionka, *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 166–167.

⁶ IPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 250–251; por. D. Libionka, *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 167.

⁷ D. Libionka, *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 164.

⁸ AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 11.

księdza, starając się w ten sposób zastraszyć ludzi i spacyfikować ewentualne niepokoje społeczne⁹.

Środki zastosowano zatem niezwykle brutalne, nawet gdy bierzemy pod uwagę ówczesne uwarunkowania systemowe. Wszak zorganizowanie kilkunastoosobowej grupy studentów, którzy zamierzali się pomodlić, to żadne przestępstwo. Jednakże w PRL mieliśmy wówczas do czynienia z fanatyczną konfrontacją ideową, którą można by porównać tylko do wojny religijnej. Władze komunistyczne starały się zagłuszyć milenijne obchody kościelne poprzez różnorakie represje i organizację ateistycznych obchodów tysiąclecia państwa.

Przykład represji wobec ks. Bogdanowicza zdawał się odpryskiem wielkiej duchowej batalii, jak toczyła się w całym kraju. Pełną świadomość wagi konfrontacji miał zarówno ksiądz, jak i komunistyczne służby. Ciekawie prezentuje się opis wydarzeń, w których udział brał ks. Bogdanowicz. W notatce służbowej sporządzonej przez milicję dnia 9 czerwca 1966 roku zapisano, że osiem kilometrów od Bełżyc grupa kilkunastu osób zatrzymała się przy drodze.

Część z tych osób – zapisano – siedziała przy drodze a część wychodziła na jezdnię usiłując zatrzymać powracających z kościoła w Wojciechowie osoby, które udawały się w kierunku Palikij. Jeden osobnik z tej grupy zdjął marynarkę i stojąc na środku jezdni machał nią, dając sygnały przechodzącym i przejeżdżającym do zatrzymania się. Z zachowania się tej grupy wynikało wyraźnie, że chcą one w tym miejscu wywołać zgromadzenie lub zbiegowisko¹⁰.

Był to teren, który miejscowa ludność charakteryzowała jako miejsce profanacji obrazu jasnogórskiego. Dlatego milicja zareagowała bardzo brutalnie. Zatrzymano kilkanaście osób (w tym trzech księży), m.in.: Stanisława Bogdanowicza, Bogdana Snelę, Krzysztofa Maksymiuka, Andrzeja Rojewskiego, Edwarda Michonia, Jana Usiadka¹¹. Zatrzymanych poddano szczegółowym przesłuchaniom. Pierwotnie chciano postawić zarzuty co do nielegalności wyprawy, którą zorganizował ksiądz, ale okazało się, że posiadał on uprawnienia do prowadzenia wycieczek (uzyskał te uprawnienia od PTTK), więc ta wersja oskarżeń szybko upadła¹². Grupa pielgrzymów zasadniczo trzymała się w zeznaniach przyjętej wcześniej przez siebie wersji wydarzeń, wskazując na turystyczny charakter wspomnianej wycieczki. Józef Kostek, student IV roku historii KUL, zeznał np., że ks. Bogdanowicz opowiedział uczestnikom „wycieczki” wydarzenia związane z interwencją milicji sprzed kilku dni, gdy obraz wędrował samochodem z Lublina, jadąc przez Wojciechów. Interwencja milicji spowodowała oburzenie

⁹ Tamże, k. 17.

¹⁰ Tamże, k. 108.

¹¹ Tamże, k. 109.

¹² Tamże, k. 13.

miejscowej ludności (w Bełżycach zgromadziło się ok. 5 tysięcy wiernych¹³), która postawiła krzyż w miejscu zdarzenia (krzyż został usunięty później przez milicję). W miejscu profanacji obrazu grupa ks. Bogdanowicza odśpiewała „Ave Maryja”. Chciano złożyć w tym miejscu kwiaty, lecz uniemożliwiła to interwencja milicji¹⁴.

Zatem ks. Bogdanowicz zorganizował grupę pielgrzymkową formalnie występującą jako wycieczka turystyczno-krajoznawcza. To dlatego podczas przesłuchań jej młodzież zeznawała, że jadąc PKS-em śpiewano świeckie, turystyczne piosenki¹⁵. W zeznaniach przed prokuratorem uczestnicy pielgrzymki w większości starali się również wskazywać na przypadkowość spoczynku w miejscu, gdzie stał wspomniany krzyż. Barbara Kucharska zeznała:

Po procesji wyszliśmy z dziedzińca kościelnego i chcieliśmy coś zjeść. Idąc przez wieś spotkaliśmy funkcjonariusza MO, z którym rozmawialiśmy, a który powiedział nam między innymi, że tutaj nic nie zjemy. Poszliśmy wtedy dalej szosą i potem usiedliśmy w rowie, żeby zjeść prowiant, który ze sobą zabraliśmy. Szosą przejeżdżały furmanki i przechodzili ludzie. W pewnym momencie jakaś starsza kobieta krzyknęła do nas z przejeżdżającej furmanki, żebyśmy w tym miejscu nie siedzieli, ponieważ stanie tam krzyż. [...] Kiedy zaczęliśmy jeść, przyjechała furgonetka, skąd wysiedli funkcjonariusze MO, którzy po wylegitymowaniu nas kazali nam wsiąść do samochodu, którym zawieziono nas do Bełżyc¹⁶.

Co ciekawe, wersję tę potwierdzali inni uczestnicy pielgrzymki, np. Janina Olszewska¹⁷. Ksiądz Bogdan Snela dodał, że kwiaty leżały w miejscu, gdzie stał krzyż, a złożone zostały wcześniej przez nieznane osoby¹⁸.

Władze, oprócz zeznań świadków, posłużyły się swoimi agenturalnymi źródłami informacji. Przykładowo kontakt operacyjny „AW” 10 czerwca 1966 roku donosił, że 9 czerwca był w konwikcie i słyszał rozmowę księży Stanisława Bogdanowicza, Henryka Czerwienia (paulina) oraz Bogdana Sneli. Podczas tej rozmowy duchowni ci uzgodnili wyjazd do Wojciechowa z zamiarem postawienia krzyża w miejscu, gdzie obraz Matki Bożej był przykryty plandeką przez MO (7 czerwca) w celu wyciszenia ewentualnych demonstracji religijnych na trasie wędrówki kopii obrazu. Planowali również złożyć kwiaty i odprawić nabożeństwo religijne¹⁹. Postawienie zarzutów ks. Bogdanowiczowi było możliwe, gdyż zdaniem milicji

¹³ D. Libionka, *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 167.

¹⁴ AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 145.

¹⁵ Tamże, k. 154.

¹⁶ Tamże, k. 154.

¹⁷ Tamże, k. 189.

¹⁸ Tamże, k. 225.

¹⁹ Tamże, k. 257.

wyjazd studentów do Wojciechowa, choć od strony formalnej legalny, połączony był z rzekomymi opowieściami księdza o zastosowaniu przez władze przymusu wobec osób uczestniczących w przewożeniu wspomnianego obrazu 7 czerwca (dodajmy, że wśród osób przewożących obraz był m.in. biskup Jan Mazur)²⁰. 11 czerwca prokurator wojewódzki podjął decyzję o wszczęciu dochodzenia wobec ks. Bogdanowicza podejrzanego „o przestępstwo polegające na rozpowszechnianiu fałszywych wiadomości mogących wywołać niepokój publiczny”. Postawieniu zarzutów towarzyszyło tymczasowe aresztowanie kapłana studenta. Oskarżono go, że celowo i fałszywie informował uczestników zorganizowanej przez siebie wycieczki „o rzekomym zastosowaniu przymusu względem osób towarzyszących przy przewożeniu samochodem obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej”. Pozostałych osiemnastu uczestników wycieczki zwolniono²¹.

Ksiądz Bogdanowicz rozpoczął w więzieniu głodówkę, odmawiając składania wszelkich zeznań²². W przejętej przez służby więzienne notatce księdza można znaleźć linię obrony, jaką przybrał Bogdanowicz. Na karteczce zanotował fragment wystąpienia Gomułki na Ogólnopolskiej Sesji Frontu Jedności Narodu, kiedy to I Sekretarz KC PZPR stwierdził, iż biskupi mają prawo do wypowiadania się w kwestiach politycznych²³. Wszystko to było bezpośrednio związane z nagonką władz komunistycznych dotyczącą orędzia biskupów polskich do niemieckich²⁴. Gomułka z jednej strony kreował się na człowieka tolerancyjnego, z drugiej uderzył w tony patriotyczne, sugerując zdradę prymasowi Wyszyńskiemu. Ksiądz Bogdanowicz, nawiązując do prawodawstwa PRL i do wypowiedzi władz, domagał się poszanowania prawa wówczas w PRL obowiązującego.

Wykreowanie męczennika nie było w interesie władz. Dlatego w trakcie śledztwa starano się dokładnie zbadać jego poglądy i przeszłość. Z dostępnej w dokumentach charakterystyki ks. Bogdanowicza dowiadujemy się, że miał on pochodzenie chłopskie, jego rodzice wywodzili się z Kresów Wschodnich. Od 1945 roku na skutek repatriacji Bogdanowicze zamieszkali w Gdańsku-Stogach. Ojciec pracował jako robotnik w Zarządzie Portu Gdańsk. W 1959 roku Stanisław przyjął święcenia kapłańskie. Dalej pracował jako wikariusz i katecheta

²⁰ Tamże, k. 13.

²¹ Tamże, k. 259.

²² Tamże, k. 22; por. D. Libionka, *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 171.

²³ AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 81; por. P. Łysakowski, *Prymas Wyszyński – twórca polsko-niemieckiego dialogu i pojednania*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2011, nr 10, s. 72–73.

²⁴ *Orędzie biskupów polskich do niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. 2, Warszawa 2003, s. 2217–2226; por. S. Stępień, *Sobór Watykański II i orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 41–52.

w Gdańsku i Pruszczu Gdańskim²⁵. Tutaj był poddany rutynowej inwigilacji. W dokumentach służb czytamy:

Z okresu jego pracy duszpasterskiej posiadamy dokumenty świadczące o jego fanatycznej postawie i wrogim stosunku do polityki państwa ludowego. Bardzo ostro wystąpił pod adresem władz państwowych w kazaniu w kościele św. Wojciecha w Gdańsku 26 kwietnia 1964 r. M.in. mówił: „W dzisiejszych czasach do walki z kościołem i duchowieństwem łamie się w perfidny sposób Konstytucję [...] święty Wojciech dobitnie udowodnił, że nie jakiś tam premier, nie jakiś prezydent, czy I-szy sekretarz posiada wszelką władzę na niebie i na ziemi, ale że władzę tę posiada tylko i wyłącznie Chrystus i że nie kto inny, ale Chrystus jest zawsze ze swoim kościołem po wszystkie dni aż do skończenia świata”.

Wedle powyższej relacji ks. Bogdanowicz krytykował działania zmierzające do laicyzacji życia społecznego w Polsce, w tym laickość szkoły. Jako student KUL „aktywnie występował i w całej rozciągłości opowiadał się za linią polityczną reakcyjnej części Episkopatu i Wyszyńskiego”. Przebywając w Lublinie, gdański kapłan czynnie włączał się w obchody milenijne, broniąc dobrego imienia Kościoła przy różnych okazjach. Bolały go ataki władz na prymasa po wspomnianym liście biskupów. W „Chatce Żaka” oraz w klubie osiedlowym LSM w dniu 14 stycznia 1966 roku wszedł w ostrą polemikę z redaktorem „Kuriera Lubelskiego” Lesławem Gontem. SB konstatowała, że „jego wystąpienie cechował fanatyzm i bezwzględność w uzasadnianiu racji zawartych w orędziu”²⁶.

Stwierdzono, że Bogdanowicz był jednym z bardziej aktywnych organizatorów uroczystości na KUL-u 7 czerwca 1966 roku. Celem zorganizowania wyjazdu do Wojciechowa było spowodowanie zgromadzenia miejscowej ludności „dla oddania hołdu i prześlągnięcia M. B. za zatrzymanie w tym miejscu obrazu i przejęcia go przez Milicję”²⁷. Uczestnicy wycieczki wzięli udział w procesji Bożego Ciała, po czym udali się na miejsce, gdzie był „sprofanowany” obraz²⁸.

W notatce milicyjnej z 11 czerwca 1966 roku ustalono, że głównym pomocnikiem ks. Bogdanowicza we wspomnianej pielgrzymce był ks. Snela. Z ważnych informacji ustalono, że ks. Snela miał przy sobie piłkę i kilka gwoździ, mogących

²⁵ AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 284–285.

²⁶ Tamże, k. 285. Należy zaznaczyć, że władze, rozpętlając ogromną antykościelną propagandę w kontekście orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich, miały nadzieję na wywołanie głębokiego podziału między duchowieństwem a wiernymi. P. Nitecki, *Prymas Tysiąclecia*, w: *W służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 17–18.

²⁷ AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 261.

²⁸ Tamże.

służyć do postawienia krzyża w miejscu profanacji. Ksiądz Snela w toku śledztwa wyjaśniał, że chciał zbudować drewniany stojak na kwiaty, które miały być złożone w miejscu zdarzenia²⁹.

Inni towarzyszący Bogdanowiczowi księża mieli również bardzo złą opinię u władz. Oto charakterystyka ks. Edwarda Michonia sporządzona przez milicję:

Na podstawie przeprowadzonych rozmów z wymienionym stwierdza się, że jest on bezwzględnie posłuszny i bezkrytycznie oddany władzom diecezjalnym. Ponadto dało się odczuć dość wyraźnie jego negatywny stosunek do postępowych organizacji katolickich. Będąc na parafii w Kwidzynie podczas głoszonych kazań występował z krytyką stosunków społeczno-politycznych w naszym kraju. W stosunku do przełożonych jest posłuszny i zdyscyplinowany³⁰.

Po aresztowaniu ks. Bogdanowicz został poddany dalszej inwigilacji. Dnia 17 września tajny współpracownik pseudonim „Ferdynand” donosił o spotkaniu Bogdanowicza z adwokatem z Gdańska, który był w stałym kontakcie z biskupem. Opisał taktykę, którą obrona zamierzała zastosować, tj. przedłużanie procesu, by jak najwięcej studentów KUL-u mogło wziąć udział w rozprawie (wrzesień wszak to były jeszcze studenckie wakacje). Studenci wcześniej wysłali listy protestacyjne do episkopatu dotyczące łamania praw człowieka w więzieniu PRL, czego przykładem był los ks. Bogdanowicza³¹. Nasilenie napięcia społecznego, szczególnie wśród młodzieży studenckiej, na pewno nie było na rękę władzom. Dlatego sprawę starano się zakończyć możliwie szybko.

Ksiądz Bogdanowicz źle znosił areszt, w czasie którego np. zaliczył pobyt w szpitalu (podejrzanie zapalenia wyrostka robaczkowego). Jego opór wobec metod stosowanych przez władze więzienne zaowocował 24-godzinny pobyt w tzw. ciemnicy (chodziło o rzekomą obrazę przez księdza naczelnika więzienia)³². Mimo to zachował duży hart ducha. Ciekawie brzmi relacja TW „Ferdynanda” dotycząca poglądów Bogdanowicza na ogólną sytuację w kraju:

W rozmowach w celi Bogdanowicz mówił, że na skutek szeregu akcji przeciwko kościołowi o wybitnym charakterze antykatolickim i prześladowaniu księży i wiernych katolików, atmosfera w kraju jest naładowana napięciem aż nadto niezadowolaniem polityką wewnętrzną Rządu PRL. Lada dzień, mówił Bogdanowicz, można spodziewać się wybuchu poważnych rozruchów wewnętrznych i dodał, że właśnie pod tym względem z ciekawością oczekuje uroczystości kościelnych z okazji 1000-lecia we Wrocławiu, planowanych na dzień 18 września.

²⁹ Tamże, k. 263.

³⁰ Tamże, k. 176.

³¹ Tamże, k. 337–339.

³² Tamże, k. 343.

Stwierdził dalej, że popularność prymasa i biskupów w kontekście prześladowań stale rośnie. Wskazywał też na „rosnący radykalizm postaw antykomunistycznych wśród kleryków”³³.

W kolejnym donosie z 1 IX 1966 roku TW „Ferdynand” opisywał poglądy ks. Bogdanowicza w sprawie zaangażowania religijnego młodzieży. Władze maksymalnie utrudniały duszpasterstwo wśród młodego pokolenia. Dlatego Kościół był zmuszony organizować młodzież na tajnych spotkaniach. Młodzież licealna spotykała się z duszpasterzami nie tylko na lekcjach religii w punktach katechetycznych, ale później w małych grupkach u księży. W ten sposób duchowieństwo uświadamiało młodzież w zakresie znaczenia walki Kościoła ze zniewoleniem komunistycznym³⁴. Inną formą były wycieczki młodzieży z duszpasterzami, takie jak ta do Wojciechowa. Uprawnienia turystyczne, jakie posiadał ks. Bogdanowicz, były bardzo przydatne (nabył legitymację przewodnika PTTK bez informowania, że jest księdzem)³⁵.

Jak wspominałem, 11 czerwca ks. Bogdanowicz podjął swoją pierwszą głodówkę protestacyjną³⁶. Po jej rozpoczęciu napisał zażalenie do prokuratora, a także list do biskupa, gdzie stwierdził, że „z radością będzie cierpiał i znosił prześladowania wiary i kościoła, które na jego osobie są doświadczane”³⁷. Po kilku miesiącach 11 września 1966 r. ks. Stanisław Bogdanowicz napisał list do Prezydium Komisji Wymiaru Sprawiedliwości przy Sejmie PRL w Warszawie. Treść listu miała charakter zdecydowanego protestu wobec prześladowań, jakie go spotkały.

Pragnę niniejszym uprzejmie prosić – czytamy – o zaprzestanie jakichkolwiek starań dotyczących zakończenia haniebnego aktu dyskryminowania mej osoby przez Służbę Bezpieczeństwa i Władze Prokuratorskiej woj. Lubelskiego. [...] Wszak arcyparadoksalną jest sytuacja, gdy »za winy szewca wiesz się kowala«, gdy funkcjonariusze milicji dopuszczają się [...] profanacji Obrazu M. B. a mnie za to zapewnia się wakacje za kratami»³⁸.

³³ Tamże, k. 246.

³⁴ Władze komunistyczne dostrzegały szczególne zainteresowanie kardynała Wyszyńskiego i Kościoła w Polsce duszpasterstwem wśród młodzieży. Zob. Analiza działalności kard. Stefana Wyszyńskiego w 1965 r. sporządzona przez starszego oficera operacyjnego Wydziału I Departamentu IV MSW mjr. Zenona Chmielewskiego, Warszawa I 1966, w: *W służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 363.

³⁵ AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 350–351.

³⁶ Tamże, k. 272.

³⁷ Tamże, k. 290. Ksiądz Bogdanowicz próbował też wysłać list do prymasa Wyszyńskiego. D. Libionka, *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 170.

³⁸ AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 330.

Dalej ks. Bogdanowicz wymienił szykany, jakie go spotkały. Zarzuty zmieniano jak rękawiczki, wymyślając coraz to nowe oskarżenia wobec kapłana. Przesłuchiowano go nocami, stosowano miraże obietnic (w tym propozycje współpracy z SB). Pod lufami pistoletów prowadzono księdza po szpitalu w Lublinie, wożono go ok. 7 godzin skutego kajdankami bez posiłku czy wody, trzymano w ciemnym pomieszczeniu. W kontekście procesu odmówiono mu pełnego skorzystania z akt sprawy. Wszystkie te represje skłoniły księdza do złożenia ponownej prośby skierowanej do ordynariusza gdańskiego, biskupa Edmunda Nowickiego, „o pozwolenie na rozpoczęcie [ponowne – M.R.] strajku głodowego połączonego z biernym oporem”³⁹. 7 września we wspomnianym liście ksiądz powołał się na wcześniejsze bezwzględne zastosowanie się do decyzji biskupa, który zarządził przerwanie strajku głodowego⁴⁰. Zdaniem Bogdanowicza zaszyły jednak nowe okoliczności, czyli zastosowanie przez władze wszystkich brutalnych wobec niego represji⁴¹.

Prokuratorski akt oskarżenia wobec ks. Stanisława Bogdanowicza z 30 sierpnia 1966 roku dotyczył zatem publicznego rozpowszechniania fałszywych informacji mogących wywołać niepokój wśród ludności⁴². W uzasadnieniu tego aktu padły różne ciekawe informacje. W dniach 4–6 czerwca odbywały się w Lublinie uroczystości religijne. Przebieg uroczystości był uzgodniony między Kurią Biskupią a PWRN. Władze kościelne złamały, zdaniem prokuratury, treść tych porozumień. Chodziło szczególnie o to, by przewóz kopii obrazu do kościoła odbywał się w samochodzie niczym niewyróżniającym się z otoczenia. Było inaczej. W treści porozumienia obraz miał być przewieziony, a nie niesiony z katedry do kościoła akademickiego KUL⁴³. Prokurator pisał:

W dniu 7 czerwca 1966 r. samochód z kopią obrazu miał jechać bez dodatkowych obrzędów po wyznaczonej trasie do Częstochowy. Wbrew temu ustaleniu odbyła się procesja pożegnalna od kościoła KUL do rogatek miasta. Przy czym samochód wiozący kopię obrazu bez uruchomionego silnika był pchany na tym odcinku trasy.

Powodowało to, zdaniem władz, utrudnienia w ruchu. Dlatego podjęto rozmowy z biskupem Janem Mazurem, którego poinformowano, że samochód wiozący obraz musi być przykryty plandeką. Warunek nie został spełniony, więc MO dostało polecenie dostosowania samochodu do tych wymagań. Uczyniono

³⁹ Tamże, k. 331–332.

⁴⁰ Por. D. Libionka, *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 171.

⁴¹ AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 333–334.

⁴² Tamże, k. 302.

⁴³ Tamże, k. 303; por. D. Libionka, *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 164.

to 300 metrów przed Wojciechowem⁴⁴. Wiadomość o nakryciu plandeką i zmianie trasy podróży obrazu była podawana przez różne osoby z KUL-u, zdaniem prokuratury, w sposób nieprawdziwy. Mówiono o profanacji i o potrzebie organizowania modłów w miejscu przykrycia plandeką. Taki cel miał ks. Stanisław Bogdanowicz, który 9 czerwca zorganizował wycieczkę w miejsce zdarzenia⁴⁵. Na miejscu ks. Bogdanowicz miał rozpowszechniać „fałszywe” informacje o użyciu przemocy przez MO⁴⁶. Wycieczkowicze poszli na procesję do kościoła, a w drodze powrotnej zatrzymali się przy rowie w miejscu zdarzenia, symulując potrzebę spożycia posiłku. Odśpiewali pieśni, odmówili modlitwy. Bogdanowicz sugerował nawet, by sporządzić specjalną listę podpisów KUL-owskich księży z prośbą do biskupa o odprowadzanie w diecezji nabożeństw prześlągalnych. W czasie gdy studenci zbierali kwiaty i kłosa, przyjechał samochód MO. Bogdanowicz pouczył uczestników wycieczki, by zeznawać o turystycznych celach wycieczki⁴⁷.

Zrozumiałym więc jest – oskarżał prokurator – że organizując wycieczkę i rozpowszechniając fałszywe wiadomości o zawijaniu i krępowaniu sznurami kopii obrazu Matki Boskiej i jej rzekomej profanacji ks. Bogdanowicz miał na celu wywołanie niepokoju publicznego wśród mieszkańców Wojciechowa i okolicznych wsi, co mogło przynieść nieobliczalne konsekwencje i zakłócenie porządku publicznego⁴⁸.

Wyrokiem Sądu Powiatowego w Lublinie z 3 października 1966 ks. Stanisław Bogdanowicz został skazany na 10 miesięcy aresztu i 1000 złotych grzywny:

[...] za rozpowszechnianie w dniu 9 czerwca 1966 r. fałszywych wiadomości o rzekomo zastosowanym przymusie fizycznym wobec osób przewożących obraz M.B. Częstochowskiej i profanacji tegoż obrazu przez organa M.O. [...].

Na poczet kary zaliczono mu dotychczasowy areszt i warunkowo zawieszono dalsze wykonywanie kary na okres 3 lat⁴⁹.

Jak widzimy, wyrok był surowy, ale nie tak zbrodniczy, jak to się działo w Lublinie jeszcze kilkanaście lat wcześniej. Władze obawiały się, że więzień może stać się symbolem mobilizującym rzesze studentów do protestów społecznych. Pamiętajmy, że był to czas, kiedy kopię obrazu jasnogórskiego władze już „aresz-

⁴⁴ AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 304.

⁴⁵ Tamże, k. 305; por. D. Libionka, *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 171.

⁴⁶ AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 306.

⁴⁷ Tamże, k. 308–309.

⁴⁸ Tamże, k. 310; por. D. Libionka, *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, s. 171.

⁴⁹ AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz, k. 379.

towały”. Można powiedzieć, że sprawa profanacji obrazu w Wojciechowie i prób zorganizowania modłów prześlągalnych przez grupę związaną z ks. Stanisławem Bogdanowiczem to bardzo ciekawy epizod walki władz komunistycznych z kultem maryjnym w Polsce. Niedługo po wypadkach lubelskich doszło do nasilenia podczas przyjazdu kopii obrazu do Warszawy. Dalej pod Będzinem w drodze do Katowic obraz został ostatecznie przez MO aresztowany i przewieziony na Jasną Górę. Opisywana sytuacja w Wojciechowie ilustruje znaczenie kultu maryjnego podczas milenijnej walki ideologicznej, jaką wytoczyły Kościołowi władze PRL⁵⁰.

Podsumowanie

Oparcie obchodów milenijnych na kulcie maryjnym okazało się na poziomie duszpasterskim niezwykle owocną akcją duszpasterską. Po kilku latach władze komunistyczne zdały sobie w pełni z tego sprawę. „Memoriał o niektórych aspektach kultu maryjnego w Polsce” był zaaranżowany przez SB nie tylko po to, aby skompromitować prymasa w oczach ojców soborowych, ale również po to, aby zablokować peregrynację obrazu i zniwelować wielkie manifestacje religijne, jakie towarzyszyły wędrówce obrazu. Wizyta obrazu w Lublinie miała miejsce już po głównych obchodach milenijnych, tym niemniej wywoływała ona wielkie emocje wiernych i władz. Bezpieka starała się ograniczyć do minimum całe uroczystości, pamiętając entuzjazm religijny, jaki rozbudził cud lubelski z 1949 roku. Organizowano masowe wyjazdy młodzieży szkolnej z miasta, tak aby na uroczystościach nie było młodych ludzi. Akcja ta nie przyniosła spodziewanych rezultatów.

Należy zauważyć, że dużą rolę w całych zmaganiach odegrała młodzież studencka z KUL-u pod przywództwem kilku odważnych duszpasterzy. Decyzja o przykryciu plandeką samochodu wiozącego obraz po uroczystościach w Lublinie została uznana za profanację. Ludność z Wojciechowa i Bełżyc, gdzie do zdarzenia doszło, rozpoczęła modły prześlągalne. Represje, jakie spotkały ks. Stanisława Bogdanowicza i młodzież studencką, były ostatecznie wizerunkową porażką władz. Jawne prześladowania religijne w kontekście „aresztowania” obrazu obnażały totalitarny charakter komunistycznej władzy. Przykład ks. Bogdanowicza pokazywał, że w ówczesnym młodym pokoleniu kapłanów coraz częściej pojawiały się postawy konsekwentnego sprzeciwu wobec ateistycznej przemocy. Sprzeciw ten rozszerzał się, zwłaszcza że represje uderzały w tak mocno zakorzeniony w tradycyjnej pobożności polskiej kult maryjny. Można powiedzieć, że od

⁵⁰ Por. J. Zawadka, *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej Prymasa Wyszyńskiego. Zarys problematyki pastoralno-historycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2011, nr 24, s. 243–254.

czasu Wielkiej Nowenny i obchodów milenijnych komuniści radykalnie tracili rząd dusz w Polsce, by ostatecznie tę wojnę przegrać.

Słowa kluczowe: *obchody Milenium, ks. Stanisław Bogdanowicz, cud lubelski.*

Summary

Secret services in communist Poland in relation to the millennium celebrations (Lublin region)

The article concerns the activities of the communist authorities to the millennium celebrations of the baptism of Poland in Lublin and the surrounding area. The main part of the celebration was the peregrination of the image of Our Lady of Czestochowa. The great religious manifestations, which was accompanied to the event met with repression authorities. Desecration of the image, which took place in Wojciechów met with social protests. As a result of these protests was arrested and persecuted among others Father Stanislaw Bogdanowicz.

Keywords: *Millennium of the Polish State, Father Stanislaw Bogdanowicz, miracle in Lublin*

Bibliografia

Źródła archiwalne

AIPN Lu 06/730/1, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie, Stanisław Bogdanowicz

Źródła drukowane

Analiza działalności kard. Stefana Wyszyńskiego w 1965 r. sporządzona przez starszego oficera operacyjnego Wydziału I Departamentu IV MSW mjr. Zenona Chmielewskiego, Warszawa I 1966, w: *Niezlomni. W służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, red. J. Marecki, F. Musiał, Kraków 2014.

Memoriał o niektórych aspektach kultu maryjnego w Polsce, opracowany na zlecenie funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa, mający na celu kompromitację kard. Stefana Wyszyńskiego, 1963 r., w: *Niezlomni. W służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, red. J. Marecki, F. Musiał, Kraków 2014.

Orędzie biskupów polskich do niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. 2, Warszawa 2003.

Opracowania

Czackowska E., *Kardynał Wyszyński*, Warszawa 2009.

Libionka D., *Lubelszczyzna*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. Noszczak, Warszawa 2006.

- Łysakowski P., *Prymas Wyszyński – twórca polsko-niemieckiego dialogu i pojednania*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 10(2011).
- Nitecki P., *Prymas Tysiąclecia*, w: *Niezlomni. W służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, red. J. Marecki, F. Musiał, Kraków 2014.
- Noszczak B., *Przygotowania do Milenium Chrztu Polski i Tysiąclecia Państwa Polskiego (1956–1965)*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, red. Bartłomiej Noszczak, Warszawa 2006.
- Przytuła A., *Cud lubelski 1949: łzy-nadzieje-represje*, Lublin 1999.
- Stanisław B., w: http://encyklopedia-solidarnosci.pl/wiki/index.php?title=Stanis%C5%82aw_Bogdanowicz [dostęp: 22 II 2016 r.].
- Stępień S., *Sobór Watykański II i orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. Noszczak, Warszawa 2006.
- Zawadka J., *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej Prymasa Wyszyńskiego. Zarys problematyki pastoralno-historycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2011, nr 24.

Kamil Błaszczyk*

Toruń

OBCHODY TYSIĄCLECIA PAŃSTWA POLSKIEGO WE WŁOCŁAWKU W 1966 R.

Stałym elementem polityki władz komunistycznych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej było dążenie do laicyzacji społeczeństwa. W efekcie sterowanego odgórnie procesu laicyzacji miał powstać – zgodnie z założeniami ideologii marksistowsko-leninowskiej – „nowy człowiek” o materialistycznym światopoglądzie¹. Środki mające na celu eliminowanie przejawów religijności z życia społecznego oraz wpływu religii na postawy moralne Polaków obejmowały zarówno działania administracyjne (na przykład usuwanie lekcji religii ze szkół, ograniczenia w wydawaniu pozwoleń na budowę nowych kościołów, zeświecczenie prawa małżeńskiego), jak i propagandowe. W okresie sprawowania funkcji I sekretarza Komitetu Centralnego PZPR przez Władysława Gomułkę władze partyjno-państwowe włożyły ogromny wysiłek w świętowanie z okazji Tysiąclecia Państwa Polskiego. Oficjalne państwowe obchody zostały zorganizowane w celu odcięcia społeczeństwa od udziału w uroczystościach przygotowanych przez Kościół katolicki w Polsce dla upamiętnienia tysięcznej rocznicy chrztu Polski².

Celem artykułu jest analiza działalności propagandowej władz partyjnych i miejskich Włocławka w ramach obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego w 1966 roku. Włocławek miał w latach sześćdziesiątych status stolicy powiatu w województwie bydgoskim, a zarazem silnego i ciągle rozwijającego się ośrodka przemysłu celulozowo-papierniczego, metalowego, chemicznego i spożywczego.

* Kamil Błaszczyk – absolwent studiów magisterskich na kierunkach politologia (2009 r.) i historia (2010 r.) Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor pracy magisterskiej pt. *Propaganda komunistyczna we Włocławku w latach 1957–1975* napisanej w Instytucie Historii i Archiwistyki UMK pod kierunkiem dr. hab. Mirosława Golona i wyróżnionej nagrodą publikacji w VIII edycji konkursu na najlepsze prace naukowe i badawcze dotyczące regionu Kujaw i ziemi dobrzyńskiej zorganizowanego przez Włocławskie Towarzystwo Naukowe.

¹ Ł. Marek, M. Bortlik-Dźwierzynska, *Za Marksem bez Boga. Laicyzacja życia społecznego w Polsce w latach 1945–1989*, Katowice 2014, s. 10–11.

² Obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego zostały oficjalnie proklamowane w 1958 r. przez Sejm PRL w odpowiedzi na przygotowany przez prymasa i zaakceptowany przez Episkopat Polski program Wielkiej Nowenny. Za: J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 225–226.

Komunistyczne władze starały się podkreślać robotniczy charakter miasta i często akcentowały w przekazie propagandowym historię włocławskiego ruchu robotniczego³. Przedstawiciele władz byli jednocześnie świadomi wpływu Kościoła katolickiego na kształt życia społecznego w mieście. Włocławek już od XII wieku był stolicą biskupią, w XVI w. powstało tam włocławskie seminarium duchowne – jedno z najstarszych w Polsce, to również tam w okresie międzywojennym do kapłaństwa przygotowywał się, uzyskał święcenia i rozpoczął pracę duszpasterską późniejszy prymas Polski kard. Stefan Wyszyński⁴.

We Włocławku główne kierunki działań w ramach obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego zostały przedstawione w uchwale Miejskiego Komitetu Frontu Jedności Narodu i Miejskiej Rady Narodowej. Miały one objąć:

- działalność kulturalno-oświatową (prowadzenie prac naukowo-badawczych, publikacje, odczyty, wystawy, pokazy, kiermasze, konkursy, imprezy turystyczne i rozrywkowo-widowiskowe),
- czyny społeczne,
- budowę pomników 1000-lecia,
- akcje zadrzewiania i ochrony zieleni,

³ W propagandzie PRL wpływ organizacji komunistycznych na życie społeczne we Włocławku w okresie międzywojennym został znacznie wyolbrzymiony. Więcej: R. Kozłowski, „Czerwony” Włocławek. Mity a rzeczywistość, Włocławek 2000, s. 291–292.

⁴ Stefan Wyszyński w 1917 r. rozpoczął we Włocławku naukę w Liceum im. Piusa X, w 1920 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego, a 3 sierpnia 1924 r. we włocławskiej katedrze przyjął święcenia kapłańskie. Po rocznej pracy w charakterze wikariusza przy katedrze rozpoczął studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a po ich ukończeniu udał się na roczny wyjazd naukowy za granicę. Po powrocie do Polski został wykładowcą we włocławskim seminarium duchownym, od 1932 r. pełnił funkcję redaktora naczelnego wydawanego we Włocławku czasopisma „Ateneum Kapłańskie”. Angażował się także w pracę wśród robotników w chrześcijańskich związkach zawodowych, prowadził dla pracowników włocławskich fabryk wykłady na temat katolickiej nauki społecznej. Po wybuchu II wojny światowej na polecenie biskupa Michała Kozala wyjechał z Włocławka w celu uniknięcia aresztowania przez Niemców, przebywał w rodzinnych stronach, a następnie na Lubelszczyźnie oraz w Laskach pod Warszawą. Po zakończeniu wojny wrócił do Włocławka, gdzie został rektorem seminarium duchownego i sprawował tę funkcję aż do objęcia godności biskupa lubelskiego. Za: J. Bagrowicz, *Wyszyński Stefan (1901–1981), ksiądz kardynał, prymas Polski*, w: *Włocławski słownik biograficzny* [dalej: WSB], t. 1, red. S. Kunikowski, Włocławek 2004, s. 182–184. Prymas podczas obchodów święta Najświętszej Maryi Panny Częstochowskiej w 1961 r. wspominał lata spędzone we Włocławku w przemówieniu do pielgrzymów z diecezji włocławskiej: „Jestem kapłanem, który wyrósł pod skrzydłami Świętej Matki Kościoła Włocławskiego, który swego ducha wypiełgnował w Katedrze Włocławskiej, który wziął wychowanie kapłańskie od doświadczonych profesorów i wychowawców tego sławnego Seminarium [...]. Niezwykle miło wspominam Włocławek i swą pracę w terenie diecezji”. Za: *Słowo Prymasa Polski do pielgrzymów diecezji włocławskiej przybyłych na Jasną Górę 26 VIII 1961 r.*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” [dalej: KDW] 1961, nr 12, s. 357, 359.

- akcje mające na celu podnoszenie stanu higieny i estetyki miasta⁵.

Uroczystości obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego były połączone z obchodami setnej rocznicy urodzin Juliana Marchlewskiego⁶ oraz dziesięciu wieków Włocławka⁷. Przy Miejskim Komitecie Frontu Jedności Narodu działał od sierpnia 1965 r. Komitet Obchodów 100. Rocznicy Urodzin Juliana Marchlewskiego i X Wieków Włocławka pod kierownictwem sekretarza Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Bydgoszczy i posła na Sejm PRL Józefa Majchrzaka⁸.

Obchody wymienionych rocznic miały przybrać szczególnie uroczysty charakter. Już na początku roku pracownicy włocławskich zakładów pracy oraz uczniowie szkół włączyli się w realizację czynów społecznych, polegających głównie na przeprowadzaniu prac porządkowych na terenie miasta⁹. Organizacje partyjne w zakładach pracy starały się zapewnić bogatą oprawę uroczystości. W Narodowym Banku Polskim we Włocławku 8 kwietnia 1966 r. głównym tematem posiedzenia egzekutywy Podstawowej Organizacji Partyjnej (POP) PZPR

⁵ Archiwum Państwowe w Bydgoszczy [dalej: APB], Komitet Miejski PZPR we Włocławku, sygn. II/18, Ocena dotychczasowej realizacji obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego (w latach 1958–1966) we Włocławku. Załącznik do Protokołu Plenum KM [PZPR] z dnia 22 X 1966 r., k. 2–3.

⁶ Julian Baltazar Marchlewski (1866–1925) – urodził się 17 V 1866 r. w domu przy ul. Cyganka (dziś już nieistniejącym) we Włocławku, gdzie spędził pierwsze lata życia. W 1873 r. został wysłany do niemieckiej szkoły do Torunia, z której – wobec braku postępów w nauce – został zabrany przez matkę. Następnie kontynuował edukację w szkołach we Włocławku aż do 1882 r., kiedy to wraz z rodziną przeniósł się do Warszawy. Po ukończeniu gimnazjum realnego podjął pracę w fabryce jako farbiarz przędzy. Działał w Polskiej Socjalno-Rewolucyjnej Partii Proletariat, Polskiej Partii Socjalistycznej, Socjaldemokracji Królestwa Polskiego, Socjaldemokracji Królestwa Polskiego i Litwy. W 1920 r. został przez władze Rosji radzieckiej desygnowany na przewodniczącego Tymczasowego Komitetu Rewolucyjnego Polski (działającego w Białymstoku), który miał doprowadzić do utworzenia na terenach zajętych przez Armię Czerwoną rządu podległego bolszewikom. Wskutek wyparcia wojsk Rosji radzieckiej przez armię polską działania TKRP zakończyły się niepowodzeniem. Sam Marchlewski zmarł we Włoszech w 1925 roku. Za: W. Kubiak, *Marchlewski Julian Baltazar pseud. Karski, Kujawiak (1866–1925), włocławianin, działacz polskiego i międzynarodowego ruchu socjalistycznego, potem komunistycznego, ekonomista, publicysta*, w: WSB, t. 6, pod red. S. Kunikowskiego, Włocławek 2011, s. 91–96.

⁷ W IX w. w widłach Wisły i Zgłowiączki (obecnie część starego miasta we Włocławku) powstała otwarta osada, a w X w. na jej miejscu został stworzony gród obronny. Lokacja miasta następowała dwukrotnie: w połowie XIII w. (lata 1250–1255) na prawie niemieckim magdeburskim oraz w 1339 r. na prawie chełmińskim. Za: B. Ziółkowski, *Włocławek. Kalendarium dziejów miasta*, Włocławek 2003, s. 9, 14–15.

⁸ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. II/18, Ocena dotychczasowej realizacji obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego (w latach 1958–1966) we Włocławku. Załącznik do Protokołu Plenum KM [PZPR] z dnia 22 X 1966 r., k. 10.

⁹ dw., *Rosną zobowiązania dla uczczenia 100. rocznicy urodzin Juliana Marchlewskiego*, „Gazeta Kujawska” z 29–30 I 1966 r., s. 8; K., *Młódzież włocławska podejmuje zobowiązania*, „Gazeta Kujawska” z 10 II 1966 r., s. 6.

i Rady Zakładowej było odpowiednie przygotowanie obchodów. I sekretarz POP w trakcie swego wystąpienia podkreślił, że imprezy, wiece, pochody w 1966 r. (w tym szczególnie uroczystości z okazji 1 maja) będą miały szczególny charakter. Powołany został kilkusobowy komitet obchodów, w skład którego poza I sekretarzem POP wchodził: dyrektor, zastępca dyrektora, przewodniczący Rady Zakładowej oraz kilku innych pracowników należących do PZPR¹⁰. Komitety były powoływane w innych zakładach pracy¹¹. W związku z obchodami załogi uczestniczyły w realizacji czynów społecznych. W Wojewódzkiej Spółdzielni Pracy „Przeładunek” zobowiązania pracowników obejmowały: pomoc przy budowie amfiteatru miejskiego, uporządkowanie zieleni przed budynkiem biurowym spółdzielni, prace związane z adaptacją budynku na potrzeby magazynu spółdzielni¹². Członkowie organizacji partyjnej przy Powiatowym Sztabie Wojskowym we Włocławku postanowili wygłosić dla organizacji społecznych prelekcje na temat historii Ludowego Wojska Polskiego¹³. W Szkole Podstawowej nr 12 organizacja partyjna sformułowała następujący zakres działań, które miały być zrealizowane w związku z obchodami Tysiąclecia Państwa Polskiego:

1. W każdej klasie sporządzić odpowiedni symbol – symbol, który jest wynikiem pozyskania przez uczniów pewnych rzeczowych wiadomości dotyczących J. Marchlewskiego i X wieków Włocławka.
2. Sporządzenie albumów przez ZHP, a także w ramach pracy zespołów klasowych – albumów związanych z zagadnieniem wymienionym w p. 1.
3. *Zorganizować wieczornicę „Pieśni rewolucyjne” – możliwie z obrazkiem scenicznym i „Zgaduj-zgadulę” na omawiany temat.*
4. *Organizowanie wycieczek pod kątem omawianych rocznic (muzeum, dom, w którym urodził się J. Marchlewski itp.).*
5. *Zorganizować w ramach klas konkurs „Nasza ulica – dzielnica w okresie XX-lecia”.*
6. *Rozpropagowanie przez samorząd szkolny i podjęcie w ramach zespołów klasowych i innych zobowiązania dla uczczenia rocznic – prowadzenie przez samorząd tablicy z wynikami i wartościami zobowiązań*¹⁴.

¹⁰ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/47, Protokół posiedzenia Egzekutywy Podstawowej Organizacji Partyjnej [PZPR] i Rady Zakładowej przy Narodowym Banku Polskim Oddział we Włocławku dnia 8 IV 1966 r.

¹¹ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/48, Protokół z posiedzenia egzekutywy POP [PZPR] przy Kujawskiej Fabryce Manometrów z 14 IV 1966 r., k. 1.

¹² APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/48, Protokół z zebrania POP [PZPR] przy Wojewódzkiej Spółdzielni Pracy „Przeładunek” we Włocławku 26 I 1966 r., k. 1-2.

¹³ *Dla uczczenia 100-lecia Włocławka*, „Gazeta Kujawska” z 9 III 1966 r., s. 4.

¹⁴ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/47, Protokół z przedwyborczego zebrania POP [PZPR] przy Szkole Podstawowej nr 12 we Włocławku z 18 III 1966 r.

W połowie marca 1966 r. Włocławek odwiedzili członkowie Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Bydgoszczy, którzy dokonali oceny przygotowań do planowanych na cały rok uroczystości¹⁵. W ramach akcji mających na celu podnoszenie estetyki miasta Prezydium Miejskiej Rady Narodowej we Włocławku podjęło uchwałę w sprawie zgłoszenia Włocławka do konkursu czystości i estetyki miast i wsi województwa bydgoskiego¹⁶. Kilka dni przed Świętem Pracy Miejska Rada Narodowa [dalej: MRN] we Włocławku ustanowiła odznakę „Za zasługi dla rozwoju Włocławka”. Odznaka mogła być wręczana osobom fizycznym, społecznym zakładom pracy oraz organizacjom społecznym z obszaru miasta za zasługi na rzecz gospodarczego, społecznego i kulturalnego rozwoju Włocławka¹⁷.

Główne obchody rozpoczęły się 29 kwietnia na stadionie Klubu Sportowego „Kujawiak” przy al. Chopina, gdzie w obecności władz wojewódzkich powitano Sztafetę Tysiąclecia, której trasa prowadziła od Chełma Lubelskiego do Kołobrzegu¹⁸. Następnego dnia w nowo otwartej hali sportowej (położonej podobnie jak stadion przy al. Chopina) odbyła się akademie z okazji Święta Pracy. 1 maja został oddany do użytku wykonany w ramach czynu społecznego amfiteatr w parku miejskim¹⁹. Zaangażowanie załóg w obchody święta 1 maja było analizowane podczas zebrań POP w zakładach pracy. W Kujawskich Zakładach Maszyn Rolniczych dobrze oceniono przygotowanie dekoracji oraz udział pracowników w pochodzie, jakkolwiek władze partyjne nie były zadowolone z frekwencji (w pochodzie wzięło udział 60 pracowników)²⁰.

Ważnym elementem uroczystości w 1966 r. było uczczenie setnej rocznicy urodzin Juliana Marchlewskiego²¹. W zakładach pracy podczas zebrań organizacji

¹⁵ dw, *Ocena przygotowań do obchodów 1000-lecia Włocławka*, „Gazeta Kujawska” z 15 III 1966 r., s. 6.

¹⁶ Archiwum Państwowe w Toruniu Oddział we Włocławku [dalej: APT OW], Prezydium Miejskiej Rady Narodowej we Włocławku, sygn. 296/347, Uchwała nr 33/32/66 Prezydium Miejskiej Rady Narodowej m. Włocławka z dnia 31 III 1966 r. w sprawie konkursu czystości.

¹⁷ APT OW, Prezydium Miejskiej Rady Narodowej we Włocławku, sygn. 296/91, Uchwała Nr VII/6/66 Miejskiej Rady Narodowej we Włocławku z dnia 25 IV 1966 r., Regulamin określający tryb i warunki nadawania odznaki „Za zasługi dla rozwoju Włocławka”.

¹⁸ J.Z., *Serdeczne powitanie Sztafety Tysiąclecia na Ziemi Bydgoskiej. Inauguracja obchodów X wieków Włocławka i setnej rocznicy urodzin Juliana Marchlewskiego*, „Gazeta Kujawska” z 30 IV 1966 r., s. 1-2.

¹⁹ APT OW, Miejski Komitet Frontu Jedności Narodu we Włocławku, sygn. 521/11; Biuletyn Miejskiego Komitetu Frontu Jedności Narodu we Włocławku, Nr 1/66, k. 24.

²⁰ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/51, Protokół z egzekutywy POP PZPR przy KZMR, k. 1-2.

²¹ We Włocławku dla upamiętnienia Juliana Marchlewskiego w 1950 r. została odsłonięta tablica w miejscu, w którym znajdował się dom rodziny Marchlewskich, a w 1964 r. odsłonięto pomnik przedstawiający postać Marchlewskiego na Starym Rynku. Za: A. Kowalewska, O. Krut-Horonzak, *Ulice i pomniki starego Włocławka*, Włocławek 2004, s. 22-23, 43.

partyjnych wygłaszane były referaty poświęcone jego życiu i działalności²². Do obchodów rocznicy urodzin Juliana Marchlewskiego włączały się organizacje młodzieżowe. Działacze Związku Młodzieży Socjalistycznej przy Technikum Przemysłowo-Pedagogicznym zorganizowali z tej okazji sesję popularno-naukową²³. Podobne sesje na temat tej postaci oraz jego działalności politycznej i publicystycznej organizowane były w innych szkołach²⁴. Najbardziej doniosła uroczystość związana z setną rocznicą urodzin Juliana Marchlewskiego miała miejsce 14 maja 1966 roku. W tym dniu do Włocławka przybył Ryszard Strzelecki – członek Biura Politycznego i sekretarz Komitetu Centralnego PZPR. Najpierw został powitany na granicy miasta przez przedstawicieli władz partyjnych i miejskich. W drodze na główne obchody złożył wieniec pod pomnikiem Marchlewskiego na Starym Rynku, a następnie wraz z Zofią Marchlewską – córką Juliana – wziął udział w zwiedzaniu okolicznościowej wystawy w Muzeum Kujawskim. Kulminacyjnym punktem uroczystości była akademicka zorganizowana w hali sportowej przy al. Chopina z udziałem członków rodziny Juliana Marchlewskiego (wspomnianej córki oraz wnuka Jana Fogelera), przedstawicieli Komitetu Centralnego PZPR, Piotra Pospiewa – dyrektora Instytutu Marksizmu-Leninizmu, ambasadorów ZSRR i NRD w Polsce. Referat poświęcony życiu i działalności Marchlewskiego wygłosił Ryszard Strzelecki. W trakcie przemówienia poinformował zebranych, że decyzją Rady Państwa Włocławek został odznaczony orderem Sztandaru Pracy I klasy. Na zakończenie pierwszej części uroczystości odśpiewano „Międzynarodówkę”. W ramach części artystycznej odbył się występ Państwowego Zespołu Pieśni i Tańca Śląsk. W uroczystości wzięło udział około 2 tys. osób²⁵.

Dzięki wsparciu Muzeum Kujawskiego przygotowywane były odczyty dotyczące historii Włocławka i Kujaw, w których poruszano m.in. następujące zagadnienia: „Włocławek w okresie X wieków”, „Zabytki architektury włocławskiej”, „Zabytki rzeźby i malarstwa we Włocławku”, „Stroje ludowe na Kujawach”. Należy również wspomnieć o imprezach kulturalnych (m.in. koncert Filharmonii Pomorskiej, występ zespołu pieśni i tańca „Młody Toruń”, wystawy: „Region Kujawski w plastyce”, „Sztuka Kujawska i jej twórcy w plastyce”), sportowych

²² Przykładem jest zebranie POP w Wojewódzkiej Spółdzielni Pracy „Przeładunek”. Za: APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/48, Protokół z zebrania POP [PZPR] przy Wojewódzkiej Spółdzielni Pracy „Przeładunek” we Włocławku 23 V 1966 r., k. 1.

²³ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/47, Sprawozdanie z działalności ZMS przy Technikum Przemysłowo-Pedagogicznym za okres od 26 XI 1965 r. do 13 V 1966 r., k. 2.

²⁴ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. II/18, Ocena dotychczasowej realizacji obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego (w latach 1958-1966) we Włocławku. Załącznik do Protokołu Plenum KM [PZPR] z dnia 22 X 1966 r., k. 12; dw., *Młodzieżowe sesje popularno-naukowe o życiu i działalności Juliana Marchlewskiego*, „Gazeta Kujawska” z 2-3 IV 1966 r., s. 8.

²⁵ c, *Wielki dzień Włocławka*, „Gazeta Kujawska” z 16 V 1966 r., s. 1, 4.

i turystycznych (były to m.in. regaty wioślarskie „O srebrne wiosło Włocławka”, Sztafeta Tysiąclecia²⁶). Niektóre akcje i działania propagandowe dotyczyły *stricto* aktualnych wydarzeń politycznych: „Nie zabrakło też wystaw o charakterze propagującym umocnienie pokoju, a przede wszystkim doniosłe znaczenie miała wystawa na temat zbrodni hitlerowskich przypominająca, że zbrodni tych nigdy nie przebaczymy”²⁷.

Władze partyjne we Włocławku starały się odwoływać do zagadnień związanych z Tysiącleciem Państwa Polskiego także podczas obchodów Święta Odrodzenia. Komitet Miejski PZPR zalecał instytucjom odpowiedzialnym za propagandę zwrócenie uwagi na:

- rozwijanie naczelnej idei obchodów Tysiąclecia, że powstanie Polski Ludowej stanowi ukoronowanie historycznego rozwoju państwowości polskiej i uwieńczenie długotrwałych walk o wyzwolenie narodowe i społeczne,
- popularyzację dorobku władzy ludowej i osiągnięć budownictwa socjalistycznego we wszystkich dziedzinach życia oraz perspektyw i zadań 5-letniego planu rozwoju naszej gospodarki,
- jednoczenie wysiłków całego społeczeństwa wokół programu FJN gwarantującego suwerenność i wszechstronny rozwój kraju,
- podejmowanie w miarę potrzeby przekonywującej polemiki z argumentami wrogiej propagandy²⁸.

W zakładach pracy odbywały się spotkania w celu uczczenia Święta Odrodzenia. We włocławskim oddziale Narodowego Banku Polskiego w dniu 18 lipca został powołany komitet obchodów²⁹. Następnego dnia organizacja partyjna PZPR przygotowała zabranie otwarte, w trakcie którego jeden z działaczy partyjnych wygłosił referat na temat znaczenia manifestu Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego dla najnowszej historii Polski³⁰.

²⁶ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. II/18, Ocena dotychczasowej realizacji obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego (w latach 1958–1966) we Włocławku. Załącznik do Protokołu Plenum KM [PZPR] z dnia 22 X 1966 r., k. 12–13.

²⁷ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. II/18, Ocena dotychczasowej realizacji obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego (w latach 1958–1966) we Włocławku. Załącznik do Protokołu Plenum KM [PZPR] z dnia 22 X 1966 r., k. 13.

²⁸ APT OW, MK FJN we Włocławku, sygn. 521/12, List KM PZPR w sprawie obchodów XXII rocznicy Święta Odrodzenia 22 VII 1966 r., k. 1.

²⁹ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/47, Protokół posiedzenia Egzekutywy Podstawowej Organizacji Partyjnej [PZPR] przy Narodowym Banku Polskim Oddział we Włocławku z 18 VII 1966 r., k. 1.

³⁰ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/47, Protokół zebrania otwartego Podstawowej Organizacji Partyjnej [PZPR] przy Narodowym Banku Polskim Oddział we Włocławku z 19 VII 1966 r.

21 lipca w sali Prezydium MRN zorganizowano uroczystość, podczas której wręczono odznaczenia państwowe osobom „zasłużonym dla rozwoju miasta”, a we włocławskiej hali sportowej odbył się koncert orkiestry Filharmonii Pomorskiej³¹.

Podczas różnych wydarzeń organizowanych przez PZPR czy oficjalnie funkcjonujące organizacje społeczne podejmowana była krytyka działań Episkopatu Polski. Podczas zebrania Podstawowej Organizacji Partyjnej PZPR przy Prezydium MRN w maju 1966 r. wygłoszony został referat „Dwa Milenia”, w którym negatywnie oceniono postępowanie władz kościelnych związane z obchodami uroczystości milenijnych:

Kościół jest realizatorem polityki Watykanu, pragnie być państwem w państwie. Usiłuje supremować nad władzą państwową. Wymownym tego dowodem jest orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich, jak również zaproszenie poza władzami państwowymi przez kardynała Wyszyńskiego – Papieża oraz różnych dostojników kościelnych z obcych państw na uroczystości milenijne do Częstochowy. Stanowisko kościoła spotkało się ze słuszną i stanowczą odprawą Rządu PRL, jak i potępieniem obozu postępu w naszym kraju³².

W trakcie zebrania otwartego organizacji partyjnej przy Szkole Podstawowej nr 12 jeden z uczestników dyskusji stwierdził, że Kościół w Polsce nie ma prawa wypowiadać się w imieniu narodu bez uzgodnienia stanowiska z rządem³³. W podobnym tonie przemawiali członkowie PZPR w innych zakładach pracy³⁴. Kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu zarzucano dążenie do walki z ustrojem socjalistycznym w Polsce, krytykę aktualnego rządu PRL³⁵. Negatywnie do stanowiska biskupów odnieśli się członkowie włocławskiego oddziału Związku Bojowników o Wolność i Demokrację³⁶. W rezolucji przyjętej podczas zebrania w dniu 3 kwietnia stwierdzili:

My, członkowie ZBOWiD, byli więźniowie obozów koncentracyjnych oraz uczestnicy walk z hitleryzmem, popieramy stanowisko Rządu Polskiej Rzeczy-

³¹ *Obchody Święta Odrodzenia w powiecie włocławskim*, „Gazeta Kujawska” z 22 VII 1966 r., s. 8.

³² APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/47, Protokół z zebrania ogólnego POP przy Prezydium MRN we Włocławku z dnia 20 V 1966 r., k. 1.

³³ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/47, Protokół z zebrania POP [PZPR] przy Szkole Podstawowej nr 12 we Włocławku z 19 I 1966 r.

³⁴ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/49, Protokół z zebrania partyjnego na Zakładzie Porcelany Stołowej we Włocławku z 21 I 1966 r.

³⁵ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/47, Protokół z zebrania Podstawowej Organizacji Partyjnej [PZPR] przy TPP, ZSZ [Zasadniczej Szkole Zawodowej] nr 1 i SN [Studium Nauczycielskim] we Włocławku z 22 VI 1966 r., k. 1; Protokół z zebrania POP przy TPP, ZSZ nr 1 i SN z 24 II 1966 r., k. 2.

³⁶ a, *Członkowie ZBoWiD nie zapomną...*, „Gazeta Kujawska” z 7 IV 1966 r., s. 6.

*pospolitej Ludowej, który zdecydowanie wyklucza dyskusję na temat naszych granic opartych na Odrze, Nysie i Bałtyku. Przeciwstawiamy się zdecydowanie poglądom zawartym w orędziu biskupów polskich i dalszym wyjaśnieniom. My pamiętający obozy koncentracyjne – nie zapomnimy i nie przebaczymy*³⁷.

Propaganda kierowana do dzieci i młodzieży w związku z obchodami Tysiąclecia Państwa Polskiego nie ograniczała się tylko do zajęć szkolnych. W okresie wakacji instytucje oświaty i zakłady pracy organizowały różne formy wypoczynku: kolonie, półkolonie, wczasy w mieście oraz obozy wędrowne w ramach tzw. akcji letniej. Miejskie władze partyjne kontroli poddały plany pracy placówek i – jak stwierdziły – wszystkie plany uwzględniały przedstawienie uczestnikom kolonii takich zagadnień, jak m.in.: Tysiąclecie Państwa Polskiego, Ziemia Północna i Zachodnia, region w okresie Tysiąclecia. Wyrażano także zadowolenie z realizacji przygotowanych założeń³⁸. Warto także wspomnieć o angażowaniu uczestników kolonii do prac społecznych dla uczczenia Tysiąclecia Państwa Polskiego:

*Na hasło „Czynem uczymy ostatni rok 1000-lecia P. P.” młodzież na placówkach podjęła zobowiązania w granicach 8-miu godzin w ciągu turnusu na pomoc przy żniwach, porządkowaniu obiektu szkolnego, pielęgnacji zieleńcy [!], naprawy sprzętu kolonijnego itp*³⁹.

Organizatorzy wypoczynku letniego przywiązywali dużą wagę do propagowania laicyzacji. W każdą niedzielę pomiędzy godzinami 9.00 a 12.00 zapewniane były dzieciom i młodzieży różne rozrywki, takie jak np.: wycieczki autokarowe, występy iluzjonisty, zawody w piłce ręcznej, pogadanki na temat rozwoju techniki i osiągnięć ludzkości, zabawy taneczne. W sprawozdaniu z „akcji letniej” zauważono, że „[n]a placówkach kolonijnych nie było zewnętrznych przejawów dekoracji ścian dewocjonaliami ani wystąpień fideistycznych. Dzieci nie domagały się zwolnień w niedzielę”⁴⁰.

Główne uroczystości kościelne z okazji tysięcznej rocznicy Chrztu Polski odbyły się we Włocławku w dniach 8-9 października 1966 roku. Pierwotnie termin był ustalony na 14-15 maja, jednak w związku z zaplanowanymi przez władze państwowe obchodami setnej rocznicy urodzin Juliana Marchlewskiego został przesunięty na październik (w połowie maja odbyły się

³⁷ APT OW, Związek Bojowników o Wolność i Demokrację Oddział we Włocławku, sygn. 441/8, Rezolucja [podjęta na zebraniu oddziału 3 IV 1966 r.].

³⁸ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. IV/82, Informacja o przebiegu akcji Lato 1966 r. Załącznik do Protokołu Nr 30 z dn. 21 IX 1966 r. z posiedzenia Egzekutywy KM PZPR we Włocławku, k. 1.

³⁹ Tamże, k. 2.

⁴⁰ Tamże.

natomiast diecezjalne uroczystości w Kaliszu)⁴¹. Na początku października w parafiach wrocławskich zorganizowane zostały tygodniowe rekolekcje, a w dniach 4-6 października odbyło się udzielenie sakramentu bierzmowania młodzieży⁴². 8 października o 18.00 we wrocławskiej katedrze odbyła się uroczysta Msza Święta pod przewodnictwem arcybiskupa wrocławskiego Bolesława Kominka, z udziałem prymasa Polski i około 40 członków Episkopatu Polski. Zgromadzonych w świątyni uroczystie powitał biskup Antoni Pawłowski, a homilię wygłosił kard. Stefan Wyszyński⁴³. Wieczorem rozpoczęło się w katedrze czuwanie modlitewne trwające do rana następnego dnia. 9 października celebrowano uroczystą Mszę Świętą w plenerze, na placu katedralnym; przewodniczył jej arcybiskup poznański Antoni Baraniak. Słowo Boże wygłosił do zgromadzonych wiernych prymas Polski. Na zakończenie celebracji biskup Pawłowski przekazał relikwie św. Pięciu Braci Męczenników biskupowi gorzowskiemu Wilhelmowi. Plucie⁴⁴. Po południu w katedrze odbyła się sesja naukowa, w trakcie której przedstawiony został wkład diecezji wrocławskiej w życie Kościoła i narodu polskiego oraz omówione zostały działania duszpasterskie w diecezji⁴⁵.

Działania władz partyjnych podejmowane w celu odciążenia mieszkańców miasta od udziału w uroczystościach kościelnych często nie przynosiły założonych rezultatów. Przykładowo członkowie Podstawowej Organizacji Partyjnej przy Prezydium MRN nie byli zadowoleni z postawy pracowników tej instytucji podczas wizyty prymasa Polski we Wrocławku:

W dniu 8 X 1966 r. zostało zorganizowane zebranie otwarte na temat XXIII rocznicy powstania Ludowego Wojska Polskiego i znów o dziwo na zebranie

⁴¹ Z. Gmurczyk, *Kościół wrocławski w rzeczywistości PRL-u za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1953–1968)*, Wrocław 2015, s. 373; K. Grzesiak, *Relacje państwo–Kościół katolicki na terenie diecezji wrocławskiej w latach 1945–1989*, Toruń 2009, s. 612.

⁴² *Przebieg uroczystości milenijnych*, KDW 1966, nr 11–12, s. 246–252.

⁴³ Według relacji świadków powitanie prymasa Polski przez wiernych przed katedrą odbyło się bez większych zakłóceń. Pojedyncze gwizdy wyrażające dezaprobatę wobec kard. Wyszyńskiego były ledwie słyszalne. Za: Z. Gmurczyk, *Kościół wrocławski...*, s. 378–379.

⁴⁴ W diecezji wrocławskiej miejscem kultu oraz lokalizacji relikwii św. Pięciu Braci Męczenników: Benedykta, Jana, Mateusza, Izaaka i Krystyna, był Kazimierz Biskupi. W związku z obchodami 960-lecia męczeńskiej śmierci św. Pięciu Braci biskup Pawłowski zorganizował przeprowadzenie badań naukowych dotyczących historii Pięciu Braci Męczenników. Z badań wynikało, że miejscem eremu oraz męczeńskiej śmierci był Międzyrzecz znajdujący się w diecezji gorzowskiej. Pomimo przeniesienia relikwii kult Pięciu Braci Męczenników w Kazimierzu Biskupim nadal się rozwijał. Za: Z. Gmurczyk, *Kościół wrocławski...*, s. 334–335.

⁴⁵ Tamże, s. 377–383; T. Purtak, *Wielkie dni diecezji wrocławskiej*, „Słowo Powszechne” 1966, nr 242, s. 1–2.

*przybyło 50% naszej załogi, a reszta prawdopodobnie poszła witać prymasa Wyszyńskiego*⁴⁶.

Oceny przebiegu obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego we Włocławku w całym okresie lat 1958–1966 dokonano podczas posiedzenia plenarnego Komitetu Miejskiego PZPR. W sprawozdaniu władze wspomniały o pomnikach i tablicach, które zostały odsłonięte w tym okresie: pomniku „wdzięczności”, pomniku oraz tablicy ku czci Juliana Marchlewskiego, tablicy upamiętniającej ofiary zbrodni hitlerowskich oraz obelisku powstałym przy ulicy Jana Kilińskiego w miejscu, w którym mieścił się klub im. Tadeusza Rechniewskiego⁴⁷. Zostały oddane do użytku dwie szkoły „tysiąclatki”: przy ul. Leśnej i przy ul. Janka Krasińskiego⁴⁸. Władze podkreślały, że na dzień 22 lipca 1966 r. Włocławek zajmował pierwsze miejsce wśród miast w województwie pod względem realizacji czynów społecznych (75 procent rocznych planów)⁴⁹.

Na konferencji miejskiej PZPR w listopadzie 1966 r. dyrektor Zakładów Fajansu Aleksander Majewski stwierdził, że w związku z obchodami Tysiąclecia Państwa Polskiego, X wieków Włocławka oraz setnej rocznicy urodzin Juliana Marchlewskiego można było zaobserwować „znaczne ożywienie działalności polityczno-społecznej na odcinku realizacji czynów społecznych oraz działalności gospodarczej”⁵⁰. Jego zdaniem władze państwowe wysoko oceniły starania władz miasta, gdyż Włocławek otrzymał Order Sztandaru Pracy I klasy⁵¹. W dalszej części swojego wystąpienia przyznał jednak, że Zakłady Fajansu po raz pierwszy od 10 lat nie wykonają w całości zadań produkcyjnych na 1966 rok⁵². Wypowiedzi innych uczestników konferencji wskazywały na liczne problemy ekonomiczne, które dotyczyły mieszkańców miasta. Jedna z delegatek krytycznie wyrażała się na temat systemu zaopatrzenia miasta w artykuły spożywcze – mięso i wędliny. Jak stwierdziła, „wielu zainteresowanych obciąża odpowiedzialnością za powyższe nie administrację, lecz władzę ludową”⁵³. Inny

⁴⁶ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. X/47, Protokół ogólnego zebrania POP [PZPR] przy Prezydium MRN we Włocławku dnia 28 X 1966 r., k. 7.

⁴⁷ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. II/18, Ocena dotychczasowej realizacji obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego (w latach 1958–1966) we Włocławku. Załącznik do Protokołu Plenum KM [PZPR] z dnia 22 X 1966 r., k. 17.

⁴⁸ Tamże, k. 6–7.

⁴⁹ Tamże, k. 5.

⁵⁰ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. I/13, Protokół z obrad XII Konferencji Miejskiej PZPR odbytej we Włocławku w dniu 26 XII 1966 r., k. 7–8.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, k. 8–9.

uczestnik dyskusji również z dezaprobatą wypowiadał się o zaopatrzeniu sklepów, ponadto zauważył, że walka z marnotrawstwem w życiu gospodarczym jest niewystarczająca⁵⁴.

W analizie problemów oddziaływania na społeczeństwo władze partyjne przyznawały, że działania mające na celu laicyzację społeczeństwa są niewystarczające i napotykają na opór ze strony włocławskiego duchowieństwa. Jak stwierdzano:

[...] istnieją we Włocławku konflikty ideowe wynikające z faktu ścierania się ideologii marksistowskiej z katolicką. Z jednej strony miasto posiada bardzo zaangażowaną ideowo i politycznie liczną organizację partyjną, z drugiej zaś obserwuje się działalność kurii biskupiej i skupionej wokół niej dewoterii. Sytuacja ta nie pozostaje bez wpływu na kierunek działalności wychowawczej zarówno w szkołach, jak i w zakładach pracy. Problem laicyzacji życia w mieście nie zawsze dostatecznie towarzyszy wszystkim poczynaniom wychowawczym w organizacjach politycznych, społecznych i oświatowo-kulturalnych⁵⁵.

Podczas posiedzenia egzekutywy Komitetu Miejskiego PZPR w dniu 12 października – a więc kilka dni po głównych uroczystościach milenijnych z udziałem prymasa Polski – I sekretarz KM PZPR Kazimierz Bieniecki postulował podjęcie przez władze partyjne opracowanie planu działań propagandowych, które stanowiłyby dla mieszkańców Włocławka kontrpropozycję wobec świąt kościelnych⁵⁶. Inny z uczestników posiedzenia zwrócił uwagę na konieczność zorganizowania bardziej uroczystej oprawy pogrzebów świeckich:

Należy, moim zdaniem, powołać stanowisko urzędnika, który w imieniu rodziny czy znajomych powiedziałby kilka słów o zmarłym – pożegnał go. Tą [!] sprawę winny rozwiązać nasze władze. Nie może być pogrzeb szeregowego ateisty pośmiewiskiem dla dewotek oraz powinna być nadana powaga chwili. Wielu ludzi dla właściwej oprawy godzi się na udział księdza w uroczystości pogrzebowej, nie występuje to w wielu wypadkach z wierzeń religijnych⁵⁷.

Jak wynika z przedstawionej analizy, akcje propagandowe podejmowane w 1966 r. przez władze partyjne i miejskie w związku z obchodami Tysiąclecia Państwa Polskiego we Włocławku były realizowane z dużym rozmachem i skierowane zostały do wszystkich grup społecznych. W przekazie kierowanym do mieszkańców miasta podkreślano znaczenie zmian politycznych, jakie miały miejsce

⁵⁴ Tamże, k. 11–12.

⁵⁵ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. II/18, Niektóre wybrane problemy wychowania społecznego we Włocławku. Załącznik do Protokołu Nr 2 Plenarnych obrad KM [PZPR] w dniu 21XII 1966 r., k. 8.

⁵⁶ APB, KM PZPR we Włocławku, sygn. IV/83, Protokół z posiedzenia Egzekutywy KM PZPR We Włocławku w dniu 12 XI 1966 r., k. 4.

⁵⁷ Tamże.

w okresie PRL, krytykowano działania podejmowane przez polskich biskupów, wiele uwagi poświęcono postaci Juliana Marchlewskiego, który we Włocławku spędził pierwsze lata swego życia. Władzom nie udało się jednak odciągnąć włocławian od udziału w uroczystościach organizowanych przez Kościół katolicki ani przysłonić problemów, z jakimi zmagali się codziennie mieszkańcy miasta.

Słowa kluczowe: *Tysiąclecie Państwa Polskiego, propaganda, Włocławek, PZPR, Kościół katolicki, kardynał Stefan Wyszyński, Ryszard Strzelecki, Julian Marchlewski, Sztafeta Tysiąclecia, akcja letnia, laicyzacja, chrzest Polski.*

Summary

The celebration of the Millennium of the Polish State in Włocławek in 1966

In 1966 the communist authorities of PRL (People's Republic of Poland) organized a lot of events to celebrate one thousand years of existence of the Polish State. The main aim of the government was to deepen the process of secularization of the Polish society. In Włocławek the most important events took place in April and May. On 14th May the representatives of the Central Committee of PZPR (Polish United Workers' Party) came to the city to celebrate the memory of Julian Marchlewski – one of the leader of Polish communist movement, who was born in Włocławek in 1866. There were also great celebrations on 1st May (Labor Day) and on 22nd July (the celebration of the beginning of the period of communist rule in Poland – on 22nd July 1944 the Polish Committee of National Liberation published its manifesto). The efforts of the local authorities of PZPR did not get the expected results – the religion had still a profound influence on the citizens. In Włocławek thousands of people took part in the ceremony organized by the Catholic Church to commemorate the 1000th anniversary of the Baptism of Poland.

Keywords: *the Millennium of the Polish State, propaganda, Włocławek, PZPR (Polish United Workers' Party), the Catholic Church, Julian Marchlewski, cardinal Stefan Wyszyński, Ryszard Strzelecki, "The Relay of the Millennium", "The summer action", secularization, the Baptism of Poland*

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Państwowe w Bydgoszczy

Komitet Miejski Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej 1949–1975

Archiwum Powiatowe w Toruniu Oddział we Włocławku

Miejski Komitet Frontu Jedności Narodu we Włocławku 1958–1969

Prezydium Miejskiej Rady Narodowej we Włocławku 1950–1973

Związek Bojowników o Wolność i Demokrację Oddział we Włocławku 1945–1975

Opracowania

Gmurczyk Z., *Kościół włocławski w rzeczywistości PRL-u za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1953–1968)*, Włocławek 2015.

Grzesiak K., *Relacje państwo–Kościół katolicki na terenie diecezji włocławskiej w latach 1945–1989*, Toruń 2009.

Kowalewska A., Krut-Horonziak O., *Ulice i pomniki starego Włocławka*, Włocławek 2004.

Kozłowski R., „Czerwony” Włocławek. *Mity a rzeczywistość*, Włocławek 2000.

Marek Ł., Bortlik-Dźwierzynska M., *Za Marksem bez Boga. Laicyzacja życia społecznego w Polsce w latach 1945–1989*, Katowice 2014.

Włocławski słownik biograficzny, t. 1, 6, red. S. Kunikowski, Włocławek 2004, 2011.

Ziółkowski B., *Włocławek. Kalendarium dziejów miasta*, Włocławek 2003.

Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003

Sławomir Drelich*

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ETYCZNY WYMIAR WSPÓLNOTY PAŃSTWOWEJ W DUCHU KLASYCZNEJ MYŚLI POLITYCZNEJ

Wspólnota państwowa w myśli klasycznej – wprowadzenie

Klasyczna myśl polityczna, której fundamentem były koncepcje stworzone przez wielkich filozoficznych „systemowców”, czyli Platona i Arystotelesa, definiuje państwo jako wspólnotę. We wspólnocie tej wyraźnie określone zostało miejsce każdego człowieka, który tym samym staje się elementem skomplikowanego mechanizmu państwowego, czy też – poprawniej – państwowo-społecznego. Leo Strauss wskazuje, że koncepcje klasyków – w szczególności zaś Arystotelesa – upatrują w filozofii politycznej sposobu na odkrycie „porządku politycznego, który jest najlepszy z natury w każdym miejscu i – możemy dodać – zawsze”¹. Celem drugim zaś – jak wskazuje Paweł Śpiewak – miało być „pogłębienie samoświadomości dobrych obywateli”². Klasycy poszukiwali więc najlepszego ustroju, gdyż wierzyli, że państwo to naturalne środowisko zorganizowanej wspólnoty ludzi. Eric Voegelin w swoich analizach sposobu myślenia myślicieli starożytnych wskazuje, że ich zdaniem „ten, kto jest niezdolny do wspólnoty, jest również niezdolny do przyjaźni”³. Ponadto jedynie państwo dobrze zorganizowane byłoby w stanie wychować dobrego obywatela, który będzie jednocześnie dobrym człowiekiem. Zasadniczym celem niniejszego tekstu jest ukazanie etycznego wymiaru wspólnoty politycznej w klasycznej myśli politycznej, a także miejsca człowieka we wspólnocie, jaka wyłania się z pism myślicieli klasycznych, szcze-

* Sławomir Drelich – politolog i etyk; adiunkt na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; członek redakcji i publicysta w kwartalniku idei „Liberté”; zajmuje się myślą polityczną, historią idei, etyką życia publicznego i dyskursem publicznym; autor książek: *Populistów ethos zmanipulowany* (Toruń 2010) i *Wojny trybuna ludowego. Przypadek Andrzeja Leppera* (Toruń 2013); publikował m.in. w „Ateneum. Polish Political Science Studies”, „Ruchu Filozoficznym”, „Studiach Humanistycznych AGH”, „Prawie i Więzi” i „Ethosie”.

¹ L. Strauss, *O polityce Arystotelesa*, w: tegoż, *Sokratejskie pytania*, tłum. P. Maciejko, s. 27.

² P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 94.

³ E. Voegelin, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 68.

gólnie zaś Arystotelesa. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że ów wymiar etyczny wielokrotnie rugowany jest ze współczesnej refleksji politologicznej.

Arystoteles w swoim fundamentalnym dziele prezentującym jego interpretację zagadnień będących przedmiotem niniejszego tekstu – w „Polityce” – zaznacza, że „każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje do osiągnięcia jakiegoś dobra”⁴. Sam fakt, iż pojęcie dobra uczyniono swoistym *telos* wspólnoty politycznej, wskazuje na etyczny wymiar rozumienia wspólnoty politycznej u Arystotelesa, ale również u wszystkich klasyków. Z pojęciem tym wiązano kategorię „szczęścia”, bo – jak w „Państwie” pisze Platon – wspólnocie państwowej chodzi przecież o to, „żeby szczęśliwe było, ile możliwości całe państwo”⁵. Z jednym zaś i drugim należy splotać refleksję dotyczącą cnót moralnych i intelektualnych, których praktykowanie – jak przypomina Alasdair MacIntyre – właśnie u klasyków uznawane jest za fundament dobrej przynależności do wspólnoty politycznej⁶. Jak widać, nie da się w myśli klasycznej oddzielić refleksji *stricte* politologicznej, czy nawet politycznej od zagadnień etycznych, czy chociażby moralnych. Przyczyną zaś tego jest swoistość państwa rozumianego jako wspólnota właśnie.

Wspólnota polityczna i poszukiwanie dobra

Każda bowiem wspólnota – jak wskazuje Arystoteles – dąży do jakiegoś dobra, więc oczywiste musi się wydawać, że „najprzedniejsza ze wszystkich”, czyli właśnie wspólnota państwowa, będzie również do jakiejś formuły dobra dążyć. Możemy się już na samym początku refleksji domyślać, że dobro to również musi mieć charakter szczególny, żeby nie powiedzieć: „najprzedniejszy”. Wspólnota państwowa tę swoją cechę „najprzedniejszości” czerpie z faktu, iż ogarnia swoim funkcjonowaniem wszystkie inne wspólnoty, które prowadzone mają być ku realizacji najwyższego celu. Państwo jest więc wspólnotą pełną, najpełniejszą ze wszystkich wspólnot, do jakich kiedykolwiek należeliśmy i do jakich kiedykolwiek należeć będziemy. Nie wynika to wyłącznie z faktu, że w jej skład wchodzi te wszystkie wspólnoty, które państwo właśnie ogarnia, ale ze względu na to, że jest to jedyna wspólnota, która „osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności”⁷. Władysław Tatarkiewicz w swoim studium poświęconym doskonałości pisze, że

⁴ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Edycja Komputerowa www.zrodla.historyczne.prv.pl 2003, s. 3 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 1]. Wersja komputerowa *Polityki* opracowana została na podstawie: Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003.

⁵ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 118 [420b-c].

⁶ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009, s. 86.

⁷ Arystoteles, *Polityka*, s. 5 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 8].

„doskonałe bywa też rozumiane jako to, co najlepsze, nad co nie może być nic lepszego”⁸. Arystotelesowska „najprzedniejszość” musi być więc interpretowana jako perfekcjonizm – najdoskonalszą ze wspólnot jest więc wspólnota państwowa.

Doskonałość wspólnoty państwowej wypływa ze wspomnianego już celu, który wspólnota ta realizuje. Stagiryta mówi o przyczynie i zarazem celu istnienia państwa *expressis verbis*: „Powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”⁹. Mamy więc połączenie ze sobą przyczyny egzystencjalnej (umożliwienie życia, czyli przeżycie) z przyczyną etyczną (uczynienie życia dobrym). Znamienne w tym kontekście są słowa Leo Straussa, które warto w tym miejscu przytoczyć w całości:

*Ustrój jest porządkiem, formą, która nadaje społeczeństwu jego charakter. Jest więc specyficznym sposobem życia. Ustrój jest formą życia wspólnego, sposobem życia społeczeństwa i w społeczeństwie, gdyż sposób ten zależy w decydującej mierze od dominacji istot ludzkich pewnego rodzaju, widocznego zdominowania społeczeństwa przez ludzi pewnego typu. Ustrój oznacza całość, którą dziś zwykliśmy postrzegać w sposób fragmentaryczny; oznacza zarazem formę życia społeczeństwa, styl życia, zmysł moralny, typ społeczeństwa, typ państwa, typ rządu, ducha praw*¹⁰.

Strauss poprzez ukazanie szerokiej interpretacji pojęcia ustroju państwa w starożytności stara się wskazać nie tylko zasadniczą różnicę między filozofią polityki doby klasycznej a filozofią polityki czasów nowożytnych, ale zarazem radykalnie różne perspektywy refleksji wokół państwa. Jeśli postrzegamy ustrój wedle interpretacji klasycznych, wówczas namysł nad wspólnotą państwową z konieczności przeistoczy się musi w namysł nad człowiekiem, grupami społecznymi, stylami życia, moralnością społeczeństwa. I bynajmniej nie można wystrzegać się wartościowania i generowania ocen etycznych. Ta perspektywa nie tylko dopuszcza, ale wręcz domaga się wartościowania, zaś opozycja binarna: „dobry – zły”, nie może być utożsamiana wyłącznie z wartościami logicznymi.

Eric Voegelin, analizując poglądy Arystotelesa przypomina, że „polis istnieje «z natury» (*phýsei*), tak jak z natury istniała wspólnota pierwotna – domostwo”¹¹. Autor „Polityki” przekonuje bowiem, że „konieczną jest rzeczą, aby się łączyły ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą”¹². Filozofia klasyczna postrzega więc powstawanie wszelkich wspólnot jako naturalną konieczność, czy też – wedle słów Stagiryty – efekt działania „naturalnego popędu”. Nie ma tutaj żadnego miejsca

⁸ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, Warszawa 1976, s. 69.

⁹ Arystoteles, *Polityka*, s. 5 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 8].

¹⁰ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, w: tegoż, *Sokratejskie pytania*, s. 85.

¹¹ E. Voegelin, *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2011, s. 88.

¹² Arystoteles, *Polityka*, s. 3 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 4].

na wolny wybór czy wolę ludzi¹³. Należy jednak pamiętać o tym, że natura to dla Arystotelesa realizacja przez określoną istotę, organizację czy społeczność swojego głównego celu, a przecież w całej filozofii klasycznej osiągnięcie celu utożsamiane jest z uzyskaniem pełni doskonałości. W przypadku państwa tym celem i doskonałością zarazem będzie samowystarczalność. Potwierdzeniem takiego postrzegania państwa jest fragment, w którym Platon mówi, iż „żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu trzeba wielu innych”¹⁴. Arystoteles idzie w sukurs swojemu nauczycielowi i wskazuje *ex cathedra*, że państwo to „ogół takich ludzi, odpowiednio wielki, by w wystarczającej mierze zapewnić sobie wszystko, co do życia potrzebne”¹⁵. Samowystarczalność jako zasadniczy cel wspólnoty państwowej musi być jednak postrzegany nie tylko jako przymiot *stricte* pragmatyczny, ale w głównej mierze jako walor typu etycznego. Jedynie bowiem samowystarczalność jest gwarantem przetrwania wspólnoty zarówno egzystencjalnego, jak również – powiedzielibyśmy dziś – kulturowego, moralnego i intelektualnego.

Sprawiedliwościowy wymiar wspólnoty państwowej

Autor „Polityki” przekonuje, że „sprawiedliwość jest znamieniem państwa”¹⁶. Przyjmując klasyczną perspektywę etyczno-polityczną należy uznać sprawiedliwość za podstawę porządku panującego we wspólnocie. Przyczyną takiego właśnie uchwytywania państwa przez myślicieli starożytnych jest konstatacja, że przecież to „mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe, czy też niesprawiedliwe”¹⁷, dlatego też Arystoteles dowodzi, że wyłącznie człowiek jako jedyna istota zdolna do rozróżnienia dobra i zła, a także sprawiedliwości i niesprawiedliwości mógł stworzyć wspólnotę rodzinną, lokalną, a finalnie państwową. Nie można więc abstrahować od zagadnienia sprawiedliwo-

¹³ Jest to zasadnicza różnica w optyce obowiązującej w filozofii klasycznej i filozofii nowożytnej. Ta pierwsza ukierunkowana jest na poszukiwanie zgodności z naturą, odkrywanie tego, czego natura wymaga. Druga zaś upodmiotawia człowieka, który uzyskuje rangę kreatora albo co najmniej współkreatora, również jeśli mówimy o genezie państwa. Hannah Arendt dowodzi, że „narodziny nauk społecznych można umiejscowić w chwili, gdy wszystkie rzeczy, zarówno »idee«, jak i przedmioty materialne, zostały zrównane z wartościami, w wyniku czego wszystko wywodziło swe istnienie ze społeczeństwa i odnosiło się do niego – w równym stopniu przedmioty namacalne, jak *bonum* czy *malum*”. H. Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 2011, s. 41.

¹⁴ Platon, *Państwo*, s. 62 [369b].

¹⁵ Arystoteles, *Polityka*, s. 55 [Ks. 3, rozdz. 1, par. 8].

¹⁶ Tamże, s. 6 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 12].

¹⁷ Tamże, s. 5 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 10].

ści, kiedy podejmujemy się uchwycenia swoistości wspólnoty państwowej w myśli klasycznej. Sama zaś sprawiedliwość powoduje szereg problemów i niejasności. Jak zresztą pisze Voegelin, komentator i badacz myśli starożytnej:

Sprawiedliwość można znaleźć na przykład w równości. Równość jest w istocie częścią sprawiedliwości, lecz jedynie dla równych. I znów, sprawiedliwość można odnaleźć w nierówności praw i w nierównym traktowaniu. Nierówność jest także częścią sprawiedliwości, lecz jedynie dla nierównych. Kiedy zasady sprawiedliwości i niesprawiedliwości traktuje się jako abstrakcje, bez odniesienia do właściwych konkretnych osób, prowadzą one do błędnych ocen¹⁸.

Pytanie o sprawiedliwość nie podlega jednak subiektywnym mniemaniom, stąd instancją nadrzędną osądzającą i rozstrzygającą w tej kwestii musi być ów podmiot, którego właściwością jest doskonałość, czyli państwo.

Czy jednak nie powinniśmy przyjąć stanowiska wyrażanego przez jednego z rozmówców Sokratesa w najwybitniejszym z Platońskich dialogów, który przekonuje, iż „w każdym państwie sprawiedliwość polega na jednym i tym samym: na interesie ustalonego rządu”¹⁹? Arystoteles zdaje sobie sprawę ze sporów wokół zagadnienia sprawiedliwości. W jego „Etyce nikomachejskiej” czytamy:

Tak też co do pojęć piękna moralnego i sprawiedliwości, którymi zajmuje się nauka o państwie, panuje tak daleko idąca rozbieżność i niestałość zdań, że pojawił się nawet pogląd, iż istnienie swe zawdzięczają one tylko umowie, a nie przyrodzie rzeczy²⁰.

W typowym dla siebie stylu Arystoteles dalej wyjaśnia, że sprawiedliwością ludzie powinni nazywać „tę trwałą dyspozycję, dzięki której zdolni są dokonywać czynów sprawiedliwych, dzięki której postępują sprawiedliwie i pragną tego, co sprawiedliwe”²¹. Sprawiedliwość ma być gwarantem szczęścia wspólnoty państwowej²², czyli realizacji przez nią swego naczelnego celu. Dotyczy zaś ona wyłącznie relacji międzyludzkich, które powinny opierać się na literze prawa.

Arystoteles wymienia trzy rodzaje sprawiedliwości: (1) „sprawiedliwość rozdzielającą”, (2) „sprawiedliwość wyrównującą” i (3) sprawiedliwość rozumianą

¹⁸ E. Voegelin, *Arystoteles*, s. 123.

¹⁹ Platon, *Państwo*, s. 29 [339a].

²⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 79 [1094b].

²¹ Tamże, s. 168 [1129a].

²² Władysław Tatarkiewicz zaznacza, że „mowa potoczna nazywa szczęściem nawet jedną chwilę, byle to była chwila bardzo pomyślna lub bardzo radosna; natomiast pojęcia filozoficzne kładą nacisk na to, że szczęście jest czymś trwałym, a przynajmniej względnie trwałym”. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, 1962, s. 19. Rzecz jasna w klasycznej filozofii polityki nie chodzi o potoczne rozumienie szczęścia czy szczęśliwości.

jako „wzajemność”. Pierwsza z nich, sprawiedliwość rozdzielcza, dotyczy podziału między członków wspólnoty politycznej zaszczytów, przywilejów i dóbr – sprawiedliwym będzie w tym kontekście przyznanie osobom równym sobie takich samych dóbr, przywilejów i zaszczytów, natomiast osobom nierównym trzeba będzie przyznać je w nierównym wymiarze. Z kolei sprawiedliwość wyrównawcza opiera się – jak mówi Strauss – na „równości czysto arytmetycznej” i jej przykładem będzie chociażby równe traktowanie wszystkich ludzi przez system sądownictwa. Natomiast sprawiedliwość utożsamiana z wzajemnością wskazywana jest przez Arystotelesa jako najbardziej pierwotna wersja sprawiedliwości stanowiąca fundament życia zbiorowego i istnienia wszelkich stowarzyszeń. Jej przejawy dostrzec można przede wszystkim w wymianie towarów i dóbr, czy też w sytuacjach związanych z aktem zemsty czy zadośćuczynienia²³. Wszystkie te trzy sposoby rozumienia sprawiedliwości ogniskują się wokół sformułowania Stagiryty, iż „w tym, co niesprawiedliwe, wyróżniliśmy to, co niezgodne z prawem, i to, co niesłuszne; w sprawiedliwości zaś wyróżniliśmy to, co zgodne z prawem, i to, co słuszne”²⁴. Z jednej więc strony zagadnienie sprawiedliwości odsyła nas do refleksji natury prawnej czy prawniczej, z drugiej zaś – poprzez kwestię słuszności – do refleksji natury *stricte* etycznej.

Problemem przede wszystkim natury etycznej jest więc zagadnienie sprawiedliwości politycznej, któremu Arystoteles poświęca miejsce nie tylko w swojej „Polityce”, ale również w „Etyce nikomachejskiej”. Podobnie to zagadnienie uchwytywane było przez innych myślicieli tradycji klasycznej. Sprawiedliwość w jej politycznym sensie dotyczy wyłącznie „osobników współżyjących z sobą tak, aby wytworzyć całość samowystarczającą, osobników wolnych i równych wedle proporcji bądź geometrycznej, bądź arytmetycznej”²⁵. Polityczny wymiar sprawiedliwości dotyczyć więc może wyłącznie tych stosunków między ludźmi, które normowane są prawnie. Dlatego właśnie każdy wyrok sądu traktowany być musi jako rozstrzygnięcie o sprawiedliwości i niesprawiedliwości. W przypadku większości czynów uznawanych przez sądy za niesprawiedliwe przyczyną takiego orzeczenia było przyznanie sobie przez jakiegoś człowieka zbyt wielkich uprawnień względem innych ludzi. Naczelnym obowiązkiem sprawiedliwego, czy też dobrego władcy musi być wzięcie na siebie roli strażnika prawa, czyli

²³ C. Lord, *Arystoteles*, tłum. T. Rosiński, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, s. 135.

²⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 171 [1130b]. Także Paweł Śpiewak w swoich analizach myśli Stagiryty wielokrotnie podkreśla, że „Arystoteles dystansuje się wobec takiej polityki, która polega na despotycznym władaniu i prowadzeniu nieustannych wojen”. Podkreśla tym samym konieczność opartego na prawie rządzenia równymi sobie obywatelami. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, s. 102.

²⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 180 [1134a].

swoistego protektora sprawiedliwych stosunków międzyludzkich. Władcę, czy też rządzących, którzy wystąpiliby przeciwko takim wymogom sprawiedliwości, określilibyśmy mianem władzy tyrańskiej²⁶. W myśli klasycznej rządzący zyskuje więc status strażnika sprawiedliwości, a dążenie do sprostania jej wymogom stanowi kluczowe kryterium w określaniu władzy państwowej jako dobrej lub złej.

Pytanie o rolę sprawiedliwości jako idei chronionej przez władzę polityczną postawił sobie w sposób najbardziej precyzyjny właśnie Arystoteles, choć również Platon w „Państwie” zastanawia się nad niniejszym zagadnieniem. Jeden z bohaterów tego wybitnego dialogu konkluduje:

Bo tobie się zdaje, że pasterze owiec i krów mają na oku dobro owiec i krów i tuczą je, i chodzą koło nich, mając na oku coś innego niż dobro swoich panów i własne, i tak samo ci, co rządzą w państwach, którzy naprawdę rządzą, myślisz, że jakoś inaczej się odnoszą do rządzonych niż jak do owiec i o czymś innym myślą nocą i dniem, jak nie o tym, skąd by wyciągnąć jak największą korzyść dla siebie²⁷.

Jak widać, już myśliciele starożytni doskonale zdawali sobie sprawę z zagrożeń, jakie niesie ze sobą posiadanie władzy i mocy decydowania o innych ludziach. Widzieli skłonność wielu ludzi partycypujących w rządzeniu państwem do podejmowania działań przynoszących im osobistą korzyść. Arystoteles rozumie, że „państwo bowiem z natury jest pewną wielością”²⁸, czy też „państwo jest pewną wielością obywateli”²⁹, stąd również pojawić się musi kłopot z takim zarządzaniem tą „wielością” ludzi, wspólnot i interesów, aby potrzeby wszystkich bądź jak największej liczby ludzi zostały zapewnione, a wszystko to w duchu sprawiedliwości. Autor „Etyki nikomachejskiej” dostrzega również, iż „to, co jest wspólną własnością bardzo wielu, jest najmniej otaczane staraniem”³⁰. Pojawia się więc pytanie, jak rządzić państwem, aby zrealizować cel zasadniczy wspólnoty państwowej, jakim jest samowystarczalność, dobro wspólne i szczęśliwość, a zarazem aby wszystkie te procesy odbywały się wedle zasad sprawiedliwości. Jak jednak podkreśla Ryszard Legutko: „Sokrates nie uciekł z więzienia, ponieważ konsekwentnie był państwu posłuszny, mimo że wątpił w jego sprawiedliwość”³¹. W tym właśnie kontekście myśliciele klasyczni odwołują się do refleksji nad istotą państwa już nie tylko pod kątem jego sprawiedliwości, ale także w kwestii jego ustroju.

²⁶ Tamże, s. 180-181.

²⁷ Platon, *Państwo*, s. 34 [343b].

²⁸ Arystoteles, *Polityka*, s. 22 [Ks. 2, rozdz. 1., par. 4].

²⁹ Tamże, s. 53 [Ks. 3, rozdz. 1, par. 2].

³⁰ Tamże, s. 23 [Ks. 2, rozdz. 1, par. 10].

³¹ R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013, s. 516.

Ustrój państwa jako przepustka do doskonałości

Platon był pierwszym, który postawił sobie zadanie znalezienia i stworzenia teoretycznych podstaw idealnego ustroju – ustroju, który będzie mógł w sposób najdoskonalszy spełnić wymogi związane z dobrem wspólnym, samowystarczalnością i sprawiedliwością. Natomiast Arystoteles w „Polityce” jednoznacznie wskazał, czym ustrój jest. Referował mianowicie, że „ustrój polityczny jest ujęciem tych, co mieszkają w państwie, w ramy pewnego porządku”³². Powinniśmy więc utożsamiać ustrój nie tak, jak to się dziś czyni, z systemem politycznym państwa³³, ale raczej z całokształtem stosunków politycznych, społecznych i gospodarczych, jakie w państwie funkcjonują i które mają wpływ na kształtowanie człowieka od jego narodzin aż po śmierć. Tak właśnie ustrój w myśli klasycznej postrzega Strauss, który podkreśla, iż „pod jednym względem państwo jest czymś wyższym od społeczeństwa, gdyż jest ono oparte na tym, czego wszyscy muszą pragnąć w tym samym stopniu, gdyż jednakowo go potrzebują, na warunkach szczęścia”³⁴. Wedle Stagiryty „winno się mówić przede wszystkim o tożsamości państwa biorąc pod uwagę ustrój”³⁵, czyli ustrój państwa jest czynnikiem przesądzającym w kwestiach związanych z cechami charakterystycznymi danego społeczeństwa. Ustrój jest więc swego rodzaju – tutaj powtórzmy słowa autora „Sokratejskich pytań” – „porządkiem, formą, która nadaje społeczeństwu jego charakter. Jest więc specyficznym sposobem życia”³⁶. Voegelin podkreśla jednak, że „instytucjonalny porządek wspólnoty nie jest jej duchem; jest naczyniem, w którym żyje duch”³⁷. Charakterystyka ustroju państwa pozwala zrozumieć postępowanie społeczeństwa, ale pozwala również przyjrzeć się każdemu człowiekowi z osobna: dostrzec jego miejsce w społeczeństwie, wpływ na wspólnotę państwową, rolę w budowaniu harmonijnie funkcjonującego społeczeństwa.

Człowiek obserwowany jako wypadkowa ustroju państwa staje się bardziej zrozumiały, w szczególności zaś zrozumiałym staje się jego konstrukcja moralna i intelektualna, która – według myślicieli klasycznych – jest zawsze wypadkową

³² Arystoteles, *Polityka*, s. 53 [Ks. 3, rozdz. 1, par. 1].

³³ Hannah Arendt jest świadoma faktu, iż wiele pojęć filozoficznych od czasów starożytnych, poprzez nowożytność, aż po czasy współczesne, zatraciło swoje pierwotne znaczenia. Uspokaja ona jednak, że jednak „kres tradycji nie musi oznaczać, że tradycyjne pojęcia straciły władzę nad umysłami ludzkimi”. Słowa te są niejako dowodem, że nawet jeśli pojęcie ustroju jest przez nas dziś inaczej rozumiane, to jeszcze nie znaczy, że przez pryzmat antycznego sensu tego pojęcia nie uda nam się zrozumieć również współczesnych zjawisk społecznych czy politycznych. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, s. 33.

³⁴ L. Strauss, *O polityce Arystotelesa*, s. 43.

³⁵ Arystoteles, *Polityka*, s. 57 [Ks. 3, rozdz. 1, par. 14].

³⁶ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, s. 85.

³⁷ E. Voegelin, *Platon*, s. 378.

ustroju państwowego. W swoim „Państwie” Platon przekonuje, że „wychowanie fizyczne i duchowe, jeżeli będzie należyte a ustalone, będzie urabiało dobre natury, a znowu natury należyte, przesiąkłe tym wychowaniem, zrobią się jeszcze lepsze niż pokolenie poprzednie”³⁸. Dobrze zorganizowane państwo będzie więc wychowywało dobrych ludzi – to chyba najwznioślejsza konkluzja starożytnej filozofii polityki, dzięki której możemy pojąć, dlaczego klasyczni myśliciele tak często i tak zawzięcie skupiali się na refleksji wokół kolejnych wizji państwa idealnego, czy też swoje analizy politologiczne podporządkowywali wskazywaniu pozytywnych cech poszczególnych ustrojów państw oraz tępieniu ich wad. Jak zresztą wskazuje Strauss w pracy „O tyranii”, cnota jest pochodną wyłącznie ustrojów dobrych, nie zaś zwyrodniałych³⁹. Platon wymienia bowiem obok ustrojów dobrych (monarchia, arystokracja i politeja lub demokracja) także ustroje zwyrodniałe (tyrania, oligarchia bądź timokracja, ochlokracja)⁴⁰. Wszystkie one wychowują człowieka w ściśle określonym duchu, stanowią bowiem zawsze świat swoistej *paidei*. Człowiek ukształtowany przez określony ustrój nabiera cech dla tegoż ustroju typowych: zarówno dobrych, jak też złych. Namawia więc, aby „naprzód rozpatrywać rysy obyczajowe w ustrojach państwowych, a nie w ludziach prywatnych, bo to będzie bardziej wyraźne”⁴¹. Ustrój jest więc kluczem do zrozumienia człowieka – nie zaś odwrotnie.

Myśliciele klasyczni wielokrotnie podkreślają fakt, iż „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”⁴². Stagiryta mniema, jakoby człowiek żyjący poza państwem był albo „nędznikiem”, albo „nadludzką istotą”. Życie we wspólnocie ma być jednak przejawem ludzkiej wyjątkowości, która źródło swoje ma w ludzkim darze mowy, a to dlatego, że – jak już wcześniej wskazano – „mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe”, jest ona jednocześnie „zdolnością rozróżniania dobra i zła”⁴³. Państwo, jako naturalne środowisko życia człowieka, przygotowuje go do dokonywania tychże ocen, czyli wyznacza wskazówki do rozstrzygania o dobru i złu, słuszności i niesłuszności, a także sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Etyczny walor funkcjonowania wspólnoty państwowej jest więc nie do przecenienia i niewątpliwie należałoby mówić o państwie jako źródle wartości moralnych, czy też normatywnych podstaw ludzkiej moralności. Wspólnota państwowa funkcjonuje w oparciu o określony ustrój, ale jednocześnie ma ona kształtować

³⁸ Platon, *Państwo*, s. 122 [424b].

³⁹ L. Strauss, *O tyranii*, tłum. P. Armada i A. Górniewicz, Kraków 2009, s. 66.

⁴⁰ Platon, *Państwo*, s. 28-29 i 148 [338d-339a; 445d].

⁴¹ Tamże, s. 253 [544e].

⁴² Arystoteles, *Polityka*, s. 5 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 9].

⁴³ Tamże, s. 5 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 10].

pewien ustroj człowieka, „zaszczepiać zdrowie, to znaczy nadawać ciału pewien ustroj naturalny, aby w nim władało i podlegało to, co z natury powinno jedno lub drugie robić, a w chorobie zaczyna się władanie i uleganie czynników cielesnych przeciw naturze”⁴⁴.

Świadomość tego, jak starożytni postrzegali wychowanie i człowieka, dopiero pozwala nam zrozumieć ogromną rangę, jaką przywiązywali do refleksji o państwie i jego ustroju. Pozwala również uchwycić głębszy sens tak gruntownego rozważania przez nich zagadnień związanych z wadami i mankamentami działania maszyny państwowej. Wszak każdy z mankamentów państwa jako instytucji stanie się w przyszłości przyczyną uchybień w procesie moralnego kształtowania obywateli. Ryszard Legutko w swojej wielkiej pracy poświęconej Sokratesowi relacjonuje podejście tego wybitnego myśliciela do zagadnienia państwa. Podkreśla, że dla niego „demokratyczne Ateny to rządy *demosu* i polityków schlebających *demosowi*, ale jednocześnie Ateny jako państwo zasługują na szacunek i oddanie”⁴⁵. Z jednej więc strony – konieczny jest respekt dla państwa jako najważniejszej wspólnoty, w której człowiek funkcjonuje a która zapewnia mu podstawy wychowania moralnego oraz kręgosłup intelektualny i społeczny; z drugiej zaś – za konieczną uznaje krytykę funkcjonowanie demokratycznych instytucji państwa, które nie działają efektywnie bądź nieskutecznie realizują cele wspólnoty państwowej. W „Państwie” możemy znaleźć niejedną taką skargę:

*I to właśnie jest moja skarga, że żaden z dzisiejszych ustrojów państwowych nie jest godzien natury filozofa. Dlatego się też ta natura skręca i odmienia; jakby kto obce nasienie w innej ziemi posadził, ono zamiera powoli i pod przemocą warunków zwykło przechodzić w postać miejscową. Tak i ten gatunek dzisiaj nie posiada siły sobie właściwej, tylko się przeradza w obcy sobie typ charakteru. A jak dostanie jako tło ustroj najlepszy, podobnie jak sam jest najlepszy, wtedy dopiero pokaże, że jest naprawdę boski, a wszystko inne było ludzkie, czyby to o natury szło, czy o zajęcia*⁴⁶.

Świadomości, iż żaden z ówczesnych ustrojów nie był doskonały, czyli nie był w stanie osiągnąć tych celów, które wspólnocie państwowej wyznaczono, towarzyszyła nadzieja, że wreszcie uda się znaleźć receptę na państwo idealne, ustroj, który zbliży świat człowieka do rzeczywistości Boskiej.

Wychowanie moralne było dla myślicieli klasycznych bodaj najistotniejszym zadaniem, jakie państwo miało realizować względem swoich obywateli. Nie można jednak utożsamiać tego stanowiska z nadmiernym ujmowaniem podmiotowości jednostce ludzkiej (choć rzeczywiście w myśli klasycznej nie pojawiają się no-

⁴⁴ Platon, *Państwo*, s. 147 [444d].

⁴⁵ R. Legutko, *Sokrates*, s. 527.

⁴⁶ Platon, *Państwo*, s. 201 [497b-c].

wożytne pojęcia ludzkiego indywiduum czy autonomii jednostki). Wspólnota państwowa nie ponosi pełnej odpowiedzialności za jednostkę ludzką, bo to „człowiek odpowiada za swoją wiedzę moralną i ponosi odpowiedzialność za jej brak. Czyn popełniony w wyniku jej braku jest czynem zależnym od woli. Dlatego właśnie niewiedza ta jest przedmiotem nagany”⁴⁷. Państwo ma stworzyć warunki i możliwości do tego, aby człowiek odpowiedni kręgosłup intelektualny i moralny uzyskał, jednakże jak on te możliwości faktycznie wykorzysta, to wyłącznie jego indywidualna sfera decyzji i odpowiedzialności. Władza państwowa powinna posługiwać się rozumem i mieć coś w rodzaju zdolności przewidywania⁴⁸. Rzecz w tym, aby w całym procesie wychowania człowieka przewidzieć potencjalne skutki możliwości, zdolności i umiejętności, jakie będą w przyszłości orężem działania człowieka. Tak jak zbieżne są – zdaniem Arystotelesa – interesy pana i niewolnika, tak też można mówić o zbieżności interesów rządzących i rządzonych, które nieustannie się przenikają i wpływają na siebie wzajemnie.

Polityka i etyka – nieodłączna para

Klasyczna myśl polityczna nie daje nam możliwości na jakiegokolwiek wyrysowanie granicy między sferą polityczną a etyczną. Państwo może i jest jednostką terytorialną⁴⁹, która powstaje ze względu na „pęd do życia we wspólnocie”⁵⁰ właściwy każdemu człowiekowi, jednak cel dalekosiężny przypisany wspólnocie państwowej jest niewątpliwie celem moralnym. Całość myśli politycznej naszego kręgu cywilizacyjnego skupia się nieustannie wokół zagadnienia państwa, czy też wspólnoty, i wydawałoby się, że dziedzictwo klasyczne zostało już jednoznacznie przytłoczone, przysłonięte dorobkiem nowożytności i współczesności. Hannah Arendt jednak uprzedza: „władza wyświechtanych pojęć i kategorii staje się bardziej despotyczna, kiedy tradycja traci żywotną siłę i kiedy zanika pamięć o jej początkach”⁵¹. Czy właśnie pojęcia państwa i wspólnoty możemy określić takimi „wyświechtanymi pojęciami i kategoriami”, których tradycja osłabła, a świadomość ich genealogii zanikła? Obawiam się, że przyjęcie tak radykalnego wniosku byłoby nieuprawnione. Na pewno jednak współczesne myślenie o państwie odbiega w sposób znaczący od sposobu myślenia typowego dla myślicieli klasycznych. Współczesna politologia – a nawet myśl polityczna – niejednokrotnie skupia się

⁴⁷ T. Kuniński, *Sokrates w Waszyngtonie. Etyczne dylematy politycznych nieprawości: perspektywa współczesna w świetle greckiej myśli klasycznej*, Kraków 2015, s. 71.

⁴⁸ Arystoteles, *Polityka*, s. 3 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 4].

⁴⁹ Tamże, s. 21 [Ks. 2, rozdz. 1, par. 2].

⁵⁰ Tamże, s. 6 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 12].

⁵¹ H. Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym*, s. 33.

na zagadnieniach instytucjonalnych czy technokratycznych, zupełnie rezygnując z kontynuowania tradycji etycznej refleksji nad wspólnotą państwową.

Arystoteles wskazywał, że „w dobrze urządzonym państwie każdy ma swoją robotę”⁵². Jak więc porzucić temat „dobrze urządzonego państwa” i miejsca w nim dla każdego człowieka? Platon przekonuje, że zasadniczo „chodzi przecież o rzecz największą, o życie dobre i złe”. Jak więc porzucić temat tego, jakie życie będziemy w stanie określić mianem dobrego, a jakie mianem złego? Czy zaprzestać rzetelnego i odpowiedzialnego wychowywania człowieka w duchu wartości, które przez daną wspólnotę polityczną uznawane są za cenne i godne zachowania? Wiele napisano w czasach nowożytnych i współczesnych o wolności sumienia i swobodzie światopoglądowej każdego obywatela. Czy jednak nie zgodzimy się z myślicielami klasycznymi, że brak „poczucia moralnego” to chyba najgorszy z przymiotów człowieka, czyniący go „najniegodziwszym i najdzikszy m stworzeniem, najpodlejszym w pożądliwości zmysłowej i żarłoczności”⁵³? Czy więc powinniśmy zgodzić się na to, aby refleksja wokół funkcjonowania wspólnoty państwowej została wypłukana z zagadnień etycznych? Myśliciele klasyczni nie godzą się na to. Wskazują, że polityka i etyka są sferami nieodłącznymi i nieustannie przenikającymi się, a takie zagadnienia, jak: dobro wspólne, szczęśliwość, samowystarczalność, sprawiedliwość i ustrój, są tego wystarczającym dowodem. Arendt jednak stara się nas również uspokoić. Pokazuje ona, że „Kierkegaard, Marks i Nietzsche są dla nas drogowskazami wskazującymi przeszłość, która utraciła autorytet. Oni pierwsi ośmielili się myśleć bez przewodnictwa jakiegokolwiek tradycji; jednakże, na dobre i na złe, wciąż tkwili w pojęciowych ramach wielkiej tradycji”⁵⁴.

Słowa kluczowe: *filozofia polityki, filozofia klasyczna, dobro wspólne, wspólnota, państwo, sprawiedliwość.*

Summary

The ethical aspects of the state understood as a community – introduction

In this article the author presents the ethical aspects of the state understood as a community. The author refers primarily to the classic concepts of political philosophy, which have their source in thinkers such as Plato and Aristotle. It turns out

⁵² Platon, *Państwo*, s. 104 [406c].

⁵³ Arystoteles, *Polityka*, s. 6 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 12].

⁵⁴ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, s. 35.

that these concepts of reflection on the state is always associated with a reflection on issues such as the common good, justice, perfection and virtue. Classical political philosophy in a special way interprets also the concept of the regime, that is understood much broader than the modern notion of the political system. Classical thinkers show that politics and ethics are spheres constantly interrelated.

Keywords: *political philosophy, ancient philosophy, common good, community, state, justice*

Bibliografia

Opracowania

- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 2011.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Edycja Komputerowa www.zrodla.historyczne.pl 2003. Wersja komputerowa *Polityki* opracowana na podstawie: Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003.
- Kuniński Tomasz, *Sokrates w Waszyngtonie. Etyczne dylematy politycznych nieprawości: perspektywa współczesna w świetle greckiej myśli klasycznej*, Kraków 2015.
- Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.
- Lord C., *Arystoteles*, przeł. T. Rosiński, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, Genealogia i Tradycja*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa 2009.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?*, w: tegoż, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998.
- Strauss L., *O polityce Arystotelesa*, w: tegoż, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998.
- Strauss L., *O tyranii*, przeł. P. Armada i A. Górniewicz, Kraków 2009.
- Śpiewak P., *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998.
- Tatarkiewicz W., *O doskonałości*, Warszawa 1976.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, 1962.
- Voegelin E., *Arystoteles*, przeł. M.J. Czarnecki, Warszawa 2011.
- Voegelin E., *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.

Marcin Polakowski*

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu

BEZPIECZEŃSTWO I STABILNOŚĆ DEMOKRACJI W KONTEKŚCIE NOWOLEWICOWYCH KONCEPCJI ERNESTO LACLAUA I CHANTAL MOUFFE

Współczesne ustroje demokratyczne wymykają się łatwemu definiowaniu i opisowi. Jednoznacznemu opisowi wymyka się zresztą już samo pojęcie demokracji, które jest zależne od sposobu określenia suwerena, za jaki uznaje się lud, oraz praktycznego sposobu wykonywania przezeń władzy zwierzchniej. Stąd też demokrację zazwyczaj dookreśla się przymiotnikami, wskazującymi na różne odmiany idei demokratyzmu oraz różne wizje demokracji w ramach odmiennych nurtów myślenia o polityce.

Współczesną demokrację zwykle określa się mianem demokracji liberalnej, czyli modelu łączącego demokratyczną zasadę rządów ludu, realizowaną pośrednio przez parlament oraz bezpośrednio przez referenda z różnorodnymi zabezpieczeniami praw jednostki i mniejszości, charakterystycznymi dla liberalnej tradycji myślenia o polityce. Współczesne ustroje demokratyczne miałyby zatem łączyć suwerenność ludu, rządy większości, powszechne prawo wyborcze z ochroną autonomii jednostki, praw człowieka czy różnie rozumianych praw mniejszości¹.

Teoria liberalna od początku skupiała się na wyeliminowaniu z doktryny demokratycznej elementów, które mogłyby prowadzić do przekształcenia demokracji w despotyzm. Mariaż tych dwóch ideologii nie był jednak bezproblemowy. Alexis de Tocqueville, podobnie jak wielu klasycznych liberałów, początkowo uważał demokrację i liberalizm za nurty wykluczające się w praktyce. Ustrój demokratyczny został przez niego przeciwstawiony arystokracji i oskarżony o przyczynianie się do postępującej izolacji jednostki. Według autora „O demokracji w Ameryce” ustrój demokratyczny rozbija tradycyjne wspólnoty, przez co

* Marcin Polakowski – absolwent Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce. Pracownik Zakładu Współczesnej Myśli Społeczno-Politycznej Instytutu Politologii Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Tłumacz tekstów naukowych z języka angielskiego. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na współczesnej filozofii politycznej, historii myśli politycznej oraz współczesnych procesach międzynarodowych.

¹ J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 70–71.

skłania jednostki nienależące do jakiejkolwiek grupy społecznej do poszukiwania spełnienia w sferze materialnej i wyrzeczenia się wpływu na życie publiczne. Jak wskazuje francuski autor, „zamiłowanie do dobrobytu stało się upodobaniem ogólnonarodowym i dominującym”; co więcej, ten „wielki nurt ludzkich namiętności porywa za sobą wszystko”². Prowadzi to do niepowetowanych strat moralnych, które ostatecznie stawiają obywatela w pozycji podległości wobec siły rozrastającego się aparatu państwowego oraz presji demokratycznej większości³.

Jednak w późniejszych pracach Tocqueville’a można dostrzec próbę pogodzenia idei demokratycznych i liberalnych. Francuski myśliciel próbuje w nich oddzielić despotyczne elementy idei demokratycznych od akcentów mogących w praktyce przyczyniać się do wzrostu wolności. Do pierwszych zalicza przede wszystkim występującą w teoriach i praktyce demokratycznej skłonność do zbyt szerokiego rozumienia równości. Udany mariaż demokracji i liberalizmu miałby więc w tym przypadku oznaczać ograniczenie równości do jej politycznego wymiaru oraz połączenie jej z silnym podkreśleniem wartości wolności indywidualnej⁴.

Także John Stuart Mill próbował w swych koncepcjach zabezpieczyć ustrój demokratyczny przed perspektywą tyranii większości. Nieunikniona obawa przed „zbiorowym tyranizowaniem” jednostek przez społeczeństwo, dokonywanym nie tylko za pomocą aparatu państwowego, lecz także dzięki swoistej „tyranii panującej opinii i nastroju”⁵, skłaniała angielskiego filozofa do podkreślania znaczenia nienaruszalności osobistych wolności i praw jednostki, w tym zwłaszcza wolności słowa⁶.

² A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, przeł. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996, s. 240.

³ Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 52–56. Podobny obraz kreśli Ryszard Legutko, uznając go za konsekwencję nadmiernego rozrostu indywidualizmu. R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007, s. 214–220.

⁴ G. Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998, s. 456–457.

⁵ J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2005, s. 97.

⁶ J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, s. 110–111. Kwestię tyranii większości doskonale opisuje wspomniany wcześniej Tocqueville we wczesnym okresie swojego pisarstwa: *W arystokracjach ludzie prezentują często im tylko właściwą wielkość i siłę. Kiedy znajdują się w sporze z większością ludzi im podobnych, wycofują się, lecz podtrzymują swoją opinię. Inaczej jest w społeczeństwach demokratycznych. Poparcie społeczne wydaje się tam równie potrzebne jak powietrze i w gruncie rzeczy nie można żyć, będąc w niezgodzie z masą. Masa zaś nie musi odwoływać się do prawa, by nagiąć tych, którzy myślą inaczej. Wystarczy, że ich skrytykuje. Wkrótce poczną się zrozpaczeni, bowiem będą izolowani i bezwolni. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, s. 273. Cyt. za: Z. Rau, *Liberalizm*, s. 55.*

Zrośnięcie się liberalizmu i demokracji zaowocowało w XX wieku częstym utożsamianiem parlamentarnej demokracji liberalnej z demokracją w ogóle oraz – jak dowodzi Giovanni Sartori – z wchłonięciem terminu „liberalizm” przez pojęcie demokracji⁷. Zjawiska te wydają się mieć doniosłe konsekwencje, także jeśli chodzi o współczesne dyskusje na temat postulowanego kształtu demokracji, jej obecnej kondycji czy ewentualnych propozycji demokratycznych reform ustrojowych.

Utożsamienie demokracji liberalnej z demokracją w ogóle często prowadzi do dyskredytacji wszystkich form refleksji nad demokracją wyrastających z inspiracji innych niż liberalizm. Dotyczy to choćby wszelkich postulatów rewizji praw jednostkowych i grupowych gwarantowanych przez liberalną demokrację, w których to propozycjach upatruje się zagrożeń dla wolności czy perspektywy tyranii większości⁸. W debacie publicznej doktryny nieliberalne, proponujące odmienną wizję ustroju demokratycznego, są uznawane za zagrożenie nie mniejsze niż doktryny antydemokratyczne. Dopuszcza się jedynie te propozycje reform ustroju demokratycznego, które są wyrażane w ramach granic określonych przez teorię i język liberalno-demokratyczny⁹.

W ramach wspomnianego dyskursu stosunkowo trudno jest jednak skrytykować koncepcje reformy postulujące pogłębianie demokracji i dążenie do jej bardziej autentycznej formy. Propozycje te dowodzą, że obecnie mamy do czynienia raczej z niedostatkiem, a nie z nadmiarem woli ludu i wolności obywateli. Mimo że z punktu widzenia liberałów (zwłaszcza klasycznych) pozostają one nadal wątpliwe, to odwołują się one do pokrewnej im retoryki poszerzania sfery wolności i sprawczości obywateli.

⁷ G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 457.

⁸ Interesującym zabiegiem raczej retorycznym aniżeli merytorycznym jest klasyfikowanie zróżnicowanych stanowisk krytycznych wywodzących się z różnych źródeł intelektualnych w ramach jednej grupy stanowisk antyliberalnych, co więcej – w swym antyliberalizmie zestawianych z marksistowską krytyką demokracji. Celuje w tym choćby S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, Kraków 1998, s. 21. Ten sam autor często posuwa się dalej, chętnie zrównując wszelkie krytyki liberalizmu z myśleniem „faszystowskim”, „quasi-faszystowskim” czy „proto-faszystowskim”. Tamże, s. 13–20.

⁹ Za główną cechę tego języka uznaje się przede wszystkim oparcie na pojęciu praw (*rights*) przysługujących jednostkom jako takim i zabezpieczających im – jak to ujmuje Alasdair MacIntyre – możliwość „dążenia do realizacji celów życiowych, wolności i szczęścia”. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 139–140.

Radykalne rozumienie demokracji

Jedną z bardziej rozwiniętych koncepcji teoretycznych przełomu XX i XXI wieku, która zakłada głęboką wizję demokracji, jest wynikająca z inspiracji lewicowych koncepcja radykalnej polityki demokratycznej¹⁰ i demokracji agonistycznej¹¹ autorstwa Ernesto Laclaua i Chantal Mouffe. Teorie o charakterze lewicowym w swych diagnozach społeczno-historycznych zwykle łączą proces demokratyzacji z procesem postępującej egalitaryzacji. Także obecnie pogłębianie demokracji miałoby więc stać się środkiem prowadzącym do większego egalitaryzmu społecznego.

Głównym zarzutem Laclau i Mouffe wobec liberalnej demokracji jest próba wyeliminowania antagonizmu społecznego, dokonywana pod hasłem racjonalnego konsensusu, który miałby być osiągany w warunkach debaty parlamentarnej. Racjonalność konsensusu nie jest w tym przypadku neutralna, gdyż pozostaje warunkowana założeniami wstępnymi (takimi jak: wolności jednostki, prawa człowieka czy różnie rozumiane prawa mniejszości) wywodzącymi się z doktryny liberalnej i wpisanymi w ramy konstytucyjno-prawne współczesnych państw. Dążenie do tak zdefiniowanego konsensusu wyklucza więc z definicji propozycje wychodzące poza wspomniane założenia, które są określane jako skrajne i krytykowane w imię ochrony demokratyczności ustroju przed tyranią większości. Sytuacja ta prowadzi do monopolizacji debaty publicznej przez propozycje liberalne i zbliżanie się innych propozycji ideowych do liberalnego wzorca¹². W praktyce oznacza to zanik prawdziwej debaty, w której mogłyby zostać przedstawione postulaty grup niereprezentowanych, osłabienie procesu demokratycznego i wpływu obywateli na polityków oraz brak przestrzeni do krytyki i rewizji wad współczesnych demokracji. Mouffe kładzie więc nacisk na „negatywne konse-

¹⁰ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wrocław 2007.

¹¹ Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005, oraz *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, tłum. B. Szelewa, Warszawa 2015.

¹² Proces ten szczególnie widoczny stał się w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Na lewicy jego przejawem były poszukiwania „trzeciej drogi” przez byłego premiera Anglii (z ramienia Partii Pracy) Tony’ego Blaira czy próba zdefiniowania „nowego centrum” przez kanclerza Niemiec (za rządów SPD) Gerharda Schrödera. Zob. A. Giddens, *Trzecia droga. Odnova socjaldemokracji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1999. Na prawicy z kolei o procesie tym mogłyby świadczyć wszelkie próby odnowy wizerunku i zdefiniowania na nowo konserwatyzmu, zwykle całkowicie rozmywające jego sens. J. Gray, *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*, London–New York 1993. Do procesu tego odnosi się Chantal Mouffe, identyfikując go z retoryką zalecającą politykę sytuującą się poza rzekomo nieaktualnymi kategoriami lewicy i prawicy oraz posługującą się technokratycznymi pojęciami „modernizacji”, „elastyczności” czy „odpowiedzialności”. Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, s. 26.

kwencji uznania, iż ideał demokracji polega na urzeczywistnieniu »racjonalnego konsensu«. Autorka „Paradoksu demokracji” jest przekonana, że „zacieranie się granic między prawicą i lewicą nie jest bynajmniej krokiem w stronę demokracji, lecz stanowi zagrożenie jej przyszłości”¹³.

Zdaniem Laclaua i Mouffe gniew wynikający z niezadowolenia z liberalno-demokratycznego konsensusu znajduje ujście w ruchach antyestablishmentowych i skrajnych, często rzeczywiście kwestionujących założenia systemu politycznego i ekonomicznego. Ruchy te są deprecjonowane w dyskursie publicznym poprzez określanie ich negatywnie wartościowanym terminem populizmu lub „skrajnej prawicy” oraz przeciwstawianie ich szerokiemu obozowi partii „konstruktywnych” czy „demokratycznych”. Populizm natomiast zrównuje się z demagogią, przedstawianiem nazbyt uproszczonej wizji świata i schlebianiem ludowi, nie zwracając uwagi na problemy i interesy grup, które są w jego ramach wyrażane i reprezentowane. Innymi słowy, ruchy, które nie wpisują się w wąski liberalno-demokratyczny wzorzec, nie są uznawane we współczesnych demokracjach za pełnoprawny podmiot debaty publicznej. Przedstawia się je jako zagrożenie dla demokracji i w efekcie próbuje jawnie wykluczyć z życia politycznego¹⁴. Pomijanie przyczyn sukcesów ruchów protestów prowadzi jednak tylko do dalszego zaostrzania konfliktu społecznego, który zdaniem omawianych teoretyków ostatecznie może rzeczywiście przybrać zradyzalizowane skrajne postacie¹⁵. Za liberalno-demokratycznym konsensusem kryje się więc próba rugowania konfliktu z życia społecznego i ukrytego uprzywilejowania określonej propozycji ideologicznej. Nie jest, zdaniem Laclaua i Mouffe, prawdziwą demokracją system, w którym władze sprawują nieustannie wymieniające się nią mniej lub bardziej liberalne partie próbujące wykluczyć z dyskursu publicznego wszystkie inne opcje polityczne.

Receptą na tak zarysowany kryzys współczesnej demokracji ma być jej pogłębienie, kryjące się pod hasłem radykalnej polityki demokratycznej lub – w późniejszej wersji rozwiniętej przez Mouffe – demokracji agonistycznej¹⁶. Radykalna polityka demokratyczna, w odróżnieniu od panującej liberalno-demokratycznej, powinna przede wszystkim opierać się na akceptacji nieusuwalnego konfliktu w życiu społecznym. Zdaniem autorów „Hegemonii i socjalistycznej strategii”

¹³ Tamże, s. 27.

¹⁴ Tamże, s. 74-75. Por. F. Biały, *Konflikt jako wartość? Demokracja agonistyczna a populizm europejski w ujęciu Chantal Mouffe*, „Refleksje” 2010, nr 1, s. 230–232.

¹⁵ D. Sepczyńska, *Ernesto Laclau – postmarksistowska koncepcja wspólnoty politycznej*, w: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia–literatura–mistyka*, red. M. Jaglowski, D. Sepczyńska, Olsztyn 2006, s. 282–284.

¹⁶ Obie koncepcje opierają się na tych samych założeniach, zaś agonistyczny model demokracji stanowi rozwinięcie i próbę konceptualizacji radykalnej polityki demokratycznej. Zob. rozdział *Agonistyczny model demokracji*, w: Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, s. 97–123.

istotą polityczności jest różnica pomiędzy grupami społecznymi prowadząca do krystalizacji tożsamości politycznych na zasadzie podziału my–oni¹⁷. Wszelka tożsamość, w tym także społeczna i polityczna tożsamość jednostek i grup, ma zawsze charakter relacyjny i przede wszystkim negatywny; krystalizuje się ona w działaniu i w odniesieniu do innych tożsamości. Poszczególne podmioty jednoczy więc przede wszystkim sprzeciw przeciwko innym podmiotom. Jednocześnie ich tożsamości kształtują się w wyniku nieuniknionych i nieustannych interakcji z innymi. Mają więc charakter dynamiczny i względny, cechują się zmiennością i płynnością, są określane przez „konstytutywne zewnątrz”¹⁸ i uznanie różnicy.

W myśl omawianych koncepcji sensem polityczności są antagonizmy pomiędzy różnymi grupami społecznymi i reprezentującymi je aktorami politycznymi. Nie przebiegają one jednak ściśle według linii podziału pomiędzy względnie stałymi formacjami klasowymi, tak jak przedstawiał to marksizm i lewica socjaldemokratyczna. Antagonizmy, podobnie jak same tożsamości, mają charakter zmienny i przygodny; są konstruowane w ramach dyskursywnych praktyk poprzez nazywanie rzeczy i zjawisk oraz nadawanie im określonego znaczenia językowego¹⁹. Znaczenie wszelkich przedmiotów, procesów i działań nie jest im

¹⁷ Podział ten nawiązuje do koncepcji polityczności opierającej się na relacji wróg–przyjaciół autorstwa niemieckiego filozofa Carla Schmitta. Choć pozornie może wydawać się, że trudno znaleźć myśliciela bardziej obcego Laclauowi i Mouffe ideowo niż Schmitt, to ich zdaniem dobrze zdefiniował on antagonizm jako istotę polityczności. Trafne są, według nich, także jego krytyki liberalnej demokracji parlamentarnej jako ustroju, który próbuje abstrahować od antagonizmu i tym samym dokonuje anihilacji polityczności. Omawiani autorzy próbują jednak przeformułować koncepcję Schmitta poprzez wpisanie relacji antagonistycznej w granice ustroju demokratycznego, co ma prowadzić do jego spluralizowania i odnowienia konkurencji i rywalizacji politycznej. Tamże, s. 55–76. Por. A. Lewandowski, *Polityczność w optyce postmarksizmu – demokracja agonistyczna*, „Wrocławskie Studia Politolologiczne” 2012, nr 13, s. 135–147.

¹⁸ W przypadku konstytutywnego zewnątrz – dowodzi Mouffe – chodzi o podkreślenie faktu, że tworzenie się tożsamości zawsze zakłada ustanowienie różnicy [...], gdy już rozumiemy, że każda tożsamość ma charakter relacyjny i że warunkiem wstępnym istnienia każdej tożsamości jest uznanie różnicy, to jest dostrzeżenie czegoś „innego”, co stanowi jej „zewnątrz”, możemy zrozumieć, dlaczego w polityce – która dotyczy zbiorowych tożsamości – zawsze mamy do czynienia z powstawaniem jakiegoś „my”, które może istnieć jedynie dzięki oddzieleniu od „onych”. Ch. Mouffe, *Agonistyczne przestrzenie publiczne i polityka demokratyczna*, tłum. J. Maciejczyk, „Recykling idei”, <http://recyklingidei.pl/mouffe-agonistyczne-przestrzenie-publiczne-polityka-demokratyczna> [dostęp: 22 III 2016 r.].

¹⁹ W teorii dyskursu Laclau i Mouffe czerpią przede wszystkim z poststrukturalizmu, wzbogacając go jednak silną inspiracją zaczerpniętą z koncepcji gier językowych Ludwiga Wittgensteina. Omawiani autorzy przyjmują daleko posunięty sceptycyzm epistemologiczny Wittgensteina, negujący możliwość dotarcia do obiektywnego obrazu rzeczywistości. Przyjmują także stanowisko mówiące o niemożności zbudowania obrazu świata innego niż językowy oraz o wzajemnych związkach języka z praktykami społecznymi. Dyskurs, według Laclaua i Mouffe, to w gruncie rzeczy nic innego jak Wittgensteinowska gra językowa, czyli „całość złożona z języka i z czynności, w które jest on wpleciony” (L. Wittgenstein,

obiektywnie przypisane, lecz stanowi konstrukt budowany przez poszczególne podmioty. Także w sferze polityki to podmioty wytwarzają relacje antagonistyczne pozwalające na zbudowanie szerokiego poparcia lub wyrażenia masowego niezadowolenia.

Tożsamości polityczne, krystalizując się w procesie nazywania i mobilizacji, jednocześnie toczą walki o hegemonię oznaczającą narzucenie danemu społeczeństwu języka, a co za tym idzie – podstawowych definicji, pojęć i zasad, którymi miałyby się ono kierować. Zgodnie z konstruktem teoretycznym Laclaua i Mouffe rzeczywistość nie ma charakteru obiektywnego, lecz dyskursywny; jest nam przekazywana poprzez język, a jej obraz pozostaje zależny od definicji nadawanych przez różne podmioty czy grupy społeczne w toku gier i interakcji dyskursywnych. W przypadku każdego zjawiska w polu dyskursywnym może pojawić się wiele dyskursów przedstawiających daną kwestię w zupełnie odmienny sposób. Za wspomnianymi dyskursami, różnymi sposobami definiowania zjawisk, kryją się zwykle konkretni aktorzy życia społecznego („pozycje podmiotowe”), w tym także określone siły polityczne.

Dyskursy są wykorzystywane do budowania antagonizmów społecznych oraz prób przejścia władzy w walkach hegemonicznych. Dokonuje się to poprzez „praktykę wiązania” oraz „artykulację” stabilizującą dane stanowisko społeczno-polityczne²⁰. „Praktyka wiązania” oznacza łączenie przekonań różnych podmiotów w jednym dyskursie w celu zbudowania aktywnego poparcia społecznego dla określonej propozycji politycznej. Opisywana artykulacja nie musi być spójna i całościowa; zwykle dokonuje się ona poprzez konstruowanie najważniejszych „punktów węzłowych”, poszukiwanie tego, co łączy różne podmioty w społeczeństwach pluralistycznych. Wyartykułowana propozycja nie musi być też „merytoryczna” czy „prawdziwa”, gdyż „punkty węzłowe” to zwykle „puste znaczące”, to terminy pozbawione desygnatu, w przypadku których nie sposób wskazać „elementu znaczonego”²¹. Właśnie ze względu na swą ogólnikowość i wieloznaczność „puste znaczące” posiadają wyjątkowy potencjał scalania zróżnicowanych grup i jednostek. Warto wspomnieć, że za „puste znaczące”

Dociekania filozoficzne, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, par. 7, s. 12). Język nie tworzy też odrębnej rzeczywistości możliwej do oddzielenia od czynności używania języka. Samo „mówienie jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”. Tamże, par. 7, s. 12. Por. Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, s. 77–95. Wiązanie teorii i praktyki w modele podobne Wittgensteinowskiemu grom językowemu nie jest nowe i nie ogranicza się do lewicy. Pojawia się ono choćby w koncepcjach imaginariów społecznych Charlesa Taylora czy konstatacji pierwszeństwa praktyki nad teorią Michaela Oakeshotta. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 37–47. M. Oakeshott, *O postępowaniu człowieka*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2008, s. 115–118.

²⁰ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, s. 144.

²¹ E. Laclau, *Emancypacje*, tłum. L. Koczanowicz, Wrocław 2004, s. 67.

Laclau i Mouffe uznają większość wartości (takich jak sprawiedliwość, wolność czy suwerenność) będących podstawą różnych doktryn politycznych.

Rozwijanie potencjału politycznego dokonuje się więc poprzez budowanie „łańcucha ekwiwalencji” (równoważności), mającego godzić często odmienne interesy różnych ludzi i grup społecznych. W praktyce oznacza to przede wszystkim tworzenie wspólnej siatki pojęciowej, a tym samym poczucia uczestnictwa we wspólnej sprawie. Budowaniu „łańcucha równoważności” towarzyszą jednak próby budowania „łańcucha różnicy” przez władzę próbującą rozbić grupy walczące o pozycję hegemoniczną. Dokonuje się to poprzez wciąganie różnych podmiotów z tych grup w sferę władzy i burzenie wyobrażonej jedności interesów.

Demokracja oparta na opisanych w niniejszym artykule podstawach teoretycznych miałaby więc przyjąć kształt nieustannej walki o zajęcie pozycji hegemonicznej rozumianej jako praktyczno-językowe panowanie nad dyskursem społecznym. Zawsze nietrwała pozycja hegemonicznej władzy sprowadzałaby się do narzucania społeczeństwu własnej interpretacji sytuacji społecznej dokonywanej za pomocą logiki równoważności, która łączy zróżnicowane podmioty społeczne w sprzecznie wobec innych dyskursów i ich autorów próbujących zająć jej miejsce²². Nie mogłaby ona jednak oznaczać pokusy zanegowania samej procedury demokratycznej wymiany elit władzy.

Taka forma demokracji miałaby z jednej strony prowadzić do niewykluczania żadnego głosu z przestrzeni publicznej, a jednocześnie zapobiegać perspektywie przekształcenia się rywalizacji w konflikt rzeczywiście grożący rozpadem systemu demokratycznego. Laclau i Mouffe dowodzą wszakże, że radykalizacja ruchów społecznych, grożąca użyciem rozwiązań siłowych, dokonuje się raczej w systemach próbujących domknąć dyskurs społeczny, takich jak wszystkie systemy niedemokratyczne czy – w mniejszym stopniu – system demokracji liberalnej faworyzujący określone stanowiska i dążący do wykluczenia z polityki wszystkich stanowisk nieliberalnych. Projekt radykalnej polityki demokratycznej jest, ich zdaniem, wystarczający, aby zapewnić podmiotom minimum uznania oraz zarysować przed nimi realną perspektywę uzyskania hegemonii, a co za tym idzie – zapobiec antydemokratycznej radykalizacji nastrojów. Postrzegając społeczeństwo jako przestrzeń dynamiczną i radykalnie pluralistyczną, Laclau i Mouffe zakładają bowiem, że hegemonia nie może być trwała, że niemożliwe jest trwałe zhegemonizowanie dyskursu bez użycia siły. Nietrwałość hegemonii miałaby wynikać wprost z krzyżowania się antagonizmów pozwalającego na nieustanną artykulację kolejnych partykularnych stanowisk podmiotów życia

²² P. Przyłęcki, *Założenia teorii dyskursu Ernesto Laclaua i Chantal Mouffe*, „Przegląd Socjologiczny” 2013, nr 4(62), s. 20–21.

społecznego oraz ich uniwersalizację, co dokonuje się dzięki opisanym mechanizmom wiązania i walk hegemonicznych²³.

Implikacje projektu i próba oceny

Jak wspomniano na początku artykułu, opisana koncepcja radykalnej polityki demokratycznej miałyby wynikać w dużej mierze z krytyki ustroju demokracji liberalnej i troski o jej stabilność w przyszłości. Deklarowanym zamiarem Laclaua i Mouffe było zarysowanie propozycji, która pozwoliłaby na lepsze funkcjonowanie demokracji, zwiększenie wpływu obywateli na sprawy społeczne oraz wzmożenie stabilności i bezpieczeństwa ustroju politycznego. Wydaje się jednak, że przedstawiona teoria wiąże się z wieloma trudnościami, które każą podać w wątpliwość zarówno spójność jej założeń, jak i ewentualne skutki praktyczne całego projektu.

Opisane koncepcje ustrojowe opierają się na założeniu radykalnego spluralizowania życia społecznego, które nie może zostać powiązane żadnymi trwałymi wartościami wspólnotowymi umocowanymi w szerszych koncepcjach filozoficznych. Założenie to jest wyrażone dobitnie w twierdzeniu o „niemożliwości społeczeństwa”²⁴, czyli niemożności ustalenia trwałej hegemonii kulturowej bez zanegowania demokracji i użycia siły. Radykalny pluralizm społeczny jest więc dla Laclaua i Mouffe przyjmowanym z góry założeniem dotyczącym funkcjonowania współczesnych społeczeństw, a zarazem niekwestionowanym punktem docelowym ich projektu.

Dowartościowanie pluralizmu łączy się z diagnozą mówiącą o próbach ograniczenia we współczesnych demokracjach roli afektów w życiu zbiorowości, uniemożliwiających szerszą mobilizację społeczną, a zatem petryfikujących stosunki władzy i ewentualne nierówności społeczne. Diagnoza ta, uwypuklając rzeczywiste niedoskonałości teorii liberalnych próbujących niekiedy sprowadzić politykę do abstrakcyjnej proceduralności, która ma być znamię racjonalności systemu politycznego²⁵, nie rozwiązuje problemów wiążących się z nadmiernym roznieceniem nastrojów politycznych skutkującym chaosem, niepokojami społecznymi czy próbami obalenia obowiązującego reżimu politycznego. Jeżeli mobilizacja rzeczywiście często służy wyrażeniu interesów dotąd pomijanych grup

²³ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, s. 146.

²⁴ E. Laclau, *Niemożliwość społeczeństwa*, tłum. L. Rasiński, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne”, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article70> [dostęp: 24 III 2016 r.].

²⁵ Na przykład w przypadku koncepcji Johna Rawlsa czy Stephena Macedo „odwołujemy się (...) do czegoś w rodzaju rozumu publicznego, który będzie odpowiedzialny za reguły publicznego współżycia nieprzystających do siebie koncepcji życia, człowieka i świata”. R. Legutko, *Traktat o wolności*, s. 33–34.

społecznych, to jednocześnie w sytuacji roznieconego konfliktu i silnej polaryzacji stanowisk może prowadzić do prób utrwalenia hegemonii.

Dostrzeżenie tej wady ustroju demokratycznego nie jest charakterystyczne dla jednego nurtu politycznego. Pojawiło się ono już w klasycznej krytyce demokracji, przyjmując postać poglądu Platona i Arystotelesa o demokracji jako rządach tłumu, które z łatwością przekształcają się w tyranie²⁶. Także w chrześcijańskiej refleksji nad polityką zwraca się uwagę na chaos wiążący się z systemem demokratycznym²⁷ czy wpisana w ten system groźbę zapanowania relatywizmu, mogącego prowadzić demokrację do przekształcenia się w totalitaryzm²⁸. W liberalizmie zaś, jak wspomniano we wstępie, argument antydemokratyczny często wyrażał się w strachu przed emocjami tłumu, podatnego na manipulacje i kierowanego resentymentem wobec osób stojących wyżej w hierarchii społecznej²⁹.

Akceptacja demokracji przez różne nurty myślenia o polityce miała więc zwykle charakter ograniczony i warunkowy. Wiązała się z próbami narzucenia na demokrację ograniczeń, które mogłyby zapobiec wpisanym w jej istotę zagrożeniom. Negując próby liberalnego ograniczania demokracji, akceptowane przez przynajmniej część nurtów historycznej lewicy, Laclau i Mouffe nie poświęcają jednak miejsca nowym obostrzeniom, których przekroczenie świadczyłoby o próbie utrwalenia hegemonii, co byłoby – w myśl ich własnej koncepcji – zagrożeniem dla demokracji. Przekonanie o niemożliwości utrwalenia hegemonii oparte jest w ich dziełach niemal w całości na nadziei pokładanej w równowazę się konkurencyjnych dyskursów³⁰, w pomysłowość liderów politycznych nieustannie łączących spluralizowane masy oraz w siłę mobilizacji społecznej w walkach hegemonicznych. Laclau i Mouffe bez jakichkolwiek podstaw zakładają więc nie tylko wyjątkowe spluralizowanie poglądów w społeczeństwie, lecz także

²⁶ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 273 [Ks. VIII, 563e]. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Kraków 1964, s. 262.

²⁷ Św. Tomasz, *O królowaniu*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 37–49.

²⁸ *Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm.* Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 46.

²⁹ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 2006. M. Oakeshott, *Masy w demokracji przedstawicielskiej*, w: tenże, *Wieża Babel i inne eseje*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 147–166.

³⁰ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, s. 146.

jego nieustanną gotowość do działania społeczno-politycznego pozwalającego zatrzymać proces przekształcania się hegemonii w zhegemonizowanie.

Silny nacisk kładziony na radykalny pluralizm i mobilizację społeczną jest jednak nie tylko wątpliwy z punktu widzenia skuteczności w zabezpieczeniu wymiany władzy w warunkach projektowanej demokracji agonistycznej, lecz wydaje się także po części skrywanym założeniem normatywnym stojącym u podstaw całej teorii. Mimo że omawiani teoretycy próbują nadać jej walory adekwatnego opisu polityczności, to jednocześnie nie ukrywają, że jest ona projektem, który miałby się stać elementem doktryny nowej lewicy. W tym kontekście radykalny pluralizm może być narzędziem wprowadzania nowych głosów do dyskursu publicznego i bezwarunkowego uprawomocnienia stanowisk dotąd pomijanych lub niedowartościowanych. Z kolei zatarcie podziału na sferę publiczną i sferę prywatną może służyć m.in. do poszerzania pola oddziaływania radykalnie rozumianej ideologii demokratycznej na niemal wszystkie obszary życia społecznego dotąd wyłączone w całości lub częściowo z dyskursu politycznego³¹. Radykalnie rozumiana demokratyczna równość podmiotów miałaby w tym przypadku odnosić się już nie tylko do wąsko rozumianej sfery obywatelskiej, lecz rozprzestrzenić się w całym społeczeństwie. W ten sposób zostałoby ono włączone w pole radykalnej polityki demokratycznej, gdyż właśnie tego wymaga budowanie ciągle nowych „łańcuchów równoważności” o charakterze lewicowym. Jak wprost stwierdzają Laclau i Mouffe, musi ono obejmować obszary i grupy, które wcześniej sama lewica lekceważyła, a koncepcja radykalnej polityki demokratycznej to umożliwia.

Przykład teorii radykalnej polityki demokratycznej opartej na konflikcie pokazuje, jak trudno w ramach retoryki dążenia do większej demokratyczności życia społecznego ustrzec się mniej lub bardziej ukrytych postulatów ideologicznych. Wydaje się on także wskazywać na utopijność prób stworzenia neutralnej, czystej doktryny demokracji, pozbawionej jakichkolwiek ideowych założeń wstępnych. Jednocześnie omawiany przykład koncepcji Laclaua i Mouffe wcale nie dowodzi, że rozszerzanie oddziaływania idei demokratycznych na kolejne sfery wspólnego życia prowadzi do zwiększenia sprawności samego procesu demokratycznego czy stabilności życia społecznego.

Słowa kluczowe: *demokracja radykalna, demokracja liberalna, kryzys demokracji, nowa lewica.*

³¹ Tamże, s. 185–186.

Summary

Security and stability of democracy in the context of Ernesto Laclau's and Chantal Mouffe's New Leftist concepts

The article presents the main ideas of Ernesto Laclau's and Chantal Mouffe's theory of discourse and theory of radical democracy and analyses their potential influence on the condition of the democratic system. These theories criticize the idea and current practice of liberal democracy which is the main political system of the western modern world. Mouffe and Laclau consider democratic politics as being in a deep crisis and in need of a reform. According to their New Left approach the renewal of democracy should bring the reestablishment of the communication between people and political elites and the appreciation of real ideological conflict that liberal democracy attempts to abolish in favour of consensual politics. However, the New Leftist approach, by itself, seems to generate many threats to the democracy and pluralism including the threat of a far-reaching consolidation of hegemony (hegemonization).

Keywords: *radical democracy, liberal democracy, crisis of democracy, New Left*

Bibliografia

Źródła

- Arystoteles, *Polityka*, Kraków 1964.
Jan Paweł II, *Centesimus annus*.
Laclau E., *Emancypacje*, Wrocław 2004.
Laclau E., *Niemożliwość społeczeństwa*, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne”, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article70>.
Laclau E., Mouffe Chantal, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, Wrocław 2007.
Mill J. S., *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 2005.
Mouffe Ch., *Agonistyczne przestrzenie publiczne i polityka demokratyczna*, „Recykling idei”, <http://recyklingidei.pl/mouffe-agonistyczne-przestrzenie-publiczne-polityka-demokratyczna>.
Mouffe Ch., *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, Warszawa 2015.
Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, Wrocław 2005.
Oakeshott M., *O postępowaniu człowieka*, Warszawa 2008.
Oakeshott M., *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999.
Platon, *Państwo*, Kęty 2003.
Św. Tomasz, *O królowaniu*, Kraków 2006.
Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków 2010.
Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, Kraków 1996.
Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 2000.

Opracowania

Bartyzel J., *Demokracja*, Radom 2002.

Biały F., *Konflikt jako wartość. Demokracja agonistyczna a populizm europejski w ujęciu Chantal Mouffe*, „Refleksje” 2010, nr 1.

Giddens A., *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Warszawa 1999.

Gray J., *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*, London–New York 1993.

Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998.

Legutko R., *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

Lewandowski A., *Polityczność w optyce postmarksizmu – demokracja agonistyczna*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 2012, nr 13.

MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996.

Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 2006.

Przyłęcki P., *Założenia teorii dyskursu Ernesto Laclaua i Chantal Mouffe*, „Przegląd Socjologiczny” 2013, nr 4(62).

Rau Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000.

Sartori G., *Teoria demokracji*, Warszawa 1998.

Sepczyńska D., *Ernesto Laclau – postmarksistowska koncepcja wspólnoty politycznej*, w: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia–literatura–mistyka*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, Olsztyn 2006.

Monika Kacprzak*

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu

*Gdzie się podziła nasza mądrość, którą zastąpiła wiedza,
gdzie się podziła nasza wiedza, którą zastąpiła informacja.*

Thomas S. Eliot

PAŃSTWO WOBEC WYZWAŃ SPOŁECZEŃSTWA INFORMACYJNEGO

Wstęp

Internet jest tak znaczącym i tak strategicznym dobrem, że od kilku lat istnieje ministerstwo mu poświęcone. Przez cztery lata było połączone z Ministerstwem Administracji, ale od końca 2016 roku funkcjonuje już samodzielnie jako Ministerstwo Cyfryzacji. Choć cyfryzacja jest pojęciem szerszym i zawiera w sobie usługi internetowe, to jednak bez Internetu¹ proces ten nie mógłby mieć miejsca. Do głównych zadań projektu Polski Cyfrowej, realizowanego przez wspomniane ministerstwo, należy „wzmocnienie cyfrowych podstaw rozwoju kraju”, które definiowane są jako „szeroki dostęp do szybkiego internetu, efektywne i przyjazne użytkownikom e-usługi publiczne oraz stale rosnący poziom kompetencji cyfrowych społeczeństwa”².

W związku z powyższym warto przemyśleć na nowo kwestię obowiązków państwa wobec obywateli. Nie chodzi tylko o dostosowanie prawa do nowych warunków. Może warto rozważyć powstanie straży internetowej zorganizowanej na podobnej zasadzie jak straż graniczna czy straż celna? Jeśli promuje się społeczeństwo informacyjne i zachęca obywateli do korzystania z usług oznaczonych

* Monika Kacprzak – dr, absolwentka teologii, pracy socjalnej, doradztwa zawodowego i politologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie oraz Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych oraz Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich. Autorka monografii „Pułapki poprawności politycznej”.

¹ Pisząc o internecie, mam na myśli medium elektroniczne, a nie system, który to medium obsługuje, stąd też (zgodnie z zaleceniami Rady Języka Polskiego) słowo to konsekwentnie piszę małą literą.

² Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji, „Polska Cyfrowa PO PC 2014-2020”, <http://cppc.gov.pl/polska-cyfrowa-po-pc-2014-2020/> [dostęp: 5 I 2016 r.].

symbolem „e-”, to trzeba by zastanowić się nad wyasygnowaniem z budżetu państwa dodatkowych środków na ochronę każdego obywatela poprzez zabezpieczenie sprzętu, za pomocą którego łączy się on z internetem. Czy państwo nie powinno chronić swoich obywateli w szczególnie sposób także w internecie? Kolejnym problemem do przemyślenia jest sytuacja, w której państwo bierze na siebie odpowiedzialność zabezpieczenia obywateli przed nieuprawnionymi działaniami wielkich korporacji. Rzeczywistość wskazuje na to, że w internecie mogłoby działać, tak jak w realnej rzeczywistości, skuteczne prawo antymonopolowe³. Jego brak sprawia, że wiele decyzji wpływających na życie całego społeczeństwa zapada poza granicami państwa. Oddzielną kwestią pozostaje problematyka nowych form uczestnictwa w kulturze, które umożliwia m.in. internet, a które mogą przełożyć się na nowe formy mobilizacji społecznej i politycznej.

Spółeczeństwo informacyjne

Marshall McLuhan zapytał kiedyś słuchaczy, w jaki sposób łowi się dzisiaj ludzkie dusze: wędką czy siecią? Kiedy milczeli, odpowiedział, że ani jednym, ani drugim. Wędką łowiono w czasach apostołów, siecią – w epoce Guttenberga. Dzisiaj natomiast wymienia się wodę, i robią to media elektroniczne⁴. Choć diagnoza została postawiona ponad trzydzieści lat temu, zdaje się odzwierciedlać sytuację, w której się znajdujemy. Naszym środowiskiem naturalnym w coraz większym stopniu jest przestrzeń informacyjna. Równolegle do zmian społecznych zmienia się kluczowa infrastruktura. Niepostrzeżenie okazało się, że dla coraz większej części Polaków ważniejsze od autostrad są infostrady⁵. Internet stał się synonimem wolności słowa i nieskrępowanego przepływu informacji, „a w pewnych przypadkach z powodzeniem służy jako narzędzie rewolucji i zmian społecznych”⁶.

Piotr Sztompka, opisując w 2005 roku trendy i kierunki zmian zachodzących w społeczeństwie, zwrócił uwagę, że w najbliższych latach dojdzie do „wzrost[u] znaczenia sektorów gospodarki niezwiązanych z produkcją, wynikając[ego] z tego wzrost[u] liczby osób zatrudnionych w sektorze usług; wzrost[u] znaczenia przetwarzania informacji w porównaniu z przetwarzaniem surowców i energii;

³ Z badań wynika, że ponad 95 proc. użytkowników internetu w Polsce korzysta z usług oferowanych przez firmę Google. Tendencja ta utrzymuje się od kilku lat; por. „Wyniki badania Megapanel PBI/Gemius za styczeń 2015”, <https://www.gemius.pl/wszystkie-artykuly-aktualnosci/wyniki-badania-megapanel-pbigemius-za-styczen-2015.html> [dostęp: 5 I 2016 r.].

⁴ Por. G. Górny, „Telewizor wychowawcą młodzieży”, http://edukacjamedialna.pl/e107_plugins/content/content.php?content.63 [dostęp: 5 I 2016 r.].

⁵ E. Bandyk, *Bunt sieci*, Warszawa 2012, s. 19.

⁶ M. Grzelak, K. Liedel, *Bezpieczeństwo w cyberprzestrzeni. Zagrożenia i wyzwania dla Polski – zarys problemu*, „Bezpieczeństwo Narodowe” 2012, nr 22, s. 126.

podkreśleni[a] znaczenia wiedzy i edukacji”⁷. Wszystkie te tendencje realizowane są w ramach rozwoju tzw. społeczeństwa informacyjnego.

Termin „społeczeństwo informacyjne” został wprowadzony w 1963 roku przez japońskiego badacza i ekonomistę Tadeo Umehao. Opisywał on społeczeństwo, w którym o standardach gospodarki zaczęły decydować informacja i technologia⁸. Określenie to spopularyzował Kenichi Koyama⁹, w badaniach zaś zastosował Yuji Maruda¹⁰.

Próby zdefiniowania społeczeństwa informacyjnego podjęto już na Pierwszym Kongresie Informatyki Polskiej, odbywającym się w 1994 roku w Poznaniu. Na podstawie raportu Bangemanna przyjęto ogólną definicję, określając je jako „społeczeństwo wieku informacji charakteryzujące się przygotowaniem i zdolnością do użytkowania systemów informatycznych, skomputeryzowane i wykorzystujące usługi telekomunikacji do przesyłania i zdalnego przetwarzania informacji”¹¹.

Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji termin „społeczeństwo informacyjne” definiowało jako:

*społeczeństwo znajdujące się na takim etapie rozwoju techniczno-organizacyjnego, że osiągnięty poziom zaawansowania technologii informacyjno-telekomunikacyjnych stwarza warunki techniczne, ekonomiczne, edukacyjne i inne do powszechnego wykorzystania informacji w produkcji wyrobów i świadczeniu usług. Społeczeństwo takie zapewnia obywatelom powszechny dostęp i umiejętność korzystania z technologii teleinformatycznych w ich działalności zawodowej i społecznej w celu podnoszenia i aktualizacji wiedzy, korzystania ze zdobyczy kultury, ochrony zdrowia oraz spędzania wolnego czasu i innych usług mających wpływ na wyższą jakość życia*¹².

Marian Golka podkreśla, że pojęcie społeczeństwa informacyjnego należy rozumieć szeroko. Obejmuje ono bowiem nie tylko tych, których praca w bezpośredni sposób związana jest z przetwarzaniem informacji, ale także „emerytów, którzy choć nie znają się w ogóle na obsłudze komputera, są jednak od niego

⁷ Por. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 89-90.

⁸ H. Dordic, G. Wang, *The information society. A retrospective view*, London 1995, s. 37.

⁹ Zob. K. Koyama, *Intruduction to Information Theory*, Tokyo 1968.

¹⁰ Por. J. Hartley, *Budowanie zrębów społeczeństwa informacyjnego w Japonii*, „Przekazy i Opinie” 1988, nr 1-2.

¹¹ „Raport Pierwszego Kongresu Informatyki Polskiej”, Poznań 1994, http://www.kongres.org.pl/on-line/1-szy_Kongres/%20index.html [dostęp: 20 XII 2015 r.].

¹² Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji, *Społeczeństwo informacyjne w liczbach 2014*, Warszawa 2014, s. 11.

pośrednio uzależnieni choćby w sprawie naliczeń ich emerytur przez specjalistyczne programy właściwych instytucji”¹³.

Społeczeństwo informacyjne charakteryzuje się przede wszystkim:

- dominacją sektora usług w społecznej strukturze zatrudnienia wraz ze stałym rozwojem (ilościowym i jakościowym) usług informacyjnych;
- wysokim tempem rozwoju sieci komunikacji społecznej oraz modernizacji struktury informacyjnej;
- nadaniem zasobom informacyjnym rangi zasobów strategicznych;
- edukacją i badaniami naukowymi jako głównym źródłem innowacji i postępu cywilizacyjnego;
- powstaniem „nowej gospodarki” jako rezultatem interakcji techniki (głównie IT), gospodarki i społeczeństwa;
- bezpieczeństwem informacyjnym jako istotnym elementem bezpieczeństwa społeczeństwa (w dziedzinie obronności powstaniem koncepcji Information Warfare i Cyberwar);
- wysokim wpływem IT i mediów elektronicznych na zmiany zachowań społecznych (powstanie fenomenu Cyberculture)¹⁴.

Według badań CBOS w roku 2015 z internetu regularnie (przynajmniej raz w tygodniu) korzystało w Polsce niemal dwie trzecie dorosłych (64 proc.)¹⁵. Badania te pokazują, że zarówno odsetek przedsiębiorstw, jak i gospodarstw domowych z roku na rok zwiększa swój udział w sektorze informacyjnym. Od 2012 r. odsetek dużych przedsiębiorstw posiadających dostęp do internetu jest bliski 100 proc.,

¹³ M. Golka, *Czym jest społeczeństwo informacyjne?*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny” 2005, nr 4, s. 257.

¹⁴ P. Sienkiewicz, *Teoria rozwoju społeczeństwa informacyjnego*, w: *Polskie doświadczenia w kształtowaniu społeczeństwa informacyjnego. Dylematy cywilizacyjno-kulturowe*, red. L.H. Haber, Kraków 2002, s. 507. Pojęcie „społeczeństwo informacyjne” można również zdefiniować, wykorzystując jego dominujące cechy. Wówczas będzie ono oznaczać strukturę społeczną, której cechami są między innymi: duża liczebność zidentyfikowanych źródeł kreujących informacje; zdolność generowania i gromadzenia dużych zbiorów informacji; rosnąca rola informacji w procesach podejmowania decyzji, w tym w procesach gospodarowania; rozwijające się umiejętności, w sensie technicznym (sprzęt) i metodycznym (metody) przetwarzania i wykorzystania zbiorów informacji; wzrost znaczenia informacji w życiu jednostek ludzkich oraz grup społecznych, od czego zależy nie tylko aktualny poziom dobrobytu (jakości życia), ale także pozycja społeczna człowieka czy potencjalne możliwości rozwoju cywilizacyjnego, w tym ekonomicznego. S. Czaja, *Spory wokół pojęcia społeczeństwa informacyjnego i gospodarki opartej na wiedzy – problemy identyfikacji i pomiaru*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu” 2010, nr 139, s. 39.

¹⁵ *Z internetu niemal powszechnie korzystają młodzi respondenci, mający od 18 do 34 lat – 96%, a także ogromna większość badanych w wieku 35–44 lata – 86%. Wśród respondentów mających od 45 do 54 lat – 60%, internauci stanowią ponad połowę, natomiast wśród starszych (od 55 do 64 roku życia) jedynie dwie piąte, a wśród najstarszych (w wieku 65 lat i więcej) – tylko około jednej szóstej.* CBOS, „Internauci 2015, Warszawa, czerwiec 2015”, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_090_15.PDF [dostęp: 5 I 2016 r.].

co świadczy o nasyceniu zjawiska w tej grupie podmiotów. Z e-administracji w 2014 r. korzystało 92,4 proc. przedsiębiorstw, przy czym tę formę kontaktu z administracją publiczną stosowały prawie wszystkie firmy duże i średnie. Z kolei w 2015 r. dostęp do internetu posiadało 92,7 proc. przedsiębiorstw i 75,8 proc. gospodarstw domowych. Z usług e-administracji w tym samym roku korzystało 26,6 proc. osób w wieku 16–74 lat¹⁶.

O ważności informacji w naszym życiu przekonują również badacze. Zwracają uwagę na szereg funkcji, jakie informacja pełni w społeczeństwie informacyjnym. Są to:

- *funkcja modelowania (opisu)* – informacja stanowi obraz rzeczywistości, jest miarą złożoności i różnorodności badanego wycinka rzeczywistości;
- *funkcja decyzyjna* – informacja może motywować do działania, osiągania określonych celów;
- *funkcja sterująca* – znajdująca zastosowanie w różnego rodzaju bazach wiedzy i bazach danych, które stanowią podstawę planowania i podejmowania decyzji;
- *funkcja rozwoju wiedzy*;
- *funkcja kapitałotwórcza* (obok ziemi, kapitału i pracy);
- *funkcja kulturotwórcza*;
- *funkcja konsumpcyjna*, zakładająca traktowanie informacji jako towaru¹⁷.

Państwo cyfrowe

Na początku 2016 roku Prokuratura Okręgowa w Katowicach zamknęła śledztwo w sprawie hakerów, którzy stworzyli program podmieniający numer rachunku, na który samorządy wysłały gotówkę, okradając w ten sposób pięć gmin. Łączna szkoda przekroczyła dwa miliony złotych. Oskarżeni pieniądze przekazywali na kolejne konta, aby ukryć ich pochodzenie. Część pieniędzy wymienili na wirtualnej giełdzie na bitcoiny¹⁸. Ochrona organów państwowych przed cyberkradzieżami to zatem jedno z licznych trudnych wyzwań stojących przed państwem.

Przez wzgląd na swoją budowę i możliwości technologiczne internet nie jest objęty zewnętrzną kontrolą państwa – w przeciwieństwie do prasy, radia czy

¹⁶ „Społeczeństwo informacyjne w Polsce w 2015 r.”, <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/nauka-i-technika-spoleczenstwo-informacyjne/spoleczenstwo-informacyjne/spoleczenstwo-informacyjne-w-polsce-w-2015-r-2,5.html> [dostęp: 5 I 2016 r.].

¹⁷ T.R. Aleksandrowicz, K. Liedel, *Społeczeństwo informacyjne-sieć-cyberprzestrzeń. Nowe zagrożenia*, w: *Sieciocentryczne bezpieczeństwo. Wojna, pokój i terroryzm w epoce informacji*, red. T.R. Aleksandrowicz, K. Liedel, P. Piasecka, Warszawa 2014, s. 12.

¹⁸ Por. „Gminy w sieci. Grupa hakerów ukradła samorządom ponad 2 mln zł”, <http://samorząd.pap.pl/depesze/polecane.kadry/160396/Gminy-w-sieci--Grupa-hakerow-ukradla-samorzadom-ponad-2-mln-zl>, 14 stycznia 2016 r. [dostęp: 5 II 2016 r.].

telewizji, które działają na zasadzie przyznawania zezwoleń, koncesji i rejestrów. Czy brak odgórnej kontroli sprawi, że internet w najbliższej przyszłości stanie się w jeszcze większym stopniu swego rodzaju odrębnym, niezależnym „światem”? Nie jest, jakby chciało go widzieć wielu, odwzorowaniem świata realnego, lecz staje się niezależną przestrzenią, w której kreowana jest nowa, dotąd nieznana rzeczywistość. „Wirtualną rzeczywistość” i jej novum celnie opisuje Jeff Jarvis w książce o znamienym tytule „Co na to Google?”:

Nie potrzebujemy już firm, instytucji czy rządów, by nas organizowali. Teraz mamy w rękach narzędzia, by robić to samodzielnie. Możemy się odnaleźć i zjednoczyć wokół celów politycznych, złych firm, talentów, interesów lub pomysłów. Możemy się dzielić naszą wiedzą i zrachowaniami oraz porządkować je. Możemy się komunikować i spotykać w mgnieniu oka. Przybieramy również nowe postawy etyczne, które wypływają z tej nowej formy organizowania się. Zmieniamy społeczeństwo w niemożliwy jeszcze do uchwycenia sposób, oparty na otwartości, hojności, współpracy i skuteczności. Używamy tkanki łącznej Internetu do przeskakiwania ponad granicami – krajowymi, firmowymi bądź też demograficznymi. Reorganizujemy społeczeństwo. To jest właśnie nowy porządek świata zarówno Google, jak i Facebook, jak i Craigslist¹⁹.

Internet nie jest zatem ani tak egalitarny, ani tak rozproszony, jak zakładano u początków jego istnienia. Medium to reprodukuje mechanizmy, które jeszcze niedawno przypisywano mediom masowym – koncentracje i centralizacje²⁰. W starciu z międzynarodowymi korporacjami państwo bardzo często stoi na przegranej pozycji. Francis Fukuyama twierdzi nawet, że głównym problemem współczesnego świata jest chore państwo, które jest źle rządzone i pogrążone w letargu ekonomicznym. Cierpi ono na skutek niedostatku demokracji i jest niszczone przez korupcję. Podkreślił jednocześnie, że sprawujący władzę w wielu państwach źle rozumieją jego rolę i dlatego w niewłaściwy sposób rozbudowują instytucje kontrolne nad dziedzinami gospodarki²¹. Prawdą jest jednak, że w wielu przypadkach aparat państwowy nie ma w zasadzie obecnie możliwości egzekwowania przestrzegania określonych w systemie prawnym reguł gry dotyczących przepływu informacji²². „Państwo narodowe zostaje zepchnięte na pozycję petenta potężnych firm ponadnarodowych. Ponieważ przyciągnięcie kapitału otwiera

¹⁹ J. Jarvis, *Co na to Google?*, Warszawa 2009, s. 96-97.

²⁰ Por. M. Szpunar, *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego*, Warszawa 2012, s. 148.

²¹ Por. F. Fukuyama, *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, Poznań 2005, s. 23.

²² Por. L. Porębski, *Elektroniczne oblicze polityki*, Kraków 2001, s. 152.

szanse dynamizacji gospodarki, państwo przyjmuje warunki stawiane przez zagranicznych inwestorów²³.

W takiej sytuacji mamy do czynienia często ze zjawiskiem depolityzacji. Jest to proces, który polega na:

[odsuwaniu] określonych decyzji do tej pory związanych z polityką narodową w kierunku innych (prywatnych lub ponadpaństwowych) ośrodków decyzyjnych. W procesie depolityzacji nierzadko sami politycy prezentują siebie jako ośrodek decyzyjny niemogący dłużej ponosić odpowiedzialności za określone decyzje i przesuwają je w związku z tym do innych instytucji funkcjonujących poza nurtem polityki. W procesie depolityzacji ważne jest przeniesienie decyzji na inną arenę i pojawienie się nowych narzędzi realizacji zadań z nimi związanych²⁴.

Sekurytyzacja społeczeństwa

Sekurytyzacja – termin zaczerpnięty z dziedziny ekonomii – definiowana jest jako proces kształtowania społecznego i politycznego konsensusu co do zakresu i jakości określonych zagrożeń. „Rdzeniem sekurytyzacji jest nadawanie coraz większej ilości społecznych problemów etykiety »zagrożenia« oraz włączanie różnych społecznych fenomenów do obszaru polityki bezpieczeństwa²⁵. Proces sekurytyzacji wiąże się z dynamiczną rozbudową technologii nadzorujących i kontrolujących społeczeństwo:

Kontrola społeczna w epoce postindustrialnej, w odróżnieniu od industrialnej, która kładła nacisk na rolę państwa narodowego wraz z jego aparatami (policja, wojsko, administracja), charakteryzuje się:

- kontrolą kontekstów – miejsc, grup – a nie wybranych osób;
- zautomatyzowaniem systemu kontroli (algorytmy);
- rozbudowanymi bazami danych (Big Data);
- identyfikacją tożsamości za pomocą systemów elektronicznych (podpis elektroniczny);
- internalizacją wszechobecną obecności systemów kontroli i akceptacji jej lub prowadzeniem świadomych działań maskujących²⁶.

²³ S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003, s. 198.

²⁴ J. Szalacha, W. Sokołowicz, *Sekurytyzacja jako paradygmat w badaniach nad bezpieczeństwem oraz proces polityczny*, w: *Za kulisami: szkice o władzy, interesach i bezpieczeństwie*, red. K. Pietrowicz, P. Stankiewicz, Poznań 2012, s. 207–208.

²⁵ Tamże, s. 195.

²⁶ J. Waszewski, A. Zybertowicz, *Mobilność w społeczeństwie postindustrialnym a zmiany w mechanizmach kontroli społecznej: perspektywa socjologiczno-historyczna*, w: *Za kulisami: szkice o władzy, interesach i bezpieczeństwie*, red. K. Pietrowicz, P. Stankiewicz, Poznań 2012, s. 231.

Wymienione elementy nadzoru, w odniesieniu do pojedynczego człowieka, mogą przypominać przysłowiowe strzelanie z armaty do muchy. W sieci – można powiedzieć, w jednym miejscu – mamy do czynienia z milionami „dusz”, których zaangażowanie, lub wręcz „zagospodarowanie” staje się łatwe i szybkie. Mniejsze koszty tworzą pokusę powiększenia zarzucanej sieci i zmniejszenia jej oczek. Nigdy wcześniej nie istniał system umożliwiający działania na taką skalę jak dzisiejsza sieć²⁷.

Innym elementem postępującej sekurytyzacji jest rozwój technik nadzoru poszerzających zasięg zmysłu:

*To tworzy potencjał dla powstania innego typu społeczeństwa i wymaga rygorystycznej ostrożności. Poszerzanie zasięgu zmysłów (widzenie: w ciemności, wewnątrz ciał, przez ściany i na dużych dystansach itd.) stanowi wyzwanie dla fundamentalnych założeń o jednostkowych i społecznych granicach (które były utrzymywane nie tylko przez wartości i normy, ale również przez technologiczne ograniczenia ich przekraczania)*²⁸.

Gary T. Max przekonuje, że staliśmy się „społeczeństwem nadzoru”. Łatwość ukrycia i niedobrowolna oraz losowa natura cechuje większość typów współczesnego nadzoru, takich jak: nadzór wizyjny i dźwiękowy, czujniki temperatury, światła, ruchu, dźwięków i zapachów, noktowizory, testy narkotykowe, analiza DNA, monitorowanie komputerów – poczty elektronicznej i ruchu w sieci, oraz wykorzystywanie komputerów jako systemów eksperckich do wykrywania zależności i profilowania, wydobywania wiedzy z baz danych, tworzenia map powiązań, analizy sieciowej i symulacji. „Dostępne stały się technologie kontroli – pisze Gary T. Max – które wcześniej istniały tylko w dystopicznych wizjach pisarzy fantastycznonaukowych”²⁹.

Zdumiewać może fakt, że użytkownicy internetu łatwo akceptują sytuację, gdy zebrane w sieci na ich temat informacje stają się przedmiotem handlu między korporacjami, a sprzeciwiają się unormowaniom prawnym umożliwiającym służbom (podległym regulacjom władz państwowych i działającym z definicji w interesie bezpieczeństwa narodowego) dostęp do tych samych danych.

²⁷ Por. S. Myoo, *Ontoelektronika*, Kraków 2013, s. 128.

²⁸ G.T. Max, *What's New About the „New Surveillance” Classifying for Change and Continuity*, „Surveillance & Society” 2002, nr 1, s. 16.

²⁹ Tamże, s. 9.

Zakończenie

W obliczu przemian społecznych spowodowanych rozwojem technologii elektronicznych rola państwa i rządu nie zmniejsza się, ale staje się jeszcze trudniejsza i bardziej skomplikowana. Politycy tracą swoją pozycję na rzecz nie tylko „czwartej władzy”, lecz coraz częściej także firm i korporacji. Państwo ma jednak do spełnienia zadanie, z którego nikt i nic (nawet najlepsze systemy informatyczne) nie może go zwolnić – zagwarantowanie stabilności, bezpieczeństwa i możliwości rozwoju swoich obywateli. Potrzeba tu jednak, chociażby w Ministerstwie Cyfryzacji, rozpoznania rangi rosnących zagrożeń, wytyczenia strategii przeciwdziałania i podjęcia współpracy legislacyjnej z odpowiednimi organami władzy. Rozwiązanie tak ważkich problemów, przed którymi staje społeczeństwo cyfrowe, nie może być odkładane na przyszłość. Co więcej, dynamika postępu technologicznego wskazuje na potrzebę stałego już i wypracowanego systemu działań badających potencjalne zagrożenie wolności i bezpieczeństwa obywatela.

Słowa kluczowe: *państwo, społeczeństwo informacyjne, bezpieczeństwo, internet.*

Summary

State towards the challenges of the information society

The challenges of development of the information society are difficult to enclose. Firstly, because they are numerous and scattered, secondly constantly are amending. Today, even the creators of solutions themselves are not able to define in which direction their systems will develop. Therefore there is a need to constantly analyze and investigate these transformations. This paper aims to analyze the tasks of the state emerging along with the changes taking place in society - now called “information society” and to identify the opportunities and risks of the process securitization of the state.

Keywords: *state, information society, security, internet*

Bibliografia

Opracowania

- Aleksandrowicz T.R., Liedel K., *Spółeczeństwo informacyjne–sieć–cyberprzestrzeń. Nowe zagrożenia, w: Sieciocentryczne bezpieczeństwo. Wojna, pokój i terroryzm w epoce informacji*, red. Aleksandrowicz Tomasz, R., Liedel Krzysztof, Piasecka Paulina, Warszawa 2014.
- Bendyk E., *Bunt sieci*, Warszawa 2012.
- CBOS, „Internauci 2015, Warszawa, czerwiec 2015”, http://www.cbos.pl/SPISKOM.PO-L/2015/K_090_15.PDF [dostęp: 5 I 2016 r.].
- Czaja S., *Spory wokół pojęcia społeczeństwa informacyjnego i gospodarki opartej na wiedzy – problemy identyfikacji i pomiaru*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu” 2010 nr 139.
- Dordic H., Wang G., *The information society. A retrospective view*, London 1995.
- Fukuyama F., *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, Poznań 2005.
- „Gminy w sieci. Grupa hakerów ukradła samorządom ponad 2 mln zł”, <http://samorząd.pap.pl/depesze/polecane.kadry/160396/Gminy-w-sieci--Grupa-hakerow-ukradla-samorzadom-ponad-2-mln-zl> [dostęp: 5 II 2016 r.].
- Golka M., *Czym jest społeczeństwo informacyjne?*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny” 2005, nr 4.
- Górny G., *Telewizor wychowawcą młodzieży*, http://edukacjamedialna.pl/e107_plugins/content/content.php?content.63 [dostęp: 5 I 2016 r.].
- Grzelak M., Liedel Krzysztof, *Bezpieczeństwo w cyberprzestrzeni. Zagrożenia i wyzwania dla Polski – zarys problemu*, „Bezpieczeństwo Narodowe” 2012, nr 22.
- Hartley J., *Budowanie zrębów społeczeństwa informacyjnego w Japonii*, „Przekazy i Opinie” 1988, nr 1–2.
- Jarvis J., *Co na to Google?*, Warszawa 2009.
- Kowalczyk S., *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003.
- Koyama K., *Intruduction to Information Theory*, Tokyo 1968.
- Max G., *What's New About the „New Surveillance” Classifying for Change and Continuity*, „Surveillance & Society” 2002, nr 1.
- Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji, „Polska Cyfrowa PO PC 2014–2020”, <http://cppc.gov.pl/polska-cyfrowa-po-pc-2014-2020/> [dostęp: 5 I 2016 r.].
- Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji, *Raport Społeczeństwo informacyjne w liczbach 2014*, Warszawa 2014.
- Myoo S., *Ontoelektronika*, Kraków 2013.
- Porębski L., *Elektroniczne oblicze polityki*, Kraków 2001.
- „Raport Pierwszego Kongresu Informatyki Polskiej”, Poznań 1994, http://www.kongres.org.pl/on-line/1-szy_Kongres/%20index.html [dostęp: 20 XII 2015].
- Sienkiewicz P., *Teoria rozwoju społeczeństwa informacyjnego*, w: *Polskie doświadczenia w kształtowaniu społeczeństwa informacyjnego. Dylematy cywilizacyjno-kulturowe*, red. L.H. Haber, Kraków 2002.
- „Społeczeństwo informacyjne w Polsce w 2015 r.”, <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/nauka-i-technika-spoleczenstwo-informacyjne/spoleczenstwo-informacyjne-w-polsce-w-2015-r-,2,5.html> [dostęp: 5 I 2016 r.].
- Szalacha J., Sokołowicz W., *Sekurytyzacja jako paradygmat w badaniach nad bezpieczeństwem oraz proces polityczny*, w: *Za kulisami: szkice o władzy, interesach i bezpieczeństwie*, red. Pietrowicz K., Stankiewicz P., Poznań 2012.

- Szpunar M., *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego*, Warszawa 2012.
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005.
- Waszewski J., Zybertowicz A., „Mobilność w społeczeństwie postindustrialnym a zmiany w mechanizmach kontroli społecznej: perspektywa socjologiczno-historyczna, w: *Za kulisami: szkice o władzy, interesach i bezpieczeństwie*, red. Pietrowicz K., Stankiewicz P., Poznań 2012.
- „Wyniki badania Megapanel PBI/Gemius za styczeń 2015”, <https://www.gemius.pl/wszystkie-artykuly-aktualnosci/wyniki-badania-megapanel-pbigemius-za-styczen-2015.html> [dostęp: 5 I 2016 r.].

Ks. Jarosław Wąsowicz SDB*

Archiwum Salezjańskie Inspektorii Pilskiej

UDZIAŁ ARCYBISKUPA LUIGIEGO POGGI W UROCZYSTOŚCIACH KU CZCI ŚWIĘTEGO WOJCIECHA W GNIEŹNIE 24–25 KWIETNIA 1976 R.

Uroczystości ku czci św. Wojciecha w Gnieźnie, corocznie obchodzone w dniach 24-25 kwietnia, należą w polskim Kościele do największych wydarzeń religijnych w ciągu roku liturgicznego. Tradycje pielgrzymowania do grobu biskupa męczennika sięgają początków polskiej państwowości. W marcu 1000 roku do Gniezna przybył cesarz Otton III. Wówczas podczas tzw. Zjazdu Gnieźnieńskiego ogłoszono decyzję papieża o erygowaniu pierwszej polskiej metropolii kościelnej – archidiecezji gnieźnieńskiej, na której czele stanął arcybiskup Radzym Gaudenty, przyrodni brat Wojciecha. Była ona zależna bezpośrednio od Rzymu, co oznaczało, że struktury Kościoła na naszych ziemiach uzyskały samodzielność. W czasach nam współczesnych idea organizacji Zjazdów Gnieźnieńskich, jako znaczących europejskich wydarzeń o charakterze duchowym i politycznym zarazem, została zainicjowana w 1997 roku przez abp. Henryka Muszyńskiego. Pierwszy odbył się 3 czerwca 1997 roku z okazji tysięcznej rocznicy męczeńskiej śmierci św. Wojciecha. Stał się wówczas jednym z punktów pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny. Przypomnijmy, że w zjeździe uczestniczyło wówczas siedmiu prezydentów krajów Europy Środkowej i Wschodniej: prezydent Polski Aleksander Kwaśniewski, Czech – Václav Havel, Niemiec – Roman Herzog, Węgier – Arpad Göncz, Słowacji – Michal Kovacz, Litwy – Algirdas Brazauskas, i Ukrainy – Leonid Kuczma¹. Papież skierował do nich wówczas okolicznościowe słowo, w którym akcentował duchową jedność Europy oraz wskazywał na świadectwo św. Wojciecha mającego umiejętność harmonijnego łączenia wielu kultur².

* Ks. Jarosław Wąsowicz SDB – dr historii, mgr teologii; dyrektor Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej; wykładowca historii Kościoła w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie; zajmuje się badaniem dziejów młodzieżowej opozycji i NSZZ „Solidarność” w PRL-u, historią Kościoła w tym okresie, martyrologium duchowieństwa polskiego w czasie II wojny światowej, historią salezjanów w Polsce oraz naukami pomocniczymi historii.

¹ <http://zjazd.org/ii-ix-zjazd-gnieznienski/> [data dostępu: 12 IV 2016 r.].

² Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej*,

Wspomniane uroczystości mogły nabrać międzynarodowego charakteru dopiero w wyniku przemian ustrojowych, które rozpoczęły się w 1989 roku. W okresie rządów władz komunistycznych, które w całym okresie PRL prowadziły permanentną walkę z Kościołem, starano się ograniczać udział hierarchów zagranicznych w uroczystościach organizowanych przez polskich biskupów. Dość wspomnieć, że samemu papieżowi Pawłowi VI dwukrotnie odmówiono możliwości udziału w Sacrum Poloniae Millenium. Chodzi o uroczystości 3 maja 1966 roku oraz święta Bożego Narodzenia tegoż roku na Jasnej Górze, w ramach obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski organizowanych przez episkopat z kard. Stefanem Wyszyńskim na czele³.

Sytuacja w tym względzie zmieniła się nieco w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy Watykan podjął próbę nawiązania relacji z rządami państw socjalistycznych. Jednym z głównych hierarchów w służbie dyplomacji watykańskiej, który został zaangażowany w tzw. Ostpolitik, był arcybiskup Luigi Poggi. Duchowny ten nieprzerwanie od 1945 roku pracował na różnych stanowiskach dyplomatycznych w Stolicy Apostolskiej. Początkowo w Sekretariacie Stanu w sekcji do spraw relacji z państwami. W latach 1963–1964 Poggi przebywał w Tunezji i doprowadził do podpisania umowy dotyczącej wzajemnych stosunków prawnych między rządem tego państwa a Kościołem katolickim. W 1965 roku otrzymał sakrę biskupią i został mianowany arcybiskupem tytularnym Forontoniana oraz delegatem apostolskim w Afryce Północnej (Kamerun, Czad, Kongo (Brazzaville), Gabon, Republika Środkowej Afryki)⁴. W 1969 roku został nuncjuszem apostolskim w Peru. Od 1973 roku został zaangażowany w politykę wschodnią Watykanu. W sierpniu tegoż roku papież uczynił go wysłannikiem z nadzwyczajnymi pełnomocnictwami do przywrócenia relacji z państwami socjalistycznymi: Polską, Węgrami, Czechosłowacją, Rumunią i Bułgarią. Dwa lata później arcybiskup Luigi Poggi stanął na czele Zespołu Stolicy Apostolskiej do Stałych Kontaktów Roboczych z Rządem PRL w randze nuncjusza do specjalnych poruczeń⁵. Począwszy od 1975 roku bywał więc kilkakrotnie w Polsce, gdzie prowadził rozmowy z komunistycznymi władzami, spotykał się z przedstawicielami episkopatu, przy okazji uczestniczył w różnych ważnych religijnych uroczysto-

Gniezno, 3 czerwca 1997, w: S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003, s. 278–279.

³ Por. S. Wyszyński, *Zapiski milenijne*, Warszawa 1996, s. 231–234; T. Krawczak, *Partyjno-wojskowa koncepcja obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego*, w: *Milenium kontra Tysiąclecie – 1966*, red. K. Białecki, S. Jankowiak, J. Miłosz, Poznań 2006, s. 76.

⁴ Współkonsekratorem abp. Luigiego Poggi był kard. Stefan Wyszyński, prymas Polski. Por. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński, Prymas i Mąż Stanu*, Paryż 1982, s. 236.

⁵ Por. Z. Zieliński, *Poggi Luigi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, k. 979–980.

ściach⁶. Jak zauważają historycy zajmujący się dziejami Kościoła katolickiego w PRL, wizyty arcybiskupa w Polsce i rozmowy z komunistycznymi władzami nie przyniosły „żadnych wymiernych efektów, poza przygotowaniem gruntu pod wizytę I sekretarza KC PZPR Edwarda Gierka w Watykanie”⁷. Ostatnią misją nuncjusza do specjalnych poruczeń w Polsce było wręczenie Wojciechowi Jaruzelskiemu listu od Jana Pawła II po wprowadzeniu stanu wojennego⁸. Jak odnotował w swoich zapiskach abp Bronisław Dąbrowski, wysłannik papieski po wypełnieniu misji, wracając do Rzymu, „był bardzo zmęczony – nasza rzeczywistość zaciążyła na nim bardzo”⁹.

Arcybiskup Luigi Poggi w latach 1986–1992 pełnił funkcję nuncjusza apostolskiego we Włoszech. W dniu 26 listopada 1994 roku Jan Paweł II mianował go kardynałem. Otrzymał wówczas urząd Archiwariusza i Bibliotekarza Świętego Kościoła Rzymskiego (prefekta Biblioteki Watykańskiej i Tajnego Archiwum Watykańskiego), który sprawował do 1998 roku. Zmarł 4 maja 2010 roku w Rzymie i został pochowany w bazylice San Antonino w Piacenza¹⁰.

Prezentowany dokument pochodzi z zespołu akt Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie, znajdującego się w zasobie Archiwum Akt Nowych. Został sporządzony przez gen. Konrada Straszewskiego, który pełnił wówczas funkcję dyrektora Departamentu IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Informacja przez niego sporządzona dotyczy udziału nuncjusza abp. Luigiiego Poggi w uroczystościach świętowojciechowych w Gnieźnie oraz krótkiego jego pobytu w Poznaniu. Arcybiskup przebywał wówczas w Polsce na wizycie roboczej od 23 kwietnia do 18 maja¹¹. Prezentowany poniżej dokument nie był dotychczas publikowany

⁶ Por. J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 316–323; P. Raina, *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*, Warszawa 2001, s. 33–45; P. Raina, *Cele polityki władz PRL wobec Watykanu. Tajne dokumenty 1967–1989*, Warszawa 2001, s. 117–129; A. Friszke, *PRL wobec Kościoła. Akta Urzędu do Spraw Wyznań 1970–1978*, Warszawa 2010, s. 176–177, 205–214; M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice do portretu wielkiego papieża*, Warszawa 1988, s. 359; A. Casaroli, *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Święta i kraje komunistyczne (1963–1989)*, Warszawa 2001.

⁷ Por. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006, s. 310. Do wizyty Gierka w Watykanie i spotkania z Pawłem VI doszło 1 grudnia 1977 r.

⁸ Por. Z. Zieliński, *Poggi Luigi*, k. 979–980; P. Raina, *Stan wojenny w zapiskach arcybiskupa Dąbrowskiego*, Warszawa 2006, s. 49–53; B. Lecomte, *Prawda zawsze zwycięży. Jak Papież pokonał komunizm*, tłum. Elżbieta Teresa Sadowska, Warszawa 1997, s. 169–170; M. Olczak, *Jan Paweł II wobec stanu wojennego w Polsce*, w: *Kościół i społeczeństwo wobec stanu wojennego*, red. W.J. Wysocki, Warszawa 2004, s. 99. Treść listu Ojca Świętego do Jaruzelskiego z 18 grudnia 1981 r. – zob. P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 3, 1975–1989, Poznań–Pelplin 1996, s. 254.

⁹ Por. P. Raina, *Stan wojenny w zapiskach arcybiskupa Dąbrowskiego*, s. 53.

¹⁰ Por. Z. Zieliński, *Poggi Luigi*, k. 979–980

¹¹ Por. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński*, s. 358.

w żadnym ze zbiorów źródeł omawiających stosunki państwo–Kościół w PRL. W niniejszej publikacji zastosowano się do wytycznych dotyczących edycji tego typu źródeł historycznych. Dokument nie jest datowany, ale z treści wynika, że powstał bezpośrednio po zakończeniu uroczystości ku czci św. Wojciecha.

Dok. 1

1976 kwiecień, Warszawa – *Informacja o udziale abp. Luigiego Poggi w uroczystościach św. Wojciecha w Gnieźnie*

Informacja nr 2

dot[ycząca] dorocznych uroczystości Wojciechowych w Gnieźnie
z udziałem arcybpa L[uiiego] Poggi.

W dniach 24–25.IV.br. [1976] w Gnieźnie odbyły się tradycyjne uroczystości kościelne z okazji tzw. dni Wojciechowych. W imprezie uczestniczyli kardynałowie [Stefan] Wyszyński¹² i [Karol] Wojtyła¹³, arcybpa [Luigi] Poggi, [Antoni]

¹² Kard. Stefan Wyszyński (1901–1981) – kardynał, prymas Polski. Świecenia kapłańskie przyjął 3 VIII 1924 r. we Włocławku. W latach 1924–1925 wikariusz w parafii katedralnej we Włocławku i redaktor dziennika diecezjalnego „Słowo Kujawskie”. W latach 1925–1929 studia na KUL, 27 XII 1927 r. uzyskał stopień licencjata prawa kanonicznego, 22 VI 1929 r. – stopień doktora. Po ukończeniu studiów odbył roczną podróż naukową do Austrii, Włoch, Francji, Belgii, Holandii i Niemiec. W latach 1930–1939 we Włocławku profesor seminarium, praca w sądzie biskupim, w latach 1932–1933 redaktor „Ateneum Kapłańskiego”. W czasie okupacji przebywał najpierw na Lubelszczyźnie, a od 1942 r. w Laskach, gdzie pełnił funkcje kapelana zakładu dla ociemniałych, brał udział w nauczaniu na tajnym uniwersytecie, w czasie powstania warszawskiego kapelan AK. Po zakończeniu wojny powrócił do Włocławka gdzie organizował seminarium duchowne. Reaktywował drukarnię diecezjalną, założył tygodnik „Ład Boży”, drukował „Kronikę Diecezji Włocławskiej” i „Ateneum Kapłańskie”. W dniu 4 III 1946 r. papież Pius XII mianował go biskupem lubelskim. Po śmierci kard. Augusta Hlonda został w dniu 16 XI 1948 r. metropolitą arcybiskupem gnieźnieńskim i warszawskim, prymasem Polski. W dniu 12 I 1953 r. mianowany kardynałem. Więziony przez władze komunistyczne w okresie od 25 IX 1952 do 28 X 1956. Uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego II. Zmarł w Warszawie 28 V 1981 r. Por. L. Grzebień, *Wyszyński Stefan (1901–1981)*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*, t. 7, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 460–461; A. Micewski, *Kardynał Wyszyński prymas i mąż stanu*, Paryż 1982; M.P. Romaniuk, *Prymas Tysiąclecia w pamięci Polaków 1981–2011*, Warszawa 2011; E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013.

¹³ Kard. Karol Wojtyła, Jan Paweł II (1920–2005). W dniu 1 XI 1946 r. został wyświęcony na kapłana przez kard. Adama Sapiechę. Był duszpasterzem akademickim, wykładowcą KUL, od 1958 r. biskupem; w latach 1964–1978 arcybiskup metropolita krakowski; 26 VI 1967 r. został nominowany kardynałem. W dniu 16 X 1978 r. wybrany na papieża, przyjął imię Jana Pawła II. Zmarł w Watykanie 2 IV 2005 r. W dniu 28 VI 2005 r. rozpoczął się jego proces kanonizacyjny. Beatyfikowany 1 V 2011 r. przez papieża Benedykta XVI, kanonizowany 27 IV 2014 r. przez papieża Franciszka.

Baraniak¹⁴, [Henryk] Gulbinowicz¹⁵, 14 biskupów, ponad 150 osób duchownych i w szczytowych punkcie uroczystości około 4 tys. osób świeckich.

- ¹⁴ Abp Antoni Baraniak (1904–1977) – salezjanin, arcybiskup metropolita poznański. I profesję zakonną złożył 28 VII 1921 r. w Kleczy Dolnej, święcenia kapłańskie przyjął 3 VIII 1930 r. w Krakowie. W latach 1933–1948 był sekretarzem prymasa Polski kard. Augusta Hłonda SDB, w latach 1948–1951 – sekretarzem i kapelanem kolejnego prymasa abp. Stefana Wyszyńskiego. W 1951 r. został mianowany biskupem sufraganiem gnieźnieńskim. Sakrę przyjął 8 VII 1951 r. Nadal pracował w sekretariacie prymasa Polski. W dniu 25 IX 1953 r. aresztowany. W więzieniu został poddany torturom i uciążliwym przesłuchaniom, co spowodowało utratę zdrowia. W dniu 21 XII 1955 r. został osadzony w areszcie domowym w Zakładzie Salezjańskim w Marszałkach k. Ostrzeszowa. Ostatecznie zwolniony z więzienia 30 X 1956 r. W dniu 30 V 1957 r. mianowany przez papieża Piusa XII arcybiskupem metropolitą poznańskim. W latach 1962–1965 brał udział w obradach Soboru Watykańskiego II. Zmarł 13 VIII 1977 r. Więcej zob. S. Kosiński, *Arcybiskup Antoni Baraniak Metropolita Poznański (1904–1977)*, w: *Chrześcijaństwo, red. B. Bejze*, t. 7, Warszawa 1982, s. 231–190; E. Nawrot, *Baraniak Antoni (1904–1977), salezjanin, arcybiskup poznański*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 1, red. J. Myszor, Warszawa 2002, s. 7–8; M. Banaszak, *Baraniak Antoni (1904–1977), arcybiskup, metropolita poznański, salezjanin, kanonista*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*, t. 5, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 69–74; M. Jędraszewski, *Teczki na Baraniaka*, t. 1, *Świadek*; t. 2, *Kalendarium Działań SB*, Poznań 2009. *Z więzienia na stolicę arcybiskupią. Arcybiskup Antoni Baraniak 1904–1977*, red. Z. Zieliński, Poznań 2010; J. Wąsowicz, *Troska salezjanów o bpa Antoniego Baraniaka SDB w okresie jego internowania w Marszałkach (29 grudnia 1955 r.–1 kwietnia 1956 r.)*, „Seminare” 2014, nr 1, s. 157–169; tenże, *Udział metropolity poznańskiego arcybiskupa Antoniego Baraniaka SDB w obradach Soboru Watykańskiego II*, w: *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 209–234.
- ¹⁵ Kard. Henryk Gulbinowicz (ur. 1923) – kardynał, arcybiskup wrocławski senior. Święcenia kapłańskie przyjął 18 VI 1950 r. w Białymstoku. Mianowany administratorem apostolskim w Białymstoku 12 I 1970 r., konsekrowany 8 II 1970 r., mianowany arcybiskupem metropolitą wrocławskim 15 XII 1975 r., ingres do Katedry Wrocławskiej 2 II 1976 r., kreowany kardynałem 25 V 1985 r. Doktor Teologii, doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Uniwersytetu Przyrodniczego we Wrocławiu, Politechniki Wrocławskiej i Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu. Był członkiem Kongregacji: ds. Kościołów Wschodnich, ds. Duchowieństwa, ds. Ewangelizacji Narodów; kanonik kapituły warmińskiej we Fromborku, kawaler Orderu Orła Białego. Por. *Kard. Henryk Gulbinowicz. Naród polski nie da sobie założyć kagańca...*, wybór i oprac. T. Balbus, K. Stróżyna, w: *Nigdy przeciw Bogu. Komunistyczna bezpieka wobec biskupów polskich*, red. J. Marecki, F. Musiała, Warszawa–Kraków 2007, s. 623–791.

W czasie dwudniowych uroczystości biskupi ogłosili łącznie siedem przemówień (kard. [Stefan] Wyszyński – trzy, kard. [Karol] Wojtyła, arcybp Poggi, bpi [Lech] Kaczmarek¹⁶ i [Ignacy] Jeż¹⁷ – po jednym).

Kardynał Wyszyński przemawiając, po nabożeństwie głównym w dniu 25 bm. o godz. 13-tej z balkonu pałacu prymasowskiego przedstawił arcybpa Poggi, jako wysłannika papieża, który przyjechał do Polski, „ażeby w rozmowach z władzami państwowymi dojść do porozumienia co do najbardziej podstawowych spraw i potrzeb Kościoła w naszej Ojczyźnie”. Wyraził zadowolenie, że Poggi pobyt swój

¹⁶ Bp Lech Kaczmarek (1909–1984) – biskup ordynariusz diecezji gdańskiej. Święcenia kapłańskie przyjął 2 VIII 1936 r. w Poznaniu. W latach 1936–1938 odbył studia specjalistyczne z teologii i prawa w Rzymie, w 1938 r. uzyskał doktorat z teologii w Rzymie, tegoż roku również licencjat z prawa kanonicznego. W okresie 1938–1939 był prefektem gimnazjum w Poznaniu. Podczas II wojny światowej ukrywał się na terenie diecezji tarnowskiej. W latach 1945–1953 pracował jako katecheta w Poznaniu, w latach 1953–1958 był wykładowcą seminarium duchownego w Poznaniu. W dniu 16 XI 1958 r. został mianowany biskupem pomocniczym diecezji gdańskiej i biskupem tytularnym Alii. Sakrę przyjął z rąk kard. Stefana Wyszyńskiego. Uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego II. W dniu 2 XII 1971 r. został mianowany biskupem ordynariuszem diecezji gdańskiej. Jego ingres do katedry odbył się 19 XII 1971 r. Jako ordynariusz gdański powołał do istnienia Gdańskie Towarzystwo Teologiczne, biskupi sąd duchowny, gdańską kapitułę katedralną. W 1973 r. przeprowadził synod diecezjalny. W sierpniu 1980 r. skierował księży z posługą duszpasterską do strajkującej stoczni i innych zakładów pracy. Od grudnia 1982 r. był krajowym duszpasterzem ludzi morza. Od roku 1980 był członkiem Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu. Inicjator powołania do życia wielu parafii na terenie diecezji. Zmarł 31 VII 1984 r. w Gdańsku. Por. S. Bogdanowicz, *Lech Kaczmarek. Biskup Gdański*, Gdańsk 1994; tenże, *Kościół gdański pod rządami komunistów 1945–1984*, Gdańsk 2000; L. Potykanowicz-Suda, *Państwo a Kościół katolicki w województwie gdańskim w latach 1945–1970*, Warszawa 2011.

¹⁷ Bp Ignacy Jeż (1914–2007) – biskup ordynariusz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, kardynał elekt. Święcenia kapłańskie przyjął 20 VI 1937 r. w Katowicach. W latach 1942–1945 był więźniem KL Dachau. Po wyzwoleniu obozu pełnił funkcję kapelana obozu dla Polaków w Göppinge. W latach 1946–1960 był rektorem Niższego Seminarium Duchownego im. św. Jacka w Katowicach. W dniu 20 IV 1960 r. został mianowany przez Ojca Świętego Jana XXIII biskupem pomocniczym w Gnieźnie z przeznaczeniem dla Gorzowa Wielkopolskiego Prekonizowany 13 V 1960 r., konsekrowany w katedrze gorzowskiej 5 VI 1960 r. Brał udział w obradach Soboru Watykańskiego II. Mianowany sufraganiem w Gorzowie Wielkopolskim 16 IX 1967 r. W dniu 28 VI 1972 r. został mianowany ordynariuszem nowo utworzonej diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Ingres do katedry koszalińskiej odbył 22 X 1972 r. Od 1 II 1992 r. biskup senior. Uczestniczył w pracach Komisji Episkopatu Polski ds. Środków Społecznego Przekazu, a także Komitetu Księża Polskich b. Więźniów Obozów Koncentracyjnych, którego był wieloletnim przewodniczącym. Zmarł 16 X 2007 r. w Rzymie w przededniu ogłoszenia go kardynałem przez papieża Benedykta XVI. Por. I. Jeż, *Błogosławcie Pana światło i ciemności*, Katowice 1994; Świadek historii. Na Jubileusz 90. Urodzin Jego Ekscelencji Biskupa Seniora Ignacego Jeża, red. L. Laskowski, Koszalin 2004; *Przygody z Opatrznością. Z biskupem Ignacym Jeżem rozmawiają Alina Petrowa-Wasilewicz i ks. Krystian Kukowka*, Katowice 2005, J.F. Walczak, *Biskup uśmiechu*, Koszalin 2008.

rozpoczął od modlitwy u grobu św. Wojciecha. Wzniósł okrzyki „niech żyje” na cześć Pawła VI¹⁸, Poggię, Wojtyły i biskupów.

Arcybp Poggi w przemówieniu podczas głównej uroczystości w dniu 25. bm. stwierdził m. in.:

- jest dla mnie zaszczytem i prawdziwym przywilejem rozpocząć tutaj w Gnieźnie, w kolebce chrześcijaństwa polskiego, moją misję w Polsce;
- prawda, którą Chrystus głosił o sobie, jest prawdą trwałą na wczoraj, na zawsze, a więc w każdym miejscu i w każdym czasie Chrystus jest dla nas drogą, światłem i przewodnikiem;
- to jest też orędzie, to jest też apel, który przesyła wam ojciec święty: pozostańcie wiernymi Chrystusowi, pozostańcie mocnymi w wierze;
- jeszcze w ostatni czwartek, w przededniu mojego wyjazdu do Polski okazał mi tyle serdeczności przyjmując mnie na audyencji prywatnej. Podczas tej audyencji wypowiadał całą swoją miłość, wszystkie swoje uczucia do Polski.
- podczas tej audyencji opowiadał o kilku miesiącach, które spędził tutaj jako młody kapłan w służbie apostołskiej¹⁹. Ta jego obecność już taka odległa od dnia dzisiejszego, ale zapamiętał i chowa w sercu, a przede wszystkim zapamiętał o waszej religijności i waszym przywiązaniu do Kościoła;
- waszą religijność, wasze życie wiary macie przekazać waszym potomkom, waszym dzieciom;
- prosił ojciec święty bym pozdrowił was od niego, bym zapewnił was o jego pamięci nieustającej;
- ojciec święty prosił bym pozdrowił siostry zakonne, kapłanów zakonnych, kapłanów diecezjalnych, księży biskupów, księdza kardynała metropolitę grodu

¹⁸ Paweł VI, właśc. Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini (1897–1978) – papież, błogosławiony Kościoła katolickiego. Świecenia kapłańskie przyjął 29 V 1920 r. w Brescii. Po święceniach studiował filozofię i prawo kanoniczne na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, literaturę na Sapienzy oraz dyplomację w Kościelnej Akademii Szlacheckiej. Od 1923 r. pracował w dyplomacji watykańskiej. W latach 1925–1933 narodowy asystent kościelny sekcji uniwersyteckiej Akcji Katolickiej we Włoszech. W dniu 16 XII 1937 r. mianowany substytutem w Sekretariacie Stanu; jeden z najbliższych współpracowników kard. Eugenia Pacellogo, późniejszego papieża Piusa XII. W dniu 19 XI 1952 papież mianował go prosekretarzem stanu do bieżących spraw kościelnych. W latach 1954–1963 był arcybiskupem Mediolanu. W dniu 12 XII 1954 r. w Rzymie przyjął sakrę biskupią z rąk kard. Eugène’a Tisseranta. 15 XII 1958 r. na pierwszym konsystorzu papieża Jana XXIII został mianowany kardynałem. W dniu 21 VI 1963 r. został wybrany na papieża i przyjął imię Pawła VI; 30 czerwca kardynał Alfredo Ottaviani dokonał jego koronacji papieskiej. Był IV Suwerenem Państwa Watykańskiego. Na czele Kościoła stał do 6 VIII 1978 r. W dniu 19 X 2014 r. został ogłoszony przez papieża Franciszka błogosławionym. Por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papież dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1999, s. 430–490.

¹⁹ Papież Paweł VI jako młody kapłan w okresie od maja do listopada 1923 r. był sekretarzem nuncjusza apostołskiego w Warszawie abp. Lorenzo Lauriego.

krakowskiego, księży arcybiskupów metropolitów, a przede wszystkim jego eminencję księdza kardynała prymasa Polski.

Treści społeczno-polityczne kardynał Wyszyński zawarł w przemówieniu wygłoszonym podczas nabożeństwa głównego w dniu 25 bm. o godz. 10.30. Eksponując historyczne wątki Kościoła z narodem kard. Wyszyński powiedział, że w czasach dzisiejszych nie da się zaprzeczyć, że w Polsce Kościół rzymskokatolicki ma swoje ogromne zasługi dla narodu; nigdy nie walczył w naszej Ojczyźnie ani z narodem, ani z państwem, natomiast nieustannie go wspierał swoimi mocami moralnymi i religijnymi.

Możemy się pytać – powiedział Wyszyński – czy mamy wyrzec się wiary i Kościoła? Takie są programy ogłaszane w różnych pismach, w których usiłuje się przekonać społeczeństwo, aby odeszło od zasad ewangelii i szukało nowych dróg. „Możemy pytać się jakim prawem dąży się w narodzie ochrzczonym, katolickim mającym swoje zasługi w tym narodzie do niszczenia chrześcijaństwa i Kościoła. Dlaczego my mielibyśmy więcej słuchać ludzi aniżeli Boga. Czy rzeczywiście programem naszego publicznego życia ma być ateizacja polityczna? Czy istnieje coś wznioślejszego dla młodzieży ażeby się wychowywała ona w duchu chrześcijańskim. Młodzież nie może wyzbywać się Boga. Zadanie to budzi odrazę do tego stopnia, że nawet w ostatnio uchwalonej Konstytucji mamy gwarancję wolności sumienia i wyznania”.

Formułując zadania dla katolików, kard. Wyszyński podkreślił, że dążeniem jest odnowienie postanowień obrony wiary w naszej Ojczyźnie, poprzez wzmocnienie ewangelii, Kościoła i moralności chrześcijańskiej.” Służyć ma temu realizowany program kościelny humanizacji życia osobistego, rodzinnego, zawodowego, narodowego i państwowego.

Nawiązując do zagadnienia alkoholizmu kard. Wyszyński podkreślił, że władze państwowe wydały zdecydowaną walkę przejawom pijaństwa, co wpłynęło od razu na stan porządku i bezpieczeństwa na ulicach. Powiedział: „ufamy, że zwłaszcza weźmie sobie to do serca nasza młodzież, ażeby przedstawić się nie tylko wobec obcych ale w codziennym naszym życiu, jako naród trzeźwy, pracowity; naród który w warunkach bardzo trudnych odrabia wojenne szkody i krzywdy mu wyrządzone”.

Wspominając o trudnościach Kościoła kard. Wyszyński uznał, że katolicy w dalszym ciągu „doznają różnych gróźb i zastraszzeń, może nawet daleko idących, może niezgodnych z Konstytucją, która zabrania przeszkadzać komukolwiek być chrześcijaninem i wyznawać zasady religijne. Trzeba wielkiej odwagi, żeby się upominać o naturalne prawa człowieka – wolność sumienia, wyznania, młdoty, przekonań. To jest wyrazem wewnętrznej, domowej, rodzinnej wolności, świadectwem że jesteśmy narodem u siebie swobodnym”.

Na zakończenie przemówienia kard. Wyszyński powiedział: „nie myślcie, że jakieś siły zewnętrzne zdołają obronić czy naród, czy Kościół. Nie myślcie, że może takie czy inne układy polityczne zagwarantują nam bezpieczeństwo. Nie. Musimy nieco odpolitycznić nasze nadzieje na zachowanie Kościoła. Kościół w Polsce żyje w was, a nie w papierach, nie w takich czy innych układach, nie w takich czy innych zobowiązaniach, tylko żyje w sercach waszych. Od związku waszych serc, waszych umysłów zależy praca Kościoła i wasza wolność religijna”.

Kard. Wojtyła, przemawiając w katedrze gnieźnieńskiej w dniu 24 bm., w czasie procesji z relikwiami św. Wojciecha omówił zasługi św. Wojciecha i bp. Szczepanowskiego²⁰ dla Kościoła i narodu. Nawiązując do praw człowieka, stwierdził on, że „spisano prawa człowieka we współczesnej Karcie Praw Człowieka, Kościół umacniał je w naszej ojczyźnie. Nauczyliśmy się tych praw na naszych własnych cierpieniach, na dziejowych zmaganiach, rozbiorach, na okupacjach. Umieemy je na pamięć. Ale wiemy, że zanim były one gdziekolwiek wpisane zostały wpisane w dziejach naszego narodu, ojczyzny przez Maryję – królową Polski, która uczyła nas miłości do ojczyzny i narodu”.

W dniu 25 IV br. po uroczystościach Wojciechowych arcybp Poggi w towarzystwie arcybpa Baraniaka, bpów [Bronisława] Dąbrowskiego²¹, [Tadeusza]

²⁰ Chodzi o św. Stanisława ze Szczepanowa (ok. 1030–1079) – biskup i męczennik, 18 IX 1253 r. kanonizowany przez papieża Innocentego IV. Uroczystość podniesienia relikwii świętego i ogłoszenia jego kanonizacji w Polsce odbyła się 8 V 1254 r. W roku 1963 Jan XXIII ustanowił św. Stanisława, wraz ze św. Wojciechem i Najświętszą Maryją Panną, pierwszorzędnym patronem Polski.

²¹ Abp Bronisław Waclaw Dąbrowski (1917–1997) – orionista, arcybiskup, wieloletni sekretarz Komisji Episkopatu Polski. W 1935 r. wstąpił do Zgromadzenia Księży Orionistów w Zduńskiej Woli. Tam ukończył niższe seminarium i zdał maturę. Następnie wyjechał do Rzymu na studia filozoficzno-teologiczne. W 1939 r. wobec zbliżającej się wojny pozostał w Polsce. W czasie niemieckiej okupacji prowadził w Warszawie bursę dla chłopców. W 1943 r. uzyskał tytuł magistra, kończąc konspiracyjne studia na Wydziale Pedagogicznym w Warszawie. Po Powstaniu Warszawskim został wywieziony do obozu pracy w Bittinheim koło Dachau. W 1945 r. powrócił do Polski i 10 czerwca otrzymał święcenia kapłańskie. Był organizatorem domu opieki dla sierot wojennych w Izbicy Kujawskiej. Następnie przeniósł się do Warszawy, gdzie w latach 1949–1954 kierował bursą dla chłopców, prowadzoną przez Zgromadzenie Księży Orionistów. Obrona zakładu przed ingerencją władz państwowych zwróciła na niego uwagę prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego, który powierzył mu kierownictwo Wydziału Spraw Zakonnych przy Sekretariacie Prymasa Polski. 15 V 1950 r. objął stanowisko dyrektora Biura Sekretariatu Episkopatu. W 1961 r. papież Jan XXIII mianował go biskupem pomocniczym warszawskim. 25 III 1962 r. otrzymał sakrę biskupią z rąk kard. Stefana Wyszyńskiego. W latach 1969–1993 pełnił funkcję Sekretarza Episkopatu Polski. W 1982 r. papież Jan Paweł II podniósł go do godności arcybiskupa. Przez wiele lat przewodniczył delegacji Konferencji Episkopatu ds. Stosunków z Rządem PRL. Abp Dąbrowski uczestniczył w pracach Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu i Episkopatu, był negocjatorem w sporach między robotnikami NSZZ „Solidarność” a rządem. Był inicjatorem powołania Prymasowskiej Rady Społecznej 12 XII 1981. W stanie wojennym pomagał aktywnie internowanym i ich rodzinom. Zmarł 27 II 1997 r. i został pochowany w grobowcu biskupów

Ettera²² i [Mariana] Przykuckiego²³ udali się do Poznania, gdzie uczestniczyli w 20-minutowej uroczystości w kolegiacie poznańskiej.

Arcyb. Baraniak witając arcybpa Poggi przedstawił go jako wysłannika Pawła VI, który przybył „aby kontynuować dialog Stolicy Apostolskiej z rządem dla rozwiązania problemów między Kościołem a Państwem. W dialogu tym uczestniczy również sekretarz Episkopatu polskiego – bp Dąbrowski, który w imieniu kard. Wyszyńskiego i Episkopatu otrzymał pełnomocnictwo reprezentowania Kościoła katolickiego”.

Arcyb. Poggi powiedział, że interesują go sprawy Kościoła polskiego, którymi interesuje się również żywo Paweł VI. Przed odlotem do Polski był na audiencji u papieża, który dużo dobrego mówił o wierze katolickiej w Polsce, w której przebywał jako wysłannik Watykanu.

Po półgodzinnym pobycie w Poznaniu arcybp Poggi w towarzystwie bpa Dąbrowskiego powrócił do Gniezna.

Kurialiści warszawscy komentują, że arcybp Poggi i bp Dąbrowski byli zadowoleni z treści komunikatu jaki ukazał się w „Życiu Warszawy” w dniu 24

pomocniczych warszawskich na Powązkach. Por. P. Raina, *Arcybiskup Bronisław Dąbrowski. Portret*, Warszawa 2008; tenże, *Ks. Arcybiskup Dąbrowski w służbie Kościoła i narodu. Rozmowy z władzami PRL*. t. 1, 1970–1981, Warszawa 1995; t. 2: 1982–1989, Warszawa 1995.

²² Bp Tadeusz Etter (1911–1984) – 17 VI 1934 r. w Poznaniu otrzymał święcenia kapłańskie. Następnie pełnił funkcję wikariusza w Bninie i prefekta w Poznaniu. Podczas okupacji był więziony w Dachau i Gusen (1940–1945), pracował następnie wśród emigracji polskiej w Niemczech. Po powrocie do kraju był wikariuszem i sędzią Sądu Metropolitalnego w Poznaniu. 16 VII 1959 r. został mianowany biskupem pomocniczym poznańskim i biskupem tytularnym Bonitzy. Sakrę biskupią przyjął 25 X 1959 r. z rąk abp. Antoniego Baraniaka. Zajmował stanowisko wikariusza generalnego archidiecezji poznańskiej, kanonika kapituły poznańskiej, redaktora naczelnego pisma „Biblioteka Kaznodziejska” w latach 1956–1984. Por. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999*, Warszawa 2000.

²³ Abp Marian Przykucki (1924–2009) – biskup chełmiński, arcybiskup metropolita szczecińsko-kamieński. Święcenia kapłańskie przyjął 19 II 1950 r. z rąk abp. Walentego Dymka. W dniu 1 IV 1954 r. został powołany na stanowisko kapelana i sekretarza osobistego metropolity poznańskiego. W dniu 27 XI 1973 r. Paweł VI mianował go biskupem tytularnym Glenndálocha i biskupem pomocniczym metropolity poznańskiego. Sakrę biskupią przyjął z rąk abp. Antoniego Baraniaka 3 II 1974 r. w poznańskiej bazylice katedralnej. Po śmierci abp. Antoniego Baraniaka od 15 VIII 1977 do 7 IX 1978 r. jako wikariusz kapituły zarządzał archidiecezją poznańską. Dnia 29 V 1981 r. został mianowany biskupem chełmińskim. Rządy w powierzonym mu Kościele partykularnym objął kanonicznie 2 VII 1981 r., a ingres do katedry Wniebowzięcia NMP w Pelplinie odbył 15 VIII 1981 r. Decyzją Jana Pawła II z dnia 25 III 1992 r. przeniesiony został na stolicę nowo utworzonej archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Ingres do katedry św. Jakuba w Szczecinie odbył się 12 IV 1992 r. Paliusz otrzymał 29 VI 1992 r. w Bazylice św. Piotra w Rzymie. 1 V 1999 r. został zwolniony z obowiązków pasterza archidiecezji. Zmarł 16 IX 2009 r. Por. K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej. Leksykon biograficzny*, Kraków 1998, s. 116–117; G. Wejman, „Abp Marian Przykucki”, http://www.katedra.szczecin.pl/centrum/biskupi/marian-przykucki/-Abp-Marian-Przykucki_28 [dostęp: 12 IV 2016 r.].

bm. na temat wizyty Poggiego w Polsce. Podkreślają, że Poggi zapowiedział, iż podczas pobytu w Polsce m.in. odwiedzi: 9-10.V. – Łódź, 11-12.V. – Lublin; 15-17.V. – Wrocław i Opole.

DYREKTOR

gen. bryg. K[onrad] STRASZEWSKI²⁴

Źródło: Archiwum Akt Nowych, sygn. 104/126, Urząd ds. Wyznań, k. 30-27

²⁴ Konrad Straszewski (ur. 1927) – generał dywizji Milicji Obywatelskiej. Od 21 VIII 1952 r. referent Sekcji 1 Wydziału V Departamentu V MBP, a od 1953 r. w Wydziale III Departamentu XI MBP (w 1954 na stanowisku kierownika sekcji). W latach 1955–1956 był kierownikiem sekcji w Wydziale II Departamentu VI Komitetu do spraw Bezpieczeństwa Publicznego. Od 1956 r. funkcjonariusz Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. W latach 1956–1962 w Departamencie III, od 1962 r. w Departamencie IV; od 1964 r. naczelnik Wydziału I, a od 1971 r. zastępca dyrektora. Dyrektor Departamentu IV MSW od 1 XII 1974 r. Był pierwszym szefem i twórcą Samodzielnej Grupy „D”. Jej zadaniem było koordynowanie i organizowanie działań dezintegracyjnych wobec Kościoła na szczeblu centralnym. Ze względu na rozszerzenie działalności dezintegracyjnej w 1977 r. została ona przekształcona w osobny Wydział VI Departamentu MSW. Od 25 XI 1981 do 18 II 1983 r. dyrektor generalny oraz szef Służby Zabezpieczenia Operacyjnego MSW. W latach 1983–1985 pełnił funkcję podsekretarza stanu w MSW. Por. *Aparat bezpieczeństwa w Polsce. Kadra kierownicza*, red. P. Piotrowski, t. 3, 1975–1990, Warszawa 2008, s. 63; *Nigdy przeciw Bogu. Komunistyczna bezpieka wobec biskupów polskich*, Warszawa–Kraków 2007, s. 607.

Danuta Bogdan *

Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie

Z SYBERII NA POMORZE GDAŃSKIE I WARMIE. WSPOMNIENIA KRYSTYNY POGODY Z D. MAĆKOWIAK, SIOSTRY BŁ. KS. WŁADYSŁAWA MAĆKOWIAKA

Wstęp

Docieranie do świadków historii, których relacje stają się cennym przekazem faktograficznym, jest dla historyków badających najnowszą historię Polski tak samo ważne jak analizowanie źródeł pisanych. W tej chwili żyją ostatni naocznicy świadkowie deportacji ludności polskiej w głąb ZSRR. W momencie wywózki byli dziećmi, ale ciężkie przeżycia lat wojny pozostały w nich na całe życie. Ich przekazy są aktem oskarżenia zbrodniczego reżimu, jakim był komunizm. Wydarzenia zaprezentowane w tych wspomnieniach są cenną relacją z syberyjskiej zsyłki widzianej oczami dziecka i powrotu do powojennego życia na Pomorzu Gdańskim i Warmii.

Po agresji Związku Sowieckiego 17 września 1939 roku¹ na wschodnie granice Polski nastąpiły cztery masowe deportacje obywateli polskich w głąb ZSRR połączone z przymusem osiedlenia. Przemieszczenia ludności polskiej z terenów zajętych przez ZSRR we wrześniu 1939 roku i włączenie ich do Związku Radzieckiego były poprzedzone dwoma porozumieniami zawartymi pomiędzy III Rzeszą a ZSRR: paktem Ribbentrop–Mołotow z 23 sierpnia 1939 roku i traktatem o granicy i przyjaźni z 28 września 1939 roku². Akcje deportacyjne obywateli polskich przeprowadzono na podstawie formalnego rozkazu NKWD ZSRR Nr 001223 z 11 października 1939 roku³. Deportacje ludności polskiej z terenów polskich

* Danuta Bogdan – dr, pracownik naukowy Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie. Specjalizuje się w historii Warmii, a także Prus Książęcych w okresie nowożytnym. Kierownik Pracowni Kopernikańskiej w Olsztynie.

¹ J. Łojek (L. Jerzewski), *Agresja 17 września 1939*, Warszawa 1990.

² *Biała Księga. Fakty i dokumenty z okresu dwóch wojen światowych*, oprac. W. Sukiennicki, Paryż 1964, s. 54–58; 80–82.

³ Tamże, s. 146.

wcielonych we wrześniu do ZSRR odbywały się głównie w lutym, kwietniu i czerwcu 1940 roku oraz czerwcu 1941 roku⁴. Pierwsza zsyłka Polaków nastąpiła po inkorporacji polskich ziem do ZSRR zaraz po „wyborach” do Zgromadzeń Ludowych Zachodniej Białorusi i Zachodniej Ukrainy 22 października 1939 roku⁵. W 1940 roku przeprowadzono trzy masowe deportacje. Pierwsza nastąpiła 10 lutego 1940 roku, kiedy w 100 transportach wysiedlono 140–141 tys. osób, druga przeprowadzona została w kwietniu 1940 roku (61 tys. osób), a trzecia rozpoczęła się 29 czerwca 1940 roku, w której trakcie wywieziono 78–79 tys. osób (82 proc. ogółu tej grupy deportowanych stanowili obywatele polscy narodowości żydowskiej). W następnym 1941 roku w ostatniej, czwartej fali wielkich deportacji w maju i czerwcu 1941 roku wywieziono 34–44 tys. obywateli polskich⁶.

Załączona do rozkazu instrukcja nakazywała, aby deportacje „antysowieckiego elementu” odbywały się bez hałasu i paniki. Mieszkańców polskich miast, miasteczek i wsi wywożono na podstawie specjalnych spisów, w których jako „antysowiecki element” uznano: przywódców przedwojennych organizacji wojskowych i narodowych, prawicowych partii i organizacji politycznych (BBWR, OZN, ND, PPS), a także Związku Harcerstwa Polskiego, urzędników aparatu państwowego, kadrowych oficerów i podoficerów służby czynnej i Korpusu Ochrony Pogranicza (KOP), prokuratorów i sędziów, policjantów, pracowników więziennictwa, a także zwykłych mieszkańców wskazanych przez miejscowych sowieckich agentów⁷. Powołane „sztaby operacyjne” przed załadowaniem deportowanych do wagonów kolejowych miały szczegółowe wytyczne: kto ma zostać aresztowany, kto wysłany do pracy na zesłaniu, a kto skierowany do miejsc „specjalnego zesłania w oddalonych miejscowościach”⁸. Deportowanych rozwożono po odległych „specposiołkach” i „odcinkach pracy” w lasach, jak to było w Ałtajskim Kraju

⁴ S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski, *Masowe deportacje radzieckie w okresie II wojny światowej*, Wrocław 1994; *Sowieckie represje polityczne na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej w latach 1939–1941*, w: *Exodus. Deportacje i migracje (wątek wschodni). Stan i perspektywy badań*, red. M. Zwolski, Warszawa-Białystok 2008, s. 29–31.

⁵ E. Trela-Mazur, *O wyborach do Zgromadzenia Ludowego „Zachodniej Ukrainy” w październiku 1939 roku – w świetle źródeł*, „Kieleckie Źródła Historyczne” 1999, t. 15, s. 183–194.

⁶ Zob. A. Głowacki, *Deportowani w latach 1940–1941*, w: *Polska 1939–1945. Straty osobowe i ofiary represji pod dwiema okupacjami* [„Biała Księga”], red. W. Materski, T. Szarota, Warszawa 2009; tenże, *Sowieci wobec Polaków na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej 1939–1941*, Łódź 1998, s. 354–355; A. Gurjanow, *Wprowadzenie*, w: *Indeks represjonowanych*, t. 14: *Deportowani w obwodzie archangielskim*, cz. 6: *Alfabetyczny wykaz...*, s. 17–21; *Relacje deportowanych z Kresów Wschodnich*, wybór, wstęp i oprac. T. Domański, Kielce-Kraków 2014, s. 11–15.

⁷ *Deportacje i przemieszczenia ludności polskiej w głąb ZSRR 1939–1945. Przegląd Piśmiennictwa*, wybór i oprac. G. Doktor, K. Podhorski, T. Staliś, red. T. Walichnowski, Warszawa 1989, s. 8.

⁸ Tamże, s. 8–9.

i Kraju Krasnojarskim, czy też do odległych od szlaków kołchozów Kazachstanu. Według szacunków na terenie ZSRR było 2500 różnej wielkości deportowanych skupisk Polaków, w których dzieci dzieliły los dorosłych⁹.

Szacuje się, że łącznie w latach 1940-1941 rosyjskie wywózki w głąb ZSRR objęły około 320 tys. polskich obywateli, wśród których ponad 100 tys. stanowiły dzieci i młodzież¹⁰. Na podstawie wyliczeń Ambasady Polskiej w ZSRR szacuje się, że w końcu 1941 roku w głąb ZSRR mogło przebywać nawet 132 tys. deportowanych polskich dzieci i młodzieży do lat 18¹¹.

Poprawa położenia Polaków na terenie ZSRR nastąpiła po zawarciu układu Sikorski-Majski, który przywracał stosunki dyplomatyczne pomiędzy Polską a ZSRR. 12 sierpnia 1941 roku wydany został Dekret Rady Najwyższej ZSRR ogłaszający amnestię dla wszystkich obywateli polskich przebywających na terenie ZSRR¹². 14 sierpnia 1941 roku na podstawie umowy pomiędzy Naczelnym Dowództwem ZSRR a Polskim Naczelnym Dowództwem rozpoczęto organizowanie Armii Polskiej w Związku Sowieckim, na której czele stanął Władysław Anders.

Na powołanie instytucji opiekuńczych dla wywiezionych polskich dzieci Moskwa zgodziła się 24 grudnia 1941 roku, gdyż wiele z tych dzieci pozostawało osieroconych lub bez opieki, podczas gdy rodzice pracowali od świtu do nocy. W Delegaturach Ambasady Polskiej w ZSRR znalazły się fundusze i dary Polonii amerykańskiej, a ambasada opracowała „Wytyczne do organizacji i programów dziecińców”, które wydrukowane zostały w ukazującym się w ZSRR piśmie „Polska”¹³. Ówczesny ambasador Polski w Moskwie Stanisław Kot stwierdził, że

⁹ E. Trela-Mazur, *O wyborach do Zgromadzenia Ludowego „Zachodniej Ukrainy”*, s. 5.

¹⁰ Zob. A. Głowacki, *Deportowani w latach 1940–1941*, s. 233–244; Foto.karta.org.pl/pages/domy-dziecka [dostęp: 10 V 2016 r.]. Por. A. Korzon, *Przesiedlona ludność polska w ZSRR w latach 1941–1946*, Warszawa 1983; W. Pobóg-Malinowski, *Najnowsza historia polityczna Polski 1864–1945*, Wydawnictwo „Antyk” 2000; *Deportacje i przemieszczenia ludności polskiej...*, s. 22–24. Historycy i publicyści emigracyjni podają wyższą liczbę 2 mln deportowanych Polaków, obejmując nią cywilów, wojskowych, żołnierzy AK, górników polskich z Górnego Śląska i Śląska Opolskiego (1 114 000 cywilnych mieszkańców przedwojennej Polski wywiezionych w czterech akcjach deportacyjnych w latach. 1940–1941, 336 000 uchodźców z centralnej i zachodniej Polski, 210 000 obywateli polskich, którym nadano obywatelstwo radzieckie i wcielono do Armii Czerwonej, 250 000 aresztowanych cywili wywiezionych do obozów i więzień ZSRR, 181 000 jeńców polskich wziętych do niewoli w 1939 r. i wywiezionych do ZSRR oraz zamordowanych w Katyniu, 12 000 jeńców polskich internowanych z Litwy do ZSRR w 1940 r., wreszcie dziesiątki tysięcy byłych żołnierzy Armii Krajowej z Wileńszczyzny.

¹¹ E. Trela, *Edukacja dzieci polskich w Związku Radzieckim w latach 1941–1946*, Warszawa 1982, s. 18; T. Bugaj, *Dzieci polskie w krajach pozaeuropejskich w latach 1939–1949*, „Prace Kieleckiego Towarzystwa Naukowego” 1982, nr 20; tenże, *Dzieci polskie w ZSRR i ich repatriacja (1939–1952)*, „Prace Kieleckiego Towarzystwa Naukowego” 1982, nr 25.

¹² P. Żaroń, *Armia Andersa*, Toruń 2000, s. 30–31.

¹³ Tamże, s. 6.

zorganizowano w ciągu pierwszej połowy 1942 roku 139 ochronek i sierocińców dla 9 tysięcy dzieci oraz 30 zakładów opiekuńczych dla niezdolnych do pracy, 21 stołówek i 116 punktów dożywiania, 46 szpitali i 16 ambulatoriów¹⁴. 14 października 1941 roku w trakcie rozmowy z Andriejem Wyszyńskim, zastępcą Ludowego Komisarza Spraw Zagranicznych, polski ambasador w ZSRR Stanisław Kot został poinformowany, że na terenie ZSRR przed amnestią znajdowało się 387 932 tys. obywateli polskich¹⁵. Z różnych wyliczeń wynika, że staraniem żołnierzy armii gen. Andersa i ich rodzin od połowy 1942 do końca maja 1944 roku do Iranu i przez Iran mogło się przemieścić ponad 18 tysięcy dzieci i młodzieży polskiej¹⁶.

Jeszcze przed zerwaniem stosunków dyplomatycznych pomiędzy Polską a ZSRR (co nastąpiło 25 kwietnia 1943 roku) Rada Komisarzy Ludowych ZSRR podjęła decyzję o ponownym nadaniu obywatelom polskim obywatelstwa sowieckiego. W praktyce oznaczało to przywrócenie stanu sprzed podpisania układu Sikorski-Majski¹⁷.

W latach 1943–1945 w 52 domach dziecka przebywało 4840 dzieci, a w 84 polskich przedszkolach w ZSRR w latach 1944–1945: 2613 dzieci¹⁸. Na dzień 1 stycznia 1946 roku na terenie ZSRR działało 248 szkół polskich (18 659 uczniów), 74 domy dziecka (5331 wychowanków), 84 przedszkoli (2613 dzieci)¹⁹. Na przykład w Domu Dziecka w Tobolsku²⁰ było początkowo 45 dzieci, ale w 1943 roku było już tam 127 wychowanków²¹. W latach 1943–1946 na terenie Uzbekistanu działało w różnych okresach 21, 17 i 16 polskich domów dziecka, w których przebywało od 1597 do 1213 podopiecznych. Podlegały one Komisarzowi Oświaty Uzbekiej SRR. Zlikwidowano je w maju 1946 roku, a dzieci przetransportowano do Polski²².

¹⁴ S. Kot, *Listy z Rosji do gen. Sikorskiego*, Londyn 1955, s. 26.

¹⁵ K. Jasiewicz, *Obywatele polscy aresztowani na terytorium tzw. Zachodniej Białorusi w latach 1939–1941 w świetle dokumentacji NKWD/KGB*, „Kwartalnik Historyczny”, nr 1, 1994, s. 107.

¹⁶ E. Trela-Mazur, *Dzieci polskie deportowane w czasie II wojny światowej na Wschód*, „Zesłaniec” 2011, nr 47, s. 7.

¹⁷ *Relacje deportowanych z Kresów Wschodnich w 1940 roku...*, s. 15.

¹⁸ E. Trela, *Polskie placówki oświatowe i wychowawcze w Związku Radzieckim w latach 1943–1946. Liczebność i rozmieszczenia*, Wrocław 1981, s. 41–45.

¹⁹ Tenże, *Edukacja dzieci polskich w Związku Radzieckim w latach 1941–1946*, Warszawa 1983, s. 169–216.

²⁰ Miasto w obwodzie tiumeńskim u ujścia rzeki Toboł do Irtysza.

²¹ V. Syrkin, G. Sykcina, F. Cabarowa, *Polski Dom Dziecka w Tobolsku w latach 1942–1946*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” 1980, nr 2, s. 237–247. Przygotowano na podstawie materiałów archiwalnych przechowywanych w AP RFSRR i wspomnień nauczycieli i wychowawców.

²² S.D. Pirikmkulov, *Polskie domy dziecka w Uzbekistanie w latach drugiej wojny światowej*, „Biuletyn Informacyjny Instytutów Krajów Socjalistycznych PAN” 1977, nr 2, s. 20–27.

Sprawa deportacji Polaków na tereny ZSRR znalazła się w kręgu zainteresowań ośrodków emigracyjnych jeszcze w czasie działań II wojny światowej – jesienią 1941 roku, kiedy w Dowództwie Polskich Sił Zbrojnych w ZSRR powstał specjalny referat pod kierownictwem rotmistrza Józefa Czapskiego, autora memoriału z 3 lutego 1942 roku w sprawie „zaginionych jeńców ze Starobielska, Kozielska i Ostaszkowa”. Wkrótce potem na przełomie 1942 i 1943 roku w Jerozolimie utworzono Biuro Dokumentów Aresztowań i Deportacji z Polski do ZSRR, nazywane też „Anders Collection”, uzupełniane w następnych latach m.in. przez Oddział Kultury i Prasy II Korpusu, polski rząd emigracyjny i powołane przezeń ośrodki i instytuty kulturalno-naukowe²³. W maju 1987 roku na fali zachodzącej w ZSRR „pierestrojki” powołana została wspólna Komisja PZPR-KPZR do spraw Historii Stosunków między PRL a ZSRR, w ramach której utworzono zespoły polski i radziecki ds. deportacji i przemieszczeń ludności polskiej w głąb ZSRR w latach 1939–1945. Efektem tych prac było opublikowanie w formie ekspertyzy materiałów „Deportacje i przemieszczenia ludności polskiej w głąb ZSRR 1939–1945. Przegląd piśmiennictwa”²⁴.

Po roku 1990 powstała obszerna literatura na temat deportacji obywateli polskich na Syberię po 1939 roku, część z tych publikacji poświęcono zesłanym na Syberię dzieciom²⁵. Niezwykle cenne są też relacje i wspomnienia deportowanych na Syberię zebrane w Archiwum Wschodnim działającym w strukturze Ośrodka Karta w Warszawie²⁶. Jedną z tych relacji Zofii Wójtowskiej (ur. 1936)

²³ *Deportacje i przemieszczenia ludności polskiej w głąb ZSRR 1939–1945*, s. 10.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. D. Boćkowski, *Jak piskłęta z gniazd. Dzieci polskie z ZSRR w okresie II wojny światowej*, Wrocław 1995; T. Bugaj, *Dzieci polskie w ZSRR i ich repatriacja 1939–1952*, Jelenia Góra 1986; tenże, *Dzieci polskie na drogach wojennych migracji*, „Rocznik Jeleniogórski” 17 (1979), s. 101–125; A.C. Dobroński, *W pamięci dzieci*, „Zesłaniec” 34 (2008), s. 41–54; E. Grabski, Świadkowie Golgoty Wschodu. Syberyjskie losy polskich dzieci podczas drugiej wojny światowej, Olsztyn 2005; W. Hort (Hanka Ordonówna), *Tułacze dzieci*, Warszawa 2005 (pierwsze wydanie: Bejrut 1948); J. Mielniczuk, *Polskie placówki oświatowe i opiekuńcze w ZSRR (1943–1946)*, „Mówią Wieki”, 1984, nr 10, s. 33–37; Ł.Z. Królikowski OFMConv., *Skradzione dzieciństwo. Polskie dzieci na tułaczym szlaku 1939–1950*, Kraków 2008, s. 25–95; A. Kubiak, *Kresy i Sybir. Losy polskich dzieci*, Kronofice 2009; W. Polak, *Syberyjska zsyłka w oczach dziecka*, „Czaszy Nowożytny”, t. 2, 1997, s. 149–170; R. Szydłowski, *Na Sybir i z powrotem*, „Życie Literackie”, Warszawa 1987; L. Taylor, *Polskie sieroty z Tangeru. Od Syberii przez Afrykę do Kanady 1941–1949*, Poznań 2010; D. Tęczarowska, *Deportacja w nieznane. Wspomnienia 1939–1942*, Londyn 1981; E. Trela, *Nauczyciele i wychowawcy szkół polskich, domów dziecka i przedszkoli w Związku Radzieckim w latach 1943–1946*, referat, „Sprawozdanie Opolskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk Wydziału I Nauk Historyczno-Społecznych”, Ser. A, nr 16: 1978–1979, druk: 1980, s. 8–24.

²⁶ Zob.: „Katalog zbiorów Archiwum Wschodniego t. 2: Kolekcje osobiste. Kolekcje wspomnień Związku Sybiraków”, <http://www.karta.org.pl/pdf/orginal/13799177428090.pdf> [dostęp: 10 V 2016 r.].

dotyczy wymienionego w publikowanych tu wspomnieniach Domu Dziecka w Tomsku: „Dom dziecka znajdował się w Tomsku, wszystkie dzieci musiały pracować i robiliśmy na drutach szaliki, skarpetki, rękawice i nauszники dla wojska, starsze dziewczynki przędły na kołowrotekach wełnę. Oprócz przeznaczenia dla wojska, robiliśmy to też dla naszego Domu Dziecka i dla innych. Wyżywienie w tym domu było lepsze niż w poprzednim miejscu, tam często głodowaliśmy lub piekliśmy placki z pokrzyw na blasze, tu jedliśmy trzy razy dziennie...”. I dalej: „Latem zabierali nas do lasu, zbieraliśmy maliny i grzyby, w pegeerach pełniliśmy warzywa i okopowałyśmy je. Musiałyśmy też utrzymywać czystość w domu, sprzątałyśmy także w szkole. Do południa robiliśmy na drutach, później były 2-3 lekcje, a wieczorem sprzątanie. Mieliliśmy dużo lekcji rosyjskiego, polski był tylko dwa razy w tygodniu. Starsze dzieci musiały pracować w fabryce, a mój brat był pastuchem, pasł krowy, bo uważał, że jest to jeszcze najlżejsza praca... Kierowniczką naszego domu była Ukrainka, była złym człowiekiem, często nas karała, np. za rozdarcie sukienki cały dzień nie dostawało się jedzenia. Ta sama kara była za słabe stopnie, ale dzieci pomagały sobie wzajemnie, nie wydawały innych. Mimo zakazu modliliśmy się wspólnie...”²⁷

Na budynku polskiego Domu Dziecka w Tomsku przy ulicy Róży Luksemburg – staraniem kustosza miejscowego Memorialnego Muzeum Historii Politycznych Represji Wasilija Chaniewicza²⁸ i dzięki datkom mieszkających na całym świecie wychowanków dawnego Domu Dziecka – umieszczona została dwujęzyczna granitowa tablica o następującej treści:

„W latach 1942-1944 tu mieścił się POLSKI DOM DZIECKA dla dzieci osób deportowanych z Polski na Syberię w czasach II wojny światowej”.

Pod spodem ten sam tekst zapisano w języku rosyjskim, a na górze umieszczono wizerunek orła w koronie. Dzięki aktywności Wasilija Chaniewicza muzeum ustaliło pełną listę wychowanków i personelu tomskiego domu dziecka i nawiązało kontakt z niektórymi wychowankami. Kontakty te pozwoliły odtworzyć historię tej placówki oraz zebrać unikatowe materiały archiwalne i fotograficzne. 9 marca 2016 roku Telewizja „Biełsat” podała informację, że w Tomsku skradziono pamiątkową tablicę, która wisiała na budynku dawnego polskiego domu dziecka od 2013 roku²⁹.

²⁷ Strona internetowa pt. „Polskie Domy Dziecka w ZSRR”, Zofia Wójtowska, ur. 1936, relacja, sygn. ZS 779, <http://domydziekawzsrr.karta.org.pl/portfolio/codziennosc/> [dostęp: 10 V 2016 r.].

²⁸ Wasilij Chaniewicz, pasjonat lokalnej historii, zebrał 7 tysięcy biogramów syberyjskich zesłańców, z których część opublikował w pracy: *Polacy w Tomsku. XIX i XX wiek. Biografie* [Поляки в Томске (XIX-XXвв.) Биографии, Tomsk 2015], za którą otrzymał nagrodę „Przeglądu Wschodniego” za rok 2012.

²⁹ Cez,belsat.eu/pl wg tvz.tomsk.ru [dostęp: 10 V 2016 r.].

Opublikowane poniżej wspomnienia Krystyny Pogody z domu Maćkowiak zostały przeze mnie nagrane, a następnie spisane i zredagowane w 2016 roku.

2. Wspomnienia Krystyny Pogody z d. Maćkowiak, siostry bł. Władysława Maćkowiaka

Urodziłam się w 1930 roku we wsi Sytki³⁰ nad Bugiem koło Drohiczyzna jako najmłodsza z ośmiorga rodzeństwa. Ojciec odmłodził jednak moją metrykę o rok i w papierach wpisany miałam rocznik 1931. Rodzice, mama Jadwiga z d. Obniska i ojciec Władysław, utrzymywali się z pracy na gospodarstwie. W tak licznej rodzinie to, co wyprodukowano w gospodarstwie, służyło niemal wyłącznie nam samym. Naprzeciw naszego domu mieszkał brat ojca. Zresztą wieś Sytki zamieszkała była głównie przez rodziny o nazwisku Maćkowiak, choć w większości nie byli to bliscy krewni. Ale sąsiedzi byli sobie przyjaźni i poza jedną prawosławną rodziną mieszkającą na kolonii i jednym komunistą, który do kościoła nie chodził, byli to katolicy. W naszym domu panowała bardzo religijna atmosfera. Dzieci co niedziela chodziły z rodzicami sześć kilometrów pieszo na Mszę św. do kościoła katedralnego Trójcy Przenajświętszej w Drohiczyźnie³¹. W czasie okupacji sowieckiej w latach 1939–1941 kościół katedralny w Drohiczyźnie zdewastowano, a mianowicie porąbano barokowe ołtarze, a świątynię zamieniono na stajnię. Proboszczowi księdzu Edwardowi Juniewiczowi (1937–1946) udało się ocalić 8 spośród 38 obrazów oraz 2 spośród 153 rzeźb, a także wszystkie kielichy i niektóre ornaty. W czasie okupacji niemieckiej w latach 1941–1944 Niemcy urządzili w katedrze strzelnicę³².

W moim domu nie wolno było używać brzydkich słów – nawet słowo „diabeł” uważane było za przekleństwo, i należało mówić „zły duch”. Kiedy szliśmy do komunii, to najpierw na przeprosiny oboje rodziców całowaliśmy w rękę. Żyliśmy skromnie, ale wśród rodzeństwa panowała wielka zgoda i przyjaźń.

To co odróżniało tych Maćkowiaków od innych mieszkańców wsi, to decyzja moich rodziców o kształceniu dzieci, co jak się miało okazać w przyszłości, zaważyło na dramatycznych losach naszej rodziny.

Najstarszy brat dostał imię po ojcu – Władysław (ur. w 1910), i po ukończeniu gimnazjum wstąpił do Seminarium Duchownego w Wilnie³³ (1933–1939), a po jego ukończeniu 18 czerwca 1939 roku przyjął święcenia kapłańskie, uzyskując

³⁰ Sytki – wieś w województwie podlaskim, powiat Siemiatycze, gmina Drohiczyń.

³¹ Parafia założona w 1386 r.

³² Por. drohiczyńska.pl/drohiczyn-parafia-trojcy-przenajswietszej/.

³³ Seminarium Duchowne w Wilnie, założone w 1582 r. przez biskupa wileńskiego Jerzego Radziwiłła, działało do jego likwidacji przez Sowietów w 1945 r.

także tytuł magistra teologii na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Po święceniach objął liczącą 4500 wiernych parafię w Ikaźni przy granicy z Łotwą³⁴. Gdy w końcu czerwca 1941 roku tereny te zajęte zostały przez Niemców, pomimo panującego terroru kontynuował katechizację wśród polskich dzieci. Od września 1941 roku do pomocy przydzielono mu wikariusza ks. Stanisława Pyrtaka, górala z okolic Nowego Targu. Za swoją działalność katechizacyjną wśród polskich dzieci ks. Maćkowiak został aresztowany i chociaż wcześniej wiedział o grożącym mu niebezpieczeństwie, to zdecydował o pozostaniu wśród swoich wiernych. 3 grudnia 1941 roku został zabrany przez Gestapo do więzienia w Braślawiu. Następnego dnia aresztowano też ks. Pyrtaka i parafian, którzy upomnieli się o uwolnienie proboszcza. Obaj duchowni byli torturowani do nieprzytomności. 24 grudnia 1941 roku przewieziono ich do więzienia w Głębokim³⁵, a 1 lutego dołączono do nich ks. Mieczysława Bohatkiewicza z diecezji pińskiej, który w latach 1933–1936 był prefektem Gimnazjum Biskupiego w Drohiczyne. W Głębokim duchowni zorganizowali im pomoc w ucieczce, umieszczając księży jako chorych w szpitalu. Oni jednak nie zdecydowali się na ten krok, wiedząc, że w odwecie Niemcy zemszczą się na dyrektorze szpitala i szpitalnym personelu. 2 marca 1942 roku wszyscy trzej księża poprosili o ostatnią spowiedź, a następnie w kolejnych dniach przeniesieni zostali do „celi śmierci”. 4 marca 1942 roku trzej kapłani zostali rozstrzelani w Lesie Boreckim³⁶ po przeciwnej od Berezwecza³⁷ stronie Jeziora Wielkiego i tam pochowani w masowych grobach. Za swą heroiczną postawę wyniesieni zostali na ołtarze wraz ze 108 innymi błogosławionymi męczennikami z okresu II wojny światowej przez papieża Jana Pawła II w dniu 13 czerwca 1999 roku w Warszawie. W Lesie Boreckim staraniem krewnych pomordowanych tam Polaków umieszczono najpierw katolicki krzyż, a na małym cmentarzyku postawiono pomnik z polskimi napisami upamiętniającymi m.in. męczeństwo polskich księży rozstrzelanych 4 marca 1942 roku.

³⁴ Ikaźń, wieś, dawniej polskie miasteczko w rejonie brasławskim, obwodzie witebskim, dziś na Białorusi.

³⁵ W niektórych relacjach podaje się, że zostali przewiezieni do więzienia w Berezwechu, do przejętego przez Rosjan klasztoru Bazylianów.

³⁶ Las Borek kryje około 30 tys. ofiar terroru niemieckiego (rosyjskich jeńców, Żydów z getta w Głębokim, Polaków – żołnierzy AK, kapłanów, a także ofiary ludobójstwa rosyjskiego z lat 1939–1941 i później w latach 1944–1945 po odbiciu przez Rosjan Głębokiego i Berezwecza z rąk Niemców.

³⁷ Strona internetowa: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Berezwech> [dostęp: 10 V 2016 r.]. Wieś między jeziorami Wielkim, Podłużnym i Muszkackim. Dziś stanowi wschodnią część miasta Głębokie w obwodzie witebskim na Białorusi. Przed II wojną światową na terenie Polski w województwie wileńskim. Po agresji sowieckiej na Polskę Berezwech został zajęty przez Armię Czerwoną 18 IX 1939 r. Dawny budynek klasztorny został przekształcony przez NKWD na więzienie śledcze.

Księdzem został również inny z moich braci, Marian (ur. w 1928), z którym byłam potem na Syberii. Po wojnie w 1955 roku ukończył Seminarium Duchowne w Olsztynie i jako proboszcz objął 10 grudnia 1964 roku parafię Ramsowo. W latach sześćdziesiątych udało mu się zmobilizować całą parafię do budowy własnymi rękami kościoła w Wipsowie poprzez rozbudowę istniejącej tam kapliczki-baraku. Wykorzystano fakt uzyskania pozwolenia na budowę nowego dachu, a przy okazji zaczęto budować nowe ściany wzmacniające górną konstrukcję. O księdzu Maćkowiaku zrobiło się w Polsce głośno, gdyż był jednym z nielicznych księży, któremu udało się postawić nową świątynię bez pozwolenia władz komunistycznych. Nawet Radio Wolna Europa mówiło o tym, jak to księdzu z parafii Ramsowo na oczach SB i partii udało się postawić nowy kościół³⁸. Oczywiście nie obyło się bez procesu sądowego, przesłuchano 70 osób. Brat musiał za „samowolę budowlaną” zapłacić karę pieniężną, ale 23 sierpnia 1970 roku nowa świątynia stała się kościołem parafialnym pod wezwaniem św. Jana Vianneya.

Trzeci brat, Wiktor (Witek), został jeszcze przed wojną inżynierem i pamiętam, jak przyjechał do domu nowo zakupionym motorem i wszystkie dzieci chciały spróbować jazdy na motorze.

Miałam jeszcze jednego brata, Hieronima, na którego wołaliśmy Heniek, oraz trzy siostry: Jadwigę i Teodozję, które pomagały mamie, oraz Felicję, która uczyła się w szkole w Bielsku Podlaskim.

Kiedy do wsi wkroczyli we wrześniu 1939 roku Rosjanie, dzieci zmuszone zostały do nauki w szkole białoruskiego, ale z całą rodziną nadal chodziliśmy pieszo na polskie Msze św. do Drohiczyzna. W tym czasie najważniejszą osobą we wsi został komunista o nazwisku takim jak nasze – Maćkowiak, którym wysługiwali się Rosjanie i który najpewniej wskazywał im rodziny, które należało zesłać w głąb tajgi.

22 czerwca 1941 roku Niemcy zaatakowały ZSRR. Kilka dni przed tą datą zaczęły się w naszych okolicach wywózki na Syberię. O ataku Niemiec na ZSRR dowiedzieliśmy się już w trakcie transportu na Syberię w miejscowości Równe, gdyż były bombardowania. Tego dnia był potworny upał, nie wiedzieliśmy jeszcze, że dzień ten zmieni całkowicie nasze życie. Do domu przyjechał najpierw sąsiad komunista i kazał ojcu zaprzęgać furmankę i jechać do pomocy w pakowaniu do wyjazdu na Syberię rodziny Kurków. Tak więc ojciec pojechał, aby zawieźć tę rodzinę z ich dobytkiem na stację w Siemiatyczach (18 km od domu), skąd miał być odprawiony transport na Syberię. A tymczasem pod nieobecność ojca nocą nasz dom został otoczony przez sowietów z karabinami i nakazano nam natychmiastowe spakowanie się na wyjazd. Mama pytała, co się dzieje, ale żołnierze nie odpowiadali. Najście to było tak niespodziewane, że moja starsza siostra

³⁸ Strona internetowa: mapy.eholiday.pl/artikul-jak_ks_marian_mackowiak_budowal_kosciol_w_wipsowie,171.html [dostęp: 10 V 2016 r.].

Jadwiga zemdląła ze strachu i leżała na podłodze. Mama płakała i wszyscy zajęli się ratowaniem siostry, a nie pakowaniem. Dlatego Rosjanie zawołali dwóch sąsiadów, aby to oni spakowali nasz dobytek w worki, które nie mogły ważyć więcej niż 20 kilogramów. Przyszła do pomocy jeszcze moja siostra cioteczna Maria Kurek, nauczycielka. Pamiętam, że nałożyła na mnie z dziesięć sukienek, a na wierzch taką z długim rękawem, co wobec panującego upału było dla mnie koszmarem. Ale przecież potem każda zabrana rzecz była skarbem, który można było wymienić na jedzenie. Sąsiedzi przynosili nam na drogę suchary z chleba, w rezultacie w workach znalazły się spakowane w pośpiechu jakieś przypadkowe ubrania, garnitury braci, buty, jakieś garnki. Rosjanie poganiali nas przy pakowaniu, krzycząc: „poskarieje”. W tym zamieszaniu udało się uciec mojemu bratu Hieronimowi (Heńkowi), ale widząc, że zbieramy się do wyjazdu, sam wrócił do domu, bo nie chciał zostać bez nas. Tak więc wywieziona została na Syberię cała rodzina bez dwóch braci – księdza Władysława i Wiktora (Witka), który cudem ocalał przed rozstrzelaniem. Gdy nas już wieźli na stację furmanką, to pamiętam, że cała wieś wyszła przed domy i płakała.

W czasie wywozek brano po jednym mężczyźnie z każdej rodziny do grupy przeznaczonej na rozstrzelanie pod Hajnąwką. Z naszego domu od razu odłączono od nas Wiktora i pędzono go na śmierć. Udało mu się jednak z kolegą ukryć w zbożu, gdy enkawudziści pili wodę przy studni. Obaj przesiedzieli w zbożu do niedzieli, a w niedzielę wkroczyli już na te tereny Niemcy, więc Wiktor po trzech dniach wrócił do domu. Tymczasem Niemcy chcieli rozstrzelać za pomaganie Rosjanom miejscowego komunistę. Wiktor wybronił go od śmierci, mówiąc, że i tak nie pomoże to już wywiezionym rodzinom. Wiktor włączył się potem w walkę przeciw okupantowi na Białostocczyźnie jako żołnierz Armii Krajowej w oddziale, w którym dowódca też miał pseudonim „Wiktor”.

Jadąc na stację w Siemiatyczach, dogoniliśmy furmankę, którą jechał z sąsiadami mój ojciec. Załadowano nas po 30 osób do każdego wagonu towarowego. W wagonie była też rodzina Kurków, którą przywiózł mój ojciec, i moja chrzestna matka Paulina Maksymiuk z dwójką dzieci, a także żona brata ojca w zaawansowanej ciąży, której mąż wcześniej został odłączony i poprowadzony na rozstrzelanie z grupą, z której uciekł mój brat. Wagony były całkowicie zamknięte, tylko w oknach były małe szpary oraz dziura w podłodze do załatwiania się. Powiesiliśmy przy niej białe prześcieradło, żeby nie było to tak krępujące. Wywieźli nas w piątek, a w niedzielę rozpoczęła się wojna Rosji z Niemcami i tereny, przez które jechał pociąg były bombardowane. Wywieszaliśmy białe szmaty przez szpary w oknach, żeby dać sygnał, żeby nas nie bombardowano.

Upał był potworny, a wody nam nie dawali, więc gdy wjechaliśmy na teren Rosji, a wygłodniał Rosjanie prosili nas o chleb, to my im dawaliśmy chleb, a oni nam do spuszczonej na sznurku butelki wlewali wodę.

Podróż do Nowosybirsk trwała miesiąc i gdy już tam dotarliśmy, przeładowywano nas na statek na rzece Ob. Byłam bardzo osłabiona, miałam nogi w liszajach i nie mogłam chodzić z wycieńczenia. Leżała też moja siostra, która od czasu wtargnięcia sowietów do naszego domu zachorowała na serce. W głąb tajgi płynęliśmy dwa tygodnie. Pamiętam, że woda w rzece Ob była koloru brązowego. Po drodze wysadzano poszczególne rodziny w kolejnych przysiółkach. Nas wraz z kilkoma rodzinami w „pasiołku” – nie pamiętam, czy nazywał się Parabel czy Pristanskoje – wtłoczono do jednego pomieszczenia w jakimś urzędowym budynku. Nie było tam miejsca do gotowania, więc posiłki gotowaliśmy na ognisku przed domem. Brat Hieronim stwierdził, że ratunkiem dla nas mogłaby być przeprowadzka do miejsca, gdzie żyje więcej polskich rodzin. Zrobiliśmy sami z drewna dla każdego z nas sanki, a duże sanie z końmi brat wynajął i pociągnęliśmy trzydzieści kilometrów w trzaskający mróz nasz dobytek. Siostry ciągnęły sanki z bagażami, a ja jako najmłodsza szłam za sankami, ale szybko się zmęczyłam i wsadzono mnie na duże sanie do mamy i przykryto pierzyną. Zamieszkaliśmy w miejscu, gdzie było wielu Polaków, także z bliskich nam Siemiatycz. Jak się okazało, była to dobra decyzja. Brat znalazł pomieszczenie dla nas u Rosjan, którzy sami byli zesłańcami. Była to kobieta z małą dziewczynką, która siedziała na piecu. U nich nie było kuchni do gotowania, tylko wsuwano garnek do pieca i tam się gotowało jedzenie. Rosjanie byli też zesłańcami i nie wierzyli nam, że u nas, w Polsce, było lepiej. Oni nie widzieli nigdy białej mąki, myśleli, że przywieźliśmy ze sobą śnieg. Żyli bardzo skromnie, wyrabiając „trudodzień”, i myśleli, że u nich jest najlepiej na świecie. Przez nich ziemniaki w obierkach z gorczycą uważane były za szczyt luksusu. Ojciec i siostry musieli iść do morderczej pracy w tajdze, przy karczunku lasu. Bliskość rzeki powodowała, że latem było mnóstwo meszek i komarów, a praca stawiała się koszmarem. Siostry moczyły siatki w dziegiu i zakładały je na ręce i na głowę, żeby odstraszyć owady. Mama była już w podeszłym wieku, więc nie pracowała. Siostry, choć nigdy przedtem nie miały kosy w ręku, pracowały przy sianokosach i karczowaniu tajgi. Ojca kierowano do różnych robót fizycznych, ale potem był gdzieś stróżem. Jak siostra chorowała na serce i dostawała ataku, to brat biegł do szpitala i lekarz rosyjski przybiegał ją ratować. W tym czasie starano się zmusić ojca i pełnoletniego już brata Heńka, żeby podpisali dokumenty, że przybyliśmy tu dobrowolnie, i nakłaniano ich do oddania dowodów osobistych. Dlatego ojciec zakopał dokumenty tożsamości, żeby nam ich nie odebrano siłą.

Panował potworny głód. O niczym innym nie marzyłam, jak tylko o tym, aby się najeść suchego chleba do syta. A jedliśmy głównie zupę z nazbieranych przez matkę latem pokrzyw. Staraliśmy się z bratem pomagać rodzicom. Latem chodziliśmy na pole sowchozu zbierać kłoski pozostałe po żęciu zboża. Ale nas wyganiali. W domu wyłuszczałyśmy ziarna i w móżdzierzu ucierałyśmy kaszę.

Brat wymienił na wsi swój garnitur na kartofle. Zbieraliśmy też w lesie roślinę, która miała liście jak konwalie i pachniała czosnkiem³⁹. Ale lato na Syberii jest krótkie. Pamiętam, jak raz z ojcem i bratem zabłądziliśmy w tajdze. Krążyliśmy po lesie, nie mogąc znaleźć drogi. Zaczęliśmy krzyczeć, licząc na to, że może ktoś nas usłyszy. Nagle ktoś zaczął nam odkrzykiwać i w jednej chwili zrozumieliśmy, że był to niedźwiedź. Zaczęliśmy uciekać i ze strachu szybko znaleźliśmy wyjście z tajgi. Czasem też udawało się nam z bratem złapać jakąś rybkę, zaczepiając haczyk na sznurku. Rosjanie jeździli też gdzieś łódką na czarne porzeczeki. Głodowy deputat chleba zależał od wyrobienia tzw. trudodnia, czyli wyrobienia normy.

Ja zmuszona zostałam do uczęszczania do sowieckiej szkoły. Było to dla mnie ciężkie, bo nic nie rozumiałam po rosyjsku. Poszłam do trzeciej klasy. Na dyktandach pisałam wszystko ze słuchu po polsku. Dzieci rosyjskie podbiegały do mnie i wszystkie chciały mnie dotykać, tak podobały się im moje sukienki. A sukienki miałam rzeczywiście ładne, bo dostawałam je po mojej starszej kuzynce Danusi, której ojciec był majorem w Otwocku. Dzieci rosyjskie chodziły w łachmanach w jednej sukience i latem, i zimą. Wszystkie prosiły mnie, żeby dać im coś na pamiątkę: „Daj czto budź na pamiac”. Odczepiałam koraliki z mojego krakowskiego stroju i dawałam im po koraliku. Do szkoły chodziłam tylko kilka miesięcy, bo gdy podpisany został w Londynie układ Sikorski-Majski [30 lipca 1941 roku]⁴⁰, przywracający stosunki między Polską a ZSRR zerwane po agresji 17 września 1939 roku, nauczyciel powiedział, że nie muszę już dłużej chodzić do szkoły.

Tymczasem dla głodujących na Syberii polskich dzieci został zorganizowany dom dziecka wspierany finansowo przez Amerykanów, którzy przysłali nam żywność i koce. Rodzice zdecydowali, że to mnie oddadzą do domu dziecka, a zatrzymają przy sobie brata, żeby pomagał im przy pracy w tajdze.

Kilka dni siedziałam z innymi dziećmi na przystani, czekając, aż przyplynie po nas statek. Z mojej wsi czekali ze mną Lusja i Mietek Kurkowie. Rodzice przychodzili do mnie na przystań codziennie, ale tego dnia, kiedy przyplłynął statek, nikogo akurat nie było. Weszłam na statek, płacząc, że się nie pożegniam z bliskimi. Zaczęto już podnosić kotwicę, gdy zobaczyłam biegnącego brata; zaczęłam wtedy krzyczeć: „Jeszcze chwilę, jeszcze chwilę”. Na statku polskie opiekunki dały nam od razu chleba posmarowanego smalcem i posypanego cukrem, co było dla nas niewyobrażalnym luksusem.

Dwóch chłopców szło co dzień z workami po trociny, zapewne do fabryki podkładów kolejowych, bo ogrzewaliśmy nasz barak tymi trocinami.

³⁹ Czosnek niedźwiedzi – dziko rosnący gatunek rośliny z podrodziny czosnkowatych, z rodziny amarylkowatych.

⁴⁰ Zob. F. Duraczyński, *Układ Sikorski-Majski*, „Dzieje Najnowsze” 1987, nr 1, s. 91–138.

Zawieziono nas do miejscowości Czeremoszka⁴¹ koło Tomsku, oddalonej około 500 km od miejsca pobytu rodziców. Dzieci zwożono tam z całej Rosji. Uzbierało się nas kilkaset w różnym wieku, byli chłopcy 17-letni, a najmłodsze dzieci były w moim wieku, czyli miały około 9-10 lat. Zakwaterowano nas w strasznym drewnianym baraku bez tynków. Pomiędzy balami, z których były zrobione ściany, poupychane były pakuły pełne pluskw. Gdy przyjechaliśmy, każdy położył się na swojej pryczy, ale nie było żadnych nakryć. Oczywiście obśiadły nas pluskwy. Pamiętam, że kierownik naszego domu dziecka Pan Jackiewicz chodził nocą i zbierał z nas pluskwy do pudełka, a potem je palił. Ja miałam akurat palto, ale niektóre dzieci były bez żadnych ubrań. Dopiero z czasem zaczęły przychodzić paczki z Ameryki z ubraniami i kocami. To było wielkie święto, gdy w dniu św. Mikołaja, 6 grudnia, kierownik Jackiewicz przykrył nas wszystkich nocą przysłanymi kocami. Wspominam Pana Jackiewicza jako bardzo dobrego człowieka, który był samotny i bardzo lubił dzieci. Kiedy było mi smutno i płakałam z tęsknoty za rodzicami, to brał mnie na ręce i tak mnie nosił, jakbym była jego córką. My jednak byliśmy psotni i robiliśmy mu różne figle. Pamiętam nawet taki ułożony przez dzieci wierszyk:

Nadajeł Czeremoszka, nadajeł nam Spiec Garadok,

A najchuże nadajeł nam Jackiewicza gałasok...

Pierwsze Boże Narodzenie zorganizował dzieciom Pan Jackiewicz; było nawet 12 dań, był barszcz, pierogi, jakaś fasolka, soli i cukru nie było, opłatka nie było, ale życzenia sobie składaliśmy – życzenia powrotu do Polski i spotkania z rodzicami, bo wszyscy tęskniliśmy za domem.

Do rodziców pisałam listy i otrzymywałam listy od nich. To była wielka radość, jak przychodził list. A jak przychodziły transporty ubrań z Ameryki, to zawsze wybierałam sukienki nie tylko dla siebie, ale też dla moich sióstr. Robiłam wtedy paczkę i wysyłałam ją do rodziców.

W domu dziecka dużo się modliliśmy i śpiewaliśmy polskie nabożne pieśni, takie jak: „Serdeczna Matko”, „Kto się w opiekę odda Panu swemu” i inne. Jak nasz dom przejęli Rosjanie, to wspólna modlitwa zanikła, ale ja modliłam się nadal.

W domu dziecka nie odczuwałam już głodu. Jedzenie wydzielane było w porcjach i nikt tu nie głodował. Każdemu przysługiwała codziennie porcja chleba i w przysyłanych przez Amerykanów dużych białych kubkach dostawaliśmy na obiad zacierkę na wodzie. Czasem swój chleb sprzedawałam miejscowym Żydom, żeby wysłać trochę pieniędzy rodzicom, albo zamieniałam go na sól.

⁴¹ Czeremoszka – miejscowość w Krasnojarskim Kraju koło Tomsku, położona na otwartej przestrzeni, gdzie mieściła się fabryka, w której impregnowano podkłady kolejowe trującymi związkami siarki, miedzi, cynku.

Pewnej nocy kierownik Jackiewicz zniknął. Podejrzewaliśmy, że został aresztowany. A władze sowieckie zdecydowały o przewiezieniu nas do Domu Dziecka w Tomsku⁴². Zanim wyjechalśmy, kierownik Jackiewicz, spodziewając się aresztowania, powiedział nam, żeby brać ubrania z magazynu i nie zgłaszać Rosjanom, ile mamy sztuk. Tak więc nie pytając naszych rodziców, przewieziono nas do Tomska, gdzie kierownictwo nad naszym domem dziecka objęli już Rosjanie. Na jego terenie utworzono szkołę, gdzie uczono nas po rosyjsku. Znalezione też dla nas prace, gdyż robiliśmy na podstawie wzorca z drzewa opakowania na zapalki. W tej pracy wyróżniałam się ja i Stasia Moczulska, córka naszej dozorczyńni. Zostałyśmy w nagrodę przydzielone do pomocy w kuchni. Mogłyśmy się tam najeść do syta, ale pracę miałyśmy ciężką, bowiem do naszych obowiązków należało szorowanie dna wielkiego kotła wmurowanego na stałe w kuchnię. Jak stałyśmy w nim, to ledwo nas widać było, taki był ogromny.

Miejscowe dzieci bardzo nam dokuczały, a gdy szliśmy na spacer, krzyczeli za nami: „Polaki duraki!”. Dlatego naszą kolumnę zawsze zamykali starsi chłopcy, żeby na nas nie napadli. Dorośli też pełnili nocne warty ze strachu, żeby nas nie podpalili, bo podpalenia były tam często.

Polaków w tym czasie Rosjanie zabierali do wojska, do I Dywizji im. Tadeusza Kościuszki⁴³. Do wojska skierowano trzy moje siostry: Jadzię, Felę i Todzię, oraz brata Heńka i dużo innej zesłanej polskiej młodzieży. Pewnego dnia zawołała mnie kierowniczką domu dziecka i powiedziała: „Krysia, przyjechał do ciebie wujek”. Rzeczywiście, czekał na mnie brat Heniek z kolegą. Brat powiedział kierowniczkę, że troje mojego rodzeństwa zgłosiło się do wojska i rodzice, którzy są już starzy, proszą o odesłanie mnie do domu, ponieważ zostali sami tylko z jednym bratem (Marianem). Kierowniczką nie mogła mnie odesłać samej, w tej sytuacji pomogła mi matka mojej koleżanki pani Moczulska, która była w domu dziecka dozorczynią. Kiedy kierowniczką kazała jej jechać po worki w głąb tajgi, pani Moczulska powiedziała jej, że w porcie czeka na mnie przysłana przez moich rodziców gospodyni. A tymczasem wydłużyła swoją podróż, żeby odwiedzić mnie do rodziców. Kierowniczką dała mi na drogę ubrania i czekolady i pojechałam z panią Moczulską. Na statku okradziono mnie, niestety, z tych cennych darów. Pani Moczulska zawiozła mnie statkiem do domu, ale sama musiała się spieszyć, żeby szybko wrócić, bo był to ostatni kurs przed zamrożeniem rzeki. Gdy weszłam do domu, rodzice byli w pracy; przywitał mnie mój brat Marian, który krzyknął: „Krysia, ja ci zaraz zupy ugotuję!”. Pomagaliśmy rodzicom, jak umieliśmy. Ja nauczyłam się wtedy robić na drutach i robiłam wszystko, co u mnie

⁴² Tomsk – dziś 500-tysięczne miasto na Nizinie Zachodniosyberyjskiej, nad rzeką Tom, 70 km od ujścia do rzeki Ob.

⁴³ F. Zbiniewicz, *Geneza Związku Patriotów Polskich w ZSRR i I Dywizji Piechoty im. Tadeusza Kościuszki: maj 1942–czerwiec 1943*, „Wojskowy Przegląd Historyczny” 1963, nr 1, s. 4–32.

zamówili: spodnie dla dzieci, czapki, rękawice. Była zaprzyjaźniona Rosjanka, która dostarczała mi zamówienia. Ona przynosiła mi za to mleko, masło. Jak czegoś nie umiałam, np. zrobienia chusty, to pomagały mi starsze Polki.

Do I Dywizji Kościuszkowskiej jechało wielu Polaków, lecz gdy dowiedziono ich do Nowosybirsk, okazało się, że zamiast do wojska Rosjanie chcą ich zatrudnić w tutejszej fabryce amunicji. Młodzi Polacy zbuntowali się, bo wiedzieli, że jako pracownicy radzieckiego zakładu przemysłowego o specjalnym znaczeniu nie wyjdą już stamtąd żywi. Ostatecznie moje siostry przeszły z tą armią całą drogę bojową na Zachód. Chora na serce Jadzia była telegrafistką, Fela została sekretarką Karola Świerczewskiego i doszła z frontem do Berlina. Todzia i Heniek służyli w piechocie, ale moja siostra ciężko to odchorowała. Gdy byli już niedaleko rodzinnej wsi, brat Witek, który był już w domu, zabrał ją z wojska.

Kiedy wojna miała się już ku końcowi, przewieźli nas i innych Polaków do sowchozu koło Woroneża na Ukrainie. Ludzie tam byli bardzo serdeczni i pomagali nam. Jak potrzeba było ziemniaków, to szło się do przewodniczącego sowchozu i ten wydawał tyle, ile było trzeba. Mieliśmy wśród siebie tzw. męża zaufania. Był to młody Polak Janek Łobik, który nieopatrznie wstąpił do Komsomołu. To on nas zawiadomił, że nazajutrz wracamy do Polski. Ludzie wariowali z radości. Widziałam, że Janek na mnie popatruje, a kiedy wyjeżdżaliśmy do Polski i siedzieliśmy już w towarowym wagonie, to poprosił moją matkę o moje zdjęcie. Ja miałam dopiero 14 lat, a on 27. Janek uwikłał się w związki z komunistami i dlatego nie mógł od razu jechać z nami do Polski. Kilka lat później wrócił do Szczecina, gdzie mieszkała jego matka. Ja mieszkałam już wtedy w Sopocie i tam dostałam od niego list, w którym napisał, że po naszym wyjeździe miał tak potworne przeżycia, że po nich całkiem osiwił. Napisał też, że przez ten czas byłam dla niego symbolem życia. Ja jednak uczyłam się już w ogólniaku i bardziej zależało mi na nauce niż na nim. Jeszcze długo przychodziły od niego listy, ale nie zdobył mojego serca.

Wracając pociągiem, zrobiono przystanek w Lublinie. Pamiętam, że wysiedliśmy, żeby obejrzeć miasto. Byliśmy też w obozie zagłady w Majdanku. W mieście spotkałam mojego stryjecznego brata, Zdzisława Maćkowiaka, który w Lublinie studiował teologię, a potem został księdzem w Kazimierzu nad Wisłą. Ojciec poszedł do punktu „UNRRY” i przyniósł mi sukienkę. Z Lublina dojechaliśmy do Siemiatycz i stamtąd zabrał nas stryj. Gdy dojechaliśmy do naszej rodzinnej wsi, w domu były już trzy siostry. Od razu zdjęły z nas ubrania i musieliśmy się poddać zabiegom higienicznym, zwłaszcza odwszawianiu. Gdy mieszkańcy wsi dowiedzieli się o naszym powrocie, cała wieś chciała nas powitać i ciągle przychodził do nas któryś z sąsiadów.

Zawsze marzyłam o tym, żeby się uczyć. Po powrocie do Polski poszłam najpierw do V klasy podstawówki w Sytkach, a w ciągu wakacji przerobiłam z pomocą mojego stryjecznego brata księdza program VI klasy.

Rodzice postanowili, że na dalszą naukę wyjadę do moich sióstr, które w tym czasie powychodziły za mąż. Na naukę wyjechałam do Olsztyna. Jechałam przez Warszawę, gdzie zatrzymałam się na noc u mojej siostry Jadzi. Warszawa była w ruinie. Siostra mieszkała na ulicy 11 Listopada w małym pokoiku z kuchnią. Stąd przyjechałam do Olsztyna, bo tutaj zamieszkało po wojnie dwóch moich braci – Witek i Heniek, oraz siostra Todzia. W Olsztynie w pierwszych latach po wojnie były dwa licea, przy ulicy Mickiewicza było gimnazjum i liceum męskie, a przy ulicy Wyzwolenia – gimnazjum i liceum żeńskie. Ja uczyłam się 4 lata w gimnazjum przy ulicy Wyzwolenia, które kończyła „mała matura”, a następnie 2 lata w liceum. Brat Witek poszedł do nauczycielki z ogólniaka i poprosił, żeby w trakcie nauki dodatkowo przerobiła ze mną program I klasy. Uczyłam się pilnie, żeby zdać wszystkie egzaminy. Było mi bardzo ciężko, bo po latach spędzonych w ZSRR nie rozumiałam polskich słów i język rosyjski tłumaczyłam sobie na polski.

Tymczasem sytuacja po wojnie na Białostocczyźnie była bardzo trudna, gdyż nocą przychodzili prosić o pomoc żołnierze Armii Krajowej, a w dzień ubowcy przeprowadzali we wsi dochodzenie, u kogo byli AK-owcy i kto dał im jeść. Szczególne kłopoty miał po wojnie Heniek, który pozostawał w kontaktach z Armią Krajową i został aresztowany przez UB, a dokładnie wyciągnięto go z wędzarni na strychu, gdzie się ukrywał. Pogoniono go do Drohiczyzna, gdzie był przesłuchiwany i bity. Wreszcie zmuszony został do podpisania dokumentu o współpracy z Urzędem Bezpieczeństwa. Gdy wrócił do domu, powiedział od razu o wszystkim siostronom, a te doradziły mu, żeby uciekał do Olsztyna, gdzie nikt go nie znał. Zawiozły go na stację kolejową i wyjechał na tzw. Ziemię Odzyskane. Jako uczennica olsztyńskiej szkoły wysłałam do rodziców list z Olsztyna, w którym pochwaliłam się, że uciekałam z pochodłu pierwszomajowego i zamiast na pochod poszłam do kościoła. Zrobiłam dwie klasy gimnazjum w jeden rok i miał się kończyć rok szkolny drugiej klasy, kiedy poprosiłam o wydanie świadectwa i zdecydowałam o kontynuacji nauki w Sopocie.

Komuniści w czasie rewizji w moim domu w Sytkach znaleźli ten list i grozili, że za taką postawę nie będę się mogła dalej uczyć. W czasie rewizji spoliczkowali też moją siostrę Todzie. Dlatego postanowiłam uciekać z Olsztyna i pojechałam do mojej siostry Feli, która mieszkała z mężem w Sopocie. Tu zaczęłam uczęszczać dalej do gimnazjum do klasy trzeciej i tu zdałam „małą maturę”. Mieszkałam potem jeszcze jakiś czas w Sopocie u siostry Feli, ale Fela miała już w tym czasie dwoje małych dzieci i było bardzo ciasno. Będąc u rodziców, znalazłam w „Kalendarzu Robotniczym” ogłoszenie o rekrutacji do mieszczącego się na ulicy Brackiej w Warszawie dwuletniego Technikum Administracyjno-Gospodarczego. Mimo że moja siostra w Warszawie mieszkała w małym mieszkanku z mężem i dziećmi, przyjęła mnie do siebie, i chociaż o jedno miejsce w tej szkole ubiegało się 10

kandydatów, egzamin zdałam i zostałam przyjęta. Kiedy nauka dobiegała końca, ale jeszcze przed zdaniem dużej matury, otrzymałam propozycję z Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie zatrudnienia w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych. Obiecywali wiele, a nawet szybkie otrzymanie mieszkania. Przekazano mi stos dokumentów do wypełnienia, jednak chciałam się od tego delikatnie uwolnić, zanimby się dowiedzieli, że w rodzinie mam kilku księży. Dlatego oddałam puste kwestionariusze pod pretekstem, że chcę iść na studia. Bałam się, że mogliby nie dopuścić mnie do matury za odmowę podjęcia tak „atrakcyjnej” pracy. Ale okazało się, że nic się takiego nie wydarzyło i w 1951 roku zdałam dużą maturę. Po maturze przyjechałam ponownie do Sopotu do mojej siostry Feli. Najpierw pracowałam w Wojewódzkim Przedsiębiorstwie Handlu Obuwem w Gdańsku, a po założeniu rodziny i urodzeniu dwójki dzieci – w Zakładach Młynarskich w Sopocie. Mój mąż, pochodzący z okolic Lubartowa, skończył szkołę na Śląsku i był rzeźbiarzem detali architektonicznych, pracując przy rekonstrukcji zabudowy gdańskiej Starówki. Naszym pierwszym samodzielnym mieszkaniem był kwaterunkowy pokój w mieszkaniu w Sopocie, gdzie mieszkało w sumie pięć rodzin, korzystających ze wspólnej kuchni i łazienki. W 1969 roku przeprowadziliśmy się do Olsztyna, gdzie zamieniliśmy mieszkania. Zamieszkaliśmy na ulicy Jagiellońskiej w półsuterenie – był to pokój z kuchnią i zrobiliśmy z tego dwa pokoiki. Było tam wilgotno pomimo centralnego ogrzewania. Pamiętam, że nad nami w tym budynku była Wyższa Szkoła Ekonomiczna i zakonnice. Zostałam przeniesiona służbowo do Olsztyna w ramach tej samej instytucji Wojewódzkiego Przedsiębiorstwa Handlu Obuwem, najpierw na stanowisku referenta, potem jako kierownik zakupu, a po zjednoczeniu przedsiębiorstw: Artykuły Gospodarstwa Domowego, Wojewódzkie Przedsiębiorstwo Handlu Tekstylami i Wojewódzkie Przedsiębiorstwo Handlu Obuwem, zostałam kierownikiem działu obuwia. Mąż przed przeprowadzką do Olsztyna, jeszcze w Sopocie, jak wielu innych rzeźbiarzy pracujących przy odbudowie gdańskiej Starówki zachorował na pylicę płuc i poszedł na rentę. Mój brat Witek od razu po wojnie znalazł się w Olsztynie. Należał do PSL-u. Z czasem został prezesem Wojewódzkiego Związku Gminnych Spółdzielni, a potem dyrektorem Centrali Rybnej w Olsztynie. Drugi brat Heniek pracował w Olsztynie jako referent w Miejskim Handlu Detalicznym. A siostra Todzia, po mężu Mioduszeńska, przez całe życie pracowała jako laborantka w olsztyńskim Sanepidzie.

W 1976 roku przeprowadziliśmy się do nowego kwaterunkowego mieszkania w 11-piętrowym wieżowcu przy ulicy Jagiellońskiej 12. W 1960 roku w Gdańsku urodził się mój syn Marek, a w 1963 r. w Gdańsku córka Joasia. Dziś jestem babcią dla 2 wnuczek i 1 wnuka, z których dwoje wychowałam, i prababcią dla 6 prawnuków. Z mojego rodzeństwa żyje jeszcze tylko siostra Fela, która ma dziś 96 lat.

O. Ryszard Hajduk CSsR*

Elbląg

GOŚCINNOŚĆ BEZWARUNKOWA? REALIZM CHRZEŚCIJAŃSKI W KONFRONTACJI Z FILOZOFIĄ POSTMODERNISTYCZNĄ

W ostatnich miesiącach problem uchodźców (i imigrantów) przybywających tłumnie do Europy spoza kontynentu i przesuwających się na północ nie schodzi z czołówek gazet i na stałe obecny jest we wszystkich radiowo-telewizyjnych programach informacyjnych. Środki masowego przekazu pokazują, jak z krajów afrykańskich i bliskowschodnich, ogarniętych wojną, nękanych terroryzmem i zacofanych pod względem ekonomicznym, uciekają na Stary Kontynent rodziny, a zwłaszcza młodzi mężczyźni w poszukiwaniu schronienia, ale i zapewne (a może przede wszystkim?) wyższego poziomu życia. Aby dotrzeć do „ziemi obiecanej”, pozostawiają cały swój dobytek, i ryzykując życie, podejmują długą, uciążliwą wędrówkę z południa na północ.

Reakcje Europejczyków na fenomen masowej imigracji, nazywanej przez niektórych wprost „wędrówką ludów”, są bardzo zróżnicowane. Wystarczy tylko wsłuchać się w wypowiedzi polityków, by dostrzec odmienność postaw przyjmowanych wobec cudzoziemców spoza kontynentu. Podczas gdy państwa środkowoeuropejskie są za skrupulatnym przestrzeganiem prawa azylu i stawianiem kolczastych zasieków na granicy, Europa Zachodnia zaprasza bez ograniczeń wszystkich przybyszów do siebie i opowiada się za swobodnym przepływem uchodźców z kraju do kraju. Można przy tym zaobserwować ciekawe zjawisko, które cechuje swego rodzaju inwersja. Oto zlaicyzowane państwa bogatego Zachodu, a przynajmniej ich elity polityczne zdają się uczyć otwartości i gościnności chrześcijańskiej wobec przybyszów te narody, które uważane są za

* O. Ryszard Hajduk CSsR – święcenia kapłańskie przyjął w 1992 r. Doktorat z teologii uzyskał w 1995 na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Juliusza Maksymiliana w Würzburgu (Niemcy), habilitację w 2001 r. na UKSW w Warszawie, a tytuł profesorski w 2012 r. Wykładowca w WSD Redemptorystów w Tuchowie, w WSD Diecezji Elbląskiej, na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, w Gdańskim Archidiecezjalnym Kolegium Teologicznym (filia UKSW) oraz na Uniwersytecie Katolickim św. Pawła w Cochabambie (Boliwia).

katolickie i których rządy otwarcie powołują się na tradycję chrześcijańską, jak Węgry czy Polska.

Czyżby zatem kraje tzw. Starej Europy, które na ogół nie pamiętają o początkach swojej chrześcijańskiej historii, nagle doznały olśnienia, by działać po chrześcijańsku? A może jest inaczej i szeroko otwarte granice dla wszystkich migrantów wcale nie są owocem nauki chrześcijańskiej? Tak sformułowana teza wydaje się mieć swoje potwierdzenie w koncepcji „gościnności absolutnej” albo bezwarunkowej, której promotorem był jeden z najbardziej wpływowych filozofów postmodernistycznych, Jacques Derrida (1930–2004). Porównanie proponowanego przez niego ideału gościnności z jej praktykowaniem w duchu Biblii i tradycji chrześcijańskiej prowadzi do uzyskania odpowiedzi na postawione tutaj pytania.

1. Postmodernistyczna koncepcja „gościnności absolutnej” (Jacques Derrida)

W przeciwieństwie do gościnności uwarunkowanej i warunkowej, praktykowanej w starożytności grecko-rzymskiej, a także pod wpływem tradycji judeo-chrześcijańskiej, Derrida proponuje „gościnność absolutną”, czyli nieograniczoną i bezwarunkową¹. Koncepcja gościnności Derridy dąży do oderwania się od tradycyjnego rozumienia gościnności, która jest gościnnością uwarunkowaną, gdyż na gościa są nakładane konkretne prawa i normy. W tradycyjnym ujęciu refleksja nad gościnnością rozpoczyna się od gospodarza, zajmowanego przez niego miejsca i obowiązujących w nim praw. Gospodarz jest podmiotem, czyli jest siebie świadomy, potrafi dostrzec, że jest kimś innym w stosunku do drugiego człowieka, którego w żaden sposób nie odrzuci ani którym nie gardzi².

Gospodarz wybiera, filtruje, podejmuje decyzję co do tych, którym chce udzielić schronienia. Akt władzy, na mocy którego pod określonymi warunkami decyduje, kto zasługuje na przyjęcie, a kto nie, jest gestem wykluczenia i przemocy. A zmowa między przemocą, władzą i gościnnością nieuchronnie znajduje swoje reperkusje w dziedzinie prawa, a więc niesprawiedliwości³.

Swoją podmiotowość gospodarz demonstruje poprzez otwarcie drzwi i przyjęcie gościa. Zaproszenie drugiego człowieka i zachęcenie go, aby czuł się jak u siebie

¹ Por. J. Derrida, *Of Hospitality*. *Anne Douformantelle invites Jacques Derrida to respond*, Stanford 2000, s. 77.

² Por. D. Conesa, *La «ética de la acogida» en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Una lectura derridiana*, „Thémata” N° 36 (2006), s. 229; G.P. Guille, *Las aporías de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida*, „Eikasía” N° 64 (2015), s. 269.

³ Por. N. Pérez Vilar, *De la hospitalidad a la hostilidad. Ruptura del lazo social*, „Trama” 31 (2009) s. 36.

w domu, jest równoznaczne z przekazaniem przybyszowi, że w rzeczywistości nie jest u siebie. To ciągle bowiem nie jest jego dom i jest zmuszony respektować w nim zasady wyznawane przez gospodarza i obowiązujące w jego własności⁴.

Derrida uważa, że tradycyjna gościnność powiązana jest z tolerancją, która jest przede wszystkim aktem miłości chrześcijańskiej⁵. Tolerancja jest dla niego odwrotnością gościnności, a w każdym razie jej granicą. Gdy gościnność wypływa z tolerancji, prowadzi do utrzymania władzy i dąży do zachowania zasad obowiązujących „u mnie”. Tolerancja jest bowiem zawsze postawą tego, który „ma rację”. Gospodarz otwiera drzwi i równocześnie daje do zrozumienia, iż to on jest w swoim domu, a nie przybysz. Jako mający u siebie władzę, dominuje nad słabszym, dlatego może tolerować przybysza.

Jako alternatywę Derrida postuluje gościnność bezwarunkową, która odrzuca logikę zaproszenia według schematu: przyjmuję cię, jesteś w moim domu, więc musisz zachowywać obowiązujące w nim zasady. Chodzi o traktowanie gościnności jako bezwarunkowego przyjmowania przybyszów bez zaproszenia. Skoro zaś nie ma zaproszenia, to liczy się tylko przybycie, a ktokolwiek przybywa, zawsze jest w swoim domu. Chodzi o to, by gospodarz ofiarował siebie obcemu, czyli zrezygnował ze swoich warunków, dokonując postępującej desubiektywizacji⁶. Odtąd podmiotem jest już nie gospodarz, ale gość decydujący o kształcie swojego sposobu bycia w nowych okolicznościach. Gospodarz nie jest już panem w swoim domu i winien to zaakceptować⁷.

Jacques Derrida mówi o „absolutnej gościnności”, w której nie ma miejsca na stawianie przybyszowi pytania o jego tożsamość, imię, pochodzenie czy zdolność do pracy. Jest to gościnność niewymagająca wzajemności ani utożsamienia się z nowym środowiskiem. Żadne prawo nie może ograniczać gościnności ani uzależniać jej praktykowania od spełnienia określonych warunków przez gościa. Jest to gościnność wznosząca się ponad wszelkie prawa oraz gwarantowaną dzięki nim sprawiedliwość⁸. Gość ma prawo zachowywać się tak, jak chce. Nie ma żadnej powinności ani nacisku, by musiał przyjąć określoną postawę⁹.

„Gościnność absolutna” – zdaniem Derridy – zbliża się do ideału „czystego daru”, który nie ma nic wspólnego z powinnością, długiem i przepływem środ-

⁴ Por. K. O’Gorman, *Jacques Derrida’s philosophy of hospitality*, „Hospitality Review” 8 (2006), s. 51.

⁵ Por. G.P. Guille, *Las aporías de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida*, s. 269; M. Naas, *Derrida from Now On*, New York 2008, s. 71.

⁶ Por. G.P. Guille, *Las aporías de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida*, s. 270.

⁷ Por. K. O’Gorman, *Jacques Derrida’s philosophy of hospitality*, s. 53.

⁸ Por. J. Derrida, *Of Hospitality*, s. 25.

⁹ Por. H. Friese, *Grenzen der Gastfreundschaft. Die Bootsflüchtlinge von Lampedusa und die europäische Frage*, Bielefeld 2014, s. 87.

ków finansowych. Gościnność jako dar jest wolna od jakiejkolwiek kalkulacji ekonomicznej. Polega ona na bezinteresownym zwrócenie się ku drugiemu człowiekowi z uwagą, przyjęciu go i oddaniu mu się. „Gościnność absolutna” polega na tym, by otworzyć dom nie tyle dla obcego posiadającego imię i określony status społeczny, ile dla kogoś całkowicie innego, nieznanego, anonimowego, aby udostępnić mu miejsce, pozwolić przyjść i odejść, bez żądania wzajemności czy podania nazwiska¹⁰. Aby osiągnąć ideał gościnności bezwarunkowej, należy dokonać przejścia od zaproszenia do odwiedzin, od daru jako wzajemności do daru jako nieskończonej odpowiedzialności za innego¹¹.

Takie podejście do gościnności wspiera etyka absolutna, pozwalającą na oddanie się drugiemu człowiekowi w bezgranicznym darze o absolutnej czystości¹². Ta doskonała etyka, która nie ma względu na zysk i nie oczekuje na wzajemność, jest afirmacją czegoś wyjątkowego, co zdarza się tylko w przypadku (daru) śmierci. Ostatecznie więc, aby gospodarz udzielający gościny był wolny od zarzutu interesowności, jego darowi powinno towarzyszyć samozniszczenie lub darem musiałaby być autodestrukcja darczyńcy.

Chociaż Derrida wiele uwagi poświęca „gościnności absolutnej”, czyli bezwarunkowej, to jednak uważa ją za utopię¹³. Aby bowiem ideał gościnności absolutnej i bezwarunkowej mógł zostać wprowadzony w życie, jest konieczne, aby wesprzeć go odpowiednimi regulacjami prawnymi. Gościnność może być bezwarunkowa tylko wówczas, gdy będzie czymś rzeczywistym, a nie jedynie jakąś abstrakcją czy iluzją. Dlatego potrzebuje wsparcia ze strony systemu prawnego, dzięki któremu ideał bezwarunkowej gościnności będzie mógł być praktykowany. Wtedy jednak już przestaje być gościnnością bezwarunkową, bo zależy od przestrzegania określonych przepisów. Nie oznacza to jednak, że sama idea „gościnności absolutnej” przestaje być wartością. Ciągle bowiem ma inspirować ludzi do przyjęcia postawy otwartości na przybyszów¹⁴.

Gościnność bezwarunkowa w istocie rzeczy jest nią tylko w odniesieniu do gości, stawia natomiast gospodarza przed koniecznością spełnienia poważnych wymagań. Żąda od niego oddania przybyszom wszystkiego do dyspozycji i usunięcia się w cień, a nawet ofiarowania samego siebie w praktykowaniu gościnności.

¹⁰ Por. J. Derrida, *Of Hospitality*, s. 25.

¹¹ Por. A.P. Penchaszadeh, *Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida*, „Isegoría” 2 (2011), s. 268; D. Conesa, *La «ética de la acogida» en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, s. 224; N. Pérez Vilar, *De la hospitalidad a la hostilidad*, s. 33.

¹² Por. A.P. Penchaszadeh, *Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida*, s. 268.

¹³ Por. K. O’Gorman, *Jacques Derrida’s philosophy of hospitality*, s. 51.

¹⁴ Por. M. Naas, *Derrida from Now On*, s. 24; N. Pérez Vilar, *De la hospitalidad a la hostilidad*, s. 35.

Jest to naczelną zasadą, której winien się trzymać w relacji do obcych. Poza tym gospodarz jest człowiekiem „bez twarzy”, bez norm etycznych, bez wartości. W jego postawie znajduje odzwierciedlenie głoszony przez postmodernistów pogląd o zerwaniu z przeszłością, dlatego nie może się odwołać do tradycji swego narodu ani do bogactwa swojej kultury w relacji do obcych. Wszystko to nie ma znaczenia, gdyż to gość ma prawo według swego uznania kształtować zastaną rzeczywistość. Gospodarz nie odgrywa tutaj żadnej roli, a najlepszą postawą wobec działań przybyszów wydaje się ich pełna aprioryczna akceptacja, ewentualnie całkowita obojętność względem ich poczynań.

Chociaż przybysz ma pełną swobodę w zagospodarowaniu swej nowej przestrzeni życiowej, może się to okazać zadaniem niełatwym. Z uwagi na desubiektywizację gospodarza sam jest podmiotem działania odpowiedzialnym za jego skutki. Oddanie inicjatywy gościowi nie oznacza, że ten jest w stanie pewnie poruszać się po nowym dla siebie terenie bez jego dostatecznej znajomości. Nawet jeśli gospodarz zrezygnuje z demonstrowania swoich przekonań czy z wprowadzenia obcego w dotychczasowe życie społeczne, ten nie znajdzie się w jakiejś światopoglądowej i kulturowej próżni. Przybysz będzie musiał dokonać konfrontacji swoich doświadczeń i przekonań z utrwaloną i pielęgnowaną w różnoraki sposób spuścizną historyczną, obyczajami, zasadami współżycia, wzorcami osobowymi i tradycją narodową, typowymi dla danego kontekstu społeczno-kulturowego.

„Gościnność absolutna” neguje jakiegokolwiek różnice co do pochodzenia, obywatelstwa, przynależności do określonego kręgu kulturowego czy wspólnoty religijnej. Można stąd wyprowadzić wniosek, że za takim pojmowaniem gościnności ukryty jest kosmopolityzm i dążenie do zniesienia państw narodowych¹⁵. Ponadto propagowany jest humanizm czysto horyzontalny, bez odniesienia do transcendencji i prawdy obiektywnej, a co za tym idzie – nie ma żadnej instancji, która pomagałaby człowiekowi znaleźć orientację w rzeczywistości i wobec której ponosiłby odpowiedzialność za swoje wybory. Pojawia się za to niejasny postulat obwarowania „gościnności absolutnej” prawami (nie wiadomo, na jakich podstawach i przez kogo stanowionymi), które mają zagwarantować bezwarunkowe przyjmowanie wszystkich przybyszów, zawsze i wszędzie.

2. Udzielanie gościny przybyszom w świetle Biblii i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa

Prawo Mojżeszowe nakazuje Izraelitom życzliwie podchodzić do cudzoziemców, co jednak nie oznacza, że przysługiwały im te same prawa co autochtonom. Wprawdzie Izraelici, pomni na swój los wygnańców w Egipcie, mieli udzielać

¹⁵ Por. H. Friese, *Grenzen der Gastfreundschaft*, s. 187.

gościny przybyszom, to jednak ci w różny sposób byli traktowani. Przybysza nienależącego do narodu wybranego nie wolno było dopuścić do udziału w celebracji Paschy (por. Wj 12,43) ani pozwolić mu na wejście do Przybytku Pańskiego (Ez 44,9), by go nie zbezczęcił (Ez 44,7)¹⁶. Podczas gdy w roku jubileuszowym należało darować dług współziomkowi, od obcego można było żądać zwrotu pożyczki (por. Pwt 15,3). Nie wolno było powierzać władzy w Izraelu komuś niebędącemu członkiem narodu (por. Pwt 17,15).

Osadnicy wywodzący się spoza Izraela nie mogli nabywać ziemi, która traktowana była jako największy dar otrzymany od Boga (por. Kpł 25,23). Jako że byli zobowiązani do utrzymywania się z pracy rąk własnych, podejmowali się pracy najemniczej, co oznaczało zgodę na poddanie się woli swoich gospodarzy i przyjęcie statusu niewolnika. Los osadników zależał całkowicie od woli pana, stąd też Izraelici, pomni na swoją niedolę w Egipcie, winni okazywać przybyszom życzliwość i wspańiałość, zapewniając im dach nad głową i dzieląc się z nimi pożywieniem¹⁷. Także i tym przybyszom nie wolno było brać udziału w obchodach Paschy, która była celebracją ludzi wolnych i objętych Przymierzem (por. Wj 12,45)¹⁸.

Do przybyszów, otaczanych w Izraelu największą dobrocią, należeli ci, którzy z powodu głodu, wojny czy prześladowań osiedlali się na terenach zamieszkałych przez naród wybrany, okazując gotowość do przyjęcia „obywatelstwa”. Oznaczało to z jednej strony korzystanie z praw przysługujących tubylcom, takich jak zachowywanie szabatu (por. Wj 20,10; Pwt 5,14), udział w obchodach Paschy (por. Wj 12,48-49; Lb 9,14) i Święta Tygodni (por. Pwt 16,11), ceremoniach składania ofiar Panu w świątyni (por. Kpł 17,8; Lb 15,14-16; 19,10) i obrzędzie prześlania za grzechy (por. Kpł 16,29; Lb 15,29-30), ale także wypełnianie obowiązków spoczywających na członkach narodu wybranego, które zostały zawarte w Prawie. Taki cudzoziemiec winien poddać się obrzezaniu, a następnie żyć zgodnie z zasadami obowiązującymi w Izraelu¹⁹.

W Starym Testamencie gościnność jest odpowiedzią narodu wybranego na to, że Bóg wyprowadził swój lud z obcego kraju (por. Ps 39,13). Ci, którzy się modlą, doświadczają zbawienia jako gościnności, której udziela im Bóg (por. Ps 15,1; 23,5). Jego pełnię w czasach eschatologicznych przedstawia uczta zbawienia, którą Pan zgotuje wszystkim narodom (por. Iz 66,10n). Wzorami gościnności

¹⁶ Por. F. Mickiewicz, *Biblijne podstawy cnoty gościnności*, „Communio” 3 (2000), s. 62.

¹⁷ Por. L. Schwienhorst-Schönberger, „... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten“. Zur sozialen und rechtlichen Stellung von Fremden und Ausländern im alten Israel, „Bibel und Liturgie” 2 (1990), s. 109.

¹⁸ Por. J.K. Pytel, *Gościnność w Biblii. Studium źródłowo-porównawcze*, Poznań 1990, s. 31–32.

¹⁹ Por. F. Mickiewicz, *Biblijne podstawy cnoty gościnności*, s. 63–64.

są Lot (por. Rdz 19), Rachela (por. Joz 2), Szunamitka (por. 2 Krl 4,8n), a przede wszystkim Abraham (por. Rdz 18,1-15). Praktykowanie gościnności jest traktowane jako ofiara za grzechy oraz sposób zdobywania zasług pozwalających osiągnąć życie wieczne. Członkowie narodu wybranego dbają jednak przy tym, aby zachować czystość kultyczną i uniknąć niebezpieczeństwa osłabienia własnej religijności. Dlatego w pełni okazują ją tylko członkom wspólnot żydowskich²⁰.

Gościnność jest ważną cnotą, której praktykowaniu winna towarzyszyć roztropność, o czym przypomina mędrzec Syrach: „Nie wprowadzaj do domu swego każdego człowieka, różnorodne są bowiem podstępny oszusta. Przyjmij obcego do domu, a wtrąci cię w zamieszanie i oddali cię od twoich najbliższych” (Syr 11,29; 11,34). Wynika stąd, że jakkolwiek nie należy rezygnować z praktykowania gościnności, to jednak gospodarzowi nie wolno w jakiś nierozumny sposób wystawiać na szwank dobro swoich najbliższych. Dlatego winien być czujny, aby czasem jakiś człowiek przybywający w złych zamiarach nie doprowadził do konfliktów w rodzinie. Dla gości słowa Syracha oznaczały konieczność respektowania świętych praw gościnności²¹.

W Nowym Testamencie nie ma żadnego wyraźnego sformułowania nakazującego okazywanie gościnności wszystkim ludziom²². Jest wprawdzie mowa o tym, by wszystkim ludziom wyświadczać dobro (por. Rz 12,17), co jednak nie oznacza, że na wszystkie sposoby i zawsze tak samo w każdych okolicznościach. Poza tym widać wyraźnie, że istnieje różnica pomiędzy „braćmi w wierze” a innymi ludźmi, gdyż współwyznawcom Chrystusa należy się pierwszeństwo (por. Ga 6,10). W tym kontekście wypada odczytać przypowieść o sądzie ostatecznym, w której jest mowa o przyjmowaniu najmniejszych braci Chrystusa, czyli chrześcijan w potrzebie (por. Mt 25,31-46; 18,5). Nie chodzi tu jednak tylko o jakies życzliwe zaopiekowanie się przybyszem, lecz o udzielenie gościny przybyłym chrześcijanom w taki sposób, aby uczynić ich członkami wspólnoty i dać im udział w jej życiu²³.

W pierwotnych wspólnotach gościnność jest wyrazem chrześcijańskiego braterstwa (por. Dz 2,42n; 4,32n). Przyjmowanie wysłańców jest konieczną posługą z uwagi na potrzebę wymiany informacji pomiędzy wspólnotami. Jest to także doniosła praktyka i z tego powodu, że chrześcijanin w drodze narażony

²⁰ Por. E. Neuhausler, *Gastfreundschaft I. In der Schrift*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, Hrsg. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg i. B. 1960, s. 526.

²¹ Por. F. Mickiewicz, *Biblijne podstawy cnoty gościnności*, s. 71-72.

²² Por. J.K. Pytel, *Gościnność w Biblii*, s. 81; R.A. Greer, *Broken Lights and Mended Lives. Theology and Common Life in the Early Church*, University Park 1991, s. 122.

²³ Por. R.H. Stein, *Entertain*, in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, ed. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1982, s. 107; G. Bentoglio, *Apertura e disponibilità. L'accoglienza nell'epistolario Paolino*, Roma 1995, s. 319-320.

jest na kontakty z poganami, które mogą osłabić jego wiarę i stanowić zagrożenie dla zachowania obyczajów chrześcijańskich²⁴. W ten sposób udzielanie gościny braciom w wierze chroni Kościół przed utratą jedności.

Gościnność służy rozwojowi działalności apostołskiej. Gość przybywający w imię Chrystusa jest „współpracownikiem prawdy” (por. 3 J 8; Rz 12,13; 16,1n). Gościnność Pryski i Akwili umożliwia Pawłowi działalność misyjną w Koryncie (por. Dz 18). Udzielanie gościny chrześcijanom jest potwierdzeniem nawrócenia (por. Dz 16,32n). W przyjęciu gościa – podobnie jak w przyjęciu słowa apostołów – ma miejsce spotkanie z Chrystusem (por. 2 Kor 5,20; Gal 4,16). Gościnność jest odpowiedzią na łaskę bycia przyjętym przez Pana. W gminach udzielanie gościny jest zadaniem wdów (por. 1 Tm 5,10) oraz przede wszystkim biskupa (por. 1 Tm 3,2; Tt 1,8). Ani własne troski (por. Hbr 13,1n), ani brak odpowiedzi na miłość ze strony innych (por. 1 P 4,7-11) nie uzasadniają zaniedbań w praktykowaniu gościnności. Można jej odmówić tylko wówczas, gdy pojawia się niebezpieczeństwo wspólnoty stołu z demonami (por. 1 Kor 10,14) lub zniszczenie więzów braterskich przez spożywanie posiłku z błędnowiercami (por. 2 J 10n)²⁵.

W chrześcijaństwie pierwotnym gościnność określana była jako „publiczna manifestacja człowieczeństwa (*humanitas*)”²⁶. Chrześcijanie przypisywali jej, podobnie jak jałmużnie, funkcję ekspiacyjną. Gościnność to znak miłości i solidarności z potrzebującymi. Udzielanie gościny w pierwszych gminach było szczególnie powinnością diakonów, odpowiedzialnych za administrowanie dobrami Kościoła i ofiarami składanymi przez wiernych. Od IV wieku, po zakończeniu prześladowań, chrześcijanie angażowali się w organizację domów dla przybyszów (*xenodokia*), gdzie wierzący mogli praktykować cnotę gościnności, udzielając gościom nieodpłatnie miejsca na pobyt. Wraz z pojawieniem się klasztorów zaczęły się rozpowszechniać domy opieki nad chorymi i ubogimi, a także sierotami i pielgrzymami. Święty Bazyli wybudował przed bramami Cezarei całe miasto, w którym przyjmowano przybyszów i potrzebujących²⁷.

Ojcowie Kościoła wielokrotnie podkreślali zasługi wypływające z praktykowania cnoty gościnności oraz powinność udzielania gościny przybyszom²⁸.

²⁴ Por. H. Lesêtre, *Hospitalité*, in: *Dictionnaire de la Bible*, t. III/1, éd. F. Vigouroux, Paris 1912, s. 764.

²⁵ Por. E. Neuhausler, *Gastfreundschaft I. In der Schrift*, s. 527.

²⁶ Por. C. Corsato, *I volti della carità nell'esperienza dei Padri*, Padova 1997, s. 89.

²⁷ Por. A.-M. Henry, *Autour de l'hospitalité*, „La Vie spirituelle” 1951, nr 11, s. 358; J. Daniélou, *Pour une théologie de l'hospitalité*, „La Vie spirituelle” 1951, nr 11, s. 344–346; A. Auer, *Gastfreundschaft I. Als christliche Tugend*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, Hrsg. J. Höfer, K. Rahner, s. 527.

²⁸ Por. A.P. Frutaz, *Ospitalità*, in: *Enciclopedia cattolica*, vol. 9, Roma 1952, s. 419.

Święty Klemens umieszcza gościnność w hierarchii wartości na drugim miejscu po wierze (I List X-XII). Hermas poleca jej praktykowanie, gdyż jest okazją do czynienia dobra (Pasterz – *Mandatum* VIII, 10). Dla Tertuliana całe chrześcijaństwo to *conteressatio hospitalitatis* (*De praescritionibus*, 29). Dla św. Cypriana dobro rodziny, jaką jest Kościół, ma pierwszeństwo przed dobrem rodziny naturalnej; dlatego nie można zaniedbywać gościnności względem braci w wierze, mając na uwadze tylko swoje własne dobro i dobro najbliższych²⁹.

Didache podkreśla jednak, by okazywać gościnność z roztropnością (XII). Zdarzało się bowiem, że niektórzy wyznawcy Chrystusa ulegali pokusie bezczynności oraz włóczęgostwa i wykorzystując dobroć współwyznawców, żyli na cudzy koszt. Z powodu tego rodzaju nadużyć we wspólnotach należało zadbać o to, by korzystający z gościny bracia zdolni do pracy nie byli utrzymywani przez innych dłużej niż trzy dni³⁰. Zwracano uwagę także na to, by nie podawać jedzenia będącym w ekstazie orazby z jałmużny korzystali tylko ci, którzy znajdowali się w trudnym położeniu życiowym. Udającym się dalej w drogę przybyszom należało dać chleb, ale nie pieniądze³¹. Konieczność przestrzegania wszystkich tych zasad mogła skutkować odmową udzielenia gościny. Jej praktykowanie bez narażania się na nadużycia ze strony przybyszów zapewniały listy polecające, z którymi chrześcijanie wędrowali od jednej wspólnoty do drugiej³².

Z tej pobieżnej prezentacji zasad praktykowania gościnności w tradycji żydowskiej i starożytności chrześcijańskiej wynika, iż wymagania stawiane były nie tylko gospodarzom, ale i gościom. Przede wszystkim widać troskę o dobra wyższe, które przy praktykowaniu gościnności nie powinny zostać zdeprecjonowane: więzi braterskie między członkami narodu w Izraelu oraz braćmi w wierze w Kościele Chrystusowym, zachowywanie arkanów uniemożliwiających uczestnictwo w celebracjach religijnych poganom oraz innowiercom, sprawiedliwość w podejściu do dóbr materialnych, otwartość na ludzi będących rzeczywiście w potrzebie, a przede wszystkim wartość największa – zbawienie osiągnięte dzięki wyznawaniu prawdziwej wiary.

Ze świadectw wczesnochrześcijańskich wynika, że horyzont gościnności ogranicza się w zasadzie do kręgu braci we wspólnocie chrześcijańskiej. Nie oznacza to jednak braku uniwersalności. Wśród chrześcijan od początku są ludzie wywodzący się z różnych narodów, kręgów kulturowych czy warstw społecznych.

²⁹ Por. R.A. Greer, *Broken Lights and Mended Lives*, s. 126–127.

³⁰ Por. C. Corsato, *I volti della carità nell'esperienza dei Padri*, s. 90–91.

³¹ Por. R.M. Grant, *Cristianesimo primitivo e società*, Brescia 1987, s. 149–150; R.H. Stein, *Entertain*, s. 106.

³² Por. E.G. Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability*, Macon (Georgia) 1981, s. 53.

Taka sytuacja wymagała zatem od wyznawców Chrystusa wielkiej otwartości we wzajemnych relacjach³³.

W środowisku chrześcijańskim gościnność podlegała restrykcjom ze względu na funkcjonowanie wspólnot. Posiadały one bowiem ograniczone zasoby materialne i mimo szczodrości swoich członków nie były w stanie utrzymać dużej liczby gości, zwłaszcza gdy ci nie mieli zamiaru pracować na swoje utrzymanie. Ponadto gościnność bez limitów czasowych i bez ograniczenia dostępności do dóbr materialnych zachęcałaby do kultywowania postaw niezgodnych z ideałem chrześcijańskim. Tymczasem chrześcijaństwo nie mogło być drogą do deprawacji postaw ludzkich, sprzyjając lenistwu, pasożytnictwu czy nieuczciwości. Sprzeciw wobec tego rodzaju zachowań dotyczył zarówno obcych, jak i członków lokalnych wspólnot (por. 2 Tes 3,6-15).

Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie przez życie zgodne z Ewangelią odgrywały istotną rolę w rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa³⁴. Z jednej strony oferowały one schronienie i pomoc wędrownym misjonarzom, a z drugiej strony przez sam fakt swego istnienia promieniowały na środowisko światłem prawdy Chrystusowej. Dlatego też jest rzeczą zrozumiałą, iż pierwsi chrześcijanie dbali zarówno o czystość wyznawanej wiary, jak i o jej praktykowanie odpowiadające nauce Ewangelii. Ulegając prądom heretyckim albo promując zachowania społeczne, nie byłiby w stanie nikogo przyciągnąć do Chrystusa. Co więcej, jako ludzie naiwni, nieroztropni i bez zasad staliby się pośmiewiskiem dla otoczenia.

Chrześcijańska koncepcja gościnności zarówno nawiązuje do długiej tradycji biblijnej, jak i korzysta z doświadczeń pierwszych wspólnot. Zakorzeniona w rzeczywistości nie ma nic wspólnego z jakąś utopijną wizją gościnności bezwarunkowej. Jej okazywaniu służą określone zasady, które nie tylko nakładają powinności na gospodarza, ale i pozwalają zachowywać nienaruszonymi takie wartości, jak godność osoby ludzkiej, sprawiedliwość i zbawienie wieczne. Z tego względu również przybysze korzystający z gościnności chrześcijańskiej stają przed koniecznością respektowania zasad chroniących to, co w perspektywie chrześcijańskiej jest najwyższym dobrem.

3. Praktykowanie gościnności jako działanie rozumne i odpowiedzialne

„Gościnność absolutna”, która w praktyce oznacza szerokie otwarcie granic państw i drzwi domów przed obcymi, aby mogli w nich „być u siebie”, może z pozoru wydawać się ideałem w pełni chrześcijańskim. W istocie rzeczy jednak nie

³³ Por. G. Bentoglio, *Apertura e disponibilità. L'accoglienza nell'epistolario Paolino*, s. 333.

³⁴ Por. K. Berger, *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*, München 2008, s. 120.

ma z nim wiele wspólnego. Wynika to już z samej postawy Derridy, który odrzuca tolerancję rozumianą przez niego jako przejaw miłości chrześcijańskiej. Ponadto w konstruowaniu swego ideału postmodernista francuski nigdzie nie odnosi się ani do chrześcijaństwa, ani nawet do Biblii, chociaż mógłby go skłonić do tego inny francuski filozof, Emmanuel Lévinas, do którego twórczości inspirowanej nauką Pisma Świętego Derrida chętnie się odwołuje³⁵.

Brak powołania się w koncepcji „gościnności absolutnej” na tradycję chrześcijańską wynika z samej natury religii Chrystusowej, w której ważną rolę odgrywa oparta na Ewangelii etyka. Chrześcijaństwo – mimo że jest humanizmem *par excellence* – nie promuje „gościnności absolutnej”, czyli niekierującej się żadnymi normami i obejmującej wszystkich przybyszów bez stawiania im jakichkolwiek warunków. Od początku wyznawcy religii chrześcijańskiej prześladowani w cesarstwie rzymskim oraz powołani do jej rozprzestrzeniania w świecie musieli respektować określone zasady, aby ich wspólnoty mogły się rozwijać, a Ewangelia przyciągała nowych wyznawców. Ograniczając udzielanie gościnności do współwyznawców, nie zamierzali nikogo dyskryminować. Mieli bowiem na względzie bezpieczeństwo i harmonijny rozwój swoich gmin, które nie tworzyły gett, lecz „pośród narodu zepsutego i przewrotnego” miały być „źródłami światła w świecie” (Flp 2,15). Podobnie i dzisiaj pierwszą powinnością chrześcijan jest udzielić pomocy prześladowanym braciom w wierze. Nie może więc dziwić, że za nimi się wstawiają, o poszanowanie ich praw się dopominają i ich gotowi są zawsze wziąć pod opiekę.

Aby chrześcijaństwo mogło pełnić swoją misję, nie może dać się unicestwić ani – jak postuluje Derrida – poddać desubiektywizacji. Wiara w to, że ten, kto idzie za Chrystusem – Człowiekiem doskonałym, osiąga pełnię człowieczeństwa³⁶, mobilizuje chrześcijan zarówno do umacniania swojej podmiotowości w duchu ewangelicznym, jak i do odważnego dawania świadectwa wobec świata o Chrystusie przez swoje zaangażowanie w przekształcanie rzeczywistości w „cywilizację miłości”, czyli w środowisko udzielające człowiekowi odpowiedzi na jego najgłębsze potrzeby duchowe i moralne³⁷. Jest zaś to tylko możliwe wtedy, gdy przyjmowaniu przybyszów towarzyszy roztropność, która pozwala chrześcijanom zachować swoją tożsamość i zgodnie z nią świadczyć dobro wszystkim ludziom (por. 1 Tes 5,15).

Chrześcijaństwo jest religią stawiającą człowiekowi wymagania. Wolność ludzka dla wyznawców Chrystusa nie jest synonimem niczym nieskrępowanej swobody w dokonywaniu wyborów moralnych, lecz uzdolnieniem do osiągnięcia

³⁵ Por. K. O’Gorman, *Jacques Derrida’s philosophy of hospitality*, s. 51; A. Shepherd, *The Gift of the Other. Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*, Cambridge 2014.

³⁶ Por. KDK nr 41.

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, Rzym 1994, nr 13.

doskonałości i szczęścia człowieka. „Wolność jest możliwością mądrego wyboru”³⁸. Wolność pozwala człowiekowi podejmować działania angażujące intelekt i wolę, ukierunkowane na czynienie prawdy i dobra. Dlatego chrześcijanie nie sprowadzają gościnności do usunięcia się na bok i tworzenia przestrzeni, w której gość może robić, co chce, kiedy chce i jak długo chce. Gościnności nie można praktykować w taki sposób, aby prowadziła do deformacji ludzkiej osobowości, sprzyjając utrwalaniu się postaw roszczeniowych, nacechowanych egoizmem i nieuczciwością. W tym kontekście jest nie do zaakceptowania wizja gościnności bezwarunkowej, która nie nakłada na przybyszów żadnych obowiązków ani nie domaga się przestrzegania zasad służących poszanowaniu godności ludzkiej i sprawiedliwości.

Koncepcja „gościnności absolutnej” zdaje się przybliżać do ideału gościnności chrześcijańskiej wówczas, gdy mówi o konieczności „ofiarowania się” przybyszowi. Istotnie, dla wierzących w Chrystusa najwyższą normą jest *agape* – miłość ofiarna, wolna od jakiejkolwiek interesowności. Termin ten „wyraża doświadczenie miłości, która teraz staje się naprawdę odkryciem drugiego człowieka, przewyciężając charakter egoistyczny, który przedtem był wyraźnie dominujący. Teraz miłość staje się troską człowieka i posługą dla drugiego. Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich”³⁹. Miłość w chrześcijaństwie nie jest więc jakąś miłością ślepą, ale ma na uwadze dobro drugiego człowieka. Oznacza to, że jej owocem nie może być destrukcja struktur społecznych umożliwiających człowiekowi pełny rozwój ani zniszczenie tego, co pomaga człowiekowi na ziemi podążać ku zbawieniu. Analogicznie do twierdzenia św. Augustyna: *Martyrem non facit poena, sed causa, można powiedzieć, że samoofiarowanie się z miłości musi być powiązane z wielką wartością, która je uzasadnia, jak inne życie ludzkie, a przede wszystkim wiara w Chrystusa i życie wieczne* (por. Łk 9,24-25). Jeśli ktoś ofiaruje wszystko, co posiada, kim jest, a nawet wystawia na szwank swoje życie tylko dlatego, żeby ktoś inny poprawił sobie standard bytowania, mógł oddawać się próżniactwu i żył na cudzy koszt, przypomina naiwnego Janka z bajki, który bryłkę złota zamienił na osełkę. Miłość *agape* jest łaskawa i nie szuka swego (por. 1 Kor 13,1-13), ale nie jest nieokreślona, lekkomyślna i odrealniona. Miłośnie zgadza się na zło i nie akceptuje przemocy.

W Biblii gościnność domaga się od gospodarza pełnienia swojej funkcji, która wykracza poza tolerowanie obecności przybyszów, gdyż winna zamienić się w autentyczną troskę o ich dobro. Wtedy też udzielanie gościny innowiercom czy niewierzącym nie jest powiązane z koniecznością wyrzeczenia się swojej religii,

³⁸ G. Weigel, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005, s. 88.

³⁹ DCE nr 6.

kultury czy ziemi, jak sugeruje to postmodernistyczna koncepcja „gościnności absolutnej”. W Starym Testamencie zasady określające sposób traktowania obcych służą zachowaniu tożsamości religijnej, narodowej i kulturowej Izraelitów. Podobnie zachowują się pierwsi chrześcijanie, zabiegając o czystość swojej wiary i o dobro nowego ludu Bożego, którym jest Kościół. Jednak zarówno tradycja religijna, jak i ściśle związane z nią normy regulujące zachowania społeczne służą nie tylko gospodarzom, ale także gwarantują poszanowanie praw przybyszów. Chrześcijaństwo nie stanowi zatem dla nich zagrożenia; dlatego nie ma najmniejszych powodów, by praktykowaniu gościnności musiała towarzyszyć postulowana przez Derridę rezygnacja ze wszystkiego, co własne i specyficzne w wymiarze duchowym, kulturowym i społecznym. Ponadto chrześcijanie wyznający wiarę w Jezusa Chrystusa jako jedynego Odkupiciela człowieka – wbrew rozpowszechniającemu się w świecie tzw. egalitaryzmowi religijnemu, zgodnie z którym każda religia posiada swoją własną drogę zbawienia, własne mity, a nawet własnego zbawiciela⁴⁰ – nie tylko swoim postępowaniem nie mogą zaprzeczyć tej prawdzie, ale są zobowiązani głosić ją wszystkim ludziom, gdyż Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4).

* * *

Na podstawie sformułowanych spostrzeżeń można wnioskować, iż elitom zachodnioeuropejskim w kwestii napływu uchodźców i imigrantów bliżej jest do postmodernistycznej koncepcji „gościnności absolutnej” niż do chrześcijaństwa. Świadczy o tym wielokrotnie powtarzane zapewnienie o gotowości do przyjmowania wszystkich przybyszów, otwarte na oścież granice i często występujące nonszalanckie podejście do kwestii ustalenia tożsamości cudzoziemców. Brak jasno sformułowanych zasad, np. dotyczących szczególnej troski o prześladowanych chrześcijan, wskazuje na praktykowanie gościnności bezwarunkowej, która zakłada, że każdy człowiek jest obywatelem świata, gdyż nieważne jest jego miejsce pochodzenia, i ma niczym nieograniczone prawo do osiedlania się tam, gdzie zechce. Bariery nie stanowi w tym względzie ani typowa dla danego terytorium kultura, ani religia, ani ustrój społeczno-polityczny. „Gościnność absolutna” nakazuje bowiem gospodarzom zrezygnować z przywiązania do swoich tradycji i przekonań, tym samym umożliwiając gościom swobodne kształtowanie swojej nowej przestrzeni życiowej. Jest to gościnność, która bezwarunkowo wszystko udostępnia i niczego w zamian nie wymaga.

Konsekwencją takiego podejścia do praktykowania gościnności jest chaos wynikający z braku zasad określających nie tylko obowiązki gospodarza wobec przybyszów, ale także prawa i powinności tych ostatnich. Rezygnacja z pełnienia

⁴⁰ Por. A. Dulles, *Evangelization for the Third Millennium*, New York 2009, s. 85.

funkcji pana w swoim domu, czyli postulowana przez Derridę desubiektywizacja, oznacza zgodę gospodarza na autodestrukcję w imię przysługującego obcym prawa do korzystania ze swojej wolności według własnych upodobań. W konsekwencji pojawia się przyzwolenie na wszelkiego rodzaju zachowania, także te nacechowane roszczeniowością, agresją i przemocą.

Chrześcijański ideał gościnności oparty na zasadach, do których przestrzegania zobowiązany jest zarówno gospodarz, jak i gość, nie jest abstrakcyjnym konstruktem myślowym, lecz opiera się na doświadczeniu życiowym, którego istotnym składnikiem jest żywa relacja z Bogiem zatroskanym o los każdego człowieka. Tak ugruntowany realizm chrześcijański nie pozwala na praktykowanie gościnności bezwarunkowej. Udzielając schronienia przybyszowi, chrześcijanie muszą bowiem mieć także na względzie wartości najwyższe – wiarę w Chrystusa jednoczącą ludzi w Kościele i wieczne zbawienie, do którego powołany jest człowiek. Dopiero w odniesieniu do nich odsłania się prawda o człowieku, i to o każdym człowieku – konkretnym, odwiecznie „wybranym”, przeznaczonym do łaski i do chwały. Wówczas też widać wyraźnie, w jaki sposób otoczyć troską przybysza, aby uszanować jego godność i aby życie całej społeczności stawało się coraz bardziej ludzkie⁴¹.

Słowa kluczowe: *chrześcijaństwo, gościnność, imigracja, postmodernizm, polityka.*

Summary

Unconditional hospitality? Christian realism in the face of postmodern philosophy

In view of the mass influx of refugees and immigrants from African and Middle Eastern countries, political elites of Western Europe have adopted an attitude of openness to all comers. In this situation, there appears the question of whether such a practice of hospitality was born under the influence of Christian doctrine or was inspired by contemporary postmodern philosophy, one representative of which is Jacques Derrida (1930-2004), who practiced a 'philosophy of hospitality'. In his view, hospitality should be 'absolute' and 'unconditional,' which provides everything to newcomers and doesn't require anything from them in return. Meanwhile, Christian hospitality should be characterized by a genuine concern for their welfare - both temporal and eternal. Then the offering of hospitality to infidels or unbelievers demands respect for certain rules protecting human dignity. The host is not also forced to renounce his religion, culture or land, as is

⁴¹ Por. RH nr 13–14.

suggested by the postmodern concept of 'absolute hospitality'. It seems, however, that the immigration politics of Western countries is closer to unconditional hospitality, which assumes that every man is a citizen of the world, and the law cannot restrict hospitality or make its practice dependent on the fulfillment of certain conditions by the visitor.

Keywords: *Christianity, hospitality, immigration, post-modernism, politics.*

Bibliografia

Opracowania

- Auer A., *Gastfreundschaft*, I. *Als christliche Tugend*, in: Hrsg. J. Höfer, K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, Freiburg i. B. 1960.
- Bentoglio G., *Apertura e disponibilità. L'accoglienza nell'epistolario Paolino*, Roma 1995.
- Berger K., *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*, München 2008.
- Conesa D., *La «ética de la acogida» en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Una lectura derridiana*, „Thémata” N° 36, 2006.
- Corsato C., *I volti della carità nell'esperienza dei Padri*, Padova 1997.
- Daniélou J., *Pour une théologie de l'hospitalité*, „La Vie spirituelle”, n° 11, 1951.
- Derrida J., *Of Hospitality. Anne Douformantelle invites Jacques Derrida to respond*, Stanford 2000.
- Dulles A., *Evangelization for the Third Millennium*, New York 2009.
- Friese H., *Grenzen der Gastfreundschaft. Die Bootsflüchtlinge von Lampedusa und die europäische Frage*, Bielefeld 2014.
- Frutaz A.P., *Ospitalità*, in: *Enciclopedia cattolica*, vol. 9, Roma 1952.
- Grant R.M., *Cristianesimo primitivo e società*, Brescia 1987.
- Greer R.A., *Broken Lights and Mended Lives. Theology and Common Life in the Early Church*, University Park 1991.
- Guille G.P., *Las aporías de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida*, „Eikasia”; N° 64, 2015.
- Henry A.-M., *Autour de l'hospitalité*, „La Vie spirituelle”, n° 11, 1951.
- Hinson E.G., *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability*, Macon (Georgia) 1981.
- Lesêtre H., *Hospitalité*, in: F. Vigouroux (éd.), *Dictionnaire de la Bible*, t. III/1, Paris 1912.
- Mickiewicz F., *Biblijne podstawy cnoty gościnności*, „Communio” 3, 2000.
- Naas M., *Derrida from Now On*, New York 2008.
- Neuhäusler E., *Gastfreundschaft I. In der Schrift*, in: Hrsg. J. Höfer, K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, Freiburg i. B. 1960.
- O'Gorman K., *Jacques Derrida's philosophy of hospitality*, „Hospitality Review” No. 8, 2006.
- Penchaszadeh A.P., *Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida*, „Isegoría” 2, 2011.
- Pérez Vilar N., *De la hospitalidad a la hostilidad. Ruptura del lazo social*, „Trama” 31, 2009.
- Pytel J.K., *Gościnność w Biblii. Studium źródłowo-porównawcze*, Poznań 1990.

- Schwienhorst-Schönberger L., „... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten“. *Zur sozialen und rechtlichen Stellung von Fremden und Ausländern im alten Israel*, „Bibel und Liturgie“ 2, 1990.
- Shepherd A., *The Gift of the Other. Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*, Cambridge 2014.
- Stein R.H., *Entertain*, in: G.W. Bromiley, *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. II, Grand Rapids 1982.
- Weigel G., *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005.

Ks. Bp Andrzej F. Dziuba*

Diecezja Łowicka

ZMAGANIA O WARTOŚCI DLA SPOŁECZNOŚCI LUDZKIEJ

Czy jest możliwe współcześnie, mając m.in. na względzie dążenie do zachowania tożsamości, zbudowanie życia we wspólnocie i takiej organizacji społeczności ludzkiej obejmującej cały świat, aby każdy człowiek indywidualnie, tj. osobowo, i wszyscy ludzie zarazem czuli się współuczestnikami i twórcami dobra wspólnego? Jaka jest w tym kontekście rola i jakie są zadania chrześcijan we współczesnym społeczeństwie, które z różnych racji przechodzi jakże zróżnicowane, czasem wręcz trudne do akceptacji fazy rozwoju? Jak w tym bogactwie, niejednokrotnie przeciwnym i niełatwym do przyjęcia, chrześcijaństwo może nadal spełniać swoją twórczą posługę społeczną tak w wymiarze osobowym, jak i wspólnotowym?

Te pytania dotyczą ostatecznie każdej społeczności czy wspólnoty, nawet jeśli nie do końca je sobie ona uświadamia. Są to bowiem pytania natury egzystencjalnej – trudno ich uniknąć i pozostać na nie obojętnym. Jakie są zatem wskazania czy sugestie dla konstruowania współżycia ludzi i budowania państwa społecznego, sprawiedliwego i solidarnego? Jakie powinny być aktualne zadania i zobowiązania polityki społecznej, zwłaszcza w stosunku do najsłabszych i najbardziej potrzebujących?

Wobec tych wszystkich i wielu innych pytań oraz płaszczyzn ogólnej świadomości społecznej relacji międzyludzkich, bez jakichkolwiek uprzedzeń, staje jedynym w swoim rodzaju i niepowtarzalne zobowiązanie *caritas*. Jest to dramatyczne wręcz, niezwykle bliskie życiu pytanie o osobowe i konkretne dzielenie „chleba powszedniego” (por. Mt 6,11; Łk 11,3)¹, o świadomość osobowego spełniania

* Ks. Bp Andrzej F. Dziuba – prof. dr hab., biskup diecezjalny łowicki, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie. Przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, członek Zespołu ds. Kontaktów z Konferencją Episkopatu Francji, członek Kościelnej Komisji Konkordatowej, przewodniczący Zespołu ds. Szkolnictwa Wyższego, przewodniczący Zespołu ds. Stypendiów Naukowych i Językowych, delegat Konferencji Episkopatu Polski na Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne. Naczelnny kapelan Związku Polskich Kawalerów Maltańskich.

¹ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK), 2828–2837.

tęgo zadania w konkretnym miejscu i czasie. W tym kontekście także kultura chrześcijańska, wraz z całym jej bogactwem, pragnie oddziaływać na codzienne postawy, drogi życia i mieć odniesienie do realiów ludzkiej solidarności.

Ubodzy, polityka społeczna, dobro wspólne

Współcześnie trzeba ponownie przemyśleć relacje państwo-wymiana wytworzonych dóbr produkcji, oczywiście bez zanegowania roli regulacyjnej państwa, które nie może zrezygnować ze zobowiązania czy zadania opieki na rzecz „dobra wspólnego”. Ma ono bowiem jako wyraz świadomej społecznej odpowiedzialności określone zadania wobec reprezentowanej społeczności.

Nie będąc ani ideologią, ani teorią, kategoria dobra wspólnego – jako jeden z najistotniejszych zworników ładu społecznego – staje się zobowiązaniem do stworzenia warunków pełnego rozwoju wszystkim tym, którzy uczestniczą w danym systemie społecznym². Najważniejszym elementem dobra wspólnego pozostaje poszanowanie osoby ludzkiej, jej godności i praw. Prawdziwym dobrem wspólnym może być tylko takie dobro realizowane w życiu społecznym, które jednocześnie bierze pod uwagę dobro całego człowieka³.

Pojawia się jednak konieczność nowej myśli społecznej i politycznej, podkreślającej propozycje, które prowadzą do okrzepnięcia i podjęcia właściwych funkcji wszystkich zdrowych społecznie sił kraju. Ich podstawowym motorem i stymulatorem winno przede wszystkim być pragnienie dobra wspólnego. Zdaniem Jana XXIII „dobra wspólne dotyczy całego człowieka, to znaczy zarówno jego potrzeb ciała, jak i ducha”⁴. Nie można utożsamiać dobra wspólnego z sumą dóbr materialnych posiadanych przez określoną społeczność, ani też przeciwstawiać sobie dobra wspólnego – doczesnego, i nadprzyrodzonego. Ma ono charakter integralny i w tym kontekście wskazuje na konieczność stworzenia każdemu z członków społeczności odpowiednich warunków do wypełnienia jego powołania. Oznacza to, że na treść dobra wspólnego będą składały się m.in. zwłaszcza dobrobyt, ekonomiczny rozwój, pokój, porządek społeczny i bezpieczeństwo społeczne⁵.

Z tego dopiero rodzą się inne trzy szczegółowe fundamentalne aspekty rozszerzające rozumienie problematyki politycznej:

- polityka jako konstruowanie prawa i sprawiedliwości. Idzie tu nie o refleksję czy obronę praw nielicznych, czasem uprzywilejowanych z różnych racji

² Por. Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji 30. rocznicy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka „Obrona praw ludzkich w Europie”*, 9 XI 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, 1980, t. 3, red. P. Nitecki, J. Skwara, E. Stróżyk, Warszawa 1984, s. 163–167.

³ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Città del Vaticano 1979, nr 14.

⁴ Jan XXIII, *Pacem in terris*, Città del Vaticano 1963, nr 57.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Città del Vaticano 1993, nr 95–101; KKK 1907–1909.

grup, ale o bezpieczeństwo i opiekę prawną zapewnioną każdemu członkowi społeczności państwowej. Następnie idzie o sprawiedliwy podział z jednej strony obowiązków – ciężarów społecznych, a z drugiej dóbr – korzyści. Wreszcie ważna jest pewność posiadanych praw wobec dyskryminującej czasem sprawiedliwości.

- polityka jako zdobywanie demokratycznego konsensu. Nadmierna koncentracja środków przekazu w rękach niewielu i konstruowanie przez nich obrazów oraz orędy często fikcyjnych tworzy fałszywy konsensus polityczny, a w zasadzie jego brak. Nie prowadzi to do prawdziwej konfrontacji, pluralizmu na płaszczyźnie realnych problemów życia społecznego i osobowego. Uniemożliwia to zrozumienie, zestawienie i współudział w szerokiej dyskusji politycznej i kulturalnej.
- polityka jako współudział i przejrzystość, otwartość. Istnieje pilna potrzeba powrotu do autentycznie otwartych i publicznych dyskusji oraz debat politycznych. Winno to być wolne od partykularnych i osobowych powiązań, a borów politycznych. To także powinno pomóc w zweryfikowaniu przejrzystości metody, problematyki oraz oczekiwanych rezultatów przedstawianych propozycji. Można rozpocząć od zainteresowania się pracownikami lokalnych administracji i wypełniania oraz tworzenia przez nich lokalnych bilansów. To pierwszy poziom bezpośredniego demokratycznego udziału w polityce i prawdopodobnie najlepiej właśnie od niego rozpocząć. To także szansa bezpośredniego doświadczenia udziału w polityce.

Realizacja dobra wspólnego jest istotną racją władz publicznych. „Wspólnota polityczna istnieje [...] dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo”⁶. Staranie o dobro wspólne winno być troską nie tylko sprawujących władzę, ale wszystkich obywateli – jest to szczególne zobowiązanie katolików świeckich⁷; winno się przejawiać we wszystkich sektorach życia społecznego⁸. Starania o dobro wspólne nie można ograniczać tylko do swojego kraju czy kontynentu. W tym przypadku wezwanie do angażowania się na rzecz dobra wspólnego jako

⁶ Jan Paweł II, *Razem tworzyć wspólne dobro ojczyzny. Przemówienie w Parlamencie*, Warszawa, 11.06.1999, „L'Osservatore Romano” 20:1999, nr 8, s. 53 (nr 4); Por. KDK, 74; Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Città del Vaticano 1991, nr 11.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Città del Vaticano 1988, nr 42.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Razem tworzyć wspólne dobro ojczyzny*, s. 53; Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Città del Vaticano 1981, nr 20; Jan Paweł II, *Przemówienie na 68. Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, Genewa, 15.06.1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, v. 2. 1982, red. Z. Walkiewicz. Poznań 1996, nr 10, s. 82–83.

„dobra wszystkich i każdego” łączy się z apelem o ogólnoludzką solidarność oraz właściwie rozumianą miłością społeczną⁹.

Caritas i społeczeństwo, sprawiedliwość i solidarność

Wielorakie współczesne przemiany oraz przewartościowania stwarzają wiele trudności ewangelizacyjnych, a zatem wymagają nowych zasad projektowania i działania duszpasterskiego. Niezbędne jest zatem wprowadzenie m.in. wychowania oraz formacji ku zaangażowaniu społecznemu i politycznemu, przekazywanemu także przez katechezę młodzieży i dorosłych. To jest kształtowaniem odpowiedzialności politycznej, która zawsze dotyczy indywidualnie każdego chrześcijanina. Oczywiście, należy tu zawsze mieć na względzie jako punkt odniesienia naukę społeczną Kościoła. Uwaga kieruje się szczególnie ku ubóstwu i biedzie, które dziś dostrzegane są w wielu nowych postaciach tak w wymiarze materialnym, jak i duchowym. Oto:

w naszej epoce są jeszcze ludzie, którzy umierają z głodu, skazani na analfabetyzm, nie mający dostępu do najbardziej podstawowej opieki lekarskiej, pozbawieni domu, w którym mogliby znaleźć schronienie? [...] trzeba, aby w obliczu tej sytuacji chrześcijanin uczył się wyrażać swą wiarę w Chrystusa przez odczytywanie ukrytego wezwania, jakie On kieruje do niego ze świata ubóstwa¹⁰.

Propaguje się osobowe zaangażowanie dla zindywidualizowania i odnowienia rozeznania przyczyn ubóstwa. Ważne jest w tym kontekście uwrażliwienie na ekonomię i politykę solidarności jako swoiste antidotum na tego typu niedomagania cywilizacyjne. Dlatego:

pilnym i odpowiedzialnym zadaniem świeckich jest dawanie świadectwa tym wartościom ludzkim i ewangelicznym, które posiadają wewnętrzny związek z działalnością polityczną, jak wolność, sprawiedliwość, solidarność, wierne i bezinteresowne oddanie sprawie wspólnego dobra, prosty styl życia, preferencyjna opcja na rzecz ubogich i najmniejszych¹¹.

Warto tu wziąć pod uwagę niektóre znaczące propozycje, jakie pojawiły się ostatnio w refleksji wokół tych zagadnień. Chodzi tu o promocję tzw. trzeciego sektora, nowe formy solidarnego oszczędzania, współpracę i przedsiębiorczość, zwłaszcza na rzecz miejsc pracy dla młodzieży, choć nie zapomina się i o innych¹².

⁹ Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 14; Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano 1987, nr 38-40, 43; Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 35.

¹⁰ Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, Città del Vaticano 2001, nr 35.

¹¹ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 42. Por. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Città del Vaticano 1992, nr 49.

¹² „Działania społeczeństwa obywatelskiego – zwłaszcza wolontariatu i współpracy w obszarze

Zagadnienia te są nową nadzieją, a szczególnie dotyczą tzw. Południa, ale nie są one obce dla Północy. „Inicjatywy tak zwanego »trzeciego sektora« są coraz bardziej znacząca okazją do rozwoju pracy i gospodarki”¹³.

Idzie tu także o gwarancje dostępu do podstawowych usług, do których wszyscy winni mieć prawo. Nie można pominąć kompleksowych rozwiązań prawnych w stosunku do emigrantów czy imigrantów. Oczekiwane jest ożywienie współpracy międzynarodowej, wręcz światowej, na rzecz sprawiedliwego rozwoju. Chodzi także o zmniejszenie ciężaru długów i innych zobowiązań krajów ubogich, najczęściej Trzeciego Świata, wobec społeczności bogatej (Północ, Zachód), o przemysłenie „sprawy redukcji, jeśli nie całkowitej likwidacji zadłużenia międzynarodowego, które ciąży na losach wielu narodów”¹⁴. Wreszcie pewnym rozwiązaniem wydaje się zmniejszenie zobowiązań cywilnych.

Oczekiwane jest także przekształcenie przemysłu zbrojeniowego i zakaz handlu bronią w celu twórczego i pozytywnego wspomżenia rozwoju społeczno-kulturalnego. Niezbędne jest zatem podjęcie przez państwa odpowiednich działań, aby kontrolować produkcję, gromadzenie, sprzedaż i przemyt broni wszelkiego rodzaju, która stanowi szczególne zagrożenie dla pokoju¹⁵. Caritas popycha do twórczego dzielenia się w miłości z ostatnimi, najbardziej potrzebującymi i najbardziej biednymi. Sugeruje konkretną życiową praktykę wzajemnej hojności, ożywia i wspiera odpowiedzialność cywilną i polityczną dla budowania nowej społeczności – bardziej sprawiedliwej i solidarnej.

Kultura, dialog i partycypacja

Współczesny program rozwoju kulturalnego świata znaczony jest dynamizmem badań, poszukiwań, odpowiedzi, propozycji i komunikacji. Jest procesem napiętym, aby ostatecznie mógł przyczynić się m.in. do powstania i rozwoju zawartości kulturalnej dzieł nowej ewangelizacji. Jako taki jest także konkretnym i świadomym wkładem katolików dla życia osobowego, kraju i społeczności

prywatnym i społecznym, skrótowo nazywanym »trzecim sektorem«, aby odróżnić go od państwa i rynku – są najlepszym sposobem rozwijania społecznego wymiaru osoby, który w tych działaniach może się w pełni wyrazić” *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 419.

¹³ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (KNSK), Kielce 2005, nr 293.

¹⁴ Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, Città del Vaticano 1994, nr 51. *Mimo niewątpliwie słuszności zasady, że zaciągnięte długi winny być spłacone, należy poszukiwać sposobów rozwiązania [...], które byłyby zgodne „z podstawowymi prawami narodów do istnienia i postępu”* (KNSK, nr 450). Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 35.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju*, Città del Vaticano 1998, nr 11. Por. KKK 2315.

szerszych. Przecież kulturę stanowi wszystko to, co ludzkość wytworzyła i co poszczególni ludzie sobie przyswoili jako całokształt życia moralno-duchowego¹⁶.

Kultura to nade wszystko system wartości, które potwierdzają i rozwijają człowieka oraz całą ludzką społeczność. To zespół wartości różnych jakościowo, dlatego też można i należy mówić o hierarchii wartości. Odniesieniem zasadniczym wobec wszystkich wartości jest człowiek i jego godność¹⁷. Aksjologia, którą proponuje kultura chrześcijańska, skupia się na fakcie, że Jezus Chrystus jest Boskim Prawodawcą¹⁸. W program ten winna być, stosownie do odpowiedzialności, zaangażowana cała wspólnota chrześcijańska, i to w wymiarze osobowym, a nie tylko w ogólnych i anonimowych wskazaniach. Każdy winien widzieć tu swoje własne zaangażowanie i odpowiedzialność. Tylko dzięki temu może rozwijać się kultura komunikacji i wspólnoty, bliskości i odpowiedzialności, znaczone bogactwem chrześcijańskim i ogólnoludzkim. Miłość jednak jest głównym „pasem transmisyjnym” procesu komunikacji, a zwłaszcza tego, co stanowi jego najgłębszą treść, czyli osoby. Żeby dać siebie na sposób osobowy, konieczna jest miłość¹⁹.

Codziennie duszpasterstwo i jego „zwykłe” formy powinny rozwijać się według ewangelizacyjnego zobowiązania zadanego przez Jezusa Chrystusa (por. Mt 28,19): czynicie uczniów ze wszystkich narodów w mocach Ducha Świętego²⁰. Tylko takie metody pozwalają na osiągnięcia – także w środowisku życia rodzinnego, kulturalnego, zawodowego i społecznego. W tym można wskazać na owocne sposoby myśli i życia ludzi wiary. „Poprzez inkulturację – przypomina Jan Paweł II – Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty”²¹.

Niepowtarzalne miejsce spełniania projektu ewangelizacyjnej posługi zostaje zadane świeckim chrześcijanom, i to w wielorakości ich osobowej specyfikacji oraz podejmowanych dzieł. Idzie tu m.in. o życie rodzinne, codzienną obecność w środowisku pracy czy wykonywanego zawodu. Nie może być tu nieobecna szeroka sfera zaangażowania politycznego czy społecznego. Ewangelizacja winna

¹⁶ Por. KDK 53–54, 56, 60.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 48.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 2, 6, 12, 23.

¹⁹ Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Aetatis novae*, Città del Vaticano 1992, nr 6.

²⁰ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 102–105; A. Jankowski, *Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta. Proces tworzenia się pneumatologii biblijnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1977, nr 30, s. 58–63; M.A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris 1978, s. 157–159; H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*. Wrocław 1985, s. 87–90; C. Caffarra, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, s. 18–21.

²¹ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, Città del Vaticano 1990, nr 52.

jednak także oddziaływać w miejscach cierpienia i stanowią one ważny wycinek życia człowieka. Nie może być bowiem dla niej miejsc zastrzeżonych czy wyłączonych.

Ewangelia wchodzi na liczne nowożytny areopagi²².

Tych „areopagów” jest dziś wiele i są bardzo różne. Są to wielkie tereny współczesnej cywilizacji i kultury, polityki i ekonomii²³. To zaangażowanie na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, przede wszystkim mniejszości, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrony świata stworzonego, a także areopag kultury, pracy badawczej, stosunków międzynarodowych, które ułatwiają dialog i sprzyjają powstawaniu nowych planów życiowych²⁴.

Bogactwa osobowe człowieka i w pewnym sensie ludzi krzyżują się w splocie wzajemnych relacji i spotkań, które kształtują sfery życia osobowego, społecznego i politycznego narodu oraz innych wspólnot. W tych wszystkich środowiskach niezbędna i oczekiwana jest wielka odpowiedzialność wiary, duchowości i inteligencji.

Dzisiaj dostrzega się poważny kryzys we współczesnej kulturze, zwłaszcza tej moralnej. Dlatego potrzebny jest ciągły apel o właściwą antropologię kultury. Przyszłość człowieka zależy bowiem od kultury, „zależy w większym niż kiedykolwiek stopniu od naszych zbiorowych wyborów moralnych²⁵. Z wielu stron liczne społeczności, także świeckie, oczekują twórczego wkładu wspólnoty chrześcijańskiej w sferę podstawowych współczesnych pytań egzystencjalnych, ważnych dla odnowy etycznej współżycia społecznego. Okazuje się zatem uzasadnione i potrzebne większe otwarcie na dialog i udział w środowisku kultury światowej różnych podmiotów społecznych, także o zróżnicowanych inspiracjach ideologicznych. Dialog społeczny sprawia, że ludzie nie tylko wzajemnie się poznają, lecz także niwelują powstałe między nimi bariery. Rodzi on współodpowiedzialność i współuczestnictwo²⁶.

Program kulturalny proponowany przez katolików winien być otwarty na wszystkich i wyzwać gotowość spotkania z każdym, kto rozeznaje w sercu znaczenie nadziei ludzkiej i potrzebę odnowy delikatnej tkanki wspólnoty międzyludzkiej i międzynarodowej, wręcz światowej, jeśli nie kosmicznej. „Każdy człowiek, każdy naród, każda kultura i cywilizacja – wskazuje Jan Paweł II – mają

²² Por. Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, nr 37.

²³ Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, nr 57.

²⁴ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, nr 37.

²⁵ Jan Paweł II, *Pamięć o przeszłości oznacza zaangażowanie w przyszłość*, Przemówienie przy Pomniku Pokoju, Hiroszima, 25 II 1981, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV, 1, 1981, red. F. Kniotek, Poznań 1989, s. 262.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 44.

swoją rolę do wypełnienia i swoje miejsce w tajemniczym planie Boga i powszechnej historii zbawienia²⁷. Zawsze chodzi o kulturę otwartą na drugiego człowieka, niezależnie od tego, do jakiego ludu czy narodu on należy²⁸.

Państwo społeczne: stymulacja solidarności

Solidarność to bardzo ważny problem dotyczący głębokich sfer relacyjnych społeczeństwa, zaangażowania konkretnych osób. Dla chrześcijan to pytanie o posługę dla człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27), wierzącego w Chrystusa, który przez swoje wcielenie związał się z człowiekiem²⁹. Wydaje się przede wszystkim konieczne sformułowanie kryteriów, na których winna opierać się reforma tzw. państwa społecznego. A jeszcze szerzej, niezbędne jest ponowne zdefiniowanie funkcji i roli państwa oraz jego relacji z wielorakimi różnorodnymi wyrazami manifestowania się społeczności cywilnej.

Dość szeroko widzianym i doświadczanym współcześnie zjawiskiem jest potrzeba zredukowania i przekwalifikowania kierunku wydatków publicznych. Niestety, to dość często tylko hasło wyborcze, a nie realny program. Jednak należy także widzieć i inne nie mniej odczuwane i podzielane przez wielu potrzeby, które w niczym nie przeciwstawiają się potrzebom uprzednio już zaspokajającym, a raczej z innymi współdziałają, i są wobec nich komplementarne. Idzie przede wszystkim o dostrzeżenie, stymulację i wspieranie różnorodnej siatki solidarności społecznej.

Świątą rzeczą dla wszystkich – uczy Vaticanum II – niech będzie zaliczenie solidarności społecznej do szczególnie ważnych obowiązków współczesnego człowieka oraz jej przestrzeganie. Im bardziej bowiem jednoczy się świat, tym wyraźniej obowiązki ludzi wykraczają poza poszczególne ugrupowania i powoli rozciągają się na cały świat³⁰.

Chodzi o to, aby ta solidarność obejmowała coraz to szersze kręgi osobowe i społeczne. Jej świadomość, tak żywa od wielu wieków, dziś ujawnia się w sposób może jeszcze bardziej widoczny i w nowych formach, wzmacniając poszczególne kraje czy regiony świata. Nie powinna ona jednak przysłonić czy wstrzymać ogólnych procesów rozwoju i postępu cywilizacyjnego danej społeczności. Jednak rozwój społeczny, jeśli ma być pełny, „winien urzeczywistniać się w ramach

²⁷ Jan Paweł II, *Slavorum apostoli*, Città del Vaticano 1984, nr 7.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Città del Vaticano 2003, nr 100–103.

²⁹ Por. KDK 22; L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma–Casale Monferrato 1986, s. 90–96; J.T. Bottorf, *The Relation of Justification and Ethics in the Pauline Epistles*, „The Scottish Journal of Theology” 1973, no. 26, s. 426–429; F. Montagnini, *Messaggio del regno e appello morale nel Nuovo Testamento*, Brescia 1976, s. 61–66; E.M. Curtis, *Image of God*, in: *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, vol. 3, s. 389–391.

³⁰ KDK 30.

solidarności i wolności, bez poświęcenia pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej³¹. Z innej strony rozwój jest nowym imieniem pokoju³². Zresztą sam Chrystus wzywa do rozwoju m.in. przez przypowieść o talentach (por. Mt 25,26-28)³³. Kościół wyraźnie przypomina:

Odpowiednie zarządzanie uzyskanymi darami, w tym również dobrami materialnymi, jest działaniem sprawiedliwym w stosunku do siebie oraz do innych ludzi: to, co się otrzymuje, musi być dobrze wykorzystane, przechowywane, powiększane, według nauki płynącej z przypowieści o talentach (por. Mt 25,14-30; Łk 19,12-27)³⁴.

Personalistyczna wizja rozwoju jest wyraźna:

Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać, gdyż człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów³⁵.

Swoisty nacisk na znaczenie osoby, rodziny i różnych organizacji społecznych, zwłaszcza na najniższym szczeblu, skłania ku organizowaniu odpowiedniej i owocnej współpracy najpierw na ich własne, lokalne i bezpośrednie potrzeby. Wywołane w ten sposób działania, wpływające z własnych interesów, stymulują także ku szerszej i bezinteresownej świadomości braterstwa oraz solidarności zwłaszcza z uciskanymi i biednymi. Tych bowiem zazwyczaj postrzega się jako konkretnych ludzi, którzy wymagają określonej pomocy.

Jednak obecnie dominujące są „współczesne tendencje – jak wskazywał Jan Paweł II – prowadzące do uwolnienia człowieka od odpowiedzialności za bliźnich, wyrażające się między innymi zanikiem solidarności z najsłabszymi członkami społeczeństwa, jak starcy, chorzy, imigranci i dzieci, oraz obojętnością często występującą w relacjach między narodami, nawet wówczas, gdy w grę wchodzi wartości fundamentalne, takie jak życie, wolność i pokój”³⁶.

³¹ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 33.

³² Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 10.

³³ KNSK, nr 259: „Jezus gani postawę gnuśnego sługi, który ukrywa swój talent w ziemi (por. Mt 25,14–30) i chwali sługę wiernego i roztropnego, którego pan zastał przy pełnieniu powierzonych mu obowiązków (por. Mt 24,46)”.

³⁴ KNSK, nr 326.

³⁵ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 16.

³⁶ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Città del Vaticano 1995, nr 8.

Podsumowanie

Perspektywa przyszłości wyzwala liczne refleksje oceniające i podsumowujące przeszłość, ale jednocześnie wybiegające ku temu, co przyjdzie. Stawiane są liczne pytania o fundamenty, na jakich winna być ona budowana, aby była bardziej pokojowa, przyjazna ludziom, sprawiedliwa, a przede wszystkim znaczone solidarnością. Są to pytania o wartości, które winny przybrać charakter osobowy i społeczny. W dzieło to chrześcijaństwo winno wnieść swój twórczy wkład.

Słowa kluczowe: wartości, społeczeństwo, caritas, solidarność, kultura, dialog, sprawiedliwość, dobro wspólne.

Summary

Struggle for Values in Human Society

Our present time, with its many developments and dynamic changes, carries with it many social challenges. The questions concerning the poor, social politics, and the care for the common good are always valid. Each issue calls for proper attention. Caritas discerns the various individual and social needs, taking into account such issues as justice and solidarity. As the world changes and develops, questions arise about culture, dialog and participation. Looking at the whole picture, one needs to ask about the social state and what can stimulate solidarity (unity).

In considering the present social state, one also reflects, evaluates and summarizes what has come before, while at the same time, remaining forward-looking. We also must ask ourselves what are the foundations on which a future society can become more peaceful and just, and most of all become more unified. These questions should translate into action. Christianity – with courage and determination – offers a powerful contribution to the work of building a better society.

Bibliografia

Opracowania

- Bottom J.T., *The Relation of Justification and Ethics in the Pauline Epistles*, „The Scottish Journal of Theology” 1973.
- Caffarra C., *Viventi in Cristo*, Milano 1981.
- Chevallier M.A., *Souffle de Dieu. Le Saint Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris 1978.
- Curtis E.M., *Image of God*, in: *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, vol. 3.
- Jan XXIII, *Pacem in terris*, Città del Vaticano 1963.
- Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji 30. rocznicy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka „Obrona praw ludzkich w Europie”*, 9 XI 1980, w: *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne (1980)*, t. 3, red. P. Nitecki, J. Skwara, E. Stróżczyk, Warszawa 1984.

- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Città del Vaticano 1991.
- Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Città del Vaticano 1988.
- Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Città del Vaticano 2003.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Città del Vaticano 1995.
- Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Città del Vaticano 1981.
- Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, Città del Vaticano 2001.
- Jan Paweł II, *Pamięć o przeszłości oznacza zaangażowanie w przyszłość. Przemówienie przy Pomniku Pokoju, Hiroszima, 25.02.1981*, w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie IV*, 1, 1981, red. F. Kniotek, Poznań 1989.
- Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Città del Vaticano 1992.
- Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju*, Città del Vaticano 1998.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na 68. Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy, Genewa. 15.06.1982*, w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, v. 2, 1982, red. Z. Walkiewicz, Poznań 1996.
- Jan Paweł II, *Razem tworzyć wspólne dobro ojczyzny. Przemówienie w Parlamencie, Warszawa, 11.06.1999*, „L'Osservatore Romano” 20:1999, nr 8.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Città del Vaticano 1979.
- Jan Paweł II, *Slavorum apostoli*, Città del Vaticano 1984.
- Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano 1987.
- Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, Città del Vaticano 1994.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Città del Vaticano 1993.
- Jankowski A., *Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta. Proces tworzenia się pneumatologii biblijnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1977, nr 30.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994.
- Ladaria L.F., *Antropologia teologica*, Roma–Casale Monferrato 1986.
- Langkammer H., *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985.
- Montagnini F., *Messaggio del regno e appello morale nel Nuovo Testamento*, Brescia 1976.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Aetatis novae*, Città del Vaticano 1992, nr 6.
- Schnackenburg R., *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, Pallottinum 2005.

Ks. Andrzej Ulaczyk*

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu

OSOBOWE DOBRO WSPÓLNE PAŃSTWA W SPOŁECZNYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Współczesne społeczne nauczanie Kościoła często odnosi się do społeczności państwowej¹. W gestii Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie znajdują się techniczne rozwiązania problemów państwa, ale specyfiką tego nauczania są walory normatywne i aksjologiczne. Stanowią one bowiem fundament państwa, jego historycznych przemian, reform politycznych i wyznaczają ramy funkcjonowania. Już w okresie okazjonalnych myśli społecznych Kościoła, a jeszcze bardziej od czasu systematycznego podejścia do kwestii społecznej zauważa się ukierunkowanie państwa na dobro wspólne. Powstają jednak pytania o to, jak pojmować zarysowany cel (dobro) społeczności politycznej: czy na sposób nieosiągalnej idei, czy też jako dobro urzeczywistniane „tu i teraz”? Czy jest ono upodmiotowione w społeczności czy w osobach tworzących społeczność państwową?

Już analiza genezy dobra wspólnego pozwala związać je z osobą ludzką². Dla tego dobro wspólne państwa konsekwentnie musi korelować z dobrem każdego człowieka. Należy jednak zauważyć, że nauka Kościoła o państwie powstawała

* Ks. Andrzej Ulaczyk – dr, proboszcz parafii w Wyszkach. Wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczynie i WSKSiM w Toruniu. Specjalista w zakresie socjologii i katolickiej nauki społecznej.

¹ Przez państwo należy rozumieć nie jakąś konkretną formę ustrojową, ale państwo w ogóle, tzn. wspólnotę polityczną, która stojąc w służbie narodu, umożliwia zachowanie jego własnej tożsamości i suwerenności. W nawiązaniu do społecznego nauczania Kościoła terminem „naród” zostaje określona wspólnota ludzi zjednoczonych wokół wspólnych wartości kultury, języka, historii, będąca podmiotem praw i obowiązków. W literaturze pojawia się też pojęcie społeczeństwa. Chociaż w historii myśli politycznej i ustrojów desygnaty tych pojęć były ze sobą utożsamiane, to jednak należy uznać to za rozwiązania błędne (por. W. Piwowarski, *ABC Katolickiej Nauki Społecznej*, Katowice, brw., s. 1–3). Cz. Kozłowski jest zdania, że papież Leon XIII utożsamiał pojęcie społeczeństwa i państwa, czego wyrazem miałby być państwowy obowiązek troszczenia się o „prawdziwą” religię. Wymieniony autor nie bierze jednak pod uwagę faktu, że do rozwiązania kwestii społecznej Leon XIII wezwał państwo jako jedną ze stron społecznego konfliktu [*Kościół a państwo. Poglądy ks. J.C. Murraya SJ*, w: CHS 12(1971) 68–69]. Społeczeństwo, według nauki kościelnej, jest „przedpaństwową” formą życia ludzkiego, które w sposób naturalny dąży do politycznej organizacji. Pojęcie społeczeństwa bliższe jest więc pojęciu narodu.

² A. Ulaczyk, *Podmiot osobowego dobra wspólnego w społecznym nauczaniu Kościoła*, w: *In Persona Christi*, t. 2, Lublin 2009, s. 95–106.

w różnych kontekstach historyczno-społecznych. Pierwotnym punktem odniesienia była kwestia robotnicza. Następnie, w dobie totalitaryzmów, sprawa społeczności mniejszych. Wreszcie naturalna potrzeba państwa przy rozwiązywaniu kwestii narodowej [kulturowej] w okresie przemian globalizacyjnych i unifikacyjnych³, czy też w poszukiwaniu wyjścia z globalnego problemu ekologicznego⁴ oraz migracyjnego⁵.

W celu określenia dobra wspólnego państwa należy najpierw podjąć problem potrzeby państwa, celowości istnienia społeczności politycznej oraz istotnych dóbr, które mogą zostać urzeczywistnione tylko w państwie. Trzeba zwrócić także uwagę na szczególną relację, która zachodzi pomiędzy władzą państwową a dobrem wspólnym.

1. Dobro wspólne przyczyną formalno-celową państwa

Problem państwa jako społeczności pełnej można rozpatrywać w różnych aspektach. Bardzo interesujące jest prześledzenie historycznego procesu formowania się organizacji życia państwowego. Wyniki tych badań nie posiadają jednak walorów normatywnych; co najwyżej mogą dostarczyć argumentów potwierdzających prawdziwość postawionej tezy. Podobne, pomocnicze znaczenie posiadają wyniki systematycznych dociekań z dziedziny socjologii czy politologii.

W społecznym nauczaniu Kościoła dotyczącym państwa podstawowe znaczenie mają elementy filozoficzne. Decydująca jest zwłaszcza antropologia. Od koncepcji człowieka zależy przecież wizja porządku społecznego⁶. Szczególną rolę odgrywa etyka, która dostarcza normatywnych odniesień do społecznego życia osoby ludzkiej.

Na tej podstawie dowodzi się naturalnego charakteru społeczności państwowej⁷. W samej naturze ludzkiej upatruje się konieczne uwarunkowania życia w tej „szerszej” społeczności⁸. Ma ona bowiem gwarantować pełny rozwój osobowości. Ponieważ każdy człowiek ma prawo określać na swój sposób swoje osobowe dobro, będzie też poszukiwał właściwych środków, które pozwolą mu to dobro osiągnąć. Jednym z nich jest państwo. Obok niego do osiągania osobowych celów służą wszelkiego rodzaju stowarzyszenia, do których człowiek przynależy w sposób

³ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 41.

⁴ Franciszek, *Laudato si'*, nr 156–158.

⁵ *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2016*, w: LO, nr 10(376) 2015, s. 10–12.

⁶ O. von Nell-Breuning, *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, I. Grundfragen, Freiburg 1956, s. 41–42.

⁷ J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, Lublin 1972, s. 45–50.

⁸ RN, nr 37; Pius XII, *Przemówienie wigilijne wygłoszone 24 grudnia 1942 r.*, nr 16–17; R. Weiler, *Einführung in die politische Ethik*, Graz 1992, s. 18.

wolny. W tym sensie osobowe dobro wspólne jawi się jako przyczyna formalna i celowa społecznego pluralizmu. Twierdzenie to zachowuje swoją wartość nawet w perspektywie istnienia społeczności ogólnoswiatowej.

Co sprawia, że społeczności państwowej nadaje się tak wielką rangę? Jak każda społeczność tak i państwo określone jest przez swój cel pojmowany w tradycji tomistycznej w kategorii dobra. Tym dobrem, wspólnym wszystkim ludziom, jest pełny rozwój i doskonałość osoby ludzkiej⁹. Zarówno więc konkretne cele państwa, jak i metody działania muszą uwzględniać wymiar osobowy¹⁰. Powinny być skierowane ku dobru osoby i mniejszych społeczności, w które osoba wchodzi dla osiągnięcia dóbr częściowych¹¹. Zarysowuje się tu wyraźnie teoria państwa pomocniczego, którego nie należy mylić z państwem opiekuńczym. Państwo winno bowiem uwzględniać kondycję ludzkiej natury i w związku z tym stwarzać warunki do rozwoju osobistej inicjatywy obywateli i uczestnictwa. Dotyczy to wszystkich dziedzin życia objętych strukturą państwową.

Jeżeli więc celem państwa jest dobro wspólne, to istotną sprawą jest jego właściwe rozumienie. Ze stwierdzenia, iż państwo jest społecznością naturalną, wynika, że jego cel określony jest w wymiarze przyrodzonym [naturalnym]. Dobro wspólne państwa dotyczy więc spraw wyłącznie doczesnych¹². Nie należy się w tym dopatrywać jakiegoś dualizmu życia ludzkiego. Według nauki chrześcijańskiej pomiędzy egzystencją doczesną i wieczną nie ma rozdziewięku, ale jest wzajemne uwarunkowanie wyrażające się w terminach: „zmiana”, „odnowa”, „przemiana”, a nie „koniec” i „początek”. Oba porządki cieszą się należną im autonomią i należy je właściwie rozgraniczać.

Naruszenie tej zasady w jedną lub w drugą stronę powoduje powstanie wadliwych tworów politycznych. W przypadku objęcia dobrem wspólnym państwa całego człowieka powstaje państwo totalitarne. Państwa tego typu są napiętnowane

⁹ „[...] ostatecznie określamy i poznajemy dobro ogólne, biorąc za podstawę zarówno naturę człowieka, godzącą harmonijnie prawa jednostki i obowiązki ogólne, jak i cel społeczności, który również określony jest przez naturę. Bóg chciał, by społeczność istniała jako środek pełnego rozwoju zdolności indywidualnych i społecznych, które człowiek przez wzajemną wymianę ma wykorzystać dla dobra swego i dobra wszystkich innych. Bóg chciał również, by owe ogólniejsze i wyższe wartości, które może zrealizować tylko społeczność a nie jednostka, istniały ostatecznie dla człowieka, by służyły jego przyrodzonemu i nadprzyrodzonemu rozwojowi i jego udoskonaleniu.” (MBS, nr 41). Zob. K. Czuba, *Kościół i polityka*, w: *Oblicza polityki. Rozprawy i szkice*, Toruń 2008, s. 104–110.

¹⁰ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, t. 21, Paderborn 2002, s. 179 n.

¹¹ Por. J. Szymczyk, *Hierarchiczny charakter dobra wspólnego*, RNS (1), t. XXVII (1999), s. 37–38.

¹² Utz-Groner, nr 102.

w nauce Kościoła¹³. Powodem ostrego sprzeciwu jest przede wszystkim nieuszanowanie natury ludzkiej prowadzące do osobowej i społecznej degradacji człowieka.

Równie krytycznie zostaje oceniona koncepcja państwa liberalnego, które zwalnia się z troski o dobro wspólne, ograniczając się jedynie do strzeżenia zasad sprzyjających zachowaniu naturalnej harmonii. To państwo „minimum” także źle służy człowiekowi. Nie dostrzega każdego człowieka, a nieraz nawet całych grup ludzi¹⁴.

Dobro wspólne w społecznym nauczaniu Kościoła jawi się jako wartość „przedpaństwowa”. Dobro osobowe, następnie dobro rodziny i wielu innych wspólnot pośrednich domaga się zaistnienia o określonym kształcie dobra wspólnego państwa. W konsekwencji podporządkowanie osób i mniejszych społeczności dobru wspólnemu ma charakter wyłącznie organizacyjny, dotyczy sfery realizacyjnej, gdyż w porządku bytowym pierwszeństwo ma zawsze osoba.

2. Istota osobowego dobra wspólnego państwa

Pozostaje jednak podstawowe pytanie: jak powstaje dobro wspólne społeczności politycznej? Jaki jest jego charakter? Czy jest to wartość wyłącznie abstrakcyjna, bytująca na sposób idei – jak zdaje się to sugerować Arthur F. Utz (1908–2001) i jego zwolennicy – idei odczytanej wprawdzie w ludzkiej naturze, ale pozostającej ciągle ideą z silnym imperatywem realizacyjnym?¹⁵ Alternatywne ujęcie przedstawione zostało w społecznym nauczaniu Kościoła. Może jest to koncepcja uboższa, ale pozostająca na płaszczyźnie konkretności. Dobro wspólne pozbawione zostaje walorów idei angażującej serca i umysły do osobistych wyrzeczeń na rzecz całości i przybiera postać konkretnych warunków, które pomagają każdemu czło-

¹³ Szczególne znaczenie w opisie i ocenie marksizmu posiada nauczanie Piusa IX i Leona XIII, którzy obserwowali początek rozwoju doktryny i ruchów socjalistycznych, a także Piusa XI, który był świadkiem rewolucji dokonywanych w imię idei komunistycznych. Nauczanie Jana Pawła II posiada także szczególne znaczenie. Trzeba pamiętać, że ten papież, z racji polskiego pochodzenia, gruntownie poznał doktrynę i mechanizmy funkcjonowania ustroju komunistycznego, podjął problem teologii wyzwolenia w krajach Ameryki Łacińskiej i przyczynił się do przezwyciężenia totalitarnej ideologii w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Encyklika „Centessimus annus” może więc być traktowana jako forma rozliczenia z klasycznym komunizmem. Zawarte w niej sformułowania wyrażają niemal cały dorobek nauczania Kościoła w kwestii komunizmu. (Por. P. Nitecki, *Socjalizm i komunizm w nauczaniu społecznym Kościoła*, CHS, 1/190 (1992), s. 50–66; J. Majka, *Jaka Polska? Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, Wrocław 1991, s. 88).

¹⁴ Por. RN, nr 30–35; MM, nr 58; GS, nr 65; LE, nr 13; CA, nr 10, 35; J. Majka wykazał, że liberalizm i marksizm łączy wspólna idea postępu [technicznego] i redukcjonistyczna [oświeceniowa] koncepcja człowieka. [*Kościół wobec liberalnego kapitalizmu i komunizmu*, AK, 492 (1991), z. 2, s. 231–246].

¹⁵ Por. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.

wiekowi osiągać pełny rozwój i właściwą mu doskonałość¹⁶. Sama rzeczywistość społeczna potrafi też bardziej poruszyć człowieka do postawy zaangażowania na rzecz wspólnoty niż jakakolwiek idea. Zadaniem państwa jest harmonizowanie działań poszczególnych osób w obrębie dobra wspólnego¹⁷.

Społeczne nauczanie Kościoła właściwie pozostaje na płaszczyźnie zasad o różnym stopniu konkretyzacji. Dlatego nie należy oczekiwać określenia konkretnego dobra wspólnego. Przedsięwzięcie to byłoby też niemożliwe ze względu na historyczny wymiar dobra wspólnego¹⁸. Każde państwo w poszczególnych okresach swych dziejów musi na nowo określać treść wspólnego dobra. Są jednakże elementy, które w każdych czasach zachowują swoją ważność. Stanowią one ramy porządku, które są wypełniane różnymi treściami.

Wykaz elementów dobra wspólnego w skali państwa podał najpierw Leon XIII¹⁹ oraz Jan XXIII w encyklice „Mater et magistra”. Według papieża obejmuje ono:

[...] zatrudnienie jak największej liczby pracowników, przeciwdziałanie tworzeniu się uprzywilejowanych grup społecznych, także wśród samych pracowników, odpowiednie dostosowanie płac do cen towarów; udostępnienie dóbr i usług kulturalnych jak największej liczbie obywateli; całkowita likwidacja bądź przynajmniej ograniczenie dysproporcji między poszczególnymi sektorami gospodarki, tj. między rolnictwem, przemysłem i usługami; zharmonizowanie produkcji dóbr z produkcją usług konsumpcyjnych, zwłaszcza świadczonych przez władze publiczne; dostosowanie w miarę możliwości sposobu produkcji do rozwoju nauki i techniki; wreszcie czuwanie nad tym, by osiągnięty dobrobyt służył nie tylko obecnemu pokoleniu, lecz by uwzględniał także perspektywę przyszłości²⁰.

Wymienione elementy dają się zestawić w pewne grupy. Niewątpliwie dobro wspólne państwa polega na zapewnieniu dobrobytu. Stanowi on niezbędną

¹⁶ MM, nr 65; GS, nr 26.

¹⁷ „Człowiek bowiem, jako istota społeczna, buduje własny los w ramach różnych społeczności, dla których rozwoju konieczna jest społeczność szersza o charakterze powszechnym, jaką jest społeczność polityczna. Wszelka działalność poszczególnych ludzi powinna znaleźć dla siebie miejsce w tej szerszej społeczności i przez to samo osiągnąć wymiar dobra wspólnego”. (OA, nr 24).

¹⁸ Nie oznacza to jednak, że porządek społeczny akceptowany w nauce Kościoła jest „utopią społeczną”. (Por. M. Nowaczyk, *Myśl społeczna Jana Pawła II*, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, Warszawa 1983, s. 177).

¹⁹ „Tym [...], co ten dobrobyt powszechny narodu tworzy, są: moralne obyczaje, życie rodzinne oparte na podstawach prawa i ładu, poszanowanie religii i sprawiedliwości, umiarkowanie w ustanawianiu, a sprawiedliwość w rozdzielaniu ciężarów publicznych, rozwój przemysłu i handlu, rozkwit rolnictwa i inne tego rodzaju środki, które tym lepsze i szczęśliwsze warunki zapewniają obywatelom, im większy wykazują postęp” (RN, nr 26).

²⁰ MM, nr 79.

podstawę do godziwego życia. W nauczaniu Kościoła podkreśla się jednak wielowymiarowy charakter dobrobytu. Nie zawęża się tego pojęcia do sfery wyłącznie materialnej²¹. Dobrobyt powinien odnosić się do całego człowieka a więc uwzględniać także jego aspekt duchowy. Jednakże różne są stopnie zaangażowania państwa w procesie tworzenia dobrobytu. W wymiarze materialnym obowiązkiem państwa jest udostępnienie środków koniecznych do życia. Dlatego właściwą płaszczyzną działania państwa jest sfera gospodarcza²². W tej dziedzinie troska państwa obejmuje tworzenie miejsc pracy, aby wszyscy, którzy chcą i mogą pracować, mogli w ten sposób zdobywać środki utrzymania. Interwencji państwa podlegać więc musi sprawa wynagrodzenia za pracę uwzględniająca nie tylko dobro osoby samego pracownika, ale i jego rodziny. Najlepsze rozwiązanie tego problemu widzi się w instytucji własności prywatnej. W gestii państwa pozostaje też dziedzina opieki socjalnej. Odnosi się to zwłaszcza do osób bezrobotnych, starszych i chorych oraz wszystkich niemogących zapracować na własne utrzymanie.

Inaczej przedstawia się sprawa działalności państwa w dziedzinie wartości wyższych. Dotyczy to całej sfery kultury. Przyczyną sprawczą wartości kulturowych nie może być państwo, ponieważ oznaczałoby to całkowite zamknięcie człowieka w ramach porządku przyrodzonego. Państwo, które ogarnia całego człowieka, staje się państwem totalitarnym. Narusza ono podstawowe dobra osoby ludzkiej, do których należy życie w prawdzie i wolności. Za przyczynę sprawczą wartości kulturowych należy więc uznać osobę ludzką i naród. Państwu pozostaje jedynie do spełnienia w tej dziedzinie funkcja kustosza wartości narodowych. Dlatego określenie państwa neutralnego światopoglądowo należy rozumieć nie w sensie dystansowania się od wszelkich wartości, ale w sensie poszanowania wszystkich wartości, które wchodzą w skład dobra wspólnego, zapewniają przynajmniej minimalny konsens i poczucie własnej tożsamości. Na szczególną ochronę ze strony państwa zasługują wartości podstawowe. Są one najczęściej chronione konstytucyjnie, gdyż stanowią fundament konsensusu i społecznej kooperacji. Są to wartości o chrześcijańskich korzeniach i wymienia się wśród nich: prawa człowieka, sprawiedliwość, wolność, równość, życie (także nienarodzonych), godność człowieka, solidarność, religię i patriotyzm²³. Brak troski państwa o poszanowanie tych wartości prowadzi do dyktatury relatywizmu i zamienia demokrację w „jawną lub zakamuflowany totalitaryzm”²⁴.

²¹ Franciszek, *To, co jest najlepsze dla wszystkich. Przemówienie do przedstawicieli boliwijskich władz cywilnych w La Paz*, LO, nr 9(375) 2015, s. 8 n.

²² A. Olivero, *Praca, welfare i dobro wspólne*, „Społeczeństwo”, nr 4–5 (2010), s. 671–676.

²³ W. Piwowarski, ABC, s. 76 n.

²⁴ VS, nr 101; Por. J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele*, Kraków 2005, s. 81–92.

Do istotnych elementów dobra wspólnego państwa należy także zapewnienie ładu wewnętrznego i pokoju²⁵. Do właściwego rozwoju człowiek potrzebuje bowiem poczucia bezpieczeństwa i struktur, które porządkują różnorodną działalność osób i grup, ukierunkowując ją w stronę wspólnego dobra. Również tu instytucje państwowe (instytucje kontroli, policja, wojsko) przyjmują charakter służebny względem całego społeczeństwa i poszczególnych osób. Współtworzą one warunki pełnego rozwoju zarówno osoby ludzkiej, jak i mniejszych społeczności. Porządek w państwie zapobiega powstawaniu nierówności społecznych, grup przestępczych, a gwarantuje poszanowanie praw każdego obywatela. Poczucie bezpieczeństwa pozwala natomiast ustawiać się w perspektywie przyszłości. Jest to więc czynnik wyzwalający potencjalności osoby, jej inicjatywę i odpowiedzialność za przyszłe pokolenia. Ponieważ dobro wspólne jest dobrem realnym, dlatego dobro przyszłych pokoleń nie może być źródłem zbyt daleko idących wyrzeczeń. Granicą jest zawsze dobro osoby ludzkiej i społeczności, w której ona żyje²⁶.

Dobro wspólne państwa rozpatrywane w aspekcie porządkowym można określić mianem polityki²⁷. W społecznym nauczaniu Kościoła podkreśla się personalistyczny charakter polityki. Bardzo wymownie wyraził to Jan Paweł II, stwierdzając, iż jest to „działalność człowieka, przez człowieka i dla człowieka”²⁸. Nie można bowiem zapomnieć, że to właśnie człowiek jest źródłem i celem każdej społeczności, także politycznej. Dlatego działalność polityczna winna mieć na względzie dobro każdego obywatela.

Polityka jest bardzo trudnym sposobem realizacji dobra wspólnego. Na przeszkodzie stają bowiem interesy partyjne, osobiste korzyści. W ten sposób życie polityczne może zostać całkowicie wypaczone, ograniczone do prowadzenia walki o władzę. Pomimo tego niebezpieczeństwa nauczanie Kościoła zawiera wiele zachęt do angażowania się wiernych w życie polityczne. Jest to przecież także pole do wyrabiania osobistej odpowiedzialności poprzez podejmowanie licznych decyzji politycznych. Jest to więc rodzaj służby, troski o właściwy porządek społeczny, o dobro każdego człowieka²⁹.

²⁵ SP, nr 46; W. Piwowarski, *Państwo – obywatel* w: ZNKUL 1/25 (1964), s. 42.

²⁶ Por. *Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 2015*, LO, nr 12(367) 2014, nr 5.

²⁷ Por. A. Klose, *Katolicka nauka społeczna. Jej prawa i aktualność*, tłum. Z. Pietraszun, Warszawa 1985, s. 53; N. Neuhaus, H. Langes, *Wokół wartości chrześcijańskiej demokracji*, Gliwice 2012, s. 90.

²⁸ Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku*, 2 X 1979 r., nr 6. Benedykt XVI aktywność polityczną umieszcza w kategorii „miłości społecznej” (*Deus Caritas est*, nr 29).

²⁹ A. Klose, *Menschenwürde und politische Kultur*, in: *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens. Festschrift für Anton Raucher*, Hrsg. N. Glatzel, E. Kleidienst, Berlin 1993, s. 46–48.

Działalność polityczna, chociaż cieszy się własną autonomią, musi uwzględniać transcendentny wymiar człowieczeństwa. Musi być – według wyrażenia Mieczysława Alberta Krąpca – „ludzką polityką”. Oznacza to szacunek dla różnych światopoglądów i wartości religijnych i kulturowych oraz stowarzyszeń o tym charakterze. Nawet dla osiągnięcia doraźnych korzyści w działalności politycznej nie można naruszać dóbr osoby. Chociaż każdy człowiek jest istotą polityczną, to jednak jest to tylko jeden z wymiarów jego egzystencji. Działalność polityczna winna więc w sposób szczególny uwzględniać autonomię stowarzyszeń i związków, do których człowiek przynależy w sposób wolny.

Społeczne nauczanie Kościoła wypełnia formułę dobra wspólnego państwa konkretnymi dobrami. Nie ma w niej miejsca na ideologiczne hasła, ale realne warunki umożliwiające pełny rozwój osoby we wspólnocie rodziny, w społecznościach terenowo-zawodowych i wreszcie w społeczności państwa.

3. Osobowe dobro wspólne a władza

W kwestii dobra wspólnego państwa pozostaje jeszcze do rozważenia problem władzy. Na gruncie katolickiej nauki społecznej istnienie relacji pomiędzy *bonum commune* a władzą jest bezsprzeczne³⁰. Dlatego odrzuca się takie określenia władzy, które można by nazwać „wartościowo neutralne”³¹. Zaciera się bowiem przez nie różnica pomiędzy władzą a przemocą.

W społecznym nauczaniu Kościoła podkreśla się natomiast bardzo wyraźnie moralny charakter władzy. Oznacza to powiązanie jej z wartościami moralnymi, przede wszystkim z dobrem wspólnym. Należy więc zapytać najpierw o źródło władzy, jej funkcje oraz kompetencje.

Poszukiwanie źródła władzy państwowej od początku trafia na pewne trudności. Nie ulega wątpliwości, że zasadniczy zrąb nauki na ten temat przedstawił już Leon XIII³². Jednakże jego wykładnia dopuszcza dwojaką interpretację. Za wielkim znawcą katolickiej nauki społecznej wyróżnia się teorie desygnacji i delegacji³³.

³⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”*, LO, nr 1(349) 2013, s. 35.

³¹ Por. J. Szymczyk, *Hierarchiczny charakter dobra wspólnego*, RNS, t. XXVI (1999), nr 1, s. 44–46.

³² Chodzi tu zwłaszcza o encyklikę: *Diuturnum illud, Immortale Dei* oraz w części *Rerum novarum*.

³³ „Nach der *Designationstheorie* hätte das Staatsvolk nur darüber zu befinden, wer als Staatsoberhaupt die Staatsgewalt innehaben solle; sobald dieser Inhaber der Staatsgewalt bestimmt [»designiert«] sei, erhalte er unmittelbar von Gott die Staatsgewalt [...]. [...] legen andere die Lehre Leos im Sinne der *Delegationstheorie* aus. Das Staatsvolk übertrage [»delegiere«] die Staatsgewalt einem »Regenten«, sei es ein einzelner, eine Personenmehrheit oder eine parlamentarische Körperschaft oder wie immer. [...] die Staatsgewalt liege ursprünglich

Obie odwołują się do tych samych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Obie jednak teorie, chociaż wychodzą z dwóch różnych punktów, ostatecznie spotykają się we wniosku, że podmiotem władzy są osoby ją sprawujące, czyli rządzący³⁴. Wymienione sposoby legitymizacji władzy w jakimś sensie separowały władzę. Delegaci czy desygności otrzymywali w efekcie taką niezależność, która pozwalała na odpowiadanie jedynie przed Bogiem czy historią. Oni też stawaliby się jedynymi, którzy byłoby odpowiedzialni za wspólne dobro. Przysługiwałby im także przywilej szczególnego rozpoznawania i określania dobra wspólnego, metod i środków służących do jego realizacji oraz pociągania wszystkich do jego osiągnięcia. Koncepcje te zawierają w sobie pewne niebezpieczeństwo. Wiąże się ono z demoralizacją władzy, która może podejmować decyzje godzące w dobro społeczne. Przykładem może być władza liberalna, totalitarna, imperialistyczna. Dlatego w społecznym nauczaniu Kościoła można zaobserwować dalsze poszukiwanie sposobów uzasadnienia władzy, lepszego powiązania jej z dobrem wspólnym. Szczególne zasługi w tej dziedzinie należy przypisać Piusowi XII. Według jego nowoczesnej koncepcji władza nie tylko źródłowo, ale także niezbywalnie należy do społeczeństwa³⁵. Społeczeństwo dla osiągnięcia swego celu powołuje funkcjonariuszy, ale samo nie może się zwolnić z dalszej odpowiedzialności i nie korzystać z siebie właściwej władzy. Za dobro wspólne są przecież odpowiedzialni nie tylko rządzący, ale wszyscy uczestnicy życia społecznego. Podkreśla to jeszcze bardziej osobowy charakter dobra wspólnego.

Władza państwowa rację istnienia posiada w dobru wspólnym³⁶. W związku z tym jest jak najbardziej instytucją prawa naturalnego. Podmiotowa interpretacja tego prawa tłumaczy zjawisko władzy nie przez dedukcję z *lex aeterna*, ale z natury osoby ludzkiej. Inaczej mówiąc, pojęcie władzy w sensie abstrakcyjnym zostaje zastąpione pojęciem konkretnym, historycznym. Trzymanie się drogi „odgórnej” pozwala tylko na uzasadnienie władzy w ogóle, abstrahując od konkretnych jej form. Byłaby więc w tym pewna niekonsekwencja, skoro wiadomo, że konkretne formy władzy bezsprzecznie należą do wspólnego dobra. W społecznym nauczaniu Kościoła próbuje się tę lukę wypełnić coraz śmielszym poparciem dawanym rozwiązaniom demokratycznym, które wydają się najlepiej odpowiadać wymogom dobra wspólnego.

Legitymizacja władzy poprzez osobowe dobro wspólne bardziej podkreśla jej służebny charakter. Nie jest ona bowiem elementem konstytutywnym dobra

beim Staatsvolk, dieses entäussere sich ihrer aber, gebe sie an den Regenten ab” (O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien, München, Zürich 1980, s. 70–71).

³⁴ Tamże, s. 71.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, s. 62 nn.

wspólnego. Podmiotem dobra wspólnego jest przecież osoba ludzka. Władza natomiast jest koniecznym następstwem społecznej natury ludzkiej. Osobowe dobro wspólne, aby mogło zostać w pełni urzeczywistnione, wymaga instytucji władzy, która jawi się w tym ujęciu jako czynnik konsekwentny życia społecznego.

Według nauki Urzędu Nauczycielskiego Kościoła celem władzy jest również dobro wspólne. Władza ma zabiegać o zapewnienie warunków niezbędnych do pełnego rozwoju osób i grup w ramach określonego porządku politycznego. Aby ten cel osiągnąć, władza powinna w każdym czasie zabiegać o uznawanie, poszanowanie, uzgadnianie, ochronę i rozwijanie praw człowieka. Działalność władz w dziedzinie ochrony praw odnosi się zwłaszcza do osób, które same nie potrafią skutecznie ich sobie zabezpieczyć. Dlatego przedmiotem szczególnej troski od początku kwestii społecznej były grupy ludzi najbardziej zagrożone w swej egzystencji: wykorzystywani robotnicy, rolnicy, bezrobotni, emigranci, chorzy, starsi i dzieci, rodziny pozbawione należytej opieki socjalnej, wierzący, którym utrudnia się wypełnianie praktyk religijnych. Interwencja władz w dziedzinie społeczno-gospodarczej uzasadniona jest więc jedynie bezradnością osób i zrzeczeń w sytuacji zagrożenia podstawowych praw. Dobro wspólne, o które troszczyć się ma władza państwowa, domaga się wówczas podjęcia działań umożliwiających zachowanie warunków gwarantujących wolność, równość, godność osobową.

Interwencje władz nie mogą zwalniać osoby z wysiłku kształtowania życia społecznego³⁷. Władza bowiem nie cieszy się przywilejem jakiegoś wyższego rozumienia dobra wspólnego. Posiada ona tylko większą możliwość jego zabezpieczenia i rozwoju. Najlepiej służy temu podział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Taki system zabezpieczać ma przed despotyzmem i gwarantować sprawiedliwą organizację społeczeństwa.

Szczególną troską władz winna też być objęta instytucja własności prywatnej. Jej funkcjonowanie w ramach dobra wspólnego najlepiej odpowiada naturze osoby ludzkiej. Stąd władza, ochraniając tę instytucję, musi zapobiegać monopolizacji i zapewniać wszystkim możliwość udziału w życiu gospodarczym.

Odniesienie do dobra wspólnego nadaje władzy, jak to już zostało wspomniane, charakter moralny³⁸. Wymiar aksjologiczny jest więc istotnie powiązany z prawnym. Dlatego władza musi zabiegać nieustannie nie tylko o swoją prawną, ale i o moralną legitymizację. Gdyby władza legalnie wybrana sprzeniewierzyła się fundamentalnym wartościom, wówczas uzasadnione staje się wypowiedzenie posłuszeństwa. Władza zdegenerowana traci zdolność działania na rzecz dobra

³⁷ Por. G. Kleinhenz, *Ökonomisches Paradigma und Sozialpolitik. Zur Relevanz einer neuen ökonomischen Theorie der Sozialpolitik*, in: *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens. Festschrift für Anton Raucher*, Hrsg. N. Glatzel, E. Kleidienst, Berlin 1993, s. 379–399.

³⁸ „Gemeinwohl [...] bildet den Zweck und das oberste Gesetz des Staates und seiner Organe” (Utz-Groner, nr 3214).

wspólnego i ogranicza się jedynie do horyzontu partykularnych interesów. Formy społecznego protestu muszą jednak mieć na względzie jedynie wspólne dobro.

Władza państwowa stanowi więc wymóg dobra wspólnego. To *bonum commune* jest racją istnienia władzy i jej legitymizacją. Dlatego tak ważną sprawą w nauczaniu Kościoła są w tej dziedzinie wymagania moralne tak w wymiarze osobowym, jak i instytucjonalnym.

W społecznym nauczaniu Kościoła dobro wspólne państwa wyraźnie zostało upodmiotowione w osobach tworzących społeczność polityczną. Nie ma więc wspólnego dobra bez dobra każdego człowieka – od chwili jego poczęcia aż do naturalnej śmierci. Wyłączenie określonej kategorii czy grupy ludzi z przestrzeni rozwoju podważyłoby samą naturę dobra wspólnego i oznaczałoby jego ideologizację. Już na tej płaszczyźnie uwidacznia się służebny charakter *bonum commune*.

Osadzenie dobra wspólnego państwa w osobach warunkuje jego pełną, humanistyczną treść. Wszystkie warunki leżące w gestii państwa powinny sprzyjać rozwojowi i doskonaleniu osoby i uwzględniać jej potrzebę transcendencji. Dobro wspólne państwa będzie w pełni osobowe, gdy oprze się na prawdzie o człowieku i odniesie się do wszystkich wymiarów jego egzystencji, a więc całego człowieka.

Osobowe dobro wspólne państwa wyznacza także służebny charakter władzy państwowej. Wszystkie instytucje państwa, także te najbardziej utrwalone organy władzy, powinny kierować się dobrem osoby, gwarantować poszanowanie jej praw i obowiązków, stać na straży jej niezbywalnej godności.

Propozycja Kościoła dotycząca osobowego dobra wspólnego państwa godna jest zauważenia i zastosowania. Sprawiedliwy porządek społeczny może być urzeczywistniony tylko w przestrzeni wspólnego dobra. Odwoływanie się do racji stanu czy interesu państwa zawsze będzie nieść z sobą pokusę uprawiania tzw. czystej polityki, której celem jest zdobycie i utrzymanie władzy w państwie, a wyróżniającą cechą – skuteczność. W konsekwencji prowadzi to do stanu permanentnego konfliktu generującego agresję. Uwzględnienie nauki Kościoła odnośnie do dobra wspólnego mogłoby powstrzymać proces erozji wartości etycznych i moralnych, który prowadzi do anomii społecznej, i stworzyłoby bazę do pozytywnej kooperacji osób, a także mniejszych i większych wspólnot w ramach państwa.

Słowa kluczowe: państwo Kościół katolicki, dobro wspólne, katolicka nauka społeczna

Summary

Personal common good of the state in the social teaching of the Church

Common good of State in social teaching of the Church has been greatly settled in persons who create political community. It is good of every man since their conception till natural death. Consequently, common good from an individual gains its complete humanistic meaning. In state dimension, it expresses itself in creating conditions conducive to development and improvement of a person and including their need for transcendence. Essential here is being open to an integral vision of a human being, to complete truth, to the whole person. In relation to common good understood in such a way State authorities as well as social institutions are called for assuming an obliging attitude and for assisting in achieving goals of a person living in a community.

The idea of human common good as formulated by the Church embraces State in ethical and moral categories and thus creates foundation for positive cooperation of people and smaller communities within the limits of State.

Keywords: *State, Catholic Church, Catholic social teaching, common good*

Bibliografia

Źródła

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” (GS) – 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, wyd. 3, Pallotinum brw.
- Leon XIII, Encyklika o kwestii robotniczej „*Rerum novarum*” (RN) – 15 VI 1891, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła* (DNSK), cz. I.
- Pius XI, Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii „*Quadragesimo anno*” (QA) – 15 VI 1931, w: DNSK, cz. I.
- Pius XI, Encyklika o położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej „*Mit brennender Sorge*” (MBS) – 14 III 1937, w: DNSK, cz. I.
- Pius XII, Encyklika „*Summi Pontifikatus*” (SP) – 20 X 1939, w: DNSK, cz. I.
- Pius XII, Przemówienie wigilijne wygłoszone 24 XII 1942 r., w: *Nauczanie społeczne Kościoła*, Warszawa 1984.
- Pius XII, Ansprache an Mitglieder der Katholischen Aktion Italiens „*Die kirchliche Soziallehre und die Arbeiterschaft*” – 29 IV 1945, w: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, red. A. F. Utz, J. F. Groner, Freiburg (Schweiz) 1961–63 (Utz- Groner), nr 96–103.
- Pius XII, Ansprache an das Patriziat und den Adel Roms „*Aufgaben des Adels in der modernen Demokratie*” – 8 I 1947, w: Utz-Groner, nr 3209–3222.

- Jan XXIII, Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle zasad nauki chrześcijańskiej „Mater et Magistra” (MM) – 15 V 1961, w: DNSK, cz. I.
- Jan Paweł II, Encyklika „Laborem exercens” (LE) – 14 IX 1981, w: DNSK, cz. II.
- Jan Paweł II, Encyklika „Centesimus annus” (CA) – 1 V 1991, Watykan 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła „Veritatis splendor” (VS) – 6 VIII 1993, Pallotinum 1993.
- Jan Paweł II, Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku, 2 X 1979 r., w: DNSK, cz. II.
- Benedykt XVI, Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie „Caritas in veritate”, Kraków 2009.
- Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”, L'Osservatore Romano (LO), 2013, nr 1.
- Franciszek, Encyklika „Laudato si” Kraków 2015.
- Franciszek, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2015, LO, 2014 nr 12.
- Franciszek, Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2016, LO, 2015 nr 10.
- Franciszek, To, co jest najlepsze dla wszystkich, Przemówienie do przedstawicieli boliwijskich władz cywilnych w La Paz, LO, 2015 nr 9.

Opracowania

- Czuba K., *Kościół i polityka*, w: *Oblicza polityki. Rozprawy i szkice*, Toruń 2008.
- Kleinhenz G., *Ökonomisches Paradigma und Sozialpolitik. Zur Relevanz einer neuen ökonomischen Theorie der Sozialpolitik*, w: *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens, Festschrift für Anton Raucher*, Hrsg. N. Glatzel, E. Kleidienst, Berlin 1993.
- Klose A., *Katolicka nauka społeczna. Jej prawa i aktualność*, tłum. Z. Pietraszun, Warszawa 1985.
- Klose A., *Menschenwürde und politische Kultur*, w: *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens. Festschrift für Anton Raucher*, Hrsg. N. Glatzel, E. Kleidienst, Berlin 1993.
- Kondziela J., *Filozofia społeczna*, Lublin 1972.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Majka J., *Jaka Polska? Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, Wrocław 1991.
- Majka J., *Kościół wobec liberalnego kapitalizmu i komunizmu*, w: „Ateneum Kapłańskie”, 492 (1991) z. 2.
- Marx R., H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, t. XXI, Paderborn 2002.
- Nell - Breuning O. von, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien, München, Zürich 1980.
- Nell - Breuning O. von, *Wirtschaft und Gesellschaft heute, I. Grundfragen*, Freiburg 1956.
- Neuhaus N., Langes H., *Wokół wartości chrześcijańskiej demokracji*, Gliwice 2012.
- Nitecki P., *Socjalizm i komunizm w nauczaniu społecznym Kościoła*, w: *Chrześcijanin w Świecie*, 1/190 (1992).
- Nowaczyk M., *Myśl społeczna Jana Pawła II*, „Studia Religioznawcze” 1983, nr 17, *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, Warszawa 1983.
- Olivero A., *Praca, welfare i dobro wspólne*, „Społeczeństwo” 2010, nr 4-5.
- Piwowarski W., *ABC katolickiej nauki społecznej*, cz. I, Pelplin 1993.
- Piwowarski W., *Państwo - obywatel*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1964, nr 1/25.

Ratzinger J., Maier H., *Demokracja w Kościele*, Kraków 2005.

Szymczyk J., *Hierarchiczny charakter dobra wspólnego*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1999, t. XXVI, nr 1.

Ulaczyk A., *Podmiot osobowego dobra wspólnego w społecznym nauczaniu Kościoła*, w: *In Persona Christi*, t. II, Lublin 2009.

Weiler R., *Einführung in die politische Ethik*, Graz 1992.

Michał Januszkiewicz*

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

KULTURA NOWOCZESNA – KULTURA INTERPRETACJI

1. Problem kultury – problem interpretacji

Wydaje się, że już na wstępie należałoby wyrazić pewne wątpliwości. Dlaczego oto wyróżniona zostaje kultura nowoczesna? Czy kultura *par excellence*, a więc kultura symboliczna, myślowa, określona przez swój komunikacyjny charakter, nie posiada wymiaru interpretacyjnego, nie jest nastawiona na interpretację? Można też dyskutować, czy interpretacyjnego aspektu nie posiada również kultura techniczno-użytkowa, w odniesieniu do której powiada się, że stanowi ona zespół czynności, wykonywanych według określonych reguł, czynności nienastawionych jednak na interpretację. Zasadność tej wątpliwości można przecież ugruntować w refleksji Martina Heideggera, który szeroko uzasadnia to, że zasadniczy charakter i wyróżniona postać bycia-w-świecie człowieka polega na rozumieniu¹ (do kwestii tej jeszcze powrócę). Można by wobec tego zapytać jeszcze inaczej: czy sformułowanie „kultura interpretacji” nie jest niczym innym, jak tylko tautologią, skoro kultura w szerokim sensie okazuje się domeną interpretacji? To jednak, co chcę powiedzieć, dotyczy wyłącznie tego, że zdaliśmy sobie sprawę, iż nastanie formacji nowoczesnej kultury, kulminującej w wieku dwudziestym i obecnie (zwłaszcza w obrębie tego, co nazywamy kulturą późnej nowoczesności), zmieniło w istotny sposób nasz pogląd na kształt i istotę interpretacji, która stała się (inaczej niż było to w kulturze przednowoczesnej) wyróżnioną praktyką społeczną. Odmieniła ona sposób naszego doświadczania i pojmowania świata. Stało się tak dlatego, że charakter kultury późnej nowoczesności wyznaczyło usytuowanie człowieka w świecie demokracji, naznaczonej różnymi plurali-

* Michał Januszkiewicz – prof. UAM, dr hab., pracownik IFP w Poznaniu; zajmuje się filozofią literatury oraz hermeneutyką; autor i redaktor naukowy parunastu książek z zakresu hermeneutyki, filozofii literatury i kulturoznawstwa. Ostatnio opublikował *W poszukiwaniu sensu. Hermeneutyka i phronesis* (2016) oraz *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie* (2012); nagrodzony m.in. Nagrodą Ministra, stypendium Fundacji Nauki Polskiej i Nagrodą Rektora UAM. Wkrótce ukaże się książka: *Spór o interpretację*.

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

zmami: kulturowym, światopoglądowym, politycznym, społeczno-obyczajowym, estetycznym itd. Jak powiada Andrzej Szahaj:

Ów pluralizm społeczny, polityczny, kulturowy i światopoglądowy odpowiada za pojawianie się wciąż nowych interpretacji starych tekstów, prowadząc do permanentnej destabilizacji ich znaczenia. Wcześniejsza ich względna stabilność była wynikiem względnej stabilności i jednorodności wspólnot interpretacyjnych (w niektórych okresach być może wręcz jednej wspólnoty interpretacyjnej), a więc względnej stabilności społecznej i kulturowej. Kluczem zatem do zrozumienia tego, co się dzieje obecnie z tekstami (w tym i tekstami religijnymi czy filozoficznymi), jest analiza procesów pluralizacji kontekstów kulturowych i subregionów kompetencji kulturowej, typowej dla współczesnych społeczeństw zachodnich².

W tym kontekście wyłania się wstępne ujęcie problemów związku pomiędzy typem kultury a typem interpretacji. W kulturze nowoczesności, a zwłaszcza późnej nowoczesności nabiera ono radykalnie odmiennego kształtu niż w kulturze przednowoczesnej czy tradycyjnej. Tę ostatnią należałoby określić mianem homogenicznej. Przez wieki zresztą tak właśnie kulturę pojmowano, czego wyrazem są tradycyjne definicje kultury, poczynawszy przynajmniej od ujęcia Johanna G. Herdera. Herderowska koncepcja kultury skupia się zasadniczo na przeświadczeniu, że kultura wyznaczona jest przez jednorodność społeczną, etniczną jedność i granice, które odcinają daną kulturę od innych kultur³. Jak widać, mamy tu do czynienia z unifikującą koncepcją kultury, w obrębie której wyróżnić można zawsze jakiś wspólny mianownik dla ludzkich myśli, przekonań, wartości, działań czy potrzeb. W tradycyjnej antropologii zawsze zwracano uwagę na kulturę jako szczególnego rodzaju całość, w sposób szczególny związaną z jakimś terytorium i okalającymi je granicami. Jak zauważa Wojciech J. Burszta:

W najróżniejszych skądinąd konwencjach rozumienia kultury, jakich antropologia dopracowała się od połowy XIX stulecia, powracającym motywem jest jej związek z <kultywowaniem> terytorium. O każdej z kultur zakłada się, że ma ona swoją lokalizację przestrzenną, że jest zawsze <skądś> i zawiera się <gdzieś>. Nawet klasyczna definicja kultury, sformułowana przez Edwarda B. Tylora, która określa ją jako <złożoną całość> składającą się z takich składników jak wiedza, religia, sztuka, moralność, prawo czy obyczaje – implicite zakłada, że sposób, w jaki ludzie żyją i nadają sens światu, zależy także od świadomości własnej odrębności wobec innych <złożonych całości>, zamieszkanych przez

² A. Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6, s. 23–24.

³ Zob. W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, tłum. B. Susła, J. Wieteci, w: *Filozoficzne konteksty rozumienia transwersalnego. Wokół koncepcji W.W. Welscha*, red. R. Kubicki, Poznań 1998, cz. 2, s. 197–198.

*ograniczone terytorialnie wspólnoty. Granice mojej kultury są granicami mojego świata, zdaje się podpowiadać Tylor, a myśl tę podchwycili później kulturowi relatywiści. Mój świat to system przekonań i wierzeń, które dzielam ze współziomkami, homogeniczna i zwarta całość gwarantowana dzięki wzajemnym więzom i kontaktom w określonych granicach*⁴.

Takie pojmowanie kultury budowali antropolodzy w odniesieniu do kultur niewielkich społeczności tubylczych. Tego rodzaju myślenie wydaje się także uzasadnione na gruncie społeczeństw przednowoczesnych (tradycyjnych). Mam tu na myśli choćby grecką *polis* czy Europę średniowieczną z charakterystycznym dla niej uniwersalizmem chrześcijańsko-łacińskim. Homogeniczność tej kultury znajdowała podstawy filozoficzne u Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu, którzy wyraźnie podkreślali konieczność kształtowania bytu społecznego w oparciu o podstawy moralne: dobro wspólnoty. Dodajmy wszakże, że owo dobro wspólne przyjmowało zasadniczo kształt czytelny, bo paradygmat moralny cechowała (przynajmniej) względna jednorodność. Zasadzała się ona m.in. na przekonaniu, że ludzie to istoty rozumne⁵, a przeto zdolne rozpoznawać, co jest dobrem dla wspólnoty. Dodajmy również, że indywidualistyczne zapędy powściągane były przez taką wizję świata i kultury, w których człowiek winien podporządkowywać własne partykularne dobro i interesy dobru i interesom wspólnoty⁶ (w kulturze przednowoczesnej wspólnota poprzedza jednostkę w sensie logicznym).

Obecnie jednak holistyczna koncepcja kultury posiada już tylko wartość historyczną. Antropolodzy przyznają, że nawet z ich punktu widzenia homogeniczna wizja kultury sprawdzała się zasadniczo w odniesieniu do niewielkich egzotycznych wspólnot plemiennych. Sięgano do nich właśnie m.in. z uwagi na to, że w związku z europejską kulturą nowożytną ujęcia takie od początku były nieuprawnione z uwagi na złożoność i wielowymiarowość kultury Zachodu⁷. To, co wydarzyło się zwłaszcza w kulturze późnej nowoczesności, znalazło wszakże grunt u samych podstaw kultury nowoczesnej, której początki sytuować można nawet w okresie humanizmu renesansowego⁸. Zasada antropocentryzmu i idea humanizmu nowożytnego okazały się subiektywistyczną adaptacją formuły *homo mensura*, ogłoszonej przez greckiego sofistę Protagorasa z Abdery: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: tych, które są, że są, i tych, które nie są, że nie są”. Narodziny i stopniowy wzrost indywidualizmu dosięgnęły wówczas nawet myśli

⁴ W.J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury*. Pomyślenia, Warszawa 2008, s. 47.

⁵ Cechy tej wsak nie przyznawał Arystoteles niewolnikom, sługom czy głupcom.

⁶ Zob. T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań: szkice z filozofii polityki*, Poznań 1996.

⁷ Zob. W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.

⁸ G. Vattimo, *Spółczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wrocław 2006, s. 16; M. Bierdajew, *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Komorów 1997, s. 15.

religijnej, zwłaszcza hermeneutyki protestanckiej. Mimo że wyeksponowała ona wagę tego, co określamy jako *sola Scriptura*, to jednak równocześnie przyznała ona przecież szczególną rangę pozycji indywidualnego interpretatora⁹.

Współcześnie tymczasem nie mamy wątpliwości, że pojęcie kultury zmieniło swój kształt w sposób radykalny: nie chodzi tylko o jej bogate zróżnicowanie (pokazane na gruncie wielokulturowości, *cultural studies*), ale i przesunięcia wielu ważnych kwestii pojęciowych: z tożsamości ku różnicy, z terytorizacji ku deterytorializacji¹⁰, zacierania się granic intra- i interkulturowych. Wolfgang Welsch zauważa:

[...] społeczeństwa nowoczesne są w tak wysokim stopniu zróżnicowane, że jednorodność nie jest już dłużej ich cechą konstytutywną ani osiągalną (...). Społeczeństwa nowoczesne są dziś wielokulturowe i obejmują mnóstwo różniących się sposobów i stylów życia. W społeczeństwie istnieją po pierwsze różnice pionowe: kultury dzielnic robotniczej, dzielnic bogatej, czy sceny alternatywnej, nie wykazują wspólnego mianownika. Po drugie zaś istnieją również podziały poziome: ze względu na płeć, różnice między kobietą a mężczyzną lub między preferencjami hetero- a homoseksualnymi; podziały te mogą tworzyć zupełnie różne wzorce życia, tak więc [...]: jednorodność, tradycyjna koncepcja kultury, dowodzi swej faktycznej nieadekwatności, gdyż nie radzi sobie z wewnętrzną różnorodnością nowoczesnych kultur. Po drugie etniczne zjednoczenie jest również wątpliwe¹¹.

Nietrudno zauważyć, że te dwie najogólniej zarysowane koncepcje kultury w istotny sposób przekładają się na sposoby interpretowania świata. Kultura rozumiana homogenicznie implikuje taki typ interpretacji, który określiłbym **metonimiczno-alegoryczną**, kultura rozumiana zaś w sposób (późno)nowoczesny – interpretację, którą chciałbym nazwać **metaforyczno-symboliczną**. Interpretacja metonimiczno-alegoryczna zakłada szczególny przymus „gramatyki”¹², który dotyczy konieczności wiązań rozmaitych form życia społecznego, wartości, potrzeb i działań ludzkich podług reguły przyległości, przystawalności, jasności i przejrzystości. W efekcie konstruowane znaczenia zdają się przyjmować postać literalnych, jednoznacznych i obowiązujących. Wbrew wczesnośredniowiecznemu podziałowi hermeneutycznemu na *sensus litteralis* i sens alegoryczny interpretacji można by powiedzieć, że także sens alegoryczny implikuje może nie dosłowność

⁹ Zob. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 46–47.

¹⁰ J.W. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, s. 52–54.

¹¹ W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, s. 198–199.

¹² Przez „gramatykę” rozumiem tu jakieś określone centrum (np. związane z władzą albo obowiązującą wizją świata), skłaniające do postrzegania świata w kategoriach jednoznacznych i ostatecznych.

(w końcu alegoria jest figurą), ale jednoznaczność, która gwarantowana jest nie tyle przez charakter interpretowanych zjawisk, ile przez określoną świadomość, wiedzę i tradycję kulturową, nakazującą niebudzące wątpliwości i jednoznaczne przyporządkowania semantyczne. Owa jednoznaczność i literalność interpretacji stanowi, jak można sądzić, zaplecze pewnej wyższej unifikującej interpretacji (metainterpretacji ustanawianej przez porządek władzy albo zdroworozsądkowy obraz rzeczywistości), roszczącej sobie pretensje do ostatecznego wykazania, jak rzeczy w istocie się mają. Inaczej jeszcze: dla przedstawicieli kultur homogenicznych świat jawi się metonimicznie, tj. jako wyraźnie uporządkowany i wprost dany; albo też dopuszcza się pośrednictwo dydaktycznej i jednoznacznej alegorii.

Inaczej rzecz się ma w kulturze późnej nowoczesności. Nie ma już jednej określonej interpretacji świata, jest ich wiele. Z racji swej mnogości interpretacja świata nabiera charakteru metaforyczno-symbolicznego. Metafora staje się domeną *wolności* interpretacyjnej przejawiającej się w możliwości rozmaitego typu wiązań porządków do siebie często nieprzystających, krzyżujących się, niewspółmiernych, a czasem sprzecznych. Dotyczą one wielości sposobów życia i bycia człowiekiem, rozmaitych postaw, różniących się systemów wartości. „Horyzontalizm” interpretacyjny kultur homogenicznych zastąpiony zostaje „wertikalizmem” nawarstwiających się perspektyw, które tracą znamiona przezroczystości i dosłowności. Alegorię (wspartą dyrektywami interpretacyjnymi) zastępuje zaś niejasny i niejednoznaczny symbol, pozbawiony danych z góry reguł interpretacji.

2. Nowoczesność: epoka interpretacji

Kultura, a w szczególności kultura myślowa, symboliczna, jest nieuchronnie obszarem interpretacji. Mnie w szczególności interesuje pełna ambiwalencji i sprzeczności kultura (późno)nowoczesna, ponieważ to właśnie na jej gruncie mamy do czynienia ze szczególnym rozplenieniem interpretacyjnego podejścia do świata, które staje się w istocie podstawowym *doświadczeniem* bycia-w-świecie. Jeżeli kultura stanowi obszar nieustannie ewoluujących historycznie form, to i problem interpretacji nabiera wymiaru nieodzownie historycznego. Jak to się stało, iż zasadnie powiedzieć dziś możemy, że żyjemy w epoce wielości interpretacji, i co z tego dla nas wynika? Przyjrzyjmy się pokrótce niektórym zasadniczym zjawiskom, które takiemu stanowi rzeczy towarzyszą.

2.1. Media i znaki. Powiada się obecnie, że żyjemy w świecie (społeczeństwie) masowej komunikacji. Momentem inicjalnym okazało się wymyślenie druku, który sprawił znaczące poszerzenie skali oddziaływania tekstów jako tworców

materialnie zobiektywizowanych. Wraz z pojawieniem się druku możemy mówić przynajmniej o dwóch ważnych zjawiskach, mających istotny wpływ na charakter interpretacji. Po pierwsze, zasadniczej zmianie uległ sposób rozumienia komunikacji, do tej pory sprowadzany raczej do trójczołowego układu konwersacyjnego (nadawca – komunikat – odbiorca). Pojawienie się druku zmienia jednak ten schemat komunikacyjny, poszerzając go o wydawcę oraz rynek i zwiększając liczbę odbiorców (którzy z kolei także między sobą tworzą układ komunikacyjny innego rzędu). Po drugie i zarazem w związku z tym, osłabieniu nieuchronnie ulega instancja nadawcza (autor), który nie tylko nie wchodzi w bezpośrednią komunikację ze swymi odbiorcami, ale i traci wpływ na swoje dzieło, które zaczyna żyć własnym życiem, alienując się od swego twórcy na płaszczyźnie poziomej (czas wydania dzieła) i pionowej (wzrastający dystans czasowy, który staje się dystansem hermeneutycznym)¹³. Proces ten okazuje się szczególnie ciekawy w przypadku dzieła literackiego, z zasady wpisanego w obszar tego, co metaforyczne i niejednoznaczne. Wraz z rozwojem technologii i kształtowaniem się rynku wydawniczego procesy komunikacyjne ulegają dalszemu skomplikowaniu: układ komunikacyjny nie jest już tylko sferą przekazu (czy procesu), ale sytuacji (czy aparatu)¹⁴. Podobną sytuację obserwować też możemy na płaszczyźnie nie tylko tekstów pisanych/literatury, ale i innych dziedzin sztuki (jak plastyka czy muzyka). Problematiczne staje się w związku z tym odnajdywanie obiektywnych znaczeń wytworów artystycznych, ponieważ nie gwarantuje ich już dłużej nadawca (autor). Na arenie nowoczesności pozostają w związku z tym już jedynie tekst (rozumiany szeroko jako tekst kultury) i odbiorca/interpretator (problem ten zostanie jeszcze rozwinęty). Trudności dotyczące poszerzenia pola interpretacji pogłębiają się jednak dużo bardziej z racji technologicznego postępu i związanego z nim rozwoju mediów. Z początku wydawało się, że media służyć będą (tak przynajmniej myśleli Theodor Adorno i Max Horkheimer) ugruntowaniu jednowymiarowego obrazu świata. Okazało się jednak całkowicie inaczej, gdyż rozwój prasy, radia, telewizji czy internetu wyrwały się spod kontroli władzy (nieważne: totalitarnej czy kapitalistycznej) i doprowadziły do gwałtownego rozmnożenia obrazów świata¹⁵. Ekspansja mediów i towarzyszący jej wzrost znaczenia płaszczyzny tzw. aparatu/sytuacji, tj. tego, co w tradycyjnym rozumieniu pojmować można było jedynie jako środek, nośnik przekazu, zmusza obecnie, co znakomicie pokazał

¹³ Zob. P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989; tenże, *Model tekstu: działanie znaczące rozważane jako tekst*, tłum. J. Falkowska, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 2; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 358–363.

¹⁴ Zob. J. Lalewicz, *Proces i aparat komunikacji literackiej*, w: *Problemy teorii literatury*, wybór H. Markiewicz, seria 3, Wrocław 1988.

¹⁵ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzysta*, s. 19.

Marshall McLuhan, do uznania, że „środek przekazu sam jest przekazem”: *medium is a message*¹⁶. W konsekwencji przekaz nieodróżnialny od jego nośników nabiera charakteru warstwowego i traci swą czytelność. A skoro tak, to także interpretacja wyrzeka się roszczeń do adekwatnego opisu świata i poprzestawać musi na tym, co tymczasowe, aspektowe, fragmentaryczne.

Dodać warto, że rozwojowi mediów współtowarzyszy różnorodność kodów semiotycznych nie tylko takich jak, co zrozumiałe, obraz czy dźwięk, ale takich, które związane są z modą, ubiorem (nie tylko tym mocno zsemiotyzowanym, jak np. w subkulturach młodzieżowych, ale w ogóle), marką, kolorystyką, zapachem, muzyką, kulinariami, mową ciała i gestów, sposobami zachowań itd. Dzięki semiotyce staliśmy się świadomi tego, że po pierwsze, język naturalny nie jest ani jedynym, ani koniecznie uprzywilejowanym kodem¹⁷. Po drugie, zdaliśmy sobie też sprawę z tego, że te rozmaite kody nie występują niezależnie od siebie, ale nierozzerwalnie splatają się ze sobą, krzyżują, dialogują: ich ruchliwa migotliwość okazuje się więc wyzwaniem dla interpretacji, zawsze jednak niepewnej swego, ułomnej, z zasady niezdolnej do pełnego ogarnięcia semiotycznego ruchu. Po trzecie wreszcie, uświadomiliśmy sobie, że znaki nie są po prostu czymś w kulturze zastanym i domagającym się dopiero interpretacji, ale że znaki same fundowane są przez interpretację. Przekonanie to wyczytać możemy z implikującej rewolucyjne konsekwencje uwagi sformułowanej przez Charlesa Sandersa Peirce’a: *Nothing is a sign unless it is interpreted as a sign* (nic nie jest znakiem, dopóki nie zostanie zinterpretowane jako znak)¹⁸. Oznacza to, że:

- 1) interpretacja stanowi fundamentalną aktywność umysłu;
- 2) interpretacja poprzedza znak;
- 3) znakiem może być wszystko na podstawie aktu ustanowienia przez interpretatora;
- 4) każdy znak domaga się z kolei interpretacji, która ustanawia kolejny znak, i tak *ad infinitum*;
- 5) znaki nie są tym, co zastane, ale tym, co konstruowane;
- 6) liczba kodów znakowych jest nieograniczona;
- 7) nieograniczona jest wobec tego ilość interpretacji.

2.2. Kres wielkich opowieści. To, że interpretacja stała się duchem naszego czasu, nie pozostawia dziś najmniejszych wątpliwości. Stanowi też koronny

¹⁶ M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Warszawa 2004, s. 37–53.

¹⁷ S. Wyśłouch, *Werbocentryzm – uzurpacje i ograniczenia*, w: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasiak, Warszawa 1995.

¹⁸ Cyt. za D. Chandler „Semiotics for Beginners”, <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/S4B/semiotic.html> [data dostępu 12 IV 2012].

dowód na to, że nową *koiné* humanistyki stała się hermeneutyka¹⁹. Do takiego stanu rzeczy doprowadziło również wydarzenie końca metanarracji²⁰, wielkich opowieści legitymizujących dotąd wartość kultury pojmowanej homogenicznie. Ostatnimi takimi metanarracjami były, jak się wydaje, ideologia i nauka. Najbardziej charakterystycznymi przykładami ideologii były w kulturze nowoczesnej faszyzm i komunizm – z ich jednostronnym, monologowym obrazem świata. Został on ostatecznie rozbity za sprawą pluralizacji życia społecznego, w czym wielką rolę odegrały demokracja oraz gwałtowny rozwój mediów, które w istotny sposób wpłynęły na zdecentrowanie jednowymiarowego światopoglądu i ośrodka władzy. Na pozór wydać się w związku z tym może, że zafałszowane przez monologowy paradygmat rozumienie otaczającego nas świata społecznego zastąpione zostało rozumieniem bardziej adekwatnym, by nie powiedzieć – obiektywnym. Bezkrytyczni zwolennicy demokracji głoszą wręcz narodziny społeczeństwa transparentnego, w którym głównym ośrodkiem posiadającym moc wyjawiania tego, co skrywane, wstydlive i zakłamate, okazała się tzw. czwarta władza: media. Nic jednak bardziej mylnego. Obietnica społeczeństwa transparentnego i możliwości adekwatnego oglądu świata jawi się po prostu demokratycznym mitem. Miejsce świata zafałszowanego monologową interpretacją władzy totalitarnej czy autorytarnej zastąpił wszak światobraz sfikcjonalizowany²¹, zasadzający się na konieczności zawieszenia sądu i na nieustannie odraczanym sensie. Przykładem tego mechanizmu semiotyczno-hermeneutycznego mogą być na przykład liczne zdarzenia z życia społeczno-politycznego (jak rozmaite „afery”), które przekazywane za pomocą nośników medialnych sprawiają wrażenie niejasnych, niedokończonych i nierozstrzygalnych, poddawanych nieustannej i niekończącej się interpretacji (manipulacji?). Pojawia się w związku z tym poczucie wielości rzeczywistości, o czym Gianni Vattimo mówi następująco:

Przyrost możliwej informacji o różnych aspektach rzeczywistości sprawia, że coraz trudniej jest mówić o jednej rzeczywistości. [...] Jeśli w naszej późnowoczesnej egzystencji mamy jakąś ideę rzeczywistości, nie można jej rozumieć jako rzeczywistości, która jest dana, czegoś, co leży u podstaw lub znajduje się na zewnątrz obrazów dostarczanych nam przez media. Jak i gdzie moglibyśmy

¹⁹ Zob. G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowa koiné*, tłum. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 1.

²⁰ Zob. Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

²¹ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że pojęcia fikcjonalizacji i zafałszowania nie są równoznaczne. Fałsz jest wartością logiczną, której przeciwstawia się inna wartość logiczna, którą jest prawdziwość sądu. Fikcjonalizacja (fikcja) natomiast stanowi – jak szeroko uzasadnił to np. Roman Ingarden – wartość pozalogiczną. Innymi słowy: fikcja to obszar nieweryfikowalności prawdziwościowej. Zob. R. Ingarden, *Szkice z filozofii literatury*, wstęp, W. Stróżewski, Kraków 2000.

dotrzeć do takiej rzeczywistości <samej w sobie>? Rzeczywistość jest dla nas raczej rezultatem krzyżowania się, <kontaminacji> (w łacińskim sensie tego słowa) wielości obrazów, interpretacji, rekonstrukcji, które, niekoordynowane przez jakiegokolwiek <centrum>, rozpowszechniają konkurujące z sobą media²².

Szczególne rola interpretacji we współczesnej kulturze to także konsekwencja podania w wątpliwość innej metanarracji: nauki. W istotny sposób wyznaczała ona kierunek optymistycznie zorientowanej nowoczesności z jej wiarą w nieuchronny postęp. Kulminacyjny moment w formacji nowoczesnej uzyskała nauka w drugiej połowie XIX wieku (w postaciach nauk pozytywnych, tj. zorientowanych na użyteczność, i scjentyzmu), kiedy to wykrystalizowane zostały ostatecznie wyróżniki naukowości i teorii, takie jak: bezosobowy podmiot poznający, zobiektywizowany w definicji i pozbawiony kontekstu przedmiot badań, „neutralność” metody badawczej, ahistoryczność i weryfikowalność²³. Nietrudno zauważyć, że ów wyróżniony wzorzec naukowości stał się charakterystyczny dla nauk przyrodniczych, które wysunęły roszczenie do jedynie słusznej wizji świata i prawdy obiektywnej; złożyły nadto obietnicę dotyczącą rozjaśnienia mroków ludzkiej egzystencji i wydobywania człowieka ze świata zabobonów. Za sprawą racjonalizacji, tego co Max Weber określił odczarowaniem świata²⁴, ten miał się stać wreszcie przejrzysty, obliczalny i przewidywalny. Nauka abstrahująca od wszelkich wartości wypowiedziała wojnę światopoglądowi religijnemu, spychając religię na margines życia społecznego. Podobny los podzieliły przeszłość i tradycja, które naukowy światopogląd postanowił wyrugować, by w imię postępu nastawić się na teraźniejszość i przyszłość. Nauka okazała się nieodłącznym towarzyszem porządku techniczno-ekonomicznego z jego regułami wydajności, funkcjonalności, organizacji produkcji. Bardzo szybko jednak okazało się, że nauka nie spełniała pokładanych w niej nadziei, a jej obietnice okazały się puste. Do tego jeszcze nauka, neutralizując problem wartości, w istocie przyczyniła się do ich zakwestionowania. Otworzyła przed człowiekiem swe nihilistyczne wnętrze.

W opozycji do monologicznego paradygmatu nauk przyrodniczych granice swe wytyczyły nauki humanistyczne, które jak powiada Wilhelm Dilthey, za metodę obrały rozumienie (przeciw przyrodoznawczemu wyjaśnianiu) zjawisk, które należy rozpatrywać już nie bezkontekstowo i ahistorycznie, lecz przeciwnie: na

²² G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, s. 20–21.

²³ Pisałem na ten temat szerzej w książkach: *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, i w: *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.

²⁴ Max Weber początek tego procesu upatruje już w wieku XVI. Zob. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, M. Weber. *Wybór pism*, Warszawa 1999, s. 206.

gruncie tego, co historyczne²⁵. Tym samym nauki humanistyczne racją swojego istnienia uczyniły interpretację (rozumienie). Podczas gdy nauki przyrodnicze skoncentrowały się na tym, co regularne, powtarzalne, przewidywalne i przyczynowo-skutkowe, to humanistyka postawiła sobie za zadanie zrozumieć to, co opiera się regułom i prawom. Dlatego tak ważne jest zadane przez Diltheya pytanie, które uznać można za fundamentalne dla nauk humanistycznych: czy rozumienie tego, co indywidualne i irregularne, może zostać podniesione do rangi powszechnej ważności?²⁶ Jeżeli jednak Dilthey żywił jeszcze wiarę w możliwość uzyskania przez nauki humanistyczne jakiegoś obiektywizmu, to był to i tak obiektywizm inny od „obiektywizmu” nauk przyrodniczych; stanowić miał bowiem funkcję rozumienia. Pytanie Diltheya należałoby wszak zinterpretować, podkreślając, że nie wyraża się w nim wiara w uogólnienie tego, co indywidualne, lecz że powszechna ważność obowiązywania tego, co indywidualne, uzasadniona jest samą ekspresją istnienia indywidualnego, choć ograniczonego przecież każdorazowo określoną perspektywą, „punktem widzenia”²⁷. Stanowisko Diltheya rozwinął znacząco w *Byciu i czasie* (1927) Martin Heidegger, który pokazał, że rozumienie (interpretacja) nie stanowi po prostu jakiegoś narzędzia poznania (np. w nauce), ale w istotny konstituuje nasze bycie-w-świecie²⁸. Okazało się przeto, że podmiot epistemologiczny – jako jeden z ideałów scjentyzmu i obiektywnej wiedzy naukowej – okazał się fikcją. Żaden człowiek nie dysponuje bowiem takim widzeniem świata, jakie właściwe byłoby jedynie transcendentnemu Bogu. Nawet podstawowa wiedza teoretycznoliteracka informuje nas o tym, że narrator wszechwiedzący przynależy do świata fikcji. Człowiek jest tu-oto, sam przynależy do świata, a więc do tego, co usiłuje zinterpretować. Nieuchronnie skazany jest więc na jakiś punkt widzenia określony tym, co Heidegger nazywa przedrozumieniem, na które składają się m.in. historyczność własnego usytuowania, kultura, światopogląd, język, tradycja itp. A w związku z tym wyzbyć należy się roszczeń do obiektywnego i naukowego opisu tego, jak się rzeczy mają, a przystać by trzeba na zadanie dużo skromniejsze: ułomną, często fragmentaryczną i niepełną interpretację.

Na mocy sformułowanego przekonania o nieusuwalnej historyczności kondycji ludzkiej interpretacja wyznacza zasadniczy charakter ludzkiej wiedzy

²⁵ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

²⁶ W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki w: tegoż, Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 291.

²⁷ Zob. W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.

²⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

ugruntowanej w doświadczeniu bycia w świecie i w kulturze. Co jednak ciekawe, przyjęcie stanowiska paninterpretacjonistycznego pozwala obecnie (z czego zdawał już sprawę Heidegger) znieść ostrą granicę między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi²⁹. Jak zauważa Gianni Vattimo w „The Age of Interpretation”:

*[...] interpretacja jest jak wirus – rodzaj pharmakonu, który infekuje wszystko, z czym tylko wchodzi w kontakt. Z jednej strony, sprowadza całość rzeczywistości do przesłania i w ten sposób unieważnia różnicę pomiędzy Natur i Geisteswissenschaften. Tak zwane twarde nauki w podobny sposób weryfikują i falsyfikują swe sądy jedynie w obrębie własnych paradygmatów i przedrozumień. Z drugiej strony, jeśli fakt okazuje się niczym innym jak tylko interpretacją, interpretacja prezentuje się jako fakt [...]*³⁰.

2.3 Zwroty w humanistyce i kulturze (późnej) nowoczesności. Nerozerwalny związek współczesnej kultury i problemu interpretacji winien być dostrzeżony na gruncie wielu podstawowych zwrotów w humanistyce. Wymienić tu trzeba przede wszystkim zwrot etyczny, zwrot narratologiczny i – niewątpliwie najważniejszy – zwrot lingwistyczny³¹. Ostatni z wymienionych odgrywa tu rolę decydującą, bo jak się wydaje, umożliwił on rozwój pozostałych, z którymi funkcjonuje zresztą w nerozerwalnym związku. Ponieważ problematyka zwrotów wydaje się powszechnie znana, chciałbym pokrótce tylko zwrócić uwagę na te kwestie, które dotyczą problematyki interpretacji. Zwrot lingwistyczny, który swym zasięgiem objął cały wiek dwudziesty, w istotny sposób zreorganizował naszą świadomość kulturową. Oto na wielu różnych polach badawczych (neokantyzm Cassirerowski, strukturalizm amerykański Edwarda Sapira i Benjamin Lee Whorffa i europejski Ferdinanda de Saussure’a, filozofia analityczna, a zwłaszcza Wittgenstein, pragmatyzm Richarda Rorty’ego, hermeneutyka Heideggera i Gadamera) na nowo postawiono pytanie o charakter związku pomiędzy słowem a rzeczą, językiem a rzeczywistością. Pogląd tradycyjny głosił zasadniczo, że język spełnia funkcję reprezentacji rzeczywistości, tzn. że zdolny jest do jej bezstronnego i neutralnego opisu (przekonanie to wydaje się charakterystyczne dla światopoglądu naukowego, zwłaszcza nauk ścisłych: po raz ostatni wybrzmiał on najmocniej w koncepcji zdań protokolarnych Rudolfa Carnapa, ale i w Husserlowskiej fenomenologii). Takie ujęcie języka pozwalało utrzymywać klasyczną, tj. korespondencyjną, teorię

²⁹ Tegoż, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 296 nn.

³⁰ G. Vattimo, *The Age of Interpretation*, in: *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, ed. by A. Wierciński, Toronto 2002, s. 25.

³¹ Mówi się dziś o bardzo wielu zwrotach; wymieńmy wśród nich także zwrot antropologiczny, hermeneutyczny, pragmatystyczny, religijny czy performatywny. Zob. też: *Zwroty badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2010.

prawdy, głoszącą adekwatność wypowiedzi (sądu, myśli) do określonego stanu rzeczy³². Tymczasem zwrot lingwistyczny dokonał m.in. przesunięcia akcentu z przedstawiającej (reprezentacyjnej, mimetycznej, konstatywnej) funkcji języka na problemy innego rodzaju: nieusuwalnej mediatyzacji i performatywności języka. Rzeczywistość nie jest nam dana bezpośrednio czy przedmiotowo (jako udostępniająca się podmiotowi), ale zrazu jako przyobleczone w językową postać. Język nie jest więc ani jakimś dodatkiem do rzeczywistości, ani też narzędziem znajdującym się w posiadaniu człowieka. Język jest obszarem, do którego już przynależymy, jest – jakby to powiedział Heidegger – „domostwem bycia”. Nie znaczy to, że rzeczywistość znika czy wyparowuje. Znaczący to jedynie, że rzeczywistość udostępnia się nam wyłącznie jako język. A wobec tego jasna staje się konstatacja Gadamera, że „bytem, który może być rozumiany, jest język”. Oznacza to zarazem, że rozumienie pełne nigdy nie będzie możliwe, językowość bowiem – jak to pokazuje Gadamer – nie daje się zredukować do pojemności zdania³³. Język rozumiany jako obszar mowy, a nie system, konstytuuje to, co wspólne. Utrzymuje napięcie między tym, co indywidualne, i tym, co zbiorowe. Nie istnieje bowiem ani język do końca prywatny (byłby wtedy niezrozumiały), ani język ogólny (sprowadzałby się wówczas do czystych konwencji). Przynależąc do języka, nie możemy dłużej rozumieć siebie inaczej jak tylko jako tych, którzy zdani są na interpretację. Przybiera ona wszak kształt niekończącego się dialogu, w którym nie może zostać wypowiedziane żadne ostatnie i ostateczne słowo. Dialogiczny wymiar języka *resp.* interpretacji stanowi dowód na to, że człowiek nie jest zamkniętą monadą, ale nieustannie wyrwany jest z zamknięcia we własnej subiektywności i stronniczości. Chcąc wypowiedzieć siebie samego z gruntu własnego i osobistego doświadczenia, pragnie jednakże porozumienia, otwarcia na cudzą inność, cudzy język. W owym otwarciu, czyli w rozmowie, człowiek nieustannie nie tylko interpretuje mowę innego, ale i nieustannie re-interpretuje swoją własną mowę w kategoriach języka innego: dzieje się tak na przykład wtedy, gdy postanawiamy zamilknąć i wsłuchać się w rację drugiego. To, że przynależymy do języka, poza który wyjść nigdy nie możemy, pozwala wszakże na przyjęcie zgoła odmiennej postawy, która (jak widzi to np. późny Wittgenstein czy Richard Rorty) polegać może na uznaniu języka jako środka służącego do osiągnięcia przez nas rozmaitych celów podług naszych potrzeb. Oba stanowiska, tzn. Gadamera czy Wittgensteina, rozpatrywać można w kategoriach gry. Wydaje się, że istnieje między nimi jednak różnica. Gadamer podkreśla raczej, że użytkownik języka/interpretator/gracz przynależy do gry, a więc nie jest tym, który

³² W tej sprawie zob. M.P. Markowski, *O reprezentacji*, w: *Kulturowa teoria literatury*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.

³³ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 105. Zob. też tenże, *Prawda i metoda*, s. 363, 429.

nad nią panuje, lecz jej podlega³⁴. Wittgenstein z kolei zdaje się sądzić, mówiąc o grze językowej, że to użytkownik języka/gracz rozgrywać może grę w sposób bardziej autonomiczny, niezależny. Mówienie należy tu do działalności ludzkiej, polegającej na używaniu języka, tzn. na konstruowaniu sensów w zależności od stawianych przez użytkownika celów, także osobistych³⁵.

W ścisłym związku ze zwrotem lingwistycznym pozostaje myślenie wykształcone w obrębie tzw. zwrotu narratystycznego (wyraźnie obecnego na gruncie wielu dyscyplin humanistycznych – przede wszystkim historii, ale i filozofii czy literaturoznawstwa). Także i tutaj w punkcie wyjścia odnajdujemy tradycyjne przekonania pozytywistyczne. Historia w takim sensie (stanowisko realistyczne) to nauka empiryczna, badająca „nagie” i obiektywne fakty. Język stanowi jedynie narzędzie nauki i służy do adekwatnego odzwierciedlania tego, jak rzeczy w istocie się miały. Gdy jednak uświadomiono sobie istotną zmianę w kulturze polegającą na zrozumieniu, że charakter rzeczywistości jest w dużej mierze funkcją mediatywną roli języka, nowy historyzm przeformułował znaczenie faktu, przenosząc akcent z jego bezpośredniości i „daności” na grunt narracyjności: nie ma faktu, który nie byłby znarratyzowany. Na każdy fakt historyczny nakładany jest jakiś wzorzec fabularyzacji (stanowisko konstruktywistyczne). Mówiąc prościej: to, co przeszłe, nie może być dłużej traktowane poprzez abstrahowanie od tego, co ma charakter przedstawieniowy (narracja, fabuła, figuracja zbliżają historię do literatury), a każde przedstawienie jest szczególnego rodzaju interpretacją faktów, bez której fakty byłyby nieme, tzn. nieznaczące³⁶.

Wątpliwości i rewizje dotyczące myślenia o historii nie sprowadzają się dziś jednak wyłącznie do kwestii statusu dyskursu historycznego w stosunku do reguł konstrukcji i kompozycji, ale dotyczą w równej mierze dyskursu historycznego jako jednego z języków wpisanych w kulturę i życie społeczno-polityczne. Chodzi tu mianowicie o to, że „efekt” obiektywności historii uzyskiwany był tradycyjnie stąd, że historię przedstawiano jako jedną, ogólną, ciągłą i koherentną. W istocie tradycyjne przedstawianie historii harmonijnie odpowiadało tradycyjnej homogenicznej wizji kultury. Jedność historii gwarantować mogły bowiem przekonania o np. jednolitym systemie wartości, przekonaniach czy potrzeb danego okresu. Uważano także, że historia rządzi się określonymi prawami i dąży do urzeczywistnienia jakiegoś celu (cele te wypełniano różnymi treściami). Doświadczenie

³⁴ Tamże, s. 121–128. Zob. też tenże, *Aktualność piękna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 29–41.

³⁵ Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000 (zob. zwłaszcza fragmenty s. 23–24 oraz 65–67).

³⁶ Zob. H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, tłum. zbiorowe, Kraków 2000; S. Greenblatt, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. K. Kujańska-Courtney, tłum. zbiorowe, Kraków 2006.

późnej nowoczesności zdaje jednak sprawę z konieczności przeformułowania dotychczasowego rozumienia historii. Wskutek demokratyzacji i pluralizacji wizji świata – co jak już widzieliśmy, dokonało się w dużej mierze za sprawą rozwoju multimedialnego, rozszczępionego obrazu rzeczywistości – doszło do rozpadu centrum wiedzy o świecie, usytuowanego dotąd w obszarze władzy narzucającej monologowy obraz świata. Oczywiście się stało, że tradycyjne pojmowanie historii było nierozzerwalnie związane jedynie z światobrazami warstw uprzywilejowanych: arystokracji, szlachty czy – później – mieszczaństwa. Obecnie do głosu doszły właściwie wszystkie warstwy społeczne, rozmaite kultury lokalne i subkultury: idea unilinearnej historii rozpadła się na mnogość mikrohistorii, a więc niezliczonych mikrointerpretacji dziejów. Jak zauważa Gianni Vattimo:

[...] nie ma jednej historii, lecz są tylko minione wydarzenia związane z różnymi punktami widzenia, i złudzeniem jest myślenie, że może istnieć jakiś najwyższy, wszechobejmujący punkt widzenia mogący zawrzeć w sobie wszystkie inne (tak jak <historia>, która wchłania historię sztuki, literatury, wojen, seksualności itd.)³⁷.

Schyłek wielkich opowieści, a także świadomość, że ludzkie doświadczenie i sposoby rozumienia świata (kultury, historii itp.) zakotwiczone są w zapośredniczeniu językowym, wreszcie zradykalizowanie przekonań o nieuchronnej historyczności ludzkiego bycia-w-świecie stanowić mogą ważne uzasadnienie dla innego z najważniejszych w kulturze zwrotów: zwrotu etycznego. Podobnie jak zwrot lingwistyczny czy narratologiczny, także i ten znalazł wyraz w wielu obszarach współczesnej humanistyki i kultury³⁸. Zwrot etyczny z całą pewnością stanowi reakcję na kryzys światopoglądu naukowego: jeżeli podstawy, na których ten światopogląd się opiera (takie jak wymienione już: podmiot epistemologiczny, obiektywność przedmiotu, obiektywność metody, ahistoryczność, weryfikowalność), stały się dyskusyjne, to gdzie wobec tego szukać uzasadnień dla rozmaitych sposobów rozumienia otaczającego nas świata? Odpowiedź jest jasna: w etyce. Etyka okazuje się zaporą przed inwazją teorii i nauk ścisłych bez reszty ufających metodzie. Etyka okazuje się również i wobec tego zaporą przed inwazją świata bezosobowego i zmatematyzowanego, gdzie liczą się tylko prawa, prawidłowości i naturalistyczny determinizm. Tymczasem zorientowana etycznie humanistyka przypomina o wadze tego, co indywidualne, osobowe, niepowtarzalne, wymykające się regułom czy deterministycznym prawdom przyczynowo-skutkowym.

³⁷ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzysta*, s. 17. Zob. też: G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, tłum. B. Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybór i oprac. R. Nycz, Kraków 1997.

³⁸ Szerzej na ten temat piszę w swojej książce: *Kim jestem ja, kim jesteś ty?*, w rozdziale: *Zwrot etyczny w nauce o literaturze*.

Tym samym jednak uprzywilejowana zostaje interpretacja, która zмагаć się pragnie z pytaniem o to, jak żyć. To podstawowe pytanie okazuje się w kulturze nowoczesnej szczególnie znaczące i dramatyczne. Nie wolno zapomnieć, że zwrot etyczny ma swe wyraźne podłoże historyczne. Todd F. Davis i Kenneth Womack, autorzy jednej z najważniejszych antologii poświęconych zwrotowi etycznemu, uważają, że jego pojawienie się rozumieć trzeba w odniesieniu do dramatycznych doświadczeń światowych wojen, ludobójstwa, holokaustu czy opresyjnych działań wobec rozmaitych mniejszości. Pamięć o najbliższej historii, jak i nasze współczesne jej doświadczanie prowadzą nas nieuchronnie do postawienia sobie pytania o to, jakie są właściwie etyczne konsekwencje działań, które podejmuje-my³⁹. Kultura nowoczesna każe nam postawić problem etyki w zupełnie nowym świetle. Skoro nie żyjemy już we w miarę przejrzystym pod względem moralnym *polis* Greków, lecz w nieogarnionej *mega-polis* społeczeństwa masowego; skoro nie potrafimy już utrzymać przekonania o względnej homogeniczności naszej kultury, lecz dostrzegamy jej heterogeniczność, procesy, które nazwać należałoby jako zmierzające w stronę tego, co transkulturowe, to znaczy, że pytanie o to, jak żyć, nabiera szczególnego wymiaru. Gdy metanarracje wkroczyły w fazę schyłkową, coraz trudniej jest pojąć świat i życie, które uległy rozdrobnieniu. Demokracja, która bez wątplenia pozytywnie przyczyniła się do rozbicia monologicznego dyskursu władzy autorytarnej i jej monopolu na kształt życia społecznego, dotknęła wszakże i w istotny sposób naruszyła świat wartości. Z kolei media, które odegrały podobnie ważną rolę, przyczyniły się do powstania społeczeństwa masowego, którego negatywnymi stronami są jednak zanik integracji, coraz większa atomizacja, alienacja i anomiczność⁴⁰. Okazuje się, że nie ma już kilku wyróżnionych sposobów bycia człowiekiem, ale że sposobów tych jest tyle, ilu ludzi. Nowoczesny indywidualizm sprawił, że człowiek jako jednostka w coraz wyższym stopniu musi właściwie polegać na samym sobie, tj. własnych interpretacjach – a więc na tym, co z zasady niepewne i ryzykowne. Różnice między tradycyjnym i nowoczesnym doświadczeniem etycznym można by przedstawić za pomocą metafory światła w ruchu ulicznym. W kulturze przednowoczesnej obowiązywały wyraźne i jednoznaczne reguły działań: na „zielonym” możemy iść, „czerwone” zmusza nas do zatrzymania się, „żółte” informuje nas o tym, że musimy być uważni. Tymczasem nowoczesność pozostawia nam już tylko żółte światło: poruszając się czy zatrzymując – zawsze ryzykujemy. I zawsze to my bierzemy odpowiedzialność. Tę różnicę pomiędzy kulturą przednowoczesną i nowoczesną, a zwłaszcza późnonowoczesną prześledzić również możemy w odniesieniu do zmiany sposobu

³⁹ Zob. T.F. Davis, K. Womack, *Preface*, in: *Mapping the Ethical Turn. A Reader in Ethics, Culture, and Literary Theory*, ed. by T.F. Davis, K. Womack, Virginia 2001.

⁴⁰ Zob. D. Strinati, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. W.J. Burszta, Poznań 1998.

pojmowania *phronesis*, mądrości praktyczno-moralnej. Już Arystoteles mówił o tym, że mądrość moralna (w przeciwieństwie do *sophia*) nie jest żadną wiedzą pewną. Mimo to Arystoteles żył jednak w świecie *polis*, gdzie to, co indywidualne, można było odnieść jeszcze do tego, co ogólne, jakiegoś względnie spójnego systemu wartości. Tymczasem *phronesis* nowoczesna zanurzona jest już w nihilistycznym wymiarze nowoczesności: bezgruncia i bez-podstawności. *Phronesis* stawia nas z jednej strony wobec konieczności skonfrontowania się z tym, co najgorsze: przepaścią i bez-gruntem, paraliżującą niemożliwością i impasem. Z drugiej strony jednak wyzwala w nas pasję i miłość niemożliwego. A stąd rodzi się pragnienie, by iść tam, gdzie iść nie można. Taką drogą poszedł – jak pokazuje John D. Caputo – biblijny Abraham oczekujący nadejścia tego, co niemożliwe, człowiek, którego siła była bezsilna, mądrość niemądra, a nadzieja – szaleńcza⁴¹. *Phronesis* jako mądrość aporetyczna pozwala nam widzieć, że choć rozumienie jest niemożliwe, musimy sobie jakoś świat tłumaczyć; niemożliwe jest kochać, ale musimy kochać; niemożliwe wybaczać, ale musimy to robić. Musimy znajdować sposób, by przeskakiwać przepaść nie do przeskoczenia.

3. Semiotyka i hermeneutyka

Zarysowane powyżej zjawiska i tendencje, choć ujęte w sposób ogólny i hasłowy, wydają się tworzyć mapę kultury nowoczesnej i późnonowoczesnej. Sama ta mapa jest już jednak rodzajem interpretacji, dokonanych wyborów, wyróżnienia pewnego punktu widzenia. Zdaję też sobie sprawę z tego, że niezależnego rozważenia domagałyby się i inne, niewymienione tu zjawiska, jak np. zwrot religijny w kulturze nowoczesnej⁴². Jeżeli główną tezę, jaka została postawiona, jest to, że kultura nowoczesna w sposób szczególny uznana być musi za kulturę interpretacji, to mam tu na myśli przede wszystkim spiętrzenie takich zjawisk, jakie ogarniane są dziś przede wszystkim przez dwa obszary: semiotykę i hermeneutykę. Obu tych pojęć używam tu w sensie szerokim, tj. nie sprowadzam ich jedynie do jakichś dyscyplin czy szkół teoretycznych. Tak oto semiotyka *sensu largo* to taki typ refleksji, ale i doświadczenia bycia-w-świecie, który zdaje sprawę z „eksplozji znaków”, eksplozji w liczbie mnogiej, których świadkiem i uczestnikiem zarazem jest człowiek współczesny. Zewsząd otaczają nas znaki, zarówno te „dane”, utrwalone w kulturze, jak i te, które rodzą się nieustannie i umierają na mocy ludzkiego ustanowienia. Człowiek współczesny jest jak król Midas: cegółki dotknie, przemienia to – nie w złoto wprawdzie, lecz w znaki. Nawet znaki

⁴¹ J.D. Caputo, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstructio*, Bloomington and Indianapolis 1993, s. 10.

⁴² Zob. mój tekst na ten temat: Śmierć śmierci Boga. Zwrot religijny w hermeneutyce ponowoczesnej, w: *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*.

utrwalone w kulturze, symbole, nie są wolne od jego ingerencji i często tracą swą autonomię: nieustannie dekontekstualizowane i rekontekstualizowane nabierają wciąż nowych, migotliwych znaczeń. To, co jednoznaczne, zdaje się wycofywać z kultury nowoczesnej: tak dzieje się np. z alegoriami, które tracą swą czytelność i ulegają zapomnieniu. Podobnie dzieje się też z teoriami naukowymi, których roszczenia do prawdy ostatecznej i wiara w istnienie „równania fundamentalnego”, nazywanego też „równaniem ostatecznym”, nie są już traktowane inaczej, jak tylko jako wyraz pewnego historycznego uwarunkowania. Znaki atakują nas ze wszystkich stron i rodzą się wszędzie: wielowymiarowe, wieloznaczne, barwne i niejasne, zwodnicze, estetycznie kuszące i odstręczające. Ich różnorodność, ekspansja i nieprzejrzystość to efekt m.in. ich wielokodowości. Znaki nie dają sprowadzić się już tylko do arbitralności znaków języka naturalnego. Znaki arbitralne, konwencjonalne, wyrażają się w wielu przeróżnych kodach i nakładają, krzyżują ze znakami innego typu: znakami ikonicznymi i indeksowymi. Kultura nowoczesności jako kultura semiotyczna wydaje się także w wielu wymiarach unieważniać tradycyjny i triadyczny schemat komunikacji społecznej: nadawca – komunikat – odbiorca. Nie do końca wiadomo już „kto”, „co” i „do kogo” mówi... Nadawca rozplywa się w sieci powszechnej komunikacji, przekaz traci w związku z tym swą źródłową jednoznaczność, a odbiorca, czyli użytkownik znaku, nie jest już po prostu biernym odbiorcą, lecz staje się w istocie interpretatorem, tj. tym, kto konstruuje znaki i nadaje im znaczenie. W tym sensie wydaje się, że kultura przednowoczesna (tradycyjna) pozwalała człowiekowi sądzić, że znaki są już „dane”, zobiektywizowane, uniwersalne, a *paideia*, filozofia czy filologia dotyczyły m.in. tego, jak uczyć je poprawnie czytać. Poprawnie, tj. w odniesieniu do jakichś zasad, reguł. W kulturze nowoczesności rzecz ma się inaczej. Okazuje się ona nie tylko kulturą semiotyczną, ale i na wskroś hermeneutyczną (w szerokim znaczeniu słowa „hermeneutyka”). Oznacza to przynajmniej dwie rzeczy. Po pierwsze, człowiek współczesny musi reagować na inwazję atakujących go znaków próbą ich odczytywania, rozumienia, interpretowania. Jego świadomość hermeneutyczna jest z pewnością wyższa niż człowieka przednowoczesnego: tamten miał więcej zaufania do znaków. Człowiek współczesny wrażliwy jest na ich zwodniczość, na manipulację. Jest bardziej wyspecjalizowany w mechanizmach retoryki (czy może raczej: sofistyki). Ale to zdolność obosieczna: umiejętność rozpoznawania mechanizmów manipulacji i obrony przed nią pozwala mu przecież z mechanizmów tych korzystać dla własnych partykularnych celów. Po drugie, człowiek współczesny sam staje się aktywnym twórcą znaczeń. Tyle tylko, że niestety, zdaje sobie sprawę z ich doraźności i prowizoryczności, które wynikają z ruchomego i niezamkniętego kontekstu. Rozumienie/interpretowanie jest wyróżnionym sposobem bycia w świecie, jak znakomicie pokazał to Heidegger. Tyle tylko, że hermeneutyka nie jest już dłużej, jak było to w kulturze tradycyjnej, rodzajem

zadomowienia w świecie, byciem u siebie w domu, lecz coraz wyraźniej prowadzi do „znieswojenia”, bolesnego doświadczenia bycia-nie-u-siebie-w-domu. To co pozostaje, to pogoń za nieustannie wymykającym się sensem, nieustanne ponawianie budowy domku z kart.

4. Podsumowanie

Moim celem nie było budowanie pesymistycznej interpretacji kultury nowoczesnej. To, że żyjemy w kulturze interpretacji, nie jest ani dobre, ani złe. To samo dotyczy mediów i wielowymiarowości współczesnego świata. Ważny natomiast jest użytek, jaki z tego robimy. Czy można by wobec tego powiedzieć, że interpretacyjny charakter naszego bycia-w-świecie jest dla nas raczej i przede wszystkim szansą niżli zagrożeniem? A jeśli tak, to w jakim sensie?

Wydaje się, że racją paninterpretacjonizmu jest etyka wyrastająca z przeświadczenia, iż dzielimy z sobą wspólny świat. Oznacza to odpowiedzialność, którą musimy ponieść za nasze interpretacje. A wobec tego interpretowanie winno odbywać się w atmosferze poszanowania i dialogu, a nie retoryki sofistycznej, której celem jest – jak postrzegał to już Platon – schlebianie gustom tłumów⁴³. Interpretacja jako rozmowa to rozmowa, która nie ma kresu, w której nie można – z czego sprawę zdawał Gadamer – wypowiedzieć ostatniego słowa⁴⁴.

Obrona interpretacji to także obrona racji humanistyki jako szczególnie ważnego współcześnie głosu sprzeciwu wobec matematyzacji świata i nauki sprowadzonej obecnie do służby wobec świata technologii i polityki. W tym sensie jednak humanistyka nie może zamykać się w wieży z kości słoniowej, lecz powinna podejmować wyzwania płynące ze świata, w tym także ze świata polityki. Humanistyka „interpretatywna” winna być dziś wyczulona na rozmaite mechanizmy manipulacji społecznej, to jak się wydaje, jej aktualne zadanie. Interpretacyjny wymiar współczesnej humanistyki (kultury) winien podjąć zadania płynące z hermeneutyki podejrzeń i nieufności wobec dyskursu władzy i jej dążenia do monopolizacji oglądu świata. W tym zadaniu istotną rolę winny wypełnić media, o ile przestrzegać będą elementarnych zasad etyki dziennikarskiej. Ale i polityka, o ile zasada pluralizmu ugruntowana zostanie we wzajemnym poszanowaniu stron. Z drugiej wszak strony humanistyka, podejmując wyzwanie interpretacji, winna występować w roli depozytariusza tradycji, dziejów ducha i wartości – trudno bowiem liczyć w tej kwestii na przyrodoznawstwo, sprzymierzone z ekonomią i technologią... Podstawowym zadaniem humanistyki, która w istocie jest hermeneutyką, nie jest – jak powiada Marquard – zmiana świata,

⁴³ Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 1, Kęty 2002.

⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 353 i n., s. 507; tenże, *Język i rozumienie*, s. 37–38.

ale jego ochrona: „Filozofowie dziejów tylko na różne sposoby zmieniali świat; chodzi zaś o to, aby go chronić; formą ochrony wprowadzającą najwięcej zmian jest natomiast interpretowanie”⁴⁵.

Słowa kluczowe: *nowoczesność, interpretacja, semiotyka, hermeneutyka*

Summary

Culture of Modernity

The article– *Culture of Interpretation* is an attempt to reflect on the condition of modern culture in the context of hermeneutics and semiotics. The primacy of an interpretation is inferred mainly from the intensive development of the media, the end of the grand narrations and various turns in the humanities.

Keywords: *modernity, interpretation, semiotics, hermeneutics*

Bibliografia

Opracowania

- Bierdiajew M., *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Komorów 1997.
- Buksiński T., *Racjonalność współdziałań: szkice z filozofii polityki*, Poznań 1996.
- Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.
- Burszta W.J., *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Warszawa 2008.
- Caputo J.D., *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstructio*, Bloomington and Indianapolis 1993.
- Chandler D., „Semiotics for Beginners”, <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/S4B/semiotic.html>.
- Davis T.F., Womack K., *Preface*, w: *Mapping the Ethical Turn. A Reader in Ethics, Culture, and Literary Theory*, ed. by T.F. Davis, K. Womack, Virginia 2001.
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.
- Dilthey W., *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.
- Dilthey W., *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982.
- Gadamer H.-G., *Aktualność piękna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993.
- Gadamer H.-G., *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnell, B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.
- S. Greenblatt, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. K. Kujawińska-Courtney, tłum. zbiorowe, Kraków 2006.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

⁴⁵ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 124.

- Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
- Ingarden R., *Szkice z filozofii literatury, wstęp*, W. Stróżewski, Kraków 2000.
- Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
- Januszkiewicz M., *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.
- Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999.
- Krasnodębski Z., M. Weber. *Wybór pism*, Warszawa 1999.
- Lalewicz J., *Proces i aparat komunikacji literackiej*, w: *Problemy teorii literatury*, wybór H. Markiewicz, seria 3, Wrocław 1988.
- Liotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.
- Markowski M.P., *O reprezentacji*, w: *Kulturowa teoria literatury*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Warszawa 2004.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Strinati D., *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. W.J. Burszta, Poznań 1998.
- Szahaj A., *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6.
- Vattimo G., *Hermeneutyka – nowa koiné*, tłum. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 1.
- Vattimo G., *Spółczesność przejrzysta*, tłum. M. Kamińska, Wrocław 2006.
- Vattimo G., *The Age of Interpretation*, in: *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, ed. by A. Wierciński, Toronto 2002.
- Welsch W., *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, tłum. B. Susła, J. Wieteki, w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji W.W. Welscha*, red. R. Kubicki, Poznań 1998, cz. 2.
- White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, tłum. zbiorowe, Kraków 2000.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wysłouch S., *Werbocentryzm – uzurpacje i ograniczenia*, w: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Warszawa 1995.
- Zwroty badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*. red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2010.

Stanislava Vodičková*

Ústav pro studium totalitních režimů (Republika Česka)

THE ESTABLISHMENT AND BROADCASTS OF THE CZECH SECTION OF VATICAN RADIO 1947–1989

After World War II, Czechoslovakia found itself in the sphere of influence of the Soviet Union. Already during the war, Communists were actively getting ready for seizing the power in the country and changing the political system. After the election in 1948, Klement Gottwald¹ became the prime minister in the government. Furthermore, the Communists held the following ministries: ministry of the interior, information, finance, inner trade, protection and labour, and social care.

The Catholic Church in Bohemia and Moravia was recovering from the Nazi occupation and was trying to restore its dilapidated structure. In November 1946, Josef Beran² was appointed and a month later consecrated as Archbishop of Prague and Primate of Bohemia. In February 1947 he arrived in Rome on his first official visit and during a private audience with Pope Pius XII he pleaded with him to extend the broadcasts of Vatican Radio (VR) and add programmes in the Czech and Slovak languages. He emphasised forebodings of persecution of the church sparked by threatening signs in the country's political life. The Pope

* Stanislava Vodičková - pracuje w Instytucie Badania Reżimów Totalitarnych; jest autorką monografii *Uzavírám vás do svého srdce. Životopis Josefa kardinála Berana* oraz kuratorką wystawy poświęconej życiu kard. Berana *Milovat dobro a odporovat zlu*.

¹ Klement Gottwald (23rd November 1896 – 14th March 1953), Communist politician and president. In the 1920s he acted as a functionary of the communist party in Slovakia and worked as its reporter for the press. In the years 1926-1929 he worked in the Prague-based secretariat of the Communist Party of Czechoslovakia (CPC). In February 1929, at the session of the 5th CPC congress Gottwald became member of the CPC's leadership and its general secretary. In September and October 1938 he belonged among the main representatives of the opposition to the Munich Diktat. In November 1938 he emigrated to the USSR. He returned to Prague on 10th May 1945 as deputy-prime minister and chairman of the National Front (NF). From 1945 he acted as CPC's chairman. On 2nd July 1946 he became prime minister and on 14th August president.

² Josef Beran (29th December 1888 – 17th May 1969), for more about him, see S. Vodičková, *Uzavírám vás do svého srdce, Životopis Josefa kardinála Berana*, ÚSTR – CDK, Praha – Brno 2009; S. Vodičková, *Kardynal Josef Beran – dobrý pasterz i patriota*, "Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie" 2015, nr 2, s. 161–180.

granted his request and as soon as April 1947 at the occasion of the beginning of jubilee celebrations of Adalbert of Prague a trial broadcast was launched.

Fr. Josef Olšr SJ³, professor at the Pontifical Oriental Institute, together with seminarians at the Pontifical College of St. John Nepomuk (Nepomucenum)⁴ prepared the pilot programme from Rome, which was opened by the St. Adalbert Chorale "Lord, Have Mercy on Me": *After the introductory words about the importance of Christian faith and our saints for the nation and the cultural life of our peoples and about the meaning of the 950th anniversary of St. Adalbert's martyr's death, an ecclesiastical letter by Pius XII "Nono ac dimidio a S. Adalberti obitu exeunte saeculo..." was read, which the Pope had sent to the Czechoslovak episcopate. The programme was closed by the Pontifical Anthem sung by the Nepomucena seminarians.*⁵

Regular broadcasts of the Czechoslovak section were originally scheduled to start on 22nd December 1947; however, due to low intensity of electrical energy it was postponed to Christmas Eve of the same year.⁶ The official launch began with Christmas reflections in the Czech language containing excerpts from the Christmas message by Pius XII, followed by part of the encyclical *Optatissima Pax* in the Slovak language and the broadcast closed with Czech and Slovak carols.

On the second day, Pius XII's Christmas message was broadcast in the Czech language at 4.15 pm followed by Slovak broadcast at 5 pm. The following day, already regular programs were broadcast, this time containing reflections on St. Stephen and continuation of the encyclical *Optatissima Pax*⁷ accompanied by carols.

The broadcast continued on Monday 29th December when it introduced Pius XII monthly intention for January 1948 which was dedicated to the subject of oppressed Church; after that news about the life of the Church around the world was read. The last day of the year fell on a Wednesday, and the programme was

³ Josef Olšr SJ (9th January 1913 – 3rd July 1984), in 1929 entered the noviciate of the Society of Jesus, ten years later was ordained as a priest following the eastern rite. He continued his studies at the Pontifical Oriental Institute, where he later worked as a professor.

⁴ From 1929, the Pontifical College of St. John Nepomuk served as a seminary for Czech and Slovak theologians in Rome. After 1948, students from Czechoslovakia were prohibited to travel to Rome and at the same time, the graduates were not allowed to return to their homeland.

⁵ *Archive of Vatican Radio (ARaV) Czech section of Vatican Radio, Remembering the beginnings of Vatican Radio*, pages (pp.) 1 and 2.

⁶ *ARaV, f. (collection) Czech section of Vatican Radio, Remembering the beginnings of Vatican Radio*; V. Feřt, J. Koláček, *Z historie českého vysílání Vatikánského rozhlasu. Typescript*, s. 1.

⁷ On 18 December 1947 Pope Pius XII issued the encyclical *Optatissima Pax* in which he called for peace between the nations and social reconciliation in society.

dedicated to the subject of the end of the laymen's year, a report on Pius XII's speech to the diplomatic corps and it was concluded by world news.

The Secretariat of State as the leading body of the Roman Curia had ordered joint broadcasts for Czechs and Slovaks starting from the year 1948 on two days a week but in the end broadcasts began right away on three days – Monday, Wednesday and Friday from 7 pm, regularly on two short waves 31.06 m a 50.26 m. The duration of a live broadcast was 14 minutes. The national principal was strictly enforced from the beginning – with Czech and Slovak alternating and the announcers switching after seven minutes.

On Mondays and Fridays the first 10 minutes was devoted to reflections or interviews on a topical issue in religious life. In the remaining four minutes news from the Catholic world was read in the two languages. Wednesdays were given over to a weekly overview of church news and current affairs. It soon became clear that the quarter-hour was insufficient so the Secretariat of State decided to extend broadcasting time to 30 minutes, i.e. two 15-minute shows.⁸

The first permanent presenters on the Czechoslovak broadcasts⁹ were members of the Society of Jesus¹⁰ – the Czech Fr. Václav Feřt SJ¹¹ and the Slovak Fr. Pavol Bajan SJ¹². The beginnings were not easy. None of the radio pioneers had voice training and all broadcasting was live, with no opportunity to pre-record. It was some years before a recorded programme went out, first on records and later on magnetic tape and cassettes, bringing to an end the stress of live broadcasting and the impossibility of making corrections. The broadcasting booths had been made for one person and it was difficult for two to fit.

⁸ J. Škarvada, *Svedl jsi mě, Hospodine. Jaroslav Škarvada v rozhovoru s Bohumilem Svobodou*. "Karmelitánské nakladatelství" 2002, s. 60.

⁹ Initially, Fr. Alojz Litva SJ (20th June 1912 – 2nd November 1998) worked at the Slovak section. He was in Rome at that time for post-graduate studies in dogmatic theology.

¹⁰ Pope Pius XI put the Society of Jesus in charge of VR from the beginning. To this day directors, staff and the majority of editors-in-chief of national sections come from its ranks. A member of the order has always held the post of editor-in-chief of the Czech section.

¹¹ Václav Feřt SJ (23rd December 1903 – 4th April 1986) entered the novitiate of the Society of Jesus in September 1925 and was ordained a priest on 24 August 1933. He became spiritual of the Nepomucena College in October 1945. From 1947 to 1953 he headed the Czechoslovak and later Czech section of VR. In 1954 he left for Montreal, where he set up a Czech mission. In 1965 he returned to Rome and again began working at VR's Czech section. In 1970 he became vice-provincial of the Czech province for members living abroad.

¹² Pavol Bajan SJ (1st December 1912 – 10th August 1978) entered the novitiate of the Society of Jesus in 1930 and was ordained a priest on 16th July 1946. In 1948 he went to Rome and became a permanent editor first at the Czechoslovak section of VR and then the Slovak section. In 1950 he entered the pastoral service in Cleveland where he ministered to the Slovak community. Three years later he moved to Africa as a missionary.

In addition, all of the editors had other work. Fr. Feřt SJ had since 1945 been spiritual of Nepomucena, where he was responsible for the seminarians' spiritual guidance. In February 1948, the Czech section tried for the first time to broadcast live from Nepomucena during which one of the newly ordained priests sent a blessing to his home, Moravia. Two previous broadcasts, therefore, were devoted to the importance of priesthood and the clerical vocation. In the first one, Mons. Josef Bezdíček¹³ spoke about the "most beautiful occupation" and the second one was an interview with Giuseppe Pizzardo¹⁴, the then prefect of the saint congregation for seminars and universities. *I do not remember now how it was; our technicians were all self-taught amateurs but we all felt like a family and we all shared the love for the common work*,¹⁵ the editor-in-chief of the Czech section Fr. Feřt SJ noted in his memoirs.

Despite all the difficulties, enthusiasm reined in the department: *Everybody was convinced of the immense significance of Czech and Slovak broadcasts for Catholics in Czechoslovakia. In 1947 the Ministry of Information was already in Communist hands and Catholic broadcasting on domestic radio was impossible. Despite all the difficulties, the work was done with enthusiasm, which helped to overcome all the hurdles*.¹⁶

Changes in broadcast after February 1948

The Communists took over power in the country in February 1948. They adopted a relatively conciliatory position toward the Catholic Church and did not preclude in advance the possibility of joint treaties. Their primary aim was to create a national church, split the Czechoslovak College of Bishops¹⁷ from the Vatican and transform them into levers of their Church policies, thus exercise control of the "masses of believers". *This was also seen in their treatment of diplomats from*

¹³ Josef Bezdíček (28th October 1902 – 4th December 1972), was ordained a priest on 12th March 1927 in Rome, became vice-rector of the Nepomucenum college and canon of the Roman temple of Santa Maria Maggiore.

¹⁴ Giuseppe Pizzardo (13th July 1877 – 1st August 1970) Italian priest, who acted as secretary of the Holy See between 1951-1959. He was promoted to cardinal in 1937.

¹⁵ ARaV, f. Czech section of Vatican Radio, V. Feřt, J. Koláček, *Z historie českého vysílání Vatikánského rozhlasu*. Typescript, s. 2.

¹⁶ ARaV, V. Feřt, J. Koláček, *Z historie českého vysílání Vatikánského rozhlasu*, Typescript, s. 2.

¹⁷ At that time the College of Bishops comprised: Prague archbishop Josef Beran, Olomouc archbishop Josef Karel Matocha, bishops Karel Skoupý of Brno, Josef Hlouch of České Budějovice, Štěpán Trochta of Litoměřice, Mořic Pícha of Hradec Králové, Pavol Peter Gojdič of Prešov, Eduard Nécsey of Nitra, Ján Vojtašák of Spiš, Jozef Čársky of Košice, Ondrej Škrábik of Banská Bystrica, Róbert Pobožný of Rožňava and apostolic administrators Ambróz Lazík of Trnava and František Onderek of Český Těšín.

the Holy See, who put a lot of energy into ensuring they were not excluded from negotiations on relations between church and state in Czechoslovakia and that, on the contrary, papal diplomats had the main say, not local bishops.¹⁸ However, the efforts of chargé d'affaires Mons. Gennaro Verolino¹⁹ to raise negotiations to the level of Ministry of Foreign Affairs and Secretariat of State proved fruitless. At the request of the Czechoslovak government Mons. Verolino was recalled from Prague and on 12th July 1949 secretary of the internunciature Fr. Ottavio de Liva²⁰ became the Holy See's temporary representative.

The tense relations between Czechoslovakia and the Vatican also left their mark on the work of Vatican Radio's Czechoslovak section. The Secretariat of State responded to the situation following the Communist takeover when after nationalisation and centralisation the party controlled the entire media, thereby acquiring a monopoly on information and a platform for indoctrination, introducing daily broadcasts beginning at 3 pm. However, there were also concerns that overly critical programming might become a pretext to breaking off fragile diplomatic ties, leading the Secretariat of State to introduce provisional censorship.

This greatly complicated the work of Fr. Feřta SJ. He was forced to prepare his daily programme, spanning three or four pages, translate it into Italian, then take it to the Secretariat of State to be approved by Fr. Corrado Bafile²¹ defend pointed formulations and sometimes have his texts censored before going to the studio in the Vatican gardens to broadcast the show.

From the very beginning, conflicts between the two nations were felt, which were mostly a result of their different war experience. While after the breakup of Czechoslovakia in March 1939, part of Bohemia and Moravia became a German protectorate, Slovakia became an independent country for the first time in its history, though subordinated to the Third Reich. After the end of the war the two nations were reunited and the original pre-Munich borders of Czechoslovakia

¹⁸ F. Halas, *Fenomén Vatikán. Idea, dějiny a současnost papežství, diplomacie Svatého stolce, České země a Vatikán*. Brno, CDK 2004, s. 596.

¹⁹ Gennaro Verolino (3rd November 1906 – 17th November 2005), Italian priest, after being ordained a priest in 1928 he worked in the diplomatic services. As secretary of the nunciature in Hungary (1944) he helped save 30,000 Jews from deportation to the concentration camps. In February 1948 he replaced the sick nuncio Saverio Ritter (24th January 1884–21st April 1951) in Prague. However, he was expelled from Czechoslovakia in November of that year.

²⁰ Ottavio de Liva (10th June 1911–23rd August 1965), Italian priest, after being ordained a priest in 1934 he worked in the diplomatic services. He was expelled from Czechoslovakia in March 1950.

²¹ Corrado Bafile (4th July 1903 – 3rd February 2005), Italian priest, after being ordained a priest in 1936 he worked in the diplomatic services from 1939. He became an expert on relations with Eastern Europe.

re-established (excluding the Subcarpathian Ruthenia, which was annexed by the USSR). The Slovak exile, primarily in America, strived to establish an independent Slovakia, creating thus a new independent state citing the nation's right to self-determination. According to the then editor Mons. Jaroslav Škarvada, these attempts were chiefly fanned by Slovakia's former ambassador to the Holy See Karol Sidor²².

According to theologian Fr. František Sočufka SJ, it was Fr. Bajan SJ, who deserved most credit for setting up the independent Slovak section. *At his suggestion, the then director of programme Fr. Perez SJ issued new guidelines to the effect that formally the broadcast should remain united – for Czechoslovakia – but from 2nd February 1949 the two programmes were to be independent on one another. However, they were not separated by the main tune Christuts vincit, but a hymn to Mary.*²³

Mons. Jaroslav Škarvada described the complicated situation between the two sections in the following words: *Back then the director of Vatican Radio was some Spanish Jesuit who by some sixth sense understood our relations. So when we were discussing the tune which should separate the two languages, he said that the best would be to use the sound of a cannon blast.*²⁴

While the Slovaks argued an independent broadcast should be based on the language, Czechs traditionally gave preference to the unity of the state. Both views on the understanding of national identity were legitimate.

Eventually, on the urgings of the Slovak party and interventions of the general superior of the Piarists Vincent Tomek²⁵ in the Secretariat of State, the Czechoslovak section was divided into Czech and Slovak sections. The Czech section had to give in and cease to identify itself based on the state, but announced the broadcast according to the mother tongue.

Despite all this discord, a degree of cooperation continued as it was expected that Czechoslovak listeners would tune in to both. The content of programmes

²² Karol Sidor (16th July 1901 – 20th October 1953) was a Slovak journalist and politician. He was a leading ideologist of Hlinka's Slovak People's Party and its deputy in the National Assembly (NA). From December 1938 to March 1939 he represented Slovakia in the Czech-Slovak government and from 11th to 14th March 1939 was prime minister of an autonomous Slovak government. In that function he rejected the declaration of the Slovak state, which was promoted by the Germans. After the declaration of the Slovak state by the Slovak Assembly on 14th March 1939 he first served as Minister of the Interior and was soon sent as ambassador to the Vatican. From 1945 he lived in exile, first in Italy and later in Canada. After February 1948 he set up and chaired the Slovak National Council abroad. In 1947 he was sentenced in his absence to 20 years in jail by a National Court.

²³ F. Sočufka, *Diakonia slova v slovenskom vysielaní Vatikánskeho rozhlasu*. Dobrá kniha, Bratislav 2004, s. 31.

²⁴ J. Škarvada, s. 60

²⁵ Vincent Tomek (9th November 1892 – 18th April 1986), Slovak priest, from 1909 a member of the order of Piarists. In September 1947 he was elected the general superior of Piarists.

was therefore coordinated to ensure the same subjects were not featured on one day. The broadcasts were based in large degree on the *Radiogiornale* bulletin published in Italian, from which editors from national sections selected information according to their importance for their target territory. Addresses by the pope, which Vatican Radio received in advance, were a primary element of the broadcasts from the start.

Responses to Church persecution in broadcasts

Harsh persecution of the Catholic Church began in Czechoslovakia from the middle of 1949 in connection with the atheisation of the country. The so-called church laws of October 1949 ushered in fundamental change. The most significant were a law on the establishment of a State Office for Church Affairs and a law on the financial protection of churches and religious societies by the state. Pursuant to Act No. 218/49 Coll., on Providing Economic Support to Churches and Religious Societies by State, the state paid wages to the clergymen who worked in religious administration, church administration or in institutions for education of the clergy, following a state consent. State authorities could deprive priests and bishops of the state consent anytime, without stating a reason and without a trial, disciplinary proceedings or a possibility to appeal. Those who disregarded the ban and continued in the religious work were prosecuted for “obstructing the state’s supervision over Churches”. In the 1950s this offence qualified as high treason.

The laws did away with the autonomy of the Catholic Church as guaranteed by the *Modus vivendi* of 1928 and placed it under state control. On 16th March 1950 the Communist government declared Ottavio de Liva *persona non grata* and amid a huge propaganda campaign forced him to quit Czechoslovakia within three days. His replacement was not granted an entry visa, which effectively meant the interruption of diplomatic relations with the Vatican for decades.

Large-scale church trials and the liquidation of male religious orders under operation “K” (for kláštery, monasteries)²⁶ and subsequently female orders²⁷ were

²⁶ Operation “K” was carried out in two stages. The first began on the night of 13th – 14th April 1950, the second a week later. Units from the Ministry of the Interior, StB and People’s Militia jointly took part. They placed the superiors of the orders in the Želiv internment monastery. Novices and young monks were sent to auxiliary tank battalions. They transported the remainder of the monks, including the infirm and the elderly, to centralised monasteries in Osek, Králíky, Bohosudov, Hejnice and Broumov. The interned monks were placed there for an indefinite period, without court order, solely on the basis of a National Committees’ decision. They were subject to a harsh prison regime and the arbitrariness of individual camp commanders. For more see V. Vlček, *Perzekuce mužských řádů a kongregací komunistickým režimem 1948–1964*. Olomouc 2004.

²⁷ For more see V. Vlček (ed.): *Ženské řehole za komunismu 1989–1948*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 2003.

key elements in the battle against religion. From May 1949, bishops were gradually interned and for many years disappeared to various unknown places in remote corners of Czechoslovakia.

An extensive amnesty declared in 1960 took in the majority of priests and monks. The paradox is that this was just at the time a large trial of Jesuits was taking place. A year later it was the turn of the Redemporists.²⁸

The year 1968 brought a brief liberalisation, to which the church responded to with a burst of activity; this ended with the invasion Warsaw Pact armies and the subsequent start of the normalisation, when everything returned to how it had been before.

An operation entitled “Reduction” was launched against church activities in 1979 and other anti-church operations followed. The so-called illegal activities of orders was monitored and prosecuted – Operation “Whirlpool” was launched against the Franciscans in 1983, operation “Shadow” against the Jesuits the next year and subsequently operation “Concert” against the Salesians, etc.

The editors of the Czech section of VR responded to all of these events. In the wake of the expulsion of the secretary of the Prague internunciature de Liva, obligatory provisional censorship was lifted and responsibility for the impact of broadcasts was transferred in full to the editors-in-chief of national sections. Diplomats from the Secretariat of State’s Eastern European section would only recommend an appropriate approach in sensitive cases and did not issue directives.

The exhausting, tension-filled work took its toll on Fr. Feřt SJ, who after roughly a year at the section suffered a nervous collapse.²⁹ Colleague Fr. Alois Kořínek³⁰ SJ filled in for him but the department didn’t get a permanent editor-in-chief until 1953. This was Fr. Petr Ovečka SJ³¹, who headed the department for 17 years.

In that period the flow of information from home dried up. Jesuit Superior Fr. P. František Šilhan SJ³², who had supplied the department with reliable in-

²⁸ In that period sentences for “espionage” and “high treason” ranged from four to 15 years.

²⁹ *Author’s Archive (AA)*, author’s interview with Fr. Josef Koláček SJ, 26th July 2012.

³⁰ Alois Kořínek SJ (16th April 1914 – 15th July 1969) entered the novitiate of the Society of Jesus in 1932. Along with other Jesuits he was arrested by the Gestapo in June 1944, sentenced and sent to prison in Bernau, Bavaria. After his return he was ordained on 29th June 1945. In 1946 he went abroad to study and after 1948 the authorities barred him from returning to Czechoslovakia. He began working at VR. Following the arrival of new editor-in-chief Fr. Ovečka SJ in 1953 he joined the Gregorian University as a professor.

³¹ Petr Ovečka SJ (8th October 1922 – 22nd December 2009) entered the novitiate of the Society of Jesus on 7th September 1940. He was ordained in Maastricht on 22nd August 1950. He served in Rome from 1953 to 2002 before returning to his homeland.

³² František Šilhan SJ (7th January 1905 – 13th February 1985) joined the order in 1923 and was ordained in the Netherlands in 1933. In November 1945 he became provincial of the Czech province. During a show trial in 1950 he was sentenced to 25 years, serving time

formation, was imprisoned in March 1950. Another source of information was political refugees from Czechoslovakia. Editors had to handle information from them very sensitively when making it public so as not to reveal the sources; who had “leaked” the information could have been deduced from one careless word, leading to the arrest or at least persecution of their relatives and friends.

The golden rule for the entire period of broadcasting, tried and tested during WWII, was to work with agency reports and information from the foreign media that confirmed reports of church persecution from home; the editor could then refer to reports in renowned dailies and circulated by agencies or radio and television stations. This also helped avoid the inadvertent disclosure of sources.

Information also came from Czech expatriates working in the foreign media, in particular from Radio Free Europe religious programmes by Alexandr Heidler, Karel Fořt, Friedrich Osuský, Felix Mikula and from Voice of America by Ivan Medek, etc.

Another popular source was the official Czechoslovak media. Editors entered into polemics with their reports, spotlighting wilfully distorted information, fabricated reports and downright lies. Czech department editors scrutinised and commented on all the public show trials and anti-church propaganda brochures, as well as speeches by “progressive priests” such as Josef Plojhar.³³

In the 1950s the Catholic Church was in a very similar position in the Eastern Bloc states. Moscow issued commands regarding its treatment, meaning we can observe in Poland, Hungary and Czechoslovakia (but also for instance in China) the same efforts to foster schisms, conduct of a class struggle between priests and their bishops, attacks on monks, subjugation of the church to the state, show trials, atheisation of education, confinement of church activities to church buildings and their gradual move towards “the trapdoor of history”. Editors didn’t need to describe the situation in Czechoslovak in detail; it was sufficient to speak about

in the Valdice, Leopoldov and Ostrava jails. He was released under a 1965 amnesty and unlawfully interned in Radvanov. He began working actively in the Prague Spring period. In 1971 he resigned from the posts of provincial and eight years later received permission to move from Radvanov to Moravec. There he was charged with obstruction of the state supervision of churches.

³³ Josef Plojhar (2nd March 1902–5th November 1981) was ordained in 1925. He was arrested by the Gestapo on 1st September 1939 as part of operation Albrecht I, imprisoned in Linz and in September 1939 transported to Buchenwald concentration camp. From there he was transferred to Dachau in May 1942, where he was eventually liberated. In 1945–1948 he was a member of the leadership of the Czechoslovak People’s Party (CPP). After the Communist takeover in February 1948 he worked closely with the party, becoming a member of the Central Action Committee of the National Front. In 1948–1951 he was deputy chairman of the CPP, becoming chairman in 1968 and later honorary chairman. In 1951–1968 he chaired the National Peace Movement of Catholic Clergy. From 1952 he was deputy chairman of the Union of Czechoslovak-Soviet Friendship.

the Communist regime's treatment of monks in neighbouring Poland to bring to mind the fate of Czech religious orders.

The Communists regarded Vatican Radio as a "seditious station" and jammed the signal.³⁴ Fr. Ovečka SJ determined to get around that barrier. He took charge of Latin broadcasts too and via this channel all important news from the Catholic world, papal homilies and encyclicals and the documents of individual Roman congregations made their way behind the Iron Curtain. *The Communists didn't jam Latin broadcasts, probably assuming that, like them, nobody understood them anyway. However, at that time priests and many lay people knew Latin from grammar school while priests knew it from seminars and theological studies. So in the end all the news reached the right ears.*³⁵

Every day Fr. Ovečka SJ wrote the programme, translated it and broadcast it in Czech and Latin. But his work didn't end there. From 1967 he edited the monthly *Nový život* (*New Life*)³⁶ and became secretary of the Christian Academy in Rome³⁷. On Sundays and holidays he helped out at the Roman parish of San Giovanni de Rossi, where he heard confessions and led preparations for baptism, marriage and the teaching of the catechism.

Ostpolitik and the Czech section

The 1960s brought a number of conciliatory steps toward the Vatican on the part of the Soviet Union: In 1961 Nikita Khrushchev wished Pope John XXIII a happy 80th birthday; selected bishops from Eastern Bloc states were allowed to attend the Second Vatican Council (1962–1965); and in February 1963 Josif Slipyj³⁸, the Lviv metropolitan of the Greek Catholic Church, was released from the Gulag on condition that he go into exile. The pope recommended that his

³⁴ M. Bárta, *Přestaňte okamžitě rušit modré. Konec rušení Rádía Svobodná Evropa v roce 1968*, "Paměť a dějiny" 2012, yr. 6, no. 3, s. 45–54.

³⁵ See <http://www.jesuit.cz/clanek.php?id=492> (quoted as of 10th March 2014).

³⁶ The religious, theological and cultural monthly was set up in London in July 1949 as the *Journal of the Cyril and Methodius Academic League, a Czechoslovak exile group of Catholic students and intellectuals*. In January 1950 it was renamed *Nový život* (*Vita Nuova/New Life*). In February 1950 the magazine was taken over the Christian Academy in Rome, which published it until 2001, when it was discontinued.

³⁷ The Christian Academy Rome was founded in Germany in May 1950 as the information, study, documentation and publishing institute of the Cyril and Methodius Academic League. A year later its activities were transferred to the Nepomucenum in Rome. In 1969 it became part of the Czech religious centre Velehrad in Rome, which supported financially and organisationally its publishing work, including the issuing of for instance the *Studium*, *Vigilie* and *Skála* editions, the monthly *Nový život*, bi-monthly *Studie* and the circular *Vinculum*.

³⁸ Josif Slipyj (17th February 1892–7th September 1984)? Ukrainian Greek Catholic priest, who was imprisoned by the Soviet regime in the 1930s. He was appointed cardinal in 1965.

diplomats foster an atmosphere of trust, speak the truth in a way that did not cause offence and not lose patience. The Vatican's new diplomacy, adapted to the demands of the age, was most visible in relations with Eastern Bloc states and was dubbed Ostpolitik.

Negotiations between the Czechoslovak state and the Holy See were renewed in May 1963. Vatican diplomacy was represented by the Holy See's pro-secretary of state Mons. Agostino Casaroli³⁹. Leading the Czechoslovak team was the head of department for ecclesiastical matters at the Ministry of Education and Culture, Karel Hruža⁴⁰, and Lieut. Col. Miroslav Košnar⁴¹, commander of the Third and from January 1964 the Second Directorate of the Ministry of the Interior. The Holy See entered the negotiations with demands for the resolution of regular diocesan administration and the release and reinstatement of interned bishops, including Archbishop Beran. The state's aim was to gain as much as possible while ideally conceding nothing.

Broadcasts by the Czech section of Vatican Radio, which the Communist government branded an obstacle to the establishment of good church-state relations, were central to all the talks. In his memoirs, Casaroli wrote: *Here too ostentatious politeness toward me but strong reservations regarding that which was hinted at or*

³⁹ Agostino Casaroli (24th November 1914–9th June 1998) was ordained a priest in May 1937. From 1940 to 1961 he worked as a clerk at the Secretariat of State. In 1961 John XXIII appointed him deputy secretary of the Congregation for Extraordinary Ecclesiastical Affairs; six years later he became secretary. In 1967 he was made a bishop. As a leading figure in the Vatican's diplomatic service he led talks between the Holy See and numerous countries. He played a key role in shaping the policies of Paul VI and John Paul II toward Eastern Bloc states. He served as secretary of state in 1979–1990. John Paul II promoted him to cardinal in 1979.

⁴⁰ Karel Hruža (13th June 1921–?), member of the Communist Party from 1945, original profession labourer. 1947–1949 secretary of the district party committee in Kolin, 1950–1953 head of the personnel department at the Ministry of Information, 1953–1956 head of the personnel department at the Ministry of Education and Culture, 1956–1968 and 1969–1971 head of the State Office for Ecclesiastical Affairs, from 1971 worked at Office of the Leadership of the Government.

⁴¹ Miroslav Košnar (5th January 1926–28th February 1973), original profession labourer, was a member of the Communist Party from 1945 and began working in party apparatus in 1948. In 1954–1957 he studied at the Party University under the Central Committee of the Communist Party of the USSR in Moscow. From 1963 he worked at the Ministry of the Interior as commander of the Third Directorate of the SNB (National Security Corps) and from 1st January 1964 as commander of the Second Directorate of the SNB. He requested to leave post on 31st March 1968 and was removed on 26.7.1968. From 1st February 1969 he served as deputy commander of the Central Directorate of the StB. During the occupation of Czechoslovakia by Warsaw Pact forces he was a member of the steering staff and took part in repression of "counterrevolutionary elements" in the Czech lands. On 22nd September 1969 he became deputy minister of the interior. He was removed from position on 31st August 1973. *Biografický slovník ředitelů ministerstva vnitra v letech 1948–1989. Ministři a jejich náměstci*, ed. J. Kalous, ÚSTR, Prague s. 96–97.

*mentioned in a conversation the previous evening: the anti-Czechoslovakia campaign that since a particular time has customarily been waged by the radio station Radio Vaticana, Czech and Slovak exile communities...*⁴²

Mons. Casaroli wished to hear the specific objections of the Communist government. The most significant accusations included the broadcasting of information about *interned bishops and the priests and hundreds of lay persons who had been imprisoned, false discrimination against Catholics and their children in schools and this several months after the actual events in question with a clear aim: to denigrate the good name of the CSSR*.⁴³ The Communists called on the Vatican diplomats to have Fr. Ovečka SJ thrown out of Vatican Radio and barred from Rome, making further talks on church-state relations conditional on the fulfilment of these demands.

In 1970 the director of Vatican Radio received a directive from the Secretariat of State stating that Fr. Ovečka SJ must leave the section. In addition the Superior General of the Jesuits was ordered to expel him from Rome. However, Superior Fr. O'Neill SJ was defiant: *What is the Secretariat of State to give me orders as to who I may or should have in our home? Fr. Ovečka is a Jesuit, he's staying here, and that's that!*⁴⁴

So Fr. Ovečka SJ remained in the home of the Jesuits and began working as a librarian at the Historical Institute while also serving as a chaplain at the San Giovanni de Rossi parish. He had an office at Nepomucenum where he worked as secretariat of the Christian Academy and headed the editorial department of *Nový život*. As editor-in-chief of the monthly (1957–2001) he regularly visited the Czech section of Vatican Radio on Wednesdays and Saturdays, picking up copies of reports or programmes he drew on for news stories and reports in the magazine. On those visits he provided help to Fr. Josef Koláček SJ⁴⁵, who was just starting out as an editor and presenter.⁴⁶ The programme scheme changed at this time: Monday was given over to philosophy, theology and culture; Tuesday to catechesis of various age categories; Wednesday to papal addresses during

⁴² A. Casaroli, *Trýzeň trpělivosti. Svatý stolec a komunistické země (1963–1989)*, “Karmelitánské nakladatelství” 2001, s. 178–179.

⁴³ See <http://www.jesuit.cz/clanek.php?id=492> (quoted as of 10th March 2014).

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Josef Koláček SJ (1st September 1929) entered the novitiate of the Society of Jesus in 1948. Under operation “K” he was arrested with other Jesuits and transported to the centralised monastery at Bohosudov and later Osek. After his release from internment he was sent to an auxiliary tank regiment. He later worked as an assistant labourer while secretly studying theology. In 1968 he left for Innsbruck, where he completed his theology studies. Since 1970 he has been living in Rome. From 1971 to 2001 he headed the Czech section of VR.

⁴⁶ AA, author's interview with Fr. Josef Koláček SJ, 26th July 2012.

general audiences; Thursday to information on currents of thought in individual countries; and Friday (from 1957) to the programmes of Cardinal Tomáš Špidlík SJ⁴⁷, on Eastern spirituality and series on homiletics, dogmatic theology, history and morality. Saturday's shows were devoted wholly to youth while Sunday belonged to the programme *The Church and the World*, supplemented by a papal speech before the Angelus. Reports from the homeland took a back seat in line with Vatican diplomacy.

Over the years editors as well as priests and monks from Czechoslovakia who were in Rome while on their way to other missions passed through the station, as did those who were forbidden from returning home after 1948 and some who went into exile in the 1960s. Among external collaborators we find numerous significant figures in the exile Czech clerical community; alongside the aforementioned Jaroslav Škarvad and Cardinal Tomáš Špidlík these included Karel Skalický, Jaroslav Polc, František Planner, Karel Vrána, Jesuits Karel Říha, Jiří Novotný, Petr Kolář, Josef Pazderka, Josef Čupr, etc. Broadcasting would have been extremely difficult without their involvement.

The pontificate of John Paul II

In the wake of the installation of Pope John Paul II the Vatican's Ostpolitik acquired the adjective "fierce". The pontiff's call for the courage to protect faith as one aspect of human rights spurred many Catholics to action and gave courage to official church representatives. In Czechoslovakia church life gradually began to develop, visible in Marian pilgrimages and a revival of the cult of national patron saints. Such pilgrimages were an expression not just of solidarity with the church community but also a demonstration of public opposition to the Communist authorities. Turning points included a festival at Velehrad in July 1985 when 200,000 pilgrims whistled down official speakers representing the state; the declaration of a decade of spiritual renewal of the nation in November 1987; and the January 1987 petition drive *Catholic initiatives to resolve the situation of citizens of faith*, which in a short period was signed by around 550,000 people. The climax of church activities was the canonisation of St. Agnes of Bohemia at

⁴⁷ Tomáš Špidlík SJ (17th December 1919 – 16th April 2010), in 1940 entered novitiate and in years 1942-1945 read philosophical studies in Velehrad and theology in Maastricht, the Netherlands. He was ordained a priest on 22nd August 1949. He worked and lived in Italy. In 1951 he started to regularly contribute to the broadcasts of Vatican Radio and remained doing so until the end of his life. For more than 38 he worked as a spiritual in Nepomucenum in Rome. In 1955 he began his scientific work as well as working as university professor. He became a leading specialist in Eastern Christian spirituality within the whole ecumene. In October 2003 he was promoted to cardinal.

St. Peter's Basilica in Rome on 12 November 1989. Vatican Radio was present at all those events, accompanied by its listeners.

Listenership

Naturally the letters that arrived at the Czech and Slovak departments were in the main written by Czechoslovak listeners for whom the religious broadcasting was an important connection to the worldwide church. In view of the censorship of mail, writing directly to the station was not advisable. Letters and postcards were addressed to Nepomucenum. Correspondents for the most part sent them from places to which Czechoslovak citizens were permitted to travel on holiday or work trips – East Germany, Romania, Poland, Bulgaria, etc.⁴⁸ Reaction from home chiefly helped develop programmes and subjects that met with listeners' interest.

Listenership was not monitored as closely then as it is today and Vatican Radio acted on the conviction that an independent source of information was important to society, and not only behind the Iron Curtain. In addition it was essentially impossible to acquire data for accurate empirical research in a closed society, and not only because VR figured on a list of Czechoslovakia's "enemies".

It was attempted in the 1980s by Radio Free Europe, which, using the quantitative method, carried out several internal surveys of the listenership of foreign radio stations. One question in the questionnaire asked tourists from Czechoslovakia⁴⁹ whether they tuned in to Vatican Radio. The responses provided them with approximate data on listenership; in the case of Vatican Radio the number of listeners was put at around 600,000.⁵⁰

Senior state representatives too wished to ascertain the approximate number of citizens who tuned in to the "seditious station" and to learn about their preferences among foreign radio stations. They assigned the task to the Institute for Public Opinion Research, which produced information on the structure of listeners of Western radio stations in the CSSR, several indicators of listenership of those stations and the views of the public on foreign broadcasts.⁵¹

⁴⁸ *Security Service Archive (ABS)*, f. (coll.) I. správa SNB (Ist Directorate of the SNB), svazek (file) r. č. (ref. no.) 10442, podsvazek (sub-file) 172, Vatican Radio.

⁴⁹ The representative sample comprised 1,539 respondents and the survey was carried out from June 1987 to March 1988. See P. Tomek, „*This is the Voice of America*”. *Československa redakce statni rozhlasove stanice Spojenych statů amerických Hlas Ameriky* w: „*Paměť a dějiny*” 2014, nr 1, s. 16.

⁵⁰ AA, author's interview with Fr. Josef Koláček SJ, 26th July 2012.

⁵¹ There were 1,752 respondents (aged 15 and over). See *Poslechovost štvavých vysílaček. Protestant. Nezávislý evangelický měsíčník*, 2006, no. 6, <http://protestant.evangelnet.cz/poslechovost-stvavych-vysilacek> (quoted as of 10th March 2014).

The researchers did not just interpret the data gathered but also compared them with the results of a similar survey carried out in 1978, so it was demonstrated that while in 1978 10 percent of the population followed a foreign radio station (respondents most frequently mentioned the BBC, Voice of America, Radio Free Europe, Deutschland Funk and Vatican Radio) at least once a week, four years later it was 24 percent, meaning around 2.9 million persons. A total of 36 percent of citizens had tuned into a foreign station. Frequent listening (i.e., daily or almost daily, in some cases 1 to 3x weekly) of a foreign radio station increased in comparison to 1978 in all socio-demographic groups, though most among respondents with university education.⁵²

Also noteworthy were the motives people gave for listening to foreign stations: the supplementing and comparison of information, learning about the other side's views and more objective, true information.

Reliably estimating today the number of listeners Vatican Radio had is extremely difficult. However, we can state with certainty that its broadcasts were always a controversial subject in talks between representatives of the Communist state and the Holy See. In his memoirs Mons. Casaroli makes repeated reference to the significance the Communists gave VR broadcasts and how they "stuck in their craw". This suggests that the station's listener numbers were not insignificant.

Broadcasts from Rome and the State Security

Vatican Radio predominantly employed Jesuits, making it virtually impossible for the Czechoslovak State Security (StB) to infiltrate it and acquire detailed information about the station. However in the 1970s and 1980s it did use a number of "reliable" clerics who on work trips to Rome made contact with the Czech and Slovak sections and on their return collaborated with the Communist security services. The StB also recruited atheists who they trained and then allowed to make "illegal" trips to Rome, where their mission was to enter the seminary and infiltrate the exile clerical community. Illustrating this are the cases of Karel Simandl⁵³,

⁵² Ibid.

⁵³ Karel Simandl (born 14th August 1955) was recruited by the StB as an agent under the codename "Jab" on 1st July 1975. This followed a letter he wrote to the Ministry of the Interior expressing interest in cooperating with the CS intelligence service. The first task he completed was "uncovering" secret monastic studies in Prague and divinity studies in Brno. After being sent to Rome he successfully graduated from the seminary and in 1982 was ordained a priest. In the following year his collaboration with the StB "deteriorated" and in April 1983 he submitted a letter to his handlers refusing to carry on the collaboration. However, after five years he renewed it under the codename "Aster". He received financial and material payment for his work for the intelligence service. The last recorded meeting with him took place on 27. 12. 1989. ABS, f. I. správa SNB, svazek r. č. 46428.

Jindřich Holeček⁵⁴ and Jozef Král⁵⁵. According to Ministry of the Interior archives they posed as “seminarian volunteers” and got into the Czech and Slovak sections of VR, where they helped prepare programmes while also fulfilling their StB mission.

The main body of surviving agency reports on the activities of Vatican Radio from the collection of the 1st Directorate of the National Security Corps stem from the 1970s and 1980s and detailed research into them is still in the initial phase. The preserved reports chiefly focus on the daily work of the editors at both sections. The StB obtained the most information from meetings with their secret collaborator Jozef Král, an editor in the Slovak department. It suggests that the section chiefly prepared news from the bulletins of *Radiogiornale*, while liturgical and theological texts were provided by collaborators among the clerical exile community. The department regularly receives bulletins from Radio Free Europe

⁵⁴ Jindřich Holeček OM (born 8th March 1954) a member of the Order of Minims (OM), religious name František of Paula, StB collaborator: category agent, codename “Čeřich” and later “Juvan”. He studied archival science and history at Prague’s Charles University (1973–1978). After entering military service he was from September 1979 used as collaborator of the VKR (military counterintelligence): category confidant. In July 1980 he put his signature to collaboration with the StB and was deployed as a “convert” among the members of the underground church. His activities led to a raid on an “illegal” printer operated by Dominican nuns in *Kadaň*. In 1982 he was sent to study in Rome, tasked with infiltrating the clerical exile community. In 1984–1987 he studied philosophy and later theology at the Pontifical Lateran University. His studies were complicated by his expulsion from the Nepomuk seminary for disciplinary reasons in 1985. In order to continue his studies and work as an agent he joined the Order of Minims. He was ordained a priest in Brno in 1993. He received financial and material payment for his work for the intelligence service. The last recorded meeting between him and his case officer took place on 6.11.1989. ABS, f. I. správa SNB, svazek r. č. 47468.

⁵⁵ Jozef Král (born 9th August 1938) was recruited as an agent for the StB on 8th June 1958, codename “Magnus”, by the Third Dept. of the former Regional Directorate–Ministry of the Interior Nitra. He took part in the liquidation of a “secret lay apostolate” and caused the imprisonment of two members. After entering military service he became a collaborator of the VKR. After being demobbed (1960) he collaborated with the Ministry of the Interior in Prievidza and from May 1961 with the 1st Department of the Regional Directorate–Ministry of the Interior Banská Bystrica. He was assessed as an enterprising collaborator who conscientiously fulfilled all his handlers’ orders. In 1962 he was sent abroad as an agent of the Czechoslovak intelligence tasked with infiltrating the Vatican’s Czech clerical exile community. He was ordained a priest in Rome in February 1971. From 1977–2001 he was an assistant editor at VR’s Slovak section (1994–1995 editor-in-chief). In 1976 he headed pastoral care for young refugees. He had contacts with the Slovak clerical exile community. According to a collaboration assessment of 23rd January 1989 he provided valuable operative information on the VR building and persons working there full-time and externally. He received financial and material payment from the intelligence service for his information. The last recorded meeting with him took place on 24th November 1989; he failed to arrive at the next one, set for 29.12.1989. ABS, f. I. správa SNB, svazek r. č. 43094.

and the Catholic agencies KATH PRESS, ANSA, FRANCE PRESSE and KIPA.⁵⁶ Král informed the StB about security measures at the entrance to the building, the location of both sections at the central building on Piazza Pia and customs surrounding visits by guests to the stations premises. *The Slovak section is on the first floor, right beside the Czech one. The Polish and Hungarian ones are opposite. From the corridor individual nationalities are marked by cards. Broadcasting studios, where programmes are recorded, are located on the fourth floor.*⁵⁷

The StB paid great attention to cooperation between Vatican Radio and Radio Free Europe. It therefore tasked “Magnus” (Král) to look into the suspicion that RFE bulletins were also to be found at VR’s central documentation centre, which would evidently have proven close cooperation between the stations.

Naturally the focus of attention was on the broadcasts themselves and their composition. The Czech evening show was broadcast daily from 7.30 pm and repeated at 5.15 am in the morning. Slovak broadcasts followed those 15-minute programmes. In 1985, for instance, the programme featured information on the pope’s activities (pastoral visits, general and private audiences, the publication of major documents and encyclicals), from the life of the Catholic Church (sessions of senior Catholic bodies, congresses, various meetings) and on important events in the worldwide Catholic Church on the life of the Catholic Church in Czechoslovakia.

The reaction to programmes that editors targeted at young listeners unsettled the StB. The response to a survey initiated by Karel Simandl in 1978 also attracted attention. Fr. Koláček SJ remarked of it: *One time we prepared a campaign asking listeners to send us postcards from individual places of pilgrimage. A large number of them reached us and we used them to create a statistical overview, that they listen to us, go on pilgrimages, how many people and from where.*⁵⁸

Today we will probably never learn whether it was Simandl’s idea or a task from the StB officer overseeing him. In his report on the matter “Jab” stated that of around 350 responses 80 were signed. The section sent those listeners a diploma with the pope’s signature.⁵⁹ He also referred to the reaction of Vatican Radio management to the innovative campaign: *The general executive of R[adio] V[aticana] even praised the programme as novel and enterprising. In reaction to the*

⁵⁶ ABS, f. I. správa SNB, svazek r. č. 10442, podsvazek 175, objekt VLÁDCE – sub-object RV – findings on report A – MAGNUS, 17th December 1986, p. 4.

⁵⁷ Ibid., podsvazek 172, krycí jméno Rádio Vatikán (Code name Vatican Radio), Příloha k záznamu ze schůzky s (Supplement to record of meeting with) A – MAGNUS, 19.8.1979 – vytěžení (extract), p. 12.

⁵⁸ AA, author’s interview with Fr. Josef Koláček SJ, 26th July 2012.

⁵⁹ ABS, f. I. správa SNB, svazek r. č. 10442, podsvazek 172, krycí jméno Rádio Vatikán, Příloha k záznamu ze schůzky s A – JAB – vytěžení, 27th December 1979, p. 16.

*broadcast many letters reached RV from the CSSR, either signed or written under a fictitious symbol. The department then reacts to all responses.*⁶⁰

Both sections built on the success of the survey and continued with various listeners' competitions and quizzes. According to the Slovak department, around 5,000 responses came from Slovakia alone to one quiz in May 1979. The StB tried to obtain the addresses of all listeners who replied to these surveys. However, they ran into a problem at the Czech section: *Breaking with the normal custom, the superior [Fr. Josef Koláček SJ] does not live at the order's building on Via dei Penitenzieri, like all the other Jesuits from VR, as he has a flat within the Vatican City. There he keeps all work materials, including a filing cabinet providing an overview of correspondence from listeners from the CSSR.*⁶¹

While Fr. P. Koláček SJ kept all confidential materials at home where secret collaborators of the Czechoslovak intelligence couldn't get at them, most of the letters with return addresses sent to the Slovak section were either shredded or ended up in a filing cabinet at the department. It was believed to contain around 150 addresses, of which 10 were of interest to the StB: *In any case the source ["Magnus"] had the chance to obtain them, even though he had to go through the entire filing cabinet because they are only ordered alphabetically.*⁶²

A situational report of 24th May 1985 bore the further disquieting information that the Czech section of VR was acquiring reports on the situation of the Catholic Church in Czechoslovakia not only from foreign news agencies *but is also receiving up-to-date information whose channels, despite efforts, it has not been possible to identify.*⁶³

On the basis of the preserved archival materials it can be stated that the Communist intelligence's targeting of Vatican Radio required a great deal of energy and financial resources. The intelligence that the spies of the 1st Directorate of the National Security Corps managed to get their hands on was mainly used in official talks between Czechoslovakia and the Vatican. Those materials helped Czechoslovak representatives achieve considerable success in the diplomatic arena.

Importance of the broadcasts

The persecution of the church in Czechoslovakia robbed Catholics of virtually all means of evangelising and connecting with the worldwide church. Through the entire period of Communist rule the Czech section of Vatican Radio did

⁶⁰ Ibid., Příloha k záznamu ze schůzky s A – JAB – vytěžení, 16th July 1979, p. 10.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., Příloha k záznamu ze schůzky s A – MAGNUS – dotěžení, 5th October 1979, 9. 15.

⁶³ Ibid., The Czech department of Vatican Radio – situational report 24th 1985, p. 36.

its best to fill that vacuum. Though other foreign stations also carried religious programming, in which they devoted attention to the Catholic Church as a key part of society (relaying for instance important liturgical celebrations, carrying reports on the persecution of the domestic church, etc.), they were unable in view of its very nature to compete with Vatican Radio and were not aiming to do so.

Vatican Radio still serves its function as “the pope’s station” today. After Fr. Kolářek, who still helps out at the department, Fr. Milan Glaser SJ took charge. His team also comprises two editors, Johana Bronková and Jana Grubertová. The Czech department’s goal remains the same – the free, credible, reliable and effective profession of the message of Christianity. Since 2001 the Czech section has also had a website with an up-to-date archive of its shows.

In 2011 cooperation was agreed between the Institute for the Study of Totalitarian Regimes and Vatican Radio allowing for the digitisation of the archive of the Czech section from the period 1950–1992. At the end of 2013 a presentation of the archive of broadcasts by Vatican Radio’s Czech department was launched on the Institute’s⁶⁴ website, while this year an edition of selected documents relating to reactions to the persecution of the Catholic Church in Czechoslovakia during the Communist regime is being prepared. Work is also underway on the publication of the Slovak part of the broadcast archive from 1949–1992. Making both archives public will allow interested parties to get to know past shows attesting to the uniqueness of this current of thought.

Streszczenie

Powstanie i działalność czeskiej sekcji Radia Watykańskiego w latach 1947–1989

Inspiratorem Sekcji Czechosłowackiej Radia Watykańskiego był metropolita praski abp Josef Beran. Pierwsze audycje przeznaczone dla całej Czechosłowacji nadano 22 kwietnia 1947 roku. Od 24 grudnia 1947 r. zostały zarezerwowane dla Czechosłowacji trzy regularne programy w tygodniu. W marcu 1948 r. uruchomiono regularne audycje codzienne w językach czeskim i słowackim. Nadawanie Czechosłowackiej Sekcji Radia Watykańskiego podobnie jak dla wielu innych narodów Europy Środkowej i Wschodniej miało ogromne znaczenie, zwłaszcza w okresie rządów komunistycznych w latach pięćdziesiątych. Informacje podane w radiu stanowiły niemal jedyne źródło informacji o wydarzeniach w Kościele światowym i pozwoliły poczuć czeskim i słowackim katolikom solidarność z chrześcijanami na całym świecie.

⁶⁴ See <https://www.ustrcr.cz/cs/archiv-vysilani-ceske-redakce-radia-vatikan> (quoted as of 14th March 2014).

Bibliography

Archives

Archive of Vatican Radio (ARaV) Czech section of Vatican Radio, *Remembering the beginnings of Vatican Radio*.

Security Service Archive (ABS), f. (coll.) I. správa SNB (Ist Directorate of the SNB), svazek (file) r. č. (ref. no.) 10442, podsvazek (sub-file) 172, Vatican Radio.

Studies

Bárta M., *Přestaňte okamžitě rušit modré. Konec rušení Rádía Svobodná Evropa v roce 1968*, "Paměť a dějiny" 2012, yr. 6, no. 3.

Biografický slovník ředstavitelů ministerstva vnitra v letech 1948–1989. Ministři a jejich náměstci, ed. J. Kalous, ÚSTR, Prague 2010.

Casaroli A., *Trýzeň trpělivosti. Svatý stolec a komunistické země (1963–1989)*, "Karmelitánské nakladatelství" 2001.

Halas F., *Fenoméni Vatikán. Idea, dějiny a současnost papežství, diplomacie Svatého stolce, České země a Vatikán*. Brno 2004.

Tomek P., „*This is the Voice of America*”. *Československa redakce statni rozhlasove stanice Spojených statů amerických Hlas Ameriky*, "Paměť a dějiny" 2014, nr 1.

Škarvada J., *Svedl jsi mě, Hospodine. Jaroslav Škarvada v rozhovoru s Bohumilem Svobodou*. "Karmelitánské nakladatelství" 2002.

Sočufka F., *Diakonia slova v slovenskom vysielaní Vatikánskoho rozhlasu*, Bratislav 2004.

Vlček V., *Perzekuce mužských řádů a kongregací komunistickým režimem 1948–1964*. Olomouc 2004.

Vlček V., (ed.): *Ženské řehole za komunismu 1989–1948*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 2003.

Vodičková Stanislava, *Uzavírám vás do svého srdce, Životopis Josefa kardinála Beran*, ÚSTR – CDK, Praha – Brno 2009.

Vodičková Stanislava, *Kardynal Josef Beran – dobrý pasterz i patriota*, "Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie" 2015, nr 2.

Internet

<http://www.jesuit.cz/clanek.php?id=492> [quoted as of 10th March 2014].

Protestant. Nezávislý evangelický měsíčník, 2006, no. 6, <http://protestant.evangelnet.cz/poslecho-vost-stvavych-vysilacek> (quoted as of 10th March 2014).

<https://www.ustrcr.cz/cs/archiv-vysilani-ceske-redakce-radia-vatikan>.

Ks. Bp Andrzej F. Dziuba

Ewangelia małżeństwa i rodziny,
pod red. o. dr. Zdzisława Klafki CSsR,
Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej,
Toruń 2015, 191s.

Problematyka małżeństwa i rodziny jest zawsze bardzo nośna – zarówno praktycznie, jak i teoretycznie. Większość ludzi codziennie jej doświadcza, tworzy ją, nią żyje. Zrozumiałe jest więc, że Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu zajmuje się małżeństwem i rodziną w kontekście Kościoła, a raczej w samym Kościele; to dotykane „Kościoła domowego”. Uczelnia ta pozwala rozwijać wiele zainteresowań, zwłaszcza dzięki oferowanym kierunkom i specjalnościom, związanym również z zagadnieniami małżeństwa i rodziny.

„Ewangelię małżeństwa i rodziny” otwierają „Wstęp” (s. 5–6) o. dr. Tadeusza Rydzyka CSsR, założyciela Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej i pierwszego jej rektora, oraz „Przedmowa” (s. 7–12) o. dr. Zdzisława Klafki CSsR, aktualnego rektora tejże uczelni.

Pierwszy tekst pt. „Rodzina nadzieją Kościoła – Kościół nadzieją rodziny” przedstawił kard. Gerhard Ludwig Müller, prefekt Kongregacji Nauki Wiary (s. 13–25). Po omówieniu obu członów tytułów autor wskazał jeszcze na „Locus theologicus» nadziei” (s. 22–24).

Temat: „Chrystusowe wezwanie »od początku« – wzorem duszpasterstwa Kościoła”, przedstawił abp Stanisław Gądecki, metropolita poznański i przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski (s. 27–44). Wskazał on „na początek” w ujęciu ewangelistów: Marka (por. 10,6) i Mateusza (por. 19,4.8), oraz według Jana Pawła II. Niejako na tym tle ukazano Kościół domowy jako przestrzeń duszpasterstwa.

Artykuł o. prof. Kazimierza Lubowickiego OMI z Papieskiego Wydziału Teologicznego poświęcony jest „Duchowości małżeństwa i rodziny katolickiej”, która ze swej natury jawi się jako Boża perspektywa. W tym ogólnym tle uwidacznia się duchowość widziana jako małżeństwo zewangelizowane.

Ks. prof. Juan José Perez-Soba z Papieskiego Instytutu Jana Pawła II w Rzymie przedstawił problem: „Granice poszukiwań teologicznych i rozwiązań pastoralnych w służbie małżeństwu i rodzinie” (s. 61–74). Autor wskazuje na przesłanki antropologiczne problemu, a jednocześnie kryzys podmiotu. Ważna jest odpo-

wiedź miłości. Ostatecznie rodzina jest nowym podmiotem ewangelizacji dla realnego duszpasterstwa – towarzyszącego i miłosiernego.

„Prorocza wizja encykliki »Humanae vitae«” to tematyka podjęta przez bp. Stanisława Stefanka TChr z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (s. 74–81). Autor podkreśla, że Kościół odpowiada na współczesne potrzeby człowieka, ale zawsze konieczna jest pełna prawda o człowieku. W sensie społecznym potrzebna jest prawda o miłości małżeńskiej. Nie można pominąć prawdy o społecznym wymiarze ładu moralnego oraz miłości miłosiernej Dobrego Ojca. Małżeństwo to jednocześnie zaproszenie na drogę świętości.

Prof. Augusto Sarmiento z Uniwersytetu Nawarry w Hiszpanii omawia „Wkład Jana Pawła II w teologię małżeństwa i rodziny” (s. 83–101). Akcentuje znaczenie teologiczne ludzkiego ciała. W tym kontekście wyłania się także teologia małżeństwa, a dalej – w swym owocowaniu – teologia rodziny.

Ks. prof. Paweł Góralczyk z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie prezentuje temat: „Miejsce osób w związkach niesakramentalnych w Kościele” (s. 103–112). Zbawienie spełnia się w Kościele. Autor stawia jednak fundamentalne pytanie o małżeństwa niesakramentalne w strukturze Kościoła.

„Małżeństwo, droga uświęcenia i rodzina, »mały Kościół« i »obraz« Trójcy Świętej w życiu i myśli Sługi Bożego Igeno Giordaniego” – to tematyka przedłożenia dr In Hye Colomby KIM (s. 113–123). Ukazano najpierw rys biograficzny Sługi Bożego. Wyłania się tutaj powołanie do świętości, które odnosi się także do małżeństwa i rodziny. Wskazano także na „nowe drogi” Kościoła w małżeństwie i życiu konsekrowanym. Związane są one ze wspólnotą miłości i odniesieniami do Trójcy Świętej.

Ks. prof. Paweł Bortkiewicz z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu prezentuje temat: „Równość, różnorodność, komplementarność – tożsamość małżeństwa wobec genderfeminizmu” (s. 125–136). Obecnie w wielu środowiskach dokonuje się demontaż pojęcia płci. W tym kontekście pada pytanie o godność oraz komplementarność kobiety i mężczyzny. Autor pyta także o stworzenie kobiety i podejmuje kwestię „nowego feminizmu”.

„Małżeństwo afrykańskie a małżeństwo chrześcijańskie na przykładzie Demokratycznej Republiki Kongo” prezentuje o. prof. Nestor Basunga CSsR z Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie (s. 137–146). Autor koncentruje się na dwóch zagadnieniach: 1. Małżeństwo w Afryce a rodzina; 2. Wartość małżeństwa zwyczajowego i jego nierozzerwalność.

Prof. Mounir Farag i Mona Mishriky Abdelmalek podjęli temat: „Misja rodziny na Bliskim Wschodzie i jej oczekiwania względem Kościoła” (s. 147–157). Chrześcijaństwo na Bliskim Wschodzie ma swój kontekst arabsko-muzułmański. Pojawia się zatem pytanie o to, jak w takim otoczeniu przedstawia się misja rodziny chrześcijańskiej. Autorzy prezentują oczekiwania rodziny dotyczące wsparcia

od naszej Matki Kościoła, tak aby rodzina (także na Bliskim Wschodzie) mogła wypełniać swoją misję. Wskazano jeszcze na posłannictwo rodziny w Kościele i społeczeństwie.

Artykuł pt. „L'inevitabile carattere retorico dell'attuale discorso cattolico sulla indissolubilità e la necessità di andare oltre” (s. 159-176) ks. prof. Basilio Petrà z Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie dotyka istotnych elementów małżeństwa chrześcijańskiego. W trzecim bloku nawiązuje do Mt 19,6.

Książkę kończy rozważanie prefekta Kongregacji Nauki Wiary kard. Gerharda L. Müllera wygłoszone w sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Toruniu (s. 177-178).

W zbiorze zamieszczono również biogramy autorów (s. 179-182). Omawiana książka to ciekawy zbiór wypowiedzi, które mocno wybrzmiały w swym przesłaniu. Szkoda, że już na stronie tytułowej nie podano, iż publikacja ta zawiera materiały z konferencji naukowej (s. 3). Informacja ta – w pełnym brzmieniu – jawi się dopiero przed reprodukcją zdjęć (s. 185). Zapewne byłoby to ważnym wskazaniem, iż były one prezentowane i słyszane na forum publicznym, w uczelni akademickiej.

Monografia wpisuje się także w szeroką debatę wokół małżeństwa i rodziny podejmowaną przez Synod Biskupów w Rzymie. Ten namysł jest bardzo odpowiedzialnym spojrzeniem na te dwie społeczności czy wspólnoty. Nie da się bowiem od nich abstrahować rozeznając całość rzeczywistości człowieka w jego wymiarach osobowym oraz społecznym.

Oto jeszcze raz z całą mocą wybrzmiewa prawda dotycząca małżeństwa i rodziny. Należy ona do konstytutywnych prawd człowieka. Omawiana książka bardzo sugestywnie broni tej prawdy. Szczególnie twórczym nośnikiem tego zaangażowania jest – ciągle aktualne i dynamiczne – orędzie Ewangelii.

Słusznie stwierdza redaktor: „Niniejsza monografia (...) to pomoc w otwartym i odważnym rozeznawaniu i zbliżaniu się do Bożej Prawdy o rodzinie i małżeństwie” (s. 11). To zaangażowanie wsparte jest ze strony bardzo różnych środowisk i kręgów kulturowych. Wskazuje to na uniwersalny charakter małżeństwa i rodziny.

Dobrze, że zamieszczono krótkie biogramy autorów tekstów. To pozwala na lepszy odbiór proponowanych badań i przemyśleń. Wskazuje także na międzynarodowy charakter i pochodzenie prelegentów. Ich dorobek naukowy wzbudza także większe zaufanie wobec prezentowanych treści.

Liczne wątpliwości budzą przypisy, ich niekonsekwencje czy pominięcia. Szkoda, że nie sporządzono bibliografii na końcu zbioru. Z pewnością ukazałoby to duże bogactwo źródłowe całości. Uderza fakt, iż nie przełożono na język polski wszystkich tekstów. Bardzo cennym dodatkiem są za to abstrakty w języku angielskim. To choćby w minimalnym stopniu otwiera pracę na szersze kręgi odbiorców.

Z kart prezentowanego zbioru mocno wybrzmiewa przesłanie dotyczące małżeństwa i rodziny. Oczywiście ta ostatnia rozumiana jest w sensie naturalnym i powszechnie akceptowanym kulturowo. To swoista forma szacunku dla tego niezwykłego dobra cywilizacyjnego i kulturowego ludzkości, jakim jest właśnie małżeństwo kobiety i mężczyzny.

Jest pewne, że małżeństwo i rodzina nadal mają przed sobą przyszłość. Nie można zatem popadać w pesymizm. One bronią się same w sobie; co więcej, wszystko obiektywne w realiach życia im sprzyja. Tylko ideologia jest im przeciwna. Ona zaś abstrahuje od realiów życia, wypacza je, czy wręcz niszczy.

Prezentowana książka wybrzmiewa jako owoc wielu ludzi „zatroskanych o los współczesnej rodziny” (s. 5). Chodzi o to, aby postawić na rodzinę, „aby świat na nią z powrotem postawił! Bo przyszłość świata idzie przez rodzinę” (s. 6). To jest bardzo ważne stwierdzenie i ono stanowi o twórczych perspektywach małżeństwa i rodziny.

Wydaje się, że omawiany zbiór jest cenną pomocą we współczesnej debacie wokół kwestii małżeństwa i rodziny. Ciągłe przecież pozostaje aktualne pytanie o tzw. politykę rodzinną. Bogactwo wielu materiałów tej książki może być pomocne w praktycznym postrzeganiu realiów życia wielu ludzi, a zwłaszcza godności osobowej.

Ks. Bp Andrzej F. Dziuba

Jacek Kiciński CMF, *Duchowość misji współdzielonej. Studium w świetle współczesnego Magisterium Kościoła*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2013, 258 s.

Ewangeliczne zobowiązanie do nauczania narodów i powoływania uczniów pozostaje ciągle aktualnym przesłaniem Jezusa Chrystusa, zadaniem Kościołowi i każdemu ochrzczonemu. Zobowiązanie to ma wielorakość uwarunkowań – choćby czasu, miejsca czy okoliczności. Jednak najważniejszymi pozostaną uwarunkowania personalne. One będą miały największy wpływ i będą najbardziej decydujące.

Charakter osób pracujących na niwie ewangelizacyjnej pozostaje zawsze naznaczony indywidualnymi cechami tak w wykazie cnót, jak i wad czy braków. Zaangażowanie misyjne jest bardzo szerokie, wręcz trudne do objęcia. Dlatego dobrze, że pojawiają się próby systematyzowania czy artykułowania pewnych uogólnień, zwłaszcza duszpasterskich. Tę problematykę podejmuje setny tom z serii „Rozprawy Naukowe” wydawanej przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

Oto o. Jacek Kiciński ze Zgromadzenia Misjonarzy Klaretynów prezentuje szczegółową analizę duchowości współdzielonej. Jest on profesorem Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i kierownikiem Katedry Teologii Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekrowanego. Jest też autorem licznych artykułów, studiów i prezentacji oraz książek: „Charyzmaty w Kościele i dla Kościoła” (Warszawa–Wrocław 2002), „Powołanie–konsekracja–misja” (Wrocław 2002).

Prezentowaną książkę otwiera schematyczny spis treści (s. 5-6), który już jest interesującym wprowadzeniem w tematykę rozprawy, którą podzielono na dwie części, a te z kolei na pięć rozdziałów i mniejsze ich fragmenty.

Pierwsza część opatrzona została tytułem: „Od powołania osoby do komunii osób. W horyzoncie Kościoła »ad intra«” (s. 15-95). Wskazano najpierw w rozdziale pierwszym na kwestię: „Kościół jako komunia osób” (s. 17-55). Faktycznie, osoba jest drogą Kościoła, co mocno przypominał wielokrotnie św. Jan Paweł II, a co jest także ciągle aktualnym zobowiązaniem ewangelizacyjnym. Ważnym

jest tutaj rozeznanie eklezjalnej wspólnoty wspólnot. W tej rzeczywistości jawi się komplementarność powołań.

Drugi rozdział nosi tytuł: „Osoba we wspólnocie Kościoła” (s. 57-95). Autor pyta o wierność wobec powołania i misji. Faktem jest, że osoba staje zawsze we wspólnocie i ze wspólnotą. Podejmując egzystencjalnie wspólnotę Kościoła, zauważa się, że jest ona wspólnotą daru i zadania.

„Od komunii osób do komunii misji. W horyzoncie Kościoła »ad extra« – to tytuł drugiej części prezentowanego studium (s. 97-231). Pierwszy z rozdziałów tej części nosi tytuł: „Współczesne znaki czasu” (s. 99-137). Wśród nich autor szczególnie zwraca uwagę na postępującą laicyzację, globalizację – szansę i zagrożenie, utratę poczucia misji i duchowe zagubienie.

Czwarty rozdział studium poświęcony jest „Komunii misji wobec kryzysu wiary” (s. 139-181). To podstawowe wyzwanie, aby ewangelizować siebie ku ewangelizowaniu innych. Warto pytać się także o profetyczny wymiar jedności. Zawsze aktualne pozostaje inne fundamentalne wyzwanie: „Współodczuwać z Kościołem: *sentire cum Ecclesia*”.

„Wspólnota Kościoła wobec wyzwań społeczeństwa i kultury” – to tematyka ostatniego rozdziału autorstwa o. Jacka Kicińskiego (s. 183-231). Wyzwaniem staje się tutaj współdziałanie i współuczestnictwo w posłudze ewangelizacji. Pojawiają się ważne pytania zwłaszcza o ewangelizację kultury i inkulturację Ewangelii. Zawsze otwarta pozostanie kwestia dialogu z innymi. Jednak szczególnym wyzwaniem pozostanie troska o pokój i sprawiedliwość.

W pracy zawarto zakończenie, które jest próbą pewnego podsumowania (s. 233-235), bibliografię (s. 237-252), streszczenie angielskie (s. 253-255) oraz spis treści w języku angielskim (s. 257-258).

Niewątpliwie jest to interesujące studium w zakresie odpowiedzialności egzystencjalnej poszczególnych osób wobec prawdy misji Kościoła jako znamienia współodpowiedzialności. „Niniejsze opracowanie [...] proponuje pogłębienie wzajemnych relacji poprzez przejście od współpracy do współdzielenia misji. Nie wystarczy zatem samo wypełnianie swojego powołania, trzeba się również włączyć w realizację innych powołań, podejmując osobistą odpowiedzialność za powołania i misje osób należących do wspólnoty Kościoła” (s. 11). To ambitny plan, który wybrzmiał twórczo w proponowanej analizie badawczej.

Autor zauważa, iż w dzieło ewangelizacyjne Kościoła zaangażowane są różne obszary życia chrześcijańskiego. Szkoda, że pomija płaszczyznę etyczno-moralną. Ta właśnie wydaje się szczególnie ważna i angażująca konkretne osoby, zwłaszcza w posłudze świadectwa.

Dobrze, iż „autor ma nadzieję, że poczyniony przez niego wysiłek pomoże jeszcze głębiej spojrzeć na tajemnicę Kościoła świętego, która jaśniejąc swym blaskiem, nadaje sens życiu każdego człowieka żyjącego w świecie współczesnym”

(s. 13). Badanie Kościoła pozostanie na zawsze ważnym elementem szerokiej refleksji teologicznej i to wybrzmiewa twórczo w prezentowanej książce.

Prezentacja książki nasuwa także pewne pytania, problemy czy wątpliwości. W wykazie skrótów zabrakło m.in. „AAS” (s. 28, 239). Dziwny jest opis bibliograficzny z zamieszczeniem wokół „Communio” i „Ateneum Kapłańskiego” (s. 25, 48, 242, 245, 250). Występują w przypisach pozycje, których brak w wykazie bibliograficznym (s. 35). Przy pracach wielotomowych należy konsekwentnie podawać dokładne informacje bibliograficzne, co nie zawsze zostało uczynione (s. 58, 66, 247). Przy niektórych pozycjach zabrakło wskazania stron (s. 248).

W bibliografii wątpliwości budzi blok „Dokumenty Kościoła”. Tutaj umieszczono je w specyficznej kolejności, mając m.in. na względzie rangę dykasterii firmujących poszczególne dokumenty. W bloku „Nauczanie papieskie” wskazano inne dokumenty ogólne, których autorem nie jest papież, oraz inne autorstwa konferencji zakonnych czy episkopatu (s. 240–241).

W studium klaretyńskiego badacza wybrzmiewa szerokie zainteresowanie duchowością misji współdzielonej. To wskazanie na ważny element ewangelizacyjny, który winien być wyraźniej dostrzegany w realizacji dzieł nowej ewangelizacji. To wyzwanie pozostanie ciągle aktualne i zobowiązujące.

Współczesne Magisterium Kościoła dostrzega to nowe wyzwanie, czy raczej nowe artykułowanie znanej i rozpowszechnionej dziś idei nowej ewangelizacji. Ta myśl nowego przepowiadania, m.in. za sprawą Jan Pawła II, jest dziś stosunkowo nośna i twórcza. Co więcej, idea ta jest bardzo pojemna ewangelizacyjnie. Jednak pewne wyzwania i elementy konkretyzacji są nadal mało wyraziste.

Sam autor wskazuje w zakończeniu swego studium: „Duchowość misji współdzielonej wymaga stałej troski, by wszelkie działania podejmować w klimacie współuczestnictwa i współodpowiedzialności wszystkich należących do wspólnoty Kościoła” (s. 235). Nie jest to nowe odkrycie, bowiem od dawna taka jest świadomość ewangelizacyjna Kościoła. Dobrze jednak, że wskazuje się w ten sposób jeszcze wyraźniej na społeczny, wręcz komunijny wyraz misji ewangelizacyjnej.

Koncentracja na polskim przepowiadaniu jest ważnym wskazaniem nurtu w lokalnych badaniach i studiach. Dobrze, że pozwala to dostrzec ciekawe lokalne osiągnięcia oraz wskazania badawcze. Trzeba zawsze bowiem nieść ową umiejętność dostrzegania tego, co jest osiągnięciem bogatej myśli teologicznej w Polsce. Oby coraz szerzej wybrzmiewała ona, korzystając z bogactwa językowego proponowanych publikacji.

O. Regis N. Barwig

Oshkosh (Wisconsin)

Ks. Bp Andrzej F. Dziuba, *Perspektywy i wyzwania chrześcijaństwa*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2014, 224 s.

Problematyka życia człowieka zarówno jako indywidualnej osoby, jak i w perspektywie różnorodnych społeczności czy wspólnot jest szczególnie interesującym zagadnieniem badawczym. Jest to wyjątkowa bliskość życia i wielorakich jego problemów, także analizowanych teoretycznie. Oczywiście w tak ogólnej opinii łatwo zauważyć, że bardziej szczegółowe kwestie są jeszcze bardziej interesujące, zbliżają się bowiem one doindywidualnego, osobowego życia.

Z pewnością takim zbiorem badawczym jest również szersze spojrzenie na perspektywę chrześcijaństwa oraz stojące przed nim współcześnie wyzwania. Jest to oczywiście żywa i dynamicznie rozwijająca się rzeczywistość, ale ostatecznie dająca się jakoś ująć w pewne ramy organizacyjne, czasowe czy ideowe. Właśnie wokół tej problematyki Wydawnictwo „Bernardinum” w Pelplinie wydało książkę bp. Andrzeja F. Dziuby.

Autor jest biskupem łowickim oraz profesorem uniwersyteckim. Aktualnie jest profesorem zwyczajnym na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie kieruje Katedrą Historii Teologii Moralnej. Jest autorem wielu artykułów, rozpraw i szkiców oraz książek, m.in.: „Jan Azor – teolog moralista” (Warszawa 1988), „Orędzie moralne Jezusa Chrystusa” (Warszawa 1996), „Chrześcijaństwo a kultura” (Warszawa 2008), „Humanizująca funkcja kultury” (Warszawa 2013), „Służyć życiu” (Niepokalanów 2013). W Konferencji Episkopatu Polski przewodniczy m.in. Radzie Naukowej oraz jest członkiem Komisji Konkordatowej.

Książkę otwiera krótki wstęp (s. 5-7). Następnie całość proponowanych analiz uporządkowana jest w sześciu rozdziałach. Dla ogólnego przybliżenia treści warto przywołać w kolejności ich tytuły: 1. Jezus Chrystus drogą chrześcijaństwa (s. 9-27); 2. Kościół sakramentem Chrystusa, wspólnotą życia i nadziei (s. 29-53); 3. Ku odnowieniu wiary i świadectwa (s. 55-84); 4. Moralny sens życia społeczno-gospodarczego (s. 85-118); 5. Chrześcijaństwo wobec rzeczywistości politycznej (s. 119-155); 6. Ewangelizacja kultury i mediów (s. 157-189).

Książkę zamyka krótkie zakończenie (s. 191–193). Dodano jeszcze interesujące streszczenie w języku włoskim: „La responsabilità cristiana – Riassunto” (s. 195–197).

Natomiast od strony formalnej zamieszczono wykaz skrótów (s. 199) oraz stosunkowo obszerną bibliografię (s. 201–222). Wreszcie podano schematyczny spis treści (s. 224).

Tak zarysowany obraz studium pokazuje bardzo klarowny układ założeń tematycznych podjętych badań. Jest to próba objęcia stosunkowo szerokiej gamy zagadnień, i to bardzo skomplikowanych oraz posiadających szerokie spektrum szczegółowych kwestii. Lektura książki pozwala stwierdzić, że autorowi udało się w interesujący sposób poruszyć wiele zasadniczych treści odnoszących się do chrześcijaństwa.

Dobrze, że patrząc na chrześcijanina i chrześcijaństwo, bp Andrzej F. Dziuba dotyka najpierw fundamentu, tj. Jezusa Chrystusa i Kościoła. Nie można bowiem nigdy i w żadnych ludzkich dziełach ochrzczonych abstrahować od tej rzeczywistości życiorodnej i życiodajnej. W przeciwnym razie nie będzie to już Kościół, zbawcza wspólnota Jezusa Chrystusa, ale jakaś zbiorowość – może i dobra – ale tylko ludzka. Trudno podejmować działania ewangelizacyjne, jeśli nie będą one miały źródła w Jezusie Chrystusie i jednocześnie nie będą osadzone w Kościele. Nie ma Kościoła bez Jezusa Chrystusa. Wreszcie nie będą dobrem eschatologicznym pielgrzymującego ludu Bożego Nowego Przymierza.

Zatem pełnione przez Kościół i ludzi wiary posługi na rzecz dobra wspólnego zawsze mają charakter ewangelizacyjny. Oczywiście nie jest to często bezpośrednie zaangażowanie tego typu, ale faktycznie tylko taka jest wielopłaszczyznowa misja Kościoła, zlecona przez Jezusa Chrystusa, zwłaszcza poprzez odniesienie do konkretnego człowieka. To zaś pozwala na największą owocność każdego zaangażowania na rzecz dobra wspólnego; zwrotnie staje się ona także zbawcza.

Słusznie bp Andrzej F. Dziuba stwierdza we wstępie: „Dlatego koniecznym jest stawianie pytań o miejsce Kościoła w świecie, jego obecność w kulturze i społecznościach pluralistycznych, a także jego tożsamość. Jednocześnie jest to sięganie do Jezusa Chrystusa i najgłębszej istoty społeczności ludu Bożego Nowego Przymierza” (s. 6). Tylko taka świadomość Kościoła pozwala na ewangeliczną wierność w podjętych perspektywach i wyzwaniach, wobec jakich staje chrześcijaństwo. To jest także gwarancją tak koniecznej tożsamości Kościoła, który wierny sobie jest jednocześnie otwarty na szerokie bogactwo kultur i innych komponentów ludzkiego pielgrzymowania.

Zresztą w zakończeniu autor jeszcze raz – odnosząc się zwłaszcza do zaangażowania w sprawy polityczne – roztropnie przypomina: „Kościół nie zrezygnuje z obecności w politycznym wymiarze życia społecznego. Zachęca swoich członków do angażowania się w dzieła na rzecz dobra wspólnego. Natomiast

kapłan winien zachować roztropny dystans wobec dzieł i struktur politycznych” (s. 192–193). Jest to swoista złota zasada, która oczywiście i tak niektórych ideologów nie zadowoli, ponieważ każda troska o człowieka i ludzi, o ich wzajemne relacje jest odczytywana jako działalność polityczna. Kościół w orędziu Ewangelii musi odnosić się do człowieka i świata oraz ich wielorakich relacji. Zawsze jednak jest to perspektywa wiary.

Z uznaniem należy przyjąć zaproponowaną bibliografię, która podzielona została na: I. Sobór Watykański II; II. Synod rzymski; III. Nauczanie papieży; IV. Inne dokumenty i księgi kościelne; V. Literatura przedmiotu. Wśród papieży wskazano na nauczanie Leona XIII, Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI. Jest to zatem znaczące bogactwo Magisterium Kościoła, które obficie wybrzmiewa na kartach omawianej książki.

Ciekawym i ważnym dopowiedzeniem są liczne przypisy. Nie są one tylko zwykłymi notami bibliograficznymi. Przywoływane stosunkowo częste cytaty, zwłaszcza papieskie, są dobrym uzupełnieniem toku właściwej narracji książki i pozwalają na bezpośrednie doświadczenie nauczania Piotra naszych czasów. Widać, że autorowi bardzo zależy na wierności wobec Magisterium Kościoła.

Interesujący jest język przekazu. Czasem wyjątkowo prosty i bezpośredni, ale nośny w formułowanych treściach. Niekiedy radykalny i ostry, ale zawsze znaczonej należnym szacunkiem wobec godności każdego człowieka. Zapewne w tych fragmentach autor chce szczególnie uwrażliwić czytelnika także na siebie samego. Jest to w sumie ciekawy język komunikowania spraw, które są szczególnie mocno artykułowane przez nauczanie społeczne Kościoła.

Z kart książki biskupa łowickiego tchnie poczucie zatroskania i dużej odpowiedzialności za orędzie Jezusa Chrystusa w świecie. Przecież chrześcijaństwo ma swoje miejsce we współczesnej rzeczywistości mimo podejmowania licznych działań, aby je wyeliminować, czy choćby ograniczyć, nawet za pomocą narzędzi ideowych czy prawnych, często niekonstytucyjnych. Ono nadal kształtuje wiele rzeczywistości oraz rzesze ludzi za nie odpowiedzialnych. Ono będzie zawsze głosem troski, bo człowiek jest drogą Kościoła, jak mocno przypominał św. Jan Paweł II. To zaś ma odniesienie do problemu dobra wspólnego, pokoju, solidarności i miłości.

Książka niesie też optymizm, mimo wskazywanych trudności, które przybierają nawet formę prześladowań czy dyskryminacji ludzi wiary. Posługa chrześcijaństwa jest niezwykle twórcza i wielokrotnie oczekiwana przez wielu, choć może nie jest to artykułowane w sposób bezpośredni. Oczywiście, najbardziej twórcze jest w swym świadectwie, które niekiedy jest nawet krwawym męczeństwem. To zaś najbardziej owocuje i czyni je załącznikiem nowych owoców, także na planie społecznym i kulturowym. Krew męczenników jest zasiewem wiary. Także wierność

ewangelicznemu zobowiązaniu jest zawsze najwyraźniejszym przejawem własnej tożsamości ludzkiej i chrześcijańskiej.

Można odnieść wrażenie, że licznie formułowane treści praktyczne umotywowane są bogactwem osobistego doświadczenia autora –zarówno z czasów kierowania Sekretariatem Prymasa Polski w Warszawie, jak i z obecnej posługi biskupiej w Łowiczu oraz na forum Konferencji Episkopatu Polski i działalności akademickiej. Jednak ta umiejętność jest zapewne także owocem doskonałej znajomości nauczania Kościoła. Spotkanie tych obu doświadczeń autora owocuje interesującą treścią. Należy wyrazić nadzieję, że będzie ona także ciekawą i owocną dla czytelników.

Perspektywy oraz wyzwania, jakie przed chrześcijaństwem kreśli bp Andrzej F. Dziuba, jawią się bardzo realistycznie. Oczywiście, ich szeroki kontekst, a także uwarunkowania historyczne czasem to niwelują czy pomniejszają. Ważna jest jednak sama mocno artykułowana ewangeliczna misja w Kościele, ale jednocześnie odniesiona także do świata. Zatem można w tej książce spotkać bardzo wiele takich praktycznych aplikacji, choć może nie są one formułowane w sposób bezpośredni, ale mają charakter tak ogólny, że mają niemal uniwersalne zastosowanie.

Patrząc na książkę łowickiego biskupa, należy zauważyć wiele zbieżności, które nie wynikają tylko z faktu powszechności Kościoła, ale także z szerokiego i umiejętnego pochylenia się nad istotą samej jego posługi oraz jego członków. To jest dotykanie żywego Kościoła oraz ludzi autentycznej wiary. To zaś łączy i przemawia ewangelicznym świadectwem.

Jan Wiśniewski

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu

**Vratislav Doubek, Petr Kaleta, Jan Květina,
*Korespondence T. G. Masaryk – Slované. Poláci,
Rusové a Ukrajinci*, 1. svazek, Masarykův ústav
a Archiv AV ČR, Praha 2015, 509 s.**

Postać Tomáša Garrigue Masaryka należy do plejady najbardziej zasłużonych postaci w historii Czech i Słowacji, jak również całej dwudziestowiecznej Europy Środkowej i Wschodniej. Ten pierwszy i najdłużej urzędujący prezydent I Republiki Czechosłowackiej (1918–1938) – nazywany ojcem niepodległej Czechosłowacji – jest do dzisiaj w Czechach autorytetem. Obywatele nadwęgrowskiej republiki używali w okresie międzywojennym często wobec jego osoby przydomka „Tatíček” – ojczulek.

Masaryk urodził się w rodzinie chłopskiej o korzeniach słowacko-niemieckich w miejscowości Hodonín na Morawach. Dzięki własnym zdolnościom i uporowi matki ukończył z wynikiem bardzo dobrym szkołę średnią, a później studia w Brnie, Wiedniu i Lipsku. W krótkim czasie został profesorem filozofii i socjologii na uniwersytecie praskim, na którym wykładał w latach 1882–1914. Interesował się również historią, a zwłaszcza historią Czech. Założył i był głównym ideologiem Czeskiej Partii Postępowej, która wysunęła m.in. żądanie przyznania ziemiom czeskim autonomii w ramach monarchii austro-węgierskiej. Tomáš Garrigue Masaryk uważał w tym czasie, że Czesi jako naród są zbyt słabi aby wywalczyć całkowitą niepodległość i raczej powinien wspierać dążenia federalistyczne oraz demokratyczne w samej Austrii. Polityka ta – nazywana polityką „pozytywistyczną” – miała na celu, w zamian za lojalność w stosunku do monarchii, państwa i władzy, doprowadzić do poszerzenia praw Czechów w ramach monarchii. Według polityków czeskich „nie była to walka przeciw Austrii, ale bój o Austrię”. Tomáš Masaryk, który po roku 1908 niezbyt pochlebnie wyrażał się o polityce zagranicznej Austro-Węgier uważając, że pogłębia ona zależność monarchii od Niemiec, według słów przyjaciela Roberta W. Seton-Watsona z 1911 r. w dalszym ciągu „wierzył w posłannictwo Austrii i w wielką przyszłość Słowian pod rządami austriackimi”. O zmianę polityki austriackiej walczył jako długoletni poseł Reichsratu (parlamentu austriackiego).

Sytuacja się zmieniała po wybuchu I wojny światowej. Opowiedział się wówczas za walką Czechów (i Słowaków) o niepodległość w oparciu o Ententę, a zwłaszcza o demokratyczne państwa Europy Zachodniej i Stany Zjednoczone. Było to całkiem inne stanowisko niż jego politycznego adwersarz na czeskiej scenie politycznej Karela Kramářa¹, który chciał walczyć o niezależność lub autonomię Czech w oparciu o carską Rosję. Swój krytycyzm wobec carskiej Rosji zawarł w książcept. *Russland und Europa*². Praca została poświęcona najnowszym dzieltom Rosji. Przedstawiony został w niej obraz walki dwóch kręgów kulturowych: bizantyjskiego prawosławia i europejskiego protestantyzmu. W pracy tej znalazły się słowa potępienia odnośnie stanowiska caratu, cerkwi prawosławnej oraz elit politycznych, których sprzeciw wobec dążeń własnego narodu zmierzającego do pewnych reform społecznych, gospodarczych i politycznych, doprowadził do wzrostu nastrojów rewolucyjnych w Rosji. Równie krytycznie Masaryk oceniał także rosyjski ruch rewolucyjny wszelkich odcieni, jako nieprzygotowany do przeprowadzenia korzystnych zmian w rozwoju społeczeństwa rosyjskiego. Uważał, że jego działalność utwierdza tylko panujące w Rosji stosunki społeczne i prowadzi do aktów terroru z obydwu stron. Postulował przeprowadzenie liberalnych reform, które doprowadziłyby do zwiększenia swobód obywatelskich i przekształcenia carskiej Rosji w monarchię konstytucyjną. Książka ta została uznana przez władze carskiej Rosji za wielce szkodliwą i jej egzemplarze, które dotarły do Rosji, zostały skonfiskowane. Masaryk uznany został zaś przez władze carskie za osobę wrogą ustrojowi panującemu w Rosji, co uniemożliwiło mu w przyszłości (chodzi o Rosję carską) wjazd do tego kraju w celu prowadzenia jakiegokolwiek działalności politycznej. Rosjanie zaczęli również aktywnie zwalczać jego dążenia do podporządkowania organizacji czeskich i słowackich w Rosji ruchowi niepodległościowemu na Zachodzie³.

Udając się na emigrację Tomáš Masaryk nie był do końca przekonany o trafności swojego postępowania. Jednak dzięki korzystnemu przebiegowi wojny udało się mu uzyskać poparcie dla swojej idei ze strony Wielkiej Brytanii, Francji i Stanów Zjednoczonych, a po upadku caratu w wyniku rewolucji lutowej, również republikańskiej Rosji. Masaryk podejmując się akcji niepodległościowej za

¹ Po wybuchu I wojny światowej Karel Kramář przedstawił ministrowi spraw zagranicznych carskiej Rosji Siergiejowi D. Sazonowowi projekt powołania Rzeszy Słowiańskiej pod berłem Romanowów, będącej zaporą dla żywiołu niemieckiego. Więcej na ten temat: J. Wiśniewski, *Miedzy Habsburgami a Rzeszą Słowiańską. Stosunek Czechów do państwa austro-węgierskiego przed wybuchem I wojny światowej*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie” 2015, nr 3, s. 209–232.

² Pierwsze wydanie tej książki ukazało się w Niemczech: T. G. Masaryk, *Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen In Russland. Erste Folge. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Sociologische Skizzen*, Jena 1913.

³ Więcej na ten temat: T. Sylaba, *T. G. Masaryk a revoluce v Rusku*, Praha 1959, s. 105–112.

granicą mógł liczyć na swoje znajomości wśród kręgów naukowych i dziennikarskich w krajach Europy Zachodniej, jak również na poparcie ze strony czeskich organizacji społecznych ze Stanów Zjednoczonych, Francji i Wielkiej Brytanii. Niewątpliwie wpływ na to miały głoszone przez niego hasła, które mówiły o niepodległym, demokratycznym państwie czeskim (czechosłowackim), a które pokrywały się z tezami wysuwanymi przez większość działaczy emigracyjnych i samych emigrantów. Podkreśla się często, że Masaryk cieszył się większym szacunkiem i wpływami wśród emigracji czeskiej niż każdy inny polityk czeski z kraju. Była to odwrotność sytuacji jaka istniała w Czechach, gdzie Masaryk był poważanym politykiem, ale jego pozycja była słaba i nie mógł liczyć na większe poparcie ze strony społeczeństwa czeskiego czy też innych, poza realistami, partii politycznych. Na początku wojny działał aktywnie w Szwajcarii, później we Włoszech i Wielkiej Brytanii. To w Szwajcarii na początku lutego 1915 r. doszło do spotkania z przybyłym z kraju najbliższym współpracownikiem Masaryka – Edvardem Benešem. W 1916 r. znaczny okres czasu przebywał we Francji, starając się przekonać tamtejszy rząd o konieczności dezintegracji monarchii austro-węgierskiej. Uzyskał tutaj poparcie ze strony wpływowego polityka słowackiego, a jednocześnie oficera francuskiego Milana Rastislava Štefánika. Po rewolucji lutowej 1917 r. udał się do Rosji, gdzie pomagał w organizowaniu czesko-słowackich oddziałów wojskowych do walki przeciwko Austriakom i Niemcom, nazywanych później Korpusem Czechosłowackim. Przebywał wówczas dużo czasu w Kijowie, gdzie doszło wówczas do rozmów i współpracy z Polakami⁴ i innymi nacjami słowiańskimi, szczególnie Ukraińcami. Jeśli chodzi o Polskę i Polaków postrzegał ich jako ofiary imperiaлизmu rosyjskiego, co do charakteru którego nigdy nie miał złudzeń. Początkowe, przychylne nastawienie wobec Polski uległo jednak zmianie. Doszedł do wniosku, że Polacy, z gruntu konserwatywni, religijni i autorytarni, chętnie z ofiary stają się prześladowcą, gdy tylko nadarzy się ku temu okazja. Uznał, że Polska jest rodzajem mniejszej, znacznie słabszej Rosji. Widoczne to było zwłaszcza pod koniec 1917 i w 1918 r., gdy zaczął w oparciu o to co widział podczas pobytu na Ukrainie dystansować się od współpracy z Polakami⁵.

W 1918 r. odbył podróż do USA, gdzie spotkał się z prezydentem Woodrowem Wilsonem oraz Ignacym Paderewskim. W USA agitował za niepodległością Czechosłowacji, w granicach historycznych (kraje Korony Św. Wacława), co ostatecznie – dzięki dyplomacji Beneša i walkom w Rosji Korpusu Czechosłowackiego przeciwko bolszewikom – udało mu się urzeczywistnić. Po powrocie do ojczyzny

⁴ Masaryk znał dość dobrze język polski.

⁵ T. Zahradníček, *Jak vyháčiziválku. Češi, Poláci a Ukrajinci 1914–1918*, Praha 2000; J. Wiśniewski, *Masaryk a polsko-czechosłowacka współpraca wojskowa na Ukrainie pod koniec 1917 r.* w; *Polityka – Religia – Edukacja. Studia z dziejów XX i XXI wieku dedykowane Profesorowi Ryszardowi Michalskiemu*, red. Z. Karpusa, K. Kąckiej i P. Tomaszewskiego, Toruń 2010, s. 151–162.

został wybrany prezydentem, który to urząd sprawował aż do 1935, kiedy to ze względu na pogarszający się stan zdrowia przekazał go Edvardowi Benešowi. Zmarł w 1937 r. w Lánach. Jako prezydent okazał się zwolennikiem demokracji i liberalizmu. W polityce zagranicznej opierał się na sojuszu z państwami zachodnimi, który miał zabezpieczać granice Czechosłowacji. Nie dostrzegł w porę zagrożenia wynikającego z przejścia władzy przez Hitlera, a w stosunki do Polski zachował daleko idącą nieufność, która uniemożliwiła zbudowanie trwałego sojuszu z II Rzeczpospolitą.

Z tej krótkiej notki biograficznej można uświadomić sobie rolę, jaką odegrał Masaryk dla powstania, organizacji i ustroju nadwieloletniej republiki. Z tego powodu jego osoba – którą można chyba porównać w odniesieniu do gruntu polskiego tylko z postacią Józefa Piłsudskiego – wzbudza ogromne zainteresowanie naukowców czeskich i obcokrajowców, a także czeskiej (i po części słowackiej) opinii publicznej. Na temat jego działalności ukazały się setki publikacji naukowych i publicystycznych. W Pradze prężnie działa duża instytucja naukowa zajmująca się działalnością Masaryka, a mianowicie istniejący już od 1932 r. Instytut T. G. Masaryka (Ústav T. G. Masaryka); w 1954 r. został on zlikwidowany, a w 1990 r. decyzją Václava Havla odnowiony. Instytut w 1995 r. został połączony z archiwum i biblioteką Akademii Nauk Czeskiej (Masaryk ústav AV ČR k Archiv AV ČR). Jego głównym polem działalności jest prowadzenie badań naukowych i propagowanie osoby Masaryka w nauce i społeczeństwie czeskim, jak również za granicami państwa. Dzięki działalności tej instytucji została wydana masa dokumentów, monografii i artykułów dotyczących życia i działalności tego największego przywódcy w historii niepodległych Czech (Czechosłowacji). Z dokumentów został wydany m.in. cykl *Spisy T. G. Masaryka* zawierający blisko 40 tomów dokumentów, relacji, wspomnień, wykładów i rozmów związanych z działalnością Masaryka⁶. Przez tę instytucję wydawana jest również seria *Korespondence T. G. Masaryk*, która obecnie zawiera 12 tomów korespondencji Masaryka z najważniejszymi osobistościami czesko-słowackiej sceny politycznej, od przełomu XIX/XX w., aż do 1937 r., m.in. z ministrem spraw zagranicznych, a później następcą w fotelu prezydenta Republiki Czechosłowacji Edvardem Benešem⁷, dziennikarzem Bedřichem Hlaváčem⁸, politykiem słowackim gen. Milanem

⁶ Dokładny spis wszystkich publikacji z tej serii dostępny jest na stronie internetowej Masaryk ústav a Archiv AV ČR: http://www.mua.cas.cz/cs/rady-publikaci/25?field_nakladatel_value=All&sort_by=field_commerce_rok_vydani_value&sort_order=DESC&page=1 [dostęp: 24.05.2016]

⁷ *Korespondence T. G. Masaryk – Edvard Beneš (1914–1918)*, ed. D. Hájková, I. Šedivý, Praha 2004, 353 s.; *Korespondence T. G. Masaryk – Edvard Beneš 1918–1937*, D. Hájková, V. Quagliatová, R. Vašek, Praha 2013, 480 s.

⁸ *Korespondence T. G. Masaryk – Bedřich Hlaváč*, ed. V. Doubek, M. Kučera, Praha 2001, 334 s.

Rastislavem Štefánikiem⁹, trzykrotnym premierem Antonínem Švehlą¹⁰, politykiem z okresu austro-węgierskiego Josefem Kaizlem¹¹ i historykiem Antonínem Rezekiem¹² czy przywódcą konserwatystów i pierwszym premierem niepodległej Czechosłowacji Karem Kramářem¹³. Rozpoczęto też wydawanie korespondencji z przedstawicielami poszczególnych narodowości. W pierwszej kolejności zwrócono uwagę na korespondencję Tomaša Masaryka z politykami, naukowcami i dziennikarzami pochodzącymi narodowościowo z krajów słowiańskich. Do tej pory ukazały się dwa tego typu tomy¹⁴.

Ze względu na zawarte materiały najbardziej interesujący jest dla polskiego badacza tom poświęcony korespondencji Masaryka z Polakami, Rosjanami i Ukraińcami pt.: *Korespondence T. G. Masaryk – Slované. Poláci, Rusové a Ukrajinci. 1. svazek*. Tom dzieli się na dwie zasadnicze części. Pierwszy rozdział został poświęcony Polakom. Składa się z pięciu części, w których zawarto m.in. artykuł dotyczący stanu badań nad osobą Masaryka w Polsce a przede wszystkim przedstawiono stanowisko Masaryka wobec szeroko rozumianej problematyki polskiej, a szczególnie w okresie poprzedzającym wybuch I wojny światowej, wzajemnych kontaktów podczas jej trwania oraz kwestię przynależności Śląska Cieszyńskiego do odradzającej się w 1918 r. Czechosłowacji i Polski. Oprócz uwag edytorskich i not archiwalnych w tomie znalazły się oczywiście same materiały archiwalne. Korespondencja ma różną wartość, jednak w zasadniczy sposób uzupełnia do tej pory znane badaczom materiały zawarte choćby w zbiorach dokumentów czeskich (czechosłowackich)¹⁵

⁹ *Korespondence T. G. Masaryk – slovenštíveřejníčinitelé (do r. 1918)*, ed. Jan Rychlík, Praha 2008, 190 s.

¹⁰ *Korespondence T. G. Masaryk – AntonínŠvehla*, ed. E. Broklová, V. Quagliatová, Praha 2012, 199 s.

¹¹ *Korespondence T. G. Masaryk – Josef Kaizl*, ed. J. Bílek, H. Kokešová, V. Quagliatová, M. Ryantová, Praha 2011, 340 s.

¹² *Korespondence T. G. Masaryk – AntonínRezek*, ed. J. Bílek, H. Kokešová, V. Quagliatová, Praha 2011, 148 s.

¹³ *Korespondence T. G. Masaryk – Karel Kramář*, ed. J. Bílek, H. Kokešová, V. Quagliatová, L. Swierczeková, Praha 2005, 514 s.

¹⁴ *Korespondence T. G. Masaryk – Slované. JižníSlované*, ed. L. Hladký, J. Škerlová, P. Cibulka, Praha 2015, 600 s.; *Korespondence T. G. Masaryk – Slované. Poláci, Rusové a Ukrajinci. 1. svazek*, ed. V. Doubek, P. Kaleta, J. Květina, Praha 2015, 509 s.

¹⁵ E. Beneš, *Světováválka a našerevoluce. Vzpomínky a úvahy z bojů za svobodunároda. Dokumenty*, Praha 1929, díl III; *Boj o směr vývoje československého státu, sv. I, říjen 1918–červen 1919*, ed. A. Kocman a kol., Praha 1965; sv. II, červenec 1919–květen 1921, ed. A. Kocman a kol., Praha 1969, L. Dědková, M. Salabová-Kučerová, *Zpráva T. G. Masaryka o historii a úkolech našeho revolučního hnutí 1914–1917*, „Historie a vojenství” 1968, č. 4; V. Sluka, B. Králová, *Dokumenty. T. G. Masaryk v bojích samostatného státu (II)*, „Historie a vojenství” 1990, č. 4; *Dokumenty československé zahraniční politiky. Československo na pařížské mírové*

czy polskich¹⁶. Pokazuje także, jak różnorodna to była korespondencja; znajdowały się w niej rzeczy ważne w kwestiach politycznych, ale poruszano także problemy naukowe, artystyczne czy też społeczne. Pokazuje to też, rzeczywiste, bardzo szerokie spektrum zainteresowań kwestiami polskimi, szczególnie w okresie poprzedzającym wybuch Wielkiej Wojny. Ta część została przygotowana przez bardzo dobrego znawcę historii Polski Petra Kaletę.

Druza część została poświęcona korespondencji czechosłowackiego przywódcy z Rosjanami (tylko kilka listów dotyczy Ukraińców) do końca roku 1917. Podobnie jak pierwszy rozdział składa się również z pięciu części, w których bardzo obszernie przedstawiono kwestię stosunku Masaryka do carskiej Rosji, jak również kwestii narodowościowych i społecznych monarchii Romanowów. Opinia ta była negatywna, co zostało zaprezentowane na początku artykułu recenzyjnego. Masaryk bardzo interesował się tematyką rosyjską, czego wyrazem był szereg książek – z cytowaną wcześniej *Russland und Europa* – i artykułów na ten temat. Wspomniana korespondencja dotyczy głównie jego działalności naukowej, choć można znaleźć w niej również poglądy polityczne. Ta część ma bardzo imponującą bazę źródłową – archiwa czeskie i rosyjskie – choć szkoda, że autor tej części Vratislav Doubek – nie skorzystał z materiałów zawartych w archiwach francuskich czy amerykańskich, a dotyczących kwestii rosyjskich. Wśród tychże materiałów jest sporo korespondencji z przebywającymi na emigracji intelektualistami i naukowcami rosyjskimi. Szczególnie interesujące są materiały zgromadzone przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych Francji na Quaid'Orsay (archiwa francuskiego MSZ znajdują się rue de la Convention 27).

Recenzowany tematyczny zbiór korespondencji Tamáša Masaryka stanowi godną polecenia publikację, która niewątpliwie przyczyni się do rozszerzenia wiedzy na temat stosunku czesko-słowackiego przywódcy do Polaków i odradzającego się po I wojnie światowej państwa polskiego. Wspomniana publikacja dostarczy też informacji w zakresie badań Masaryka w kwestiach związanych z carską Rosją. Uzupełnieniem przedstawianego tomu jest wychodzący w tym roku tom drugi, dotyczący Rosji i Rosjan oraz Ukraińców od 1918 do 1937 r.¹⁷ Podkreślić w tym miejscu należy ogromną staranność i dokładność czeskich naukowców w ukazywaniu wszelkich aspektów działalności jednego z najwybitniejszych przedstawicieli własnego narodu.

konferencji 1918-1920, sv. I (listopad 1918-červen 1919), Praha 2001; *Dokumenty československé zahraniční politiky. Vznik Československa 1918*, ed. A. Klimek a kol., Praha 1994.

¹⁶ *Archiwum polityczne Ignacego Paderewskiego*, ed. A. Dąbrowski i kol., Warszawa 2001, t. V.

¹⁷ *Korespondence T. G. Masaryk – Slované. Rusové a Ukrajinci. 2. svazek*, V. Doubek, Praha 2016, 733 s.

Judyta Bielanowska*

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu „Problemy współczesnej polityki: Konflikty zbrojne i terroryzm” – Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, 11–12 marca 2016 roku

W dniach 11–12 marca 2016 roku w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu odbył się Międzynarodowy Kongres „Problemy współczesnej polityki: Konflikty zbrojne i terroryzm”. Wydarzenie to zostało zorganizowane we współpracy z Uniwersytetem Anglii Wschodniej w Norwich (Wielka Brytania). Patronat nad spotkaniem objął minister spraw zagranicznych Witold Waszczykowski. Zasadniczą ideą kongresu było zwrócenie uwagi na najbardziej znaczące zagrożenia w obszarze bezpieczeństwa narodowego i międzynarodowego ukazane w złożonej perspektywie działań terrorystycznych i cyberterrorystycznych oraz konfliktów politycznych, militarnych i gospodarczych. Poruszona została również kwestia sposobów relacjonowania przez środki masowego przekazu różnorodnych zjawisk o charakterze terrorystycznym, jak również sposobu ich recepcji przez opinię publiczną i środowisko międzynarodowe.

Kongres podzielony został na sesje plenarne oraz obrady panelowe, w ramach których prelegenci podejmowali tematy odnoszące się do jednego skonkretyzowanego zagadnienia z dziedziny szeroko pojętego bezpieczeństwa w różnych częściach świata.

W imieniu o. dr. Tadeusza Rydzika zaproszonych gości i słuchaczy powitał o. dr Zdzisław Klafka, rektor WSKSiM, który w swym przemówieniu podkreślił podstawowy cel kongresu, a mianowicie pobudzenie każdego człowieka do refleksji nad własną odpowiedzialnością za zagrożenie terroryzmem. Słowa te wypowiedziane zostały w kontekście możliwości wielorakiego pojmowania współczesnego terroryzmu, który oprócz swej najbardziej oczywistej postaci, może

* Judyta Bielanowska – absolwentka Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Ukończyła studia z zakresu politologii i bezpieczeństwa wewnętrznego. Doktorantka studiów w dziedzinie nauk o polityce na UMK w Toruniu. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na historii politycznej Polski XX wieku, zwłaszcza okresu PRL.

przybrać również formę donosicielstwa, obmowy, czy też krzywdy wyrządzanej drugiemu człowiekowi poprzez nieodpowiedzialne wypowiedzi. Ojciec Klafka wskazał także na powiązanie posiadania władzy z terroryzmem, dowodząc, iż te kategorie są z sobą ściśle skorelowane, bowiem największą odpowiedzialność za akty terroru ponoszą ludzie dysponujący władzą nieograniczoną lub tacy, którzy tymczasowo zostali od tejże władzy odsunięci i nie są w stanie zaakceptować tego faktu.

Następnie odbyła się sesja plenarna prowadzona przez dr Dorotę Żuchowską, dziekana WSKSiM. Pierwszym z prelegentów był w tej sesji prof. Sebastian Wojciechowski z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wygłosił wprowadzający wykład na temat „Terroryzmu na początku XX wieku – istoty, przyczyn i zakresu zagrożenia”. Osią jego refleksji były słowa Jana Pawła II, iż „terroryzm rodzi się z nienawiści”. Prócz określenia definicyjnego ujęcia terroryzmu, wskazania na jego elementy składowe, najbardziej charakterystyczne cechy oraz metody i cele zamachowców profesor scharakteryzował także stopień zagrożenia atakiem terrorystycznym na obszarze Polski w kontekście zbliżających się obchodów Światowych Dni Młodzieży, szczytu NATO w Warszawie, a także ewentualnego napływu imigrantów. Prof. Wojciechowski podkreślił, iż terroryzm jest zjawiskiem ponadczasowym, które ustawicznie ewoluuje, ponadto nie należy utożsamiać go wyłącznie z fundamentalizmem islamskim, gdyż każdy przejaw radykalizacji na dowolnej płaszczyźnie ludzkiej egzystencji może stanowić załączek terroryzmu. Sprzyja temu fakt asymetryczności, polegający na tym, iż przygotowanie zamachu terrorystycznego jest relatywnie tanie, podczas gdy wojna z terroryzmem generuje olbrzymie koszty i, niestety, jest ona obecnie często przez społeczność międzynarodową przegrywana.

Kolejny prelegent w tej sesji plenarnej, prof. Indranil Bose z Indii, w referacie „W stronę szerszej interpretacji pojęcia »bezpieczeństwo«” skoncentrował się na dwóch najpilniejszych potrzebach społeczeństwa indyjskiego, mianowicie: bezpieczeństwie i rozwoju. Referent nakreślił pokrótce historię Indii w kontekście ich relacji z supermocarstwami oraz Pakistanem, przy czym bardzo wyraźnie podkreślił, że pomimo niezbyt dobrych stosunków obu państw, w żadnym razie nie należy utożsamiać Indii z terroryzmem, mającym swoje źródła właśnie w Pakistanie. Ponadto wyróżnił również trzy obszary bezpieczeństwa o znaczeniu fundamentalnym dla właściwej egzystencji społeczeństwa, w ramach których może pojawić się zagrożenie terrorystyczne, wskazując na nierównomierny dostęp do energii, wody i żywności. Z tym natomiast ściśle powiązane są dwie koncepcje bezpieczeństwa na terenie Indii, dotyczące aspektu zewnętrznego i wewnętrznego. Na pierwszym z tych poziomów bezpieczeństwo Indii opiera się na prowadzeniu działań negocjacyjnych, a także tworzeniu serdecznych, przyjaznych sojuszy z innymi państwami między innymi poprzez wymianę handlową, z kolei w drugim

wymiarze, wewnętrznym, Indie zobligowane są do zatroszczenia się o właściwy rozwój państwa, zwłaszcza tam gdzie istnieją obszary ubóstwa.

Ostatni referat w tej sesji: „Śledztwa w sprawie więzień CIA w Europie. Praworządność czy bezmyślność”, przedstawił prof. Mirosław Piotrowski, reprezentujący Katolicki Uniwersytet Lubelski oraz Wyższą Szkołę Kultury Społecznej i Medialnej. Omówił genezę europejskiego śledztwa w sprawie więzień CIA prowadzonego przez Radę Europy. Następnie przedstawił działania komisji śledczej ds. więzień CIA, powołanej przez Parlament Europejski, której zadaniem było ustalenie, czy rządy państw europejskich wspierające USA w walce z terroryzmem nie naruszyły norm prawa międzynarodowego. Prelegent zwrócił szczególną uwagę na podział, który wykrystalizował się w ramach tej komisji, oparty na wyodrębnieniu frakcji antyamerykańskiej, dowodzącej, iż dochodziło do łamania prawa międzynarodowego, oraz frakcji przeciwniej, opowiadającej się za współpracą z USA w zakresie działań antyterrorystycznych. W kontekście tym poruszona została również kwestia stosowania tortur wobec więźniów przez funkcjonariuszy CIA.

Kolejnym etapem sesji plenarnej była dyskusja. Najczęściej zadawane pytania dotyczyły takich aspektów, jak: źródła finansowania terroryzmu rozwijającego się przecież na terenach zagrożonych ubóstwem; zagrożenie zamachem terrorystycznym podczas Światowych Dni Młodzieży i szczytu NATO; problem z dysfunkcją pomiędzy „uchodźcą” a „emigrantem”; kwestia terroryzmu w Indiach i Pakistanie; dopuszczalność tzw. środków specjalnych podczas przesłuchiwania więźniów (pod pojęciem środków specjalnych stosowanych przez służby rozumie się różnego rodzaju tortury; kwestia ich dopuszczalności wywołała duże zainteresowanie u słuchaczy). Podczas dyskusji poruszony został również problem tzw. seksterroru, rozumianego jako przestępstwa seksualne dokonywane przez obcokrajowców z krajów arabskich, mające miejsce nie tylko w Niemczech, ale także w państwach skandynawskich.

Kolejna część kongresu, odbywająca się tym razem w ramach obrad panelowych, skupiła się wokół następujących kwestii:

- 1) Panel 1: Polityka bezpieczeństwa (prowadzący: dr Marcin Polakowski), obejmujący następujące referaty:
 - a) „Rewolucje i przewroty polityczne jako przyczyna rozpoczęcia agresji militarnej oraz stawania się jej celem” (dr Michał Kuź, Uczelnia Łazarskiego);
 - b) „Wojny walutowe – przyczyny i konsekwencje dla współczesnego międzynarodowego systemu walutowego” (dr Dorota Żuchowska, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej);
 - c) „Zagrożenie dżihadem w Polsce” (mgr Wadim Procel, Akademia Marynarki Wojennej)
 - d) „Bezpieczeństwo kulturowe Polski – wyzwania i zagrożenia” (mgr Marek Friedrich, Uniwersytet Gdański);

- 2) Panel 2: Konflikty wewnętrzne i międzynarodowe (prowadzący: prof. Piotr Grochmalski, dr Jan Wiśniewski), w ramach którego przedstawiono następujące zagadnienia:
- a) „Ukraiński kryzys uchodźczy” (prof. Kseniia Denysenko, Uniwersytet Tarasa Szewczenki w Kijowie, Ukraina);
 - b) „Konflikt w Syrii: czy Afganistan 2.0 jest nieunikniony?” (prof. Roman Petyur, Uniwersytet Tarasa Szewczenki, Ukraina);
 - c) „Mrok z północy. Rosyjskie zagrożenie militarno-polityczne wobec niepodległych państw Europy Środkowej i Wschodniej w ukraińskich przekazach medialnych” (prof. Ihor Sribnyak, Uniwersytet Kijowski Borysa Grinczenki, Ukraina);
 - d) „Do czego zmierza Putin. Geopolityczny projekt Kremla” (prof. Piotr Grochmalski, Uniwersytet Mikołaja Kopernika);
 - e) „Kulturowe spięcia zacznem niebezpiecznej egzystencji” (ks. dr Paweł Maciąg, Akademia Sztuk Pięknych w Katowicach, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II).
- 3) Panel 3: Wojna, konflikty i terroryzm w mediach (prowadząca: dr Monika Kacprzak, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej), poruszający następujące zagadnienia:
- a) „Terroryzm ETA: dyskusja i ataki w prasie hiszpańskiej podczas *lat ołowi*” (mgr Marta Requejo Fraile, mgr Itziar Reguero Sanz, Uniwersytet Valladolid, Hiszpania);
 - b) „Terroryzm jako strategia komunikacyjna” (ks. dr hab. Wiesław Łużyński, Uniwersytet Mikołaja Kopernika);
 - c) „Filmowy obraz konfliktów zbrojnych XXI wieku – Afganistan, Irak” (mgr Anita Lewandowska, Uniwersytet Gdański);
 - d) „Walka informacyjna w północnym Iraku – propagandowa aktywność Kurdów i Chrześcijańskiej Milicji” (mgr Grzegorz Klein, Akademia Obrony Narodowej);
 - e) „Percepcja zagrożeń współczesnych społeczeństw w świetle przekazów medialnych na temat terroryzmu” (mgr Mateusz Ziętarski, Akademia Marynarki Wojennej);
 - f) „Redaktor na wojnie. Entymematy w dyskursie tygodnika »Newsweek« w latach 2015–2016” (dr Hanna Karp, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej).

Każdy z referatów prezentował wysoki poziom merytoryczny, dlatego też warto pokrótce przybliżyć treść niektórych z nich, rozpoczynając od prelegentek z panelu trzeciego: mgr M. Requejo Fraile i mgr I. Reguero Sanz, które omówiły terroryzm ETA w kontekście relacjonowania tego zjawiska w prasie hiszpańskiej. Referentki zwróciły uwagę przede wszystkim na możliwość instrumentalnego,

a zarazem ściśle celowego wykorzystywania mediów przez terrorystów. Wskazały także na korelację pomiędzy sposobem relacjonowania ataków terrorystycznych a coraz częstszą interpretacją zamachów jako swoistego „teatru grozy” przez opinię publiczną. Wszystko to z kolei zostało omówione w kontekście działalności hiszpańskiej grupy terrorystycznej ETA, która pomimo swego jednoznacznego charakteru u schyłku lat siedemdziesiątych dysponowała znacznym poparciem ze strony Basków i która, co więcej, dyktowała warunki dyskursu medialnego na temat terroryzmu w tym okresie.

Kolejny referat dotyczył „Terroryzmu jako strategii komunikacyjnej”, a wygłosił go ks. dr hab. Wiesław Łużyński z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. W swoim wystąpieniu prelegent scharakteryzował ataki terrorystyczne jako nośnik pewnego przesłania, które za sprawą mediów zyskuje rozgłos, popularność, a tym samym przysparza grupom terrorystycznym coraz więcej zwolenników. Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście efekt psychologiczny, który może zadziałać właśnie poprzez kontekst medialnej interpretacji zamachów terrorystycznych. Z jednej bowiem strony pojawia się strach w społeczeństwie, które nie jest w stanie wypracować skutecznych metod walki z terroryzmem, z drugiej zaś mobilizuje i organizuje różnego rodzaju grupy społeczne podatne na hasła terrorystów, np. mniejszości etniczne, które dostrzegają, iż walka z szeregach organizacji terrorystycznych może okazać się skuteczna, a tym samym doprowadzić do realizacji ich partykularnych celów.

Następne zagadnienie przedstawiła mgr Anita Lewandowska z Uniwersytetu Gdańskiego, a dotyczyło ono „Filmowego obrazu konfliktów zbrojnych XXI wieku – Afganistan, Irak”. Prelegentka wyraziła przekonanie, iż filmy współdziałają w budowaniu określonej ideologii, usprawiedliwiając przedsięwzięcia podejmowane w obrębie polityki. Wskazała również na różnice w polskiej i amerykańskiej kinematografii, dowodząc, iż polskie filmy na temat konfliktów zbrojnych nie stanowią hołdu dla określonej politycznej strategii działania, lecz są obrazem wojny, dążą do przedstawienia jej w sposób maksymalnie realistyczny. Z kolei filmy amerykańskie mają na celu wywieranie wpływu na odbiorcę, przy czym wpływ ten bardzo wyraźnie określony, podyktowany bieżącą polityką państwa, wpisujący się ponadto w kod geopolityczny Amerykanów, który jest odgórnie narzucony.

Kolejny referat tego panelu dotyczył tematu: „Walka informacyjna w północnym Iraku – propagandowa aktywność Kurdów i Chrześcijańskiej Milicji”. Wygłosił go mgr Grzegorz Klein z Akademii Obrony Narodowej. Referat został dodatkowo poszerzony o omówienie przekazu propagandowego terrorystycznej organizacji Daesh. Referent scharakteryzował między innymi konflikt sunnicko-szyicki w kontekście oficjalnej propagandy tej grupy. Wskazał na brutalność w przekazach propagandowych, ale także na to, iż przekazy są selekcjonowane

w zależności od grup docelowych. Stąd też wynika stopniowanie występującej w nich brutalności. Ponadto omówione zostały najistotniejsze aspekty propagandowe Kurdów (przedstawiających siebie jako jedyną realną siłę stawiającą skuteczny opór Daesh) oraz Chrześcijańskiej Milicji, która jest gotowa przyjąć do swych szeregów każdego człowieka (a zatem chrześcijanina, muzułmanina i innych) gotowego włączyć się w walkę o stworzenie państwa Kurdów.

W panelu drugim referat pt. „Kulturowe spięcia zacznem niebezpiecznej egzystencji” wygłosił ks. dr Paweł Maciąg reprezentujący Akademię Sztuk Pięknych w Katowicach oraz Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Poruszone wątki dotyczyły walki o symbole w obszarze kultury narodowej, przemocy symbolicznej, wykorzystania do walki propagandowej symboliki narodowej (co jest szczególnie dostrzegalne na przykładzie państw totalitarnych XX wieku), nurtów uniwersalistycznych, a w ich ramach swoistości kultur narodowych, etnocentryzmu i ksenofobii, a także kwestii samowystarczalności nowoczesnej kultury narodowej (przy czym referent podkreślił, iż żadna kultura narodowa nie jest samowystarczalna).

Na zakończenie wystąpień w ramach tego panelu odbyła się dyskusja na tematy poruszane w poszczególnych referatach. Największe zainteresowanie wśród słuchaczy wzbudził referat prof. Piotra Grochmalskiego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, dotyczący geopolitycznych dążeń Kremla. Pytania kierowane do prelegenta miały na celu doprecyzowanie wątków, które z powodu limitu czasowego nie zostały dostatecznie rozwinięte.

Podczas drugiego dnia uroczystości obrady zostały zorganizowane w dwu panelach.

1) Panel 1: Polityka bezpieczeństwa (prowadzący: dr Rafał Lizut):

- a) „Sposoby na przywrócenie integralności terytorialnej Ukrainy” (dr Vasyl Yablonskiy, Narodowy Instytut Studiów Strategicznych, Ukraina);
- b) „Zmniejszanie napięć społecznych jako czynnik bezpieczeństwa społecznego” (dr Aleksandra Kolomiets, Narodowy Instytut Studiów Strategicznych, Ukraina);
- c) „Regionalizm europejski jako element regionalnego systemu bezpieczeństwa” (dr Sergiy Makovskyy, Uniwersytet Tarasa Szewczenki w Kijowie, Ukraina);
- d) „Technika i bezpieczeństwo obywateli: między skuteczną ochroną a totalną kontrolą” (dr Rafał Lizut, St. Mary Polytechnic, Suleja, Nigeria; Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej);
- e) „Prezydent Aleksander Kwaśniewski wobec Sił Zbrojnych RP” (mgr Diana Bednarz, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej).

- 2) Panel 2: Konflikty wewnętrzne i międzynarodowe (prowadzący: dr Marcin Polakowski):
- a) „Socjalistyczny pretorianizm w Wenezueli (1999–2012)” (prof. Tomas Straka, Uniwersytet Katolicki Andres Bello, Wenezuela);
 - b) „Czy Bośni i Hercegowinie grozi rozbiór? Aspekt historyczny i współczesny” (prof. Piotr Żurek, Akademia Techniczno-Humanistyczna w Białymostku-Białej);
 - c) „Wojny kulturowe i perspektywy dialogu” (prof. Michał Januszkiewicz, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej);
 - d) „Współczesna forma konfliktu. Czym jest wojna hybrydowa na przykładzie Europy” (dr Dorota Piersa-Cywińska, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej);
 - e) „Niewypowiedziana wojna. Rosyjska obecność militarna w Syrii w kontekście rywalizacji bliskowschodniej” (dr Jan Wiśniewski, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej);
 - f) „Społeczny rozłam i kryzys Ukrainy a doświadczenia Polski” (prof. Sławomira Gruszevska, Uniwersytet Szczeciński, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej; dr Robert Grochowski, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej).

Również podczas drugiego dnia kongresu poruszano niezwykle interesujące zagadnienia, spośród których kilka z nich dotyczyło wątków dotychczas nieeksplorowanych przez specjalistów z zakresu zwalczania terroryzmu. Dlatego też warto przybliżyć niektóre z referatów.

Rozpoczynając od panelu drugiego, pierwszy z prelegentów, prof. Tomas Straka reprezentujący Uniwersytet Katolicki Andres Bello w Wenezueli, przedstawił temat „Socjalistycznego pretorianizmu w Wenezueli (1999–2012)”. Profesor przybliżył słuchaczom sylwetkę prezydenta Wenezueli Hugo Chaveza Friasa w kontekście problemu demokratyzacji Wenezueli. Wskazał ponadto, iż w związku z aktywnością polityczną Chaveza Wenezuela, w odróżnieniu od innych państw Ameryki Łacińskiej, które wstąpiły na drogę liberalizmu i demokracji, rozwijała się w zupełnie innym kierunku, a mianowicie: pretorianizmu (interpretowanego jako nadanie militarnego charakteru państwu) i socjalizmu, zwanego „socjalizmem boliwariańskim”. Referent wskazał ponadto na odmienności pomiędzy Europą Wschodnią przed 1989 rokiem a specyfiką systemu politycznego Wenezueli, który w odróżnieniu od pozostałych stanowi nowy typ cywilno-militarny, którego przejawy dostrzegane są we wszystkich instytucjach administracji publicznej Wenezueli. Tym samym sytuacja wewnętrzna Wenezueli,

podobnie jak Kuby, wyczerpuje cechy tego samego schematu, w którym armia nie tylko popiera socjalizm, lecz także pełni znaczącą rolę w jego zabezpieczeniu.

Kolejny referat pt. „Czy Bośni i Hercegowinie grozi rozbiór? Aspekt historyczny i współczesny” przedstawił prof. Piotr Żurek z Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej. W referacie ukazane zostały przede wszystkim najważniejsze aspekty ewentualnego konfliktu na tle religijnym i etnicznym. Ponadto podjęta została próba odpowiedzi na pytanie, czy to Republika Serbska dąży do rozbioru tego obszaru, jak też czy istnieje zagrożenie ze strony terrorystów muzułmańskich z terenów Bośni i Hercegowiny i czy można je w jakimś stopniu porównać z potencjalnymi atakami terrorystycznymi inicjowanymi przez muzułmanów z Europy Zachodniej.

Natomiast w panelu pierwszym dr Rafał Lizut omówił temat „Technika i bezpieczeństwo obywateli: między skuteczną ochroną a totalną kontrolą”. Przedstawione zostały argumenty przemawiające za intensyfikacją kontroli obywateli, jak i wyrażające stanowisko przeciwne, a zatem sugerujące konieczność ograniczenia inwigilacji. Co ciekawe, dla uzasadnienia stanowisk obu stron tego dylematu istnieją, według prelegenta, te same motywacje, mające charakter retrospekcyjny, polityczny, odnoszący się do transparentności, sprawnościowy, definicyjny, a także wiążący się z możliwościami technicznymi. Od tego, czy opowiadamy się za permanentną kontrolą, czy też pełnym poszanowaniem prywatności obywateli, zależy interpretacja poszczególnych argumentów; oczywiście diametralnie różna będzie ona w systemie demokratycznym i totalitarnym czy autorytarnym.

Ostatni referat w tym panelu przedstawiła mgr Diana Bednarz z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej pt. „Prezydent Aleksander Kwaśniewski wobec Sił Zbrojnych RP”. Referentka przedstawiła najbardziej znaczące cechy prezydentury Aleksandra Kwaśniewskiego odnoszące się do kwestii jego polityki wobec Sił Zbrojnych. Wskazała, iż była to polityka czynna, zaś sam prezydent dążył do modernizacji armii, odbywał częste spotkania z żołnierzami, a także popierał wszelkie działania mające na celu wstąpienie Polski do NATO. Prelegentka zakończyła swój referat konkluzją, iż Aleksander Kwaśniewski, w obszarze wojskowości, zrealizował wszystkie zapowiedziane przez siebie założenia.

Po zakończeniu obrad w obu panelach odbyła się sesja plenarna w Auli Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej, podczas której prelekcje wygłosili minister spraw zagranicznych Witold Waszczykowski oraz minister obrony narodowej Antoni Macierewicz. Zanim jednak poproszono gości o wystąpienie, mowę wstępną wygłosił o. Tadeusz Rydzyk, rektor-założyciel Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Następnie minister Witold Waszczykowski wygłosił blisko półgodzinny wykład na temat bezpieczeństwa Polski. Odniósł się on do polityki bezpieczeństwa realizowanej przez obecny rząd wobec zagrożeń i konfliktów na świecie i ich możliwych reperkusji w Polsce. Poruszona

została również kwestia możliwego zagrożenia ze strony Rosji, problemu z przyjmowaniem uchodźców, a także sytuacji w NATO. Minister wskazał również, iż należy pochylić się nad problemem zabezpieczenia regionu Europy Środkowej i Wschodniej przed wspomnianymi zagrożeniami, a także dążyć do zacieśnienia współpracy z państwami członkowskimi Grupy Wyszehradzkiej, państwami skandynawskimi, ale także krajami Afryki oraz obiema Amerykami.

Z kolei druga prelekcja, wygłoszona przez Antoniego Macierewicza, stanowiła uzupełnienie kwestii poruszonych podczas pierwszego wykładu. Następnie omówił on problem terroryzmu i konfliktów zbrojnych z punktu widzenia bezpieczeństwa Polski. Poczynione zostało również rozróżnienie między tymi terminami, a także wskazanie, iż niepodległość Polski w pełnym wymiarze pociąga za sobą całkowite uniezależnienie się od ingerencji ze strony obcych mocarstw. Minister mówił także, podobnie jak poprzedni prelegent, o trudnych relacjach Polski z Rosją, które rzutują na możliwości współpracy między oboma państwami, stawiając pod znakiem zapytania bezpieczeństwo Polski.

Po zakończeniu wystąpień nadszedł czas na dyskusję, podczas której do obu prelegentów kierowane były pytania dotyczące przede wszystkim przygotowania Polski do Światowych Dni Młodzieży oraz organizacji szczytu NATO w Warszawie w kontekście możliwości zagrożenia atakiem terrorystycznym.

Zasadnicza idea przyświecająca konferencji odzwierciedla najbardziej aktualny problem współczesnego świata w kontekście bezpieczeństwa międzynarodowego. Terroryzm jest bowiem zjawiskiem na tyle złożonym i niejednoznacznym, iż może urzeczywistnić się w każdym miejscu i o każdej porze. Transgraniczny i uniwersalny charakter tego zjawiska sprawia, iż w sprzyjających dla niego okolicznościach nie ma właściwie żadnych przeszkód dla przeprowadzenia ataku terrorystycznego. Dlatego też tego rodzaju konferencje, kongresy czy sympozja, mające na celu przybliżenie rozmaitych aspektów z całego spektrum definicji i kategoryzacji terroryzmu, wpisują się w całościowy nurt profilaktyki terroru i pokrewnych jemu konfliktów zbrojnych, tym bardziej że każde z tych zjawisk w dobie współczesnej permanentnie się aktualizuje. Tym większa jest więc wartość debat i dyskusji o charakterze naukowym, przeprowadzanych w rozmaitych obszarach przestrzeni publicznej, a w szczególności w murach uczelni i uniwersytetów. Międzynarodowy Kongres „Problemy współczesnej polityki. Konflikty zbrojne i terroryzm” zorganizowany przez Wyższą Szkołę Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu jest tego znamienitym przykładem.