Z głębokości

prace ofiarowane

ks. prof. dr. hab. Henrykowi Skorowskiemu

Z głębokości

Promethidion (fragmenty)

Kształtem miłości piękno jest, i tyle,
ile ją człowiek oglądał na świecie,
w ogromnym Bogu, albo w sobie-pyle,
na tego Boga wystrojonym dziecię,
tyle o pięknem człowiek wie i głosi.

Choć każdy w sobie cień pięknego nosi
i każdy, każdy z nas, tym piękna pyłem!
Gdyby go czysto uchował w sumieniu,
a granitowi rzekł: żyj, jako żyłem,
toby się granit poczuł na wyjrzeniu.

I może palcem przecierał powieki,
jak przebudzony mąż z ziemi dalekiej.
Lecz to z granitu bryłą ten by zrobił,
a inny z tęczy kolorem na ścianie,
a inny drzewa by tak usposobił,

żeby się dłońmi splotły w rusztowanie,
a jeszcze inny głosu by kolumnę,
rzucając w psalmy akordów rozumne,
porozpowijał jak rzecz zmartwychwstałą,
co się zachwyca w niebo. Szłaby dusza

tam, tam, a płótno na dół by spadało,
jako jesienny liść, gdy dojrzy go grusza.

(....)
Bo nie jest światło, by pod korcem stało,
ani sól ziemi do przypraw kuchennych.
Bo piękno na to jest, by zachwycało
do pracy, praca, by się zmartwychwstało.

Cyprian Kamil Norwid

Z głębokości

prace ofiarowane
ks. prof. dr. hab. Henrykowi Skorowskiemu

Redakcja naukowa
Janusz Gmitruk, Tadeusz Skoczek, ks. Jerzy Zając

Warszawa 2023

Recenzje naukowe:
Prof. dr hab. Zbigniew Judycki
Prof. dr hab. Jerzy Mazurek

Projekt okładki
Natalia Roszkowska

Redakcja językowa
Irma Iwaszko

ISBN 978-83-66640-68-9

Wydawnictwo Muzeum Niepodległości
(identyfikator wydawnictwa naukowego 42 700)
Al. Solidarności 62; 00-522 Warszawa
wydawnictwo@muzeumniepodleglosci.art.pl

ISBN 978-83-7901-414-9

Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego
Al. Wilanowska 204; 02-730 Warszawa
mhprl@mhprl.pl

Wprowadzenie

Z głębokości wołam do Ciebie, Panie,
o Panie, słuchaj głosu mego!

Z głębokości. Taki tytuł nadaliśmy pracy zbiorowej, artykułom przekazanym nam do publikacji dedykowanej, ofiarowanej księdzu profesorowi Henrykowi Skorowskiemu. Są to różne i różnorodne prace wynikające z wielkiego szacunku jakim darzą beneficjenta tej książki jej autorzy. Artykuły wynikające z głębi serca, przekazywane z głębi duszy. Ale przede wszystkim inspirowane psalmem 130, tak pięknie przetłumaczonym z *Wulgaty* przez Jana Kochanowskiego (tam nosi numer 129).

De profundis clamavi ad te, Domine.
Z głębokości wołam do ciebie Panie.

> „W troskach głębokich ponurzony, /do Ciebie, Boże niezmierzony,/wołam, racz smutne prośby moje,/przyjąć w łaskawe uszy swoje! (...)
>
> Cieszy mię, Panie, dobroć Twoja,/ cieszą mię słowa; dusza moja/upatrzą Twego smiłowania/ barziej niż nocna straż świtania/ barziej niż nocna straż świtania/pragnie duch Twego smiłowania./O Izraelu, niech się dzieje,/co chce, ty w Panu kładź nadzieje.
>
> U Tego litość nieprzebrana,/ Tego pomoc nieczekana,/Ten miłosierdziu swemu g'woli,/ze wszech cię grzechów twych wyzwoli."

Kochanowski jest nieczęsto już czytany, rzadko przywoływany. Przewróćmy sprawiedliwość należną „ojcu mowy polskiej", chociaż w tytule. Przywróćmy też polskiej humanistyce dociekania związane z regionalizmem.

Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB jest wybitnym intelektualistą, socjologiem i politologiem, specjalistą społecznej nauki Kościoła oraz problematyki praw człowieka. Niedawno w Wydawnictwie Naukowym Muzeum Niepodległości ukazała się księga pamiątkowa Jemu poświęcona, uświetniająca jubileusz siedemdziesiątych urodzin i czterdziestej rocznicy pracy na rzecz nauki polskiej. Prof. dr hab. Ryszard Czekalski, rektor UKSW, napisał we wprowadzeniu do tego obszernego tomu znamienne słowa:

> „Najważniejszym elementem każdej uczelni jest jej społeczność(...). Ta wspólnota tworzy dorobek moralny i intelektualny, inspirując studentów i młodych pracowników do przygody z nauką. Należy podkreślić, że jednym z głównych inspiratorów tego procesu w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, jako profesor, dziekan, prorektor i rektor, jest ks. prof. dr hab. Henryk

> Skorowski. (...) Nasz bohater i mistrz wzniósł nieoceniony wkład w kształtowanie i rozwój społecznej, naukowej i duchowej naszej poprzedniczki – Akademii Teologii Katolickiej. [To] służba drugiemu człowiekowi, Kościołowi i Ojczyźnie (...) budująca przestrzeń niezależnej debaty i refleksji na gruncie katolickiej nauki społecznej".

Aksjologia regionalizmu to kolejna dziedzina naukowych i publicystycznych zainteresowań księdza profesora. Dlatego postanowiliśmy, w rok po księdze jubileuszowej, wydać kolejną pracę, tym razem poświęcona wyłącznie regionalizmowi. W jego wielkiej różnorodności, o czym świadczą różne problemy przedstawiane w artykułach ofiarowanych jubilatowi, oraz wielka różnorodność doświadczeń autorskich. W książce *Być u siebie* wydanej w serii „Od regionalizmu do samorządu" Ks. H. Skorowski napisał:

> „Nauka społeczna Kościoła nieustannie podkreślała i podkreśla konieczność zachowania własnej tożsamości kulturowej przez poszczególne narody, narodowości, grupy regionalne i etniczne. W kontekście procesów integracyjnych i globalizacyjnych z całą mocą przypomina, że nie mogą one dokonywać się poprzez zacieranie i niszczenie własnych kultur. Europa i świat muszą być bogate różnorodnością. W tym sensie Kościół podkreśla wartość narodowego, regionalnego, etnicznego dziedzictwa, tzn. ich aksjologiczność we współczesnym świecie. Nie ulega jednak wątpliwości, iż owo dziedzictwo i bogactwo różnorodności może być wielorako zagrożone".

Temu przesłaniu służy właśnie prezentowana praca zbiorowa *Z głębokości.*

> Z głębokości wołam do Ciebie, Panie,
> o Panie, słuchaj głosu mego!

(.....)
Nakłoń swoich uszu
ku głośnemu błaganiu mojemu!
Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie,
Panie, któż się ostoi?
Ale Ty udzielasz przebaczenia,
aby Cię otaczano bojaźnią.
W Panu pokładam nadzieję,
nadzieję żywi moja dusza:
oczekuję na Twe słowo.
Dusza moja oczekuje Pana
bardziej niż strażnicy świtu,

Niech Izrael wygląda Pana.
U Pana bowiem jest łaskawość
i obfite u Niego odkupienie.
On odkupi Izraela.
Ze wszystkich jego grzechów.

Psalm *De profundis* od wieków inspirował artystów, filozofów, a nawet twórców gier komputerowych. Stanowił też motto przyświecające redaktorom i autorom pracy zbiorowej, dla których regionalizm jako kategoria aksjologiczna jest filarem integrującym i zabezpieczającym osobę w współczesnych przestrzeniach społecznych i kulturowych.

Warszawa, 1 grudnia 2022

Janusz Gmitruk, Tadeusz Skoczek, ks. Jerzy Zając

Stefan Bednarek
(1944-2022)

Edukacja regionalna w meandrach reform oświatowych

W referacie otwierającym obrady XI Kongresu Stowarzyszeń Regionalnych w Legnicy we wrześniu 2018 roku ks. prof. Henryk Skorowski wezwał do ożywienia refleksji nad aksjologią regionu, do wydobywania, rozpoznawania i upowszechniania wartości stanowiących o swoistości przestrzeni regionalnej oraz o tożsamości grupy, która uczyniła tę przestrzeń swoją małą ojczyzną. Wezwał też do uczynienia z tych wartości siły ożywiającej dążenia i działania zmierzające do takiego ukształtowania społeczności regionalnej, by stała się ona podmiotem w procesach, które toczą się we współczesnym świecie. To właśnie dzięki wartościom spajającym wspólnotę lokalną i regionalną może ona aktywnie i twórczo budować swoją podmiotowość. Jak pisze H. Skorowski:

> Podmiotowość ta akcentuje i wydobywa ideę jej realności w istnieniu, godności i odpowiedzialności w sferze działania, wreszcie ideę autonomii w ramach życia społecznego. Prawdziwa zatem

> podmiotowość społeczności lokalnej to możliwość swobodnego jej istnienia i działania w ramach społeczności państwowej, a także autentycznego stanowienia o sobie we wszystkich płaszczyznach codziennej egzystencji. I o to chodzi w idei regionalizmu – aby społeczność była upodmiotowiona, tzn. mogła być autentycznie autonomiczna i mogła działać na rzecz własnego środowiska[1].

Nie da się tego celu osiągnąć bez działalności edukacyjnej i – szerzej – wychowawczej. Ważną rolę musi odgrywać dziś ruch regionalistyczny w aktywizacji środowisk edukacyjnych na rzecz wydobywania aksjologii własnego środowiska regionalnego. Ten postulat włączania aksjologii własnego dziedzictwa do systemów wartości wszystkich Polaków powinien inspirować namysł nad programami dydaktyczno-wychowawczymi szkół i wszystkich innych ośrodków edukacyjnych. Kształcenie regionalne ma swój początek w domu rodzinnym, a w miarę rozwoju młodego człowieka wkracza on w inne kręgi oddziaływania wychowawczego, w których niepoślednią rolę odgrywają więzi środowiskowe, wspólnota religijna, instytucje życia kulturalnego, organizacje młodzieżowe, stowarzyszenia lokalne i regionalne. Ale szczególne miejsce w tym złożonym procesie rozwoju intelektualnego, formowania światopoglądu i charakteru oraz budowania tożsamości młodego człowieka odgrywa szkoła, zwłaszcza etap wczesnoszkolny i starsze klasy szkoły podstawowej. Spójny program nauczania, korzystne warunki i środki kształcenia, a przede wszystkim mądry i świadomy swego powołania nauczyciel, decydują o powodzeniu tego procesu, w którym osadzenie wychowanka w przyrodniczym, historycznym i kulturowym dziedzictwie małej ojczyzny

[1] H. Skorowski, *Perspektywy i wyzwania ruchu regionalistycznego w XXI w.* [w:] *XI Kongres Stowarzyszeń Regionalnych, Legnica 23-25 IX 2018. Materiały i dokumenty* (w druku).

oraz przysposobienie do aktywnego uczestniczenia w jej życiu społecznym jest fundamentalnym, niestety coraz rzadziej zadowalająco spełnianym przez instytucje edukacyjne warunkiem efektywnej realizacji ich funkcji.

> Szkoła w swym systemie edukacyjnym musi pokazać – pisze dalej Skorowski – że dziedzictwo regionalne charakteryzuje się całym systemem »gromadzenia« i »przechowywania« wartości intelektualnych, moralno-społecznych, religijnych, a także w jakimś sensie materialnych. (...) Aktywizacji środowisk edukacyjnych na rzecz ukazywania aksjologii regionalnego dziedzictwa jest w dobie dzisiejszej istotnym wyzwaniem stojącym przed ruchem regionalistycznym. Mówiąc najkrócej: musimy dziś ze swoją ideą aksjologii regionu i jego dziedzictwa wrócić do szkół na wszystkich ich poziomach[2].

Ta idea ma dobrze ugruntowane podstawy wypracowane w refleksji teoretycznej, dyskusjach programowych i doświadczeniach praktycznych środowisk naukowych, nauczycielskich i społecznikowskich, a pracę nad tymi podstawami rozpoczęto bezpośrednio po odzyskaniu niepodległości. Oto już w kwietniu 1920 r. Kasa im. Mianowskiego, organizacja wielce zasłużona w inicjowaniu i popularyzowaniu badań naukowych w zaborze rosyjskim, zorganizowała zjazd naukowców z wszystkich ośrodków uniwersyteckich poświęcony głównie pracom naukowym na prowincji odradzającego się państwa. Obok wybitnych uczonych – Józefa Ujejskiego, Kazimierza Nitscha, Władysława Szafera, Jana Rutkowskiego, Mieczysława Limanowskiego – wziął w niej udział młody nauczyciel z Sandomierza, znany już z aktywności publicystycznej oraz inicjatyw ożywienia życia umysłowego w regionie sandomierskim, Aleksander Patkowski. On też wyciągnął konkretne wnioski

[2] Ibidem.

z obrad zjazdu i w wakacje 1922 r. zorganizował w Sandomierzu pierwszy kurs uniwersytecki dla nauczycieli poświęcony „ziemi, człowiekowi i pracy w Sandomierszczyźnie", do którego realizacji zaprosił wybitnych uczonych z Poznania, Krakowa i Warszawy[3]. Potem zorganizowano kolejne. Z tych kursów wyłoniła się idea, wkrótce urzeczywistniona, utworzenia ogólnokrajowej sieci placówek prowadzących badania regionalne i upowszechniających wiedzę regionalistyczną. Kiedy Patkowski przeniósł się do Warszawy, doprowadził do utworzenia w 1924 r. Sekcji Powszechnych Uniwersytetów Regionalnych jako wyspecjalizowanej komórki Wydziału Oświaty Pozaszkolnej przy Zarządzie Głównym Związku Polskiego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych (ZPNSP). Z jej inicjatywy powstało wkrótce dwanaście uniwersytetów regionalnych. Pierwszy z nich, im. Stanisława Konarskiego, powstał w Sandomierzu, następne w Sosnowcu, Zakopanem, Lublinie, Hrubieszowie, Trokach, Zamościu[4].

Sam Patkowski, oprócz intensywnej działalności organizacyjnej i programowej, oddał się w tym czasie intensywnym badaniom nad europejskimi ruchami regionalistycznymi i koncepcją polskiej idei regionalizmu. Rezultatem tych prac była pomnikowa publikacja (do dziś nie powstała druga o tak szerokim zakresie tematycznym i rozmachu problemowym) ukazująca oblicze regionalizmu w Europie[5] oraz szereg artykułów przygotowujących opracowanie swoistego manifestu regionalistów określającego oblicze tego ruchu w okresie dwudziestolecia międzywojennego[6].

---

[3] P. Banaczkowski, *Aleksander Patkowski. Zarys życia i pracy,* [w:] A. Patkowski, *W hołdzie dla ziemi rodzinnej*, Warszawa 1958, s. 22.

[4] J. Grzywna, *Powszechne Uniwersytety Regionalne Związku Nauczycielstwa Polskiego w okresie międzywojennym*, [w:] *W hołdzie Aleksandrowi Patkowskiemu (w setną rocznicę urodzin),* red. J. Grzywna, A. Rembalski, Kielce 1991, s. 49.

[5] A. Patkowski, *Ruch regionalistyczny w Europie*, Warszawa 1934.

[6] M. in. *Idee przewodnie regionalizmu polskiego*, „Przegląd Współczesny", 1924, nr 30; *Hasła i dążenia regionalizmu* polskiego, „Głos Nauczycielski", 1925, nr 12; ważny z punktu

W 1926 r. Rada Naukowa ZPNSP opublikowała *Program regionalizmu polskiego*, który na długie lata stał się podstawą ideologii regionalistycznej i do którego nawiązują także i dzisiaj polscy regionaliści[7]. Podpisali się pod nim czołowi polscy humaniści, m.in. profesorowie: Franciszek Bujak, Kazimierz Nitsch, Konrad Górski, Jan S. Bystroń, Adolf Chybiński, Jan Mydlarski. Szczególne zasługi w pracy nad *Programem* położył Aleksander Patkowski, niekwestionowany już wówczas inicjator i *spiritus movens* polskiego regionalizmu, dziś słusznie uważany za jego patrona, choć w szerszych kręgach społecznych jest to postać prawie nieznana. Godne jest też zauważenia, że dokument ten podpisali także przedstawiciele rządu, co w historii europejskiego regionalizmu jest niewątpliwym precedensem. Europejskie ruchy regionalistyczne rodziły się bowiem ze sprzeciwu wobec tendencji do unifikowania kultur narodowych i koncentrowania wszelkich uprawnień decyzyjnych w organach scentralizowanej władzy państwowej. Ta zaś traktowała je nieufnie i była im niechętna, widząc w nich (czasem słusznie) intencje separatystyczne bądź – w najlepszym razie – domaganie się daleko idącej niezależności samorządnych prowincji od władz państwowych, na którą te władze na ogół nie były skłonne się zgodzić. Przypadek Polski był szczególnie skomplikowany, ponieważ w budowie nowego państwa po długim okresie niewoli zmagało się ono z wieloma trudnościami, kryzysem ekonomicznym, zagrożeniami zewnętrznymi, a także z koniecznością sklejenia w jeden organizm społeczny, administracyjny, gospodarczy i kulturalny regionów o bardzo różnych doświadczeniach zaborowych we wszystkich sferach życia.

widzenia niniejszych rozważań jest artykuł programowy w redagowanej przez Patkowskiego „Ziemi": *Regionalizm w nauczaniu i wychowaniu szkolnym*, „Ziemia" 1925, nr 1.

[7] *Program regionalizmu polskiego*, „Ziemia", 1926, nr 13-14, s. 211-212; por. *Karta regionalizmu polskiego* uchwalona na V Kongresie Regionalnych Towarzystw Kultury we Wrocławiu w 1994 r., [w:] *Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe w regionie,* red. S. Bednarek, Wrocław 1999.

Polski regionalizm zdołał jednak połączyć w jedność te – z pozoru tylko sprzeczne – dążności. Zmierzał do zachowania odrębności regionalnych w jednolitym organizmie państwowym. Więcej – bronił poglądu zakładającego, że jedność i spójność państwa w dużej mierze zależy od rozwoju silnych, zachowujących swą społeczno-kulturową tożsamość i podmiotowość społeczności lokalnych i regionalnych, których potencjały sumują się w sprawnie rządzone i silne państwo[8].

Zrodzony ze studwudziestoletniej walki o utrzymanie tożsamości narodowej w społeczeństwie rozdzielonym kordonami zaborowymi, regionalizm przybrał w II Rzeczpospolitej charakter ideologii państwowotwórczej, co zyskało mu – ograniczoną wprawdzie i obwarowaną warunkami politycznymi – przychylność rządu, a jednocześnie przyczyniło się do określenia go „regionalizmem państwowym"[9]. Zwłaszcza po zamachu majowym niektóre hasła regionalizmu wchodziły w skład programów rządowych, znalazło się też ich odzwierciedlenie w programach szkolnych. Wprawdzie regionaliści różnych orientacji ideowych unikali wyraźnych deklaracji politycznych, to zdarzały się osoby pełniące wysokie funkcje w obozie władzy, co budziło niechęć innych środowisk politycznych. Regionalizmu państwowego nie akceptowała zwłaszcza lewica, a nawet ludowcy, którzy byli jednak skłonni zaakceptować niektóre punkty programu regionalizmu dotyczące spraw wsi[10]. Sam Patkowski w 1928 r. przeszedł do pracy w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego i choć nie manifestował własnych poglądów politycznych, wpisał się swą aktywnością w program sanacji, a praca w MWRiOP

[8] Por.: A. Lubczyńska, *Krajoznawstwo i regionalizm w poglądach Aleksandra Patkowskiego*, [w:] *Twórca polskiego regionalizmu. Nowe badania nad życiem i działalnością Aleksandra Patkowskiego*, Sandomierz 2015, s. 14-16.

[9] E. Chudziński, *Regionalizm. Idea – ludzie – instytucje*, Warszawa 2013, s. 7.

[10] Ibidem, s. 23.

pozwoliła mu wywierać wpływ na politykę edukacyjną rządu w dziedzinie oświaty pozaszkolnej i edukacji regionalnej. Mógł tedy wcielać w życie jeden z istotnych punktów *Programu regionalizmu polskiego*, który brzmiał: „Regionalizm dąży do jak najszerszego związania pracy wychowawczo-oświatowej w szkole i poza szkołą ze środowiskiem własnym przez lokalizację całokształtu przedmiotów nauczania”[11]. A że znalazł się w ministerstwie w ważnym momencie prac nad reformą edukacji, mógł mieć wpływ na kształtowanie podstaw programów dydaktycznych szkół wszystkich szczebli.

Wprowadzona w życie w 1932 r. reforma polskiej edukacji (zwana od nazwiska jej twórcy ministra Janusza Jędrzejewicza „jędrzejewiczowską”) scalała ustrój szkolnictwa funkcjonującego do tego momentu w różnych systemach wywodzących się jeszcze z czasów zaborów i opartego na tymczasowych, często modyfikowanych i niespójnych programach. Do 1932 roku treści edukacji regionalnej były w tych programach praktycznie nieobecne, poza hasłem „nasza miejscowość” znajdującym się w treściach programowych młodszych klas szkoły powszechnej. Wiadomości z geografii odnoszące się do największych miast polskich były dalekie od perspektywy regionalistycznej, zabrakło też miejsca dla treści regionalnych w programach języka polskiego i historii[12].

Reforma jędrzejewiczowska dokonała w tym zakresie radykalnych przeobrażeń programowych zmierzających do uczynienia edukacji regionalnej podstawą wychowania patriotycznego i obywatelskiego, a wiedza o regionie stawała się fundamentem, na którym miał się oprzeć uczeń, kształtując

[11] *Program regionalizmu polskiego*, op. cit., s. 212

[12] A. Stępnik, *Regionalizm historyczny w szkole powszechnej w dwudziestoleciu międzywojennym*, [w:] *W hołdzie Aleksandrowi Patkowskiemu...*, op. cit., s. 148.

swój światopogląd oraz widzenie świata przyrody, historii i życia społeczeństwa. Ta idea była bliska *Programowi regionalizmu polskiego* i koncepcji edukacji regionalnej wypracowanej przez Patkowskiego. Badaczka jego myśli Danuta Koźmian tak zrekapitulowała poglądy twórcy regionalizmu polskiego na edukację regionalną:

> Nauczanie w szkole powszechnej lub średniej musi wytworzyć »spójnię z cząstką ziemi ojczystej, na której się znajduje. Ta spójnia z ziemią przenikać musi wszystkie przedmioty nauczania jako rzecz konkretna i materiał doświadczalny«. Miało się to odbywać zgodnie z zasadą stopniowania trudności, a więc od spraw własnego regionu do całego państwa, od syntezy i abstrakcji do wytworzenia własnego ideału. W wielu przedmiotach [a właściwie we wszystkich – przyp. SB] na niższym i wyższym poziomie i szczeblu nauczania Patkowski apelował o zbliżenie się do zagadnień danego regionu Polski. Mają być one – jak pisał – »chlebem powszednim pracy nauczyciela«.
> Przed zawodem nauczycielskim stawiał duże wymagania. Uważał, że autorytet szkoły budują nauczyciele, którzy powinni być przygotowani do nauczania i wychowania w duchu regionalizmu. (...) Według Patkowskiego nauczyciel winien być współtwórcą i obrońcą kultury narodowej, dbać o poczucie związku Polaków z tradycją historyczną i narodową. Nauczyciel powinien bronić wolności obywatelskiej i autorytetu państwa, działać w obronie sprawiedliwości i wolności człowieka[13].

Reforma jędrzejewiczowska budziła liczne kontrowersje, ale nie była, jak większość reform w naszym systemie edukacyjnym, pośpiesznie i chaotycznie przygotowana. Jej realizację zaprojektowano na kilka lat, a uchwalenie poprzedziły dyskusje

[13] D. Koźmian, *Poglądy społeczno-pedagogiczne Aleksandra Kazimierza Patkowskiego (1890-1942)*, Szczecin 1998, s. 62-63.

w środowiskach nauczycielskich, w stronnictwach politycznych i w prasie[14]. Zarzucano jej tendencję do wzmocnienia roli władz państwowych w zarządzaniu siecią szkół oraz uprzywilejowanie szkół państwowych kosztem prywatnych i społecznych. Widziano niebezpieczeństwo – wbrew zapewnieniom ministerstwa – elitaryzacji szkół licealnych i wyższych, wskutek z jednej strony wysokich wymagań maturalnych (przy przewidywanym obniżeniu poziomu szkół powszechnych), a z drugiej wysokich kosztów, jakie będą musieli ponosić uczniowie i studenci. Związek Nauczycielstwa Polskiego, początkowo przychylny proponowanym zmianom, wyrażał obawy, iż reforma pogorszy status zawodowy nauczyciela, obniży jego zarobki, a być może nawet ograniczy możliwości zatrudnienia, w związku z ustanowieniem sześciu lat nauki w gimnazjum, wcześniej ośmioletniego. Wiele zastrzeżeń do projektu ustawy wniosły stronnictwa lewicowe oraz mniejszościowe. Stosunkowo mało sporów przyniosły natomiast zmiany programów nauczania i ukierunkowanie ich na zagadnienia praktyczne, z zadowoleniem przyjęto też utworzenie liceów zawodowych na bazie ukończonego gimnazjum, nie protestowano przeciwko nasycaniu programów treściami lokalnymi i regionalnymi, za trafne i pożyteczne uznano zbliżenie do rzeczywistości, w której żyją uczniowie.

Wprowadzane stopniowo programy nauczania były przygotowane z dużą starannością przez wybitnych specjalistów i odznaczały się znaczną szczegółowością. Opatrzone też były komentarzami i uwagami odnośnie ich realizacji. Wynikało to z dążności do względnego ujednolicenia wymagań wobec uczniów w całej sieci szkół krajowych oraz z potrzeby wyposażenia nauczycieli

[14] Szerzej o tych dyskusjach w: J. Sadowska, *Jędrzejewiczowska reforma oświaty w latach 1932-1933*, praca doktorska, Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Historii, s.81-98. https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/3123/1/doktorat.pdf [dostęp: 08.02.2020].

w niezbędną wiedzę na temat założeń programowych, ram przedmiotowych, metod i środków nauczania.

Już we *Wstępie* do programu szkół pierwszego stopnia sformułowano cele i zadania edukacyjne, wśród których zaakcentowano miejsce i rolę treści odnoszących się do rzeczywistości lokalnej i regionalnej:

> Jednym z podstawowych zadań szkoły jest poznanie więzi, łączących wychowanka ze środowiskiem, wnikanie w strukturę środowiska i jego dorobek kulturalny. Wykorzystując wartości dodatnie, które nastręcza środowisko, a przeciwdziałając jego wpływom ujemnym, przysposobi szkoła powierzoną jej młodzież do przyszłej pracy nad podnoszeniem środowiska na wyższy poziom kulturalny[15].

W klasach I-III dzieci na lekcjach języka polskiego przy okazji ćwiczeń w czytaniu, mówieniu i pisaniu zapoznawały się z obrazkami z najbliższej okolicy: najbliższym miastem, wsią, krajobrazami z innych okolic, baśniami, bajkami i legendami. W klasie IV pojawiają się obrazy z życia wybranych krain Polski na tle warunków geograficzno-przyrodniczych oraz obrazy z życia społecznego (w powiązaniu z wychowaniem obywatelskim pomieszczonym w programie historii), władze i urzędy lokalne, instytucje, a także „odgłosy wielkich wydarzeń w środowisku".

W klasie IV pojawia się nowy przedmiot: geografia i nauka o przyrodzie. Jego realizację także rozpoczyna się od środowiska, w którym żyją uczniowie, a poznawanie mapy od lokalizacji własnej miejscowości, powiatu i województwa. W uwagach realizacyjnych autorzy programu podkreślają: „Należy przy tym dbać

[15] Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych pierwszego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1936, Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych, s. XXIII.

o coraz wyraźniejsze uświadomienie miejsca i roli własnej okolicy w życiu całej Polski, czynić naturalne porównania z życiem i gospodarką innych obszarów i na tej podstawie wskazywać możliwości rozwoju z naciskiem na wyrobienie w uczniach czynnej i obywatelskiej postawy".

Cel nauczania historii w szkole powszechnej określono jako „Wiązanie przeszłości lokalnej i regionalnej z całością dziejów Polski". Jego rezultatem miało być wykształcenie u młodzieży „poczucia ścisłej łączności regionu z resztą państwa"[16]. Historia była tu przedmiotem kluczowym, większość istotnych treści regionalnych w szkole powszechnej skoncentrowano właśnie w nauczaniu dziejów ojczystych, (zwłaszcza w programach szkół drugiego stopnia, czyli od V klasy), gdzie uczyniono wymogiem ich wiązanie z historią Polski i powszechną.

Warto tutaj przybliżyć oczekiwania autorów programu:

> Rozwinięcie elementu lokalnego w nauczaniu historii wymaga bardzo wydatnego zastosowania poglądowości, w szczególności oparcia się na znajomości bliskich obiektów, ciekawych pod względem historycznym. Uczniowie winni poznać dokładnie miejscowe zabytki, związane z epoką, o której się uczą. W związku z poszczególnymi punktami uczniowie winni się dokładniej zaznajomić z przeszłością miejscowości, w której szkoła się znajduje. Nauczyciel winien pamiętać, że *każda* miejscowość jest historyczną i o każdej uczniowie mogą się czegoś dowiedzieć. Prawie wszędzie, gdzie jest szkoła, jest kościół, cmentarz, kaplica, mogiły. Wszędzie tam, gdzie treść materiału lokalnego będzie uboga, należy zwrócić uwagę na okolicę nieco dalszą i postarać się poznać ją na wycieczkach. W miarę miejscowości należy uwzględniać nazwę miejscowości i jej wyjaśnienie historyczne.

[16] Ibidem, s. s. 73, 123, 159, 266.

> Oprócz wiadomości z dziejów danej miejscowości, należy również wprowadzić w nauczaniu bliższe wiadomości z przeszłości regionu, w którym szkoła się znajduje. Wszędzie, gdzie odrębność regionu nie występuje dość wyraźnie, tematem może być historyczna »dzielnica«, np. Pomorze, Podlasie. Nauczyciel winien tutaj oprzeć się na bardzo posuniętych w ostatnich czasach badaniach regionalnych i coraz liczniejszych wydawnictwach monograficznych[17].

W uwagach realizacyjnych podkreślano jednocześnie, że nauczanie wiedzy o regionie nie wymaga na ogół osobnych lekcji – w wielu przypadkach wystarczy rozszerzyć wykład wydarzeniami w najbliższej okolicy. Tematy lokalne i regionalne pozwalały przy tym na ożywienie aktywności uczniów i skłonienie ich do samodzielnych poszukiwań wiedzy o przeszłości, wymagały jednak od nauczyciela odpowiedniego przygotowania w zakresie historii regionalnej. Kompetencji w zakresie wiedzy o regionie oczekiwano zresztą od wszystkich nauczycieli szkół powszechnych z uwagi na nasycenie programów nauczania treściami regionalnymi (bo oprócz języka polskiego, geografii i przyrody były one także obecne na lekcjach śpiewu, rysunków, a nawet wychowania fizycznego). Przygotowaniu nauczycieli do tych zadań miały służyć Powszechne Uniwersytety Regionalne, które Patkowski niestrudzenie organizował od wczesnych lat dwudziestych.

W tak określonych zadaniach nauczania historii wyraźnie słyszalne są echa poglądów Patkowskiego na rolę szkoły w edukacji regionalnej, jakie głosił w licznych artykułach pisanych u progu przygotowań do reformy Jędrzejewicza. Jednak – jak stwierdziła D. Koźmian – „Zadania, jakie nakreślił przed wychowaniem

[17] Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych drugiego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1936, Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych, s. 335-336.

regionalnym przerosły, niestety możliwości państwa, jego polityki oświatowej, a także środowisk lokalnych"[18]. Była to oryginalna i pionierska inicjatywa pedagogiczna, niemająca odpowiednika w krajach europejskich, lecz kryzys ekonomiczny „wraz z kryzysem państwa", a także kryzys szkoły sprawiły, że edukacja regionalna w Polsce stała się „kategorią historyczną", a Patkowski zajął się krajoznawstwem i oświatą pozaszkolną"[19]. W korespondencji z matką donosił o rozterkach i niepokojach związanych z pracą w ministerstwie, gdzie zresztą nie czuł się dobrze i wyrażał „gorycz i zawód"[20]. Ów pesymistyczny list do matki został napisany w 1937 r., czyli w okresie, kiedy po śmierci marszałka Piłsudskiego środowisko sanacyjne rozpadło się na zwalczające się obozy i być może ta sytuacja wpłynęła na samopoczucie Patkowskiego oraz jego niepewną pozycję w ministerstwie.

Janusz Jędrzejewicz ustąpił ze stanowisk rządowych (przez kilka miesięcy był też premierem) i odsunął się od polityki w 1934 r., choć do wybuchu wojny pozostawał senatorem. Tekę ministra oświaty przekazał bratu Wacławowi Jędrzejewiczowi, który nie zdołał zapobiec zakłóceniom w realizacji reformy. Wynikały one z trudności ekonomicznych, toteż nie udało się efektywnie doposażyć infrastrukturę edukacyjną równomiernie w całym kraju, nie udało się uniknąć ograniczenia dostępu do wyższych stopni kształcenia różnych grup młodzieży (zwłaszcza wiejskiej). Nie udało się też w wystarczającym stopniu przeorganizować system kształcenia nauczycieli i przygotować ich do realizacji nowych zadań.

[18] A. Koźmian, op. cit., s. 65.

[19] Ibidem.

[20] D. Paszkowska, *Aleksander Patkowski mniej znany*, [w:] *Twórca polskiego regionalizmu. Nowe badania nad życiem i działalnością Aleksandra Patkowskiego*, red. T. Giergiel, Sandomierz 2015, s. 125.

Na osłabienie impetu rewolucji edukacyjnej zaprojektowanej przez Jędrzejewicza miały też wpływ pogłębiające się kontrowersje polityczne i opór nie tylko ze strony opozycji, ale i w obozie rządowym. Badaczka reformy jędrzejewiczowskiej Joanna Sadowska uważa, że choć charakter zmian programowych można określić jako ideologiczny i polityczny, to „większość nowych przepisów nie miała żadnej wymowy politycznej, a była jedynie wyrazem współczesnych koncepcji pedagogicznych, dydaktycznych, organizacyjnych, popularnych nie tylko w Polsce". Przepisy te nie służyły żadnej sile politycznej czy klasie społecznej, nie były też skierowane przeciwko komukolwiek. „Lansowane były konkretne wzorce i postaci do naśladowania, ale milczano o wrogach, nie podawano przykładów negatywnych, nikogo nie potępiano. Przekazywane treści były wyłącznie »pozytywne« – miały wzbudzać poczucie dumy, zachęcać do pracy, uczyć zgodnego współżycia. Można więc uznać, że wychowywana w ten sposób młodzież miała służyć państwu bez względu na to, kto aktualnie znajdowałby się u władzy"[21].

Postawa polskiej młodzieży w czasie drugiej wojny światowej, zauważa Sadowska, dowiodła słuszności programu wychowawczego polskiej szkoły w latach trzydziestych. Program ten był też realizowany w tajnym nauczaniu czasów okupacji, a nowe siły polityczne, które objęły władzę po wyzwoleniu, przez pierwsze trzy lata opierały system edukacji na przedwojennych programach. Dopiero w 1948 roku ostatecznie pożegnano się z modelem jędrzejewiczowskim, kiedy to Komitet Centralny PPR podjął decyzję o wprowadzeniu 11-letniej szkoły ogólnokształcącej[22]. Zbiegło się to oczywiście z postępującą stalinizacją we wszystkich sferach życia kraju i odbiło się na hasłach programowych szkoły.

[21] J. Sadowska, op. cit., s 383.

[22] Ibidem, s. 384-385.

Wolny od wpływów partyjnych różnych opcji politycznych, „państwowotwórczy" program ideowo-moralny szkoły jędrzejewiczowskiej pozwolił na łatwe adaptowanie go do powojennych warunków w pierwszych latach po wyzwoleniu – państwo „sanacyjne" zostało zastąpione państwem „ludowym" (w pierwszym okresie częściej nazywane „demokratycznym", co przyczyniło się do istotnego w latach następnych rozmycia pojęcia demokracji), wymieniono też oczywiście postaci jego przywódców. W kontekście niniejszych rozważań istotne jest jednak to, że w programach nauczania nadal pozostawała tematyka regionalna w podobnym do przedwojennego układzie – od poznawania najbliższego otoczenia w najmłodszych klasach, po charakterystykę regionu na lekcjach geografii i jego dzieje na lekcjach historii w klasach starszych.

Treści programowe klas najmłodszych były niemal identyczne jak w programach przedwojennych. Tematyka wszystkich ćwiczeń towarzyszących nauce mówienia, czytania i pisania zgodna była z postulatem regionalizacji treści kształcenia i odwoływała się do środowiska życia dziecka. „Tematyka w klasie I – pisze Dorota Radzikowska – koncentrować się miała głównie wokół zdarzeń z życia dzieci: ich zabaw i zajęć w domu oraz poza domem, a także wokół dostępnych im przejawów życia na drodze z domu do szkoły, w polu, w ogrodach itp[23]. Podobnie brzmiały zalecenia dla klas następnych.

Pod koniec tego pierwszego powojennego okresu coraz wyraźniejsza jednak się staje zmiana perspektywy: na czoło wysuwają się problemy całości kraju oraz krajów sąsiednich, kosztem treści regionalnych. Program języka polskiego dla klasy IV z 1947 r. jeszcze łączy poznanie własnego regionu z perspektywą ogólnopolską

[23] D. Radzikowska, *Pomiędzy reformami. Edukacja początkowa w polskich reformach oświatowych w latach 1932-1961*, Łódź 2015, s. 79.

(„Tym, co wiąże rolę poszczególnych części kraju jest znaczenie, jakie one posiadają dla całości życia odrodzonej Ojczyzny. W ujęciu tak różnolitej tematyki, dotyczącej zarówno poszczególnych ośrodków, jak całości, jednolity charakter powinna nadawać idea odbudowy, z którą młodzież zrasta się uczuciowo i rozumowo”[24]). Ale już w programach z 1950 roku, jeśli nawet pojawiają się tematy związane z najbliższym otoczeniem, to napisane są specyficznym językiem tamtego okresu i uzyskują charakterystyczne zabarwienie ideologiczne, czasem wręcz natarczywe w swej funkcji propagandowej. Oto w klasie pierwszej dzieci poznają „Opowiadania i baśnie ludowe o krzywdzie człowieka i o obronie przed tą krzywdą, o przyjaźni ze zwierzętami” itd. W klasie drugiej w „obrazkach z życia na wsi i w mieście” pojawia się temat: „Współpraca dzieci. Współdziałanie dzieci z ludźmi pracy w najbliższym otoczeniu”, a w trzeciej dzieci poznają „Obrazki ilustrujące życie dziecka w różnych środowiskach ze szczególnym uwzględnieniem biedoty wiejskiej” oraz zapoznają się ze zwyczajami ludowymi i zdobnictwem w swojej okolicy, a przy okazji opracowują temat: „Bogaty i biedny w baśni ludowej”. W klasie czwartej mniej więcej to samo, tylko bardziej szczegółowo: „Baśni i pieśni ludu jako źródła do poznania jego krzywdy, tęsknot i walki o sprawiedliwość społeczną. Ludzie i przyroda w baśni ludowej. Obrazki ilustrujące nierówność społeczną dawnej wsi: dola biedoty wiejskiej, komorników, służby folwarcznej; dwór i bogaci gospodarze”. Trudno się spodziewać, aby tak sformułowane treści programowe miały szansę odwołać się do pozytywnych emocji uczniów. W klasie piątej problematyka regionalna rozmywa się w ogólnych wiadomościach na temat całego kraju, nie może też zabraknąć przykładów z doświadczeń Kraju Rad: „Piękno i różnorodność krain Polski. Obrazy z życia

[24] Ministerstwo Oświaty, *Program nauki w 8-letniej szkole podstawowej. Projekt. Jezyk polski*, Warszawa 1947, s. 86.

przyrody w Polsce. Stosunek człowieka do przyrody. Ochrona zwierząt. Zalesianie nieużytków, regulowanie biegu rzek w Polsce. Leśne pasy ochronne w Związku Radzieckim"[25]. Natomiast w programie klas wyższych tematów z zakresu wiedzy o regionie prawie już nie ma.

W przygotowanych po przełomie październikowym programach znika co prawda język socrealizmu, ale są one nadal zideologizowane i skoncentrowane na dobrodziejstwach ustroju socjalistycznego oraz rozwoju ludowego państwa. W młodszych klasach realizuje się tradycyjny program wiedzy o najbliższej okolicy, natomiast lekcje języka polskiego w klasach starszych nie zawierają już treści regionalnych. Za to naukę historii w klasie czwartej wzbogaca się o istotne wiadomości z dziejów regionu: „Materiał nauczania historii należy wiązać z historią własnego regionu. Opracowanie zagadnień związanych z przeszłością regionu można wplatać między tematy objęte programem, odpowiednio umiejscawiając je w czasie, można też rozpocząć naukę historii Polski od fragmentów czy obrazów własnego regionu lub rodzinnego miasta". Zainteresowanie regionem ma też rozbudzać program nauczania geografii w klasach IV-VI, w którym poznawanie własnego środowiska przyrodniczo-geograficznego i jego specyfikę rozpatruje się na tle innych regionów, zalecając też wycieczki jedno – lub dwudniowe do okolic o odmiennych krajobrazach[26].

Wprowadzony w 1963 roku program szkoły ośmioletniej nie przynosi zmian w traktowaniu wiedzy o regionie, zwłaszcza w młodszych klasach. Dotychczasowe lekcje historii w klasie IV przeniesiono do treści programowych języka polskiego

[25] Ministerstwo Oświaty. *Program nauki w 11-letniej szkole ogólnokształcącej (Projekt). Język polski*, Warszawa 1950, s. s. 9, 12, 13, 17, 23, 30.

[26] Ministerstwo Oświaty, *Program nauczania w szkole podstawowej*, Warszawa 1959, s. s. 27-28, 96, 127, 137, 323-324.

w klasie III. Znalazły się tu wiadomości o regionie splecione z historią kraju. Na uwagę zasługuje budowanie przy tej okazji kultu I sekretarza KC PZPR. „Pogadanki historyczne w klasie III obejmowały życie ludzi dawniej i dziś, obrazy z przeszłości okolicy, podania i legendy związane z regionem, opowiadania o walce z najeźdźcą hitlerowskim, czytanki o PPR jako organizatorze tej walki oraz o Władysławie Gomułce”[27]. Program ten zawierał również wyraźne wskazanie powiązania edukacji regionalnej z wychowaniem obywatelskim. Na przykład na lekcjach historii w klasach V-VIII wskazuje się, że materiał podręcznikowy powinien być uzupełniony wiadomościami z przeszłości regionu, w którym znajduje się szkoła.

Wiadomości te obejmują zagadnienia polityczne, gospodarcze i kulturalne. Przez zaznajomienie uczniów z zabytkami przeszłości znajdującymi się w danej miejscowości lub okolicy oraz przez wiązanie ważniejszych momentów z dziejów regionu z odpowiednim tematem programu uświadamia się młodzieży ścisły związek poszczególnych środowisk z całością państwa. Ma to szczególne znaczenie na ziemiach zachodnich i północnych. Specjalną uwagę należy zwrócić na te wydarzenia, które wiążą się z walką Polaków o wyzwolenie społeczne i narodowe, i które mają duże znaczenie wychowawcze[28].

Patriotyczny i obywatelski wymiar edukacji regionalnej widoczny jest też w następnej modyfikacji programów szkolnych, której dokonano w 1970 roku. W zaleceniach dotyczących zajęć pozalekcyjnych uczniów wskazano możliwości oddziaływania poprzez kółko historyczne, które może organizować wieczornice związane

[27] Z. Osiński, *Nauczanie historii w szkołach podstawowych w Polsce w latach 1944-1989. Uwarunkowania organizacyjne oraz ideologiczno-polityczne*, Lublin 2010, s. 184

[28] Ministerstwo Oświaty, *Program nauczania ośmioklasowej szkoły podstawowej (tymczasowy)*, Warszawa 1963, s. 290.

z rocznicami wydarzeń historycznych w regionie, wystawy tematyczne, gazetki i prace społecznie użyteczne na rzecz środowiska. Proponowane są też dość oryginalne formy tych prac:

> Jeszcze większe możliwości włączenia się do różnych prac społecznych mają uczniowie zainteresowani historią bliższego i dalszego otoczenia. Mogą np. pomagać w przygotowaniu wycieczek dla obejrzenia zabytków historycznych w danym regionie (...) Mogą też opiekować się zabytkami przeszłości oraz pomagać ekspedycjom naukowym, prowadzącym badania archeologiczne w najbliższej okolicy[29].

W kolejnych latach dokonywano tylko powierzchownych zmian w treściach programów szkolnych, przygotowując jednocześnie dużą reformę edukacji wzorowanej na radzieckiej dziesięciolatce zakończonej egzaminem maturalnym. Upowszechnienie szkoły średniej miało być jednym ze sztandarowych osiągnięć „dekady sukcesu". Przygotowanie do reformy rozpoczęto od opracowanego w 1971 r. pod kierunkiem prof. Jana Szczepańskiego *Raportu o stanie oświaty*. W październiku 1973 rząd przyjął uchwałę o reformie szkolnej i rozpoczęto prace nad strukturą przedmiotów i programami nauczania, które przygotowywał Instytut Programów Szkolnych. Wprowadzenie reformy w życie opóźniano z powodów głównie ekonomicznych, bowiem w drugiej połowie lat siedemdziesiątych wystąpiły już wyraźne oznaki kryzysu, który zakończył epokę Gierka strajkami w 1980 roku. Nowe władze uchyliły w 1982 r. uchwałę o reformie szkolnej i prace nad nią przerwano, choć programy nauczania były już gotowe. Jedynie jako ciekawostkę można tu podać, że w tych programach znaleziono nadspodziewanie dużo miejsca na historię regionalną,

[29] Ministerstwo Oświaty, *Program nauczania ośmioklasowej szkoły podstawowej (tymczasowy). Historia, klasy V-VII,* Warszawa 1970, s. 30.

na którą w każdej klasie dziesięciolatki przewidziano po kilka godzin lekcji[30].

Przemiany w polskiej edukacji po 1989 roku zasługują na odrębne opracowanie, tym bardziej że było w nich wiele – może zbyt wiele – prób rewolucjonizowania zarówno struktury szkoły, jak i treści programowych. Niemal każdy rząd zapowiadał zmiany strukturalne i programowe, do których albo nie zdążył przystąpić przed dymisją, albo poprzestawano na zmianach w kanonie lektur i zapowiedziach „odchudzania" programów szkolnych, napęczniałych od treści niekoniecznie niezbędnych. W rezultacie często dodawano treści nowe i nowe przedmioty. Bywały też takie zmiany, które zatrzęsły całym systemem edukacyjnym, ale w zakresie edukacji regionalnej dopiero rok 1999 przyniósł zmianę zasadniczą

Jeśli więc podjąć wezwanie H. Skorowskiego, by z „ideą aksjologii regionu i jego dziedzictwa wrócić do szkół na wszystkich ich poziomach", to wypada się zastanowić, do jakich źródeł, idei, podstaw teoretycznych i koncepcji programowych ten powrót miałby się odwołać. Wydaje się, że w stuletnich dziejach oświaty odrodzonej Polski dwie wizje edukacji narodowej zapisały się szczególnie wyrazistym, całościowym i odważnym programem: reforma jędrzejewiczowska oraz reforma Mirosława Handkego. Obydwie zostały ocenione surowo przez historię, bo natrafiły na (odmienne zresztą) trudności i nie zostały w pełni zrealizowane. Ale w sferze edukacji regionalnej obydwie były – każda w inny sposób – rewolucyjne.

Reformę Handkego łączy z jędrzejewiczowską zakres i zasięg zmian programowych. Obie zmieniały strukturę systemu edukacyjnego. Ustawa ze stycznia 1999 r. wprowadziła trzeci – pośredni między podstawowym a licealnym – stopień szkoły

[30] Z. Osiński, op. cit., s. 198.

ogólnokształcącej: gimnazjum (w tym też była podobna do jędrzejewiczowskiej, choć liczba lat poszczególnych etapów edukacyjnych była różna)[31]. Nie sposób tu omówić nawet w zarysie tej swoistej rewolucji, przygotowań do niej, ocen, jakie jej wystawiano, a zwłaszcza jej społecznych skutków, jest zresztą dobrze znana bądź z doświadczeń osób, które w jakikolwiek sposób się z nią zetknęły – czy to jako nauczyciele, czy jako uczniowie, bądź z różnorakich opracowań publicystycznych i naukowych[32]. W zakresie edukacji regionalnej przyniosła ona niewątpliwą nowość, która polegała na scaleniu jej realizacji w jeden spójny zespół celów, zadań, treści i osiągnięć ucznia, składający się na program tzw. ścieżki edukacyjnej „Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie".

Międzyprzedmiotowe ścieżki edukacyjne stanowiły istotny element nowej koncepcji programu wychowawczo-dydaktycznego zaprojektowanego przez reformę z 1999 roku. U podstaw ich stworzenia legła idea wyposażenia uczniów w wiedzę i umiejętności w ważnych wychowawczo, często nowych w zmieniającym się świecie obszarach tematycznych, które nie mieściły się w tradycyjnych przedmiotach nauczania, a czasami powtarzały się w treściach kilku przedmiotów. Liczba owych ścieżek

[31] Ustawa z dnia 8 stycznia 1999 r. Przepisy wprowadzające reformę ustroju szkolnego (Dz.U. z 1999 r. nr 12, poz. 96).

[32] M. in.: *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*, red. S. Bednarek, Wrocław 1999; *Edukacja regionalna dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole. Materiały dla nauczycieli*, red. S. Bednarek, Wrocław 2000; P. P. Petrykowski, *Edukacja regionalna. Problemy podstawowe i otwarte*, Toruń 2003; P. P. Petrykowski, *Edukacyjne konteksty regionalizmu – stowarzyszenia społeczne*, Toruń 2004; J. Nikitorowicz, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Warszawa 2009; *Edukacja regionalna*, red. A. W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska, Warszawa 2006; Jacek Kraś, *Reforma systemu oświaty w III RP : założenia i realizacja*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej", r. 2007-2008, nr. 14/15, s. 303-318; G. Rura, M. Klichowski, *Założenia programowo-organizacyjne reformy oświaty z 1999 roku w zakresie edukacji elementarnej*, [w:] *Dziecko w szkolnej rzeczywistości. Założony a rzeczywisty obraz edukacji elementarnej*, red. H. Sowińska, Poznań 2013, s. 19-78.

międzyprzedmiotowych była znaczna. W klasach IV-VI były to: edukacja czytelnicza i medialna, edukacja ekologiczna, edukacja prozdrowotna, wychowanie do życia w społeczeństwie: wychowanie do życia w rodzinie, edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie, wychowanie patriotyczne i obywatelskie. W gimnazjum do tych ścieżek dołączono jeszcze: edukację europejską, edukację filozoficzną, kulturę polską na tle cywilizacji śródziemnomorskiej oraz obronę cywilną. Ta mnogość ścieżek okazała się dość kłopotliwa w realizacji nowych podstaw programowych, ponieważ zespoły nauczycieli musiały opracować dla każdej z nich programy zgodne z obowiązującą podstawą programową, skorelowane z wszystkimi przedmiotami i dostosowane do miejscowych warunków, a następnie realizować te programy na lekcjach poszczególnych przedmiotów, nie przewidziano bowiem wprowadzania przedmiotów nowych.

Realizacja ścieżek edukacyjnych mogła się odbywać jednak nie tylko na lekcjach poszczególnych przedmiotów. Założono bowiem – co miało znaczenie zwłaszcza w odniesieniu do edukacji regionalnej – także inne jej formy: koła zainteresowań, zajęcia pozalekcyjne i szkolne, konkursy lokalne i olimpiady przedmiotowe, lekcje muzealne, zajęcia terenowe i inne[33]. W pierwszym etapie edukacyjnym (klasy I – III), w którym prowadzono nauczanie zintegrowane bez podziału na przedmioty, problematyka regionalna nie pojawiała się, poza tradycyjnymi nawiązaniami do lokalności. Wśród celów edukacyjnych znalazło się kształtowanie poczucia „przynależności do społeczności szkolnej, środowiska lokalnego, regionu i kraju", a w treściach programowych takie zagadnienia jak: „miejscowość, życie jej mieszkańców, przyroda w otoczeniu dziecka, ojczyzna, jej symbole i święta narodowe;

[33] Więcej o koncepcji edukacji regionalnej i sposobach jej realizacji w: *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*, op. cit. s. 11-22.

baśnie i legendy narodowe, obrazy z przeszłości (własnej rodziny, szkoły, miejscowości)”[34]. Natomiast problematyka ścieżki edukacyjnej „Edukacja regionalna…” w klasach IV-VI oraz w gimnazjum była bardzo bogata i dawała podstawy do realizacji założonych celów, które w szkole podstawowej określono w trzech generalnych punktach: „1. Poznanie najbliższego środowiska i specyfiki swojego regionu. 2. Rozwijanie wartości rodzinnych związanych z wartościami kulturowymi wspólnoty lokalnej. 3. Rozwój postaw patriotycznych związanych z tożsamością kultury regionalnej”. Cele edukacyjne stopnia gimnazjalnego to: „1. Rozwijanie wiedzy o kulturze regionu i jej związkach z kulturą narodową. 2. Kontakt ze środowiskiem lokalnym i regionalnym w celu wytworzenia bliskich więzi i zrozumienia różnorakich przynależności człowieka. 3. Ugruntowanie poczucia tożsamości narodowej przez rozwój tożsamości regionalnej. 4. Rozwijanie wiedzy o historii regionu w powiązaniu z tradycjami własnej rodziny”. Od ucznia kończącego gimnazjum oczekiwano następujących osiągnięć: 1. Odnajdywanie wartości, jaką stanowi wspólnota lokalna i jej kultura w życiu człowieka. 2. Prezentowanie własnego regionu i jego walorów oraz cech wyróżniających. 3. Działanie na rzecz ochrony regionalnego dziedzictwa kulturowego. 4. Udział w lokalnych inicjatywach kulturalnych. 5. Wybrane umiejętności regionalne (tańce, śpiewy)[35].

W późniejszych ocenach reformy Handkego krytykowano jej główne założenia, pośpiech w przygotowywaniu i wprowadzaniu w życie, luki w programach, pogłębianie się różnic w efektach nauczania między szkołami „lepszymi” i „gorszymi”, obniżenie poziomu matur, których wynik często zależał od umiejętności

[34] Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego, https://www.prawo.pl/akty/dz-u-1999-14-129,16833568.html (dostęp: 11.02.2020).
[35] Ibidem.

zdawania testów, w związku z czym tę właśnie umiejętności ćwiczono w trzyletnich liceach o przeładowanym programie. Bardzo surowo oceniono organizację pracy gimnazjów oraz trudności wychowawcze i dydaktyczne wywołane zgromadzeniem w jednej placówce młodzież w tzw. „trudnym wieku". Poważnym mankamentem szkoły stał się nadmiar programów i podręczników, które stały się przedmiotem gry rynkowej, w której częstokroć wygrywał nie lepszy podręcznik, lecz sprytniejszy wydawca. Zwiększeniu stopnia scholaryzacji młodzieży towarzyszyło obniżenie jakości pracy szkół[36].

Większości tych opinii o reformie z 1999 r. nie można odnieść do wprowadzenia i realizacji ścieżki „Edukacja regionalna...". Przede wszystkim przygotowano ją bardzo starannie, a pierwszy ministerialny dokument prezentujący jej założenia opublikowano już w październiku 1995 r. Obejmował on nie tylko ogólne idee edukacji regionalnej, ale i szczegółową analizę jej celów, zasad nauczania, projektowanych treści oraz form realizacji programów, które, opierając się na ogólnopolskiej podstawie programowej, miały zostać opracowane w poszczególnych regionach i szkołach[37]. Przeprowadzono szereg konferencji programowych i metodycznych w każdym województwie; wśród 40 zeszytów wydawanej w latach 1998–2001 przez Ministerstwo Edukacji „Biblioteczce Reformy MEN" znalazła się też książeczka poświęcona edukacji regionalnej[38]. Wprowadzenie jej do podstawy programowej szkoły podstawowej i gimnazjum wzbudziło

[36] M. Zahorska, *Sukcesy i porażki reformy edukacji*, „Przegląd Socjologiczny / Sociological Review", 2009, t. 58, nr 3, s. 119-142.

[37] Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe,* Warszawa 1995, cyt. za: *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*, op. cit. s. 11-22.

[38] *O edukacji regionalnej – dziedzictwie kulturowym w regionie*, „Biblioteczka Reformy MEN", 2000, nr 24.

żywe zainteresowanie środowisk nauczycielskich i regionalistycznych – biblioteki pedagogiczne przygotowywały zestawienia bibliograficzne literatury regionalistycznej, ośrodki doskonalenia nauczycieli organizowały cykliczne konferencje i szkolenia. Narodziły się propozycje systematycznego dokształcania nauczycieli–regionalistów w ramach studiów podyplomowych i szkół letnich. Pojawiły się liczne publikacje zawierające propozycje programowe i metodyczne oraz podręczniki uwzględniające specyfikę poszczególnych regionów[39].

Ten potencjał zgromadzony dzięki wysiłkowi władz oświatowych, nauczycieli, środowisk regionalistycznych został zmarnowany. Minister Handke opuścił ministerstwo po roku funkcjonowania zreformowanej szkoły, kilka miesięcy po nim pożegnał się z ze swoim stanowiskiem wiceminister Wojciech Książek[40], a sama reforma nie doczekała się zamknięcia całego dwunastoletniego cyklu kształcenia. Kolejni ministrowie nie byli szczególnie zainteresowani doskonaleniem form kształcenia regionalnego, a wprowadzane przez nich zmiany w podstawach programowych koncentrowały się na powierzchownych retuszach i ingerencjach

[39] M. in.: U. Bednarczyk-Dudek, M. Górkiewicz, *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w Małopolsce. Ścieżka edukacyjna dla gimnazjum*, Rzeszów 1999; Z. Piwońska i in. *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie. Program dla szkoły podstawowej*, Rzeszów 1999; *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie. Materiały dla nauczycieli*, red. S. Bednarek, Wrocław 2000; H. Kwiatkowski, *Czy znasz dzieje twojej małej i regionalnej ojczyzny? Sprawdź się! Dolnośląskie dziedzictwo kulturowe* (podręcznik dla uczniów gimnazjum), Dzierżoniów 2000; idem, *Dzierżoniów i okolice. Wycieczki po naszej małej ojczyźnie*, Dzierżoniów 2000; *Mała ojczyzna: kultura, edukacja, rozwój lokalny*, red. W. Theiss, Warszawa, 2001; J. Królikowski, *Edukacja regionalna w programie szkoły i szkolnych programach nauczania*, [w:] *Edukacja regionalna*, Centralny Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli, Warszawa, 2001; R. Muszkieta, *Nauczyciel w reformującej się szkole,* Poznań, 2001; B. Dymara, W. Korzeniowska, F. Ziemski, *Dziecko w świecie tradycji*, Kraków 2002; A.J. Omelaniuk, *Przez dziedzictwo regionalne do kultury narodowej i europejskiej*, [w:] *Edukacja kulturowa dzieci i młodzieży: koncepcje i propozycje*, red. S. Bednarek, E. Repsch, Wrocław 2004, s. 39–52.

[40] Trzeba zaznaczyć, że W. Książek był w MEN odpowiedzialny za prace nad reformą i jako regionalista włożył – wraz z gł. wizytatorem Ewą Repsch – wiele wysiłku w przygotowanie i wdrożenie programu ścieżki edukacji regionalnej.

w listy lektur. W 2008 r. minister Katarzyna Hall podpisała rozporządzenie o nowych podstawach programowych, z których wykreślono międzyprzedmiotowe ścieżki edukacyjne[41]. Decyzja ta może być uznana za racjonalną, ponieważ realizowanie przez szkołę kilkunastu ścieżek międzyprzedmiotowych było i skomplikowane i nie zawsze efektywne. O ile jednak wydaje się oczywiste, że całość treści oświaty ekologicznej czy prozdrowotnej z powodzeniem się zmieści w nauczaniu przyrody, a edukacji czytelniczej i medialnej w języku polskim, zaś wychowanie patriotyczne i obywatelskie powinno być zadaniem każdego nauczyciela, to akurat edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie wymaga koordynacji treści między nauczycielami języka polskiego, historii, geografii oraz wychowania muzycznego czy plastycznego. Poza tym wymaga też wyjścia poza teren szkoły oraz uczestniczenia w lokalnym życiu społeczno-kulturalnym. Autorzy nowej podstawy programowej z 2008 r. zdawali sobie zapewne sprawę ze szczególnych celów i zadań stojących przed wychowaniem regionalnym, skoro wpisali do niej oczekiwanie, że po zakończeniu III klasy uczeń „zna najbliższą okolicę, jej ważniejsze obiekty, tradycje; wie, w jakim regionie mieszka; uczestniczy w wydarzeniach organizowanych przez lokalną społeczność"[42], ale nie wskazali sposobów osiągania tych celów. W podstawach programowych II etapu, (czyli klas IV-VI), oczekiwania niewiele rosną: po ukończeniu VI klasy uczeń „opisuje »małą Ojczyznę«, uwzględniając tradycję historyczno-kulturową i problemy społeczno-gospodarcze; zbiera informacje o rozmaitych formach upamiętniania postaci i wydarzeń z przeszłości »małej Ojczyzny«; wskazuje na planie miejscowości

[41] Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół (Dz.U. z 2009 r. nr 4, poz. 17).

[42] *Podstawa programowa z komentarzami*, t. 1. *Edukacja przedszkolna i wczesnoszkolna*, Warszawa 2008, s. 49.

siedzibę władz lokalnych i na przykładach omawia zakres działań oraz sposoby powoływania władz”[43].

W podstawach programowych gimnazjum i szkół pogimnazjalnych treści regionalne są niemal nieobecne. Jedynie w nauczaniu geografii na poziomie gimnazjalnym pojawia się charakterystyka własnego regionu oraz innych regionów, z ich krajobrazem przyrodniczym i gospodarką, a uczeń „przedstawia, np. w formie prezentacji multimedialnej, walory turystyczne wybranego regionu geograficznego ze szczególnym uwzględnieniem jego walorów kulturowych” oraz „projektuje i opisuje na podstawie map turystycznych, tematycznych, ogólnogeograficznych i własnych obserwacji terenowych, podróż wzdłuż wybranej trasy we własnym regionie, uwzględniając walory przyrodnicze i kulturowe”[44].

Jak widać, nie jest to szczególnie bogaty zestaw treści, a przy okazji ujawnia on praktycystyczny charakter podstawy programowej, widoczny zwłaszcza w gimnazjum i szkołach pogimnazjalnych. Jej autorzy nie ukrywają, że preferują nauki ścisłe, informatykę i języki obce, ze względu na przydatność praktyczną wiedzy i umiejętności zdobytych w tych dziedzinach, oczekiwania rynku pracy i potrzeby gospodarki. „Szkoła powinna też poświęcić dużo uwagi efektywności kształcenia w zakresie nauk przyrodniczych i ścisłych – zgodnie z priorytetami Strategii Lizbońskiej. Kształcenie w tym zakresie jest kluczowe dla rozwoju cywilizacyjnego Polski oraz Europy”[45]. Przygotowanie reformy edukacyjnej K. Hall zbiegło się bowiem z opracowaniem ogólnokrajowego programu reform na rzecz Strategii Lizbońskiej na lata 2008-2018 i główne założenia zmian w szkolnictwie zostały wpisane w ten program. W nim zaś zostało zapisane „dostosowanie kształcenia

[43] Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 23 grudnia 2008 r., op. cit.
[44] Ibidem.
[45] Ibidem.

do potrzeb gospodarki i rynku pracy, w tym zwiększenie liczby absolwentów kierunków kluczowych dla rozwoju gospodarczego (absolwentów kierunków matematycznych, fizycznych, przyrodniczych, technicznych), lepsze przygotowanie absolwentów do wejścia na rynek pracy"[46].

Powiązany ze Strategią Lizbońską Krajowy Program Reform zakładał też, że „obniżony zostanie wiek obowiązku szkolnego do lat 6 oraz wprowadzony obowiązek rocznego przygotowania przedszkolnego dla 5-latków"[47]. Kto pamięta upór, z jakim minister Hall broniła pomysłu objęcia sześciolatków obowiązkiem szkolnym, może domyślać się, co było źródłem stanowiska ministerstwa. Wielomiesięczny spór pani minister z rodzicami zakończył się kompromisem, tj. odroczeniem wprowadzenia w życie obowiązkowej nauk sześciolatków, ale warto pamiętać, że był to spór dziwaczny, bowiem od 2004 roku nauka w tzw. klasie 0 (niezależnie od tego, czy prowadziła ją szkoła, czy przedszkole), była wprawdzie nieobowiązkowa, ale powszechna – w miastach obejmowała 100% dzieci, na wsi niewiele mniej i należało tylko dać szansę wszystkim dzieciom, by mogły rozpocząć naukę w klasie przygotowawczej w wieku sześciu lat. *Nota bene* sprawa dolnej granicy wieku obowiązku szkolnego do dzisiaj nie jest rozstrzygnięta.

Reforma szkolnictwa z 1988 r. nie była korzystna z punktu widzenia wiedzy o regionie, ponieważ po likwidacji ścieżki międzyprzedmiotowej wiele treści w niej zawartych nie trafiło do podstaw programowych poszczególnych przedmiotów. Nie była też korzystna dla edukacji humanistycznej w ogóle, czego przykładem jest ograniczenie liczby lektur obowiązkowych w pierwszym etapie

[46] *Krajowy Program Reform na lata 2008-2011 na rzecz realizacji Strategii Lizbońskiej*, s. 12, https://ec.europa.eu/social/BlobServlet?docId=6261&langId=pl (dostęp: 11.02.2020).
[47] Ibidem, s. 11.

do czterech, a w drugim do pięciu rocznie oraz czytanie dzieł klasycznych jedynie we fragmentach. Publicysta katolickiego tygodnika tak ocenił tę reformę:

> Niestety, tę chorą perspektywę najwyraźniej podzielają reformatorzy oświaty, którzy w ostatnich latach zamienili program polskiej szkoły w kurs matematyki i języków obcych. Czytelny system wartości został zastąpiony przez chaotyczny system procedur i testów. Wprawdzie nauka przedmiotów ścisłych może pomóc w zarabianiu pieniędzy, ale bez wsparcia przedmiotów humanistycznych nikogo nie zaprowadzi do dojrzałości. Do tego potrzebne są pogłębione lekcje literatury i historii, które uczą samodzielnego myślenia i rozwijają wyobraźnię. Stawiając przed uczniem wielkie problemy etyczne, pokazują konsekwencje ludzkich wyborów. Pozwalają zająć mądre, nie powierzchowne, stanowisko wobec wiary, miłości, patriotyzmu[48].

Kolejna rewolucja w oświacie przyszła w 2017 roku, przygotowana przez minister Annę Zalewską. Głównym zabiegiem reformatorów był powrót do dwustopniowej struktury szkolnictwa ogólnokształcącego – szkoły podstawowej i szkół ponadpodstawowych (liceów i techników zawodowych). Do podstawy programowej wróciły treści wiedzy o regionie powiązane z wyraźnie nakreślonymi celami i zadaniami szkoły. Od ucznia, który ukończył pierwszy etap edukacyjny (kl. I – III) oczekuje się, że: „określa położenie i warunki naturalne swojej miejscowości oraz okolicy, opisuje charakterystyczne formy terenu, składniki przyrody, charakterystyczne miejsca, np. miejsca pamięci narodowej, najważniejsze zakłady pracy, w tym ważniejsze przedsiębiorstwa produkcyjne i usługowe, interesujące zabytki, pomniki, tereny rekreacyjne,

[48] W. Wencel, *Oświata w reformach*, https://www.gosc.pl/doc/927478.Oswiata-w-reformach [dostęp: 11.02.2020].

parki krajobrazowe, parki narodowe", a ponadto: „opowiada ciekawostki historyczne dotyczące regionu, kraju, wyróżniając w nich postaci fikcyjne i realne", a jednym z celów edukacji na tym poziomie jest „wzmacnianie poczucia tożsamości indywidualnej, kulturowej, narodowej, regionalnej i etnicznej"[49]. Natomiast w klasach IV-VIII młodzież m.in. poznaje życie kulturalne swojego regionu oraz „poznaje historię i tradycje swojej okolicy i ludzi dla niej szczególnie zasłużonych; zna lokalne zabytki i opisuje ich dzieje; wiąże najważniejsze zabytki i symbole kultury polskiej z właściwymi regionami[50].

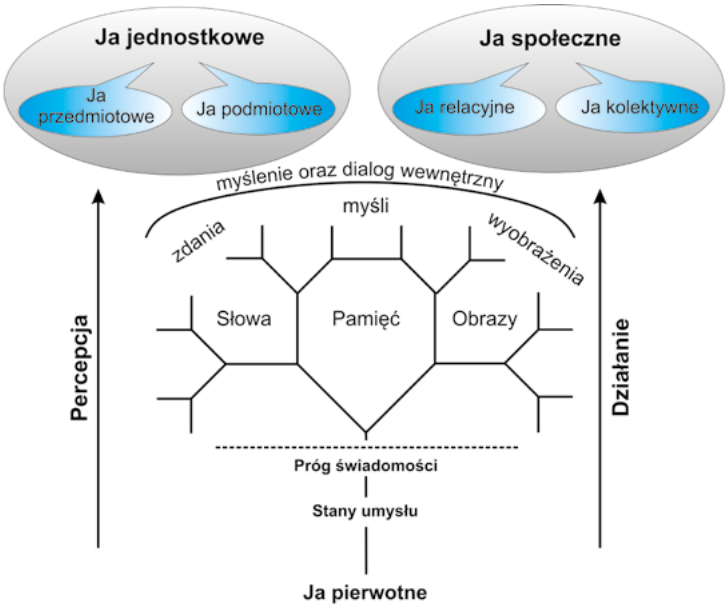
Nie zmieniły się jednak sposoby realizacji treści edukacji regionalnej, czyli nadal będą one w rozbudowanych i przeciążonych materiałem programach nauczania rywalizowały z treściami uznanymi przez nauczyciela za ważniejsze, choćby ze względu na zewnętrzne sprawdziany wyników nauczania. Nadal też będą spychane przez dyrektorów szkół do zajęć pozalekcyjnych obsługiwanych w ramach tzw. godzin „karcianych", mimo ich formalnej likwidacji. Trudno zresztą dziś oceniać skutki tej reformy, ponieważ nie doczekała się ona jeszcze pogłębionych badań i analiz, a pochopne diagnozy są gorsze od braku diagnoz.

Są natomiast badania, które dostarczają argumentów za przyznaniem edukacji regionalnej szczególnego miejsca w wychowaniu młodego pokolenia, potwierdzając intuicyjne nieraz przekonania pedagogów o roli „małych ojczyzn" w kształtowaniu świata wartości i postaw społecznych.

[49] Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej..., (Dz.U. z 2017 r., poz. 356), https://podstawaprogramowa.pl/Szkola-podstawowa-I-III (dostęp: 11.02.2020).

[50] https://podstawaprogramowa.pl/Szkola-podstawowa-IV-VIII/Historia; https://podstawaprogramowa.pl/Szkola-podstawowa-IV-VIII/Jezyk-polski (dostęp: 11.02.2020).

Najnowsze badania w dziedzinie neuronauk[51], w tym w neurokulturoznawstwie, wykazały, że dziedzictwo przyrodnicze i walory regionu wywierają duży wpływ na obraz siebie i świata na każdym etapie rozwoju człowieka[52]. Dzieje się tak dlatego, że u człowieka formuje się od dziecka system Ja (jednostkowego (przedmiotowego i podmiotowego) oraz społecznego (relacyjnego i kolektywnego)[53]. W procesie kształtowania systemu Ja bierze udział cały organizmem wraz z mózgiem, a także całość doświadczeń ze strefy bezpośredniego rozwoju związanych początkowo z domem, a później ze szkołą i otoczeniem społecznym (por. ryc. 1).



Ryc.1. Rozwój systemu Ja w zależności od percepcji i działania
Źródło: Pąchalska, Bednarek i Kaczmarek 2020[54], za zgodą.

[51] J.D. Kropotov, M. Pachalska, A. Mueller, (2014). *New neurotechnologies for the diagnosis and modulation obrain dysfunctions*, „Health Psychology Report", 2014, nr 2(2), s. 73–82.
[52] M. Pąchalska, S. Bednarek, B.L.J. Kaczmarek, *Mózg, umysł i Ja kulturowe*, Kraków 2020.
[53] M. Pąchalska, B.L.J. Kaczmarek, J.D. Kropotov, (2014). *Neuropsychologia kliniczna. Od teorii do praktyki*, Warszawa 2014.
[54] M. Pąchalska, S. Bednarek, B.L.J. Kaczmarek, op. cit.

Rozwój systemu Ja, zwłaszcza poznawczego, wiąże się z posiadaną dotychczas wiedzą i z nabywaniem nowych informacji i umiejętności, od momentu, gdy dziecko w określonej fazie swojego rozwoju umysłowego i społecznego osiągnie zdolność refleksji, samoidentyfikacji i samookreślenia. Rozwój ten będzie trwać – ulegając ciągłym zmianom – w różnych okresach życia, w różnych sytuacjach społecznych i pełnionych rolach, w zdrowiu i w chorobie do końca drogi życiowej.

Szczególną rolę odgrywa tu proces percepcji, który ma charakter twórczy, związany z indywidualnym u każdego dziecka systemem Ja, szczególnie Ja poznawczym związanym z dalszym kształtowaniem się osobowości, tożsamości i postaw dziecka i w efekcie będzie stanowić podwaliny uznawanego i rozwijanego dalej przez dziecko świata wartości. Znaczącą rolę w tym procesie odgrywa środowisko, w którym dostarcza się odpowiednich bodźców ze świata społecznego i kulturowego umożliwiających dziecku przeżywanie różnorodnych emocji i wzbogacanie jego doświadczeń. Powstający w ten sposób model świata tworzy specyficzną mozaikę percepcji, uzależnioną od:

1. filtra emocjonalnego zapewnianego przez Ja indywidualne;
2. stanów umysłu, czyli treści i obrazów dopuszczanych do świadomości;
3. zapamiętywanych stanów emocjonalnych i poznawczych w formie obrazów i pojęć;
4. przetwarzanych w myślach obrazów i pojęć w formie wewnętrznych dialogów tworzących mowę wewnętrzną;
5. działania (np. wycieczki, wspólny śpiew, przedstawienia szkolne, aktywność wolontaryjna itp.), w tym wypowiedzi (słowne i pisane lub przekazywane innym kanałem komunikacyjnym, np. pantomimą, pokazem multimedialnym);

6. oceny wyrażanej przez innych (zwłaszcza znaczących osób, np. nauczycieli) wpływającej na rozwój Ja kolektywnego i gotowości do działania.

Nie jest więc obojętne, jakie bodźce będą dostarczane dziecku w procesie wychowania i nauczania, zwłaszcza w pierwszych latach szkolnej edukacji. W kształtowaniu odpowiednich postaw, a przede wszystkim gotowości do działania dla regionu i społeczeństwa tworzącego tzw. małą ojczyznę dużą rolę odegra jej dziedzictwo przyrodnicze i kulturowe, gdyż posiada ono nieobojętne emocjonalnie wzory tradycji rodzinnych i lokalnych. Umożliwia to odpowiednie kształtowanie i modyfikację systemu wartości oraz tożsamości indywidualnej i społecznej.

Z badań w dziedzinie neuronauk[55] wiadomo, że działanie człowieka jest motywowane przez:

1. *potrzeby* (jedzenie i picie, sen, unikanie bólu);
2. *nagrody* (każdy przedmiot, wydarzenie lub działanie może być nagrodą, jeśli wywołuje przyjemne uczucia).

Nasze mózgi oceniają jakość nagrody zgodnie z zaakceptowanym systemem wartości. Zjawisko to przekłada się na działanie. Zarządzają tym m. in. obwody mózgu zwane „systemem nagród". W tym kontekście warto przytoczyć badania neuroobrazowe prowadzone przez neurokulturoznawców z udziałem osób, które oglądały piękne obrazy. Stwierdzono, że aktywowana jest nie tylko prawa półkula mózgu, ale także układ nagrody[56]. Z kolei w innych badaniach przedstawiano badanym opowiadania o tematyce religijnej związanej z tradycją (np. obrzędy związane z Bożym Narodzeniem, Wielkanocą). Zaobserwowano wzrost aktywności okolicy przedczołowej, gdy badani wierzyli w prezentowane

[55] J.W. Brown, *Microgenetic Theory and Process Thought*, Exeter 2015.

[56] K.M. Heilman, R.S. Donda, *The Beliver's Brain. Home of the Religious and Spiritual Mind*, New York & London 2014.

im historie i epizody religijne[57]. Dotyczyło to środkowo-brzusznej części płatów czołowych, które mają liczne połączenia z jądrem półleżącym mającym ścisły związek z układem nagrody (por. ryc. 2.).

Ryc. 2. Układ nagrody i kary
Źródło: Pąchalska, Kaczmarek, Kropotov 2014[58], za zgodą.

Regiony mózgu zawierające „system nagradzania" wykorzystują do komunikacji neuroprzekaźnik dopaminę. Neurony wytwarzające dopaminę w brzusznym obszarze nakrywkowym (VTA) komunikują się z neuronami w jądrze półleżącym, aby ocenić wartość nagrody i zmotywować nas do jej otrzymania[59]. W różnych obszarach mózgu wchodzących w skład systemu nagradzania neurony komunikują się za pomocą dopaminy: na przykład neurony

[57] S. Harris, J.T. Kaplan, A. Curiel, S.Y. Bookheimer, M. Iacoboni, M.S. Cohen, *The neural correlates of religious and nonreligious belief*, „PLoS ONE" 2004, nr 4(10); e7722. Doi:10.1371/journal.pone.0007272.
[58] M. Pąchalska, B.L.J. Kaczmarek, J.D. Kropotov, op.cit.
[59] M. Pąchalska, *Integrated self system: microgenetic approach*. „Acta Neuropsychologica" 2019, nr 17(4), s. 349-392.

wytwarzające dopaminę w brzusznym obszarze nakrywkowym mózgu komunikują się z neuronami w regionie zwanym jądrem półleżącym, aby przetwarzać nagrody i motywować zachowanie.

Dlatego ważne jest, aby zapewnić dziecku współudział w różnego rodzaju aktywnościach związanych z danym regionem, do których osoby znaczące, a zwłaszcza rodzice i nauczyciele, przejawiają pozytywne nastawienie. Dziecko widzi wówczas, że działania te mają dużą wartość emocjonalną, co umożliwia mu utożsamianie się nie tylko z najbliższymi, lecz także z kręgiem społecznym, przyrodą i środowiskiem kulturowym, w którym żyje. Skłania go to do podejmowania tych działań i zachowań, a ich nagradzanie wzmacnia chęć dalszego uczestnictwa w życiu społeczności regionalnej. Jak wspominaliśmy wyżej, będzie to udział w różnego rodzaju uroczystościach i imprezach. Nie bez znaczenia są też wycieczki do muzeów i izb regionalnych[60]. Oglądany przez dziecko piękny przedmiot regionalny będzie wywoływał pozytywne odczucia i sprawiał mu radość. Będzie więc motywował do rozwijania wiedzy, ochrony i kultywowania wartości oraz – co szczególnie istotne – do wytworzenia postawy czynnej: chęci działania na rzecz rozwoju „małej ojczyzny". Potwierdza to tezę, że dziedzictwo przyrodnicze i kulturowe regionu posiada bardzo istotne walory wychowawcze i sprzyja pełnemu rozwojowi osobowości i tożsamości dziecka.

Jeszcze jednym argumentem za przyznaniem edukacji regionalnej szczególnego miejsca w wychowaniu młodego pokolenia, potwierdzającym rolę „małych ojczyzn" w kształtowaniu świata wartości i postaw społecznych jest odkrycie związane z systemem neuronów lustrzanych przez włoskiego neurofizjologa Giacoma

[60] Rolę muzeów w edukacji regionalnej mocno podkreślał A. Patkowski: *Dział oświaty w muzeum regionalnym*, [w:] S. Małkowski, red., *Muzea regionalne, ich cele i zadania*, Warszawa 1928; tenże, *Wartość społeczna i rola wychowawcza muzeów*, „Praca Oświatowa" 1938, nr 4.

Rizzolattiego i jego zespół[61]. Autorzy ci podczas badań nad makakami zaobserwowali specyficzną aktywność neuronów polegającą na tym, że uruchamiają się one zarówno podczas wykonywania określonej czynności, jak i w trakcie obserwowania wykonywania tej czynności przez innych. Dlatego też nazwali te neurony lustrzanymi. Dalsze badania prowadzone u ludzi z wykorzystaniem nowych technik neuroobrazowania mózgu potwierdziły istnienie neuronów lustrzanych[62]. Ich pojawienie się wyjaśnia w pewnym stopniu zdolność człowieka do odzwierciedlania stanów umysłowych innych ludzi na podstawie obserwacji ich zachowań[63]. Jest także istotnym narzędziem uczenia się przez naśladownictwo, identyfikację i odwzorowywanie zwłaszcza osób znaczących, w tym nauczycieli i rodziców[64]. Stanowi zatem podstawę neuromodulacji wzorów własnych połączeń neuronalnych uruchamiających określone procesy poznawcze, emocjonalne i wykonawcze, a więc umysł społeczny i kulturowy. Neurony lustrzane aktywizują się w procesie interakcji, jaka zachodzi między działającą osobą a obiektem, czyli przedmiotem i osobą, w rozumieniu Jasona W. Browna[65].

Jan Rostowski[66] na podstawie wieloletnich badań zauważa, że odpowiedź neuronów lustrzanych jest swoista dla rodzaju działania. Istnieją takie neurony, które są wrażliwe na chwytanie, manipulowanie albo rysowanie oraz takie, które są wrażliwe na sposób, w jaki obiekt jest chwytany lub użyty w działaniu. U człowieka system lustrzany odgrywa ważną rolę zarówno

[61] G. Rizzolatti, L. Fogassi, V. Gallese, *Zwierciadła umysłu*, „Świat Nauki", 2006, nr 12, s. 38–45.
[62] J. Rostowski (2012). *Rozwój mózgu człowieka w cyklu życia: Aspekty bioneuropsychologiczne*. Warszawa 2012.
[63] V.S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, Warszawa 2012.
[64] M. Pąchalska, S. Bednarek, B.L.J. Kaczmarek, op. cit.
[65] J. Brown, op. cit.
[66] J. Rostowski, op. cit.

w językowym, jak i niejęzykowym porozumiewaniu się, gdyż jest silnie związany z reagowaniem na własne i cudze komunikaty (np. wypowiedź, mimikę twarzy, pantomimiką ciała). Posiada więc pewne własności „abstrahowania", czyli uchwycenia rzeczy lub stanu pod pewnym aspektem[67].

Neurony lustrzane warunkują występowanie także bardziej złożonych zdolności interakcyjnych, gdyż umiejscowione są w obszarach mózgu odpowiedzialnych za empatię, rozumienie intencji i pragmatyki językowej. Rizzolatti i Arbib[68] wyznaczają aktywację tych neuronów w obszarach Broca i twierdzą, że słuchanie werbalnego opisu działania uaktywnia neurony lustrzane, które uruchamiają się także podczas wykonywania lub obserwowania takiego działania. Neurony lustrzane są postrzegane jako kluczowe dla rozwoju umiejętności społecznych[69].

Jednak, jak stwierdza Pąchalska[70], w nawiązaniu do swoich wieloletnich badań klinicznych, do rozwoju umiejętności społecznych konieczne są nie tylko neurony lustrzane, ale i system własnego Ja wraz z jego złożonymi mechanizmami mózgowymi, społecznymi i kulturowymi, które formują umysł dziecka. Rozwój systemu własnego Ja wiąże się z kolei z tym, jakie bodźce dostarczamy dziecku w procesie wychowania i jakie emocje te bodźce u niego wywołują. Dobrze by było, gdyby to były bodźce naładowane pozytywnymi emocjami, wywołujące u dziecka radość i stymulujące jego układ nagrody. W tych bowiem warunkach dziecko rozwija swój umysł społeczny i kulturowy, wyznaczający u niego kształtowanie

[67] Por. też A. Kapusta (2008). *Problem intersubiektywności w świetle współczesnej neurokognitywistyki: od neuronów lustrzanych po narrację*. „Studia Philosophiae Christianae" 2008, t. 44, nr 2, s. 146, 127–164.

[68] G. Rizzolatti, M.A. Arbib, *Language within our grasp*, „Trends in Neuroscience" 1998, nr 21, s. 188–194.

[69] M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy*, Kraków 2016.

[70] M. Pąchalska, op. cit.

więzi społecznych i systemu wartości, w tym wartości kultury małej ojczyzny.

W kontekście zaprezentowanych tu wyników badań i rozważań, a zwłaszcza nowych odkryć w dziedzinie neurokulturoznawstwa, można z całą pewnością stwierdzić, że każdy człowiek jest wyjątkową istotą, o unikalnych poznawczych i emocjonalno-społecznych zdolnościach, które wynikają zarówno z biologicznych, jak i społecznych i kulturowych uwarunkowań. Dlatego też tak ważne jest umieszczenie działania na rzecz dziedzictwa przyrodniczego i kulturowego regionu w programach dydaktyczno-wychowawczych i w praktyce szkół oraz wszystkich placówek wychowawczych. Przyniesie to korzyści nie tylko dzieciom zdrowym, ale też dotkniętym różnego rodzaju uszkodzeniami i dysfunkcjami mózgu (np. dzieciom z autyzmem, dysleksją, ADHD, padaczką) oraz deficytami w zakresie narządów zewnętrznych (niedowidzenie, głuchota, itp.), stwarzając możliwość redukcji tych dysfunkcji.

Józef Borzyszkowski
Uniwersytet Gdański

Nie tylko o postaci Lecha Bądkowskiego (1920-1984) i jego wizji Rzeczypospolitej

Rada Naczelna Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego, organizacji bliskiej jubilatowi – ks. prof. Henrykowi Skorowskiemu, ogłosiła rok 2020 Rokiem Lecha Bądkowskiego. Podobną uchwałę podjęła również Rada Miasta Gdańska. Jako okazję do powzięcia tej decyzji przyjęto 100-lecie Jego urodzin, jak i 100-lecie powrotu Pomorza do odrodzonej po latach zaborów w 1918 roku Rzeczypospolitej Polskiej. Lech Bądkowski był przedstawicielem najmłodszego pokolenia inteligencji pomorskiej, urodzonego i wchodzącego do życia publicznego w II RP, walczącego z najeźdźcą hitlerowskim we wrześniu 1939 roku, a potem na Zachodzie.

Walcząc na wielu frontach wojny w Europie Zachodniej, L. Bądkowski w przerwach studiował i działał w Ruchu Pomorskim, który współtworzył. Pod koniec wojny przybrał on postać Związku Pomorskiego. Bądkowski, będąc jego pierwszym prezesem, był spiritus movens tego mało

znanego poza granicami Pomorza stowarzyszenia społeczno-politycznego i autorem jego ideologii – wizji Wielkiego Pomorza w powojennej Polsce.

Wróciwszy w 1946 r. do kraju, zamieszkawszy w Gdańsku, Lech Bądkowski pracował jako dziennikarz[1], a wkrótce pozbawiony zawodowo-etatowej pracy utrzymywał się wyłącznie z pisarstwa, nadal współpracując z mediami. Rychło stał się liderem środowiska skupionego w Związku Literatów Polskich Oddział w Gdańsku i w powstałym 1956 r. Zrzeszeniu Kaszubskim (od 1964 r. Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie), współstanowiącego z czasem o sile opozycji demokratycznej w Gdańsku i na Pomorzu w okresie PRL. Punktem kulminacyjnym jego działalności politycznej było wejście na teren strajkującej Stoczni Gdańskiej im. Lenina w sierpniu 1980 roku i kooptacja w skład Prezydium Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego oraz powierzenie mu funkcji rzecznika prasowego. Jako uczestnik rozmów z delegacją rządową i współautor Porozumień Gdańskich został pierwszym rzecznikiem prasowym NSZZ „Solidarność". W ramach tej „Solidarności" był rzecznikiem samorządności, zostając redaktorem naczelnym jej tygodnika „Samorządność", który zaczął wychodzić w Gdańsku tuż przed stanem wojennym[2].

O roli L. Bądkowskiego w Gdańsku, na Kaszubach i Pomorzu, a także w polskich dziejach, mówią autorzy poświęconych

[1] Nie tylko dlatego jego biogram w „Słowniku dziennikarzy i publicystów Pomorza 1945-2005", wydanym przez Stowarzyszenie Dziennikarzy Rzeczypospolitej Polskiej, Oddział Morski, Gdańsk 2008, s. 15. Zob. też „Notes. Rocznik dziennikarzy Pomorza 2008", Gdańsk 2009, gdzie m.in. artykuł Henryki Dobosz-Kinaszewskiej „Lech Bądkowski – życie na huśtawce" oraz Tadeusza Bolduana „Czasopiśmiennictwo kaszubskie po 1945 roku".

[2] Z bogatej literatury dot. dziejów „Solidarności" z znaczącym udziałem L. Bądkowskiego na zasadzie przykładu wskazać można takie publikacje jak: Wojciech Giełżyński i Lech Stefański, „Gdańsk Sierpień 80". Posłowie Władysław Markiewicz, Warszawa 1981 i „SIERPIEŃ '80. Co pozostało z tamtych dni?" pod red. Jana Kulasa, Gdańsk 1996.

mu opracowań książkowych[3] oraz określenia, jakimi charakteryzowano go za życia i po śmierci – także w dokumentach UB, jak i w licznych publikacjach dot. zwłaszcza historii opozycji demokratycznej i ruchu kaszubsko-pomorskiego. Przykłady owych honorowych tytułów to: Wizjoner, Romantyk i pragmatyk, Homo politykus, Futurysta, Rzecznik Solidarności, Rzecznik Rzeczypospolitej, Człowiek wielu pasji, Kaszubska ikona przemian, Nauczyciel życia..., Ostoja niezależnej myśli kaszubsko-pomorskiej i patron środowisk opozycyjnych w okresie PRL – Wzór do naśladowania[4].

Lech Bądkowski, zmagający się od lat z chorobą nowotworową, uniknął internowania w grudniu 1981 roku. Zmarł 24 lutego 1984 roku. Wartę honorową przy jego trumnie pełnili z Lechem Wałęsą m.in. najwybitniejsi pisarze – intelektualiści Tadeusz Mazowiecki, Bronisław Geremek, Zbigniew Herbert i Wiktor Woroszylski oraz Jerzy Pachlowski. Jego pogrzeb na cmentarzu Centralnym Srebrzysko stał się wielką manifestacją ludzi „Solidarności" z Lechem Wałęsą na czele i licznych zastępów Społeczności Zrzeszonej[5]. Rychło na jego grobie stanął społecznym sump-

[3] Najważniejsze to kolejne biografie L. Bądkowskiego, powstałe w kontekście rocznicowych obchodów – wystaw, konferencji i spotkań:
– Jacek Kotlica, Lech Bądkowski rzecznik Rzeczypospolitej (z notatek do monografii), Pelplin-Gdańsk 2001 (Książka powstała z inicjatywy Towarzystwa Gdańsk-Niderlandy...);
– Paweł Zbierski, „Na własny rachunek. Rzecz o Lechu Bądkowskim", Gdańsk 2004 (Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria);
– „Pro memoria Lech Bądkowski (1920-1984)". Zebrał i oprac. Józef Borzyszkowski, Gdańsk 2004 (Wydawnictwo Instytutu Kaszubskiego);
– Sławina Kosmulska [z d. Bądkowska], „(Nie)znane życie figuranta Lecha Bądkowskiego", Gdańsk-Wejherowo 2020 (Wydawcy Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna w Gdańsku oraz Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie).

[4] Zob. najważniejsze – nie tylko dla historyków opracowanie: Tomasz Bedyński, Lech Bądkowski – znany i nieznany. Monografia bibliograficzna za lata 1941-2009, Gdańsk 2010 (Wyd. Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna w Gdańsku).

[5] Zob. relacja z uroczystości pogrzebowych E. Szczesiaka („Pożegnanie Lecha Bądkowskiego") na łamach „Pomeranii", R. 1984, nr 4; toż w: „Pro memoria...", s. 459-469.

tem oryginalny pomnik (projekt Wawrzyńca Sampa), nawiązujący do obelisku Trzech Krzyży, poświęconych pamięci poległych w grudniu 1970 r. stoczniowców gdańskich. Wkomponowane w ten unikatowy nagrobek tablice zawierającą m.in. trzy ważne słowa, określające postać L. Bądkowskiego: – „Żołnierz – pisarz – obywatel". Każde z nich związane jest z polityką, która była główną życiową pasją Lecha Bądkowskiego, rzecznika także kształcenia i zaangażowania obywatelskiego – na własny rachunek!

W spuściźnie archiwalnej Lecha Bądkowskiego[6] zachowały się m.in. fragmenty jego wspomnień. Jeden z nich, przewidziany do wygłoszenia, zatytułowany został „Dzień dobry. Przyjemnej pracy". A oto jej początek:

„W czerwcu 1938 r. w toruńskim gimnazjum męskim im. Kopernika odbyła się tradycyjna uroczystość pożegnania się maturzystów ze szkołą, w czym brali udział nauczyciele, zwyczajowo zwani profesorami, oraz rodzice. Było to coś więcej niż doroczny obrzęd, ponieważ wygasał właśnie dawny system szkolnictwa, w szczególności kończył się definitywnie typ gimnazjum (staro)klasycznego z łaciną, wykładaną pełne osiem lat, i greką – przez pięć lat ostatnich.

Koledzy abiturienci wygłosili kilka przemówień raczej wzruszających, jakie zwykle przy podobnych okazjach się wygłasza, w których zapewniali, że czas spędzony w murach szkoły bez wątpienia zaliczą do najpiękniejszych okresów życia i że będą wspominali go ze szczególnym sentymentem, jak również, że szczerze żałują opuszczenia tych murów.

Wypiwszy parę lampek wina także zabrałem głos. Powiedziałem jednak coś zupełnie innego. Szkoła szkołą, wszystko to ładne,

[6] Zob. Lidia Pszczółkowska, Spuścizna Lecha Bądkowskiego w zbiorach rękopiśmiennych Biblioteki Gdańskiej PAN (wybór), w: „Pro memoria...", s. 115-125 oraz Aleksander Klemp, Dedykacje Lechowi Bądkowskiemu w zbiorach Biblioteki Gdańskiej PAN (wybór), tamże, s. 126-136.

ale mnie spieszyło się do życia, chciałem najwcześniej w nim uczestniczyć, dążyłem najkrótszą drogą do działania, przez studia wprawdzie, lecz i one wówczas stanowiły przedsionek autentycznej aktywności publicznej. Zapewniałem więc o przychylnej pamięci dla mojego gimnazjum, to znaczy przede wszystkim dla wychowawców i nauczycieli, nie ukrywałem jednak, że nie żałuję rozstania się, a właśnie rad jestem z niego, bo chcę nareszcie robić coś na własny zupełnie rachunek.

Słowa te przyjęto uprzejmie, chociaż bez entuzjazmu i zapewne zrozumienia, zresztą zaraz utonęły w ogólnej euforii. Krótko potem poszedłem do wojska i w następnym roku na wojnę. Wszystko się zmieniło, tylko my, którzy przetrwaliśmy, zmieniając się również zachowaliśmy pamięć"[7].

Z tychże słów na szczególną uwagę zasługuje deklaracja młodzieńczego Bądkowskiego, iż chce on „nareszcie robić coś na własny zupełnie rachunek". – To stąd wziął się tytuł poświęconej mu książki Pawła Zbierskiego[8]. Niemniej istotna jest refleksja dot. zmienności życia i zachowania pamięci. – Jedno i drugie zawierają teksty poświęcone postaci L. Bądkowskiego i jego własne[9]. Z myślą o jej (tej postaci) i ich (L. B. własnych i o nim myśli, tekstów) przypomnieniu, kilka przykładów. Na początek jego biogram

[7] Kopia maszynopisu w zbiorach autora.

[8] Książka ta stanowi dotąd najpełniejszą opowieść o życiu i twórczości bohatera. Zawarty w niej obraz tej postaci w pewnym stopniu wzbogaca także najnowsza biografia córki – Sławiny Kosmulskiej, bazująca m.in. na jej własnych wspomnieniach i aktach z IPN.

[9] Obok licznych dzieł literackich i publicystycznych skrzętnie odnotowanych w monografii T. Bedyńskiego, na szczególną uwagę zasługują jego korespondencja i wywiady. Zob. m.in. „Listy Ks. B. Sychty i prof. G. Labudy do Lecha Bądkowskiego", red. L. Pszczółkowskiej i W. Kiedrowskiego, Gdańsk 2006 (Oficyna Czec) i „Jak Bądkowski ze Słomczyńskim... Literackie listy z pieprzem". Ze wstępem Miłosławy Kosmulskiej, Gdańsk 2009 (Oficyna Czec). – Pierwotnie listy te opublikowane zostały w „Pro memoria..." z słowem wstępnym redaktora, Gdańsk 2004, s. 225-358, gdzie dalej listy innych autorów. Jeśli idzie o wywiady zob. „Obowiązek prawdy. Cztery rozmowy z Lechem Bądkowskim... Wybór i red. W. Kiedrowski, Gdańsk 2004 oraz „Lech Bądkowski w wywiadach radiowych". Zebr. i oprac. Andrzej Busler, Gdynia 2009.

– jeden z bardzo wielu, opublikowanych w dziesiątkach opracowań indywidualnych i zbiorowych – głównie w słownikach biograficznych poświęconych twórcom literatury polskiej. Warto pamiętać, iż z reguły ich podstawowym źródłem był życiorys własny bohatera. Dotyczy to także informatora „Gdańsk literacki", autorstwa Marii Kowalewskiej, wybitnej redaktorki i edytorki, vicedyrektorki Wydawnictwa Morskiego, przyjaciółki i współpracownicy L. Bądkowskiego. Ów „Gdańsk literacki" ukazał się w tejże oficynie – Gdynia 1964. A w nim m.in. czytamy:

„Lech Bądkowski, podpisujący się też czasem, zwłaszcza jako publicysta, pseudonimem Jordan Koźlikowski, znany jest i popularny nie tylko jako pisarz, autor powieści, opowiadań, sztuk scenicznych, a nawet bajek dla dzieci, ale też ze swej działalności publicystycznej i społecznej.

Urodzony w [24.I] 1920 r. w Toruniu, okres II wojny światowej spędził walcząc na wielu frontach, począwszy od kampanii wrześniowej. Służył w armii lądowej, w jednostkach spadochronowych, w marynarce wojennej na Zachodzie – we Francji, Norwegii, Wielkiej Brytanii, we Włoszech. Jest kawalerem Orderu Virituti Militarii. Po wojnie osiedlił się w Gdańsku, zrobił magisterium nauk politycznych [podk. J. B.] i przez kilka lat pracował jako dziennikarz. Obecnie głównym jego zawodem jest literatura, ale publicystyka na tematy polityczno-społeczne i kulturalne, działalność społeczno-organizacyjna, którym oddaje się z wielką energią i bezkompromisowością, nadal stanowią poważny odcinek jego pracy.

Pełniąc od szeregu lat funkcję prezesa Gdańskiego Oddziału ZLP wkłada dużo starań, uwieńczonych powodzeniem, w organizowanie wieczorów autorskich dla kolegów – literatów, w uzyskiwanie funduszy na działalność wydawniczą, w zdobywanie stypendiów dla gorzej sytuowanych literatów i młodych debiutantów

i w wiele innych akcji podnoszących rangę gdańskiego środowiska literackiego. Piastuje też kilka funkcji w Zarządzie Głównym ZL-P, jest tam członkiem Plenum, a także członkiem Komisji Zagranicznej. (...)".

Dalej jest ogólna charakterystyka jego twórczości publicystycznej i literackiej, a w niej stwierdzenie: „Trzeba jeszcze zaznaczyć, że również w sprawach kaszubskich przejawia Bądkowski dużą aktywność organizacyjną, jest bowiem członkiem Zarządu Głównego Zrzeszenia Kaszubskiego i prezesem Klubu „Pomorania". Żeby naszkicować, choć w ogólnych zarysach, wielostronność zainteresowań pisarza, warto wspomnieć, że jest rozmiłowany w muzyce symfonicznej i ma ciekawy zbiór starych monet, który stara się przy wszystkich okazjach uzupełniać.

Pomorze i Kaszuby są nie tylko przedmiotem prac publicystycznych i popularno-naukowych Bądkowskiego. Stanowią one wątek przewodni w jego twórczości artystycznej. (...)"[10]. – Dalej ciekawa kontynuacja charakterystyki tej twórczości – oczywiście tylko z okresu do połowy lat 60. XX wieku.

W przypadku Lecha Bądkowskiego, podobnie jak wielu innych pisarzy tego pokolenia, w twórczości literackiej odnajdujemy także jego własne losy, doświadczenia i refleksje jako żołnierza. Jego żołnierski szlak wiódł z Pomorza w Armii Pomorze

[10] Op. cit., s. 23-28. Zob. też i porów. „Pisarze gdańscy. Informator", oprac. Michał Misiorny, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1969, s. 11-13. – Obok Marii Kowalewskiej w gronie najbliższych przyjaciół i współpracowników Lecha Bądkowskiego były m.in. dwie inne wybitne niewiasty – Róża Ostrowska i Izabella Trojanowska. Męską część ich przyjacielskiego grona reprezentowali w Trójmieście m.in. śp. Tadeusz Bolduan i Wojciech Kiedrowski, Franciszek Fenikowski oraz obecny wśród nas senior Zbigniew Szymański. – Zob. m.in. J. Borzyszkowski, Krąg współpracowników sprawy kaszubskiej Lecha Bądkowskiego, w: Lech Bądkowski. Literatura i wartości, red. D. Kalinowski, Bytów-Słupsk-Gdańsk 2009, s. 13-35. Osobną część biografii L. Bądkowskiego stanowi jego przyjaźń i współpraca z literackim środowiskiem warszawsko-krakowskim, w którym wyjątkową postacią i takimże druhem był śp. Maciej Słomczyński. Zob. m.in. Maciej Słomczyński, Krajobraz ze skorpionem, Kraków 2002 i Małgorzata Słomczyńska-Pierzchalska, Nie mogłem być inny – zagadka Macieja Słomczyńskiego, Kraków 2003.

do udziału w największej 1939 r. bitwie nad Bzurą, a potem do Francji i Norwegii (bitwa o Narwik – Krzyż Virtuti Militari), Anglii, Italii i Szkocji, skąd w mundurze wrócił do Polski. Wśród tomów jego prozy – opowiadań i opowieści wojennych znajdują się: „Bitwa trwa" (5 wydań w latach 1960-2004), „Żołnierze znad Bzury" (1969), „Wszystko się liczy" (1971). – Problematyka wojenna to tylko jeden z najważniejszych nurtów jego pisarstwa. Drugi, równie ważny dotyczy historii Pomorza czasów średniowiecza. Ostatnie i najważniejsze dzieło, reprezentujące tenże nurt, to dwa tomy eposu z zaplanowanych sześciu, poświęconego książętom gdańskim – Świętopełkowi Wielkiemu i głównie Mestwinowi II – pt. „Młody książę" i „Chmury" – Gdańsk 1980 i 1984. W tymże nurcie mieszczą się także opowieści „Oko za oko" i „Pieśń o miłosnym wieńcu" oraz „Poczet książąt Pomorza Gdańskiego" i tom szkiców historycznych pt. „Odwrócona kotwica", wysoko ocenionych przez prof. Gerarda Labudę, twórcę koncepcji syntezy – „Historia Kaszubów w dziejach Pomorza", autora t. 1, poświęconego czasom średniowiecza[11].

Kolejny nurt pisarstwa Bądkowskiego to marynistyka – obejmująca jego opowieści i reportaże, po części z tzw. drugim dnem (politycznym), powstałe dzięki licznym podróżom statkami PLO po morzach i oceanach świata.

Myśl polityczna obecna jest wprost w powieści z kluczem pt. „Huśtawka", wydanej po wielu zabiegach dopiero po śmierci autora oraz w jego dramatach, z których najważniejszy to „Sąd nieostateczny"[12].

[11] Zob. przypis 9 oraz C. Obracht-Prondzyński, „Historia Kaszubów po 1945 r. – refleksje metodologiczne", „Acta Cassubiana", t. XIX, Gdańsk 2017, s. 348-364.

[12] „Sąd nieostateczny" – pierwotnie słuchowisko radiowe – dramat ten na początku Roku Lecha Bądkowskiego został zaprezentowany na scenie teatru gdańskiego w tłumaczeniu na język kaszubski Zbigniewa Jankowskiego. Przygotowany został przez zespół amatorów z Chojnic pod dyr. Felicji Baska-Borzyszkowskiej.

Pomijając liczne opracowania dot. twórczości gdańskiego środowiska literackiego, jak i samego Bądkowskiego[13] oraz całego świata twórców literatury polskiej II połowy XX wieku (w tym zapomnianej dziś marynistyki), trzeba przytoczyć przynajmniej jedno dzieło jednego autora. To budząca mój podziw wielotomowa „Agonia i nadzieja" Piotra Kuncewicza. W jej tomie IV pt. „Proza polska od 1956", w części poświęconej „Morzu i przymorzu", znajdziemy szkic dot. twórczości Lecha Bądkowskiego. Jego ostatni akapit głosi:

„W jego twórczości przewija się kilka ważnych wątków. A więc tematy: pomorski, morski, wojenny i romansowy. W każdym z nich powstały książki warte czytania, choć powiedzmy wyraźnie, iż nie był to pisarz miary największej. Ale i nie żadna miernota przecież. Celniejszy w perspektywach duchowych i intelektualnych niż w urokach pióra, pozostaje jednak w pamięci jako jedna z najczystszych, najładniejszych postaci naszej literatury"!! [Podkr. J. B.][14].

Sądzę, iż niejeden ze współczesnych wybitnych pisarzy polskich, a tym bardziej polityków, miałby powód do dumy, gdyby obdarzono go podobnym określeniem. Pamiętamy bowiem, że literatura w przypadku L. Bądkowskiego, pisarstwo zastępowało mu politykę, której uprawianie wprost było dlań niemożliwe.

Swoje polityczne pasje L. Bądkowski realizował jako obywatel w działalności indywidualnej i w organizacjach pozarządowych. Było to zaangażowanie intelektualne

[13] Zob. przykładowo: „Literatura gdańska i ziemi gdańskiej w latach 1945-1975", pod red. Andrzeja Bukowskiego, Gdańsk 1979; „Dorobek twórczy pisarzy Wybrzeża Gdańskiego 1945-1980", oprac. Jolanta Chilla, Teresa Radziszewska, Anna Woźniak. Przedmowa Sławomir Sierecki, Gdańsk 1981; „Literatura gdańska i ziemi gdańskiej po roku 1945", t. II, pod red. Andrzeja Bukowskiego, Gdańsk 1986; Lech Bądkowski. „Literatura i wartości", pod red. Daniela Kalinowskiego, Bytów-Słupsk-Gdańsk 2009. Zob. też „Językowy, literacki i kulturowy obraz Pomorza", red. Małgorzata Klinkosz i Zenon Lica, „Gdańsk 2013" oraz t. 2 tegoż z udziałem red. Anety Lica, Gdańsk 2015.

[14] Op. cit., s. 135.

i organizacyjne głównie w dwóch środowiskach inteligencji: dziennikarsko-literackim i regionalnym, kaszubsko-pomorskim. Jego ukoronowaniem była wspomniana już wybitna rola w opozycji demokratycznej i twórcza obecność wśród strajkujących robotników – w środowisku pierwotnej „Solidarności" z wyeksponowaniem roli obywatelskiej samorządności, zwłaszcza wspólnot lokalnych i regionalnych.

Redagowana przez L. Bądkowskiego na łamach „Dziennika Bałtyckiego" niezależna rubryka „Samorządność", jak i zrodzony u schyłku 1981 r. solidarnościowy tygodnik „Samorządność"[15] były ważną innowacyjną kuźnią kształcenia obywatelskiego – samorządności jako fundamentu państwa w kontekście myśli o zdecentralizowanej władzy państwowej. Było to nawiązanie do sformułowanych przez Bądkowskiego już w młodości idei, koncepcji przyszłego Wielkiego Pomorza w granicach państwa polskiego po zwycięskiej wojnie z hitlerowską Rzeszą. Zawierają je jego pierwsze samodzielne publikacje:

1° „Polska lechicka. Szkice pewnej koncepcji Państwa Polskiego", wydana nakładem własnym po 1941 r. podczas pobytu w Szkocji pod pseudonimem Mieczysław Gliszczyński;

2° „Pomorska myśl polityczna", Ruch Pomorski, Londyn 1945[16].

„Pomorska myśl polityczna" powstała na początku 1944 roku, kiedy autorowi i światu nie były znane ustalenia wielkiej trójki dot. obrazu granic w powojennej Europie i losu ludności niemieckiej, zamieszkującej wschodnie prowincje Niemiec. Młody Bądkowski,

[15] Do momentu wprowadzenia stanu wojennego ukazały się 4 numery, a 5 wydany został przez zespół już nielegalnie w podziemiu. (Relacja Wojciecha Dudy, członka redakcji „Samorządność", red. naczelnego „Przeglądu Politycznego").

[16] Wyd. II, Wstęp Tadeusz Bolduan, Gdynia 1990. – W tymże wydaniu, stanowiącym z. 2 Pism Lecha Bądkowskiego, pod red. Wojciecha Kiedrowskiego, znalazły się ponadto dwa inne ważne teksty: „O krajowości" i „Charakterystyka Pomorzan". (Z. 1 Pism Lecha Bądkowskiego to „Myśleć samemu. (Wybór publicystyki z lat 1979-82)", Gdańsk 1990; z. 3 „Twarzą ku przyszłości; Kaszubsko-pomorskie drogi", Gdynia 1990).

kreśląc wizję Pomorza w powojennej Rzeczypospolitej, prezentował Wielkie Pomorze jako jej prowincję – region obejmujący Pomorze Nadwiślańskie i Pomorze Zachodnie wraz z wyspą Rugią i Pomorzem Przednim po Strzałów. Nie przewidywał żadnych wysiedleń, a postulował swoistą repolonizację niemieckich (niemieckojęzycznych) mieszkańców regionu. Można w wielkim uproszczeniu powiedzieć, iż był pionierem późniejszej wizji wielokulturowego Pomorza w Rzeczypospolitej i tym bardziej niejako w zjednoczonej Europie. Trzeba tu podkreślić, iż w kreśleniu tejże wizji dobitnie nawiązywał do rzeczywistości pomorskiej średniowiecza i autonomicznych tradycji Prus Królewskich w Rzeczypospolitej Szlacheckiej oraz filosłowiańskich myśli Floriana Ceynowy i jego następców w ruchu kaszubsko-pomorskim. Prezentując idee ruchu pomorskiego stwierdził: „Zasadniczym celem (...) jest odbudowa historycznego Pomorza przede wszystkim przez samych Pomorzan w ramach Państwa Polskiego i w ten sposób oparcie Państwa w możliwie największej mierze o Bałtyk. Jego wskazania i cele programowe są następujące:

1. Pomorze jest jedno, niepodzielne, ciągnie się od Strzałowa po Elbląg, od Bałtyku po Drwęcę, Wisłę, Noteć, Wartę, Odrę i Zaodrze – oraz stanowi całość etniczną, historyczną, gospodarczą i administracyjną.
2. Plemię Pomorskie, dwujęzyczne na skutek narzucenia mowy najeźdźców jego zachodniej części, jest organicznie związane z Narodem i Państwem Polskim.
3. W ciągu długich stuleci gwałtowna ekspansja niemiecka kierowała się głównie przeciw Pomorzu, przeto zniszczenie siły zaborczej Niemiec oraz usunięcie śladów niemczyzny ze wszystkich dziedzin życia, stanowi niezbędny warunek bezpieczeństwa i normalnego rozwoju Pomorza.

4. Pomorze jest również zainteresowane w walce o powrót do Macierzy ziem dorzecza Odry.
5. Interesy poszczególnych narodów słowiańskich – w ich istocie i należytym rozumieniu – są wspólne, przeto stopniowe łączenie się Słowiańszczyzny jest nakazem przyszłości".[17]

W swoistym komentarzu do tychże stwierdzeń Bądkowski napisał: „Jest dużą oryginalnością i świeżością koncepcji pomorskiej szkoły, że, będąc funkcją ruchu regionalnego i tego ruchu filozofii, służy jednocześnie całemu Narodowi Polskiemu i dalej nawet, prawdziwej słowiańskości"[18].

Rezygnując z pełniejszej prezentacji i analizy wizji Rzeczypospolitej L. Bądkowskiego, której istotą jest samorząd – zwłaszcza regionalny, w rzeczywistości międzywojennej na Pomorzu zwany krajowym, wypada odesłać czytelnika do jego tekstu pt. „O krajowości", jak i do wstępów – komentarzy Tadeusza Bolduana, poprzedzających ponowne wydanie „Pomorskiej myśli politycznej" oraz innych podstawowych tekstów polityczno-publicystycznych w rodzaju „Twarzą do przyszłości" i „Kaszubsko-pomorskie drogi", wydanych pierwotnie własnym sumptem w Gdańsku w latach 1978 i 1980[19]. – Tadeusz Bolduan był najwybitniejszym uczniem z dziennikarskiej i kaszubsko-pomorskiej

[17] L. Buntkowski, „Pomorska myśl polityczna", Ruch Pomorski, Londyn 1945, s. 19-20. Zob. też J. Borzyszkowski, „Istota ruchu kaszubskiego i jego przemiany od poł. XIX wieku po współczesność", Gdańsk 1982.

[18] Tamże, s. 21. Zob. też T. Bolduan, „Idea Wielkiego Pomorza w dziejach ruchu kaszubskiego", „Pomerania", R. 1981, nr 6, s. 3-7 oraz „Pomorze w stanie powstawania. Fragmenty polemiki Lecha Bądkowskiego z referatem Tadeusza Bolduana", „Idea Wielkiego Pomorza w dziejach ruchu kaszubskiego", wygłoszonym w Słupsku 6 czerwca 1981 roku", „Pomerania", R. 2009, nr 7-8, a także „Pomerania", R. 1981, nr 7 [numer monograficzny poświęcony tekstom L. Bądkowskiego].

[19] Zob. L. Bądkowski, „Twarzą do przyszłości. Kaszubsko-pomorskie drogi", Arkun, Gdynia 1990 (Z. 3 Pism Lecha Bądkowskiego. Red. W. Kiedrowski, Wstęp T. Bolduan, op. cit., s. 5-15) oraz T. Bolduan, „Podstawy ideologiczne i szanse realizacji pomorskiej myśli politycznej Lecha Bądkowskiego", w: „Regionalizm jako folkloryzm, ruch społeczny i formuła ideologiczno-polityczna", pod red. M. Latoszka, Gdańsk 1993, s. 169-186.

szkoły politycznej Lecha Bądkowskiego, jego przyjacielem i niejednokrotnie polemistą, krytycznym egzegetą tekstów wznowionych w III RP. Jest też autorem wielu ważnych publikacji, ułatwiających pełniejsze poznanie postaci L. Bądkowskiego, jego wizji Pomorza i Rzeczypospolitej w kontekście otaczającego nas świata[20].

W syntetycznym ujęciu postać i wizję Rzeczypospolitej Polskiej L. Bądkowskiego zaprezentowano latoś w Centrum Św. Jana w Gdańsku podczas inauguracji kolejnego Roku Lecha Bądkowskiego[21]. Miało to miejsce 31 stycznia 2020, tydzień przed dniem 100. urodzin bohatera, wg szczegółowego scenariusza C. Obracht-Prondzyńskiego. Warto przywołać zasadniczy fragment jego pierwotnej, wstępnej wersji, przekazany „aktorom" tejże uroczystości, których wystąpienia poprzedziła prezentacja ważnych fotografii i filmu z negocjacji w Stoczni Gdańskiej w 1980 r. ze zbiorów Europejskiego Centrum Solidarności oraz „Pieśń gdańskich Polaków" Tadeusza Tylewskiego w wykonaniu Chóru Kameralnego DISCANTUS pod dyr. Sławomira Bronka. Po powitaniach i słowie wstępnym prof. Prondzyńskiego, jako pierwszy do odczytania i skomentowania fragmentu wypowiedzi L. Bądkowskiego pt. „Polityka – bycie politykiem" poproszony został Donald Tusk. L. Bądkowski swego czasu stwierdził:

„(...) ja nie miałem ambicji pisarskich w sensie literatury pięknej. Ja miałem ambicje polityczne. Ja chciałem być działaczem politycznym. Ku literaturze zwróciłem się niejako z konieczności

[20] Najważniejsza z nich monografia pt. „Nie dali się złamać. Spojrzenie na ruch kaszubski 1939-1995", Gdańsk 1996. Zob. też dwie monografie Cezarego Obracht-Prondzyńskiego – „Kaszubi – między dyskryminacją a regionalną podmiotowością", Wyd. Instytutu Kaszubskiego, Gdańsk 2002 i „Zjednoczeni w idei. Pięćdziesiąt lat działalności Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego (1956-2006)", Wyd. ZK-P, Gdańsk 2006.

[21] Rokiem Lecha Bądkowskiego był już A.D. 2009 – w 25-tą rocznice Jego śmierci. W jego programie była m.in. Konferencja naukowa „Lech Bądkowski. Literatura i wartości", której owocem jest w/w książka pod tymże tytułem pod red. D. Kalinowskiego, Bytów-Słupsk-Gdańsk 2009. Wówczas też w Senacie RP zaprezentowano wystawę „Autorytety. Lech Bądkowski".

lub zastępczo, nie mając warunków spełnienia ambicji politycznych. To znaczy takie warunki mogłyby być, ponieważ ludzie byli potrzebni, ludzie robili karierę w dziedzinie politycznej i nic nie stało na przeszkodzie z wyjątkiem może, zwłaszcza w okresie tam gdzieś do roku 1953-5 tego haczyka w życiorysie, ujmowanego ogólnie słowem »Zachód« (...). Natomiast nic nie stało na przeszkodzie, ale to była jednak kwestia tych kompromisów z sumieniem, które już właściwie nie byłyby kompromisami. To już byłaby zdrada sumienia w moim przeświadczeniu, polegająca na niemożności zajmowania własnego stanowiska w poszczególnych sprawach, co oczywiście jest równią pochyłą, po której człowiek potem stopniowo stacza się i dlatego uważałem, że w tych warunkach nie mogę spełnić tego swojego – że tak się wyrażę – powołania życiowego, jakie odczuwałem od stosunkowo młodych lat, mianowicie działalności publicznej na płaszczyźnie politycznej. Po prostu historia tak się potoczyła, że nie mogłem tego pełnić inaczej jak za cenę wyrzeczenia się swoich przekonań, swoich ideałów”[22].

W dalszej kolejności „Ideę krajowości – region – samorząd” słowami L. Bądkowskiego przedstawił Mieczysław Struk:

„Zasada krajowości staje na stanowisku jednolitej dyspozytywności państwa. Każdy kraj siłę swoją i energię życiową składać powinien do ogólnego zbioru narodowego, bogacąc go ilościowo i jakościowo. Z drugiej strony każdy kraj siły swe i energie rozwijać powinien przede wszystkim na zasobach i według wzorów własnych, czerpiąc pomoc, w razie potrzeby, z zasobów ogólnonarodowych. Harmonizowanie i ogólna zbieżność tych rozwojów dokonywać się będzie na płaszczyźnie wymiany i porównania w skali ogólnonarodowej. Samorząd krajowy – szczególnie w polskich warunkach – jest zdecydowanie mniej odśrodkowy niż rozbicie

[22] Źródło: wywiad Aliny Kietrys z L. Bądkowskim dla Muzeum Historii Literatury w Warszawie w 1980 roku. Zob. Lech Bądkowski w wywiadach radiowych..., s. 37.

narodu na zwalczające się stronnictwa i znacznie bardziej demokratyczny niż system wielopartyjny, ponieważ w sposób praktyczny i naturalny styka masy obywateli w problemami współrządzenia na kolejnych szczeblach samorządu krajowego, dając możność energiczniejszym i zdolniejszym jednostkom samorzutnego wybijania się. (...)

Samorząd krajowy wyzwala duże zasoby sił miejscowych, które inaczej pozostają ukryte i niewykorzystane. Dokonuje się to w sposób racjonalny i naturalny, najlepiej dostosowany do potrzeb i stosunków danego terenu. (...) Ludność wprzęgnięta w samorząd krajowy pracuje bardziej wydajnie nad rozwojem swojego kraju, mając bliższy i konkretniejszy cel przed oczyma, niż odległy, centralny, a najczęściej od strony biurokratycznej widziany i doświadczany ideał ogólnopaństwowy. Wpływa to na szybszy i bujniejszy rozkwit poszczególnych krajów, a tą drogą na rozkwit całego państwa"[23].

Następnie Aleksandra Dulkiewicz, prezydent Gdańska, zaprezentowała fragment wypowiedzi L. Bądkowskiego zatytułowany „Jaki powinien być lider i jak budować relacje?". Dotyczy on wejścia w kontakt z robotnikami w stoczni w Sierpniu 1980 roku.

– „Przede wszystkim »wchodząc w kontakt« nie wolno mieć najmniejszego kompleksu. Czego? Niższości? Słabości? Ja w każdym razie nie mam. Sądzę, że pomocna mi w tym była moja młodość. Pochodzę z domu inteligenckiego, który powiązań rodzinnych z »klasą robotniczą« nie miał żadnych; raczej z ziemią. (...) Ale moja męska młodość przypadła na wojnę, byłem oficerem frontowym. (...) Kim byli moi żołnierze z cywila? Robotnikami, chłopami, rzemieślnikami, zdarzał się i tak zwany wówczas cenzusowiec. Nie brakowało łobuzów, rozrabiaczy, nawet kryminalistów.

[23] Zob. „Pomorska myśl polityczna", wyd. II, Gdynia 1990, s. 56.

Czy dowodząc tymi ludźmi, prowadząc ich... no tak, na śmierć, bez przenośni, wielu z nich zginęło, więc dowodząc nimi mogłem mieć jakiś kompleks? Śmieszne. Jedliśmy, bywało z jednej menażki, albo nie jedliśmy z powodu »przejściowych braków«, przy czym moim obowiązkiem było przede wszystkim zapewnić jedzenie i jakieś spanie, sobie na końcu. Dowódca pierwszy wstaje, ostatni idzie spać, do kotła też ostatni. Tak mnie uczono w brodnickiej podchorążówce piechoty w latach 1938-1939.

Oczywiście, nie ma tu ścisłej analogii, proszę pamiętać. Ale coś z tego jest. (...) Wśród strajkujących robotników w roboczych bluzach chodziłem zawsze w garniturze z możliwie czystą koszulą, w krawacie ze spinką, ogolony. W świecie anglosaskim jest termin i pojęcie »białe kołnierzyki«. No i w porządku. W każdym środowisku są mądrzy, głupi, średni i tak dalej. Bluza robocza czy garnitur o niczym tu nie decydują. Podporządkowałem się władzom strajkowym nie rozróżniając kto jest autentycznym robotnikiem, a kto inteligentem. O wiele bardziej mnie interesowało (tak, już wtedy) kto z nich dzięki cechom charakteru i umysłu może naprawdę pełnić rolę przywódczą, a kto raczej nie, z pewnością nie lub niech Bóg uchowa”[24].

Po komentarzu do tejże refleksji Bądkowskiego A. Dulkiewicz, Józef Borzyszkowski odczytał fragment wystąpienia bohatera uroczystości, zatytułowany „Obowiązek pamięci, pojednania, konieczna otwartość”, jakie miało miejsce w 1979 r. podczas spotkania w PEN-Clubie w Warszawie w 40-tą rocznicę wybuchu II wojny światowej.

„Dla bojaźliwych nie ma litości. Chcę zatem powiedzieć wyraźnie, świadom odpowiedzialności, w czterdziestolecie początku wojny narodów świata, w którą wejść musieliśmy dla obrony

[24] Zob. „Obowiązek prawdy”, wywiad K. Nowickiego z L. Bądkowskim, „Fakty”, 1981, nr 9, s. 4.

Rzeczpospolitej Polskiej: czas na rzeczywiste pojednanie między Polakami i Niemcami. Czas, aby zwłaszcza ci, którzy przeżyli ów kataklizm, zrzucili z siebie więzi nienawiści; obowiązek dania przykładu należy – moim zdaniem – do tych, którym walczyć wypadało twarzą w twarz. Chciałbym aby obchód wybuchu wojny, jak też jej końca, umacniał w nas wolę wzajemnego zrozumienia, które jest podwaliną pokoju i pogodzenia się i chciałbym, żeby nie rozjątrzał w nas uczuć wrogich – przeciw komukolwiek; żeby najgorsze w historii Polski doświadczenie nie porażało naszej wyobraźni, która wespół z rozumem musi pracować na rzecz przyszłości. Pamiętać o wszystkim – tak, nienawidzić – nie. (...)

W świecie ostrego współzawodnictwa przyzwyczailiśmy się do roszczeń, że cała prawda i cała racja leżą po jednej stroni, tej mianowicie, która nad nami sprawuje władzę, zaś wina, niegodziwość, zła wola w całości obciążają stronę przeciwną.

Taki podział nie istnieje.

O słuszności można dyskutować długo, ale wojna każdą taką dyskusję czyni bezprzedmiotową, bo jakąkolwiek słuszność przesądza siłą. Wspomnienia kombatantów to jedna sprawa, a refleksja nad przeszłością i nad stosowaniem przemocy, refleksja służąca wnioskom na przyszłość – zupełnie inna.

Powtarzam i kończę: dla bojaźliwych nie ma litości”[25].

Jako ostatni został zaprezentowany fragment publikacji Bądkowskiego „Twarzą do przyszłości”, zatytułowany przez prowadzącego „Znaczenie opinii publicznej i wolnej debaty”. Uczyniła to i skomentowała wnuczka bohatera Miłosława Kosmulska.

„Każde społeczeństwo, niezależnie od stopnia rozwoju, tworzy swoją opinię publiczną. Może ona być jawna, dzięki środkom

[25] Zob. całość wystąpienia, opublikowaną najpierw w „Zapisie”, a następnie w „Myśleć samemu”, Gdańsk 1990, s. 6.

przekazu odzwierciedlającym prawdziwe nastroje, dzięki publicznym a nieskrępowanym zgromadzeniom i demonstracjom, wolnym wyborom przedstawicielstw, dobrowolnym i swobodnie działającym stowarzyszeniom, także dzięki spontanicznie powstającej sztuce. Opinia może być też utajona, gdy nie istnieją warunki ujawniania jej według rzeczywistych myśli i odczuć obywateli. W drugim wypadku bywa też fałszowana (...).

Okaleczenie opinii publicznej obraca się przeciwko sprawcom jej kalectwa: staje się nieufna wobec oficjalnych wypowiedzi, łatwo poddaje się plotkom i falom zmiennych nastrojów, wykazuje skłonność do niezadowolenia, czarnowidztwa i paniki. Tak rozstrojowa opinia publiczna w pewnej mierze przestaje być samodzielna, podmiotowa i w tej samej mierze wyradza się przedmiot manipulacji. Na ironię zakrawa fakt, że próby manipulowania opinią publiczną przez władzę zazwyczaj znów obracają się przeciw niej samej. (...)

Skutek rządów autorytarnych jest jeszcze taki, że społeczeństwo traci zaufanie do własnych sił, bezwładnieje. Nie może też w normalnym procesie wysuwać na czoło poszczególnych środowisk oraz ogółu autentycznych przywódców, czyli formować swej własnej hierarchii, cieszącej się zaufaniem i poparciem szerokich kręgów”[26].

Pełna dokumentacja tejże uroczystości, obejmująca wszystkie wystąpienia, a także refleksje przywołanych lektorów, ukaże się w osobnej publikacji.

Sądzę, iż z przywołanych tu myśli L. Bądkowskiego bardzo wiele jest bliskich również ks. prof. Henrykowi Skorowskiemu. Szczególnie Mu bliskie wydają się refleksje patrona A.D. 2020, jakie wypadło mnie odczytać i skomentować. W swojej wypowiedzi

[26] Zob. L. Bądkowski, „Twarzą do przyszłości”, wyd. II, Gdynia 1990, s. 42-43.

zwróciłem uwagę na fakt, iż niejako tytuł tego przemówienia L. Bądkowski zaczerpnął z twórczości Augustyna Necla, kaszubskiego kronikarza spod rozewskiej blizy – latarni, a właściwie ze skarbca przysłów kaszubskich. – Bądkowski niejednokrotnie podkreślał wagę tej dewizy, „Dlô bojącëch ni ma litoscë". Wskazując półkę wypełnioną książkami Necla, mówił: „Gdyby August nie napisał nic więcej, jeno przypomniał nam tę dewizę, już tylko za to należy mu się pomnik, nasza pamięć i wdzięczność". – Pamiętamy, że świat wartości – ethos Kaszubów, zawarty w twórczości literackiej A. Necla był i jest przedmiotem badań ks. H. Skorowskiego. Znajdziemy go w jego niejednym opracowaniu monograficznym, m.in. pt. Niektóre aspekty ethosu Kaszubów. Studium etnologiczne na podstawie twórczości Augustyna Necla"[27] i w innych publikacjach. Zarówno w twórczości Necla, jak i Bądkowskiego znaleźć można więcej sformułowanych wprost lub pośrednio myśli i wartości, charakterystycznych dla świata chrześcijańskiego. Między innymi tę „Przebaczyć to obowiązek chrześcijański; zapomnieć – oznaka słabości charakteru". Stąd też czytelnikom niniejszej książki, obok dzieł jubilata i A. Necla, polecam lekturę przynajmniej społeczno-politycznych tekstów L. Bądkowskiego, a może jeszcze bardziej opracowań innych autorów, poświęconych postaci i twórczości bohatera niniejszego tekstu.

Można powiedzieć, iż mimo tu i ówdzie wyrażonych opinii, iż L. Bądkowski jest dziś postacią mało znaną lub wręcz nieznaną, sytuacja jest bardziej korzystna niż za Jego życia. Oprócz

[27] Opublikowane zostało w „Studia Theologica Varsaviensia", t. 1, 1984. Zob. też H. Skorowski, Ethos Kaszubów w twórczości literackiej Augustyna Necla, „Pomerania", 1983, nr 5, a także inne jego publikacje, uwzględnione m.in. przez C. Obracht-Prondzyńskiego w „Bibliografii do studiowania spraw kaszubsko-pomorskich", Gdańsk 2004. Tam m.in. chyba najważniejsza monografia H. Skorowskiego, bliska zainteresowaniom i myśli L. Bądkowskiego – „Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu", Warszawa 1990.

przywołanych i innych publikacji[28], świadectwem pamięci o jego życiu i dokonaniach są poświęcone mu tablice w Gdańsku, na Kaszubach i Pomorzu, jak też filmy oraz ulice i szkoły, którym patronuje, a ponadto rzesza wielbicieli – chyba liczniejsza niż przed półwieczem. Po Gdańsku jeździ też tramwaj z Jego imieniem i nazwiskiem. W przygotowaniu jest pomnik. Niemniej problem poznania jego idei i postawy, pamięci o nich, ich naśladowania, jest i pozostanie wiecznie aktualny. Ma w tym zakresie swój udział także adresat niniejszej księgi.

Kłaniając się X. Prof. H. Skorowskiemu życzę Mu dalszych osiągnięć na wszystkich polach jego działalności – ad multom annos!

NOTA O AUTORZE

Prof. dr hab. Józef BORZYSZKOWSKI (ur. 1946), historyk, nauczyciel akademicki, były senator RP i b. wicewojewoda pomorski. Kierownik studenckiego klubu „Pomerania". Założyciel Instytutu Kaszubskiego i długoletni przewodniczący Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego. Redaktor czasopisma „Acta Cassubiana". Współzałożyciel i w latach 1992–2003 prezes Stowarzyszenia Odbudowy Gotyckiego Kościoła św. Jana w Gdańsku, w latach 1990 – 2020 członek Rady Naukowej Biblioteki Gdańskiej PAN. Autor publikacji dotyczących historii Kaszubów i Pomorza, między innymi *Z dziejów pracy organicznej na Pomorzu* (1979), *Inteligencja polska Prus Zachodnich 1848–1920* (1986), *Aleksander Majkowski 1876–1938. Biografia historyczna* (2002).

[28] Na szczególną uwagę zasługuje książka Aliny Kietrys wydana przed kilku laty pt. „Niespokojni. Lech Bądkowski, Jan Karski, Stefan Kisielewski, Marian Kołodziej, Jacek Kuroń, Kazimierz Moczarski", PWN, Warszawa [b.r.w.].

ks. Mariusz Chamarczuk
SDB

Młodzież wobec Unii Europejskiej w perspektywie skandynawskiej. Wyniki badań własnych

1. Wstęp

Na wstępie prezentowanego opracowania należy dokonać pewnych wyjaśnień dotyczących charakteru prowadzonych analiz. Nauki społeczne, a zwłaszcza socjologia, zakładają, iż prowadzący badania jest (a przynajmniej powinien być) osobą bezstronną w ocenach i sądach. Prowadząc obserwacje i analizy powinien przyjąć rolę obserwatora stojącego niejako z boku, obserwującego zjawisko (lub zjawiska), badającego je za pomocą dobranych metod, narzędzi, a następnie wyciągając wnioski i porównując wyniki badań z innymi, podobnymi analizami, a komentując je, poszukiwać wytrwale tego, co nazywamy obiektywizmem wniosków i podsumowań. Autor niniejszego opracowania przyznaje, iż od początku prowadzonych analiz ma problem z tak rozumianą „bezstronnością" z racji obciążenia subiektywizmem

duszpastersko-pastoralnym, pewną perspektywą oceny w świetle Ewangelii, z kilku podstawowych racji: dlatego, że jest ukształtowany duchowo i intelektualnie przez chrześcijańską hierarchię wartości, następnie z powodu pełnionych wcześniej funkcji duszpasterza młodzieży polonijnej, duszpasterza młodzieży w wieloetnicznej społeczności katolickiej w Szwecji, a obecnie formatora (wychowawcy) kandydatów do kapłaństwa, młodych salezjanów. W takiej sytuacji trudno o zachowanie całkowitej bezstronności i obiektywizmu, aczkolwiek należy postawić pytanie: czy w ogóle można uznawać jakiekolwiek wyniki badań prowadzonych na gruncie nauk społecznych za całkowicie wolne od idei, wartości, zasad, podmiotowości oceniającego i subiektywizmu interpretacyjnego?[1]

W niniejszej części tego skromnego studium, będącego skróconą wersją szerszego opracowania na temat poglądów młodzieży w kontekście szeroko pojętej świadomości uczestniczenia w życiu europejskim, kultury i tradycji[2] tego regionu i Unii Europejskiej[3], zostaną zaprezentowane: cele badań, problemy i hipotezy badawcze, zasady doboru próby, charakterystyka badanych grup, a także metody, techniki i narzędzia zastosowane w badaniach, wyniki badań oraz wnioski końcowe. Część ta została podzielona na punkty, których zawartość ściśle wiąże się z metodologią prowadzonych badań. Stosowane metody oraz chęć precyzyjnego przedstawienia wyników przeprowadzonych analiz

[1] Por. B. Pabjan, *Czy wiedza naukowa jest społecznie uwarunkowana?*, „Forum Akademickie" – ogólnopolski miesięcznik środowisk akademickich, nr 9/2020, s. 24-28; P. Bylica, *Obiektywizm i subiektywizm nauki*, tamże, s.33-36; R.P. Wierzchosławski, *Obiektywność poznania w kontekście społecznym nauki*, tamże, s. 41-43.

[2] A. Leśniak, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, Inicjatywa wydawnicza „ad astra", Warszawa 2001, s. 23-81.

[3] Prezentowany tekst jest skróconą (o rozbudowaną część metodologiczną) wersją referatu wygłoszonego podczas XI Zjazdu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego „Młodzież i Unia Europejska", mającego miejsce w dniach 9-10.05.2019.

zakładają zwięzłość opisów oraz konkretyzację komentarzy, skupiając uwagę na istotnych zagadnieniach nawiązujących wprost do prezentowanej tematyki.

2. Metoda, technika i narzędzie wykorzystane w badaniach

Metody, które zostały zastosowane w badaniach to sondaż diagnostyczny oraz wywiady narracyjny i swobodny. Ponadto zdecydowano się na zastosowanie techniki ankiety i w tym celu został skonstruowany kwestionariusz ankiety jako narzędzie badawcze. Z punktu widzenia sposobu zbierania podstawowych danych, dobór sondażu diagnostycznego jako metody oraz wybór ankiety jako techniki zastosowanej w badaniach, był uzasadniony tym, że istnieje wówczas możliwość sprawnej weryfikacji i wychwycenia ważnej, wspólnej dla respondentów problematyki, w oparciu o którą można sformułować ogólny problem badawczy. Kwestionariusz ankiety zawierał dziesięć pytań dotyczących kraju pochodzenia, wieku, stopnia sympatii wobec kraju przebywania, poczucia akceptacji w społeczności katolickiej w miejscu zamieszkania, możliwości zaangażowania w życie i działalność organizacji, parafii, grupy młodzieżowej lub w szerszym zakresie, poczucia jedności z Kościołem katolickim, chęci posiadania przyjaciół pośród innych narodowości lub wśród osób tego samego pochodzenia znajdujących się w sytuacji migracyjnej oraz opinii nt. funkcjonowania Unii Europejskiej. Natomiast podczas prowadzenia wywiadów powyższe pytania były uzupełniane o inne zagadnienia doprecyzowujące kwestie będące celem prowadzonych analiz, co pozwoliło na ich poszerzenie lub uzyskanie informacji o szerszym charakterze, ale nie wykraczające poza badaną tematykę.

3. Cel badań, problemy i hipotezy badawcze, zasady doboru próby, charakterystyka badanych grup

Badania przeprowadzono wśród młodych katolickich imigrantów oraz Szwedów-katolików. Objęły one grupę 1500 osób, co wobec oficjalnej liczby katolików w Szwecji w 2017 roku wynoszącej średnio 150 000 osób[4], stanowi 1% badanych, a to według stosowanych skal daje szansę na uchwycenie tendencji obecnych w badanej grupie. Prowadzone badania ilościowe odbyły się w kilku etapach. W latach 1999, 2001, 2002, 2003 w różnych miejscach Szwecji przeprowadzono skromne, wstępne próby pilotażowe w formie wywiadów i ankiet. Ich efekty skłoniły autora do kolejnych badań pilotażowych w celu zweryfikowania wyników i poszerzenia tematyki. Pierwszy etap badań został zrealizowany w 2004 roku. Badania wówczas zostały przeprowadzone na grupie 200 młodych katolików, którzy przybyli do Szwecji wraz z rodzicami lub urodzili się w Szwecji, ale ich rodzice są imigrantami. Badania zostały przeprowadzone podczas wyjazdów weekendowych organizowanych przez organizację *Sveriges Unga Katoliker* na przełomie 2004 i 2005 roku. Wzięła w nim udział młodzież z głównych regionów Szwecji, reprezentująca 7 narodowości imigrantów obecnych w Szwecji (Chilijczycy, Chorwaci, Erytreańczycy, Irakijczycy, Polacy, Wietnamczycy, Zambijczycy), a także rodowitych Szwedów. W drugim etapie badań, który miał miejsce w 2007 roku, wzięło udział 120 osób, które stanowiła grupa polskiej młodzieży z organizacji *Polska Unga Katoliker i Sverige* i ich znajomych, także podczas weekendowych obozów

[4] Por. *Statistik Stockholms katolska stift – Faktauppgifter*, <http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/24/Stockholms%20katolska%20stift%20Statisktik%20%20%C3%A5r%202003-2010.pdf>, (data dostępu: 7.01.2018).

tej organizacji. Młodzi respondenci objęci badaniami sondażowymi pochodzili z rodzin polskich lub takich, gdzie jeden z rodziców był Polakiem lub polskiego pochodzenia, i reprezentowali główne ośrodki imigranckie: Stockholm, Göteborg, Malmö, Helsingborg, Skövde, Ystad i Karlskrona.

Wnioski wynikające z badań pilotażowych opisanych powyżej były podstawą do podjęcia dalszych badań, które zostały zrealizowane w okresie od września 2009 do maja 2010 roku, następnie od września 2015 do maja 2016 oraz od września 2017 do maja 2018 roku w wybranych skupiskach imigracyjnych. Kwestionariusz ankiety zawierał dziesięć pytań zaopatrzonych w kafeterię odpowiedzi złożoną z trzech lub czterech opcji do wyboru. Ponieważ środowisko Kościoła katolickiego w Szwecji i Skandynawii jest bardzo zróżnicowane kulturowo, etnicznie, językowo i regionalnie, a także charakteryzuje się dużą mobilnością, przyjęto metodologiczną zasadę trójjęzyczności prowadzonych badań. W takim kluczu arkusze z pytaniami sporządzono w języku kraju, gdzie badania są prowadzone (j. szwedzkim), języku uważanym za powszechny wśród imigrantów (j. angielskim) oraz w języku jednej z najliczniejszych grup kulturowych tworzących Kościół katolicki w krajach skandynawskich, zwłaszcza w Szwecji (j. polskim) – z racji posiadanej przez autora możliwości dotarcia do dużej grupy osób z tego kręgu językowego oraz przewidywanej dozy pewności ich zaangażowania w proces badawczy. Ankietę w j. szwedzkim i j. angielskim rozesłano pocztą e-mailową do parafii reprezentujących dany region[5], stowarzyszeń, związków, niektórych misji narodowych i rytów Kościołów Wschodnich Kościoła Katolickiego w Szwecji i Skandynawii oraz do poszczególnych osób.

[5] Por. *Stiftes församlingar*, [w:] *Matrikel 2010*, s. 28-76; Por. także, *Stiftes församlingar*, [w:] *Matrikel 2011*, s. 31-84; *Stiftes församlingar*, [w:] *Matrikel 2013*, s. 36-95.

Rozprowadzono w sumie 1500 ankiet drukowanych oraz drogą e-mailową internetową wersję arkusza ankiety. Do miejsc, w których dużą grupę narodową stanowią Polacy, przekazano także ankiety w j. polskim. W rozprowadzeniu ankiety i dotarciu do poszczególnych parafii, organizacji i osób skorzystano z pomocy młodzieży zrzeszonej w katolickiej organizacji młodzieżowej *Sveriges Unga Katoliker* oraz polonijnej młodzieży z organizacji *Polska Unga Katoliker i Sverige*. Rozpoczęcie analizy wyników badań było możliwe po około ośmiu miesiącach od rozsyłania, gdyż w takim okresie spływały do autora ankiety z poszczególnych miejsc i od anonimowych respondentów z obszaru Szwecji, Norwegii, Danii i Finlandii. Dobór próby w badaniach miał charakter incydentalny. Nie był to dobór losowy, gdyż nie było możliwości określenia tzw. operatu losowania, czyli listy wszystkich katolików w poszczególnych krajach, z której dokonano by wylosowania próby określonej wielkości.

Celem podjętych badań było 1). ustalenie stopnia integracji kulturowej w miejscu przebywania oraz zaangażowania młodych katolickich imigrantów oraz szwedzkich młodych katolików w obszary dotyczące kontaktów, krzewienia, poznawania, popularyzowania integracji kulturowej, 2). utożsamiania się z dziedzictwem kultury europejskiej oraz jej uniwersalnymi i chrześcijańskimi wartościami, a także opinii na temat Unii Europejskiej.

W części badań dotyczących opinii nt. Unii Europejskiej sformułowano następujące **problemy badawcze**:

P1 zawarty w pytaniu: jaka jest opinia młodych imigrantów w Skandynawii i młodych katolików na temat wywiązywania się z najważniejszych idei zjednoczenia Europy przez instytucje Unii Europejskiej?

P2 zawarty w pytaniu: jaka jest opinia młodych imigrantów w Skandynawii i młodych katolików na temat funkcjonowania instytucji Unii Europejskiej?

P3 zawarty w pytaniu: jaki jest stopień interioryzacji wartości i kultury europejskiej wśród młodych imigrantów i młodych katolików w Skandynawii?

W związku z powyższym sformułowano następujące **hipotezy badawcze**:

H1 Młodzi imigranci oraz inni respondenci w większości nie znają idei i genezy powstania oraz ich rozumienie idei, wartości europejskich, które legły u początków powstania Unii Europejskiej, jest mocno zróżnicowane.

H2 Imigranci oraz inni respondenci uważają, iż przedstawiciele władzy Unii Europejskiej powinni poprzez struktury organizacyjne, instytucje ułatwiać integrację, edukację i kooperację w najważniejszych dziedzinach życia oraz czuwać nad niepożądanym, zbytnim rozwojem biurokracji Unii Europejskiej.

H3 Imigranci z Europy oraz szwedzcy młodzi katolicy w większości uważają się za Europejczyków, posiadają świadomość i tożsamość europejską oraz doceniają jednoczącą wartość i rolę osiągnięć kultury europejskiej.

4. Wnioski opisowe z przeprowadzonych badań

1. Pierwszy problem badawczy: jaka jest opinia młodych imigrantów w Skandynawii i młodych katolików na temat wywiązywania się z najważniejszych idei zjednoczenia Europy przez instytucje Unii Europejskiej?

Wyniki badań wykazały, że większość badanych (67 %) nie podejmuje refleksji (nie jest to dla nich temat interesujący)

nt. historii, wartości i idei, które stały u genezy powstania EU; pozostałe 33%, dzieli się na: 20% respondentów, które uważa iż wartością jest dla nich sam fakt możliwości swobodnego przemieszczania się w celach turystycznych, większa i bardziej atrakcyjna możliwość wyboru studiów, a także zawierania nowych znajomości; a 13% z nich uznaje, iż w pewnym zakresie wartości i idee na których powstała UE są realizowane, lecz w odmienny sposób niż u genezy, co jest wyrazem dostosowywania się do współczesności. Nie oznacza to negacji wartości[6] europejskich oraz chrześcijańskich, ale raczej traktowanie ich jako pewną „podwalinę", podstawę, o której już się nie pamięta, a nawet pomija, gdyż nowoczesny świat wymaga innych postaw.

Wyniki potwierdzają wstępną hipotezę badawczą H1, iż: młodzi imigranci oraz inni respondenci w większości nie znają idei i genezy powstania oraz ich rozumienie idei i wartości europejskich, które legły u początków powstania Unii Europejskiej, jest mocno zróżnicowane i nie pogłębione.

2. Drugi problem badawczy: jaka jest opinia młodych imigrantów w Skandynawii i młodych katolików na temat funkcjonowania instytucji Unii Europejskiej?

Wyniki badań wykazały, iż prawie połowa badanych (48%) uważa, że struktury Unii poczynając od Parlamentu EU, poprzez komisarzy i urzędników, a także przedstawicielstwa regionalne i krajowe, właściwie wypełniają swoją funkcję i dzięki temu istnieje możliwość dialogu i integracji kulturowej wewnątrz Unii (zwłaszcza podkreślany był brak konfliktów zbrojnych). Kolejne 25% uważa, iż widoczna jest zbytnia centralizacja podejmowanych decyzji,

[6] J. M. Verlinde, *Chrześcijaństwo wiosną Europy*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo MIC, Warszawa 2004s. 111-112.

w których pomija się lokalne konteksty i interesy poszczególnych krajów członkowskich; brak konsekwencji w zabezpieczeniu legalnego przepływu ludności i narażanie na niebezpieczeństwo obywateli krajów granicznych UE (Grecja, Włochy, Hiszpania, Węgry) narażonych na napływ imigrantów z krajów arabskich i afrykańskich; grupa ta zauważa także zjawisko rozrastającej się biurokracji o nieporównywalnie większych zarobkach od administracji w krajach członkowskich, stronniczość w zatrudnianiu pracowników (kryterium doboru nie oparte na kompetencjach lecz koneksjach), tworzenie zbyt dużej ilości nowych przepisów prawa unijnego, iż możliwość posługiwania się nimi w codzienności jest praktycznie niemożliwa). Następne 28% respondentów uważa, iż administracja unijna zbyt mocno ingeruje w wewnętrzne sprawy państw członkowskich, niewłaściwie rozdziela środki unijne zarówno z funduszy strukturalnych jak i poprzez niedopasowane procedury ich uzyskiwania oraz rozliczania, dopuszcza do marnotrawienia i przeznaczania ogromnych sum na cele własnego funkcjonowania lub inne drugorzędne (np. Manifest kreatywności i innowacji w Europie z 2009 roku), a pomijając np. pomoc krajom objętym działaniami wojennymi, zagrożonymi ciężkimi chorobami oraz relatywnie niską pomoc dla obszarów objętych sytuacją głodu. Pojawiały się także opinie, że poziom debaty w parlamencie EU jest trudny do zrozumienia gdy chodzi o rzeczowość podejmowanych tematów, co nazywane jest ogólnie eurobełkotem, euromową (eurospeak, gobbledygook), o którym anegdoty są tak bardzo obecne w internecie na forach społecznościowych, iż niski poziom ogólnie pojętej debaty uznawany jest jako zjawisko powszechne.

Wyniki badań częściowo potwierdzają wstępną hipotezę badawczą H2, iż: imigranci oraz inni respondenci uważają, że przedstawiciele władzy Unii Europejskiej powinni poprzez struktury organizacyjne i instytucje ułatwiać integrację, edukację i kooperację w najważniejszych dziedzinach życia oraz czuwać nad niepożądanym, zbytnim rozwojem biurokracji Unii Europejskiej.

Trzeci problem badawczy podejmujący próbę sprawdzenia poziomu stopnia interioryzacji wartości i kultury europejskiej wśród młodych katolików, będących imigrantami z Europy i skandynawskich młodych katolików, wykazał, iż znacząca większość (72%) uważa się za Europejczyków, aczkolwiek zauważa się duże różnice w rozumieniu tego kim jest Europejczyk. Rozumienie to oscyluje wokół utożsamiania się z kulturą europejską z racji pochodzenia i urodzenia w jednym z krajów europejskich. Spośród młodych imigrantów spoza Europy uzasadnienie potrzeby przebywania i utożsamiania się z kulturą europejską pochodziło z pragnienia lepszego, spokojnego życia, ułatwionej perspektywy rozwojowej, potrzeby zadbania o zdrowie swoich i najbliższych, możliwości uczenia i się oraz materialnego zabezpieczenia na przyszłość (młodzież z krajów objętych konfliktami zbrojnymi w Afryce, Syrii, a także imigranci ze Sri Lanki i Wietnamu).

Wyniki badań potwierdzają wstępną hipotezę badawczą H3, **iż**: imigranci z Europy oraz szwedzcy młodzi katolicy w większości uważają się za Europejczyków, posiadają świadomość i tożsamość europejską oraz doceniają jednoczącą wartość i rolę osiągnięć kultury europejskiej.

5. Podsumowanie

Zaprezentowane wyniki badań są próbą analizy zjawiska integracji młodych imigrantów oraz utożsamiania się z kulturą miejsca zamieszkania jako jedną z form kultury europejskiej w środowisku będącym wspólną przestrzenią bytowania na gruncie wartości europejskich. Podjęto próbę uchwycenia przedmiotu badawczego trudnego do całkowitego i jednoznacznego ujęcia, gdyż można go badać w wielu aspektach: socjologicznym, psychologicznym, kulturowym, religijnym, statystycznym[7]. W zależności od przyjętej metody i kryteriów określających, w którym momencie imigrant jest już zasymilowany, znaturalizowany czy zintegrowany z nową społecznością swego pobytu, a w którym jeszcze jest na etapie wstępnej akomodacji, można szablonowo określić, czy stan integracji w kulturze europejskiej jest już zadowalający, czy w konkretnym przypadku jednostki lub grupy należy go jeszcze rozwijać i dowartościowywać, przyjmując, iż jest to docelowy etap właściwego funkcjonowania w danym społeczeństwie.

Zaprezentowane wyniki badań są efektem wieloletnich analiz oraz obserwacji środowisk imigracyjnych w Skandynawii, zwłaszcza w Szwecji, co ułatwiło wybór społeczności odpowiadających założeniom i zainteresowaniom badacza środowiska wielokulturowego. Ich ogólny charakter stanowi bazę do dalszych poszukiwań i obserwacji strumieni migracyjnych i procesów w nich zachodzących w kontekście integracji europejskiej w społeczeństwach wielokulturowych. Środowiska imigrantów w Skandynawii są pod tym względem bardzo dobrym obszarem badań z racji ogromnej różnorodności kulturowej. Czasami jednak, pierwotne założenia przyjęte w badaniach weryfikowane są zmiennością

[7] Por. M. Chamarczuk, *Problematyka integracji imigrantów w Kościele katolickim w Szwecji*, TNFS, Warszawa 2013, s. 13-19.

badanych środowisk, dużą mobilnością, zmianą wewnętrznych struktur społecznych, rosnącą lub malejącą segmentacją i zjawiskami stratyfikacyjnymi powstającymi wraz z napływem nowych grup imigrantów, co potwierdza tezę o nietrwałości strukturalnej środowisk imigracyjnych. Z pewnością, w celu uzyskania pełniejszego obrazu badanych procesów, należy kontynuować wysiłki badawcze w zróżnicowanych społecznościach, lecz realną trudnością jest docieranie do nich. W takiej sytuacji, następnym etapem badań powinny być objęte środowiska, które wzięły udział w niniejszym badaniu w stopniu znikomym, a także społeczności w których przeważającą większość stanowią imigranci jednej kultury tego samego obszaru lub kilku obszarów i jednego języka. Ukazałoby to z pewnością poglądy społeczności stanowiących w każdym przypadku ciekawe środowisko imigracyjne, tworzące, na bazie własnej kultury i tożsamości, nową kulturę miejsca pobytu, kształtującą się w połączeniu z kulturą miejscową w klimacie wartości europejskich. Każda nowa grupa imigrantów w Europie, aby właściwie funkcjonować powinna z jednej strony zadbać o swoją tożsamość w nowym miejscu egzystencji – gdyż ma do tego niekwestionowane prawo, z drugiej powinna przyjąć w dostatecznym stopniu wartości konstytuujące Europę, traktując je świadomie jako spoiwo łączące wszystkich tworzących ten region. Jeśli tego zabraknie, może dojść do katastrofy dezintegracji kulturowej[8], która doprowadzi do zmiany cywilizacyjnej i rozpadu obecnego ładu kulturowego.

[8] Por. R. Hill, *My Europejczycy*, tłum. W. Sobieraj, Wyd. Jacek Santorski et Co, Warszawa 2004, s. 406-409.

NOTA O AUTORZE

ks. Mariusz CHAMARCZUK SDB (ur. 1968 r.), doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie katolickiej nauki społecznej. Tematyka zainteresowań: katolicka nauka społeczna, pedagogika społeczna, socjologia młodzieży, socjologia edukacji i wychowania, socjologia emigracji. W latach 1997-2010 duszpasterz polonijny w Polskiej Misji Katolickiej w Sztokholmie, duszpasterz młodzieży katolickiej w Szwecji, dyrektor wspólnoty zakonnej, rektor wieloetnicznego Kościoła katolickiego pw. św. Botvida w Sztokholmie. W latach 2011-2015 współzałożyciel i pracownik naukowy Zakładu Badań nad Migracją w UKSW. W latach 2011-2013 prorektor ds. studiów, w latach 2013-2020 rektor Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Lądzie. Wykładowca WSD TS w Lądzie, WSD TS w Krakowie i Wyższej Szkoły Kadr Menedżerskich w Koninie. Członek redakcji czasopisma „Seminare. Poszukiwania naukowe" oraz Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego.

Jan Engelgard
Muzeum Niepodległości w Warszawie

Roman Bratny i portrety pokolenia Kolumbów

Ta powieść przeszła już do legendy polskiej literatury pięknej poświęconej losom polskiej młodzieży podczas II wojny światowej, a jej tytuł *Kolumbowie – rocznik 20* stał się symbolicznym określeniem całego akowskiego pokolenia wojennego[1]. „Pokolenie Kolumbów" – to termin używany powszechnie, choć wielu, którzy nim się posługują, nie ma świadomości skąd się wziął i kto jest jego twórcą. Przyczyna tego stanu rzeczy jest jedna – autorem książki *Kolumbowie – rocznik 20* jest Roman Bratny (1921-2017) – postać, jak to się obecnie często określa – „kontrowersyjna".

Kim był Roman Bratny? Informacje na temat tej postaci można znaleźć w biogramie zamieszczonym na stronie Muzeum Powstania Warszawskiego:

[1] Bratny R., *Kolumbowie rocznik 20*, tom 1 – *Śmierć po raz pierwszy*, tom 2 – *Śmierć po raz drugi*, tom III – *Życie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957. Książkę oddano do druku w styczniu, a ukończono w kwietniu 1957 roku. Nakład wyniósł 20.000 egzemplarzy. Do roku 1989 ukazało się ogółem prawie 20 wydań tej książki.

> Roman Mularczyk („Bratny", „Roman"): W 1942 r. ukończył Szkołę Podchorążych Rezerwy Piechoty Armii Krajowej, następnie związał się z O.W. Z.P.N. „Miecz i Pług" (Organizacja Wojskowa – Zbrojne Pogotowie Narodu). Związany z podziemiem literackim. Pierwszy tomik swojej poezji pt. *Pogarda* ogłosił pod pseudonimem „Roman Bratny" w 1944 r. W latach 1943-1944 współpracował z pismem „Kuźnia", a od 1944 r. był jednym z założycieli i redaktorem pisma literackiego „Dźwigary"

Podczas Powstania Warszawskiego walczył w 2. Kompanii batalionu „Bełt" w I Obwodzie I „Radwan" (Śródmieście), dochodząc do stopnia porucznika. Po upadku powstania przebywał w niewoli, a potem we Francji, skąd powrócił do kraju w 1946. Jego dalsze losy wyglądały następująco:

> Po powrocie do kraju posługiwał się nazwiskiem Roman Bratny – swoim konspiracyjnym pseudonimem. Studiował w Akademii Nauk Politycznych w Warszawie, którą ukończył w 1949 r. Był redaktorem „Pokolenia" (1946-1947), członkiem zespołu redakcyjnego tygodnika „Nowa Kultura" (1950-1951), w latach 1963-1971 zastępcą redaktora tygodnika „Kultura", a od 1975 kierownikiem literackim Teatru Powszechnego w Warszawie. Otrzymał nagrodę państwową II stopnia. W roku jubileuszu 45-lecia LWP 12.10.1988 roku otrzymał Nagrodę I stopnia Ministra Obrony Narodowej w dziedzinie literatury. Autor kilkudziesięciu tomów wierszy, opowiadań i powieści, z których najgłośniejsza, *Kolumbowie rocznik 20* (1957), wielokrotnie wznawiana i przetłumaczona na kilkanaście języków, nadała wojennemu pokoleniu żołnierzy AK do dziś powszechnie używany przydomek „Kolumbów". W latach 1955-1960 kierownik literacki Zespołu Filmowego „Studio", a w latach 1969-1972 Zespołu Filmowego „Kraj". Przez wiele lat współpracował z Telewizją Polską i Polskim Radiem,

jako autor scenariuszy filmów, seriali, spektakli Teatru Telewizji oraz słuchowisk radiowych. [2].

Od 1949 roku był członkiem PZPR. Odznaczony: Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski (1959), Orderem Sztandaru Pracy II klasy (1964), Orderem Sztandaru Pracy I klasy (1986), Medalem Zasłużony dla Kultury Narodowej (1987)

Czy jest to życiorys typowy dla powojennego pokolenia AK? Po pierwsze, czy w ogóle możemy mówić o istnieniu „typowego" życiorysu akowca po 1945 roku? Wbrew temu, co dzisiaj się pisze i mówi, prezentując jako „typowy" los członka powojennego podziemia antykomunistycznego (tzw. wyklętego) lub więźnia UB – nie było w tamtych latach czegoś takiego jak „typowy życiorys akowca". Losy wielu tysięcy ludzi uczestniczących w Powstaniu Warszawskim potoczyły się różnymi ścieżkami, tragicznymi, mniej dramatycznymi, a często prozaicznymi. Jeśli by szukać czegoś szczególnego w życiorysie Bratnego, to należałoby wskazać na jego związanie się, także organizacyjne, z PZPR i zdecydowaną kontestację opozycji i Solidarności. To zresztą sprawi, że Bratny już po 1989 roku zostanie skazany na niebyt. Jednak i w tym przypadku nie był to życiorys odosobniony, w szeregach PZPR znalazła się część byłych członków AK, a ich postawa wobec Solidarności czy wprowadzenia stanu wojennego też nie była jednolita, by wspomnieć choćby legendarną postać, jaką był płk Jan Mazurkiewicz „Radosław".

Faktem jest, iż polityczne zaangażowanie Bratnego oraz jego niechęć do Solidarności i opozycji sprawiają po dziś dzień, że on sam uznawany jest właśnie za postać „kontrowersyjną". Warto w tym miejscu przytoczyć kilka przykładów takiego postrzegania pisarza. W audycji Polskiego Radia nadanej 5 listopada 2020 roku

[2] https://www.1944.pl/powstancze-biogramy/roman-mularczyk,55099.html [dostęp: 21.09.2021]

pod znamiennym tytułem *Sukces i klątwa. Roman Bratny w cieniu „Kolumbów”* powiedziano m.in.:

> Roman Bratny, dla współczesnych czytelników po prostu autor kultowej książki o Powstaniu Warszawskim, był w okresie PRL postacią niejednoznaczną i często bardzo kontrowersyjną. Pomimo swego pochodzenia i patriotycznej biografii wojennej w 1949 roku wstąpił do PZPR. Zrezygnował z losu żołnierza wyklętego, wybierając życie pod opieką komunistycznego państwa. Aby mu się odwdzięczyć, dopuścił się kilku haniebnych wystąpień literackich. Wprawdzie nie pisał pochwalnych tekstów o partii czy konkretnych politykach, lecz z pasją zwalczał opozycję demokratyczną. Już od lat 70. krytykował ludzi kultury za „próby doraźnych interwencji w życie bieżące”. W 1980 roku w „Dzieciach Świętej” karykaturalnie przedstawił Komitet Obrony Robotników. W 1983 roku, u schyłku stanu wojennego, zaatakował represjonowaną Solidarność paszkwilem „Rok w trumnie”[3]

Z kolei publicysta katolickiego tygodnika „Gość” Mariusz Solecki, cytując fragmenty powieści *Kolumbowie* dotyczących tzw. kwestii drażliwych, czyli np. stosunku pisarza do podziemia powojennego (tzw. wyklętych), jak wiadomo bardzo negatywnego, pisze:

> W PRL-u snuto analogie pomiędzy autorem „Kolumbów” a Ernestem Hemingwayem. Pisarz zresztą chętnie widział się w roli samca alfa polskiej literatury. Zapewne schlebiało mu krążące w obiegu czytelniczym powiedzenie stawiające go za wzór męskości, utrwalone przez piosenkę Elektrycznych Gitar w wersji: „Nie bądź taki delikatny, / twardy bądź jak Roman Bratny”.

[3] https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/2559358,Sukces-i-klatwa-Roman-Bratny-w-cieniu-Kolumbow [dostęp 21.09.2021]

> Wbijaj ciernie w etos Polski Podziemnej. Zohydzaj swoich rówieśników przeciwstawiających się zbrojnie uzurpatorom. Popieraj eksterminatorów Pileckiego, „Nila", „Roja". Bądź twardy jak Roman Bratny. Nie daj się zabić po wojnie, nie naraź swego ciała na tortury. Stań po właściwej stronie. Bądź twardy. Idź do ciemnego kresu po swoją ostatnią nagrodę[4].

W tym przypadku mamy do czynienia z zarzutem, który wcześniej nie był formułowany, a nawet niezauważany. Temat podziemia antykomunistycznego po 1945 roku nie istniał wówczas w społecznym i historycznym dyskursie. Można stwierdzić, że oceny prezentowane przez Bratnego ukazującego losy swoich kolegów po wojnie („Zygmunt", „Jerzy", „Malutki") – nie odbiegały od ocen całego środowiska byłych akowców, którzy w swojej masie podchodzili do tego zjawiska bardzo ostrożnie. Dopiero w ostatnich latach wielu polityków, publicystów i historyków uczyniło z „żołnierzy wyklętych" coś na kształt głównego punktu odniesienia do formułowania wszelkich ocen historycznych. Jakakolwiek próba krytyki czy dystansu wobec kultu „żołnierzy wyklętych" uznawana jest za przejaw „zdrady" i „zaprzaństwa", czy też przyjęcia „komunistycznej narracji". Jest to ahistoryzm, obecne dogmaty polityki historycznej bierze się za prawdę objawioną, tymczasem w okresie po 1945 nie tylko Bratny miał krytyczny stosunek do powojennego podziemia, a przynajmniej do jego dużej części, ale także zdecydowana większość kombatantów AK. W tym miejscu należy mocno podkreślić, że nie chodziło tu o cywilną konspirację firmowaną przez rząd w Londynie (WiN) oraz o takie postacie jak gen. Emil Fieldorf „Nil", który tak naprawdę był zdecydowanym przeciwnikiem idei walki zbrojnej po 1945,

[4] https://www.gosc.pl/doc/4329640.Trzy-ciernie-Bratnego [dostęp 21.09.2021]. Artykuł ukazał się tuż po śmierci pisarza 21 listopada 2017 roku.

ale o niekontrowaną przez nikogo partyzantkę symbolizowaną przez takie postaci jak „Ogień" czy „Bury".

Z tego względu opinia publicysty „Gościa" piszącego szyderczo o Bratnym jest tendencyjna. Przede wszystkim Bratny nigdy nie „zohydzał" etosu Polski Podziemnej, wręcz przeciwnie, w swojej powieści oddawał temu etosowi hołd, sam będąc jego reprezentantem. Po drugie, nieuprawnione są zarzuty dotyczące akceptacji dla terroru UB po wojnie, gdyż w książce *Kolumbowie* w części trzeciej pt. *Życie* Bratny przedstawia dramatyczne losy bohaterów.

Wracając do tematu „kontrowersyjności" postaci Romana Bratnego, możemy stwierdzić, że dotyczą one przede wszystkim jego życiorysu powojennego, a więc wstąpienia do PZPR oraz negatywnego stosunku do opozycji i Solidarności. Interesującą sprawą, jest druga strona owej „kontrowersyjności" . W związku z tym należałoby odpowiedź na pytania, które umożliwią przedstawienie Bratnego w tym spectrum: czy obraz pokolenia „Kolumbów" przedstawiony w powieści jest prawdziwy? Czy „lewicowe skłonności" pisarza jeszcze w czasie wojny a szczególnie po wojnie – wpłynęły na kształt powieści i jej główne przesłanie? Czy postaci utrwalone na kartach powieści są autentyczne? Czy wreszcie ta powieść jest próbą „wbicia klina" pomiędzy szeregowych żołnierzy i powstańców a dowództwo AK?

Czy Bratny jeszcze w czasie wojny był lewicowcem? I jaki to mogło mieć wpływ na powieść Kolumbowie? We wspomnianym wcześniej utworze literackim taką postacią jest „Jerzy", który prezentuje wyraźny dystans wobec oficjalnej „polityki londyńskiej". Roman Bratny związany od 1943 roku z pionem kulturalnym organizacji „Miecz i Pług" – w późniejszym czasie zostaje redaktorem pisma „Dźwigary". Organizacja istniejąca od 1939 roku miała wybitnie narodowo – katolicki charakter. W kierownictwie

„Miecza i Pługa" znaleźli się m.in.: ks. Leon Poeplau, Antoni Szołkowski „Antoni", Krystyna Karier i Zofia Kossak-Szczucka. Organizacja ulegała rozkładowi po podejrzeniach o penetrację ze strony NKWD i Gestapo (chodziło o dwóch jej członków), ale sprawa nigdy nie została wyjaśniona. Kadry „Miecza i Pługa" zasiliły formacje zbrojne obozu narodowego i AK[5].

Udział Romana Bratnego w pracach organizacji „Miecz i Pług" był praktycznie żaden, gdyż zajmował się on tylko krótko redagowaniem czysto literackiego pisma „Dźwigary" (od grudnia 1943 do marca 1944)[6]. Jednak sam fakt związków tego pisma z tą organizacją miał potem swoje następstwa. W okresie po 1945 roku władze bezpieczeństwa prowadziły dochodzenie w sprawie „Miecza i Pługa", uznając ją za „faszystowską". Co ciekawe, jak wynika z relacji Władysława Bartoszewskiego, podczas wojny pracownika Biura Informacji i Propagandy KG AK – także tam uważano „Miecz i Pług" za „organizację faszystowską"[7].

Jedno jest pewne – Bratny tkwił w czasie wojny w środowisku, którego nie sposób nazwać lewicowym, tym bardziej że jego literackie kontakty dotyczyły także środowisk i osób z obozu przeciwnego lewicy. Chodzi o Grupę „Sztuka i Naród", w ramach której tworzyli tacy legendarni już dzisiaj poeci, jak Tadeusz Gajcy, Zdzisław Stroiński i Andrzej Trzebiński. „Sztuka i Naród" z kolei była związana z Konfederacją Narodu, na której czele stał Bolesław

[5] Sierchuła R, *Śmierć jest zapłatą za zdradę Historia organizacji „Miecz i Pług"*, Dodatek Specjalny IPN, „Nowe Państwo" 2010, nr 9, ss. I-VI.

[6] Bartelski L. M., *Termopile Literackie . Polska 1939-1945*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002, s. 222-223. Jak wynika z ustaleń autora inicjatywa powstania pisma była całkowicie oddolna i nie miała politycznego kontekstu.

[7] Komar M., *Władysław Bartoszewski – wywiad rzeka*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2006, s. 175. Bartoszewski powiedział, że podczas przesłuchania w Ministerstwie Bezpieczeństwa Publicznego (w roku 1950) śledczy spytał go o „Miecz i Pług", ale nie chciał słyszeć o tym, że z tą organizacją był związany Roman Bratny („A dajcie wreszcie spokój temu Bratnemu" – miał powiedzieć).

Piasecki (1915-1979), przedwojenny przywódca Ruchu Narodowo-Radykalnego „Falanga".

Bratny, po opublikowaniu swojego zbioru wierszy pt. *Pogarda* (początek 1944 roku), nawiązał kontakt z Grupą „Sztuka i Naród", a zwłaszcza z Tadeuszem Gajcym, z którym się zaprzyjaźnił. Bratny uwieczni potem Gajcego w powieści *Kolumbowie* jako „Dębowego"[8]. Podsumowując temat „lewicowości" Bratnego, trzeba powiedzieć, że nieporozumienia wokół tej kwestii wynikają z dowolności ocen przy formułowaniu tego typu klasyfikacji. Bardziej realne będzie stwierdzenie, iż Bratny był związany ze środowiskiem poetyckim o radykalnym nastawieniu społecznym, ale związanym z organizacjami jednoznacznie katolickimi i narodowymi. Ponieważ on sam z czasem ewoluował w kierunku ateizmu (a nawet swego rodzaju nihilizmu), na kartach utworu literackiego *Kolumbowie* przedstawił to środowisko jako całkowicie areligijne, za co atakował go Władysław Bartoszewski. Był to zarzut tylko częściowo uzasadniony, albowiem Bratny przedstawił dosyć wiernie obraz tej części pokolenia wojennego, które zajmowało się tworzeniem podziemnej literatury i poezji.

Czy powieść Bratnego pokazuje prawdziwe postaci? Czy są one reprezentatywne dla pokolenia AK? W tym przypadku nie może być żadnych wątpliwości. Tytułowa postać „Kolumba", czyli w powieści Stanisława Skiernika, ma swoje pierwowzory, konkretnie dwa – Stanisława Likiernika (1923-2018) i Krzysztofa Sobieszczańskiego (1916-1950). Likiernik był kolegą Bratnego od dzieciństwa, a potem przyjacielem. Przed powstaniem Likiernik jako żołnierz KEDYWU (Kierownictwo Dywersji Komendy Głównej AK) brał udział w wielu akcjach sabotażowych

[8] Bartelski L. M. , *Genealogia ocalonych. Szkice o latach 1939-1944,* Wydawnictwo Literackie, Kraków 1963, ss. 184-185; Bereś S., *Gajcy. W pierścieniu śmierci*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, s. 135-141.

na terenie Warszawie i w okolicy. Podczas powstania Likiernik przeszedł cały szlak bojowy ze Zgrupowaniem „Radosław", walcząc w elitarnym pułku „Broda 53". Po wojnie przeprowadził się do Francji, gdzie mieszkał do końca życia[9].

Pierwowzorem „Kolumba" był także Krzysztof Sobieszczański. Do 1943 przebywał w KL Auschwitz, ale został zwolniony. Po opuszczeniu obozu koncentracyjnego „rozpoczął w marcu 1943 r. działalność konspiracyjną, zostając żołnierzem Armii Krajowej – członkiem specjalnego oddziału dywersyjnego KEDYWU Okręgu Warszawskiego AK. Brał udział w wielu akcjach bojowych, m.in. 4 marca 1944 r. w udanym zamachu na Karla Schmalza, zwanego „Panienką". Uczestniczył także w innych likwidacjach Niemców i konfidentów gestapo. Posługiwał się pseudonimami: „Krzysztof", „Kolumb" i „111 S"[10]. W czasie powstania walczył u boku Stanisława Likiernika, po czym wyjechał na Zachód.

> Organizował nielegalny handel bronią i zajmował się przemytem samochodów. Założył również firmę wydobywającą ładunki z zatopionych podczas wojny statków na Morzu Śródziemnym. Zginął 26 sierpnia 1950 r. na wodach włoskich i francuskich miedzy Genuą a Cannes w niewyjaśnionych do dzisiaj okolicznościach, wypadając za burtę z pokładu jachtu[11].

Ponieważ powieść *Kolumbowie* kończy się sceną na jachcie pływającym po Morzu Śródziemnym, gdzie „Kolumb" nasłuchuje przez radio wieści z kraju – wielu czytelników sądziło, że był to Likiernik, tymczasem w rzeczywistości właścicielem jachtu był Sobieszczański. Po latach Likiernik powie:

---

[9] Na ten temat szczegółowo: Marat E., Wójcik M., *Made in Poland. Opowiada jeden z ostatnich żołnierzy Kedywu Stanisław Likiernik*, Wydawnictwo Wielka Litera, Warszawa 2014, s. 250-262.

[10] Cyra A., *„Kolumb" z powieści Romana Bratnego*", „Myśl Polska 2015, nr 27-28.

[11] Ibidem.

> „Kolumb" to był Krzysztof Sobieszczański. Nie byłem zachwycony tym, że Roman Bratny połączył nas w jedną postać. Chodziło mi zwłaszcza o ten ostatni, trzeci tom. Opisane w nim sensacyjne historie powojenne są prawdziwe, wiem to od Krzysztofa, ale ja z nimi nie miałem nic wspólnego. A wszystko to szło trochę na moje konto...[12].

Kluczowa dla powieści *Kolumbowie* postać jest autentyczna w tym sensie, że łączy życiorysy dwóch realnie istniejących „akowców". Dlatego nie można kwestionować faktu, że powieść *Kolumbowie* pokazuje ówczesną egzystencję akowców w całej ich dramaturgii. Jest ona reprezentatywna dla losów całego pokolenia AK walczącego w powstaniu.

Czy w powieści mamy próbę przeciwstawienia szeregowych żołnierzy AK dowództwu, temu w Londynie i w Warszawie? Czy ogólny wydźwięk omawianego utworu literackiego wpisuje się w politykę historyczną władz PRL w stosunku do powstania? Oczywiście chodzi tutaj o polityce po 1956 roku, kiedy władze uznały heroizm powstańców, ale ostro krytykowały samo powstanie jako operację polityczną wymierzoną w ZSRR i nowe władze komunistyczne.

Czytając powieść *Kolumbowie*, można wywnioskować, iż autor przedstawia nam dwa istniejące niejako odrębnie od siebie światy – świat zwykłych, szeregowych żołnierzy AK, młodych, pełnych zapału i oddania, oraz świat polityków i wyższych oficerów. Los tych zwykłych żołnierzy ma niewielkie znaczenie. Symboliczna i jakże wymowna jest ostatnia scena tomu drugiego, kończąca tragiczną opowieść o powstaniu. Nie pozostawia ona złudzeń, jaki jest stosunek autora, ale i uczestników walk do tego, co się wydarzyło. Czerniaków pada, Niemcy mordują rannych w szpitalach, „Kolumb", który przeżył cudem, natyka się na sprofanowane i zbezczeszczone przez Niemców ciało „Niteczki":

[12] Marat E., Wójcik M., op. cit., s. 235.

> Tuż za progiem natknął się na głowę Niteczki. Upadł. Leżał, mając w oczach jej czysty, zamyślony profil. Nie patrząc, jakby spłoszony jej dziewiczością, nasunął strzępy sukienki na odsłonięte piersi. Oczy miał suche, oddech prędki. Widział teraz i pamiętał wszystko. Dźwignął się na łokcie. Był tak bez sił, że szedł wzdłuż jej ciała jak w wielką, ciężką podróż. Przy nogach zapłakał. Siedział w kucki, oparty ranami pleców o mur, i czuł tylko, jak po twarzy biegną mu jakieś kojące smugi. Patrzył na jej rozrzucone nogi, między którymi szczerzyło się dno butelki wbitej szyjką w płeć, rozwalonej potem kopniakiem. Płacząc, ratował nieżywe ciało. W odłamkach szkła znalazł ostrze zbitej strzykawki. Wrócił do jej głowy! Rozłożył się obok niej, obojętny na wszystko. Świat gdzieś odszedł. Było zupełnie cicho.

***

Fragment kapitulacyjnego przemówienia Bora-Komorowskiego zacytowany w powieści Bratnego:

> Walka nasza w stolicy, pod ciosami śmierci i zniszczenia z takim uporem przez nas prowadzona, wysuwa się na czoło sławnych czynów bojowych żołnierza polskiego podczas tej wojny dokonywanych... Dokumentujemy nią moc naszego ducha i naszego umiłowania wolności, jakkolwiek nie udało się nam uzyskać militarnego nad wrogiem zwycięstwa, bo ogólny rozwój wypadków wojennych na naszych ziemiach nie ukształtował się i w ciągu tych dwóch miesięcy walki dla nas pomyślnie, to jednak te dwa miesiące boju o każdą piędź ziemi, ulicy i muru Warszawy dokonały zadania politycznego i ideowego...
> Postanowiłem dalszą walkę przerwać. Wszystkim żołnierzom dziękuję...[13].

[13] Bratny R., *Kolumbowie*, Wydawnictwo Albatros Andrzej Kuryłowicz, Warszawa 2008, s. 471-472. To wydanie powieści Bratnego ukazało się na podstawie I wydania z 1957 roku (*Kolumbowie rocznik 20*), ale wydawca dokonał skrótu tytułu.

Wymowa tego fragmentu jest z jednej strony poruszająca, z drugiej jednak wymaga zastanowienia. Czy Bratny już w czasie powstania miał taki pogląd jak ten przedstawiony w powieści? Czy także inni bohaterowie myśleli wtedy tak samo, czy też krytyczna refleksja przyszła później? W którym momencie rozmiary tragedii jawiły się już w całej rozciągłości i kiedy on sam dokonał wyboru politycznego i wstąpił do PZPR? Na te pytania nie ma jednej odpowiedzi, albowiem – jak wynika z lektury wielu wspomnień i dzienników – krytyka dowództwa AK i Londynu pojawiła się stosunkowo szybko, ponieważ okazało się, że powstanie nie będzie trwało kilka dni i może zakończyć się klęską oraz zagładą miasta. Jednak w tym przypadku krytycyzm autora przedstawiony w omawianym dziele literackim mógł wynikać z późniejszej refleksji i być motywowany nastrojami powojennymi. Stanisław Likiernik udzielając swojego wywiadu autorom książki *Made in Poland*, nie ukrywał tego, że podziela negatywną opinię Bratnego. O to jego słowa na ten temat:

> W powstaniu zginęła większość moich przyjaciół, po powstaniu mój świat się zawalił, moje miasto przestało istnieć. Nie rozumiem tego zachwytu nad powstaniem. Jak mam udawać, że te chwile radości, bo były takie w powstaniu, to cały obraz sierpniowych walk? Jak?! (...) Moim zdaniem to wszystko razem nie miało najmniejszego sensu, chyba żeby było pewne, że Stalin nam pomoże. Ale ja i moi koledzy absolutnie wiedzieliśmy przed l sierpnia, że nam nie pomoże. To było takie oczywiste! (...)[14].

Likiernik mówił, że wpływ na jego postrzeganie powstania miała lektura książki Jana M. Ciechanowskiego wydana po raz pierwszy w Londynie w 1971 roku[15]. W przypadku Bratnego

[14] Marat E. Wójcik M., op. cit., ss. 145-146 i 150.

[15] Ciechanowski J. M., *Powstanie Warszawskie. Zarys podłoża politycznego i dyplomatycznego*, Wydawnictwo Odnowa, Londyn 1971, s. 399.

taka krytyczna refleksja na pewno pojawiała się znacznie wcześniej, bo już po wojnie, kiedy zaczął publikować prace w wydawanym za zgodą władz piśmie „Pokolenie" (1946-1947). W powieści *Kolumbowie* ten krytycyzm był już dokładnie sprecyzowany. Czy główne przesłanie tej książki miało tak wyglądać? Czytelnicy prawie nie zawracali uwagi na te fragmenty powieści, które ukazywały polemikę autora z koncepcjami militarnymi i politycznymi dowództwa AK, dla nich najważniejsze były losy bohaterów, po raz pierwszy po wojnie pokazane tak dobitnie i obrazowo. Dla zdecydowanej większości czytelników Bratny oddawał sprawiedliwość pokoleniu AK, jego bohaterstwu i poświęceniu.

On sam w późniejszych latach nie mógł jednoznacznie stwierdzić, po co napisał powieść *Kolumbowie* – czy było to ostrzeżenie przed politycznym romantyzmem i oskarżeniem sprawców klęski czy hołdem oddanym koleżankom i kolegom z tego tragicznego pokolenia. A może i jedno, i drugie? Wspominając rok 1957, kiedy powieści trafiła na półki, pisał:

> Ten pierwszy kiermasz z ,,Kolumbami". Skąd ludzie wiedzieli? Potem oszołomiony, ogłupiały sukcesem jadę Alejami Ujazdowskimi i z trudem hamuję tuż przed jakimś człowiekiem. Stoi na środku jezdni i czyta — moją książkę. To były trzy tomy: czarny — czerwony — zielony. Z rozłożonym czarnym tomem, tamte dwa pod pachą. Jako pisarz raz tylko odczułem prawdziwą, szczerą, świadomą zazdrość. Przed bardzo wielu laty przechodząc ulicą natknąłem się na oparty o krawężnik motocykl, na którego siodełku przytroczona paskiem tkwiła książka: „Popiół i diament". Lat minęło blisko trzydzieści. Mogę wam pokazać tę ulicę – dom na Mokotowskiej. Tak wyglądało w moim odczuciu najszlachetniejsze przeznaczenie książki. Czyżbym więc dotarł do swego przeznaczenia? Oddać sprawiedliwość swemu pokoleniu. Czy to wszystko? Przyznać

> szlachecki indygenat patriotyzmu, a więc jakiejś historycznej racji... A gdzie historyczne obłąkanie, któremu ci szlachetni służyli? Czy to mój obowiązek? Nad ruinami sprawiedliwy płacz... A sąd w miarę sprawiedliwy? Przecież zanim upomnieli się o siebie w mej pamięci polegli, próbowałem już takiego sądu nad sprawcami ich śmierci[16].

Swój pogląd polityczny na temat „problemu AK" i Powstania Warszawskiego Bratny wyraził w 1956 roku, kiedy opublikował artykuł w organie ideologicznym KC PZPR „Nowe Drogi". Warto nadmienić, iż w tym samym czasie Bratny pisał swoja powieść *Kolumbowie*. Jego tekst był z jednej strony usprawiedliwieniem postawy młodzieży akowskiej, z drugiej polemiką, a nawet oskarżeniem „góry" AK. O postawach młodzieży, czyli także o sobie, pisał:

> Młodzież polska, przeważnie inteligencka i drobno-mieszczańska, z której rekrutowały się kadry AK w miastach, weszła w okres konspiracji uzbrojona w nader słabe rozeznanie intelektualne sił działających w drugiej wojnie światowej. Olbrzymia leżąca przed nią bojowa, martyrologiczna droga była zwyczajną «polską» drogą, i bez ideologicznej nawierzchni. Wojna (którą walczący Związek Radziecki nazwał «wojną narodową») w zrozumiały sposób mobilizowała przede wszystkim uczucia patriotyczne. Typowe dla tego czasu dominowanie elementów narodowych nad socjalnymi (klasowymi) sprzyjało tradycjom myślenia większej części tej młodzieży, dla której już przed wojną pojęcie «naród» było nie tyle podstawą, ile wyłączną kategorią myślenia o społeczeństwie[17].

[16] Bratny R., *Pamiętnik moich książek*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1978, s. 132-133.
[17] Bratny R., *Karta demobilizacyjna Armii Krajowej*, „Nowe Drogi" 1956, kwiecień. Cyt. za: *Na spotkanie ludziom z AK*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1956, s. 65.

Aż do roku 1943/1944 – według niego – nastroje te były rzeczywiście „apolityczne" z dominującym rysem idei „jedności narodowej". Dopiero potem, wobec zbliżania się frontu, sytuacja uległa zmianie. Wtedy to kierownictwo AK zaczęło „skażać" młodzież polityką idącą w kierunku „zaangażowanej postawy antypeperowskiej i antyradzieckiej"[18]. Mając tego świadomość – kontynuował Bratny – nie da się jednak wykreślić z pamięci narodowej wielkiego wkładu AK w walkę z Niemcami. Wymieniając akcje zbrojne AK, głównie na terenie Warszawy, kwestionował slogan propagandy PPR o staniu AK „z bronią u nogi". I konkludował:

> Wszystko to było wkładem Polski do walki z hitleryzmem, wszystko to wzbogaciło tradycje narodowe, z których każdy patriota Frontu Narodowego może być dumny, tak jak dumny jest z – o ile wcześniej poczętej, o ileż konsekwentniej prowadzonej niż AK-owska – partyzantki GL i Armii Ludowej, warszawskich akcji bojowych zbrojnego ramienia PPR, wojennych kart zapisanych przez żołnierzy I Armii czy czynów bojowych Brygady Karpackiej. «Zapomnienie» o tym, jak wielką siłę patriotyzmu zmobilizowała w swoich szeregach Armia Krajowa, oczywiście walnie utrudniało asymilację tego patriotyzmu dla ludowej już ojczyzny[19].

W dalszej części swojego artykułu Bratny zajął się krytyką decyzji o wywołaniu Powstania Warszawskiego, zaznaczając jednak, że jako zdyscyplinowani żołnierze – młodzież AK – rozkaz wykonała, płacąc potem za to własnym życiem i zdrowiem. Tym bardziej niesprawiedliwie było po 1945 roku potraktowanie wszystkich jako „wrogów" nowej władzy. Tymczasem polityka władz powinna być zupełnie inna:

[18] Ibidem, s. 67.

[19] Ibidem, s. 70.

> Należy zwrócić narodowi niesłusznie przemilczane karty jego historii. Z radością czytam o powołaniu przez PAN komisji badającej dzieje drugiej wojny światowej również pod kątem wkładu AK i Polskich Sił Zbrojnych na zachodzie w dzieło walki z faszyzmem. Trzeba zerwać ze starym stanem rzeczy, w którym skompromitowani wodzowie «Londynu» dysponują księgą pamiątek narodowych. Nie arrasy wawelskie, ale wyhaftowane krwią dzieje narodu są skarbem bezcennym. Trzeba rozejrzeć się w zachodnich publikacjach pamiątkowych: uczciwe z nich i cenne przyswoić krajowi, trzeba apelować do sztuki, do literatury, by spojrzała w przeszłość głębiej niż dotychczas[20].

Ten apel „do literatury i sztuki" był też niejako informacją do niego samego. Już wtedy pisał *Kolumbów*, choć pewnie nie miał jeszcze pewności, czy powieść będzie mogła się ukazać. W kwietniu 1956 roku, kiedy Bratny opublikował swój tekst w „Nowych Drogach", podczas obrad Sejmu Dominik Horodyński (1919-2008)[21] z PAX-u przywołał pamięć o żołnierzach AK, a nieco wcześniej ukazał się artykuł Jerzego Ambroziewicza, Jana Olszewskiego i Walerego Namiotkiewicza pod znamiennym tytułem *Na spotkanie ludziom z AK*[22]. Po tej publikacji na łamach kilku warszawskich tytułów („Nowa Kultura", „Świat", „Kierunki") odbyła się wielka dyskusja na temat AK, w której udział wzięli przedstawiciele władzy, jak i dziennikarze pism partyjnych, a także akowcy, w tym również ci z wyższymi stopniami oficerskimi. Symboliczne było pojawienie się na łamach prasy płk. Jana Mazurkiewicza „Radosława", więzionego w latach 1949–1956.

[20] Ibidem, s. 81.

[21] W czasie wojny Horodyński był członkiem Konfederacji Narodu, potem AK, a podczas powstania adiutantem płk. Jana Mazurkiewicza „Radosława". Dane biograficzne: https://www.1944.pl/powstancze-biogramy/dominik-horodynski,11832.html [dostęp: 21.09.2021]

[22] „Po Prostu", 1956, nr 11. Obszerne fragmenty także w: *Na spotkanie ludziom z AK...*, op. cit., ss. 11-20.

Niemal natychmiast po wyjściu z więzienia (maj 1956) opublikował artykuł, w którym domagał się przywrócenia pamięci o poległych żołnierzach AK. Pisał m.in.:

> Problem AK-owski istniał od zarania Polski Ludowej i będzie istniał tak długo – dopóki ciepłych słów nie zastąpią, przekreślające zdecydowanie krzywdzący, a często wręcz wrogi stosunek tych, którzy sami będąc nosicielami «urazu AK-owskiego» – nie zdjęli dotychczas opaski z oczu i robią nadal wrażenie ślepców mówiących o kolorach. Problem AK-owski głęboko sięga swoimi korzeniami w całokształt naszego życia zbiorowego, gdyż wyrósł on z krwi przelanej, najofiarniejszej młodzieży polskiej – z dziesiątków tysięcy istnień ludzkich rzuconych jak «kamienie na szaniec» w czasach ponurego sabatu czarownic faszystowskich niosących śmierć i zagładę narodowi polskiemu. Wielka epopeja AK-owska czeka na swych piewców – gdyż napisany został dotychczas jedynie jej prolog[23].

Nietrudno zauważyć, że apel „Radosława" trafił na podatny grunt. Kiedy ten tekst pojawił się w czasopiśmie „Kierunki", Bratny zbliżał się do końca pracy nad swoją powieścią. Obok wcześniej wspomnianych rozważań „Radosława" nie mniejsze znaczenie miał głos płk. Adama Borkiewicza (1896-1958), członka Komendy Głównej AK. Najpierw w 1956 roku na łamach tygodnika PAX-u „Kierunki" publikował w odcinkach swój zarys dziejów Powstania[24], a w 1957 roku ukazało się pełne wydanie książkowe w nakładzie 20 tys. egzemplarzy[25]. Borkiewicz nie stawiał żadnych wniosków natury politycznej, choć samo ukazanie się książki było wydarzeniem politycznym. Czym

[23] Jan Mazurkiewicz, *Gloria Victis*, „Kierunki", 1956, nr 4.

[24] „Kierunki", 1956, nr 11-22.

[25] Borkiewicz A., *Powstanie Warszawskie 1944. Zarys działań natury wojskowej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1957.

innym był bowiem taki fragment zamieszczony przez autora we wstępie książki:

> Praca niniejsza została napisana w najbardziej dla niej nieodpowiednim klimacie: w latach 1948-1950. Już 20 stycznia 1949 roku odebrano mi wszystkie materiały historyczne, tak należące do Instytutu Historii Najnowszej, jak i oddane mi jako depozyt, bądź też wypożyczone przeze mnie od autorów, m.in. złożony u mnie depozyt płk Wolańskiego (Jan Gorazdowski) – akta personalne AK, w tym awanse i odznaczenia z okresu Powstania Warszawskiego, cykl wspomnień żołnierzy «Parasola» i «Zośki». Pozostały mi tylko kartoteki z ułożonymi pragmatycznie kartami bibliograficznymi i zaczęty rękopis. Zaledwie ukończyłem pierwszą redakcją zarysu, wzięto mi z mieszkania wspomniane karty bibliograficzne. Stały się one „materiałem obciążającym" w procesie mej jedynej pomocnicy mgr Anny Borkiewicz, inwalidki z batalionu «Zośka», skazanej na 7 lat więzienia za „gromadzenie i melinowanie materiałów gloryfikujących AK w celu poniżenia AL[26].

Jeśli opowieść *Kolumbowie* była polemiką z ideą polityczną i wojskową twórców Powstania Warszawskiego, to książka Borkiewicza przynajmniej formalnie takiego celu nie miała. Jednak mimo to spotkała się z bardzo niechętną reakcją emigracji, w tym kolegów Borkiewicza z KG AK. Pułkownik Kazimierz Iranek-Osmecki (1897-1984) zarzucił jemu, że przy pisaniu książki korzystał z pomocy UB, a Andrzej Pomian uznał, że Borkiewicz dyskredytuje dowództwo AK[27]. Poruszony Borkiewicz odpowiedział więc polemistom na łamach „Kierunków"

[26] Ibidem, s. 9.

[27] Borkiewicz-Celińska A. *Wprowadzenie do IV wydania* [w:] Borkiewicz A., *Powstanie Warszawskie 1944. Zarys działań natury wojskowej,* Muzeum Powstania Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 16.

i niejako „wywołany do głosu" sformułował swoją ocenę już natury czysto politycznej:

> Pan Pomian widzi w mej pracy dwie rażące wady. Pierwszą jest pominięcie nacisku spraw politycznych. Słuszny zarzut. Ale pan Pomian zgodny jest tu z niektórymi krajowymi czynnikami oficjalnymi, które ten sam zarzut mi stawiają. Następną wadą jest mój niekorzystny stosunek do dowództwa Powstania. Panie Pomianie – już w drugim zdaniu mej pracy napisałem oględnie, że Komenda Główna „w znacznym stopniu" odpowiada za wynik Powstania, a więc nie całkowicie. A dlaczego mam przykładać inną miarę do klęski w 1944 roku, a inną do wrześniowej? Tam zapomniany, przeklęty grób bez nazwiska, a tu chwała? Za rozbrojenie Warszawy w lipcu 1944 roku, a potem – wbrew zakazowi Naczelnego Wodza, o czym dowiedziałem się z pracy Pańskiej, Andrzeju Pomianie – za poderwanie bezbronnej młodzieży do szturmu, w biały dzień? Chcesz, Dziecko, bym pisał całą prawdę[28].

O ile Bratny całkowicie świadomie zmierzał w swojej powieści do „odebrania" Londynowi „księgi pamiątek narodowych", to Borkiewicz chciał tego uniknąć i skoncentrował się na przedstawieniu w swojej monografii jedynie działań militarnych. Mimo to został jednak zmuszony do upublicznienia swojej opinii na temat decyzji o wybuchu powstania w Warszawie. Okazało się, że jego spostrzeżenia są zbliżone do przemyśleń Romana Bratnego. Pomimo tego, iż obaj prezentowali swoje spojrzenie na powstanie z zupełnie innej perspektywy – doszli do tych samych wniosków. W przypadku Borkiewicza miało to jednak o wiele większe znaczenie, gdyż był przedstawicielem tej „góry", którą krytykował Bratny. Pisarzowi było o wiele łatwiej być krytycznym, ponieważ

[28] Ibidem, s. 17.

w czasie powstania był tylko porucznikiem bez większego znaczenia, Borkiewicz musiał zdobyć się na akt wielkiej odwagi intelektualnej, mając świadomość, że naraża się na ostracyzm ze strony swoich byłych kolegów.

Opisana tutaj dyskusja na temat dziedzictwa AK, jaka przetoczyła się na łamach prasy w roku 1956, na krótko przed ukazaniem się powieści *Kolumbowie,* pokazuje dobitnie, że w tym czasie różnica zdań pomiędzy uczestnikami była niewielka. W każdym razie Bratny mieścił się w jej głównym nurcie. Jego idea – przywrócić pamięć o heroizmie szeregowych żołnierzy AK przy zachowaniu krytycznej oceny polityki Londynu i dowództwa AK – była podzielana praktycznie przez wszystkich uczestników dyskusji. Wydaje się wszakże, że dominującą tendencją, także wśród byłych członków AK, w tym prześladowanych w okresie stalinowskim – była chęć aktywności kombatanckiej i przywrócenia pamięci po poległych kolegach.

Warto jeszcze powrócić do pytania zasadniczego – czy powieść *Kolumbowie* jest wiernym obrazem pokolenia AK? Jeśli chodzi o losy wojenne, na pewno tak. A jeśli chodzi o postawy po 1945 roku? Bratny opisał losy swoich bohaterów po wojnie w trzeciej części powieści zatytułowanej *Życie*. Wydźwięk tego rozdziału był na tyle drażliwy, że nawet w latach 60. władze nie zdecydowały się na zgodę na zekranizowanie całej powieści – serial Janusza Morgensterna *Kolumbowie* kończy się wraz z upadkiem Czerniakowa. Tymczasem Bratny chciał wziąć udział w ogólnonarodowej dyskusji na temat pokolenia AK właśnie poprzez pokazanie krzywdy, jaką im wyrządzono po wojnie.

Postać tytułowa, „Kolumb", jest na emigracji i nie ma szans na powrót do kraju, „Jerzy" (czyli Bratny) wraca z „Olem" do ojczyzny i próbuje wpisać się w nową rzeczywistość, wydaje pismo dla byłych akowców „Głos Pokolenia", ale pismo wkrótce

jest zamknięte, a on sam najprawdopodobniej ginie z rąk swojego przyjaciela „Zygmunta", który otrzymuje rozkaz jego likwidacji jako „zdrajcy". Właśnie losy „Zygmunta" są kwintesencją dramatycznych losów całego pokolenia. Po upadku Czerniakowa „Zygmunt" przedostaje się na drugi brzeg Wisły i wstępuje w szeregi 1. Armii Wojska Polskiego, z którą dochodzi aż do Berlina. Po wojnie walczy z UPA, ale wokół niego zaciska się pętla zarzucona przez Informację Wojskową. Docierają do niego ostrzeżenia, że jest obserwowany jako były akowiec.

Bratny tak opisał nastroje „Zygmunta":

> Czemu mi nie ufają? — myśli po raz dziesiąty. — Nie dotknąłem po wyzwoleniu konspiracji, wbrew instrukcjom, wbrew początkowym zamiarom. Skoro dali mi w wojsku bić Hitlera, poszedłem z nimi. Potem zobaczyłem tyle ich racji. Czemu mi nie ufają? — myśli[29].

Dopóki walczy z UPA, nie ma oporów, kiedy jednak wojsko ma zetrzeć się z oddziałem podziemia, w którym służą byli żołnierze z 27. Wołyńskiej Dywizji AK – „Zygmunt" ma coraz więcej wątpliwości. Ciągle powraca dylemat: „Tak, przeprawiłem się przez Wisłę, bałem się, że zdradzam swoich z AK. Z komunistami biłem upowskie bandy, a oni patrzyli mi na ręce"[30].

Zagrożony aresztowaniem, dezerteruje i wstępuje do oddziału podziemia zbrojnego, ale szybko przekonuje się, że to nie jest dawna partyzantka akowska. Rekwizycje, zastraszanie chłopów, morderstwa – sprawia, że odchodzi od oddziału: „Przed trzema tygodniami Zygmunt opuścił oddział partyzancki, a może „bandę". Po tym co tam widział, wstydziłby się tego „oddziału"[31].

[29] Bratny R., op. cit. s. 553.
[30] Ibidem, s. 593.
[31] Ibidem, s. 607.

Niejako podsumowaniem tej części powieści jest konkluzja „Ola", przyjaciela „Jerzego", kiedy dowiaduje się, że władze zamykają ich pismo „Głos Pokolenia": „Wszystko stracone" – podsumował półgłosem Olo[32].

Niejako wbrew dalszym losom samego Bratnego, zdecydował się na pesymistyczny wydźwięk zakończenia swojej powieści. Po co? Być może, żeby wzmocnić postulat oddania sprawiedliwości temu pokoleniu.

Nie ma najmniejszej wątpliwości, że obraz powojennych losów pokolenia AK przedstawiony w *Kolumbach* nie jest odległy od rzeczywistości. Akowcy pragnęli powrotu do normalnego życia, mimo że sytuacja powojenna odbiegała od ich oczekiwań. Analiza losów żołnierzy Zgrupowania „Radosław" jest tego dobitnym przykładem. Jak pisze autor monografii o Zgrupowaniu „Radosław", Jan Mazurkiewicz „Radosław" latem 1945 roku:

> był przeciwny kontynuowaniu konspiracji, nawet w formie politycznego Zrzeszenia WiN". 8 września 1945 r. „Radosław", wydał deklarację nawołującą żołnierzy podziemia do ujawnienia się i uznania Rządu Jedności Narodowej. Została ona ogłoszona w prasie („Polska Zbrojna" 1945, nr 191) oraz w radiu. Rejestracja ujawniających się miała trwać do 21 września 1945 r.[33].

Wedle ustaleń autora: „przed Komisją Likwidacyjną ujawniło się ponad 9 tys. osób, a przed wojewódzkimi urzędami bezpieczeństwa – ok. 20 tys. Żołnierze Zgrupowania „Radosław" w większości posłuchali swego dowódcy i ujawnili się w 1945 r., pozostali zaś uczynili to przy okazji amnestii z 1947 r."[34]

[32] Ibidem, s. 661.
[33] Nowożycki B. *Losy byłych żołnierzy Zgrupowania AK "Radosław" 1944-1989*, "Przegląd Historyczno-Wojskowy", 2014, nr 15 (66)/1 (247), s. 109.
[34] Ibidem, s. 111.

Warto odnotować fakt, iż w powieści *Kolumbowie* autor przedstawił również żołnierzy „Radosława".

Bardzo charakterystyczne były losy kpt. Zbigniewa Ścibor-Rylskiego „Motyla" (1917-2018), w czasie powstania dowódcy kompanii w batalionie „Czata 49" w Zgrupowaniu „Radosław". Po zakończeniu wojny wypowiadał się sceptycznie wobec perspektywy dalszej konspiracji. Jego matka wspominała:

> Chociaż widział bezcelowość tej pracy w obecnych warunkach, nie mógł się oderwać od tych konspiracyjnych szeptów, tajemniczych spotkań i poleceń, wypełniających życie ówczesnej młodzieży. Rozczarowanie popowstaniowe było dla niego tak straszne, iż trudno się dziwić, że wypełniał pustkę pozostałą po złudnych marzeniach gorączkową akcją rozbudzonych czynów, które jednak szybko ujawniły, że są fikcją nie prowadzącą do niczego.

Kiedy tylko pojawiała się taka możliwość, spotkał się z płk. Janem Mazurkiewiczem i oznajmił mu:

> (...) że ma dość, że się wycofuje, że chce wrócić do normalnego życia. Musiał się zająć matką i siostrą, chciał w końcu ułożyć sobie życie, zakochać się, ożenić, mieć dom. Taki, z którego nie będzie musiał wyjeżdżać z kolejnym ważnym zadaniem albo uciekać, gdy przyjdzie po niego bezpieka[35].

Losy Ścibor-Rylskiego i jego pogląd na otaczającą rzeczywistość przypominają nieco postawy bohaterów powieści *Kolumbowie*, a w szczególności samego „Kolumba", „Jagiełły" i „Malutkiego".

[35] Pawlina S. *Motyl Ścibor – Rylski. 101 lat Polski, czyli opowieść o Generale*, Wyd. Znak Horyzont, Muzeum Powstania Warszawskiego, Kraków 2021, s. 280.

Przez kilka dziesięcioleci utwór literacki *Kolumbowie,* a od 1970 roku serial pod tym samym tytułem były dla milionów Polaków swoistym podręcznikiem wiedzy o AK. Wszyscy patrzyli na tę organizację oraz Powstanie Warszawskie – oczyma jej bohaterów – „Jerzego", „Zygmunta", „Ola", „Niteczki", „Ałły", „Kolumba", czy „Malutkiego". Po roku 1989 sytuacja uległa zmianie, a sam autor przestał być hołubiony. Mimo to mit powieści pozostał, tak jak pozostało w powszechnej świadomości określenie „Pokolenie Kolumbów". I to jest chyba największe zwycięstwo Bratnego, ponieważ żaden pisarz już nic lepszego na ten temat nie napisał, a ponadto, książka wytrzymała próbę czasu i nikt poważny nie może jej zarzucić, że fałszuje obraz historii.

BIBLIOGRAFIA

Źródła drukowane

- Bratny R., *Kolumbowie rocznik* 20, tom 1-3, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.
- Bratny R., *Kolumbowie*, Wydawnictwo Albatros Andrzej Kuryłowicz, Warszawa 2008.

Wspomnienia i relacje

- Bratny R., *Pamiętnik moich książek*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1978.
- Komar M,. *Władysław Bartoszewski – wywiad rzeka*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2006.
- Marat E., Wójcik M., *Made in Poland. Opowiada jeden z ostatnich żołnierzy Kedywu Stanisław Likiernik*, Wydawnictwo Wielka Litera, Warszawa 2014.

Artykuły i opracowania

- Ambroziewicz J., Olszewski J. Namiotkiewicz W., *Na spotkanie ludziom z AK,* „Po Prostu" 1956, nr 11.
- Bartelski L. M., *Genealogia ocalonych. Szkice o latach 1939-1944,* Wydawnictwo Literackie, Kraków 1963.
- Bartelski L. M., *Termopile Literackie. Polska 1939-1945*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002.
- Bereś S., *Gajcy. W pierścieniu śmierci*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016.
- Borkiewicz A., *Powstanie Warszawskie 1944. Zarys działań natury wojskowej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1957.
- Borkiewicz-Celińska A., *Wprowadzenie do IV wydania* [w:] Borkiewicz A., *Powstanie Warszawskie 1944. Zarys działań natury wojskowej,* Muzeum Powstania Warszawskiego, Warszawa 2018.
- Bratny R., *Karta demobilizacyjna Armii Krajowej*, „Nowe Drogi" 1956, kwiecień, nr. 4, s.41-53
- Ciechanowski J. M., *Powstanie Warszawskie. Zarys podłoża politycznego i dyplomatycznego*, Wydawnictwo Odnowa, Londyn 1971.
- Cyra A., *„Kolumb" z powieści Romana Bratnego*, „Myśl Polska 2015, nr 27-28.
- Mazurkiewicz J., *Gloria Victis*, „Kierunki", 1956, nr 4.
- Nowożycki B., *Losy byłych żołnierzy Zgrupowania AK „Radosław" 1944-1989*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy", 2014, nr 15 (66)/1 (247). s. 97-124
- Pawlina S., *Motyl Ścibor – Rylski. 101 lat Polski, czyli opowieść o Generale*, Wyd. Znak Horyzont, Muzeum Powstania Warszawskiego, Kraków 2021
- Sierchuła R., *Śmierć jest zapłatą za zdradę Historia organizacji „Miecz i Pług"*, Dodatek Specjalny IPN, „Nowe Państwo" 2010, nr 9. s. I-VIII
- Słodowski J. (red.), *Leksykon polskich filmów fabularnych XX wieku*, Wydawnictwo Wiedza i Życie, Warszawa 2001.
- Śmiśniewicz W. (red.), *Na spotkanie ludziom z AK*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1956.

Netografia

- https://www.1944.pl/powstancze-biogramy/dominik
- horodynski,11832.html [21.09.2021]
- https://www.1944.pl/powstancze-biogramy/roman-mularczyk,55099.html [21.09.2021]
- https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/2559358,Sukces-i-klatwa-Roman-Bratny-w-cieniu-Kolumbow [21.09.2021]
- https://www.gosc.pl/doc/4329640.Trzy-ciernie-Bratnego [21.09.2021

Janusz Gmitruk
Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego

Kościół katolicki – źródła wiecznego trwania

Od V wieku kolebką naszych przodków były ziemie rozciągające się między Łabą i Dniestrem. Zamieszkujący te rozległe ziemie Słowianie dzielili się na 3 grupy – Słowian wschodnich, południowych i zachodnich.

Za twórcę państwowości polskiej uznawany jest Mieszko I. Do największych dokonań tego pierwszego historycznego władcy Polan należało skupienie pod swoją władzą plemion osiadłych między Odrą a Wisłą i stworzenie trwałych podstaw państwa.

Od przyjęcia przez państwo polskie chrześcijaństwa poprzez symboliczny osobisty chrzest księcia Mieszka I w 966 r. do dnia dzisiejszego losy narodu i Kościoła są nierozerwalnie związane. Przyjęcie chrztu przez władcę Polan i poddanie chrystianizacji jego księstwa było aktem wielkiej mądrości politycznej, zarówno gdy na sprawę popatrzyć w perspektywie strategicznej budowy państwa, jak też w perspektywie taktycznej doraźnego

zapewnienia mu suwerenności. Celem strategicznym i długofalowym było zerwanie z partykularnymi kultami plemiennymi. Chrześcijaństwo stworzyło szansę przebudowy zbiorowej świadomości i działań na gruncie ponadczasowych i ponadregionalnych norm moralnych. Taktyka przyjęcia i wprowadzenia chrześcijaństwa była czymś niezwykle ważnym, bo chrześcijaństwo stało się instrumentem polityki imperialnej, czyli cesarskiej, ponieważ cesarstwo i chrześcijaństwo miało charakter uniwersalny.

Polska razem z przyjęciem wiary w obrządku łacińskim włączyła się do zachodnioeuropejskiego kręgu cywilizacyjnego. Kościół zapewniał młodemu państwu opiekę wszechpotężnego w owym czasie papiestwa. Utworzenie metropolii kościelnej w Gnieźnie (1000 r.) przeszczepiło na grunt polski królewski model sprawowania władzy. Przyjęcie korony przez Bolesława I Chrobrego w 1025 roku było dla państwa ważnym wydarzeniem. Pod berłem monarchy następowało zjawisko symbiozy państwa i Kościoła[1].

Chociaż dzieło kościelno-państwowe pierwszych pokoleń uległo daleko idącemu zniszczeniu na początku XI wieku (powstanie ludowe i wrogie najazdy), to odbudowa jego następowała szybko. Pierwsza monarchia zapewniła byt Kościołowi z własnych dochodów, druga tworzyła nowe podstawy majątkowe Kościoła poprzez nadania wsi i poddanych. Dużą przeszkodą w odbudowie sieci państwowej i kościelnej było nierównomierne rozmieszczenie ludności oraz niewystarczająca liczba duchownych, którzy jednocześnie byli urzędnikami państwowymi. Pod presją i kontrolą władzy zwierzchniej toczyło się życie w państwie i nawracanie ludzi stawianych odtąd pod nadzór państwa i Kościoła.

Wejściu Polski do Europy łacińskiej towarzyszyło zjawisko kształtowania się instytucji państwa i społeczeństwa, które

[1] *Wielka historia Polski*, t. 1, cz. 1: P. Kaczanowski, J.K. Kozłowski, *Najdawniejsze dzieje ziem polskich*; cz. 2: J. Wyrozumski, *Dzieje Polski piastowskiej (VIII wiek – 1370)*, Kraków 2003, s. 444-446.

tworzyły własną polską odmianę kultury politycznej i społecznej w Europie. Kościół przy pomocy własnych sił rychło wszedł głęboko w świadomość społeczną ówczesnej Polski.

Ogólny wzrost zamożności społeczeństwa, w szczególności zaś dobrobyt warstw uprzywilejowanych budziły konkretne ambicje kulturalne. Na podniesienie poziomu wykształcenia elit nastawiona była świadoma działalność monarchii, potrzebującej w nowych warunkach ludzi światłych, w szczególności prawników zdolnych do efektywnej służby w zorganizowanym aparacie państwowym. Rozwój życia gospodarczego wymusił również opanowanie technik i praktyk właściwych ekonomice europejskiej XIV wieku. W parze z tym wszystkim szedł rozwój poczucia narodowego i państwowego.

Podstawę kształcenia zapewniały szkoły parafialne. Wyższy poziom prezentowały szkoły katedralne, kolegiackie i klasztorne, które dawały przyszłych duchownych. W ciągu XIV wieku przygotowanie uniwersyteckie zapewniały Polakom głównie studia na uczelniach zagranicznych. Na tej właśnie drodze dokonywała się najpełniej integracja kultury Polski z kulturą zachodnioeuropejską. Grupa absolwentów obcych uczelni – włoskich, francuskich, Uniwersytetu Praskiego – stanowiła trzon intelektualistów pozostających w służbie Królestwa Polskiego. Większość wykształconych mężczyzn pochodziła ze stanu mieszczańskiego i włościańskiego.

Ogromnym postępem w dążeniu do dorównania nauce europejskiej stała się fundacja Uniwersytetu Krakowskiego w 1364 roku. Jej celem było podniesienie prestiżu monarchii – dostarczenie konsolidującemu się państwu kadr wykształconych urzędników. Uniwersytet Krakowski, w przeciwieństwie do wielu innych uczelni europejskich, nie zamykał swych bram przed wpływami humanizmu. Już przed połową XV wieku prąd ten reprezentowali obok

Grzegorza z Sanoka, także Jan z Ludziska – rektor Uniwersytetu Krakowskiego – obrońca praw ludu wiejskiego. Porównał on położenie chłopów do niewoli u synów Izraela w Egipcie, dodając, że „natura wszystkich ludzi zrodziła równymi”[2].

Tylko za czasów Kazimierza Jagiellończyka przez mury krakowskiej uczelni przewinęło się ponad 10 tysięcy studentów, w tym większość z chłopskim rodowodem. W XV wieku młode pokolenie Polaków kontynuowało kształcenie na uczelniach na Zachodzie – w Bolonii, Paryżu i w Pradze[3].

Życie kulturalne wsi w wieku XV w większym niż dotychczas stopniu skupiało się wokół parafii. Kościół oddziaływał bardzo silnie na kształtowanie się kultury ludowej. Wnosił nowe treści, szerzył je systematycznie i pogłębiał, a równocześnie wykorzeniał dawne pojęcia i wierzenia, niektóre zaś asymilował. Chrześcijaństwo wprowadzane w X wieku częściowo wchłonęło stary trzon wierzeń, mających pogańskie podłoże. Religijne i magiczne życie chłopów zawierało i nadal zawiera elementy pochodzące z rozmaitych źródeł. W wierzeniach szerokich rzesz ludności wiejskiej najważniejszą rolę odgrywali święci stojący blisko Chrystusa i Matki Boskiej. Religia była lokalnym składnikiem kultury, a działania religijne stały się zwyczajowym wzorcem zachowania, normami i wartościami niewykraczającymi poza obręb „potrzeb religijnych”.

W praktyce odpowiednie postawy chłopów wywodziły się głównie z życia parafialnego. W poszczególnych parafiach istniały lokalne kulty świętych, pod których wezwaniem budowano kościoły lub kaplice. Na ich cześć organizowano odpusty. Poszczególni

[2] Jan z Ludziska, *Mowa na przyjęcie Kazimierza elekta tj. Króla Kazimierza Jagiellończyka*, [w:] *Obrońcy chłopów w literaturze staropolskiej*, oprac. M. Piszczkowski, Kraków 1948, s. 3.

[3] Szerzej zob. *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, pod red. K. Lepszego, Kraków 1964.

święci byli opiekunami w nieszczęściu lub patronami w różnego rodzaju czynnościach. Miejsca święte, centra kultowe społeczności lokalnej były więc przestrzeniami koncentracji mocy sakralnej i działań religijno-magicznych. Mieszkańcy danej parafii byli głęboko przekonani, że znajdują się pod specjalna opieką swego świętego patrona.

Parafia stanowiła pewnego rodzaju wielką rodzinę, której członków jednoczy wspólnota moralnych interesów. Punktem centralnym było miejsce kultu (kościół, kaplica), w którym grupa lokalna, parafianie czcili Boga i świętych patronów. Parafia w kulturze ludowej stanowiła również jedną z najbardziej elementarnych wspólnot lokalnych. Przede wszystkim była jednak społecznością sakralną, którą tworzyły jeden patron, wspólne miejsca kultowe i uczestnictwo w obrzędach, cmentarz, wreszcie osoba proboszcza, będącego pośrednikiem miedzy całą społecznością parafialną a światem sacrum.

Budynek kościelny i cmentarz są widocznym symbolem i materialnym instrumentem tej jedności. Stanowiły one „moralną własność" parafii jako całości, którą zarządza ksiądz, a także ośrodek i symbol moralnej jedności z poprzednimi pokoleniami. Zgodnie z tradycją chłopską ich ojcowie i praojcowie spotykali się w tym samym miejscu, ciała zmarłych chowano koło kościoła. Chłopi marzyli o powrocie na starość do ziemi swoich ojców, pragnęli, aby tam ich pochowano[4].

Osiągnięciem kultury ludowej było ziołolecznictwo i umiejętność leczenia zwierząt. Astronomia ludowa miała głównie aspekt praktyczny. Cykl rolniczy dostosowywał się powoli do kościelnego kalendarza [5].

---

[4] *Chłopi w sztuce Polskiej*, Radom 1994, s. 64.

[5] K. Modzelewski, *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej*, Wrocław 1987; *Historia chłopów polskich*, pod red. S. Inglota, Wrocław 1992, s. 51.

W wieku XV poziom wykształcenia ludności wiejskiej podniósł się. W archidiecezji gnieźnieńskiej szkoły posiadało 90% parafii. W takiej szkole pobierało naukę 15-20 chłopców. Najzdolniejsi podejmowali studia uniwersyteckie. W połowie XV wieku 1/3 promowanych w Uniwersytecie Krakowskim wywodziła się ze środowisk wiejskich.

Polska Piastów i Jagiellonów w czasie prześladowań religijnych na Zachodzie w XIV i XV wieku otworzyła się na ludność żydowską, która przebywała i osiedlała się w większych miastach.

W dobie przesiedleń Żydów, spowodowanych zarówno konkurencją gospodarczą, jak i fanatyzmem religijnym, Polska (obok Turcji) stała się prawdziwym azylem. Żydzi pozostawali pod opieką prawa publicznego. Zapewniono im swobodę wyznawania własnej religii i zachowania tradycyjnych obyczajów. Kazimierz Wielki uchodził za szczególnego protektora i opiekuna Żydów. Nadał im status „sług skarbu monarszego". Kazimierz Jagiellończyk jeszcze bardziej rozszerzył swobody żydowskie. Henryk Graetz napisał: „Nigdzie w Europie nie posiadali Żydzi tak korzystnych obyczajów"[6].

W następnych stuleciach wśród formujących się podstaw społeczeństwa stanowego duchowieństwo uzyskiwało własne prawa i przywileje w ramach bardzo daleko idącej autonomii organizacji kościelnej. Kościół wniósł wkład w odbudowę i zjednoczenie państwa polskiego. Zyskiwał tym samym coraz większy wpływ na sprawy państwa i bezpośrednie decydowanie o jego losach. Prymas i wysocy dostojnicy Kościoła byli senatorami w Rzeczypospolitej Szlacheckiej. Tworzeniu się narodu szlacheckiego towarzyszyło zjawisko większej tolerancji religijnej niż

[6] H. Graetz, *Divre yeme Yisra'el*, Warszawa 1930.

w innych krajach. Polska nie była nigdy terenem wojen religijnych, a zasada „Cuius regio, eius religio" (łac. Czyj kraj, tego religia) nie obowiązywała w Polsce.

Ruch protestancki był w Polsce słaby. Nie udawały się wysiłki, zmierzające do utworzenia Kościoła narodowego. Kościół katolicki zachował dużą siłę i miał oparcie w masach ludowych.

Wpływ Kościoła na życie społeczeństwa i oddziaływanie na instytucje państwa znacznie wzrósł w XVII wieku. W warunkach pogłębiającego się kryzysu państwa, gospodarki i kultury w XVIII stuleciu struktury kościelne nabierały szczególnego znaczenia już przez sam fakt istnienia i funkcjonowania. Brak w ówczesnych stosunkach przymusu państwa absolutystycznego, brak absolutyzmu wyznaniowego, miał ogromny wpływ na głębokość, skuteczność, a zarazem niewątpliwą swoistość penetracji katolicyzmu w świat tradycyjnych kultur.

Oświecenie świeckie, a także i katolickie było niechętne zakonom, w jego programie leżało dowartościowanie parafii i plebanów i to nie tylko jako nauczycieli religii i moralności, ale także – jako promotorów ogólnego postępu na wsi polskiej. Miało to istotne znaczenie w warunkach polskiej niewoli narodowej w XIX wieku w programie pracy organicznej, niezwykle wówczas ważnej.

Podporządkowanie Kościoła stało się regułą państw zaborczych. Likwidacja zakonów, odbieranie majątków, utrudnianie kontaktów ze Stolicą Apostolską, wprowadzenie na stanowiska biskupie ludzi lojalnych były stałą polityką zaborcy. W tej trudnej sytuacji polski Kościół nie zawsze znajdował pełne poparcie papiestwa dla swoich aspiracji. Zbyt łatwo, zwłaszcza w połowie XIX wieku, utożsamiano polską walkę o niepodległość z ruchami rewolucyjnymi potępianymi generalnie (powstanie listopadowe zostało potępione przez papieża). Lojalizm, czasem serwilizm niektórych

duchownych budził też zastrzeżenia i ostre krytyki z narodowego punktu widzenia.

Strategia podporządkowania Kościoła katolickiego nie powiodła się zaborcom. Kościół utrzymał swe tradycyjne związki narodowe i znalazł szerokie oparcie w masach chłopskich i robotniczych. Powstania narodowe epoki romantyzmu rozpaliły, przynajmniej w elitach społecznych, rodzaj religijności patriotycznej, która zwłaszcza w następnych pokoleniach stała się czymś w rodzaju pomostu, łączącego religijność mas i narodową świadomość. W warunkach braku własnego państwa kościoły stawały się symbolem, ośrodkiem pamięci i życia polskiego.

Najmniejszą, wyraźnie wyodrębnioną przestrzenią kultową był dom, a szczególnie wydzielony w nim kąt izby. Sytuowany najczęściej naprzeciw pieca, zorientowany na wschód albo na południe i odpowiadający miejscu, w którym podczas „zakładzin" umieszczano w ziemi chleb, wianki, monetę. W tym kącie, zwanym nieraz „pokąciem", stał stół ze świętymi wyobrażeniami oraz akcesoriami religijno-magicznymi (plamy, wianki, gromnice, pasyjki). Na ścianach i w świętym kącie wisiały pasyjki i obrazy o tematyce religijnej. Tu odmawiano codziennie modlitwy, tu koncentrował się kult religijno-rodzinny. Tu wisiały patriotyczne obrazy. Był to dom polski.

Wiara ludu daje się także odczytać z krajobrazu wsi polskiej, z dróg polnych, drzew sędziwych, z cmentarzy i mogił usianych krzyżami i kapliczkami. Te wznoszone przy drogach, polach i na bezludziu arcydzieła sztuki ludu polskiego, wycinane w drzewie lub kute w kamieniu, sprzęgły się z charakterem wsi polskiej. Z kapliczkami, figurami i krzyżami przydrożnymi zrosło się wiele legend, podań, zwyczajów i wierzeń. Wiele z nich wiąże się z tragicznymi wspomnieniami powstania styczniowego. Wznoszono je na samotnych mogiłach powstańców poległych w walce

o wolność. Kapliczki i krzyże stawiał lud najczęściej na skrzyżowaniach dróg, u wejścia do wsi lub miasteczka, w dawnym siedlisku złych duchów, koło studzien, źródeł, nad wodą, w miejscach uznanych za cudowne. Sprzęgły się te kapliczki i krzyże przydrożne z wewnętrznym życiem ludu, z jego pragnieniami i wierzeniami, z potrzebami dnia codziennego. Z tego podłoża wyrosło ich tysiące w ścisłej jedności z przyrodą, z okalającą je przestrzenią. Stały się perłami polskiego krajobrazu.

Sięgano jednak też do nowych wartości – wielu działaczy oświatowych, społecznych i politycznych, a także wybitnych intelektualistów dochodziło do przekonania, iż umiejętna eksploracja bogatej skarbnicy kultury ludowej może być swoistym panaceum na nasilające się zjawiska patologiczne. Sądzili oni, iż dzięki temu można ograniczać i eliminować nastroje zwątpienia, apatii i rezygnacji, którym poddała się część społeczeństwa polskiego. Nieobce były one Europejczykom końca XIX wieku. Nastroje te bardzo dobrze wyraził Kazimierz Przerwa-Tetmajer w wierszu pt. *Koniec wieku XIX*. Postawił w nim zasadnicze pytanie o sens walki z przeznaczeniem i odpowiedział na nie:

Walka? Ale czyż mrówka rzucona na szyny
Może walczyć z pociągiem nadchodzącym w pędzie?
Rezygnacja? Czy przez to mniej się cierpieć będzie
Gdy się z podaniem schyli pod nóż gilotyny?

W bilansie strat i sukcesów Kościoła polskiego u schyłku XIX wieku i przez kilka dziesięcioleci następnego stulecia nie zostały przezwyciężone napięcia między inteligencją a duchowieństwem i Kościołem. Walka o niepodległe państwo i powstanie II Rzeczypospolitej złagodziło je. Lata 1918-1939 stworzyły

dla Kościoła katolickiego ogromne możliwości działania zagwarantowane Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 1925 roku.

Wśród masowych organizacji kościelnych, w większości o charakterze religijnym, wyróżniała się rozbudowana w latach trzydziestych, oparta na wzorach włoskich, Akcja Katolicka. Przy dużym prestiżu i znaczeniu w życiu społeczno-politycznym Kościoła uderzająca była słabość w Polsce w zestawieniu z innymi krajami katolickimi ruchu chrześcijańsko-demokratycznego. Trudnym problemem dla państwa i Kościoła było współżycie ludzi różnych wyznań przy silnej tendencji do identyfikowania wyznania i narodowości[7].

Klęska wrześniowa w 1939 r. dla państwa, Kościoła i społeczeństwa polskiego przyniosła ogrom zniszczeń i nieszczęść, występujących w znacznie większym stopniu niż na innych obszarach Europy. Duchowieństwo podzieliło losy całego narodu, uczestniczącego w ruchu oporu przeciwko okupantowi niemieckiemu. Zagrożony biologiczną zagładą naród polski łączył się w solidarnej walce i samopomocy. Kościół nie tylko uczestniczył w tej narodowej solidarności, ale stanowił jeden z jego fundamentów. Charakterystycznym zjawiskiem w tym czasie był np. daleko idący zanik antyklerykalizmu inteligenckiego czy ludowego, tak silnego jeszcze w okresie międzywojennym[8]. Miało to kolosalne znaczenie dla miejsca Kościoła w nowej rzeczywistości politycznej po roku 1945, gdy z jednej strony państwo wypowiedziało Konkordat z 1925 roku, a z drugiej – papież Pius XII potępił komunizm i nie akceptował reżimów

[7] *Religia i Kościół rzymskokatolicki w polskiej myśli politycznej 1919-1939*, red. J. Jachymek, Lublin 1995, s. 8.

[8] Z. Fijałkowski, *Kościół katolicki na ziemiach polskich w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa 1983.

proradzieckich na wschodzie Europy. Natomiast Polska po 1945 r. zamieszkana była w przytłaczającej większości przez katolików w obrządku łacińskim.

Zasada współistnienia Kościoła katolickiego w państwie, w którym jego władze deklarowały całkiem inny system wartości, nie była łatwa. Obie strony poszukiwały *modus vivendi*. Ułożenia stosunków chciał Kościół, który potrzebował czasu i środków na odbudowę struktury, ponieważ zgodnie z misją zamierzał realizować wszechstronne formy działalności[9].

[9] W maju 1957 r. powstał tajny dokument, opracowany przez działaczy PSL na Uchodźstwie po spotkaniach z delegacją Episkopatu w Rzymie, w którym czytamy:
„[...] Po wizycie księdza Prymasa.
I. Elementy rzeczywistości polskiej z punktu widzenia Kościoła:
1. Szukanie przez Episkopat porozumienia z rządem nie oznacza współpracy z komunizmem czy uznania go. Jedynie będąc skazanym na współżycie z nim (komunizm), Episkopat czyni wszystko, aby ocalić biologicznie naród.
Kościół i katolicyzm stanęły na stanowisku czynnym, uczestniczenia w przemianach, którym podlega społeczeństwo (społecznych i gospodarczych). Komunizm usiłuje wprowadzić kult techniki i technizacji życia. Dla większości to nie wystarcza i następuje reakcja w formie zwrotu ku życiu duchowemu, do idei, do religii.
Społeczeństwo polskie znalazło się w obozie katolickim, wiąże się z Kościołem nawet organizacyjnie, uważa się za praktykujących katolików, chociaż ogromna większość nie zna doktryny katolickiej ani nie postępuje według wskazań Kościoła. Udaje się pod opiekę Kościoła, gdyż tam znajduje wolność (przekonań, duchową).
Wobec takiej sytuacji Kościół stanął na stanowisku uczestniczenia, choć nie zgadza się z ideologią (komunistyczną).
Obrona biologiczna narodu jest koniecznością. Gdyby nie było powstania warszawskiego, gdyby nie zginęło sto tysięcy ludzi stanowiących specjalny typ psychiczny, inna byłaby dzisiejsza rzeczywistość polska.
2. Układ z 14 kwietnia 1950 r. nie jest ani konkordatem, ani nawet *modus vivendi*, ale porozumieniem koniecznym dla załatwienia spraw bieżących. Trzeba móc się na coś powołać, a konstytucja marcowa jest martwą literą w obecnej sytuacji, gdyż rząd się do niej nie stosuje. Porozumienie określiło ramy dla współistnienia Kościoła i rządu.
Listy pasterskie mają charakter wewnętrzny, doraźny i nie należy ich interpretować płaczliwie, jak to się często czyni zagranicą.
3. Sprawy Ziem Odzyskanych (administracji kościelnej):
Rozmowy z rządem na temat mianowania wikariuszy trwały od dłuższego czasu. Rząd jednak pośpieszył się, chcąc postawić Kościół wobec faktu dokonanego, ale jego nominaci mogli być akceptowani przez Episkopat. Udzielenie jurysdykcji nominatom było korzystne dla Kościoła, gdyż przywracało jedność i przekreśliło manewr mający na celu zadrażnienia stosunków wewnątrz Kościoła i między społeczeństwem a Kościołem.

O losach Kościoła katolickiego w II RP, w latach wojny i okupacji oraz w okresie realnego socjalizmu decydowali księża, którzy byli proboszczami parafii. Na ich barkach spoczywał bezpośredni kontakt z wiernymi, utrzymanie administracyjne parafii. Byli duszpasterzami, zmagali się ze sprawami materialnymi, problemami społecznymi i arogancją miejscowej władzy. W większości byli to synowie chłopscy, dla których rodziców kariera księdza była marzeniem o przyszłości dzieci. Sprawiał to wyjątkowy autorytet duchownego i jego wysoki cenzus majątkowy. Ksiądz reprezentował pozycję społeczną, która równała się ze szlachtą i dziedzicem. Kariera duchownego była dostępna dla chłopskiego syna, obalała dzielące go bariery społeczne i majątkowe. Wielu synów chłopskich osiągnęło wysokie dostojeństwa kościelne, prałatów, biskupów, kardynałów. Struktura Kościoła katolickiego, oparta na zasadzie hierarchicznej (posłuszeństwa), umożliwiała jednak ogromną szansę wybicia się zdolnym jednostkom.

Proboszczowie Kościoła katolickiego z chłopskim rodowodem dawali przykład niezwykłego przywiązania do Kościoła z jednoczesnym oderwaniem się od środowiska, z którego pochodzili. Ulegali zjawisku neofityzmu, który stawiał ich na czele organizacji i ruchów społecznych, zwalczających dążenia emancypacyjne warstwy chłopskiej i ich reprezentacji politycznej – ruchu ludowego.

Udzielając jurysdykcji, Prymas kierował się nie tylko przesłankami kościelnymi, ale i narodowymi. Nieudzielanie mogłoby spowodować exodus z Ziem Odzyskanych. To było ważnym argumentem w rozmowach z rządem. Rząd nie negował tego niebezpieczeństwa, ale twierdził, że może je opanować policyjnie.

Episkopat stoi na stanowisku bezwzględnej przynależności tych Ziem do Polski, chociaż docenia niebezpieczeństwo, jakie mogłoby im grozić w razie wojny, lub zmiany polityki (sowieckiej) wobec Niemiec […]". Archiwum Zakładu Historii Ruchu Ludowego, Archiwum PSL na Uchodźstwie, Zespół Franciszka Wilka.

W XIX wieku pojawiło się określenie walka „o rząd chłopskich dusz", które prawie przez 100 lat określało stosunki między ruchem ludowym a Kościołem katolickim. Rywalizacja ta podsycana przez ziemiaństwo z jednej strony i socjalistów z drugiej angażowała siły społeczne Kościoła i ruchu ludowego do walki o wpływy w środowisku wiejskim. Była próbą ograniczania misji społecznej ruchu ludowego, która zakładała walkę o byt narodowy i sprawiedliwość społeczną. Pryncypia narodowe, kultywowanie tradycji niepodległościowej, religijność środowiska wiejskiego wytyczały wspólną drogę działania. Dzieliła ludowców i Kościół katolicki – choć nie powinna – dzielić idea sprawiedliwości społecznej[10].

W wieku XIX większość narodu polskiego stanowili chłopi. Znajdowali się oni na marginesie życia narodowego. Zniesienie pańszczyzny – otrzymanie wolności osobistej i ekonomicznej doprowadziło do znaczących zmian kulturalnych, ekonomicznych i społecznych na wsi polskiej. Upadek powstania styczniowego był ostateczną cezurą zakończenia feudalizmu na ziemiach polskich i rozwoju kapitalizmu. Wraz z rozwojem kapitalizmu powstawała wielkoprzemysłowa klasa robotnicza. Jej szeregi zasilane były przez bezrobotną ludność wiejską. Poprzez pracujących w przemyśle zaczęły przenikać na wieś wpływy partii socjalistycznych. Socjaliści byli zdecydowanymi antyklerykałami.

Klęska powstania styczniowego na długie dziesiątki lat rozwijała romantyczne złudzenia o wybiciu się Polaków na Niepodległość i po raz kolejny potwierdziła znaną już wcześniej prawdę, że bez włościan Polska odrodzić się nie może.

Ostatnie powstanie narodowe w XIX w. przyniosło dla narodu polskiego tragiczne doświadczenia. Przy każdej rocznicy wracano

[10] J.R. Szafik, *O rząd chłopskich dusz*, Warszawa 1976.

do nich pamięcią. W czasie nabożeństw majowych przed kapliczkami i krzyżami modlono się za „Boga, Honor i Ojczyznę". W rozpamiętywaniu przyczyn klęski jedni uważali je za szaleństwo i zbrodnię przeciw narodowi, inni za szczytowe osiągnięcie patriotycznego ducha i ofiarności, apogeum walczącej polskości. Głosy krytyki powstania przytłumiła rosnąca z upływem lat legenda powstańczego czynu – hasło symbol: „Gloria victis".

Powstanie przyczyniło się do korzystnego dla chłopów uwłaszczenia, rozszerzyło i umocniło świadomość narodową. Przyczyniło się do tego, że przyjęto nowoczesną europejską formułę walki o niepodległość. Tą formułą były partie polityczne: narodowe, socjalistyczne i ludowe.

Chłopi, którzy uzyskali wolność osobistą i ziemię, wkrótce upomnieli się o wolność narodową. Patriotyzm splótł się z katolicyzmem. Urósł prawie do rangi religii. Wymagał odwagi, wiary, bezgranicznego poświęcenia, a nawet męczeństwa[11]. Od chwili powstania zorganizowanej działalności ruchu ludowego, którego jednym z pionierów w Galicji był ksiądz Stanisław Stojałowski, organizatorzy tego ruchu znaleźli się zarówno w oddziaływaniu partii konserwatywnych, narodowych, jak i socjalistycznych. W autonomii galicyjskiej ludowcy uczyli się koalicyjnego sprawowania władzy, zawierając sojusze wyborcze. Doświadczenia wynoszone z tych koalicji były niekiedy bardzo przykre i przynosiły dużo nowych przemyśleń politykom[12].

Na gruncie wiejskim walka o wpływy rozegrała się między ruchem ludowym a Narodową Demokracją wspieraną przez duchowieństwo. Najczęściej chłopscy synowie w sutannach byli

[11] J. Gmitruk, T. Skoczek, *Powstanie styczniowe w legendzie, historiografii i sztuce*, Warszawa 2013, s. 87.

[12] Na jego nagrobku napisano: „Ks. Stanisław Stojałowski. Obrońca ludu polskiego. Ur. 15 V 1845, zm. 23 X 1911 r. Wiecznie wdzięczny lud polski".

przeciwnikami swoich braci – chłopów, którzy na gruncie wiejskim prowadzili działalność społeczną i polityczną.

„Początki walki hierarchów Kościoła i kleru z ruchem ludowym – pisał Arkadiusz Kołodziejczyk, związany był niewątpliwie z dążeniem ludowców, którzy zrazu nieśmiało, później coraz wyraźniej występowali przeciw wielowiekowej supremacji Kościoła na wsi, negowali rolę kościoła jako niepodważalnego przywódcy i kontrolera życia zbiorowego społeczności lokalnej, sprzeciwiali się nadużyciom finansowym kleru, dążyli do wpływu wiernych na bieg spraw parafialnych, coraz wyraźniej rozgraniczali funkcje religijne i świeckie parafii, wreszcie jednoznacznie sytuowali Kościół po stronie klas posiadających, jako obrońcę wielkiej własności ziemskiej i ziemiaństwa. Było to stanowisko nie do przyjęcia dla biskupów i kleru, zarówno w schyłkowym okresie zaborów, jak i w latach II Rzeczypospolitej. Sypały się zatem klątwy kościelne, dotkliwe dla religijnych ludowców odnowy posług religijnych, gromy z ambon, szykany, prześladowania, zakazy czytania pism ludowych.

Ta bezkompromisowa walka kleru z ruchem ludowym zapewne przyczyniła się do umniejszenia jego masowości, jednak już przed 1918 r. było widać wyraźnie, że dla coraz większej liczby chłopów ważniejsze stały się cele programowe ruchu, który tworzyli i popierali, niż uświęcony powagą Kościoła i świętej wiary katolickiej autorytet hierarchów i księży”[13].

Źródłem autorytetu księdza był autorytet Boga. Rola proboszcza staje się przedstawicielską w stosunku do świata sacrum i służebną w stosunku do społeczności wiernych, znaczyła o powadze osoby duchownej w grupie lokalnej. Określanie proboszcza jako „ojca parafii”, posiadającego „władzę ojcowską” czuwania nad wiernymi,

[13] A. Kołodziejczyk, *Na drogach ruchu ludowego*, t. III: *Sylwetki przywódców i działaczy*, Warszawa 2008, s. 171-172.

pouczania ich, wynikało z faktu, że w kulturze ludowej sfera religii powiązana była ze wszystkimi pozostałymi dziedzinami życia. Głównym warunkiem decydującym o roli księdza w społeczności lokalnej był fakt, że jako osoba bezpośrednio związana ze sferą sacrum, ze świętymi miejscami i przedmiotami, dysponował on wyjątkową mocą religijno-magiczną. Postrzegany był na wsi jako sługa boży, jako sługa społeczności parafian.

Niektórzy księża prowadzili przy parafii szkółkę, w której uczyli się chłopcy i dziewczęta, a przedmiotami nauki były także zajęcia praktyczne, dostosowane do potrzeb wsi, co więcej, prowadził on rodzaj tygodnika ludowego, który rozsyła po wsiach i karczmach, aby zapewnić włościanom pożyteczną lekturę, a także zakładał rodzaj domu ludowego i gospodę chrześcijańską, wreszcie organizował bibliotekę i czytelnię ludową. Szerzył pewne techniki gospodarcze, np. uprawę kwiatów, hodowlę pszczół, organizował przemysł ludowy, brał udział w życiu samorządowym, zajmował się akcją społeczną[14].

W dziejach ruchu ludowego znaczącą rolę odegrali też znani księża-ludowcy – Stanisław Stojałowski, Eugeniusz Okoń i Józef Panaś. Było jednak znacznie więcej księży sprzyjających ruchowi ludowemu – otwarcie bądź skrycie, mimo że ze zrozumiałych względów – chociażby z obawy przed karą odsunięcia od czynności kapłańskich (suspensy) – nie angażowali się wprost w działalność stronnictw chłopskich.

Pisząc o „wysferzaniu" wywodzących się z ludu księży – chłopskich synów, Wincenty Witos nie ukrywał smutku z tego powodu i zauważał: „Spodziewać się należało, że oni znając nędzę i upośledzenie swoich ojców i współbraci na wsi, przyjdą do nich z miłością i chrześcijańskim zaparciem siebie. Stało się inaczej.

[14] *Chłopi w sztuce polskiej*, Radom, s. 65.

Poza ślepym, bezkrytycznym wykonywaniem każdego polecenia swej władzy, zaczęli się odznaczać najdalej posuniętą gorliwością i zaciętością w walce, nienawiścią i pogardą dla przeszłości, lekceważeniem chłopów i forsownym zbieraniem groszy na różne cele, nie zapominając także o sobie”[15].

Warto przypomnieć niektóre prawdy historyczne teraz skrywane. Otóż ludowcy i socjaliści w Sejmie Ustawodawczym stanowili główną zaporę dla dążenia prawicy, aby nadać Polsce status państwa wyznaniowego z uznaniem w konstytucji religii katolickiej za państwową. Konsekwentnie ludowcy opowiadali się za demokratycznym systemem oświaty i byli przeciwni szkole wyznaniowej. Uważali bowiem, że w wielonarodowym i wielowyznaniowym kraju nadanie statusu państwa katolickiego i szkoły wyznaniowej, doprowadzi do narastających antagonizmów.

Z drugiej strony pierwszy gabinet Wincentego Witosa zainicjował prace nad Konkordatem ze Stolicą Apostolską, a minister oświaty Maciej Rataj jako pierwszy podjął rozmowy z Episkopatem Polski na temat przeprowadzenia parcelacji dóbr ziemskich Kościoła w zamian za stałe pensje dla księży. Gdyby nie zdecydowane poparcie Klubu Parlamentarnego PSL „Piast”, Konkordat ze Stolicą Apostolską z 1925 r. nie zostałby ratyfikowany przez Sejm II Rzeczypospolitej[16].

W historiografii PRL podkreślano antyklerykalizm lewicy ruchu ludowego, zwłaszcza PSL „Wyzwolenie”, PSL-Lewica i Stronnictwa Chłopskiego. Partie te postulowały rozdział Kościoła od państwa, zerwanie Konkordatu. Hasła te nie wpłynęły na postawę mieszkańców wsi i ogółu ludowców. Mimo ogromnej liczby konfliktów

[15] W. Witos, *Dzieła wybrane*, t. 2: *Moje wspomnienia*, cz. II, do druku przygotowali, przedmową i przypisami opatrzyli E. Karczewski, J.R. Szaflik, Warszawa 1988, s. 198.

[16] J. Wisłocki, *Konkordat Polski z 1925 r.*, Poznań 1977, s. 98; A. Kołodziejczyk, *Maciej Rataj 1884-1940*, Warszawa 1991.

ludowców z klerem, tendencje antyklerykalne z trudem torowały drogę na wsi polskiej.

Ludowcy oddzielali wiarę, religijność i szacunek do Kościoła katolickiego od kontaktów z hierarchami Kościoła, szczególnie w odniesieniu do wikarych i proboszczów, z którymi stykali się na co dzień. Wśród duchownych było wielu księży, którzy traktowali działalność duszpasterską z ogromnym poświęceniem i byli wytrawnymi społecznikami[17].

Stosunki między Kościołem katolickim a ruchem ludowym podsumował w 1992 roku na Jasnej Górze Prymas Polski – Józef Kardynał Glemp. Przypomniał on, że 100-lecie wzajemnych kontaktów obfitowało w wiele konfliktów. Przeprosił za niewłaściwy stosunek Kościoła do ludowców, który przysporzył im wiele cierpień. Homilia wygłoszona podczas dożynek miała ogromne znaczenie dla ruchu ludowego, który wkrótce, w 1993 roku odniósł ogromny sukces w wyborach parlamentarnych i otwarty był na wszechstronną współpracę z Kościołem katolickim. Przykładem były obchody Święta Ludowego na Jasnej Górze po zjednoczeniu ruchu ludowego w roku 1990. Wzajemnie postanowiono pozostawić przeszłość ocenie historyków, a przyszłość budować na współpracy.

Najważniejszy w stosunkach z Kościołem katolickim a wsią i ruchem ludowym był dzień 16 października 1978 roku, kiedy papieżem na Stolicy Piotrowej został kardynał Karol Wojtyła. Jan Paweł II – podobnie jak Jan XXIII – miał chłopski rodowód. Jan XXIII był szczególnie życzliwy dla narodu polskiego. Ten chłopski papież był wielkim reformatorem Kościoła. Rozwiązał też wiele problemów na polskich Ziemiach Zachodnich, podporządkowując administracje strukturę kościelną tych ziem

[17] Szerzej zob. A. Kołodziejczyk, *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002. 21.

metropolii gnieźnieńskiej. Jako pierwszy papież doczekał się pomnika we Wrocławiu ufundowanego przez ówczesne władze społeczeństwa polskiego.

Ojciec Święty – Jan Paweł II, jak i cały ród Wojtyłów, miał także chłopskie korzenie. Podczas pielgrzymki do Ojczyzny na spotkaniu z rolnikami z wielkim szacunkiem powiedział: „Oddaję dziś hołd spracowanym rękom polskiego rolnika. Tym rękom, które z trudnej, ciężkiej ziemi wydobywały chleb dla kraju, w chwilach zagrożenia były gotowe tej ziemi strzec i bronić”[18]. Podczas swych spotkań z rolnikami pamiętał też o Wincentym Witosie. Przypominał jego myśli i wskazania, cytował słowa przywódcy polskich chłopów. Nazwał go wielkim przywódcą polskiego ludu, wybitnym mężem stanu[19].

Kościół współczesny nie zamyka się na świat, lecz stara się uczestniczyć aktywnie w życiu. Głosząc ludzkości Ewangelię zbawienia, upowszechnia wartości chrześcijańskie, które w zasadzie obejmują wartości ogólnoludzkie. Współcześnie Kościół katolicki nie wiąże się z żadnym systemem politycznym. W praktyce w pełni uznając suwerenność władz państwowych, wymaga jednak od władzy cywilnej autonomii w sprawach religii i respektowania swoich praw.

Trafną analizę stosunków państwo – Kościół przytoczył Norman Davies, który napisał: „Kościół rzymskokatolicki zawsze stanowił część świata polskiej polityki bez względu na to, czy się to komuś podoba czy nie. Nie tylko przez swą fizyczną egzystencję instytucji zamożnej, starej i cieszącej się powszechnym szacunkiem, ale także poprzez działania i postawy swych księży i wiernych wywarł potężny wpływ na przebieg wszystkich wydarzeń

[18] S. Durlej, J. Gmitruk, *Panteon Chłopów Polskich na Ziemi Świętokrzyskiej*, Kielce-Warszawa 2008, s. 41.

[19] B. Olak, *Zapomniany rodowód Jana Pawła II*, Warszawa 2014, s. 17-21.

politycznych. Co więcej, dzieje Kościoła rzymskokatolickiego stanowią jedną z bardzo niewielu nici, nadających ciągłość dziejom Polski. Rodziły się i przemijały królestwa, dynastie, republiki, partie i rządy, ale Kościół zdaje się trwać wiecznie”[20].

BIBLIOGRAFIA

Archiwa:

- Archiwum Zakładu Historii Ruchu Ludowego
- Archiwum PSL na Uchodźstwie
- Zespół Franciszka Wilka

Wspomnienia:

- W. Witos, *Dzieła wybrane*, t. 2: *Moje wspomnienia*, cz. II, do druku przygotowali, przedmową i przypisami opatrzyli E. Karczewski, J.R. Szaflik, Warszawa 1988.

Opracowania:

- *Chłopi w sztuce Polskiej*, Radom 1994.
- Davies N., *Boże igrzysko. Historia Polski*, t. 2: *Od roku 1795*, Kraków 1991.
- Durlej S., Gmitruk J., *Panteon Chłopów Polskich na Ziemi Świętokrzyskiej*, Kielce-Warszawa 2008.
- *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, pod red. Lepszego K., Kraków 1964.
- Fijałkowski Z., *Kościół katolicki na ziemiach polskich w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa 1983.
- Gmitruk J., T. Skoczek, *Powstanie styczniowe w legendzie, historiografii i sztuce*, Warszawa 2013.
- Graetz H., *Divre yeme Yisra'el*, Warszawa 1930.
- *Historia chłopów polskich*, pod red. Inglota S., Wrocław 1992.
- Kołodziejczyk A., *Maciej Rataj 1884-1940*, Warszawa 1991.
- Kołodziejczyk A., *Na drogach ruchu ludowego*, t. III: *Sylwetki przywódców i działaczy*, Warszawa 2008.

[20] N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, t. 2: *Od roku 1795*, Kraków 1991, s. 266-267.

- Kołodziejczyk A., *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002.
- Modzelewski K. *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej*, Wrocław 1987.
- *Obrońcy chłopów w literaturze staropolskiej*, oprac. Piszczkowski M., Kraków 1948.
- Olak B., *Zapomniany rodowód Jana Pawła II*, Warszawa 2014.
- *Religia i Kościół rzymskokatolicki w polskiej myśli politycznej 1919-1939*, red. Jachymek J., Lublin 1995,
- Szafik J.R., *O rząd chłopskich dusz*, Warszawa 1976.
- *Wielka historia Polski*, t. 1, cz. 1: Kaczanowski P., Kozłowski J.K., *Najdawniejsze dzieje ziem polskich*; cz. 2: Wyrozumski J., *Dzieje Polski piastowskiej (VIII wiek – 1370)*, Kraków 2003.
- Wisłocki J., *Konkordat Polski z 1925 r.*, Poznań 1977.

Słowa kluczowe
regionalizm, uczestnictwo, solidarność, sprzeciw, konformizm, unik, Karol Wojtyła, Osoba i czyn

Streszczenie
Przedmiotem artykułu jest próba spojrzenia na zjawisko regionalizmu przez pryzmat personalistycznej kategorii uczestnictwa, opisanej przez Karola Wojtyłę w książce *Osoba i czyn*, której struktura oparta jest na dwóch zasadach: solidarności i sprzeciwu. Zasady te mogą pełnić kryterium oceny poszczególnych form regionalizmu pod kątem odpowiedzi na pytanie, na ile rozpoznają i uznają one podmiotowość każdego z członków wspólnoty, a także w jakim stopniu są one tworzone w oparciu o autentyczne wartości, w tym przypadku solidarności regionalnej i dobra wspólnego. Po ogólnej charakterystyce regionalizmu pod kątem znaczeniowo-aksjologicznym [1] oraz ukazaniu istoty i zasad personalistycznej kategorii uczestnictwa [2], dokonano analizy poszczególnych aspektów regionalizmu pod kątem wspomnianych zasad konstytutywnych personalistycznej kategorii uczestnictwa: solidarności [3] i sprzeciwu [4]. W końcowej części zwrócono uwagę na możliwe wypaczone formy i zagrożenia regionalizmu, interpretując je przez postawę konformizmu i uniku [5]. Założenia i fundament aksjologiczny regionalizmu został odczytany na kanwie badań prof. Henryka Skorowskiego SDB, który wprost traktuje regionalizm jako fenomen antropologiczny i interpretuje jako kategorię aksjologiczną.

Jerzy Gocko SDB
ORCID: 0000-0002-6513-5681
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Regionalizm w świetle personalistycznej kategorii uczestnictwa. Studium na kanwie Osoby i czynu Karola Wojtyły oraz badań prof. Henryka Skorowskiego SDB

Jednym z istotnym wyróżników nauki społecznej Kościoła jest jej wymiar profetyczno-krytyczny. Będąc typem wiedzy o charakterze normatywnym, jako główny zakres własnych prerogatyw odczytuje z jednej strony ustalanie norm moralnych w obszarze działań społecznych, z drugiej zaś dokonuje oceny tych czynności w kategoriach moralnych. Fundamentem wypełniania wyżej wskazanej funkcji, a zarazem kryterium dokonywania oceny sytuacji, struktur i systemów społecznych, które tworzą zrąb życia społecznego, są zasady społeczne i wartości podstawowe.

Kościół nie sformułował ich w ramach jednego dokumentu, ale w trakcie całej historycznej ewolucji nauki społecznej. Były one wypracowywane jako odpowiedź na różne fenomeny i problemy społeczne, które się kolejno pojawiały[1]. *Kompendium*

[1] Por. E. Colom, *Principi e valori della DSC*, [w:] *Per un umanesimo degno dell'amore. Il «Compendio della Dottrina sociale della Chiesa»*, red. P. Carlotti, M. Toso, LAS, Roma 2005, s. 281–316.

Nauki Społecznej Kościoła proces ten opisuje następująco: „Kościół, dokonując na przestrzeni dziejów i w świetle Ducha Świętego mądrej refleksji w obrębie swojej tradycji wiary, mógł ukazywać fundamenty tych zasad i nadawać im coraz bardziej kompletny kształt, stopniowo, coraz jaśniej i precyzyjniej je opisując, dzięki wysiłkowi zmierzającemu do udzielenia spójnej odpowiedzi na wymogi czasów i ciągły rozwój życia społecznego”[2].

Naczelną zasadą życia społecznego jest zasada godności osoby ludzkiej. To w niej wszystkie inne zasady i treści nauki społecznej znajdują swój fundament. Co więcej, każdą z zasad życia społecznego można uważać za dalszą uszczegółowioną aplikację owej zasady do określonego obszaru lub aspektu życia społecznego.

Choć dokumenty nauki społecznej Kościoła nie dały systematyzacji zasad społecznych – jest ona raczej wynikiem analizy dokonanej przez myślicieli katolickich – to jednak można zauważyć w nich pewnego rodzaju hierarchizację. *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła* za fundamentalne zasady uznają te, „które odnoszą się do osoby ludzkiej, dobra wspólnego, solidarności i uczestnictwa”[3]. Wszystkie inne zasady są z nimi ściśle powiązane i z nich wypływają. *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* w sposób szczególny podkreśla, oprócz wspomnianej już godności osoby ludzkiej, zasadę dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności[4].

Przedmiotem niniejszego studium będzie spojrzenie na wielowymiarowe i charakteryzujące się wieloma zakresami znaczeniowymi zjawisko regionalizmu przez pryzmat jednej z zasad życia społecznego, a mianowicie zasady uczestnictwa, która może stać

[2] Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, nr 160.

[3] Kongregacja ds. Wychowania katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, nr 30.

[4] Por. *Kompendium*, op. cit., nr 160.

się narzędziem jego oceny w duchu profetyczno-krytycznej funkcji nauki społecznej Kościoła. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że samo uczestnictwo może być interpretowane dwojako. W sposób tradycyjny, co ma miejsce w *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*. Wówczas uczestnictwo jest formą partycypacji obywatela „jako jednostki lub w stowarzyszeniu z innymi we wspólnocie obywatelskiej, do której przynależy". Jest traktowane jako obowiązek, który należy „wypełniać świadomie, odpowiedzialnie i ze względu na dobro wspólne"[5].

Można na zjawisko regionalizmu spojrzeć również przez pryzmat personalistycznej kategorii uczestnictwa, zaproponowanej i szeroko opisanej przez Karola Wojtyłę w książce *Osoba i czyn*. Pojęcie to wiąże się z faktem społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji, a szczególnie z faktem „działania wespół z innymi", czy też „współ-działania". Przy czym Wojtyła nie tylko przedstawił samą ideę uczestnictwa, lecz ukazał także dwie podstawowe zasady, na których winno się ono opierać: zasadę solidarności i zasadę sprzeciwu, a także dwie zafałszowane formy uczestnictwa: konformizm i unik. Zarówno zasady te, jak i błędne formy uczestnictwa mogą pełnić kryterium oceny, na ile poszczególne społeczności ludzkie z jednej strony rozpoznają i uznają podmiotowość każdego z członków wspólnoty, z drugiej zaś są one tworzone w oparciu o autentyczne wartości, w tym przypadku solidarności i dobra wspólnego. Wydaje się, że ta swoista matryca aksjologiczna może stać się ważnym punktem odniesienia dla zjawiska regionalizmu.

Po bardzo ogólnej charakterystyce regionalizmu pod kątem znaczeniowo-aksjologicznym [1] oraz ukazaniu istoty i zasad personalistycznej kategorii uczestnictwa [2], zasadniczy nurt badań dotyczyć będzie przede wszystkim analizy poszczególnych aspektów

[5] Por. ibidem, nr 189.

regionalizmu pod kątem dwóch zasad konstytutywnych personalistycznej kategorii uczestnictwa, a więc solidarnosci [3] i sprzeciwu [4]. W końcowej części przyjdzie zwrócić uwagę na możliwe wypaczone formy regionalizmu interpretowane przez postawy konformizmu i uniku [5]. Wspomniany fundament aksjologiczny regionalizmu zostanie odczytany na kanwie badań prof. Henryka Skorowskiego SDB, który wprost traktuje regionalizm jako fenomen antropologiczny i interpretuje jako kategorię aksjologiczną[6].

1. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna

Regionalizm należy do ważnych i interesujących zjawisk i procesów obserwowanych we współczesnym życiu społecznym. Etymologicznie nawiązuje on do regionu, a więc określonego terytorium, rozumianego jako część państwa czy terytorium narodowego, które wyróżnia się własną odrębnością lub przynajmniej posiada w niektórych dziedzinach własne cechy[7]. Istotowo jednak jest fenomenem wielowymiarowym i charakteryzuje się wieloma zakresami znaczeniowymi. Kluczowe w tym kontekście pozostaje samo rozumienie regionu, które znaczeniowo przekracza wymiar geograficzny. W tradycyjnej typologii wyróżniano, oprócz regionów geograficznych, także regiony polityczne, administracyjne, kulturowe, historyczne, etniczne. Z kolei współcześnie zwraca się uwagę na regiony statystyczne, symboliczne, metropolitalne, subregiony, ekoregiony czy wreszcie regiony-sieci[8]. Henryk Skorowski w tym kontekście

[6] Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1990.

[7] Por. Idem, *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1998/99, s. 19.

[8] Por. M. Markocka, *Regionalizm w Polsce – tradycja i współczesność (wybrane zagadnienia)*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 35(2014), nr 3, s. 148.

określa regionalizm jako „pewien aspekt obiektywnej rzeczywistości, przestrzeń, z którą człowiek odczuwa pewien szczególny związek". Przestrzenią tą może być zarówno rodzinne środowisko geograficzne, jak również kulturowe czy społeczne. Staje się ono dla członków tego środowiska źródłem wartości oraz wzorców postępowania[9].

W świetle personalistycznej wizji życia społecznego, niezależnie od tego, do jakiego aspektu życia człowieka będzie nawiązywać dane środowisko, regionalizm będzie oznaczał zawsze swoisty obszar i przestrzeń szczególnie bliskie osobie. Skorowski, próbując obrazowo przedstawić tę prawdę, w swoich opracowaniach często przywołuje literackie określenie regionalizmu autorstwa Józefa M. Miąskowskiego, który przez regionalizm rozumie: „dom, w którym człowiek przyszedł na świat, kościół, w którym go ochrzczono, szkołę, w której nauczono go czytać i pisać, las, w którym po pierwszy raz wyrzekł «kocham», by to samo usłyszeć w odpowiedzi, szpital, w którym urodził mu się syn, cmentarz, na którym są groby najbliższych – obszar wspólnej kultury, wspólnej gwary, identycznego obyczaju"[10]. Wszystkie te elementy wyznaczają i kształtują bezpośrednią otulinę egzystencji i wzrostu człowieka, będąc dla niego jednocześnie nośnikiem istotnych wartości. Bliskość tę wyrażają także różne pojęcia, dookreślające specyfikę tej przestrzeni, takie jak: mała ojczyzna, ojcowizna, rodzinne strony, ojczyzna lokalna, lokalność, tutejszość, swojskość itd.

Skorowski, analizując regionalizm we współczesnej myśli społecznej Kościoła, umiejscawia go w kontekście dwu kluczowych,

[9] H. Skorowski, *Europa regionu*, op. cit., s. 34–35.

[10] J. M. Miąskowski, *Kto się boi lokalnego patriotyzmu*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny" 1983, nr 4, s. 9. Por. H. Skorowski, *Współczesne ujęcie regionalizmu*, „Saeculum Christianum" 13(2006), nr 2, s. 148; idem, *Europa regionów*, op. cit., s. 34.

a zarazem pozornie wykluczających się perspektyw: jedna to potrzeba jedności świata oraz rodziny ludzkiej, a także międzyludzkiej solidarności, przezwyciężenia tego, co dzieli i różnicuje ludzi między sobą. Wymiar ten można określić jako dośrodkowy, integrujący, będący w jakimś stopniu wyrazem fundamentalnej równości na płaszczyźnie osobowej wszystkich ludzi. W drugiej nauczanie społeczne Kościoła, podkreślając niepowtarzalność i autonomię każdego człowieka, zwraca uwagę na potrzebę zachowania różnorodności w ramach życia społecznego. Jedność, integracja i międzyludzka solidarność nie oznaczają ujednolicenia i ujednostajnienia. Różnorodność, w przeciwieństwie do różnicy, nie jest pojęciem negatywnym i nie koncentruje się na dysproporcjach i podziałach w ramach życia społecznego. Dotyczy raczej podmiotowości i tożsamości podmiotowej, niezależnie od tego, czy będzie chodziło tu o pojedynczą osobę, wspólnotę narodową czy społeczność regionalną[11].

Uprzedzając dalsze analizy, trzeba już w tym miejscu zwrócić uwagę, że obie wskazane perspektywy, integrująca i różnicująca, ważne dla zrozumienia regionalizmu, w pełni odpowiadają strukturze personalistycznej kategorii uczestnictwa. Choć regionalizm postrzegany jest dziś przede wszystkim przez pryzmat odmienności czy specyfiki w stosunku do innych społeczności, co w personalistycznej kategorii uczestnictwa gwarantuje prawo do sprzeciwu, to jednak sama natura i specyfika regionu wyznaczona jest przez określone pozytywne wartości integrujące, w zależności od tego, o jakim typie regionu jest mowa. Można postrzegać je w kategoriach dobra wspólnego, bowiem każda społeczność, także regionalna, ma sobie tylko właściwe dobro wspólne, dzięki któremu można rozpoznać jej specyfikę,

[11] Por. H. Skorowski, *Europa regionów*, op. cit., s. 13–14.

jej podstawowe cele i zadania. I to ukierunkowanie na dobro wspólne w ramach wspólnoty regionalnej przyjmuje postawę solidarności, która, z kolei, jest drugą fundamentalną zasadą kategorii uczestnictwa.

Interpretacja zjawiska regionalizmu jako fenomenu antropologiczno-aksjologicznego i w perspektywie personalistycznej kategorii uczestnictwa jest niezwykle ważna w kontekście podkreślanych w literaturze przedmiotu współczesnych przemian regionalizmu, a szczególnie podporządkowania specyfiki regionu ideologii panekonomizmu czy logice ekonomicznej. Nowe formy regionalizmu, w przeciwieństwie do ciągle żywotnego „starego regionalizmu", opartego na tradycjonalistycznych założeniach ideologicznych i odwołującego się do potrzeby ochrony wartości regionu i rozwoju obiektywnych elementów regionalnej kultury, takich jak język, folklor, dialekt, etos, obyczajowość itd., odnoszą się do terytorium nie tyle z punktu widzenia symboliki czy też eksploatacji jego zasobów, lecz jako do czynnika konstruowania strategii ekonomicznych. Zjawisko to jest następstwem procesów globalizacji, integracji europejskiej, zmianą myślenia o regionie oraz osłabieniem znaczenia i roli państw narodowych. Wobec ograniczania znaczenia państwa narodowego w zakresie polityki gospodarczej, co z pewnością zweryfikują doświadczenia związane z pandemią koronawirusa, to regiony zyskują na znaczeniu w kreowaniu strategii gospodarczej i konkurencyjności, w stwarzaniu płaszczyzn współpracy czy wyznaczaniu szans i zagrożeń dla społeczności regionalnej[12]. Choć ideologia panekonomizmu czy redukowania rzeczywistości do mechanizmów rynkowych i podporządkowania jej procesom gospodarczym niesie z sobą szereg zagrożeń, to wzrostu czynnika ekonomicznego i politycznego

[12] Por. M. Markocka, *Regionalizm w Polsce*, op. cit., s. 151.

w regionalizmie nie należy z góry oceniać negatywnie. Poszerza on z pewnością rozumienie dobra wspólnego jako elementu scalającego społeczność regionalną, a także – wyzwalając nowe formy uczestnictwa zaangażowania – nadaje szersze rozumienie tożsamości regionalnej, która nie ogranicza się jedynie do tradycyjnych wartości danego regionu, ale „funkcjonuje jako mechanizm świadomego i twórczego sięgania do tradycji w celu mobilizowania działań zbiorowych w obliczu zmieniających się uwarunkowań rynkowych i politycznych”[13].

2. Personalistyczna kategoria uczestnictwa

Regionalizm jest jednym z czynników wspólnototwórczych. Społeczność danego regionu, niezależnie od tego, w jakim kluczu zostanie on odczytany, charakteryzuje się mniej lub bardziej rozwiniętym poczuciem odrębności i zarazem więzią opartą nie tylko na emocjonalnym stosunku do wartości czy czynników konstytuujących określone terytorium czy inaczej zdefiniowany region. Istotnym wyznacznikiem regionalizmu jest także działalność na rzecz regionu, a więc zachowanie i rozwijanie jego specyficznych wartości na różnych płaszczyznach życia człowieka: społecznej, kulturowej, historycznej, politycznej czy w końcu ekonomicznej.

Konfrontując tak zdefiniowany regionalizm z personalistyczną kategorią uczestnictwa, przyjdzie odpowiedzieć na pytanie, jakie znaczenie z punktu widzenia personalistycznej wartości czynu ma fakt działania wespół z innymi w tym przypadku na rzecz regionu? Pytanie to jest problemem raczej antropologicznym niż etycznym, istnieje bowiem personalistyczna wartość czynu, która poprzedza

[13] A. Bukowski, *Region tradycyjny w unitarnym państwie w dobie globalizacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 24.

jego wartość etyczną. Ta ostatnia wynika z obiektywnej relacji czynu do dobra, z odniesienia do dobra moralnego. Natomiast wartość personalistyczna związana jest z samym faktem spełnienia czynu. Innymi słowy chodzi tu nie tylko o to, co człowiek czyni dla wspólnoty, w tym przypadku dla wspólnoty regionalnej, ale kim jest w tej wspólnocie i w jaki sposób siebie samego daje tej wspólnocie. Uczestnictwo wyraża sposób, w jaki osoba zachowuje personalistyczną wartość własnego czynu w działaniu z innymi, uczestnicząc zarazem w realizacji wspólnego działania i w jego rezultatach[14].

Uczestnictwo okazuje się zatem jednym z fundamentalnych wymiarów działania człowieka, a sama kategoria uczestnictwa obroną jego podmiotowości i godności w życiu społecznym. Bez tego wymiaru człowiek nie byłby w stanie działać wspólnie z innymi. Jego relacje byłyby czysto zewnętrznym uwarunkowaniem, a nie okazją do realizacji wolności osoby. Uczestnictwo oznacza, że w ramach wspólnego działania nie traktuje się drugiego jako przedmiotu i zarazem nie jest się traktowanym jako przedmiot. Przez uczestnictwo człowiek pozostaje wolny, może doświadczać swej wolności w relacji z innymi ludźmi i w życiu społecznym.

[14] Sam Wojtyła istotę uczestnictwa ujmuje następująco: „Rys uczestnictwa wskazuje więc na to, że człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje w tym działaniu wartość personalistyczną własnego czynu, a równocześnie urzeczywistnia to, co wynika ze wspólnoty działania. Można też odwrócić to stwierdzenie, mówiąc, że dzięki uczestnictwu człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie – poprzez to właśnie – urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu" (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 294–295).

3. Solidarność jako zasada konstytutywna kategorii uczestnictwa

Kiedy działanie wraz z innymi staje się uczestnictwem? Wojtyła, analizując strukturę kategorii uczestnictwa, zwraca najpierw uwagę, że w każdej wspólnocie ludzkiej istnieją różne sposoby zachowania w stosunku do dobra wspólnego. One decydują o jej charakterze. Autentyczne są te postawy, które respektują personalistyczną wartość działania i jego dynamiczne podporządkowanie prawdzie. Są nimi solidarność i sprzeciw. Z kolei postawami nieautentycznymi są konformizm i unik, które można traktować jako pewnego rodzaju atrapę solidarności i atrapę sprzeciwu.

Zanim przyjdzie odnieść obie zasady solidarności i sprzeciwu do regionalizmu jako fenomenu antropologiczno-aksjologicznego, warto pokrótce przywołać ich interpretację i wzajemne powiązanie ujęte w książce *Osoba i czyn*. Postawa solidarności „jest *naturalną* konsekwencją faktu, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. (...) Oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty”[15]. Celem i przedmiotem tego działania w ramach danej wspólnoty jest dobro wspólne. Solidarność oznacza więc gotowość aktywnego uczestnictwa w działaniu wspólnoty w realizacji jej właściwego dobra. Implikuje ona odpowiedzialność za wspólny cel, a także odpowiedzialność za dobro lub zło, które wiąże się z jego urzeczywistnieniem. Postawa ta implikuje również świadomość i respektowanie zadań pozostałych członków wspólnoty i związanej z nimi odpowiedzialności. Ważne w tym kontekście jest jasne określenie i zrozumienie dobra wspólnego, które

[15] Ibidem, s. 311–312.

winno być realizowane przez zaangażowanie członków wspólnoty. Człowiek solidarny to ten, który gotowy jest wyjść poza swe własne ściśle określone zadanie, jeśli się to okaże konieczne dla dobra wspólnego, który dąży do samospełnienia się w służbie dobru wspólnemu jako świadomy uczestnik działania wspólnoty[16].

Z drugiej strony ważne jest również poszanowanie podmiotowości każdego z członków wspólnoty, co jeszcze mocniej uwypukli postawa sprzeciwu. Solidarność nie neguje odpowiedzialności osobistej jako istotnego warunku spełnienia się ludzkiej wolności. „Solidarność nawet poniekąd powstrzymuje od przechodzenia na teren cudzego obowiązku i przejmowania części, która należy do kogoś innego, za swoją. (...) Przejmowanie części obowiązku, który do mnie nie należy, jest zasadniczo sprzeczne ze wspólnotą i uczestnictwem"[17].

Solidarność, która w sposób szczególny uwydatnia społeczną naturę właściwą osobie ludzkiej, jest odpowiedzią na fakt współzależności pomiędzy ludźmi i wewnątrz tworzonych przez nich wspólnot, które faktycznie są formami solidarności. W przypadku regionalizmu można mówić o solidarności regionalnej czy lokalnej, która odwołuje się do wspólnoty terytorium czy innej wartości definiującej dany region. Warto w tym miejscu jeszcze podkreślić, że we współczesnym nauczaniu Kościoła solidarność jest postrzegana nie tylko jako determinanta (zasada) życia społecznego, ale także jako kategoria moralna, czyli cnota, co oznacza, że różnorodne formy solidarności powinny przekształcić się w relacje zmierzające ku prawdziwej solidarności etyczno-społecznej, która jest wymogiem moralnym, wpisanym we wszystkie

[16] Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 248–249.

[17] K. Wojtyła, *Osoba i* czyn, op. cit., s. 312.

międzyludzkie stosunki[18]. Wówczas jest postrzegana jako „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i dobra każdego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za drugich"[19]. Solidarność podniesiona do rangi podstawowej cnoty zarówno moralnej, jak i społecznej, staje się także elementem sprawiedliwości, a więc cnoty w najwyższym stopniu ukierunkowanym na dobro wspólne.

Przenosząc powyższe teoretyczne rozważania na płaszczyznę *praxis*, trzeba wskazać na konkretne działania związane z fenomenem regionalizmu odniesione przede wszystkim do sfery aksjologicznej i społeczno-kulturowej tożsamości poszczególnych wspólnot regionalnych. W pierwszej kolejności działania te mają charakter makrospołeczny i wiążą się z uznaniem i poszanowaniem fundamentalnego faktu, że – jak zauważa Jan Paweł II – „niemal we wszystkich społeczeństwach istnieją dzisiaj mniejszości, jako wspólnoty wywodzące się z odmiennych tradycji kulturowych, różniące się przynależnością rasową i etniczną, wierzeniami religijnymi czy też doświadczeniami historycznymi"[20]. W odniesieniu do regionalizmu solidarność będzie oznaczać z jednej strony akceptację różnorodności regionalnej, z drugiej zaś domaga się ona także aktywnej troski o nią, jej ciągłego podtrzymywania i dynamizowania[21]. Jan Paweł II w tym kontekście mówi o konstruktywnym rozwijaniu tego, „co nas odróżnia jako jednostki i jako narody, tego, co stanowi naszą tożsamość"[22]. Skorowski podkreśla, że to właśnie „problem różnorodności w ramach życia społecznego, a więc konieczności jej uznania, zaakceptowania

[18] Por. *Kompendium*, op. cit., nr 192–193.

[19] Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis"*, nr 38.

[20] Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju: „Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju"*, nr 2.

[21] H. Skorowski, *Europa regionu*, op. cit., s. 14.

[22] Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, op. cit., nr 3.

i konstruktywnego rozwijania, jest w gruncie rzeczy podstawą szeroko rozumianego regionalizmu"[23].

Drugi zakres działań wynikających z uczestnictwa wyrażonego w postawie solidarności i dobra wspólnego zarazem dotyczy przede wszystkim odpowiedzialnych za dziedzictwo kulturowe danej społeczności regionalnej, a więc tych, którzy pełnią w niej szczególną rolę wspólnoto – i kulturotwórczą. Chodzi także o wszelkie działania na rzecz rozwoju kultury regionalnej związanej z obyczajami i zwyczajami regionalnymi, obrzędowością regionalną, regionalną twórczością artystyczną i naukową oraz folklorem[24], a także promocji wartości specyficznych dla danego regionu, które określają takie czynniki, jak: aksjologia regionalna, symbolika regionu, autorytety regionalne, historia regionu czy regionalizmy językowe[25].

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że katolicka nauka społeczna zawsze podkreślała znaczenie dziedzictwa własnej kultury dla osoby ludzkiej, rozwój bowiem człowieka dokonuje się także poprzez zaangażowanie w świat wartości, których nośnikiem jest właśnie kultura[26]. Skorowski w tym kontekście zauważa, że prawda ta odnosi się przede wszystkim do dziedzictwa kulturowego własnego środowiska:

„Najczęściej jest to jednak konkretna kultura, która posiada konkretne oblicze etniczne. To właśnie ta najbliższa człowiekowi kultura wpływa na rozwój osoby poprzez wielorakie wartości, których jest nośnikiem. (...) Tu tkwi rzeczywista wartość dziedzictwa własnego regionu. Jest ono szansą nie tylko integralności,

[23] H. Skorowski, *Europa regionu*, op. cit., s. 14.

[24] Por. R. Kowalczyk, *The interdisciplinary dimension of regionalisms*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne" 2014, nr 3, s. 66–67.

[25] Por. J. Grad, *Współczesny sens regionalizmu*, „Sensus Historiae" 2010 nr 1, s. 51–68

[26] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, nr 53

ale przede wszystkim naturalności tego rozwoju, a więc takiego, który z jednej strony odpowiada wrodzonym właściwościom, uzdolnieniom i tradycjom poszczególnych grup, z drugiej zaś strony – umożliwia wychowanie dojrzałego człowieka zakorzenionego w dziedzictwie swych przodków, a tym samym mającego również poczucie swej podmiotowości"[27].

W tej perspektywie należy podkreślić szczególne znaczenie regionalnego dziedzictwa kulturowego, najbliższego człowiekowi dla wychowania. Rola wychowawcza kultury zawsze związana jest z wartościami, których jest nośnikiem. Dzięki nim pełni ona wiele ważnych funkcji w procesie wychowania: poznawczo-motywującą, modelowo-wzorcową i wspomagającą, dzięki którym człowiek potrafi ukształtować właściwie sferę etycznych odniesień do otaczającej go rzeczywistości[28].

Wyżej wskazane elementy wyznaczają działania wynikające nie tylko z zasady solidarności, ale także sprawiedliwości odniesione do odpowiedzialnych za region i jego kulturę. Z kolei uczestnictwo wyrażone w postawie solidarności odniesione do poszczególnych członków wspólnoty regionalnej oznaczać będzie przede wszystkim wszystkie te działania, które mają na celu wzmocnienie osobliwego związku, jaki zachodzi pomiędzy zbiorowością a regionem. W pierwszej kolejności będzie tu chodziło o przywiązanie do regionu, a więc o więź terytorialną i więź mentalną, także o identyfikację z regionem, której wyrazem są świadomość czy tożsamość regionalna, jak również wszelkie formy działalności na rzecz regionu, czyli wszelka aktywność regionalna, w tym aktywność na polu gospodarczym, która wspiera rozwój regionu[29].

[27] H. Skorowski, *Europa regionu*, op. cit., s. 17.

[28] Por. idem, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, op. cit., s. 130.

[29] Por. R. Kowalczyk, *The interdisciplinary dimension of regionalisms*, op. cit., s. 65–68.

Postawa solidarna to nic innego jak stała gotowość aktywnego uczestnictwa w życiu i działalności regionu w celu realizacji właściwego mu dobra. Świadomość tego dobra, które winno być realizowane poprzez zaangażowanie wszystkich członków społeczności regionalnej, sprawia, że człowiek solidarny gotowy jest do wyjścia poza swe własne ściśle określone zadanie, jeśli okaże się to konieczne dla dobra wspólnego. Człowiek solidarny dąży zatem do samospełnienia w służbie dobru regionu jako świadomy jego uczestnik.

4. Uczestnictwo pomimo sprzeciwu

Drugim autentycznym wyrazem uczestnictwa, a zarazem dopełnieniem zasady solidarności i postawy solidarności, według Wojtyły, jest postawa sprzeciwu. Ma on miejsce wtedy, gdy dany członek wspólnoty nie utożsamia się z celami działania wspólnego lub też z formą osiągania tych celów: „Doświadczenie różnorodnych sprzeciwów, jakie miały i mają miejsce na gruncie ludzkiego bytowania i działania «wspólnie z innymi», poucza, iż ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą przez to odchodzić od wspólnoty. Wręcz przeciwnie, szukają własnego miejsca we wspólnocie – szukają więc uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby oni mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie”[30].

Widać wyraźnie, że wyrażenie sprzeciwu nie oznacza rezygnacji z udziału we wspólnocie, nie oznacza wycofania się z życia społecznego, wręcz przeciwnie, jest szukaniem własnego miejsca we wspólnocie i szukaniem pełnej odpowiedzialności za nią. Jest pewnym paradoksem, ale niekiedy dopiero przyjęcie postawy sprzeciwu, który Wojtyła nazywa sprzeciwem konstruktywnym,

[30] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, op. cit., s. 313.

jest najlepszym świadectwem, że członkom danej społeczności autentycznie zależy na dobru wspólnym danej wspólnoty[31]. Jeśli chodzi o wspólnoty naturalne, do których zasadniczo można zaliczyć także wspólnotę regionalną, cel z natury jest pozytywny (samo istnienie regionu, więzi regionalnych, kultury regionalnej). Sprzeciw najczęściej dotyczy sposobu jego realizacji, tzn. odnosić się może do różnych celów pośrednich, które powinny służyć samospełnieniu się zarówno danej wspólnoty, w tym przypadku regionu, jak i każdej z osób tworzących wspólnotę regionalną. Sprzeciw może dotyczyć także niewłaściwego odczytania dobra danej wspólnoty w stosunku do innych fundamentalnych dóbr istotnych dla człowieka i wspólnoty[32]. W przypadku regionalizmu będzie to dotyczyło postaw szowinistycznych, nadmiernie eksponujących dobro regionu w stosunku do dobra narodu, państwa czy innych społeczności, a także kosmopolitycznych, deprecjonujących znaczenie dziedzictwa regionalnego czy lokalnego.

Uczestnictwo przez postawę sprzeciwu jest niezwykle istotne dla pełnego poznania i uznania podmiotowości każdego z członków wspólnoty. Co więcej, tylko taka wspólnota, która dopuszcza sprzeciw tego typu ze strony swoich członków, jest naprawdę godna miana wspólnoty[33]. Gdyby nie istniała możliwość sprzeciwu, wówczas specyficzna i osobowa odpowiedzialność za dobro wspólne nie mogłaby się ujawnić.

Uczestnictwo wyrażone poprzez postawę sprzeciwu odniesione do regionalizmu dotyka szeroko rozumianej podmiotowości: z jednej strony podmiotowości regionu wobec innych struktur społecznych, zwłaszcza państwa, oraz podmiotowości jednostki

[31] Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 126.

[32] Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, op. cit., s. 249.

[33] Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, op. cit., 126.

w stosunku do regionu. Każda grupa regionalna czy etniczna jest określonym bytem podmiotowym i jako byt posiada świadomość swej podmiotowości. Fundament tejże podmiotowości nauczanie społeczne Kościoła wyprowadza z podmiotowości każdego z członków danej społeczności, czyli z jego godności osobowej, która jest niezależna od pochodzenia regionalnego, etnicznego, kulturowego, narodowego, wierzeń religijnych itd.: „Całe życie społeczne toczy się wokół osoby ludzkiej – głównego, niepowtarzalnego uczestnika tego życia". To człowiek jest „podmiotem, fundamentem i celem" życia społecznego i ku niemu „powinien zmierzać każdy sposób wyrażania się społeczeństwa"[34].

Pojęcie podmiotowości regionalnej w pierwszej kolejności wskazuje na wolność istnienia i działania wspólnoty regionalnej i poszczególnych jej członków, bez której niemożliwe jest wzięcie odpowiedzialności za dobro wspólne określające specyfikę danego regionu, a także autentycznego stanowienia o sobie na wszystkich płaszczyznach codziennego istnienia w społeczności państwowej i międzynarodowej. Sprzeciw jako przejaw odpowiedzialnego uczestnictwa będzie wyrażał się w przeciwstawianiu się wszelkim procesom politycznym, społecznym i gospodarczym, czy to poprzez fizyczną eksterminację, przymus porzucenia swojej ziemi, wchłonięcie przez inne społeczności, sprowadzania na płaszczyznę przedmiotowej manipulacji, czy poprzez inne podobne środki i metody, które w ostatecznym rozrachunku uderzają zarówno we wspólnotę regionalną, jak i w godność osobową i prawa jej członków. Chodzi tu ostatecznie o suwerenność w szerokim znaczeniu: społecznym, ekonomicznym, a przede wszystkim kulturowym, przynależną wielorakim społecznościom, w tym etnicznym i regionalnym[35].

[34] *Kompendium*, op. cit., nr 106.

[35] Por. H. Skorowski, *Europa regionu*, op. cit., s. 15.

Pojęcie podmiotowości nie odnosi się jedynie do samego faktu istnienia społeczności regionalnych, ale wyraża się także w pojęciu tożsamości regionalnej, określanej przez wartości (dobro wspólne) i inne elementy, które ją konstytuują, przede wszystkim kulturę zarówno materialną, jak i duchową w formie sztuki, obyczajów, literatury, języka, dziejów, etosu itd. Nauczanie społeczne Kościoła w tym kontekście zwraca uwagę na prawo „grup ludzi do zbiorowej tożsamości, które winno być chronione, tak jak domaga się tego godność poszczególnych jej członków". Prawo to więc swój fundament znajduje w godności osobowej człowieka, bowiem żadna osoba nie istnieje dla samej siebie, ale pełniejszą tożsamość odnajduje w odniesieniu do innych[36]. W praktyce prawo to oznacza z jednej strony wolność do wyrażenia własnej tożsamości w sposób wolny, z drugiej zaś zakaz pozbawiania jakiejkolwiek grupy regionalnej możliwości rzeczywistego kultywowania i rozwoju tego, co stanowi o jej istocie i specyfice, czy to poprzez świadome niszczenie kultury, wchłonięcie przez inne społeczności, czy narzucanie obcej kultury[37].

W odniesieniu do podmiotowości grup regionalnych czy etnicznych nauka społeczna Kościoła mówi nie tylko o prawie do zbiorowej tożsamości, ale formułuje cały katalog naturalnych i niezbywalnych praw przysługujących tym wspólnotom. Prawa te są z jednej strony wynikiem posiadanej podmiotowości, z drugiej zaś zabezpieczają ją i gwarantują jej respektowanie w ramach życia społecznego. Papieskie orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju poświęcone poszanowaniu mniejszości wśród tych praw wymienia: prawo do istnienia, wolności, suwerenności, rozwoju i kultywowania własnego dziedzictwa kulturowego, poszanowania własnego życia, wolności religijnej i prawo

[36] Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, op. cit., nr 3.

[37] Por. H. Skorowski, *Europa regionu*, op. cit., s. 15.

do utrzymywania kontaktów z grupami o tym samym dziedzictwie kulturowym i historycznym, które żyją na terytorium innych państw[38]. Wszystkie te prawa – co podkreśla, komentując nauczanie papieskie, Skorowski – mają za zadanie zagwarantować dalsze istnienie, autonomię i suwerenność grupom regionalnym. Prawa te interpretuje się analogicznie do praw człowieka, co oznacza, że są one prawami naturalnymi, czyli wynikają z samej podmiotowości tych wspólnot i przysługują one każdej istocie ludzkiej do nich przynależących[39].

Wiele z tych praw odnosi się do relacji pomiędzy grupami mniejszościowymi, w tym regionami, a państwem, co sprawia, że zasada sprzeciwu jako kategoria uczestnictwa znajduje dopełnienie w zasadzie pomocniczości, która podobnie jak ta pierwsza, broni przede wszystkim podmiotowości i autonomii jednostki czy mniejszych społeczności w stosunku do społeczności wyższego rzędu, w tym państwa[40]. Pomijając szersze analizy na ten temat, trzeba podkreślić, że dotyka ona właśnie obszaru społeczeństwa obywatelskiego, rozumianego jako całość relacji między jednostkami a społecznościami pośrednimi, powstałymi dzięki „twórczej podmiotowości obywatela"[41]. Sieć tych relacji unerwia i wzmacnia tkankę społeczną i stanowi podstawę prawdziwej wspólnoty osób[42].

Podstawowe prawa człowieka są dzisiaj gwarantowane przez różne dokumenty o charakterze międzynarodowym i krajowym. Podobnie wiele praw (i obowiązków) odnoszących się do relacji pomiędzy grupami mniejszościowymi a państwem zostało skodyfikowanych w postaci norm, dzięki czemu mniejszości cieszą

[38] Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, op. cit., nr 5–8.
[39] Por. H. Skorowski, *Europa regionu*, op. cit., s. 16.
[40] Por. Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno"*, nr 79
[41] Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis"*, op. cit., nr 15.
[42] Por. *Kompendium*, op. cit., nr 185.

się specjalną ochroną prawną. Jednakże trzeba brać pod uwagę, że nawet tam, gdzie państwo zapewnia taką ochronę, mniejszości spotykają się z faktyczną dyskryminacją i izolacją. Nauczanie społeczne Kościoła w takich przypadkach przypomina państwu o obowiązku „chronienia i popierania praw grup mniejszościowych, tym bardziej, że pokój i wewnętrzne bezpieczeństwo mogą być zagwarantowane tylko przy poszanowaniu praw tych wszystkich, którzy znajdują się w zasięgu jego odpowiedzialności"[43].

Państwo w istocie winno czuwać nad tym, aby nie powstawały nowe formy dyskryminacji. Jest także odpowiedzialne za pokój i ład społeczny w sytuacji, kiedy jakaś grupa mniejszościowa ujawnia roszczenia, które mają szczególne implikacje polityczne, dążąc do niepodległości lub choćby większej autonomii politycznej. W tym przypadku nauczanie Kościoła wskazuje na drogę dialogu i negocjacji: „Gotowość stron do wzajemnego zaakceptowania i do dialogu jest niezbędnym warunkiem osiągnięcia słusznego rozwiązania złożonych problemów, które mogą stanowić poważne zagrożenie dla pokoju. Natomiast odrzucanie dialogu prowadzić może do przemocy"[44].

Każde prawo niesie z sobą odpowiadające mu obowiązki. Również na członkach grup mniejszościowych spoczywają obowiązki wobec społeczeństwa i państwa, w którym żyją. W pierwszej kolejności chodzi o obowiązek współpracy, jak wszyscy inni obywatele, na rzecz wspólnego dobra. Po drugie, grupa mniejszościowa ma obowiązek popierania wolności i godności każdego ze swych członków i do uszanowania wyborów dokonywanych przez jednostki, nawet gdyby ktoś zdecydował się przejść w obręb kultury większości[45].

[43] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, op. cit., nr 4.
[44] Ibidem, nr 10.
[45] Por. ibidem, nr 11.

5. Konformizm i sprzeciw jako nieautentyczne formy uczestnictwa

Odrzucenie którejkolwiek z zasad prowadzi do nieautentycznych form uczestnictwa. Główną postawą nieautentyczną jest konformizm, który jest pozornym uczestnictwem. Rodzi się on, gdy zbyt mocno zostanie podkreślona zasada solidarności, że każdy sprzeciw traktowany bywa jako jej naruszenie. Ostatecznie konformizm wskazuje na brak zasadniczej solidarności, a równocześnie na brak sprzeciwu; jest specyficzną zgodą na rzeczywistość, której nie jest się w stanie zaakceptować w sumieniu, ale też nie ma się dość odwagi, aby się jej przeciwstawić. Postawy konformistyczne ze swej natury są zaprzeczeniem uczestnictwa we właściwym znaczeniu tego pojęcia, są udawaniem solidarności, bowiem członkowie wspólnot przyjmujący taką postawę nie tyle przyczyniają się do ich rozwoju, co raczej pozwalają się niejako im nieść; trwają w nich, bo łączy się to z wymiernymi korzyściami, nie wnosząc jednak nic konstruktywnego[46]. Janusz Nagórny, komentując Wojtyłę, w tym przypadku mówi o „dostrajaniu się" do innych bez przekonania i bez autentycznego zaangażowania[47], Rocco Buttiglione, z kolei, istotę konformizmu postrzega w odmowie uczestnictwa, które zastąpione zostaje pasywną akceptacją tego, co dzieje się we wspólnocie:

„Osoba rezygnuje z bycia podmiotem działania społecznego i godzi się być jego przedmiotem, rezygnuje z zaangażowania się w relacje społeczne, rezygnując tym samym z poszukiwania samospełniania się we wspólnocie. (...) Postawa taka jest źródłem społecznej jednolitości, ale nie prawdziwej jedności. Społeczeństwo wydaje się żyć w harmonii, w rzeczywistości nikt jednak

[46] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, op. cit., s. 316–317.

[47] Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, op. cit., s. 128.

nie interesuje się dobrem wspólnym, a sprzeciw nie pojawia się tylko dlatego, że nikt nie chce ryzykować narażenia własnego interesu dla dobra wspólnego"[48].

Postawy konformizmu można odnieść do wszystkich wspólnot, w tym także wspólnoty regionalnej. Konformista udaje zaangażowanie we wspólnotę regionalną, akceptację jej celów, pozoruje angażowanie się w jej dobro. W jakimś stopniu identyfikuje się z nią dla wymiernych korzyści bądź na skutek pochodzenia lub zamieszkania, jednak nie czyni wiele, by zintegrować się z nią poprzez pogłębienie świadomości regionalnej, poznanie dziejów czy kultury regionu. Niekiedy postawa konformizmu rodzi się pod wpływem nieumiejętności prawidłowego odniesienia własnej etniczności czy regionalności do innych tego rodzaju społeczności czy kultur, dotyczy to także odniesienia do szerszych społeczności, jakimi są naród i państwo. Człowiek ze swej natury jest bowiem nie tylko obywatelem swojej własnej społeczności etnicznej, ale także określonego narodu i państwa. Jan Józef Lipski mówi w tym kontekście o problemie dwóch ojczyzn, wprawdzie głównie narodowych, ale pośrednio także ojczyzny regionalnej czy ojczyzny domu rodzinnego oraz ojczyzny narodowej i państwowej[49], a Miąskowski o problemie dwóch patriotyzmów, patriotyzmu lokalnego i patriotyzmu narodowego czy państwowego[50]. Ostatecznie obaj autorzy traktują te problemy jako problemy pozorne, w praktyce bowiem zgoła czymś naturalnym jest posiadanie przez człowieka dwóch ojczyzn. Miąskowski nie tylko,

[48] R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, op. cit., s. 250.

[49] Por. J. J. Lipski, *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy*, [w:] *Polonia a mniejszości etniczne w krajach osiedlenia: wybrane materiały Sympozjum Polonijnego, jakie odbyło się w domu Głównym Chrystusowców w Poznaniu w dniach 9–10.XI.1987*, Editiones Societatis Christi, Poznań 1988, s. 7–15; idem, *Dwie ojczyzny – dwa patriotyzmy: uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków*, Otwarta Rzeczpospolita, Warszawa 2008.

[50] Por. J. M. Miąskowski, *Kto się boi lokalnego patriotyzmu*, op. cit., s. 9–11.

że nie widzi sprzeczności pomiędzy posiadaną przez osobę samoświadomością przynależności regionalnej (patriotyzm lokalny) a jej samoświadomością narodową i państwową (wielki patriotyzm), ale wyraża przekonanie, że świadomość ta zasadza się i wyrasta na tożsamości regionalnej. Postawa konformizmu może być także następstwem nieumiejętności pogodzenia zaangażowania jednostki na rzecz dobra wspólnego z obecnością osoby w regionie, gdzie regionalizm jest traktowany jako rzeczywistość izolująca i separująca osobę. Wówczas sposób zaangażowania na rzecz dobra wspólnoty regionalnej i sama obecność osoby we własnym regionie ma co najwyżej charakter formalny[51].

Drugą postawą nieautentycznego uczestnictwa jest postawa uniku, która jest zafałszowaną formą sprzeciwu. Podczas gdy sprzeciw był aktywną formą uczestnictwa i polegał na podjęciu dobra wspólnego, unik jest wycofaniem się, protestem bez podjęcia dobra wspólnego, jest brakiem uczestnictwa, jest nieobecnością we wspólnocie, obrażeniem się na wspólnotę, niezaakceptowaniem przyjętej przez wspólnotę wizji dobra wspólnego lub środków jego realizacji bez wyrażania aktywnego sprzeciwu. Jest postawą zastępczą dla osoby, która nie może zdobyć się na solidarność (na rzecz dobra wspólnego), a nie wierzy w możliwość sprzeciwu[52].

Buttiglione postrzega unik jako konstytutywny element konformizmu z tą różnicą, że w konformizmie jednostka udaje akceptację przyjętych powszechnie celów najczęściej ze względu na korzyści, jakie czerpie z przynajmniej nominalnej przynależności do wspólnoty, podczas gdy w postawie uniku jednostka otwarcie manifestuje swój brak zainteresowania celami wspólnoty: „Unik

[51] Zagadnienie samoświadomości przynależności etnicznej osoby względem świadomości narodowej i państwowej oraz aktywnej obecności osoby w regionie i jej zaangażowania na rzecz dobra wspólnego szeroko omawia H. Skorowski w monografii *Europa regionów*, op. cyt., s. 169–192.
[52] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, op. cit., s. 317–318.

z natury jest pokrewny konformizmowi i może nawet przybrać formę «uniku konformistycznego», który polega na przystosowaniu się do mentalności popierającej brak zaangażowania, nieufność i krytykę nie proponującą żadnych alternatyw”[53].

Unik może mieć jednak pewną wartość personalistyczną. Nagórny w tym kontekście powie, że postawa uniku od strony moralnej jest w jakimś sensie *czystsza*, bowiem nie jest udawaniem uczestnictwa we wspólnocie, „a jeśli jest to postawa świadomie wybrana, posiada także swoją personalistyczną wartość: jest jakąś manifestacją danej osoby w konkretnej rzeczywistości społecznej, której ta osoba nie może i nie chce do końca zaakceptować”[54]. Wówczas jest to forma oskarżenia wspólnoty.

Postawy uniku mogą pojawić się w różnych okolicznościach, najczęściej, gdy działalność ruchów regionalnych obiera błędny kierunek, a wewnętrzne głosy krytyki są niezauważalne. Można w tym miejscu wskazać na ruchy separatystyczne w stosunku do społeczności narodowej czy państwowej, czy zjawisko tworzenia tzw. etnicznych gett, a więc izolacji i zamykania się grup etnicznych w sobie. Podobna sytuacja może mieć miejsce, gdy jakaś grupa mniejszościowa ujawnia roszczenia mające szczególne implikacje polityczne, dążąc do niepodległości lub choćby większej autonomii politycznej. W niektórych przypadkach konfliktowych tymi, którzy uzurpują sobie wyłączne prawo do występowania w imieniu wspólnot mniejszościowych, są grupy terrorystyczne. Pozbawiają one jednak w ten sposób te społeczności możliwości swobodnego i jawnego wyboru własnych przedstawicieli i szukania – nie pod naciskiem strachu – właściwych rozwiązań. Wówczas członkowie tego rodzaju wspólnot, cierpiąc z powodu aktów przemocy, popełnianych bezprawnie w ich imieniu, nie chcąc czy

[53] R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, op. cit., s. 250.

[54] Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, op. cit., s. 128.

nie mogąc z różnych względów wyrazić sprzeciw, uciekają w postawę uniku. Przyjęcie postawy konformizmu w tym przypadku byłoby akceptacją zaistniałego bezprawia.

Unik może pojawić się także jako bezsilność wobec silnych procesów asymilacyjnych społeczności etnicznej wobec społeczności rdzennej czy społeczności regionalnej wobec społeczności narodowej czy państwowej. Polega ona na przejmowaniu wartości i wzorców życia, a więc kultury grupy dominującej, a utracie własnych. Niemożność zmiany owych procesów może powodować zamknięcie się w mikro-wspólnotach, w których łatwiej o zachowanie tożsamości kulturowej i identyczności.

6. Zakończenie

Zasady autentycznego uczestnictwa są ostatecznie potwierdzeniem prawdy, że osoba i społeczność, w tym społeczność regionalna, pozostają w relacji współzależności i wzajemności. Spojrzenie na regionalizm przez pryzmat personalistycznej kategorii uczestnictwa pozwoliło ukazać jego nowe perspektywy jako rzeczywistości antropologicznej i aksjologicznej. Regionalizm to nie tylko zjawisko socjologiczne, ale także ważny proces kulturotwórczy mający wpływ na rozwój osoby ludzkiej. Uczestnictwo we wspólnocie regionalnej w oparciu o zasadę solidarności i sprzeciwu stwarza człowiekowi nie tylko przestrzeń dla jego integralnego rozwoju, ale także warunkuje personalistyczną wartość bytowania i działania w niej.

Włączenie w społeczność regionalną w duchu solidarności i sprzeciwu pozwala osobie ludzkiej zachować personalistyczną wartość własnego czynu w działaniu z innymi, a zarazem uczestniczyć w realizacji wspólnego działania i w jego rezultatach. Uczestnictwo oznacza także, że regionalizm wyklucza traktowanie

drugiego jako przedmiotu i zarazem bycie traktowanym jako przedmiot. Ma to miejsce wówczas, gdy działania wspólnoty regionalnej zmierzają do prawdziwego dobra wspólnego regionu i są podejmowane jako rezultat odpowiedzialnego uczestnictwa wszystkich członków wspólnoty regionalnej.

BIBLIOGRAFIA

- Bukowski A., *Region tradycyjny w unitarnym państwie w dobie globalizacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- Colom E., *Principi e valori della DSC*, [w:] *Per un umanesimo degno dell'amore. Il «Compendio della Dottrina sociale della Chiesa»*, red, P. Carlotti, M. Toso, LAS, Roma 2005.
- Grad J., *Współczesny sens regionalizmu*, „Sensus Historiae" 2010 nr 1, s. 51–68
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis"*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1998.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju: „Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju"*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1989.
- Kongregacja ds. Wychowania katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1996², s. 309–361.
- Kowalczyk R., *The interdisciplinary dimension of regionalisms*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne" 2014, nr 3, s. 57–76.
- Lipski J. J., *Dwie ojczyzny – dwa patriotyzmy: uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków*, Otwarta Rzeczpospolita, Warszawa 2008.
- Lipski J. J., *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy*, [w:] *Polonia a mniejszości etniczne w krajach osiedlenia: wybrane materiały Sympozjum Polonijnego jakie odbyło się w domu Głównym Chrystusowców w Poznaniu*

w dniach 9-10.XI.1987, Editiones Societatis Christi, Poznań 1988, s. 7-15.

- Markocka M., *Regionalizm w Polsce – tradycja i współczesność (wybrane zagadnienia)*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 35(2014), nr 3, s. 148–157.
- Miąskowski J. M., *Kto się boi lokalnego patriotyzmu,* „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny" 1983, nr 4, s. 9–11.
- Nagórny J., *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.
- Papieska Rada „Iustitia et Pax", *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Jedność, Kielce 2005.
- Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno"*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1996², s. 105–146.
- Skorowski H., *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1990.
- Skorowski H., *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1998/99.
- Skorowski H., *Współczesne ujęcie regionalizmu*, „Saeculum Christianum" 13(2006), nr 2, s. 157–179.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526-606.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.

NOTA O AUTORZE

Jerzy GOCKO SDB, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej KUL, redaktor naczelny „Seminare. Poszukiwania naukowe" i „Roczniki Teologiczne". Zainteresowania naukowe: problematyka moralna życia społecznego, nauczanie społeczne Kościoła.

Bożena Konikowska
Przewodnicząca Rady Krajowej
Ruchu Stowarzyszeń Regionalnych RP

Ksiądz profesor Henryk Skorowski. Człowiek o ogromnym dorobku naukowo-badawczy, erudyta i wybitny polski regionalista, dydaktyk, człowiek dialogu

Cenny zwyczaj obchodów jubileuszowych, którego wyrazem jest publikowanie księgi pamiątkowej, dedykowanej, to właściwa okazja do pozostawienia wyrazów atencji dla Dostojnego Jubilata. W imieniu swoim jak i środowiska regionalistów, które reprezentuję poprzez tę Księgę Jubileuszową chcę podziękować za wielki wkład w propagowanie idei regionalizmu. Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski powołany został na Konferencji Episkopatu Polski do pełnienia funkcji Kapelana Ruchu Stowarzyszeń Regionalnych Rzeczypospolitej Polskiej. Niezapomniane liczne homilie wygłaszane przez lata pozostawiły w sercach i umysłach wsłuchujących się regionalistów niezatarty ślad, kształtując naszą rzeczywistość społeczną i duchową. Wystąpienia na Konferencjach i Kongresach poruszały szeroki zakres zagadnień regionalistycznych omawianych z perspektywy katolickiej nauki społecznej, prezentując dużą erudycję Księdza Profesora. Tematyka dotyczyła

najczęściej aksjologicznego wymiaru narodowego dziedzictwa kulturowego, refleksji nad rzeczywistą wartością tego dziedzictwa w relacji z człowiekiem. Wyrażały wielką troskę o niebezpieczeństwo zanikania bogactwa narodowego dziedzictwa w kontekście procesów globalizacji i integracji. „Europa musi być ojczyzną ojczyzn" – powtarzał. Wystąpienia Księdza Profesora Henryka Skorowskiego wywoływały głęboką refleksję oraz były ważnym elementem inspirującym do dyskusji nad rolą ruchu stowarzyszeniowego i jego miejscu we współczesnym życiu naukowym i kulturalnym w środowiskach lokalnych i regionalnych. Jeżeli narodowe dziedzictwo kulturowe stanowi istotne dobro dla człowieka, to w pełni zasadnym jest uwzględnienie tego dziedzictwa w całym procesie edukacji młodego pokolenia sprowadzając do: wyposażenia młodego człowieka w wiedzę o własnym dziedzictwie narodowym, wydobycia tkwiących w nim wartości, przygotowania do identyfikacji z tymi wartościami, kształtowania tzw. tożsamości pluralistycznej, w której człowiek poznając wartości swojego dziedzictwa uczy się szanować innych ludzi z bogactwem ich dziedzictwa. W jednej z Homilii (VII Kongres Ruchu Stowarzyszeń Regionalnych) Ksiądz Profesor o Aksjologicznym wymiarze Ojczyzny pięknie wyjaśnia czym była dla niego, będąc środowiskiem jego dorastania do Boga:

To ona jest najbliższym środowiskiem zbawienia. Ojczyzna to są najpierw ludzie stanowiący wspólnotę. To matka pochylona nad kołyską dziecka, ojciec zatroskany o byt swoich najbliższych wychowawca i nauczyciel kształtujący umysł i charakter młodego człowieka, ksiądz wskazujący innym drogę zbawienia. To Ci wszyscy, stanowiący tę wspólnotę, którzy dla niej zdobywali wolność, troszczyli się o jej zachowanie, znowu o nią walczyli Ci, którzy doświadczali, że wolność należy zdobywać ponieważ nie można jej tylko posiadać ale to także Ci, którzy codzienną pracą kształtują

jej oblicze i charakter. Ojczyzna to są ludzie, ,których zewnętrznie dzieli i dzielić będzie wiele spraw, których drogi życia są często różne, ludzie z których jeden jest inteligentem a drugi robotnikiem, jeden naukowcem a inny rolnikiem, jeden biznesmenem a inny rzemieślnikiem. Ojczyzna to jesteśmy my we wspólnocie ludzi, którzy czujemy się solidarni pochodzeniem ,mową, kulturą i mający swoje poczucie odrębności. Ojczyzna to nasze dziedzictwo kultury. Dziedzictwo, które wspólnota narodowa tworzyła i tworzy wysiłkiem swojego serca, myśli i działania. To jest wielkie dobro duchowe i materialne narodu. To ta kultura, która uczyła ,że nie należy pluć do wody i nie rzuca się chleba na ziemię, uczyła nas w jakiego świętego wyjść w pole a w jakiego zbierać plony, uczyła jak napisać list i jak się oświadczyć. Ojczyzna to jest to dobro naszej kultury, które wyodrębnia nas jako naród i zawsze wyodrębniało z innych społeczności. Dobro tej ziemi i tych ludzi. Jest to nasze dziedzictwo, które stanowi „być" narodu. Ta kultura jest tak istotna ,iż w żaden sposób nie można się od niej izolować. Jeśli pytamy o nasz patriotyzm to pytajmy o nasz stosunek do wielkiego dziedzictwa kultury." O patriotyzmie mówi też że :„miłość do ojczyzny to także miłość do wielkiego dziedzictwa wiary i religijności. Szacunek dla tego dziedzictwa wyrażający się w poszanowaniu wiary i religijności. Szacunek dla tego dziedzictwa wyrażający się w poszanowaniu wiary, korzystaniu z jej bogactwa oraz dynamizowaniu tej religijności w życiu wspólnotowym i indywidualnym. Dziedzictwo wiary i religijności jest tym bogactwem, które kształtuje każdego z nas w sferze moralności i duchowości. To wiara daje najgłębsze perspektywy ludzkiego życia, prawdy o człowieku i sensie jego życia prawdy o świecie i prawdy iż człowiek nie jest dziełem ślepego przypadku. Jeśli pytamy dziś o nasz polski patriotyzm to pytajmy też o naszą wiarę i religijność.

A jak postrzegam na co dzień Szanownego Jubilata Księdza Profesora Skorowskiego?

Z samej istoty nie jest prosto uchwycić i opisać sylwetkę człowieka niezwykle aktywnego pełnego pomysłów i zarazem czynu. Człowieka otwartego na argumenty dyskutantów wsłuchującego się w racje innych a zarazem mającego swoje zdecydowane zdanie na określoną sytuację, która jest tematem rozważań-tych teoretycznych i tych konkretnych w których należy podejmować zdecydowane kroki. Takim dał się poznać Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski.

Jego „belwederska profesura" w dziedzinie socjologii a więc nauki analizującej więzi międzyludzkie, procesy które łączą i dzielą wynikała z mądrego postrzegania człowieka i jego funkcji w społeczeństwie. Takie opisywanie rzeczywistości udało się uchwycić w jego czynach kiedy pełnił kadencję prorektora a potem rektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Inwestycje w rozwój uczelni, tak w sferze rozwoju nauki jak infrastruktury, były potwierdzeniem Jego myślenia, że oba te czynniki wzajemnie wpływają na jej wzrastanie. Swoją bezpośredniością i inteligentnym dowcipem potrafił skupić wokół siebie ludzi, którzy wspierali rozwój uczelni, organizując przy tym Towarzystwo Przyjaciół UKSW. To co wyróżnia Księdza Profesora Skorowskiego to stawianie w swoim życiu na „to co łączy" o tym świadczy stosunek do własnej rodziny poprzez organizowanie zjazdów integracyjnych, częstokroć dziesiątek a może nawet setek krewnych mieszkających w rożnych rejonach kraju i poza granicami po to, by poznawali swoje korzenie, konfrontowali poglądy i po prostu wzmacniali więzy i uczucie wzajemnej miłości. W 2015 roku w Katedrze Bydgoskiej Sanktuarium Matki Bożej Pięknej Miłości na mszy w intencji polskich regionalistów, sprawowanej przez ks. bp Jana Tyrawę, Homilię wygłosił ks. prof. Henryk

Skorowski. Padły wtedy słowa Jana Pawła II z pobytu w Polsce w 1999 roku, kiedy mówił: „Wiele na polskiej ziemi zmieniło się i zmienia. Mijają stulecia a Polska rośnie wśród kolei losów, jak ten wielki dziejowy dąb, ze swoich korzeni. To jest wielkie dziedzictwo, z którym idziemy w przyszłość... Pragnę Was jeszcze zachęcić, abyście nadal strzegli swojej tożsamości pielęgnując swoje więzi rodzinne, pogłębiając znajomość swojego języka i starając się przekazać swą bogatą tradycję młodemu pokoleniu".

Na wypowiedź tą Ksiądz Profesor Henryk Skorowski spojrzał w kontekście współczesnych zjawisk ogólnoświatowych procesów globalizacyjnych i integracyjnych. Zwrócił uwagę, że we wszystkich procesach współczesnego świata zarówno w wymiarze mikro i makro społeczno-kulturowym człowiek musi zachować swój najbliższy świat stanowiący o jego tożsamości. Człowiek musi być u siebie, by pozostać sobą. Bo tylko u siebie człowiek jest naprawdę sobą. Jesteśmy tu po to, w domu Ojca-Boga, by dać świadectwo, że we współczesnym świecie nasze„ Małe Ojczyzny" są naszymi domami, które pozwalają nam być u siebie w gronie najbliższych nam ludzi, w przestrzeni kultury na miarę człowieka i w przestrzeni piękna świata natury, który nam został dany przez Boga. Chcemy współczesnemu pędzącemu światu przekazać przesłanie aksjologii tego domu, jaką jest „Mała Ojczyzna". Świat musi mieć czas zadumać się nad aksjologią tego rodzinnego domu. Pytając Księdza Profesora czym dla niego jest wymiar jego domu jego „Małej Ojczyzny"? Otrzymujemy odpowiedź:

„Jest busolą, dzięki której potrafię utrzymać właściwy kurs mojego płynięcia na drugi brzeg do domu Ojca. Bo to jest także całe dziedzictwo wiary. I chociaż wiara i kultura są elementami różnymi, co do natury i charakteru, to jednak kultura staje się po prostu glebą dla wiary a wiara ubogaca kulturę".

Księga Jubileuszowa, będąca wyrazem szacunku dla osobowości i dorobku Szanownego Jubilata niech będzie też okazją do złożenia najlepszych życzeń w dalszej pracy naukowej i społecznej na rzecz Regionalizmu, Uczelni, Kościoła i „Małych Ojczyzn”

Słowa kluczowe

Krajoznawstwo – Historia Polski przełomu XIX/XX w. – Bernard Chrzanowski – Mieczysław Orłowicz.

Streszczenie

Czy krajoznawstwo jest związane z niepodległością? A w zasadzie czy może być drogą do odzyskania niepodległości? Życiorysy dwóch polskich wybitnych krajoznawców – Wielkopolanina Bernarda Chrzanowskiego oraz Mieczysława Orłowicza wywodzącego się z Kresów dowodzą jednoznacznie słuszności tej tezy. Ich działalność, szczególnie Bernarda Chrzanowskiego przypadała na czas powstawania w Europie, szczególnie w krajach alpejskich organizacji o charakterze turystyczno-krajoznawczym. Na ziemiach polskich był to czas odejścia od idei romantycznych zrywów niepodległościowych na rzecz idei pozytywistycznej, organicznej pracy od podstaw. Obaj w poznawaniu różnych regionów w granicach Rzeczypospolitej, począwszy od najbliższej okolicy na tych oddalonych o wiele kilometrów skończywszy widzieli drogę do patriotyzmu i niepodległości. W tych działaniach widzieli element integrujący. Działania te były ważnymi po roku 1918 jak również po 1945. Niezwykle istotnym dopełnieniem ich aktywności była również publicystyka. Byli autorami przewodników oraz licznych artykułów publikowanych w wydawnictwach krajoznawczych, ale nie tylko.

Andrzej Kotecki
Muzeum Niepodległości w Warszawie

Krajoznawstwo a niepodległość

Czytając zestawione w tytule słowa wydaje się, że oba – „krajoznawstwo" i „niepodległość" nie mogą tworzyć logicznej spójności. Ale to tylko pozory. Zacznijmy jednak od wyjaśnienia tego pierwszego hasła. Jednak po pewnym zastanowieniu dojdziemy do przekonania, że tak nie jest. Aby lepiej zrozumieć związek tych słów, trzeba zacząć od przedstawienia definicji pierwszego słowa. Bo czym jest niepodległość, nie trzeba raczej nikomu przypominać. Czym zatem jest krajoznawstwo? Według definicji, którą możemy przeczytać w *Encyklopedii PWN* krajoznawstwo oznacza całość wiedzy o kraju ojczystym lub regionie geograficznym, historycznym, etnograficznym lub przyrodniczym[1].

[1] Krajoznawstwo – całość wiedzy o kraju ojczystym lub regionie geograficznym, historycznym, etnograficznym, przyrodniczym. Obejmuje ruch społeczny, dążący, poprzez różne formy turystyki (zwłaszcza wycieczki) do poznawania własnego kraju, gromadzenia wszelkich o nim wiadomości i popularyzowania ich, a jednocześnie działający na rzecz utrwalenia i pomnażania zasobów przyrody i kultury, jest treścią programu poznawczo-wychowawczego turystyki. Ruch krajoznawczy zaczął się rozwijać w końcu XVIII w., w okresie zaborów przyczynił się do umocnienia polskości,

Jak wynika z definicji, właśnie to działanie jest bardzo silnie powiązane z patriotyzmem. Obejmuje bowiem znajomość historii regionu lub narodu. A to prosta droga do działalności o charakterze patriotycznym. Przekazy historyczne dowodzą, że podstawę stanowiła wiedza historyczna i powiązana z nią tradycja. Zatem wiedza historyczna jest podstawą zarówno krajoznawstwa jak też patriotyzmu a więc co za tym idzie dążenia do niepodległości.

Na ziemiach polskich znajdujących się pod zaborami, po klęsce romantycznych zrywów powstańczych, rozwija się pozytywistyczna praca od podstaw. Skoro walka zbrojna w latach 1830-1831, 1848, 1863-1864 nie przyniosła spodziewanego rezultatu czyli odrodzenia Rzeczypospolitej należało poszukiwać innej drogi wiodącej do celu jakim było odrodzenie Polski. Jedną z nich były właśnie działania pozytywistyczne czyli praca od podstaw. Celem było wychowanie nowego pokolenia a metodą było m. in. wykształcenie społeczeństwa. Działania te zbiegły się w czasie z narodzinami organizacji popularyzującymi turystykę na terenie Europy. W drugiej połowie XIX w. zachodziły istotne zmiany warunków życia. Dlatego wielu aktywnych obywateli państw europejskich, szczególnie tych, w granicach których znajdują się pasma Alp postanowiło aktywnie spędzać krótsze lub dłuższe okresy wypoczynku. Wielu z nich zwracało się ku poznaniu najbliższej okolicy miejsca zamieszkania. Tym bardziej, jeżeli była ona atrakcyjna turystycznie i krajoznawczo. Wówczas zaczęły powstawać organizacje o charakterze turystyczno-krajoznawczym. Pierwszym był Alpen Club w Anglii (w 1857 r.). Kolejne powstawały z natury rzeczy w krajach alpejskich. W Austrii był to Oesterreichischer

pierwsze formy organizacyjne: od 1873 Tow. Tatrzańskie, od 1906 Polskie Tow. Krajoznawcze w 1950 połączone w Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze. W: *Encyklopedia Powszechna PWN*. Wyd. 3; Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, t. 2 G-M, s. 598.

Alpenverein (1862). Po drugiej stronie Alp, we Włoszech był to Alpino Italiano (1862) a w Niemczech Deutsche Alpenverein (1869) [2].

Na tej fali powstały również podobne organizacje na ziemiach polskich. Pierwszą było Polskie Towarzystwo Tatrzańskie (PTT)[3]. Po nim w zaborze rosyjskim powstało Polskie Towarzystwo Krajoznawcze (PTK)[4]. Podstawowy cel działania obu organizacji był podobny. W przypadku PTT jego zasięg terytorialny, zgodnie z nazwą ograniczał się do Tatr i Podhala. W odniesieniu do PTK, jego zasięg terytorialny był znacznie szerszy. Niemniej jednak w obu przypadkach założycielom tych towarzystw chodziło o zaproponowanie aktywnych form wypoczynku a także obok piękna krajobrazu i bogactwa przyrody o popularyzację tradycji i przeszłości. Bowiem jak wynika z przytoczonej na wstępie definicji krajoznawstwa znajomość i popularyzacja tradycji i historii stanowi istotny element zagadnień stanowiących istotę tego pojęcia.

Oczywistym jest, że każda organizacja opiera się na działalności osób, które tworzą organizację i w niej działają. W sytuacji ziem polskich podzielonych pomiędzy zaborców postawy społeczne nabierały szczególnego znaczenia. Dlatego warto i należy zwrócić uwagę na dwie postaci, które w tej historii odegrały ważną rolę. Obie rozpoczynały swoja działalność na dwóch przeciwległych

[2] Czesław Skonka, *Zasługi dr M. Orłowicza dla rozwoju turystyki na Pomorzu (w piątą rocznicę śmierci nestora turystów polskich)*; w: „Jantarowe Szlaki"; R. 1964, nr 11, s. 14.

[3] Polskie Towarzystwo Tatrzańskie – powołane 31 grudnia 1873 r. pierwotnie jako Galicyjskie Tow. Tatrzańskie Założycielami byli Tytus Chałubiński, ks. Józef Stolarczyk, Eugeniusz Janota. Ludwik Eichborn, Walery Eljasz Radzikowski, Adam Uznański i Jadwiga z Zamoyskich Sapieżyna i inni. – www.wikipedia.pl – dostęp 8 XII 2021.

[4] Polskie Towarzystwo Krajoznawcze powstało w 1906 w Warszawie. Była to inicjatywa m. in. Aleksandra Janowskiego, Kazimierza Kulwiecia, Zygmunta Glogera i Mikołaja Wisznickiego. Działało na terenie zaboru rosyjskiego. Jednym z aktywnych działaczy Towarzystwa był dr Mieczysław Orłowicz. – www.wikipedia.pl – dostęp 8 XII 2021.

rubieżach ziem polskich. Dla obu krajoznawstwo stało się przewodnią ideą drogi życiowej. I obaj widzieli w tym ruchu jedna z metod ułatwiających integrację ziem polskich w odrodzonej Rzeczypospolitej.

Pierwszym z nich jest wielkopolanin Bernard Chrzanowski. Urodził się w Buku 27 lipca 1861 r[5]. Rodzice dbali o jego staranne wychowanie oparte na dwóch zasadach – patriotyzmie i sprawności fizycznej. Proces wychowawczy ułatwiał fakt, że wykazywał zamiłowanie do nauki a szczególnie do historii. Niestety zbyt wczesna śmierć ojca zmusiła matkę z synem do przeniesienia się do Poznania. Nadzieją na poprawę trudnego położenia były dobre wyniki w nauce, którą pobierał w najlepszym z miejscowych gimnazjów – Marii Magdaleny. Wtedy też datuje się początek jego aktywności społecznej. Wstępuje do Towarzystwa Tomasza Zana. Wówczas też zaczyna poznawać Polskę i tutaj można dopatrywać się późniejszego zamiłowania do krajoznawstwa. Najpierw była to Wielkopolska i sąsiednie Kujawy. Poznawał je w czasie letnich wyjazdów do dworów swoich szkolnych kolegów na zaproszenie ich rodziców. Po maturze podjął studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim. Podczas studiów każdą wolną chwilę spędzał na wędrówkach po okolicy. Poznaje wówczas Wieliczkę, Ojców, Tenczyn. Kolejnym etapem nauki były studia w Berlinie, po których podjął praktykę we wschodnich Niemczech. Tam również tutaj kontynuował swoją pasję krajoznawczą. Po czterech latach powrócił do Poznania.

W 1903 r. po raz pierwszy wyjechał na wypoczynek nad morze, do – jak wówczas mówiono – miejscowości Sopoty. Planując pobyt, przewidział oczywiście, że czas pobytu poświęci oczywiście na poznawanie uroków Wybrzeża Bałtyku.

[5] Buk – Miasto w województwie Wielkopolskim.

W tym celu w jego bagażu znalazł się rower, który ułatwiał mu poruszanie się po okolicy. A oto jak te pobyty wspomina sam Bernard Chrzanowski:

> Tak się zdarzyło, że pierwszy w Polsce poznałem całe wybrzeże. Całe, nie tylko każdą na nim wieś, lecz każdą drogę i prawie ścieżkę, w latach około 1903 do 1913. Starałem się też poznać i lud. Stało się to tak. Pojechałem do Sopotu na wypoczynek, zabierając ze sobą rower. Zaraz na drugi dzień po przyjeździe wybrałem się na nim naprawdę tam, dokąd oczy poniosą. Za Sopotem skręciłem z szosy na lewo i dojechałem do dużej kościelnej wsi. Wieś nasza i cmentarz z napisami polskimi i chałupy jak nasze, i ludzie mówią po naszemu. Był to Wielki Kack. Gdy wracałem ukazywało się między wzgórzami w łagodnych zgięciach przełęczy – morze. Ten widok morza widzianego przez przełęcze z polskiej wsi sprawił nagle dziw. Zdarza się nieraz, że przeżywamy taką chwilę: wiedzieliśmy o czymś od dawna, było to dla nas nawet czymś ważnym, lecz nie poznaliśmy jego najważniejszego znaczenia, nie dojrzeliśmy jego istoty, nie wionęło na nas jego piękno, nie ogarnęła nas jego wielkość. Aż tu w jednej chwili powstaje zdziwienie. Tak stało się właśnie wówczas na tej wycieczce. I tak rozpocząłem pracę poznawania tej ziemi i jej ludzi[6].

Po kolejnym pobycie nad morzem postanowił swoimi wrażeniami, swoim zauroczeniem wybrzeżem, Ziemią Kaszubską podzielić się z innymi. W tym celu od 1909 r. w poznańskim Hotelu „Bazar" postanowił organizować „Wieczory Nadmorskie". Pierwsza wieczornica z tego cyklu nosiła tytuł „Kaszubskie Wybrzeże nad Bałtykiem". Do udziału w tym wieczorze zaprosił poznanego w Sopocie dr Aleksandra Majkowskiego. Składała się ona z trzech wykładów, z których

[6] Paweł Dzianisz, *Bernard Chrzanowski*; „Jantarowe Szlaki"; R. XXIX 1986, nr 4, s. 53.

jeden wygłosił gość z Sopotu. Po nich nastąpiła część artystyczna, w której zostały zaprezentowane utwory poetyckie pisarzy kaszubskich Floriana Ceynowy, Hieronima Derdowskiego i Aleksandra Majkowskiego.

Wybrzeże nie było jedynym regionem, który zainteresował dr B. Chrzanowskiego. Zafascynowało go również piękno Tatr. Dzięki podróżom na południe poznał ludzi, których zainspirował do popularyzacji spraw pomorsko-kaszubskich. Jego siła przekonywania była jak możemy się przekonać z rezultatów mocna. Sprawami kresów północnych udało mu się zainteresować dwie znaczące postaci – Stefana Żeromskiego i prof. Henryka Jordana. Pierwszy, wybitny pisarz, postanowił właśnie za namową dr. B. Chrzanowskiego swój talent pisarski oddać sprawie polskiego Wybrzeża Bałtyku. Za namową B. Chrzanowskiego, Stefan Żeromski odwiedził Orłowo i Rozewie, gdzie napisał „Wiatr od morza". Tematyką pomorską i kaszubską próbował również zainteresować również innego wybitnego polskiego pisarza i laureata literackiej nagrody Nobla – Henryka Sienkiewicza. Ten zdążył już zebrać część materiałów do tego tematu. Niestety śmierć pisarza udaremniła te plany.

Innym celom miała służyć znajomość z prof. Henrykiem Jordanem z Krakowa. Ich współpraca polegała na organizowaniu patriotycznych wyjazdów młodzieży z Pomorza i Wielkopolski do Krakowa. Z oczywistych przyczyn inicjatywa ta była realizowana z zachowaniem zasad konspiracji.

Ważnym elementem działalności krajoznawczej był jego stosunek do przyrody. Szacunek dla niej był jednym z przejawów patriotyzmu okazywanego przez krajoznawców, co zresztą zostało zapisane w przytoczonej na wstępie definicji. Nie może zatem dziwić pogląd na te zagadnienia wyrażony przez B. Chrzanowskiego:

> Krajoznawstwo zwykłem łączyć z przyrodą. Jest ono dla mnie w pierwszym rzędzie przyrodoznawstwem (...) Kto nie jest przyjacielem przyrody, nie będzie krajoznawcą[7].

A zatem według szerokiego rozumienia tego słowa – nie będzie patriotą. Dowodem na taką postawę może być batalia B. Chrzanowskiego o zachowanie słynnego dębu gdyńskiego, który do lat okupacji niemieckiej rósł na Placu Kaszubskim.

Cechą charakterystyczną ówczesnych społeczników było bardzo szerokie spektrum zainteresowań. Nie inaczej było w przypadku B. Chrzanowskiego. Szeroko rozumiane krajoznawstwo, poparte talentem pisarskim o czym będzie jeszcze poniżej mowa, to tylko część, choć bardzo istotna, jego działania. Mając na uwadze jego młodzieńczą działalność w latach gimnazjalnych w Towarzystwie Tomasza Zana, nie może dziwić jego aktywność w sferze pracy patriotycznej. Nie może zatem dziwić jego działalność na rzecz ludzi słabych, za którą spotykały go liczne szykany ze strony władz pruskich. Wpływ miała tutaj także jego praca w Związku Sokoła, w której pełnił funkcję prezesa na obszar Rzeszy. W tej aktywności pomocne były dla niego łamy stworzonego przez siebie „Przeglądu Poznańskiego". Praca pozytywistyczna na rzecz społeczeństwa Wielkopolski dała mu ogromną popularność. To z kolei zaowocowało zasiadaniem przez niemal 20 lat w ławach parlamentu Rzeszy. Jego pozycja parlamentarzysty umożliwiała mu piętnowanie nadużyć władz pruskich i wyroków sądów w sprawach politycznych.

Po uzyskaniu niepodległości jego aktywność na rzecz popularyzacji Wybrzeża nie osłabła. M. in. z jego inspiracji Józef Haller dokonał w Pucku uroczystości Zaślubin Polski z Morzem 10 II 1920 r. W odrodzonej Rzeczypospolitej aktywnie

[7] Alicja Wrzosek, *Bernard Chrzanowski (1861-1944)*; „Jantarowe Szlaki", R. LIII 2010, nr 3, s. 17.

uczestniczył w działaniach mających na celu wychowanie patriotyczno-krajoznawcze młodzieży. Stało się to możliwe dzięki pełnieniu przez niego funkcji kuratora Okręgu Szkolnego Poznańskiego. Wówczas też współpracował ze Związkiem Harcerstwa Polskiego. Oczywistym wynikiem jego zainteresowania sprawami morskimi była również działalność w szeregach Ligi Morskiej i Kolonialnej.

Regularne wyjazdy nad morze natchnęły go do napisania pierwszego polskiego przewodnika po Kaszubach, który ukazał się w 1910 r. i nosił tytuł „Na kaszubskim brzegu". Trzeba podkreślić, że publikacja ta spotkała się z bardzo pozytywnym odbiorem i to w różnych środowiskach. Pozytywnie oceniło ją środowisko Młodokaszubów skupione wokół czasopisma „Gryf", na którego łamach została zamieszczona recenzja przewodnika. Równie pozytywną opinię na ten temat wyraził niemiecki badacz kaszubszczyzny dr Friedrich Lorenz. W dorobku pisarskim dr. B Chrzanowskiego znajdują się również liczne artykuły publikowane np. w czasopiśmie „Ziemia". Redakcja tego periodyku zaproponowała mu napisanie artykułu dla monograficznego zeszytu, który w całości został poświęcony sprawom pomorskim.

Innym przejawem popularyzacji spraw regionu pomorskiego, jako nierozerwalnie związanego z pozostałymi ziemiami polskimi było dokumentowanie wędrówek krajoznawczych za pomocą fotografii. Jeszcze przed I wojną światową w Poznaniu wydano 16 kart pocztowych z widokami Wybrzeża. Źródłem były oczywiście fotografie wykonane podczas jego wędrówek. Cały swój zbiór fotografii wykonanych podczas pobytów nad morzem w ilości 76 przekazał Towarzystwu Czytelni Ludowych w Poznaniu. W tym samym czasie ukazał się zbiór szkiców pod wspólnym tytułem „Z Wybrzeża i o Wybrzeżu". Również i ta publikacja spotkała się z bardzo pozytywnym odbiorem wśród czytelników. Szczególnym wyrazem

przychylnego odczytania publicystyki B. Chrzanowskiego może być opinia prof. Stanisława Pigonia. W swoim omówieniu szkice B. Chrzanowskiego porównał do „Beniowskiego" Juliusza Słowackiego czy „Na przełęczy" Stanisława Przybyszewskiego:

> W tych miłością nabrzmiałych opisach piękna kaszubskiej ziemi uderzyć musi cecha jedna. Nie ma w nich ani śladu patosu, rozmachu, żądzy ogromu, tego oszołomienia wzniosłością, która tak upaja co bije ze stepów ukraińskich w *Beniowskim* Słowackiego, czy z Tatr skalistych Witkiewicza *Na przełęczy*. Owszem uderza jakieś przyciszenie tonu, jakieś po macierzyńsku pieczołowite pochylenie się miłosne nad każdym drobnym kwiatuszkiem macierzanki, nad każdym rozpęknięciem kory drzew, nad każdym połyskiem fali Piaśnicy. I ta właśnie mikrobiologii ascetyczna, to zachwycone przylgnięcie do każdego drobiazgu owego czasu zakątka Polski chwyta za serce. Bo widać z niej, że miłość ta większa od samego przedmiotu, a sama ziemia nie tylko jest piękna, ale i przybysz.
> Rys drugi uderza w zważonym tu stosunku do przyrody to jakaś cicha nuta ostatecznej mądrości, co wybrzmiewa spośród kontemplacji zewnętrznego piękna. Trzeba dużo przeżyć, nawalczyć się wiele, nacierpieć i naprzegrywać, a przecie nie ulec; żeby uzyskać i utwierdzić sobie ową cichość i wiele wiedzący uśmiech spokoju, jaki czaruje spoza niektórych opisów przyrody, żeby w gwarnej zmienności zjawisk umieć dojrzeć momenty, kiedy śmierć przestaje być grozą, duch odczuwać czar i piękno nieśmiertelności. Żeby w tych momentach się rozkochać. Otóż autorowi nie tajny ich urok ani mądra wiedza wzniesienia się ponad śmierć[8].

Wysoki poziom tej literatury krajoznawczej odnotowuje również S. Żeromski w liście adresowanych do B. Chrzanowskiego, datowanym 13 grudnia 1917 r.:

[8] P. Dzianisz, Bernard..., op. cit., s. 54.

> Nie mam słów na wyrażenie podziękowania za prześliczną książkę *Z Wybrzeża i o Wybrzeżu*, którą Czcigodny Pan był łaskaw mi przysłać. Jest to jedna z tych książek, które się czyta tyle razy, aż się jej uczy niemal na pamięć. Treść i śliczny język zlewają się tak w jedno, że gdy los szczęśliwy da mi nareszcie szczęście ujrzenia tamtego utęsknionego morza będę je widział tylko tak, jak je Czcigodny Pan ukazał[9].

Jego zasługi dla literatury podkreślił również prof. Andrzej Bukowski:

> Znamienna jest zasługa Bernarda Chrzanowskiego dla naszej literatury pięknej. Szukał on wśród twórców polskich pisarza, któryby w artystyczne formy zamknął piękno polskiego morza i w ten sposób przyswajał lądowej duszy morski żywioł[10].

Tak znaczące opinie, z jednej strony historyka literatury polskiej i niemal pomnikowego już za życia pisarza nie mogły być niezauważone. Okoliczności te spowodowały, że B. Chrzanowskiego uhonorowano najwyższą w latach II RP formą uznania w literaturze polskiej – nadano mu Złoty Wawrzyn Akademii Literackiej. To zaszczytne wyróżnienie otrzymał w listopadzie 1935 r.

Równie ważną postacią w tej historii był Mieczysław Orłowicz. Jego życie przypadało na późniejszy czas. I jak w przysłowiu, „że uczeń przerósł mistrza", Orłowicz stał się ojcem współczesnego krajoznawstwa polskiego. Ponadto, o czym czytelnik będzie się mógł w czasie lektury tej części tekstu przekonać, połączył pasję krajoznawczą z pracą zawodową. Był młodszy od dr. B. Chrzanowskiego dokładnie o 20 lat. Warunki, w jakich przyszło mu żyć i prowadzić działalność krajoznawczą były zatem

[9] P. Dzianisz, Bernard..., op. cit., s. 54.

[10] Ibidem

zupełnie inne. Po odzyskaniu przez Polskę Niepodległości w założeniach Mieczysława Orłowicza, działalność krajoznawcza miała na celu zintegrowanie rozdzielonych do roku 1918 kordonami granicznymi ziem polskich. Działalność turystyczna miała przybliżyć nie tylko piękno, ale również historię ziem do tej pory rozdzielonych. Miała to być droga ułatwiająca zjednoczenie tych terytoriów.

Gdy dr Bernard Chrzanowski wkraczał w dorosłe życie, na przeciwległym krańcu ziem polskich, na Kresach Wschodnich, 17 grudnia 1881 r. przyszedł na świat jeden z największych krajoznawców polskich Mieczysław Orłowicz. Na jego przyszłą postawę życiową ogromny wpływ wywarło otaczające świat jego dzieciństwa i wczesnej młodości środowisko. Niepoślednią rolę odegrało również jego zainteresowanie literaturą podróżniczą. Środowisko naturalne – Kresy Wschodnie – stały się dozgonną miłością czemu w różnej formie dawał wielokrotnie wyraz. Początki jego czynnego zainteresowania krajoznawstwem a zwłaszcza jednym z jej elementów czyli turystyką datują się na lata lwowskich studiów na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Pierwszym fakultetem było prawo po czym podjął studia z zakresu historii sztuki. W jego przypadku należy zwrócić uwagę, że aktywność krajoznawczo-turystyczna zbiega się z wspomnianym już tutaj ogólnoeuropejskim powstawaniem organizacji turystycznych. W 1906 r. we Lwowie należał do grupy, która zainicjowała działalność Akademickiego Klubu Turystycznego. Jego głównym celem było organizowanie wycieczek po okolicy Lwowa oraz po Karpatach Wschodnich. Myśl przewodnią swojej działalności, która brzmiała „Tylko przez poznanie kraju prowadzi droga do jego umiłowania" wpajał również członkom Klubu. Odzew organizacyjny był znaczny. Klub liczył 500 członków. W latach 1906-1910 zorganizowano 267 krótszych lub dłuższych wycieczek. Każda z wypraw była bardzo starannie przygotowana pod względem programu przez samego Orłowicza.

Podczas samych wypraw przestrzegał niezwykłej dyscypliny. Zależało mu bowiem by czas przeznaczony na wyprawę turystyczną został maksymalnie wykorzystany.

Obok aktywności turystycznej, był również bardzo płodnym autorem przewodników. Był to kolejny sposób, podobnie jak w przypadku jego poprzednika, który zdaniem Orłowicza miał znaczący wpływ na ugruntowanie w społeczeństwie polskim wiedzy o ziemi ojczystej. Drogą do osiągniecia tego celu było opublikowanie całej serii przewodników. Już w 1906 r. opublikował „Przewodnik po Europie". W przededniu I wojny światowej a więc również odzyskania przez Polskę niepodległości, ukazały się trzy przewodniki po ziemiach polskich jego autorstwa: „Ilustrowany przewodnik po Galicji, Bukowinie, Spiszu, Orawie i Śląsku Cieszyńskim" (Lwów 1914), „Ilustrowany przewodnik po Wschodnich Karpatach, Galicji, Bukowinie i Węgier" (Lwów 1914) i „Przewodnik po ziemiach dawnej Polski, Litwy i Rusi" (Warszawa 1914). Wybuch I wojny światowej nie przerwał tej aktywności. W połowie 1916 r. został powołany do służby wojskowej i skierowany do Przemyśla. Pomimo wojny znajdował czas i możliwości na poznawanie miasta i okolicy. Zdobyte tą drogą informacje oraz wcześniejsze doświadczenie krajoznawcze umożliwiły napisanie i wydanie w 1917 r. „Ilustrowanego przewodnika po Przemyślu i okolicy". Pełniąc służbę w garnizonie przemyskim był członkiem komisji rekwizycyjnej. I ta funkcja dała mu możliwość działalności patriotycznej. W jej trakcie podejmował się obrony przed zniszczeniem polskich śladów historycznych, m. in. broniąc zabytkowych dzwonów przed konfiskatą w celu przetopienia na armaty.

Jego zainteresowanie krajoznawstwem, turystyką i popularyzacją piękna ziemi ojczystej, znalazło upust w pracy zawodowej, którą podjął już w niepodległej Polsce. Warto zwrócić uwagę, że w przypadku jego osoby umiejętnie wykorzystano

zarówno wiedzę zawodową jak również zamiłowania krajoznawczo-turystyczne. W roku 1919 objął kierownictwo pierwszego w Polsce urzędu administrującego turystyką Wydziału Turystyki Ministerstwa Robót Publicznych. W następnym, 1920 roku, po likwidacji Ministerstwa, jego wydział włączono do Ministerstwa Komunikacji. Takie usytuowanie kierowanego przez niego urzędu dawało mu niezwykle szerokie możliwości do prowadzenia działalności w tym zakresie. Jednym z ważniejszych zadań, jakiemu poświęcił wiele czasu i energii było Pomorze i Wybrzeże. Do roku 1918, region ten znajdował się niejako na peryferiach zagadnień narodowościowych. Dopiero w końcu I wojny światowej zarówno działacze polscy, jak również sojusznicy sprawy polskiej na forum międzynarodowym, podkreślali znaczenie tego regionu dla odrodzenia się Rzeczypospolitej. Dr. Orłowicz również doskonale zdawał sobie sprawę ze znaczenia tego regionu dla Polski i to nie tylko w kontekście gospodarczym czyli budowy miasta i portu w Gdyni. Rozumiał, że aby całe społeczeństwo rozumiało ową ideę wcielaną w życie przez Eugeniusza Kwiatkowskiego przy pomocy inż. Tadeusza Wendy, należy zachęcić Polaków do wypoczynku nad polskim morzem oraz do odkrywania piękna nieznanej szerszemu ogółowi Szwajcarii Kaszubskiej. Przez całe dwudziestolecie międzywojenne prowadził ożywioną działalność krajoznawczą na rzecz tych północnych rubieży Rzeczypospolitej. Organizował liczne wyjazdy, które w dzisiejszym języku można określić mianem studyjnych. Ale nie tylko. Jako odpowiedzialny od strony administracyjnej za rozwój turystyki również w tym regionie, starał się i to z dobrym skutkiem, by był on równomierny i racjonalny.

Jednym z takich przedsięwzięć była zorganizowana w dniach 7-9 października 1927 roku w Gdyni konferencja. Jej uczestnikami byli wybitni przedstawiciele świata nauki oraz regionaliści:

prof. E. Romer, B. Chrzanowski, prof. J. Smoleński, dr A. Majkowski, dr J. Kołodziejczyk. Dyskusja toczyła się wokół wielu zagadnień związanych z rozwojem m. in. infrastruktury turystycznej polskiego Wybrzeża. Wielokrotnie w jej trakcie głos zabierał dr Orłowicz. Plonem tego trzydniowego spotkania była wydana przez niego książka „Plan rozwoju polskiego Wybrzeża morskiego". W odniesieniu do zagadnień turystycznych stanowi ona bardzo cenne źródło informacji. Warto tutaj przytoczyć trzy najważniejsze zagadnienia poruszone przez autora. Otóż domagał się zapobieżenia spekulacjom gruntami nadmorskimi, budowy dróg dojazdowych do miejscowości pozbawionych komunikacji kolejowej. Był również przeciwnikiem budowy autostrady na Hel, jako, że miejscowość ta posiadała połączenie kolejowe. Przewidywał również, że Gdynia nie stanie się miejscowością wypoczynkową, dlatego był przeciwny inwestowaniu w tym nowopowstającym mieście w urządzenia charakterystyczne dla miejscowości letniskowej.

Inna sferą działalności mającej przybliżyć ten region Polski do pozostałych części kraju było publikowanie w tamtym czasie wielu przewodników poświęconych Pomorzu, Kaszubom i Wybrzeżu. Równocześnie we wspomnianym już wcześniej periodyku „Ziemia" zamieszczał liczne artykuły z zakresu krajoznawstwa pomorskiego. We wszystkich tych opracowaniach wskazywał na historyczne związki tych ziem z całą Rzeczpospolitą. O znaczeniu tych przewodników, niech świadczy fakt, że wydany wówczas „Przewodnik po Woj. Pomorskim", miał objętość 600 stron a do jego ilustracji wykorzystano 300 zdjęć. Podobne proporcje znajdujemy w „Przewodniku po Ziemi Kaszubskiej". Na 200 stronach znalazło się 100 ilustracji.

Lata II wojny światowej oczywiście uniemożliwiały jakąkolwiek działalność turystyczno-krajoznawczą. Przez owe mroczne

lata przebywał w Warszawie. Z tego czasu posiadamy jedynie informację, że podczas powstania został ranny i przebywał w szpitalu na Okęciu.

Po zakończeniu wojny, jego wiek nie był mu przeszkodą w podjęciu nowych wyzwań krajoznawczych. Tym razem w zupełnie innej rzeczywistości, również terytorialnej. Znów podjął się popularyzacji Pomorza. Ale nie tylko. W kręgu jego zainteresowań znalazły się również inne regiony określane mianem Ziem Odzyskanych. Na ich temat opublikował wiele ciekawych materiałów. Warto tu przytoczyć przewodniki „Kanał Elbląsko-Ostródzki" oraz „Pojezierze Warmińsko-Mazurskie". W ukazującym się wówczas roczniku „Turystyka" redagował dział „Odkrywamy Polskę turystyczną", w którym sam również zamieścił wiele materiałów z zakresu krajoznawstwa Ziem Zachodnich i Północnych. Przykładem może być fragment jego tekstu na temat wysoczyzny Elbląskiej:

> Wzgórza Elbląskie to najwyższe wzniesienie polskiego brzegu morskiego na całej jego długości od Świnoujścia aż po Łysicę Morską i Braniewo... Widok na morze jest stąd nieporównanie bardziej rozległy niż z innych wzniesień na naszym Wybrzeżu. Najpiękniej przedstawia się ten widok z wymienionej poprzednio wioski Próchnik [...].

Dr Mieczysław Orłowicz zmarł 4 października 1959 r. w Warszawie. Niemal do ostatnich dni aktywnie uczestniczył w życiu turystycznym. 24 sierpnia 1959 r. był ostatnim dniem jego wędrówek. Wówczas to z grupą wiernych mu jeszcze z lat międzywojennych turystów przemierzał Dolny Śląsk. Refleksje na temat tej ostatniej wędrówki opublikowała jego siostra, prof. Maria Rydlowa z Rybnika:

> Gdy pociąg ruszył, długo patrzyłam żegnając serdecznie i żegnana serdecznie nawzajem. To był ostatni widok mojego Brata zdrowo wyglądającego (tak mi się wydawało) w otoczeniu Przyjaciół, towarzyszących Mu w Sudetach w sierpniu 1959 roku. Obraz tego skrawka peronu dworca kolejowego w Jeleniej Górze pozostał mi w duszy na zawsze.

Jeszcze 4 tygodnie przed śmiercią zdążył urządzić dwie wycieczki w okolice Warszawy.

Niezwykle piękne pożegnanie zamieścił na swoich łamach rocznik „Turysta" z roku 1959:

> W zmarłym utraciliśmy nie tylko znakomitego turystę, czynnego do ostatniej chwili, żywą encyklopedię dawnych i kroniką aktualnych wydarzeń, lecz jednocześnie dobrego, serdecznego kolegę. Nazwisko Jego nieraz będzie powracać. My zaś, którzy dalej pójdziemy turystycznymi szlakami, odczujemy brak ogromny. Zniknie z oczu naszych ta niezmiernie charakterystyczna sylwetka dobrego, kochanego towarzysza wędrówek, co tak zrosła się z krajobrazem, jak widok rzeki płynącej do ujścia, aby zniknąć w morzu nieskończoności.

Życiowy dorobek dr Orłowicza jest nie mniej imponują, jak B. Chrzanowskiego. W jego bibliografii znajduje się około 150 publikacji krajoznawczych. Ponadto zgromadził niemal 30.000 zdjęć z dziedziny turystyki i krajoznawstwa. Przez 55 lat swojego aktywnego życia przewędrował 140.000 km szlaków turystycznych. Obrazowo rzecz ujmując przekłada się to na 3,5 krotne okrążenie kuli ziemskiej.

Za swoją działalność został odznaczony Orderem „Polonia Restituta" i „Medalem X Lecia PRL". Ponadto uhonorowano go Odznaką „Przodownika Pracy", „Złotą Odznaką PTTK" oraz

Odznaką Zasłużonego Działacza Kultury. Doceniono również jego pisarstwo przyznając m. in. w 1957 r. nagrodę w formie dwutygodniowego pobytu we Francji.

Odejście tak zasłużonego i wybitnego krajoznawcy oraz działacza turystycznego spowodowało, iż wiele środowisk turystycznych postanowiło na wiele sposobów uczcić jego dokonania. W regionie pomorskim taka formą jest obranie go jako patrona dla Klubu Turysty PTTK w Gdyni.

Nie zapomniał o nim także Oddział Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego w Przemyślu, obierając postać dr Mieczysława Orłowicza, autora przewodnika po mieście i okolicy za swojego patrona.

Czy zatem te dwa tytułowe słowa – „krajoznawstwo" i „niepodległość" mogą tworzyć logiczną spójność? Potwierdzenie tej spójności znaczeniowej można odnaleźć w przypadku dwóch krajoznawców – Bernarda Chrzanowskiego i Mieczysława Orłowicza. Działalność turystyczna oraz wynikająca z niej publicystyka miała jeden nadrzędny cel: popularyzację historii i tradycji oraz walorów przyrodniczych wszystkich ziem polskich. Te działania miały zwrócić uwagę, że historia i tradycja jest wspólna dla wszystkich a kordony graniczne czasu zaborów były sztucznym tworem politycznym. W sytuacji odrodzonej Rzeczypospolitej, nabierały szczególnego znaczenia dla zespalaniu ziem polskich w granicach odrodzonego państwa. W działalności obu krajoznawców nadrzędną ideą był… patriotyzm. Na przełomie XIX i XX w. był to jeden ze sposobów na patriotyczne uświadomienie społeczeństwa, na rzecz odzyskania niepodległości.

Słowa kluczowe

Mistycyzm, Towarzystwo Jezusowe, odnowa potrydencka, teologia ascetyczna, szkoły, klasztory

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie etapów życia o. Kaspra Drużbickiego, wybitnego polskiego przedstawiciela Towarzystwa Jezusowego w 1 połowie XVII stulecia. Potrafił on zharmonizować w sobie bogate życie wewnętrzne z działalnością zewnętrzną, uwidocznioną w administracji zakonnej i w twórczości pisarskiej. Był prawdziwym mistykiem, lecz nie anachoretą. Twierdził, że cały świat na czele z człowiekiem jest dziełem Boga, którego trzeba uświęcić. Dotykając stanów mistycznych, potrafił równocześnie załatwiać różnego rodzaju sprawy, rozmawiać, pouczać, dawać wskazówki, nie przerywając pisania swoich dzieł ascetycznych. Wypełniając wolę Bożą w poleceniach przełożonych, wskazywał innym drogę do doskonałości chrześcijańskiej. Pozostawiając po sobie bogatą spuściznę teologiczną, stał się twórcą polskiej szkoły duchowości religijnej.

Ks. Józef Mandziuk
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

O. Kasper Drużbicki Sj (1590-1662)) – teolog i mistyk polski w dobie potrydenckiej

O. Kasper Drużbicki (1590-1662), płodny pisarz ascetyczny, jezuita, wybitny organizator świetny kaznodzieja był też głębokim mistykiem. Ta postać, niewątpliwie jednego z najwybitniejszych przedstawicieli Kościoła w XVII stuleciu, wywołała szersze zainteresowanie, związane z 300-letnią rocznicą jego śmierci. Zwłaszcza jezuici poświęcili wiele uwagi swojemu bratu zakonnemu, który żył i tworzył w czasach, kiedy bez jezuitów nic, albo niewiele, działo się w ówczesnym polskim Kościele. W podręcznikach ascetycznych, czasopismach i encyklopediach polskich i zagranicznych ukazały się artykuły i wzmianki o samej postaci i jego spuściźnie ascetyczno-teologicznej[1]. Słynnemu jezuicie został poświecony w całości specjalny numer „Ateneum Kapłańskiego"[2]. W ostatnich latach ujrzały światło druku trzy

[1] J. Majkowski, Jerzy Misiurek, *Drużbicki Kasper,* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, s. 240-241, bibliografia.
[2] „Ateneum Kapłańskie", t. 66: 1963, z. 2 (325).

artykuły autora niniejszego opracowania, dotyczące piśmiennictwa, wywodów na temat doskonałości chrześcijańskiej i niewolnictwa Maryjnego, które w swojej spuściźnie teologicznej pozostawił polski syn św. Ignacego Loyoli[3]. Niniejsze opracowanie oparto o literaturę przedmiotu, a przede wszystkim o biografię, autorstwa Daniela Pawłowskiego SJ pt. : *Vita Patris Gasparis Drużbicki Societatis Jesu,* wydaną w Krakowie w 1670 r. W Zamościu w 1700 r. ukazało się polskie tłumaczenie tejże biografii pt.: *Wierna życia W. X. Kaspra Drużbickiego relacja teraz ojczystym językiem światu polskiemu z łacińskiego przetłumaczona*. W pracy wykorzystano także źródła archiwalne, znajdujące się przede wszystkim w Archiwum Romanum Societatis Jesu.

1. Dzieciństwo i młodość

Przodkowie o. Kaspra mieszkali we wsi Drużbice k. Sieradza, będąc szlachtą herbu „Nałęcz związany". Niektórzy członkowie rodu ukończyli studia w Akademii Krakowskiej i pełnili ważne urzędy publiczne w Rzeczypospolitej. We wsi zbudowali kościół parafialny i mieli przy nim plebana (czasem dwóch) ze swojej rodziny. Kasper urodził się 6 I 1590 r., z sobotę na niedzielę[4] i ta dokładna data urodzenia, podana również kilka razy w katalogach zakonnych, nie podlega dyskusji, chociaż katalog kolegium

[3] J. Mandziuk, *Twórczość pisarska o. Kaspra Drużbickiego SJ (1590-1662*), „Resovia Sacra", r. 24: 2017, s. 263-279; Idem, *O. Kasper Drużbicki SJ (1590-1662) i jego nauka o doskonałości chrześcijańskiej*, „Saeculum Christianum", r. 24: 2017, s. 128-138; Idem, *O. Kasper Drużbicki SJ – propagator niewolnictwa maryjnego w Polsce*, „Świdnickie Studia Teologiczne, r. 15: 2018, nr 1, s. 91-97.

[4] „Futurum hunc Serum Dei magnum, Major edidit Polonia Anno Dei Nati 1590. Quo anno ultimus ex decem primis Societatis nostrae Patribus, Pater Nicolaus Bobadilla, decessit[...]. Die sexta Januarii inter Sabattum et Dominicam natalis illi fuit". D. Pawłowski, *Vita Patris Gasparis Drużbicki Societatis Jesu*, Kraków 1670, s. 1.

lubelskiego z 1625 r. zanotował, że Drużbicki urodził się w 1591 roku[5]., a katalog kolegium poznańskiego z 1649 r. przesunął datę urodzenia o. Kaspra na 6 I 1589 roku[6]. Rodzicami przyszłego jezuity byli: Piotr i Elżbieta z d. Obizierska, pochodząca ze szlachty wielkopolskiej. Być może rodzice Kaspra sprzedali swój majątek i przenieśli się w Poznańskie, rodzinne strony matki. Taką wersję wydarzeń podał biograf o. Pawłowski, pisząc, że rodzice jego przełożonego byli „praenobiles in palatynatu Posnaniensi"[7]. Natomiast Kasper Niesiecki w swoim herbarzu podał, że posiadłość Drużbickich przeszła w ręce Trzebickich[8].

Po latach sławny jezuita w pamiętniku pt.: *Libellus illustrationum*[9], myślą wracał do swojego dzieciństwa, zanosząc modlitwę za łaskę chrztu świętego: „Narodziłem się Panie na świat ślepym, ubogim, nagim grzesznikiem. Zaniesionym do Źródła Chrztu Świętego i z niego odrodzony za syna łaski twojej stałem się część Chrystusowa. I dziedzic chwały Boskiej. O, jaki przyszedłem. Ale o! jak wzbogacony wyszedłem stamtąd Kosztownymi Syna Twojego zasługami jako klejnotami ozdobiony". Jako dziecko miał wpaść do zbiornika wodnego i utonąć. Wyciągnięty po kilku godzinach, cudem ożył. Sam po latach wspominał w dzienniku: „Ty mnie bliskiego śmierci, albo już zmarłego do życia powrócił"[10].

W domu rodzinnym otrzymał wychowanie w duchu katolickim, bowiem jego rodzice nie byli zarażeni nowinkami

[5] Archiwum Romanum Societatis Jesu (dalej: ARSI), *Catalogus Primus triennalis 1625*, sygn. Pol. 9, f. 39, nr 5.

[6] ARSI, *Catalogus Primus triennalis 1649*, sygn. Pol. 12, f. 114, nr 14.

[7] D. Pawłowski, *Wierna życia W. X. Kaspra Drużbickiego relacja teraz ojczystym językiem światu polskiemu z łacińskiego przetłumaczona*. Zamość 1700, s. 1.

[8] K. Niesiecki, *Herbarz Polski*, t. 3, Lipsk 1832, s. 411.

[9] Sam *Libellus illustrationum* zaginął. O. D. Pawłowski po części przepisał go w biografii swojego mistrza.

[10] D. Pawłowski, *Wierna życia... relacja*, op. cit., s. 4.

religijnymi, które na przełomie XVI/XVII w. zaczęły się wyciszać. Temperament miał spokojny i jak sam stwierdzał: „nie stawiał oporu w czynieniu dobra, ani do zła był porywczym”[11].

Kasper naukę rozpoczął w kolegium jezuickim w Poznaniu, erygowanym w 1570 r. przez biskupa Adama Konarskiego. Pobierał tam przez półtora roku nauki humanistyczne, zapoznając się z językiem i stylem autorów greckich i rzymskich. Następnie przez rok studiował retorykę. Uczył się dobrze i wkrótce zaczął wyróżniać się osiągnięciami w nauce wśród kolegów pochodzących z różnych stron ówczesnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

2. Studia w zakonie jezuitów

Młody Drużbicki już w szkole poznańskiej, obserwując życie jezuitów, podjął decyzję wstąpienia do Towarzystwa Jezusowego. Jezuici bowiem w tym czasie stali na bardzo wysokim poziomie w zakresie życia religijnego, społecznego i naukowego. Położyli ogromne zasługi w wprowadzaniu w życie reformy potrydenckiej i mieli coraz więcej placówek w Polsce i na Litwie. Mając 19 lat, Kasper uczynił krok decydujący i 14 VIII 1609 r. wstąpił do nowicjatu oo. jezuitów w Krakowie u św. Macieja. Mistrzem nowicjatu był o. Andrzej Gutthaeter vel Dobrodziejski (1573-1657), wychowanek rzymskiego *Collegium Germanicum*. Pod jego okiem Kasper wspinał się przez dwa lata po szczeblach doskonałości zakonnej. Był bardzo sumienny w zachowywaniu przepisów zakonnych, wypełniając szczegółowo postanowienia podjęte na rannym rozmyślaniu. W swoim życiu wewnętrznym już wtedy zaczął rozwijać nabożeństwo do Męki Pańskiej, Najświętszego Sakramentu i do Matki Bożej, której dziękował za uzdrowienie z choroby płuc,

[11] Ibidem.

na którą zapadł przed wstąpieniem do nowicjatu. W swoim pamiętniku podał następującą modlitwę, będącą wyrazem wdzięczności Bogu za łaskę powołania: „Kazałeś mi Panie, abym Ci się oddał ofiara zupełną i nieustanne całopalenie przez śluby doskonałości na ołtarzu dobrowolnym, ogniem miłości, abyś mnie sam, jako mnie na pierwszym do Zakonu wejściu, z rąk Najświętszej Maryi, Matki i Pani mojej najdroższej wziął sobie za sługę, potem mnie na ołtarzu krzyża twego odebrał sobie za ofiarę Całopalenia. Tak kosztowna była i jest Ci Dusza moja. Choć ostatnia i najbliższa cząstka stworzenia Twego. Więc dziękuję za dar Zakonu, który znam między największymi i skończonymi dobrodziejstwami Twymi za najcelniejszy. Za toć błogosławić będę po wszystką wieczność, wszystkie wnętrzności moje, osobliwym Cię wysławianiem, za tę łaskę osobliwą”[12].

Po dwuletniej próbie nowicjatu Kasper złożył pierwsze śluby zakonne w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny – 15 VIII 1611 r. Pod koniec tego roku przybył do Lublina, aby w tamtejszym kolegium przez rok być studentem retoryki, którą wykładał o. Seweryn Branscensis (ok. 1573-1656), zamordowany przez innowierców podczas wojen szwedzkich[13]. W l. 1612-1615 studiował filozofię w Kaliszu, będąc słuchaczem o. Jana Roguskiego (1576-1647), którego wykłady zachowały się w rękopisie. Prefektem studiów był o. Marcin Śmiglecki (1563-1618), najwybitniejszy logik i najlepszy pisarz filozoficzny dawnej Polski. Na pierwszym roku studiował logikę, na drugim fizykę, a na trzecim – metafizykę. W Kaliszu rozpoczął lekturę ksiąg ascetycznych, a wielkie wrażenie na nim wywarła książka *De vita spirituals,*

[12] D. Pawłowski, *Wierna życia…relacja*, op. cit., s. 4

[13] A. Bober *Sytuacja jezuitów na południowo-wschodnich obszarach Rzeczypospolitej w dobie buntu kozackiego (1648-1665). Na podstawie sprawozdania O. Jana Zuchowicza SJ z r. 1665.* Kraków 1986, s. 31-32.

autorstwa jezuity Diego Alvareza de Paz, wybitnego hiszpańskiego pisarza ascetycznego. Podczas studiów ciągle wzrastał w nim kult Eucharystii i Matki Bożej – aż sześć razy nawiedzał Najświętszy Sakrament w ciągu dnia[14]. W tym też czasie pojawił się w jego życiu wewnętrznym kult Mądrości Przedwiecznej. W 1614 r. napisał w swoim pamiętniku: „Bóg dał mi miłość Mądrości Przedwiecznej i wielkie pragnienie, abym mógł stać się jej sługą. Ja o niej napisałem małe officium i kilka hymnów. Miałem także nabożeństwo do błogosławionej Dziewicy, pod wezwaniem Matki Wiecznej Mądrości"[15]. Być może wpływ na zachwyt naszego studenta kultem Mądrości Przedwiecznej wywarł biblista o. Mikołaj Łęczycki, który skierował jego uwagę na biblijne księgi mądrościowe i polecił lekturę *De sublimitate perfectionis* św. Wawrzyńca Giustiniani'ego oraz *Horologium Sapientiae* bł. Henryka Suzo[16]. W 1617 r. ułożył hymn do Mądrości Przedwiecznej.

Po skończeniu filozofii Drużbicki został nauczycielem retoryki i poetyki w kolegiach jezuickich. Pod koniec 1615 r. jako nauczyciel tychże przedmiotów przebywał w Lublinie, a w 1618 r. został przeniesiony do Torunia, jako wykładowca retoryki. Coraz intensywniej rozwijało się jego życie wewnętrzne. Czynił większe wysiłki pokutne, jak codzienne biczowanie w Wielkim Poście, wzrastał w nabożeństwie do Męki Pańskiej, a równocześnie przeżywał okres dotkliwych skrupułów. W 1615 r. zaszedł u niego uderzający fakt: więcej korzystał z modlitw ustnych, niż myślnych[17].

W 1619 r. 29-letni Drużbicki przybył do Poznania, aby podjąć studia teologiczne. Spotkał tam znakomitych profesorów: o. Mikołaja Żorawskiego (1585-1621) – moralistę, o. Tomasza

[14] D. Pawłowski, *Wierna życia...relacja*, op. cit., s. 6.

[15] Ibidem, s. 8.

[16] J. Wojnowski, *O. Kasper Drużbicki i jego ascetyka na tle życia Polski Wazów*. „Ateneum Kapłańskie", t. 66: 1963, z. 2, s. 104.

[17] J. Mandziuk, *Ks. Kasper Drużbicki teolog i mistyk*, Warszawa 1969, mps, s. 21.

Lucidusa (ok. 1582-1628), pochodzącego z Włoch – wykładowcy teologii scholastycznej, o. Jakuba Golembowskiego (1584-1650) – dogmatyka, o. Jana Borszyńskiego (ok. 1586-1629) – moralistę, o. Przemysława Jakuba Rudnickiego (ok. 1584-1650), przyszłego wychowawcy książąt Wazów na dworze królewskim, a przede wszystkim o. Mikołaja Łęczyckiego (1574-1653), biblistę, autora wielu dzieł ascetycznych i polemicznych. Na pierwszym roku teologii Drużbicki był bibliotekarzem, na drugim powtarzał zagadnienia polemiczne ze studentami filozofii i teologii. Podczas studiów teologicznych spotykamy u niego pierwsze wyraźne kroki na drodze życia kontemplacyjnego. Sam napisał, że wtedy otrzymał od Boga „próbę kontemplacji"[18].

3. Lata kapłańskie

Studia teologiczne 31-letni jezuita uwieńczył przyjęciem w 1621 r. święceń kapłańskich w Poznaniu. Wkrótce dał się poznać jako wytrawny kaznodzieja. Sam wspomniał o nawróceniu „jednego Pana, wielkiego nieprzyjaciela Zakonu"[19]. W 1622 r. przeniósł się do Jarosławia, aby pod kierunkiem o. Krzysztofa Angelusa (ok. 1565-1637), odprawić tzw. trzecią probację, której zadaniem było na wzór dzisiejszego *tirocinium pastorale* przygotować młodego kapłana-zakonnika do bezpośredniej pracy ewangelizacyjnej. Coraz więcej rozwijało się jego życie wewnętrzne. Szalejąca na Rusi Czerwonej zaraza dała mu sposobność do heroicznego aktu miłości bliźniego. Ślubem zobowiązał się usługiwać nieszczęśliwym. Nosił się nawet poniesienia śmierci za Chrystusa, mówiąc: „Najsłodszy Panie Jezu Chryste, któryś męki i śmierć

[18] M. Bednarz, *Charakterystyczne cechy mistyki O. Kaspra Drużbickiego SJ*. „Ateneum Kapłańskie", t. 66: 1963, z. 2, s. 116.
[19] D. Pawłowski, *Wierna życia...relacja*, op. cit., s. 10.

za mnie poniósł, z daru łaski Twojej, pragnę i błagam i ofiaruję się cierpieć i umrzeć za Ciebie. O, obyś mi dał wylać krew i życie za ciebie położyć, któryś za mnie dał swoje"[20]. Pragnienie męczeństwa za wiarę było dość częstym zjawiskiem wśród ówczesnych jezuitów. Często wyjeżdżali na misje, oddając niejednokrotnie życie za głoszenie Ewangelii. Przykładem może być o. Wojciech Męciński, rówieśnik Drużbickiego, który poniósł śmierć męczeńską w 1643 r. w Nagasaki. Pierwszy życiorys tego męczennika spisano prawdopodobnie na podstawie listu do jego rodziny, napisanego przez o. Kaspra[21]. Innym przykładem jezuickiego męczennika jest bł. Jan de Britto, ścięty 4 II 1693 r. w Indiach.

W 1623 r. o. Kasper otrzymał wielki i rzadki dar utwierdzenia w łasce. Sam ten fakt opisał, a jego relacja o utwierdzeniu w łasce jest jedynym tego rodzaju opisem w literaturze ascetycznej[22]. W swoim pamiętniku podał on dokładną datę otrzymania tego daru, pisząc: „W roku 1623 w dzień oczyszczenia Najświętszej Matki, dał mi Bóg dar jeden o nim mnie potem uwiadomił. Błogosławiony Bóg. Amen". Tego daru pragnął on już od nowicjatu. O jego udzielenie prosił przede wszystkim Matkę Bożą, otrzymując od Niej zapewnienie: „Dam ci ten skutek, ale musisz czekać dnia Oczyszczenia mego". I tegoż dnia usłyszał wyraźnie głos podczas Mszy św., płynący z tabernakulum: <<Utwierdzam cię w łasce mojej>>"[23]. Pamięć o tym wydarzeniu wspominał każdego roku w uroczystość Matki Bożej Gromnicznej, układając na Jej cześć specjalne hymny.

W 1623 r. o. Drużbicki został przeniesiony do Lublina, gdzie w tamtejszym kolegium podjął obowiązki wykładowcy

[20] J. Rejowicz, *Kaznodziejstwo Drużbickiego*, „Przegląd Powszechny", t. 61: 1899, s. 211.

[21] J. Szymusiak, *Spuścizna literacka o. K. Drużbickiego*. „Ateneum Kapłańskie, t. 66: 1963, z. 2, s. 153.

[22] J. Piskorek, *Dar utwierdzenia w łasce*. „Ateneum Kapłańskie", t. 66: 1963, z. 2, s. 131.

[23] D. Pawłowski, *Wierna życia...relacja*, op. cit., s. 11, 14, 15.

logiki. Jako nauczyciel gorąco prosił Pana Boga, aby mógł rozmiłować się w Przedwiecznej Mądrości. 15 listopada t. r. obrał sobie bł. Henryka Suzo za „specjalnego patrona", ponieważ ten średniowieczny dominikanin niemiecki prawdopodobnie pozwolił mu odkryć Przedwieczną Mądrość. Idąc jego śladem rozpoczął przygotowanie do zaślubin z Przedwieczną Mądrością, które złożył w uroczystość Obrzezania Pańskiego 1624 r. Tak pisał o tym wydarzeniu: „Dokonałem tego z wielką pociechą przy Mszy św. Tego dnia przed zaślubinami oznajmiłem, że moim pragnieniem jest żyć jako prawdziwy towarzysz Jezusa i kochać Boga bez wytchnienia; kazać umrzeć we mnie zmysłowości, postępować każdego dnia i służyć Bogu z gorliwością, przemienić się całkowicie w Bogu. Po sprzeciwianiu się tym pragnieniom, oznajmiłem, że zdam się na łaskę i niełaskę Boga, żeby otrzymać spełnienie tego ze strony Wiecznej Mądrości raczej, niż jakikolwiek dar, lub wynagrodzenie"[24]. Aczkolwiek o. Kasper sam dokonał aktu tychże zaślubin, to jednak przestrzegał, aby nikt nie odważył się złożyć podobnych zaślubin, jeśli nie jest do nich odpowiednio przygotowany i nie pozna, czym jest naprawdę Odwieczna Mądrość Boża.

W Lublinie o. Drużbicki oprócz zajęć dydaktycznych z młodzieżą przewodniczył sodalicji prawników, bowiem miasto znane było wówczas z sądów trybunalskich. Jego kazania przynosiły mu sławę, którą „oddał Bogu na ofiarę"[25]. Ponadto okazał się wytrawnym polemistą, biorąc udział na naleganie Jerzego Niemierzyca, podkomorzego kijowskiego, w dyspucie religijnej o bóstwie Chrystusa z Krzysztofem Lubienieckim młodszym, ministrem lubelskiego zboru braci polskich. O tej dyspucie tak pisał sam adwersarz: „Najjaśniejszy trybunał, palestra, mnóstwo przyjezdnych panów i szlachty, wojewoda lubelski, Mikołaj Oleśnicki, kasztelan

[24] J. Szymusiak, *Drużbicki,* [w:] *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 3, Paryż 1957, szp. 1729.
[25] D. Pawłowski, *Wierna życia…relacja*, op. cit., s. 11.

lubelski, Tarło, z wytężoną uwagą przysłuchiwali się tej religijnej szermierce w kościele jezuickim w Lublinie"[26].

W 1626 r. o. Kasper otrzymał obediencję do Kalisza, gdzie został prefektem studiów. Tam też 3 maja złożył śluby wieczyste. Niedługo przebywał w Kaliszu, bowiem już 5 sierpnia t.r. otrzymał nominację na magistra i rektora nowicjatu. Stanowisko to przejął od Andrzeja Wąchociusza, który zrzekł się jej ze względu na słaby stan zdrowia[27]. W tymże roku w święto Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny za szczególnym natchnieniem i po rozważnym wahaniu Drużbicki zdobył się na niezwykły przejaw swojej miłości ku Maryi, przyjmując Ją, jako „Małżonkę i powierzając kilka osób jako Jej dzieci i cząstkę Jej dziedzictwa"[28]. Uderza tu szczególny rys tego uczucia ku Matce Bożej, rys apostolski, troska o dusze. Tuż przed tym aktem zaślubin błagał o rozpalenie swojego serca miłością seraficzną i ukrzyżowaną.

Uprzednie zaślubiny z Mądrością Przedwieczną z 1 II 1624 r. i obecne z Maryją przemawiają za tym, że o. Drużbicki wszedł na trzeci, najwyższy stopień zjednoczenia mistycznego z Bogiem. To przypuszczenie potwierdza przeżycie z 1628 r., kiedy nastąpiło u niego jakby „nowe nawrócenie". Było to przeżycie nagłe, zaskakujące i gwałtowne. „Pewnej nocy ogarnął mnie jakiś nowy zapał duchowy, tak iż jasno poznałem nowość tej łaski Bożej i zmianę mego ducha od oziębłości do gorliwości"[29]. Od tego czasu poczuł się powołanym do przeżyć ściśle mistycznych, głębszych, bardziej jednoczących z Bogiem, niż te, które w 1620 r. określił jako „prolusio contemplativa". Odtąd przeżywał pełne zjednoczenie mistyczne. Nie było ono jeszcze trwałe,

[26] K. Lubieniecki, *Disputatio Lublini cum Gaspare Drużbicki Jezuita habita*, Raków 1627, s. 18.
[27] J. Wielewicki, *Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u Św. Barbary w Krakowie*, t. 4, Kraków 1899, s. 255.
[28] D. Pawłowski, *Wierna życia…relacja*, op. cyt., s. 37.
[29] Cyt. za: M. Bednarz, *Charakterystyczne cechy…*, op. cit., s. 117.

bowiem dopiero po zaślubinach z Wolą Bożą wszedł na trzeci stopień zjednoczenia z Bogiem. Jego prośba o kontemplację wlaną została wysłuchana. Jaka szkoda, że nie można ustalić daty zaślubin z Wolą Bożą, tego przełomowego przeżycia mistycznego naszego jezuity.

Cechą charakterystyczną osobowości o. Kaspra była umiejętność harmonijnego połączenia głębokiego życia mistycznego z życiem bardzo czynnym. Szybko postępując na drodze doskonałości chrześcijańskiej, otrzymywał coraz to ważniejsze urzędy w Towarzystwie Jezusowym. Pod koniec maja 1629 r. objął urząd rektora wielkiego kolegium św. Piotra i Pawła w Krakowie, będącego fundacją króla Zygmunta III Wazy. Stanowisko mistrza nowicjatu i rektora domu probacji objął po nim o. Jakub Licheński (1593-1649)[30].

4. Urząd prowincjała

O. Kasper Drużbicki dwa razy rządził polską prowincją jezuicką. Po raz pierwszy został prowincjałem 6 X 1629 r., otrzymując urząd z rąk wizytatora Pompiliusa Lamberteng (ok. 1568-1635), mającego znaczny wpływ na dostosowanie prawa i zwyczajów prowincji polskiej do prowincji zachodnich. Będąc przełożonym prowincji, usiłował łączyć harmonijnie stanowczość z dobrocią. Po przyjęciu urzędu zanosił prośby do Pana Boga: „1° abym się zawsze Tobie podobał; 2° daj mi mądrość Twoją w rządzeniu; 3° daj mi serce czyste; 4° kieruj moją ręką w pisaniu, językiem w mówieniu, myślą w rozumieniu, daj mi zdrowie, siły mocne do pracy; 5° daj mi uczucie do modlitwy, daj mi Boże wykonywać to wszystko, co rozkażesz, a rozkaż, co Ci się podoba”[31]. Jako prowincjał nie chciał,

[30] J. Wielewicki, *Dziennik spraw domu zakonnego...*, op. cit., s. 322.

[31] D. Pawłowski, *Wierna życia...relacja*, op. cit., s. 32.

aby powstawało zbyt wiele rezydencji, nazywając je „potomstwem przedwczesnym, które tym samym zwyczajnie słabym się rodzi”[32]. W liście do przełożonych domów zakonnych polecał im, aby „1° z podwładnymi swymi często rozmawiali i rozwiązywali ich trudności; 2° wszystkich traktowali po ojcowsku i zdobywali u nich zaufanie; 3° przez konferencje, konsultacje poznawali stan swego domu; 4° troszczyli się o wzrost w cnocie swoich podwładnych; 5° pilnie rozważali listy i wskazówki prowincjała; 6° gromili błędy i upadki podwładnych; 7° czynności swoje wypełniali według reguł zakonnych[33].

Jako przełożony prowincji o. Drużbicki wielką wagę przywiązywał do rozwoju misji, polecając przygotowanie młodych misjonarzy w duchu gorliwości, poświęcenia i odwagi w dziele ewangelizacji. Troszczył się o pozyskiwanie prawosławnych do katolicyzmu wedle zasad unii brzeskiej. Zachęcony przez arcybiskupa lwowskiego Jana Andrzeja Pruchnickiego, wysłał 28 X 1629 r. na synod unicki we Lwowie dwóch współbraci: o. Mateusza Bembusa i o. Macieja Szczawińskiego, „aby łagodnymi sposobami i prywatną rozmową umysły do zgody i zlania się obydwu wyznań przygotowali”[34]. Pierwszy z nich, jako były kaznodzieja królewski, na synodzie wygłosił porywające kazanie.

Jako prowincjał o. Drużbicki troszczył się o rozwój zakonnych majątków. W 1630 r. ułożył i wydał 28 reguł dla prokuratorów i administratorów jezuickich folwarków, które obowiązywały aż do kasaty w 1773 r. Celem nadania im większej powagi postarał się o ich potwierdzenie przez generała zakonu i rozesłał je po wszystkich kolegiach w prowincji. „Ksiądz prokurator

[32] Ibidem, s. 35.

[33] Biblioteka Jagiellońska (w dalszym ciągu: Bibl. Jag.), *Liber Collegii S. J. Posnaniensis*, t. 1, rkps 5194, s. 164-165.

[34] D. Pawłowski, *Wierna życia...relacja*, op. cit., s. 41.

– czytamy tam – niech nigdy nie przebywa na folwarkach sam jeden, lecz z bratem towarzyszem i razem z nim niech odprawia codziennie medytacje, rachunek sumienia i Litanię do Wszystkich Świętych oraz niech będzie przykładnym zakonnikiem. Niech się stara, by podwładni w niedzielę i święta wolni byli od wszelkich robót, słuchali Mszy św. i kazania. Obchodzić się z nimi będzie uprzejmie i łaskawie, nie przezywając nikogo, ani rolę dumnego pana odgrywając; nikogo niech nie uderzy; a jeśli ukarać wypadnie, to czynić to trzeba przez świeckiego człowieka i umiarkowanie. Nie obciąży poddanych nadzwyczajnymi robotami, w niedostatku poratuje ich za zezwoleniem rektora. Ważniejsze kontrakty, kupna, zamiany będzie zawierać za wiedzą i zezwoleniem rektora; tak samo wszelkie zmiany gruntów i domów między poddanymi, gdyż on jest tylko zarządcą, a nie pełnomocnikiem. Tylko orki, zasiewy oraz zbiórki itp. potoczne gospodarskie sprawy należą do niego. Lasu nie wytnie, procesu nie wytoczy, od zwyczajnych powinności nie uwolni raz na zawsze poddanych, ani nowych umów z nimi nie zawrze bez wiedzy i zezwolenia rektora. Nie pozwoli także poddanym wychodzić ze wsi choćby na robotę, ani dziedziczącym domostwo kobietom wychodzić za mąż do obcej wsi. Zbiegłych kmieci niech odszuka wszelkimi sposobami. Rachunki gospodarskie wszystkie przeglądać raz w miesiącu dokładnie i prowadzić będzie pięć ksiąg: pierwszą codziennych dochodów i wydatków, drugą wydatków miesięcznych, trzecią wszelkich zbiorów w ziarnie, jarzynach, owocach i co, gdzie i jak zostanie zużyte, czwartą wkładów gospodarskich, piątą inwentarza budynków z dokładnym opisem wsi, jej granic, kopców, pól, łąk, ogrodów oraz lasów. Oprócz tych włodarz będzie prowadził osobną księgę z dokładnym opisem tego, co ma w stodole, w spichlerzu itd. powierzone, a co komu wydał. Budynki folwarczne i domy poddanych niech porządnie

utrzymuje i naprawia, ale stawiać nowych nie może bez wiedzy i pozwolenia rektora”[35].

W 1631 r. o. Drużbicki, jako piastujący najwyższy urząd w prowincji, polecał w osobnym memoriale rektorom domów zakonnych: „Niech wiedzą wszyscy przełożeni i podwładni, ze nikomu z naszych nie wolno uderzyć w twarz lub bić służących i poddanych i to pod surową karą”[36].

W memoriale po wizytacji kolegium poznańskiego 12 XII 1631 r. prowincjał polecał rektorowi, aby „prokurator folwarków co kwartał wypłacał zarobek, tak służbie w kolegium, jak i pracownikom na folwarkach, a sprawozdanie z tej wypłaty, żeby dawał co miesiąc. Rektor zaś w żadnym wypadku nie podpisze mu tych sprawozdań, jeśli nie będzie przeświadczony o ich wykonaniu”[37].

Z przedstawionych rozporządzeń prowincjała o. Drużbickiego wynika, że aprobował on gospodarkę folwarczno-pańszczyźnianą, a zarazem widoczne jest bardzo ludzkie jego podejście do poddanych. Rzuca się też w oczy gospodarność w majątkach zakonnych, której często brakowało w dobrach szlacheckich. To powodowało niekiedy zazdrość panów w stosunku do zakonników.

Za pierwszych rządów prowincją polską przez o. Drużbickiego doszedł do szczytu spór między jezuitami a Akademią Krakowską, który dotyczył utworzonych przez jezuitów szkół w Krakowie. Duszą tychże zabiegów był o. Mikołaj Łęczycki, rektor otwartego w 1623 r. kolegium przy kościele św. Piotra i Pawła, które usiłowano połączyć z Akademią Krakowską, ale akademicy nie chcieli żadnej unii. Rektor Łęczycki jednak w 1623 r. otworzył kurs

[35] Archiwum Polskiej Prowincji Małopolskiej T.J. w Krakowie, *Ordinationes generaliom et provincialium,* t. 13, s. 241-244.

[36] Ibidem, s. 271.

[37] Bibl. Jag., *Memoriale relictum P. Rectori post visitationem Collegii Posnaniensis 12 Decembris a. 1631,* sygn. rkps 5194, f. 60.

teologii dla kleryków jezuickich, a w roku następnym dla obcych studentów. W 1625 r. powstały publiczne szkoły humanistyczne, a w 1628 r. kurs filozofii. Akademia Krakowska wydała walkę jezuitom, wnosząc w 1623 r. skargę do króla Zygmunta III, potem do nuncjusza i na sejmiki, a w 1625 r. do Roty Rzymskiej. W l. 1626-1627 zapadły cztery wyroki Roty na korzyść jezuitów. Akademia wniosła w 1629 r. obszerny rekurs, na co odpowiedzią była piąta i szósta decyzja Roty, która w 1630 r. wydała wyrok wykonawczy, nakazujący pod groźbą ekskomuniki zastosować się Akademii do wyroków Roty. Ten wyrok został ogłoszony 22 maja t.r. w krakowskim kolegium św. Piotra w obecności nuncjusza Antoniego Santacroce, prowincjała Kaspra Drużbickiego, księży i zakonników. Wydawało się, ze jezuici zwyciężyli, lecz było to zwycięstwo połowiczne. Studenci napadali na uczniów jezuickich, wybijali okna w kolegium, przeszkadzali w publicznych dysputach. Po śmierci króla Zygmunta III w 1632 r., wielkiego protektora jezuitów, Akademia Krakowska wzmogła walkę z zakonnikami. Dla pozyskania sobie szlachty, profesorowie i studenci zaczęli wydawać listy i ulotki i ta walka na pióra stała się okazją do powstania bogatej literatury antyjezuickiej. Profesor Neyman wydał aż sześć broszur przeciwko szkołom krakowskim, z których najważniejszą była *Memoriale eksorbitancji i procesu Akademii Krakowskiej z Jezuitami o szkoły krakowskie*. W odpowiedzi jezuici ogłosili pięć pism ulotnych i dwie większe rozprawy. Autorem odpowiedzi na *Memoriale* Neymana był sam prowincjał o. Drużbicki, który wydał jedyne w swojej twórczości pismo polemiczne pt.: *Deklaracja memoriału ekserbitancji i procesu Akademii Krakowskiej między stany koronne poddanego*.

Spór trwał nadal i na sejmie konwokacyjnym 10 X 1632 r. całą sprawę przekazano w ręce królewicza Władysława. Pod koniec

tego miesiąca odbył się trybunał rozjemczy, w którym ze strony jezuitów wzięli udział prowincjał o. Drużbicki, o. Przemysław Jakub Rudnicki, o. Fryderyk Szembek i o. Stanisław Brzechwa. Spór nie został rozstrzygnięty i trwał nadal. Pod koniec 1633 r. o. Kasper napisał rozprawę pt: *Powody dla których Ojciec święty*[...], w której spokojnie i rzeczowo przedstawił cały problem. Tymczasem król Władysław IV Waza przez swojego posła Jerzego Ossolińskiego odniósł się do Stolicy Apostolskiej. Papież Urban VIII skłonił się ku prośbie władcy polskiego i 15 I 1634 r. wystosował breve, na mocy którego zostały cofnięte dekrety Roty Rzymskiej i papież nakazał zamknięcie publicznych szkół w celu przywrócenia spokoju w Krakowie. Odtąd jezuici wykładali w tym mieście tylko teologię dla własnych kleryków, aż do kasaty zakonu[38].

Z końcem 1632 r. o. Drużbicki, oddał prowincjalstwo swojemu następcy o. Marcinowi Hińczy (1592-1668), autorowi książek ascetycznych. Pełnił on w zakonie odpowiedzialne stanowiska i był dwukrotnie prowincjałem.

5. Rządy w domach zakonnych

Po opuszczeniu Krakowa o. Drużbicki objął przełożeństwo kolegium w Kaliszu, będące fundacją prymasa Stanisłwa Karnkowskiego. Troszczył się o doczesne potrzeby zakonników, z obficie otrzymywanych darowizn ozdabiał kościół pw. św. Wojciecha i św. Stanisława Biskupa, dbał o szkolnictwo, bibliotekę, drukarnię i aptekę. Szczególni serdeczna przyjaźń łączyła go z księżna Anną z Kostków Ostrogską, fundatorką kolegiów w Jarosławiu i Ostrogu.

[38] J. Mandziuk, *O. Kasper Drużbicki SJ (1590-1662)...*, op. cit., s. 131.

W 1634 r. o. Kasper został instruktorem trzeciej probacji w Jarosławiu. Jego zadaniem była troska, aby młodzi księża zakonni przez rok poznawali tajniki duchowości jezuickiej i zasady prawa zakonnego. Roczny pobyt młodych księży stwarzał możliwości większego oddziaływani duszpasterskiego. Udzielali się oni chętnie w głoszeniu kazań, udając się aż na Podole i Wołyń. Podczas przypisanych prawem zakonnych praktyk wędrownych opiekowali się chorymi i ubogimi. Przed złożeniem ostatnich ślubów zbierali jałmużnę wśród bogatszych mieszczan i na dworach szlacheckich, dzieląc ją wśród ubogich. Składane śluby zakonne przyciągały do kościoła jezuickiego rzesze wiernych[39].

W l. 1636-1637 r. Drużbicki był kaznodzieją w Lublinie, gdzie z wielkim zaangażowaniem przemawiał do członków trybunału koronnego i mieszanego audytorium szlachty, mieszczan i ludu. Jako kaznodzieja był wrogiem modnej w jego czasach wymowy kwiecistej. Posługiwał się językiem czystym, dobrze zachowaną formą kaznodziejską, podawał jasny i gruntowny wykład praw wiary. Jednak w jego twórczości homiletycznej można dostrzec czasem zbytnią kwiecistość, nagromadzenie synonimów wokół jednego przedmiotu, czy wywody etymologiczne, charakterystyczne dla okresu panegiryzmu. Pozostawił w rękopisie 24 tomy kazań i egzort. Niektóre swoje kazania tłumaczył na łacinę, aby zagraniczni kaznodzieje mogli korzystać z jego myśli. Wydał drukiem opracowane wskazania odnośnie przygotowania i wygłaszania kazań na ambonach przez zakonnych siewców słowa Bożego. Zalecał przeto kaznodziejom dokładne poznanie środowiska, napisanie tekstu kazania, dogłębne opanowanie tematu, pamięciowe przyswojenie treści do konkretnych potrzeb słuchaczy,

[39] K. Leń, *Kolegium jezuitów św. Jana w Jarosławiu 1573-1773*, Warszawa 1991, mps, s. 176.

a nade wszystko częstą modlitwę o łaskę poznania treści ksiąg biblijnych i o dary jakby „prorockie".

W 1638 r. o. Drużbicki objął rządy w kolegium ostrogskim, którego fundatorką była świątobliwa Anna Alojza Chodkiewiczowa, małżonka hetmana Jana Karola Chodkiewicza. W tym czasie rozpoczęto budowę nowego kościoła, którego architektem był Włoch, brat zakonny Benedykt Molli. Został on jednak odwołany do Italii, po założeniu fundamentów świątyni. Wywołało to wielkie niezadowolenie fundatorki, o którym pisał o. Kasper do generała zakonu Mutiusa Vitelleschi'ego w liście z 29 V 1639 r. O niezadowoleniu hetmanowej wspomniał również w liście do generała Wincentego Caraffa z dnia 29 V 1646 r.

Za rządów o. Drużbickiego w Ostrogu istniał kurs filozoficzny dla kleryków jezuickich. W 1640 r. Chodkiewiczowa ufundowała bursę dla synów ubogiej szlachty wołyńskiej, przeznaczając osobny dom dla 20 uczniów. W 1641 r. hetmanowa przekazała dom z ogrodem za miastem dla bursy muzyków. Rektor natomiast troszczył się o bibliotekę, powiększając jej zbiory i w 1641 r. rozbudował aptekę. W 1640 r. na kongregacji prowincji polskiej Jarosławiu, podpisał przyłączenie do kolegium ostrogskiego cztery rezydencje: ksawerowską, perejasławską, nowogrodzką i winnicką[40].

Dnia 3 VII 1640 r. odbył się w Ostrogu wspaniały jubileusz zakonny, przygotowany przez rektora o. Kaspra. Na ten temat tak pisał jezuicki historiograf: „Czego tam nie było. Więc łuki triumfalne, 3 orkiestry: hetmanowej, ordynacka i studencka, ognie sztuczne, salwy. Więc trzydniowa misja ludowa i wspaniałe egzekwie za dusze fundatorów i dobrodziejów zakonu, jak przygotowanie do uroczystości, wiec sumy, nieszpory i kazania podczas samej uroczystości, więc *actio scholastica* dramat polski

[40] J. Mandziuk, *O. Kasper Drużbicki SJ (1590-1662)...*, op. cit., s. 133.

pt.: *Tryumf zakonu w pierwszym swym wieku*, który i hetmanowej i zacnym gościom z Wołynia i Polesia się podobał. Przez 8 dni po 100 ubogich zasiadało do stołu, który obsługiwali na przemian księża i klerycy Jezuici. Na obicia, drogie dywany, materye, ozdoby kościelne, hetmanowa wydała kilka tysięcy zł. polskich. Do kuchni dać kazała dwa woły, cieląt, drobiu, jarzyn ile potrzeba. Duszą jubileuszowej uroczystości był rektor, świętobliwy Kasper Drużbicki"[41].

W 1641 r. o. Drużbicki objął zarząd domu nowicjatu u św. Szczepana w Krakowie. Był wytrawnym kierownikiem duchownym, a wskazówki, które podał są do dzisiaj w dużej mierze realizowane przez ojców duchownych. Według niego kierownik duchowny powinien posiadać upoważnienie od swoich przełożonych do podjęcia odpowiedzialnych obowiązków. Jego zadaniem jest niesienie pomocy młodemu człowiekowi w rozpoznaniu powołania, aby zostało ono przyjęte i zrealizowane w życiu. Kierownik duchowny powinien mieć stały kontakt z osobą kierowaną, poświęcając swój czas na rozmowy duchowe. Podkreślał, że ci, którzy unikają spotkania z przełożonymi, zostali uwiedzeni przebiegłością szatańską i przewrotnością swojej własnej miłości. Radził swoim wychowankom, aby mieli dobrych przyjaciół, którzy z życzliwością zwracaliby im uwagę i pomagali w dążeniu do doskonałości[42]. Jako mistrz nowicjatu był przekonany, jak ważną pełni funkcję i dlatego „każdy nowicjusz w swoich trudnościach albo skrupułach, zawsze go miał wolnego i ochotnego"[43].

Po trzyletnim pobycie w Krakowie widzimy o. Drużbickiego w Poznaniu, gdzie objął obowiązki kaznodziei, a następnie rektora tamtejszego kolegium. Urząd przyjął od o. Wawrzyńca Pikarskiego

[41] S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 4, Kraków 1903, s. 1269.
[42] S. Piotrowski, *Zasady duszpasterzowania*. „Ateneum Kapłańskie", t. 66: 1963, z. 2, s. 145-149.
[43] D. Pawłowski, *Wierna życia...relacja,* op. cit. , s. 42.

(1695-1660), znanego wykładowcy filozofii i teologii w szkołach jezuickich. Wydarzenia każdego miesiąca swoich rządów w ukochanym Poznaniu opisał w *Annales Collegii Posnaniensis SJ.* Był to okres wielkich klęsk narodowych w walce z Kozactwem. Widział Rzeczypospolitą w wielkim nieszczęściu i tak mówił na temat przyczyn wojen i klęsk narodowych w kazaniu, wygłoszonym w uroczystość św. Marka Ewangelisty w 1649 r.: „Nie zatrzymujemy się nad obcem głupstwem, ale rozważamy nasze własne. Jakiemiż to dotąd Bóg przemawiał do nas słowy dobrodziejstw prywatnych i publicznych. Czyż nie wypełniło się na nas słowo Izajasza: *Sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fiduciae, in requiem opulenta.* Azaliśmy zrozumieli mowę Bożą, że Bóg opiekował się nami, karmił nas? [...] Inny język, którym Bóg przemawia jest to mowa ucisków i klęsk[...], czyż Bóg nie przemawiał do nas właśnie w tym czasie językiem dość często i jasno? Odebrał nam głowę i króla [Władysław IV, + 20 V 1648], obciął ręce wojsku i wodzom [Żółte Wody 11-16 V 1648; Korsuń 20 V 1648]. Następnie pierzchnęliśmy, gdy nas nikt nie ścigał [Piławce 22/24 IX 1648] zabrano w niewolę nad 30 000 naszych ludzi. Iluż zabitych? Jakie obszary spustoszone? Trzecia część królestwa oderwana? I zdajemy się nie mieć dosyć sił ani ducha[...]. Cóż, pytam gdy w samej Rzeczpospolitej przygotowane ludy, żeby nas rozszarpać i rozedrzeć"[44]. Ileż w tym kazaniu uczuć patriotycznych, znaków zapytania, troski o przyszłość Ojczyzny. Kazanie przysporzyło jeszcze większą sławę o. Drużbickiemu, któremu w 1650 r. król Jan Kazimierz Waza zaproponował objęcie funkcji królewskiego kaznodziei. O. Kasper odrzucił jednak propozycję, pisząc do władcy: „O śmierci i o sądzie bliskim mnie myśleć, a nie poklasku zbieranym przez kaznodzieję. Wyznaję zasady

[44] J. Rejowicz, *Kaznodziejstwo Drużbickiego*, op. cit., s. 417.

kaznodziejskie niezgodne z tymi, jakie są mile widziane na dworze, gdzie się gardzi dowodami i uczuciem, a lubuje się w konceptach, subtelności i nowinkach"[45].

W okresie poznańskim o. Drużbicki posłował do Rzymu, a w ogóle w Wiecznym Mieście był aż cztery razy. W roku 1636 i 1643 jako prokurator prowincji polskiej, w 1646 r. na VIII kongregacji generalnej i w 1652 r. na X kongregacji.

6. Ostatnie lata życia

W l. 1650-1653 o. Drużbicki piastował powtórnie urząd prowincjała prowincji polskiej. Rządy przekazał mu generał zakonu o. Goswin Nikel. Niewiele zachowało się przekazów źródłowych o życiu i działalności o. Kaspra w z tego okresu. Wiadomo, ze z inicjatywy królowej Marii Ludwiki Gonzagi i króla Jana Kazimierza doszła do skutku opieka duchowa w Konstantynopolu, roztaczana przez polskich jezuitów nad jeńcami słowiańskimi, później nad Ormianami[46]. 7 VIII 1657 r. we Lwowie witał przed kościołem jezuickim hetmana Stefana Czarneckiego, po jego zwycięstwie nad Rakoczym.

Ostatnim miejscem pobytu i pracy o. Drużbickiego był Poznań, gdzie 29 IX 1657 r. objął stanowisko rektora tamtejszego kolegium, ufundowanego w 1571 r. Jego restauracja i budowa nowego kościoła pw. św. Stanisława Biskupa rozpoczęła się w 1651, kiedy biskup Kazimierz książę Czartoryski poświęcił kamień węgielny. Tymczasem wybuchła wojna ze Szwecją i szalejąca po niej zaraza wstrzymała budowę i doprowadziła kolegium do ruiny. Szwedzi z nienawiści do jezuitów spustoszyli najpiękniejsze sale

[45] Ibidem, t. 62: 1899, s. 81.

[46] J. Krzyszkowski, *O. Kasper Drużbicki T. J. (w trzechsetną rocznicę zgonu)*. „Sacrum Poloniae Millenium", t. 11: 1965, s. 575.

parterowe, zamieniając je swoim zwyczajem na stajnie dla koni, a pokoje na piętrze straszliwie splądrowali. W 1656 r. radca wojenny króla Karola Gustawa Clas Ralamb zabrał bibliotekę, liczącą ok. 8000 tomów i wywiózł do Szwecji. Cześć zbiorów udało się jednak odzyskać, zanim zdążono je z Polski wywieść. Tak zrujnowane kolegium zastał o. Kasper, obejmując stanowisko przełożonego. Z zapałem rozpoczął prace remontowe i doprowadził kolegium do dawnego stanu, a nawet posunął budowę kościoła. Świątynia została konsekrowana dopiero w 1705 r., a wielki gmach kolegium, według projektu Jana Catenazzi'ego wybudowano w l. 1701-1733[47]. Rektor wskrzesił zaniedbane nabożeństwa, dźwignął z ruiny gospodarstwa folwarczne, otworzył szkoły. Do końca życia pracował niezmordowanie w konfesjonale i na ambonie. Mając 71 lat życia głosił kazania pasyjne w Poznaniu.

O. Kasper Drużbicki oprócz pracy administracyjnej, pedagogicznej i duszpasterskiej, w szczególności kaznodziejskiej, z pełnym zaangażowaniem oddawał się twórczości pisarskiej. Był autorem ok. 40 traktatów teologicznych, kazań, rozmyślań i poradników duchownych, które ujrzały światło druku przede wszystkim po jego śmierci. Były one wielekroć drukowane w różnych miejscach i znalazły się również w wydaniach zbiorowych (Kalisz, t. 1, 1686; Poznań, t. 2, 1692; Ingolstadt, t. 1-2, 1732). Wiele pism pozostało w rękopisach, a niektóre były tłumaczone na język francuski, angielski, hiszpański i niemiecki[48]. Szeroka była tematyka poruszanych przez niego zagadnień. Pisał dzieła z zakresu ascetyki, do ręki zakonnikom dawał zbiory ćwiczeń duchownych, poruszał zagadnienia liturgiczne. Jednak największą jego

[47] *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, opr. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 534.

[48] L. Grzebień, *Drużbicki Kasper h, Nałęcz (1590-1662),* [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 425-428.

zasługą było to, że pisał na tematy zupełnie nowe w tamtych czasach. Chodzi przede wszystkim o rozważania na temat kultu Serca Bożego i przybranego synostwa Maryi.

Zbliżał się koniec życia o. Kaspra, który wczesną wiosną 1662 r. zachorował na febrę. Zaopatrzony świętymi sakramentami, zmarł 2 kwietnia t.r. w Niedzielę Palmową. Śmierć miał spokojną, wszak w swoim życiu zanosił różnego rodzaju modlitwy, westchnienia, rozmyślania w intencji dobrej śmierci. W jego pamiętniku znajdujemy słowa: „O, niebo! Całym sobą pragnę Ciebie. O Niebo! Niebo! Całym sobą śpieszę do ciebie. O Domie Boży, kiedy w tobie żyć będę. O Ojczyzno, całym sobą śpieszę do ciebie, jak prędko powrócę do ciebie? O Miasto Boże, kiedy w tobie Mieszczaninem zostanę? O Kościele Boży, kiedy cię nawiedzę? O Przedziwny Namiocie, kiedy wnijdę do ciebie? O widzenie pokoju – kiedy się uspokoję w tobie? O Brzegu – kiedy zawinę do ciebie? O Terminie! Celu mój, kiedy trafię do ciebie? O Syonie – kiedy Boga Bogów zobaczę w Tobie? O bogaty mój spoczynku, kiedy mnie wzbogacisz?”[49] W kaplicy kolegiackiej wystawiono trumnę z ciałem świątobliwego zakonnika, do której cisnęli się mieszkańcy Poznania. Jedni całowali jego szaty, inni ocierali o nie medaliki, różańce i książeczki, a nawet zaczęli rwać je na kawałki i zabierać jako relikwie. Zakonnicy musieli przenieść trumnę za zakonną klauzurę, gdzie przez 17 dni ciało o. Kaspra spoczywało na katafalku. Oczekiwano bowiem na przybycie jezuitów z różnych placówek zakonnych. Na dzień pogrzebu przybyły wielotysięczne tłumy ludu, aby pożegnać swojego proroka[50]. Pochowano go w krypcie

[49] D. Pawłowski, *Wierna życia...relacja,* op. cit., s. 157.

[50] Niektórzy biografowie podali, że o. Drużbicki posiadał dar proroctwa i był uważany przez mieszkańców Poznania za „naszego proroka”. Podali też pewne wydarzenia, świadczące o tym darze: pani Tomickiej przepowiedział, że przy jej śmierci nie będzie żadnego jezuity, choć za życia są jej duchowymi przewodnikami; dokładnie określił dzień śmierci księżnej Ostrogskiej, wojewodziny wileńskiej; Tomaszowi Zamoyskiemu, kanclerzowi koronnemu, przepowiedział, że żona urodzi

pod kaplicą Matki Bożej w podziemiach wznoszonego kościoła. W 1666 r. otworzono trumnę i znaleziono niezepsute ciało z wyjątkiem głowy. Świadectwo o tym wydarzeniu wystawili: sufragan poznański Maciej Marian Kurski oraz dwaj komisarze – Stanisław Grundowicz i Jan Regulus. W 1698 r. wylew Warty zniszczył grobowiec zakonny. Zebrano wówczas kości o. Kaspra i umieszczono w miedzianej trumnie, którą ufundowała p. Bułakowska. W kaplicy Matki Bożej umieszczono wówczas obraz przedstawiający naturalnej wielkości postać świątobliwego zakonnika, z następującym napisem: „W. O. Kasper Drużbicki, znakomity duchem apostolskim, prawdziwym światłem w pisaniu, szczytna mądrością w rządzeniu, potwierdzeniu w Łasce Bożej, wysoką bogomyślnością, darem proroctwa, nabożeństwem do przenajdroższej Bogarodzicy Dziewicy, umarły z ustawicznego umartwienia, po śmierci nieskażony. Zmarły w Poznaniu 2 kwietnia 1662 roku mając lat 72".

***

O. Kasper Drużbicki był człowiekiem o wielkiej prostocie ducha, bez sztucznej przesady, jaka panowała w XVII stuleciu. Był wielkim humanistą, u którego widoczne było zrozumienie dla ludzi i dla ziemskich spraw. W pełni zrealizował dewizę św. Benedykta z Nursji: *Ora et labora*. Z jednej strony niemal przez całe życie kapłańskie piastował rozliczne urzędy zakonne, a z drugiej strony był prawdziwym mistykiem i autorem licznych dzieł ascetycznych. Potrafił połączyć w sobie życie kontemplatywne z życiem bardzo czynnym, surowości i ostrości, doprowadzonych do ostatnich granic, z wielką dobrocią i wyrozumieniem dla drugich. Wypełniając wolę Bożą, wskazywał innym najkrótszą drogę do doskonałości

mu dwie córki, a następnie syna. D. Pawłowski, *Wierna życia...relacja*, op. cit., s. 75; K. Niesiecki, *Herbarz Polski*, t. 3, s. 417; F. Jaroszewicz, *Matka Świętych Polska...*, cz. 2, s. 8.

chrześcijańskiej. W swoim życiu w pełni realizował ignacjańską zasadę: *Ad majorem Dei gloriam*. Wyeksponowany w ramach artykułu obraz życia o. Kaspra, stawia go nie tylko w rzędzie największych polskich teoretyków i praktyków ascezy XVII w., lecz również czyni go jednym z największych mistyków Kościoła polskiego.

Słowa kluczowe
wartości, doświadczenie, aksjologia, osoba ludzka,

Streszczenie
Perspektywa epistemologiczna wydaje się bardzo istotna. Wprowadza ład w to co potocznie określamy mianem doświadczenia aksjologicznego. Jej struktura jest rozpięta między dwoma biegunami: doświadczeniem istnienia wartości jako czegoś co można ująć jako byt obiektywny i subiektywny. Zwolennicy obiektywizmu aksjologicznego głoszą, że wartości istnieją niezależnie od poznającego i doświadczającego ich człowieka. Przeciwni są temu subiektywiści. Sądzą oni, że wartości to kreacja człowieka: zmienna, historyczna. O tym jak oceniane jest jakieś dobro decyduje wyłącznie człowiek w swej immanencji a nie coś poza ludzkiego: Absolut, etyczny ład przenikający kosmos i mikrokosmos.

Marek Melnyk
Uniwersytet Warmińsko Mazurski

Struktura doświadczenia aksjologicznego. Próba subiektywnego uporządkowania

Wstęp

Wśród różnych możliwości i sposobów patrzenia na wartości perspektywa epistemologiczna wydaje się bardzo istotna. Wprowadza ład w to co potocznie określamy mianem doświadczenia aksjologicznego. Porządkuje to specyficznie ludzkie przeżycie pojawiające się w wyniku odpowiedzi na jakiś rodzaj olśnienia: istnieniem, czymś cennym, ważnym co staje się czasem wręcz rodzajem wiary[1]. Człowiek jako podmiot tego doświadczenia widziany i pojmowany jest jako byt osobowy[2]. Odnajduje bowiem w tym doświadczeniu swą niepowtarzalność, osobne istnienie, wyznaczające mu specyficzne jego własne cele i zadania do spełnienia[3].

[1] N. Chiaromonte, Albert Camus, [w] A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przełożyła J. Guze, Kraków 1991, s. 290-291.
[2] S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, „Collectanea Theologica" 1980, nr 1, s. 37-51.
[3] G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, s. 23,88.

Dzięki temu posiada on zdolność całościowego i uporządkowanego spojrzenia na to co ważne. To doświadczenie zatem musi – z natury rzeczy – posiadać określoną strukturę. Aksjologia to teoria, która próbuje opisać istotę tego co cenne i wartościowe dla człowieka – ludzkie wartości (w tym etyczne). Takie też były zasady aksjologii, jako nauki, która narodziła się z refleksji o wartościach w obrębie dyscyplin filozoficznych, takich jak: teoria bytu, etyka, estetyka. Wszystkie one zostały połączone w jedno ponieważ zajmowały się jedną wspólną wartością – dobrem. Ontologia opisuje istnienie jako dobro. Zajmuje się tym czym jest dobro bytu. Etyka jest teorią dobrego postępowania (moralności). Redukuje dobro do czynionego lub kwestionowanego przez człowieka. Estetyka formuje teorie tego co jest piękne w przeciwieństwie do brzydoty. Wyodrębnia dobro jakim jest piękno niezależnie od fenomenu człowieczeństwa i wymiaru moralnego. Piękno nie musi być dobre. W przeciwieństwie do moralności nie musi być bowiem praktycznym postępowaniem, które ma na celu czynienie dobra. Warto przy tym zauważyć, że nigdy nie udało się stworzyć uniwersalnej teorii wartości a tym bardziej teorii istnienia dobra. Nie udało się tez jeszcze chociażby opisać tego wszystkiego co ma dla ludzi wartość. Nie posiadamy zatem powszechnej wiedzy na temat tego co jest dla nas cenne.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie głównych elementów doświadczenia istnienie wartości jako czegoś co mimo swej naoczności nie jest jednoznaczne. Jest to widoczne najbardziej w antynomii teorii wartościowania rozdartej między obiektywizmem i subiektywizmem. Zwolennicy obiektywizmu aksjologicznego głoszą, że wartości istnieją niezależnie od poznającego i doświadczającego ich człowieka. Wartości – według nich – istnieją niezależnie od ludzkiej świadomości. Wartości zatem to byty poza ludzką świadomością np. piękno to byt, któremu przysługuje

realne istnienie które przejawia się (urzeczywistnia się) w dziełach sztuki. Przeciwni są temu subiektywiści. Sądzą oni, że wartości to kreacja człowieka: zmienna, historyczna. O tym jak oceniane jest jakieś dobro decyduje wyłącznie człowiek w swej immanencji a nie coś poza ludzkiego: Absolut, etyczny ład przenikający kosmos i mikrokosmos.

1. Wartościowanie

Opis poszczególnych modułów doświadczenia wartości warto zacząć od spojrzenie na doświadczenie aksjologiczne z punktu widzenia psychologicznego. Wówczas problematyka doświadczenia aksjologicznego jest zredukowana do wartościowania. Psychologowie szczególnie chętnie rozpatrują wartości ze względu na ich znaczenie w życiu psychicznym człowieka. Zatem problem wartościowania to w dużym stopniu zagadnienie potrzeb i sensu życia[4].

Gdy przychodzi nam jej rozważać to przede wszystkim wskazujemy w życiu człowieka etapy poznawania warności. Pierwszy etap wartościowania to etap bycia dzieckiem. Nie ma wówczas różnicy między światem wartości obiektywnych i subiektywnych. Dziecko jest kopia świata wartości rodziców. Autorytetem aksjologicznym czyli źródłem wartości są rodzice. Na tym etapie nie wybieramy systemu wartości. Nie dokonujemy świadomych aktów afirmacji. Drugi etap wartościowania występuje w momencie bycia nastolatkiem. Następuje bunt aksjologiczny – zakwestionowanie zastanych, narzuconych wartości. Okres ten trwa teoretycznie do momentu założenia własnej rodziny. Następuje tez eksperyment aksjologiczny – wypróbowuje różne wartości,

[4] J. Lipiec, *Świat wartości*, Kraków 2001, s. 20-25.

poszukuje ich na własna rękę. Trzecim etapem jest dojrzałość. Powiedzmy od 30 do 50 roku życia. Sformułowany system wartości i brak buntu a co za tym idzie – akceptacja wartości obiektywnych w społeczeństwie którego jestem elementem. Czwarty okres – pierwsze podsumowania między 50 a 60 rokiem życia. Pytamy co mi się w życiu udało osiągnąć trwałego i niezmiennego. Zaczynamy porównywać swoje wartości z wartościami innych ludzi. Wartości przewyższające: spokój, ogólny dobrostan, bezpieczeństwo, pogłębiona religijność. Aksjologia starości ma dwa wymiary – powrót do wartości dzieciństwa i mądrość. W drugim modelu starości pojawia się wartość wiedzy rozumianej jako mądrość. Mądrość – która ma na celu nie instrumentalne posiadanie informacji w celu pragmatycznego ich używania (zawłaszczania), ale w celu miłowania, służeniu dobru. Z aksjologicznego punktu widzenia teoretycznie starość, schyłek życia oraz umieranie powinno być zakończeniem procesu formowania systemu wartości. Każdy z nas w swoim życiu dokonał lub dokona kilku radykalnych zmian systemu wartości. Jednakże ich celem powinna być jakaś integracja tego subiektywnego systemu wartości z obiektywnym, a przede wszystkim zdolność do wybierania wartości wyższych nawet za cenę utraty wartości hedonistycznych, witalnych i utylitarnych. Zycie jawi się tutaj jawi się tutaj jako pewien proces dojrzewania do afirmacji wartości duchowych i absolutnych. Nasz system wartości zmienia się i kształtuje przez całe nasze życie. Decydujące znaczenie maja tutaj węzłowe momenty – momenty przejścia, które wymuszają zmianę skali tego co cenne i pożądane[5]. O tym jak oceniane jest jakieś dobro decyduje człowiek, ale w sposób różnorodny zależny od etapu swego istnienia. Dzięki temu doświadczeniu można powiedzieć, iż wartości istnieją

[5] R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 68 nn.; W. Tatarkiewicz, *Drogi do filozofii*, Warszawa 1971, s. 225-240.

obiektywnie co oznacza, że istnieją niezależnie od nas. Wartości istnieją poza nami, są czymś pierwotnym, podstawowym w stosunku do naszego istnienia. Wartości jeżeli są poznawane w trakcie życiowych rytmów muszą istnieć w sposób silniejszy niż człowiek – jedynie a może aż podmiot, który ich doświadcza. Wartości tak poznawane mają charakter pierwotny – człowiek je odkrywa a nie subiektywnie kreuje[6].

Możemy je zatem podzielić na trzy kategorie. 1. Wartości indywidualne – jest to subiektywna struktura wartości, są to wartości które preferujemy, formujemy je przez całe życie. Ów struktura tworzy się do końca naszego życia, może ewaluować. Inną hierarchię ma dziecko, osoba dorosła, osoba starsza. Te wartości indywidualne muszą być sumą naszych doświadczeń, naszego życia; są takie jakimi jesteśmy ludźmi („pokaż mi swoje wartości, a powiem Ci kim jesteś"). Na ogół ukrywamy swoje wartości, ale w ciągu całego życia odsłaniają się nam. Własny indywidualny system wartości daje nam sposób indywidualizacji z własnym sobą. Własny system wartości to moje JA; to, to kim jesteśmy. 2. Wartości obowiązujące w danej grupiespołecznej. Konfrontowany z indywidualnym systemem wartości, ponieważ obawiamy się przekroczenia norm w danym społeczeństwie. Pod tym względem społeczeństwo nas kontroluje. 3. Wartości będące wynikiem zmiany preferowanych dotychczas wartości. Kilka razy w życiu zmieniamy hierarchie wartości, wywraca nam się życie duchowe. Nasze wartości rozpoczynamy rozpoznawać będąc dzieckiem. Później następuje ich piersze przewartościowania kiedy jesteśmy nastolatkami. Następne zmiany zaczynają się w okresie wejścia w dorosłość. Wówczas powinna ustabilizować się nasza hierarchia wartości. Kolejna zmiana następuje kiedy

[6] M. Buber, *Problem człowieka*, tł. J. Doktór, Warszawa 1993.

człowiek nie może pozwolić sobie na błędy. Ostatni moment zmian to schyłek życia.

To ostatnie przewartościowanie przejawia się nagle i gwałtownie. Człowiek wcześniej zwykle nie zdaje sobie sprawy, że trwa w nim przewartościowanie wartości. Przeważnie pierwszy etap polega na odrzuceniu starego systemu wartości. Musi zanegować stary system wartości. Odrzucenie go nie powoduje chaosu aksjologicznego. W momencie odrzucenia starego systemu wartości od razu pojawia się nowy, gotowy system aksjologiczny, który jest już sformułowany. Automatycznie tworzy sie nowy system wartości. Przewartościowanie jest w takim razie buntem przeciwko nieakceptowanym wartościom narzucanym przez społeczeństwo. Budowanie nowej hierarchii wartości pozwala nam stawiać czoło nowym wyzwaniom życiowym.

2. Poznawanie emocjonalne wartości

Morfologia epistemologiczna aksjologii musi obejmować też świat ludzkich emocji[7]. Poznawanie emocjonalne wartości jest echem naszej zwierzęcej prehistorii. Jeżeli ktoś jest zablokowany emocjonalny i cześć swojej zwierzęcej natury odrzuca to nie doświadcza wartości. Człowiek jest bowiem istota materialno-duchowa. Emocje to świat zwierzęcości w człowieku. Rozum to świat niematerialny – duchowy.

Wymieńmy zatem niektóre emocje, które wprowadzają nas w świat wartości: niesmak – coś co budzi w nas obrzydzenie; gniew – to więcej niż złość, puszczają hamulce emocjonalne, przez co odczuwamy inne emocje – chęć zabójstwa, poniżenia drugiej osoby; lęk; strach; zniecierpliwienie; uczucie zagrożenia – uczucie

[7] M. Scheler, *O sensie cierpienia*, tł. A. W., „Znak" 1986, nr 384-385, s. 3-43.

bliskie leku objawia się tym, iż jesteśmy bezradni wobec jakiegoś zła; napięcie – jest w nas sprzeczność, chce czegoś ale obawiam się skutków; irytacja. Te i inne uczucia dają nam dostęp do wartości i otwierają nas na ich doświadczenie. Uczucie jest zatem materialnym kształtem abstrakcyjnej wartości. Wartości tak pojmowane istnieją w sferze idealnej – są abstrakcjami. Są naszymi konstrukcjami myślowymi. Istnieją teoretycznie w naszym umyśle. Natomiast uczucia powodują, ze wartości się dla nas materializują. Doświadczenie emocjonalne pozwala nam zmaterializować abstrakcyjne wartości np. uczucie strachu chroni nas przed popełnieniem błędu – przykładowo utraty zdrowia. Sfera emocjonalna pełni zatem ważną rolę w percepcji wartości. Analiza sfery emocjonalnej w percepcji wartości mówi nam jakimi naprawdę jesteśmy ludźmi.

Taka właśnie „emocjonalna" jest aksjologia Maksa Szelera zakładająca obiektywne istnienie wartości. Jego świat wartości to uniwersum istniejące poza nami ale poznawane intuicyjnie w przeżyciu emocjonalnym[8].

Nicolai Hartmann–jest również dobrym przykładem filozofa, który preferował poznanie wartości na drodze uczuć i emocji[9]. Hartmann uważał, że wartości mają charakter wielowymiarowy, że nie można ich uporządkować w sposób równomierny i ciągły. Różni je ich jakość, wysokość, siła. Jedne wartości mogą być silniejsze od innych, nie dlatego, że są wyższe, ale dlatego że są bardziej podstawowe, a ich naruszenie jest karygodne. Wartości pozostają zawsze indyferentne wobec rzeczywistości. Wierność wobec przyjętych zobowiązań zawsze pozostanie wartością, niezależnie czy ktoś jej dotrzymuje czy nie. Jej realizacja w rzeczywistości

[8] S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2016, s. 145 nn..

[9] Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974.

nie ma nic wspólnego z jej istnieniem realnym lub też poznaniem aposteriorycznym. Wartości zatem należą do świata idealnego, apriorycznego. Poznajemy je zatem nie na drodze doświadczenia, lecz na drodze refleksji, która pojawia się na drodze intuicji, emocji, wyczucia. Hartmann podzielił wartości moralne na dwie grupy: podstawową i specjalną. Podstawowe to: dobroć, szlachetność, pełnia, czystość. Specjalne: sprawiedliwość, mądrość, męstwo, opanowanie, posłuszeństwo, karność, kształcenie charakteru, miłość bliźniego, prawdziwość, szczerość, niezawodność, wierność, zaufanie, wiara skromność, pokora, dystans, wartości stosunków zewnętrznych, miłość tego co odległe, hojność moralna, osobowość.

Pogląd, że wartości poznaje się intuicyjnie (apriorycznie) – tzn. że wartości możemy poznawać poprzez emocje to stanowisko, że o tym sposobie poznawania wartości decyduje ich natura. Wartości istnieją obiektywnie, są niezależne od nas. Są czymś pierwotnym, podstawowym w stosunku do naszego istnienia. Wartości jeżeli są tak poznawane, to muszą istnieć w silniejszy sposób niż my-człowiek-podmiot. Aprioryczny charakter poznawania wartości – wartości istnieją przed człowiekiem. Mają charakter pierwotny. Człowiek je odkrywa a nie subiektywnie kreuje. Wystarczy uświadomić sobie naturę wartości ażeby je poznać. Zatem wartości poznajemy: bezpośrednio, intuicyjnie (apriori). Stanowisko to możemy nazwać aprioryzmem emocjonalnym. Uczucia dają nam dostęp do wartości, otwierają nas na doświadczenie wartości. Uczucie jest materialnym kształtem abstrakcyjnej wartości. Wartości tak pojmowane istnieją w sferze idealnej – są abstrakcjami, są naszymi konstruktami myślowymi, istnieją teoretycznie w naszych myślach. Natomiast uczucia powodują, że wartości się dla nas materializują – objawiają się w uczuciach.

Doświadczenie emocjonalne pozwala nam zmaterializować abstrakcyjne wartości, np. uczucie strachu chroni nas przed popełnieniem błedu, utratą zdrowia, dobrej sławy. Jest nieprzyjemny ale pożyteczny. Analiza sfery emocjonalnej w percepcji wartości mówi nam, że doświadczenie aksjologiczne powiązane jest z emocjonalną stroną człowieka, ale to nie wyczerpuje w pełni doświadczenia wartości bo ma ono również charakter racjonalny. Doświadczenie emocjonalne podprowadza nas do wartości na poziomie racjonalnym. Inaczej mówiąc wartości są związane z emocjami, ale nie jest to równoznaczne z ich teoretycznym i obiektywnym rozpoznaniem.

3. Hierarchia wartości

Następnym ważnym źródłem doświadczania aksjologicznego jest świadomość tego, że żyjemy w uporządkowanym świecie wartości. To uniwersum aksjologiczne jest nam dane w procesie odkrywania własnej tożsamości[10]. To znaczy, że ludzki świat kultury możemy zredukować do struktury aksjologicznej. Innymi słowy kultura to zawsze jakiś system wartości. Zwolennicy tego poglądu zwykle akceptują obiektywizm aksjologicznego i uniwersalizm rozumienia wartości. Wartości jako idee nie są dla nich fikcjami. Człowiek zastaje wartości w świecie i może je odkryć, mimo że nie są one materialne, nie są ciałami fizycznymi, nie są cechami ciał fizycznych[11]..

Tym, który stworzył pierwszą zwartą hierarchę wartości był M. Scheler[12]. Jego zdaniem w wartości należy wydzielić jakości.

[10] W. Stróżewski, *Aksjologiczna struktura człowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny" 1998, z. 4, s. 21-46.
[11] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 22-23.
[12] J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera*, Warszawa1973; J. Galarowicz,*W drodze do etyki wartości. Fenomenologiczna etyka wartości*, Kraków 1997; S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, dz. cyt. s. 102-106.

Dzieli wartości na hedonistyczne (najbardziej prymitywne, inaczej mówiąc przyjemnościowe; są one krótkie, intensywne, szybko tracą znaczenie), witalne (żywotne, życiowe, np. zdrowie), wyższą rangę posiadają wartości utylitarne (to co jest użyteczne, pożyteczne), powyżej są wartości duchowe (kulturowe). Wartości duchowe dzielimy na trzy podgrupy: estetyczne-to co piękne, wartości porządku prawnego-to co jest słuszne, należne, poznawcze-prawda, to co jest prawdziwe. Kto realizuje wartości wyższe realizuje również wartości niższe. Na szczycie hierarchi wartości Scheler umieścił wartości sakralne. Wg Schelera człowiek, który realizuje wartości sakralne realizuje również wszystkie inne wartości. Wartości religijne są najbardziej trwałe, nie zmieniają się, nie ulegają ewolucji, erozji.Wg Schelera wartości dzielimy na pozytywne i negatywne. W świecie wartości panuje antynomia czyli dwubiegunowość. Hedonistyczne dzielimy na przyjemne i nieprzyjemne. Wartości wg Schelera mają charakter modalny tzn. że wśród wartości panuje różna hierarchia. Witalne wartości również możemy podzielić na pozytywne i negatywne. Pozytywne to to co jest szlachetne. Negatywne to te, które są pospolite. Wartości mają swoją ciemną stronę.Wartości utylitarne również mają charakter modalny. Pozytywne to te, które są użyteczne. Przeciwieństwem jest to co jest nieużyteczne.Wartości duchowe dzielimy na pozytywne i negatywne: estetyczne – piękne lub brzydkie, prawda – prawda i fałsz/kłamstwo/antyprawda. Antynomia wartości, ich rozdarcie na wymiar pozytywny i negatywny, ciemny i jasny jest odzwierciedleniem rzeczywistości, tego jaki jest byt, czym jest istnienie. Świat, który jest, w którym uczestniczymy jest antynomiczny, jest równowagą tego co jest dobre i co jest złe. Świat jest zatem równowagą pomiędzy idealnym ładem a chaosem. Zasadą istnienia świata jest równowaga sprzeczności. Żyjemy w świecie wartości, nasz ludzki świat jest to świat wartości, jest to nasze naturalne

środowisko, bez którego nie możemy istnieć, ale nie jest one doskonałe, idealne. W hierarchii wartości Schelera istnieje założenie, że istnieją jeszcze inne sposoby hierarchizacji wartości. Scheler nie twierdził, że udało mu się poznać w sposób doskonały strukturę wartości. Twierdził, że nie wiemy jaka jest w rzeczywistości hierarchia wartości. To co zaproponował było jedynie przypuszczeniem, że tak hierarchia wartości może wyglądać. To wskazuje, że wartości mają charakter transcendentny (przekraczają możliwości poznawcze człowieka).

Ks. J. Tischner podobnie jak Scheler zakłada obiektywne istnienie wartości oraz obiektywne przeciwieństwa między wartościami: pozytywnymi i negatywnymi[13]. Najniżej w hierarchii znajdują się wartości hedonistyczne (przyjemne, nieprzyjemne), ponad nimi wartości witalne (życie, zdrowie, śmierć, choroba), wyżej znajdują sie wartości duchowe (prawda, piękno, dobro, fałsz, brzydota, zło; dobro i zło dotyczą wartości etycznych takich jak sprawiedliwość, szlachetność, męstwo, życzliwość, heroizm. Nazwa wartości duchowe pochodzi stąd, że ich nosicielem nie jest ludzkie ciało, ale osoba ludzka. Prawda jest przewodnią wartością duchową, czyli jest na czele wartości duchowych, tzn. że trzeba coś poznać takim jakim jest by potem zrealizować wartość etyczną lub estetyczną. Uczciwość to zbiór cech – prawdomówności, możności polegania na kimś itd.Gdy mówimy o hierarchi wartości to prezentujemy na zewnątrz hierarchie wartości, która występuje w danym społeczeństwie. Tak twierdzą socjologowie. Statystycznie najwyżej znajduje się rodzina, bóg, ojczyzna. Każdy z nas ma własną, indywidualną, subiektywną hierarchię wartości. Przeważnie nie mamy odwagi by wyartykułować przed innymi, najczęściej jest ona ukryta nawet przed nami samymi. Niewielu z nas

[13] J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w] *wobec wartości*, Poznań 1984, s. 81.

ma odwagę żyć wg własnej hierarchi wartości, ponieważ aby to zrobić musimy się zbuntować. Subiektywna hierarchia wartości, czyli wartości subiektywnie uznawane przez nas jako dobro. W tym celu tworzymy własny system aksjologiczny, który odpowiada tylko nam, naszym indywidualnym, niepowtarzalnym potrzebom.Nasza własna hierarchia wartości tworzy strukturę naszej tożsamości. Hierarchia wartości jest podstawą zasad postępowania jednostki ludzkiej (etyka). Jeżeli człowiek wie, co jest dobre, co lepsze i co najbardziej godne wyboru, wie jak żyć i do czego dążyć i ostatecznie ma wyznaczony kierunek postępowania.

Wspomniany Nicolaj Hartmann – wyróżnił kilka rodzajów wartości, przede wszystkim dokonał podziału wartości meterialne: wartości dóbr, wartości hedonistyczne, wartości witalne, wartości moralne, wartości estetyczne, wartości poznawcze i wartości religijne[14]. Hartmann w podziale wartości dostrzegł podział na wartości do realizacji i wartości zrealizowane,wartości aktu i wartości wytworu aktu, wartości osoby i wartości osobowości. Hartmann stworzył zatem podwójną hierarchię wartości. Pierwszą hierarchię tworzą wartości wysokie oraz niskie a drugą tworzą wartości mocne i słabe. Wartość jest słaba, wtedy gdy jej zrealizowanie nie wywoluje większej reakcji człowieka, np. higiena, fizjologia, codzienne domowe czynności. Mocne to te, jeżeli ich zrealizowanie lub niezrealizowanie wzbudza reakcje nagdrody lub kary/potępienia. Wartości wysokie są wtedy, gdy ich realizacja powoduje zachwyt, pozytywną reakcję otoczenia, entuzjazm wobec tego, który je urzeczywistnia, np. ktoś uratuje życie tonącemu; dokona wybitnego aktu wyczynu sportowego. Niskie wartości są to takie, które nie budzą reakcji napiętnowania wobec niezrealizowania tej wartości i osoby, która mogłaby ją spełniać.

[14] N. Hartman, *Wprowadzenie do filozofii*, tł. J. Noras, Warszawa 2000, s. 183-188.

Stanisław Osowski – wyróżnił wartości odczuwane i wartości uznawane[15]. Wartości odczuwane występują niezależnie od przyjętych wobec nich postaw człowieka, zmieniają się w zależności od pragnień jednostki ludzkiej. Warunki te zmieniają sie podczas całego życia człowieka. Natomiast wartości uznawane są to wartości przyjmowane wtedy kiedy istnieje zgodność przekonań z postępowaniem. Kiedy wartości uznawane są niezgodne z przyjętym wzorcem postępowania (moralnością) to świadomość tej rozbieżności motywuje do postępowania za wartością uznawaną. Wartości odczuwane motywują do określonego działania zgodnego z wartością obiektywną. Wartości odczuwane zawsze rodzą się w określonej grupie społecznej. Osowski wyróżnił również wartości uroczyste i codzienne. Uroczyste odnoszą się do rzeczywistości ważnych społecznie i istotnych. Codzienne odnoszą się do powszechnie doświadczanych stanów: radości, smutku, powodzenia, niepowodzenia. Dzieją sie one w rodzinie, wśród znajomych, przyjaciół.

Apologeta aksjologicznego ładu był był Ditrich Von Hildebrant[16]. – wyróżnia trzy kategorie ważności: 1. subiektywne – na przykładzie pracowitości – praca, rodzina, finanse są dla mnie ważne, by to osiągnąć muszę być pracowity a co się z tym wiąże muszę być sprytny, zaradny; 2.ważność sama w sobie; 3. obiektywne dobro dla osoby – jest to synteza ważności subiektywnej i ważności samej w sobie, człowiek wówczas wybiera wartość samą w sobie i realizuje ją, wybór obiektywnego dobra jest to bardzo trudne zadanie bo musimy często zrezygnować z egoizmu, z traktowania ludzi w sposób przedmiotowy. Porównując ten podział

[15] S. Osowski, *Dzieła*, t.3, Warszawa 1967, s. 73-97.

[16] D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, tł. E. Seredyńska [w] *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 10-44. Zob. M. H. Szymeczko, *Koncepcja wartości u Ditricha von Hildebranda*, „Roczniki Filozoficzne”1964, z. 2, s. 43-55.

z koncepcją Schelera widzimy że nie ma tu wartości niższych związanych z subiektywnym zadowoleniem. Hildebrant podzielił wartości na:wartości ontyczne (związane z bytem)– godność, wartości jakościowe – estetyczne (intelektualne i etyczne); są natężeniem/kumulacją tych wartości, wartości bytu, które przysługują każdemu bytowi – czyli wszystko co istnieje jest wartościowe, jest dobre. W tej koncepcji drogę do wartości wyznaczają wyższe uczucia duchowe.

4. Przewartościowanie wartości

Doświadczenie wartości wiąże się też z radykalnym odrzuceniem ładu aksjologicznego. Do popularyzacji tych rozważań przyczyniła się twórczość Fryderyka Nietschego[17]. Zakwestionował on istnienie trwałych, obiektywnych wartości, wskazywał natomiast subiektywne, biologiczne, sytuacyjne uwarunkowania wartości, odmienną – jego zdaniem – moralność „panów" i „niewolników". Jego zdaniem, silni cenią dostojność, godność osobistą, stanowczość, sprawność, pewność działania, bezwzględność w realizacji swych zamierzeń. Słabi (czyli chrześcijanie) cenią zaś to, co im sprzyja, a więc: litość, czułość serca, miłość, altruizm. Głosił on załamanie się systemu wartości w XIX wieku. Głosił tzw. śmierć Boga i twierdził że społeczeństwo do XIX w. wartości utylitarne czyli pieniądze uznało za wartości najwyższe. Twierdził, że ludzie tylko pozornie wierzą w Boga. Nitsche proponował stworzenie nowego systemu etycznego, który nie będzie legitymizowany wiarą w Boga, który jest twórcą norm, które zostały narzucone ludziom i karze nas za nieprzestrzeganie tych norm. Jest jednocześnie twórcą i tym który wyciąga konsekwencje za postępowanie.

[17] S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, dz. cyt. s. 93-96.

W systemie tym czlowiek miał być twórcą tego co dobre i złe. Wprowadzając pojęcie przewartościowania głosił krytykę społeczeństwa mieszczańskiego, które jego zdaniem wartości duchowe personifikowane w ideii Boga zastąpiono wartościami materialnymi. W teorii społeczeństwo to miało nadal głosić prymat wartości duchowych. Nitsche głosił dlatego hasło śmierci Boga. Wg niego Bóg umarł, ponieważ zastąpiono go dążeniem do bogactwa materialnego, konsumizmu, hedonizmu. Nitsche wskazywał na głęboki rozdźwięk między życiem, które jest naznaczone praktycznym ateizmem, wiarą w postęp, kultem nauki, antropocentryzmem, a ciągle praktykowaną chrezścijańską wiarą. Wg Nitschego mieszkańcy Europy w swej codzienności przestali być chrześcijaninami, którzy żyją tak jakby Bóg istniał, który jest źródłem wartości duchowych, ładu aksjologicznego, prawodawcą porządku moralnego oraz tym, który ten ład egzekwuje. Nitsche wskazał, że XIX wieczni mieszczanie europejscy to swoiśści schizofrenicy duchowi. Żyją bowiem w dwóch równoległych światach. Teoretycznie werbalnie wyznają najwyższe ideały duchowe: pracowitość, uczciwość, dobro rodziny, itp, które uzasadniają religijnie, w praktyce jednak żyją w innym świecie. Jest to świat egoizmu, prymitywnej walki o przetrwanie, egoistycznego dążenia do bogactwa materialnego kosztem wyzysku innych ludzi. Wobec tego Nitsche twierdził, że należy dokonać zmiany systemu wartości. Nie głosił przy tym ateizmu. Proponował jedynie aby człowiek przestał żyć w rozdwojeniu, aby przestał być duchowym karłem, który udaje chrześcijanina, werbalnie głosi prymat wartości moralnych, estetycznych, religijnych, a w praktyce podziela zupełnie inny system wartości, którymi są wartości utylitarne, materialne i hedonistyczne. Wprowadził pojęcie nadczłowieka. Nadczłowiek jest to człowiek zintegrowany, który żyje tak jak wierzy, wyznaje najwyższe ideały duchowe. Nie boi się wcielać ich w swoje życie.

Nitsche mówiąc o przewartościowaniu wartości przewidział proces dechrystianizacji kultury europejskiej, który stał się faktem w naszych czasach.

5. Wartości utylitarne

Wydaje się, że konsumpcja dla dużej części świata jest szczególną wartością, która domaga się realizacji[18]. Konsumpcja jest czynnikiem determinującym życie jednostek i społeczeństw. Wartości utylitarne są ściśle związane z konsumeryzmem. Związek wartości utylitarnych z konsumpcja. Konsumpcja – łac. Consumo i ma dwa znaczenia: 1. zużytkować coś, wykorzystać; 2. poświęcić na coś czas, ginąć, gubić, przemijać. W języku polskim (słownik Doroszewskiego) pojęcie konsumpcja istnieje w znaczeniu: 1. jedzenie, spożywanie; użytkowanie towarów; 2. produkcja i konsumpcja np. literatury. Zatem obecnie żyjemy w świeci konsumpcji. Jest to najważniejszy czynnik wyróżniający społeczeństwo bogatej północy, a dla biednego południa konsumpcja stanowi wartość samą w sobie, której nie można osiągnąć. Świat konsumpcji narodził się w USA na początku XX wieku. Był on związany ze zjawiskiem masowej produkcji, który łączył się z masową konsumpcją. Świat konsumpcji to świat, w którym każde pragnienie musi być zaspokojone. To świat spełnionej satysfakcji płynącej z konsumowania tzn. tak naprawdę wchłaniania: towarów, widoków, potraw, napojów, papierosów, ludzi, wykłady, książki. Wszystko to jest konsumowane, połykane. W efekcie cały świat jest wielkim przedmiotem naszego niezaspokojonego apetytu. Jest to coś w rodzaju wielkiego jabłka, wielkiej butelki, wielkiej piersi, wiecznego przystanku w oczekiwaniu na owe

[18] L. Hostyński, *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006, s. 17-61.

towary, wiecznego rozczarowania. Wartości utylitarne – aksjologiczna podstawa świata konsumpcji. Najczęściej za wartościowe w znaczeniu utylitarnym uznaje się to co jest pożądane i osiągalne, co jest zdolne zaspokoić czyjeś porządanie i potrzeby, co jest pożyteczne. Tzw. pożytek odnosi się przede wszystkim do relacji:podmiot (ja) – > świat zewnętrzny (świat). Pożytek określa sens działań zmierzających do zapewnienia przetrwania podmiotowi w świecie zewnętrznym. Nadaje komfort trwaniu. Zapewnia najlepsze momenty trwania. Samo pojęcie wartości utylitarne wywodzi się z łacińskiego słowa utylitas (przydatność, pożytek, korzyść, usługa). Nie możemy jednak ograniczyć się tylko do tego podstawowego znaczenia, dlatego, że to co pożyteczne, wartościowe może mieć charakter ekonomiczny, instrumentalny. Pojęcie wartości utylitarne należy powiązać z pojęciem interesu oraz z pojęciem przyjemność. Otóż wartości utylitarne łączą się ściśle bowiem z ludzkimi potrzebami. Ich niezaspokojenie powoduje cierpienie. Np. dla żeglarza cierpieniem jest brak morza/jeziora oraz jachtu. Środki przeciw molom są pożyteczne dla kożucha. Struktura wartości utylitarnych. (Wartości utylitarne sensu stricte) Przy założeniu, że wartości utylitarne są to wartości służące potrzebie utrzymywania życia, na pierwszy plan muszą się wysunąć wartości witalne. Czy możemy traktować ludzi utylitarnie? Czy możemy zredukować ludzi do przedmiotu użycia? Człowiek jest wartością sam w sobie, nie możemy traktować samych siebie traktować przedmiotowo. Inną formą utylitarnego traktowania wartości człowieka jest manipulacja. Utylitarne traktowanie siebie wzajemnie jest zjawiskiem powszechnym (praca, obowiązki), ale są pewnie nieprezkraczalne granice, które trzeba respektować bezwzględnie aby nie zredukować siebie albo drugiego człowieka do przedmiotu (który można zużyć i użyć). Granicą nieprzekraczalną jest zło, które mogę wyrządzić drugiemu. Często

słyszymy jednak zdanie, że moja wolnośc jest granicą mojej wolności. Godności nie można redukować (zespół wartości przynależnej tylko człowiekowi)

Aksjologia kultury konsumeryzmu powstała poprzez oderwanie rzeczy od ich produkcji. Rzeczy, które używamy, które nosimy nie mają dla nas personalistycznego znaczenia. Otaczają nas olbrzymie ilości rzeczy w postaci stosow ubrań, tacek z gotową żywnością w supermarketach, rzeczy te nie są powiązane z procesem produkcji. Kupowane przez nas produkty żywnościowe np. mięso są spreparowane i prawie gotowe do spożycia, ich przygotowanie ma na celu odseparowanie konsumentów od rzeźni, ubojni, procesu hodowli itd. Kupując gotowy stek czy pierś z kurczaka nie widzimy, jesteśmy całkowicie odizolowani od realistycznej wizji ubojni, chlewni czy więzienia dla kurczaków. Masowa produkcja zwierząt ma charakter przemysłowy. Mięso, które kupujemy w supermarketach dla wielu z nas jest rzeczą, która nie ma nic wspólnego z żywą istotą (świnie, bydło, drób, ryby). Konsumenci są odizolowani od cierpienia zwierząt i ludzi. W efekcie rzeczy i towary stały się anonimowe. Rodzina konsumencka pojawiła się dopiero na przełomie XIX i XX wieku. Rodzina konsumencka nie produkuje żadnych rzeczy. Rodzina agrarna była samodzielną jednostką ekonomiczną. Rodzina konsumencka musi tylko chodzić do pracy. Dom spełnia funkcje wypoczynkowe, higieniczne, zapewnia bezpieczeństwo fizyczne i psychiczne. Nawet artyści wychodą rano do pracowni poza domem. Nowość jest jedną z wiodących wartości w świecie konsumpcji. Istnieje pewnego rodzaju przymus psychiczny, który zmusza nas do wymiany rzeczy tzw. starych na nowe. W pewnym sensie dotyczy to również ludzi. Portale randkowe, agencje towarzyskie to również miejsca konsumpcji nowych ludzi. Nowość obejmuje modę, urodę. Dom nie jest już w większości warsztatem pracy. W tym kontekście

warto też zwróci uwagę na mistyka logo. Logo to tak zwany markowy znak, który staje się symbolem określonych wartości (jakość, piękno,prestiż).

6. Wartości religijne.

W ludzkiej strukturze poznawczej świata wartości nie może zbraknąć religii[19]. Na ogół sądzi się, że wartości religijne przejawiają się w sposób symboliczny. Symbole religijne są manifestacją wartości religijnych, są to: krzyż, opłatek (hostia), woda, obrazy religijne, relikwie, księgi święte, świątynie, święte góry, przedmioty służące do modlitwy, rzeki święte, żłóbek. Swiętość inaczej sacrum to sposób przejawiania się wartości religijnych. Symbole religijne są narzędziem, wyrazem, znakiem ujawnienia się tuchże wartości religijnych, które są abstralcyjne. Krzyż pierwotnie był narzędziem tortury i egzekucji. Był znakiem hańby. Symbol jest to znak, który odsyła do innej wyższej rzeczywistości, którą manifestuje. Znak drogowy wskazuje jedynie na jedną konkretną treść. Symbol jest to znak, który nie jest jednoznaczny, on wskazuje na jakąś rzeczywistość, która jest tajemnicza. Przekracza zdolności poznawcze człowieka. Wskazuje na mistreryjność rzeczywistości, która otacza człowieka.

Jednak warto zwrócić uwagę, że wartości religijne aby zaistniały w polu poznawczym człowieka muszą zaistnieć nie tylko w porządku transcendencji ale też i w codzienności jako podstawowaej kategori bytowej człowieka[20]. Człowiek bowiem żyje w trzech wymiarach. Każdy z nas ma określoną ilość bytu. Nasze życie biegnie od narodzin do śmierci. Między przeszłością, którą znamy(czasem

[19] S. Tokarski, *Mircea Eliade w filozofii dialogu międzykulturowego*, [w] *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, red. S. Tokarski, Warszawa 1996, s. 23-41.
[20] Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 198, 311-314.

który minął) i wyłaniającej się z przyszłości (perspektywą), przepływa nasze życie, realne istnienie – teraźniejszość. Teraźniejszość to wąska szczelina czasu pomiędzy przeszłością a przyszłością. Jednak ta wąska przestrzeń ciągle przesuwajaca się ku śmierci, w kierunku przyszłości jest podstawową formą, przestrzenią naszego istnienia. Przeszłość z punktu widzenia teraźniejszości już nie istnieje, a przyszłość również jeszcze nie zaistniała. Z punktu widzenia teraźniejszości przeszłość to zamknięte, niezrealizowane, potencjalne możliwości. A przyszłość to potencjalne, otwarte możliwości. W takim razie człowiek istnieje jedynie w teraźniejszości. Można ją porównać do przedziału w pociągu. Teraźniejszość możemy również porównać do swojego życia. Każdy z nas ma jedynie swoje życie, gdzie realizuje swoje potencjalności. Czyli aktualizuje swoją czasowość. Gdy człowiek traci poczucie sensu codzienności, pragnie jedynie zakończyć swoje życie. Codzienność jako ta podstawowa kategoria naszego istnienia (istniejemy w codzienności) jeżeli ulegnie destrukcji, automatycznie temu samemu ulega nasze istnienie. Tylko w codzienności jesteśmy szczęśliwi. Przeważnie o tym nie wiemy. Jeżeli ktoś jest nieszczęśliwy powraca do cierpienia, które znajduje się w przeszłości. Ktoś kto nie umie żyć w teraźniejszości tym samym nie opanował tej swoistej sztuki życia jest skazany i uwięziony w przeszłości lub w ciągłym planowaniu tego co będzie, w myśleniu, że można jeszcze wszystko zrealizować[21].

Teraźniejszość bardzo często przemienia się w święto. Poprzez święta, poprzez zawieszenie naszego codziennego rytmu życia doświadczamy czegoś co jest przeciwieństwem teraźniejszości. Jak pamiętamy teraźniejszość to ciągle przesuwająca się szczelina – nieuchronnie do punktu omega. Natomiast święto

[21] W. Pawluczuk, *Potoczność i transcendencja. Intersubiektywność naszej codzienności*, Kraków 1994.

jest zawieszeniem istnienia czasu. Każde święto jest to powrót do illo tempore (powrót do czasu pierwotnego, do początku istnienia). Obecnie przeżywamy wielki post, którego finałem będzie przeżycie zmartwychwstania Chrystusa. Dla chrzescijan jest to najważniejsze święto, najważniejsze wydarzenie w ludzkości. Jest to bowiem zwycięstwo nad śmiercią, złem, cierpieniem i grzechem. Chrześcijanie wierzą, że Jezus z Nazaretu poprzez swoją ofiarną śmierć, pojmowaną jako dobrowolną ofiarę za grzechy ludzkości dokonał wyzwolenia wszystkich ludzi (całego świata) ze zła i śmierci. Akt ten chrześcijanie pojmują jako dopełnienie aktu stworzenia świata i człowieka, a więc tego co stalo się u zarania ludzkości gdy jeszcze nie istniał czas, gdy zaczął istnieć czas. Akt stwórczy bowiem dla chrześcijan to początek istnienia czasu, który wyłonił się z wieczności. Osobowy Bóg, który istnieje poza materią i czasem, dokonując aktu kreacji, tym samym dokonał stworzenia czasu. Bóg, osobowy absolut zamierzył wg chrześcijan pojawienie się człowieka po to by wcielić się w materię, ujawnić swe istnienie w materii w czasie. Znakiem tego objawienia się Boga w czasie dla chrześcijan jest nauczanie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Wierzą oni, że Jezus z Nazaretu jest wcielonym Bogiem i człowiekiem jednocześnie.W ten sposób został zakończony akt stwarzania świata. Celem bowiem aktu kreacji było przebóstwienie człowieka. W ten sposób teraźniejszość staje się uobecnieniem, manifestacją wieczności (niezmienności, mocy, prawdy, miłości). Święta są zatem manifestacją w teraźniejszości najwznioślejszych wartości – prawdy, miłości. Orędzie Chrystusa głosi, że nasza teraźniejszość nie jest zamknięta i nie płynie tylko ku przyszłości. Nasze życie domaga się otwarcia na drugiego człowieka. Chrystus głosił, że dając siebie innym, teraźniejszość przeżywamy w doświadczeniu wieczności a więc wartości niezmienną. W ten sposób zawieszamy nieuchronnie płynący czas. Zatem

teraźniejszość staje się świętem. Są to nasze codzienne święta, np. dzień dobry powiedziane sąsiadowi, dobre, bezinteresowne słowo, rozmowa. Chrześcijanie wierzą, że każde dobro, każdy gest jest wyświadczane Bogu w drugim człowieku, którego spotykają na drodze swojego życia. Zatem wartości codzienności przybierają formę relacji ja-Ty. Jest to wymiana jakiegośc dobra, ma ona charakter bezinteresowny. Jest to dar. Innym przykładem aksjologii codzienności uformowanej przez chrześcijaństwo są obrzędy świąteczne Bożego Narodzenia czy Wielkiej Nocy. Warto zwrócić uwagę, że przygotowanie pożywienia, uroczyście zastawiony stół z obrusem, świąteczne ubranie, życzenia (są to dobre słowa wyrażające pragnienie dobra dla drugiego człowieka równoznaczne z miłością). Tworzą razem aksjologiczną przestrzeń, na którą składają się następujące wartości: przebaczenie, zapomnienie zła, pragnienie dobra, świadomość że Bóg przebacza zło, świadomość wyzwolenia z uwikłania w grzech, modlitwa za wrogów, współczucie, wyzwolenie się z konkurencji, świadomość własnych ograniczeń i ich akceptacja, pokora jako akceptacja prawdy o sobie, przebaczenie sobie samemu i pogodzenie się ze sobą. Warto zauważyć, że ten specyficzny system wartości jest w przedziwny sposób zawarty, ukryty w gestach, słowach, atmosferze, nastroju wigilijnego czy wielkanocnego stołu, który przestaje być codziennym meblem służącym do realizacji utylitarnych czy witalnych wartości (jedzenie, picie, lektura, prasowanie, praca) a przemienia się w domowy ołtarz, na którym dzielimy się sobą ze sobą dobrem, przebaczeniem, wiernością, miłością, uczciwością.

7. Zakończenie

Zarysowana problematyka poznawania wartości jest jedynie subiektywnym zarysem. Istnieją oczywiście jeszcze inne obszary,

z których czerpiemy wiedze na temat świata wartości. Warto wymienić dwa. Obecnie takim ważnym „miejscem" doświadczenia aksjologicznego jest przyroda. Na przełomie XX i XXI wieku okazało się, że człowiek z jego systemem wartości może przecznic się do katastrofy naturalnego środowiska człowieka-biosfery. Niektórym wyda daje się, że ludzi niepotrzebni życiu jako takiemu. Kwestionowana jest tym samym zasada wiara w postęp a nade wszystko idea rozumności człowieka, który nie jest w stanie zahamować degradacji przyrody, życia i unicestwienia własnego gatunku. Swoistym doświadczaniem wartości jest też ich ambiwalencja. Wielokrotnie mówiąc o wartościach, mowiliśmy, że w naszym codziennym życiu panuje aksjologiczny chaos. Wydaje się, że wartości są ambiwalentne, że są uwikłane w sprzeczności. We współczesnym świecie gdy przychodzi nam myśleć, mówić o wartościach, jesteśmy wówczas uwikłani w dwa krańcowe stanowiska. Jedno widzi w wartościach kategorie pojęciową, która w doskonały sposób pomaga zrozumieć świat przyrody, kulturę, naturę ludzką. Wartości są wówczas bytami realnymi. Z drugiej strony spotykamy się z zaprzeczeniem pojęcia wartości. Nawet do tego stopnia, że postuluje się odrzucenie takiego pojęcia. Wartości nie są narzędziem opisującym kulturę, moralność, przestrzeń estetyczną. Obecnie pojawili się liczni przeciwnicy myślenia wg wartości. Twierdzą oni, że z wartościami wiąże się w sposób konieczny subiektywizacja. Twierdzą, że pojęcie wartości jest pojęciem wieloznacznym, rozmytym, niejasnym. Pytają co to znaczy, że wartości są zakotwiczone w rzeczach, uczuciach, doświadczeniu religijnym, o których mówi nam aksjologia. Ludzie ci odrzucają istnienie wiecznych wartości, twierdzą, że kategoria wartości przeminęła. Odrzucają przestrzeganie rzeczywistości aksjologicznej, twierdzą, że wartość nie jest podstawową kategorią służącą do opisywania i wyjaśniania świata. Twierdzą, że takie

zagadnienia jak praca, wychowanie, nadzieja nie muszą być rozpatrywane przez pryzmat filozofii wartości. Odrzucany jest w ten sposób aksjologiczny paradygmat istnienia człowieka. Kategoria wartości nie jest fundamentem ludzkiej egzystencji. Wartości są czymś wtórnym, drugorzędnym, niedocierającym na poziom najgłębszego doświadczenia człowieka. Tak by wyglądał zatem obraz ambiwalencji w stosunku do aksjologii i samego pojęcia wartości. Dlaczego tak się stało? Dlaczego nie ma zgody co do istnienia wartości? Dlaczego jesteśmy uwikłani w tę nieoczywistość aksjologiczną? Nie można po prostu zaprzeczać, że żyjemy w świecie różnorodnych środowisk aksjologicznych, wzajemnie sprzecznych i zwalczających się, np. w życiu politycznym. Co jest jednak podstawą ontologiczna antynomi wartosci? Wydaje się, że tym czymś może być rozpad rzeczywistości na dwa fundamentalne procesy, ktore obejmuja zarówno świat przyrody i rzywiśtośc specyficznie ludzką-kulturę: entropoii oraz kreacji. Rozapd, smierć, destrukcja, chaos z jednej strony a z drugiej odradzanie się życia, inowacja, twórczość są fundamertalną zasadą istnienia. Możliwe zatem, że to ona wyznacza antynomiczność wartości.

BIBLIOGRAFIA

- Buber M., *problem człowieka*, tł. J. Doktór, Warszawa 1993.
- Chiaromonte N., *Albert Camus*, [w] A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przełożyła J. Guze, Kraków 1991, s. 290-291.
- Galarowicz J.,*W drodze do etyki wartości. Fenomenologiczna etyka wartości*, Kraków 1997.
- Hartman N., *Wprowadzenie do filozofii*, tł. J. Noras, Warszawa 2000.
- Hildebrand von D., *Fundamentalne postawy moralne*, tł. E. Seredyńska [w] *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 10-44.
- Hostyński L., *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006.
- Ingarden R., *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.

- Kowalczyk S., *Filozoficzne koncepcje wartości*, „Collectanea Theologica" 1980, nr 1, s. 37-51.
- Kowalczyk S., *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2016.
- Lipiec J., *Świat wartości*, Kraków 2001.
- Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tł. S. Ławicki, Warszawa 1965.
- Osowski S., *Dzieła*, t.3, Warszawa 1967.
- Pawluczuk W., *Potoczność i transcendencja. Intersubiektywność naszej codzienności*, Kraków 1994.
- Scheler M., *O sensie cierpienia*, tł. A. W., „Znak" 1986, nr 384-385, s. 3-43.
- Stróżewski W., *Aksjologiczna struktura człowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny" 1998, z. 4, s. 21-46.
- Szymeczko M. H., *Koncepcja wartości u Ditricha von Hildebranda*, „Roczniki Filozoficzne"1964, z. 2, s. 43-55.
- Tatarkiewicz W., *Drogi do filozofii*, Warszawa 1971.
- Trębicki J., *Etyka Maxa Schelera*, Warszawa1973.
- Zwoliński Z, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, [w] *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 51-140.
- Tokarski S., *Mircea Eliade w filozofii dialogu międzykulturowego*, [w] *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, red. S. Tokarski, Warszawa 1996, s. 23-41.
- Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, Lublin 1984.

NOTA O AUTORZE

Prof. dr hab. Marek MELNYK (ur. 1967), historyk, antropolog kulturowy, wykładowca akademicki związany z Uniwersytetem Jagiellońskim oraz Uniwersytetem Warmińsko Mazurskim. Autor monografii: *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI-połowa XVII wieku),* Wydawnictwo UWM, Olszyn 2001, *Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły.* Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2005, *O Ukrainie. Prawie wszystko...?* [Współautorstwo M. Łysiów], Wyd. Katedra Aksjologicznych Podstaw Edukacji UWM, Olsztyn 2011. *Preekumenizm i konfesjonalizm prawosławnych dążeń zjednoczeniowych w I Rzeczpospolitej (1583-1596*), Wyd. Katedra Aksjologicznych Podstaw Edukacji UWM, Olsztyn 2013. Wydał wiele artykułów naukowych i publicystycznych zredagował kilka ważnych publikacji zbiorowych.

Beata Michalec
ORCID: 0000-0002-3001-2382
Muzeum Niepodległości w Warszawie
Instytut Historii, Akademia Finansów i Biznesu Vistula

Pamięć o Norwidzie

Twórczość Norwida nie odniosła sukcesu i uznania za życia poety, przekraczając zdolność percepcji współczesnych, została zapomniana po jego śmierci. Cyprian Kamil Norwid został odkryty ponownie dopiero w okresie Młodej Polski głównie za sprawą Zenona Franciszka Przesmyckiego ps. „Miriam", „Jan Żagiel" (1861-1944), po części również przez młodego Władysława Stanisława Reymonta. Zaledwie niewielka część twórczości Norwida ukazała się za jego życia. Pod koniec XIX wieku zaczął publikować norwidowską twórczość właśnie Zenon Przesmycki (Miriam), który był członkiem Polskiej Akademii Literatury, tłumaczem poezji i prozy, popularyzatorem twórczości Norwida. Miriam uważał sztukę za środek uszlachetniania ludzkości. Utarło się przekonanie, że Norwid, jako twórca został odrzucony przez współczesnych, by być zrozumianym dopiero przez następne pokolenia „późnych wnuków".

Zenon Przesmycki „Miriam", w latach 1901–1907 wydawca pisma „Chimera", gdzie opublikował swoje najważniejsze eseje, ocalił rękopisy Cypriana Kamila Norwida – niektóre wydrukował na łamach właśnie „Chimery", a w latach późniejszych wydawał je w wielotomowych „Pismach zebranych" (1912–1913) i we „Wszystkich pismach" (1937–1939).

Byli też inni, którzy przywrócili narodowi polskiemu Norwida – Wiktor Teofil Gomulicki (1848-1919) i Juliusz Wiktor Gomulicki (1909-2006), który kontynuował dzieło swojego ojca. Wiktor Teofil Gomulicki, pseudonim „Fantazy", polski poeta, powieściopisarz, eseista, badacz historii Warszawy, kolekcjoner książek, jeden z najważniejszych twórców polskiego pozytywizmu, jako jeden z nielicznych autorów z tamtego okresu głosił wielkość twórczości Norwida zamierzając opracować jego monografię. Syn Wiktora Gomulickiego – Juliusz Wiktor Gomulicki, badacz literatury polskiej, eseista, wybitny varsavianista, jako edytor zajmował się przede wszystkim twórczością Norwida.

Na sesji poświęconej Wiktorowi Gomulickiemu w 150. rocznicę urodzin najbardziej warszawskiego poety i pisarza, zorganizowanej przez Bibliotekę Publiczną m.st. Warszawy – 17 września 1998 roku gość honorowy, Juliusz Wiktor Gomulicki wspominając swojego ojca powiedział:

> Miałem już wtedy dziewięć i pół roku, a ponadto byłem wtajemniczony przez ojca w pewne sprawy związane z jego księgozbiorem, ale wtedy oczywiście nie zostałem dopuszczony do głosu i dopiero po wyjściu obu braci stawałem na krześle i pilnie oglądałem te wszystkie książki, które znajdowały się na wierzchołkach poszczególnych stosów. Przede wszystkim więc o najmniejszych formatach oraz te „literowe" (np. na – m lub – s), które rozłożono w paru stertach, co umożliwiło mi dostęp do większych. Niektóre z oglądanych wówczas książek na trwałe zapisały

> się w mojej pamięci. Najlepiej zapamiętałem na przykład piękne i oryginalnie wydane cztery grube tomy „Pism zebranych" Norwida (rzekomo z 1911 roku)[1].

Po śmierci ojca, gdy ukończył trzynaście lat matka przekazała J. W. Gomulickiemu kilka tek specjalnie przeznaczonych dla niego przez ojca. Wśród nich była też teka norwidowska zawierająca m. in. kilka pierwodruków, jeden oryginalny rysunek poety, jego fotografie oraz liczne wycinki, wypisy i kopie[2].

> Wszystko to parokrotnie wówczas przeczytałem: tekst po tekście i zdanie po zdaniu, i jedne, i drugie bowiem tak odmienne od tego, co już znałem z dziewiętnastowiecznej literatury polskiej, że zatrzymywały przy sobie oczy młodziutkiego czytelnika, oczarowane taką innością.(...). Gdy (...) nie czarodziejska teczka ojca, nigdy może nie zbliżyłbym się do Norwida i nie został w następstwie jego żarliwym czytelnikiem i wielbicielem[3].

W latach trzydziestych XX w. Juliusz W. Gomulicki, w wytwornie prowadzonej księgarni Jakuba Mortkowicza przy ul. Mazowieckiej nabył m. in. dwie „arcydzielne" edycje dzieł Norwida – „wspaniale skomentowane przez „Miriama" „Poezje wybrane", trzy tomy bezcennych „Ineditów", które zdobył, jako jeden z pierwszych nabywców. I tak otworzyła się przed nim, „na ponad pół wieku, wyboista i gęsto zarosłą (również cierniami), dzisiaj zaś karawanowa już, droga norwidowska"[4]. Niekończąca przygoda z Norwidem, trwała aż do śmierci J. W. Gomulickiego.

---

[1] *Sesja poświęcona Wiktorowi Gomulickiemu w 150 rocznicę urodzin pisarza*, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, Warszawa 2001, s. 59. Katalog wystawy.

[2] T. Koprysz, *Juliusz Wiktor Gomulicki – norwidolog*, „Colloquia Litteraria" 2007, nr 2/3, s. 97-111.

[3] W. J. Gomulicki, *Kępa niezapominek. Przygoda z zagadkowym rękopisem Norwida*, Galeria Parawany, Podkowa Leśna, 1996, s. 8-11.

[4] J. W. Gomulicki, *Aleje czarów*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2020, s. 21.

W czasie II wojny światowej Juliusz Wiktor Gomulicki był działaczem konspiracyjnym, należał do podziemia kulturalnego. Prowadził także dwa antykwariaty książkowe. Nawiązał bliski kontakt z dwoma podobnymi do siebie entuzjastami druku i miłośników książek, Wacławem Błażejewskim i Kazimierzem Gorzkowskim, którzy zgodzili się przywołać ponownie do życia, tym razem w warunkach konspiracyjnych, swoje zamknięte w 1939 roku niewielkie przedsiębiorstwo wydawnicze „Godziemba", przeznaczone po wybuchu wojny do tajnego publikowania i kolportowania rękopiśmiennych dzieł literackich. Rezultatem tej współpracy, prowadzonej od początku 1944 roku, aż do wybuchu Powstania Warszawskiego, stały się ogłoszone drukiem trzy osobne pozycje wydawnicze. W pierwszej uratowano od zagłady niedrukowane poezje warszawskie Wiktora Gomulickiego, w drugiej nieopublikowane jeszcze wiersze i rysunki Cypriana Kamila Norwida, a w trzeciej – rękopiśmienną i nikomu jeszcze nieznaną młodzieńczą nowelę Stefana Żeromskiego[5].

Ówczesne pokolenie młodych ludzi, podczas okupacji sięgało po twórczość Norwida. Generacja, dla której progiem dorosłego życia był wybuch II wojny światowej zrozumiawszy wagę własnego „uobecnienia się" w tym świecie gwałtownego zburzonego porządku, nie chciała dopuścić do tragicznego pęknięcia pomiędzy przeszłością a przyszłością, pęknięcia, które mogłoby się zakończyć zgodnie z wolą okupanta, unicestwieniem polskości, narodową próżnią[6].

[5] J. W. Gomulicki, *O najrzadszej książce Żeromskiego*, „Poradnik Bibliotekarza" 1964, nr 6, s. 169-177.

[6] M. Bartyzel, *„Sztuka i Naród" w Wielkim Teatrze Świata. Dramat i teatr w programie pisma i środowiska „Sztuka i Naród" 1942-1944*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2005, s.7-8.

> Wtedy kość pacierzowa z mleczem swoim, połączającym całość pracy w narodzie, się rozpada ... na wspomnienia przeszłości i utęsknienia do przyszłości ! ...
> Pomiędzy przeszłością a przyszłością otwiera się próżnia rozpaczliwa ... w tej próżni zrodzone pokolenie – między przeszłością a przyszłością nie złączonymi niczym ... czymże w rzeczywistości ma pozostać? ... aniołem, co przeplata – upiorem, co przewiewa – zniewieściałym niczym ... męczennikiem ... Hamletem ...[7].

W ślad za edycją wierszy swego ojca doprowadził Juliusz Wiktor Gomulicki do skutku, staraniem tych samych przyjaciół – Wacława Błażejewskiego i Kazimierza Gorzkowskiego, wydanie zbiorku rozproszonych, jak też i w ogóle nie znanych, utworów Cypriana Norwida pt. „Gromy i pyłki". Książeczka ta, wydana w 350 egzemplarzach w objętości 93 stron, ilustrowana była rysunkami Norwida pochodzącymi z różnych źródeł prywatnych, a staranność, z jaką wykonana została w konspiracyjnej drukarni – pracowni Szkoły Przemysłu Graficznego przy ul. Konwiktorskiej 2 w Warszawie, nadała jej wszelkie cechy książki przedwojennej. Juliusz W. Gomulicki sprawca tej edycji ukrył się pod nazwiskiem „Antoniego Zaleskiego", przyjaciela Norwida zmarłego w 1885 roku, a dane maskujące miejsce i czas wydania były identyczne jak w tomiku „Pod znakiem Syreny" (czerwiec 1944). Część nakładu „Gromów i pyłków" puszczono w obieg 31 lipca – znalazła się w antykwariacie Arcta przy Nowym Świecie 35 oraz w ciągu kilku godzin przedobiednich 1 sierpnia 1944 roku, wśród osób oczekujących. Ocalało z nich kilka, większość nakładu spłonęła w arkuszach introligatora, reszta zaś w lokalach paru księgarń

[7] C. Norwid, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, [w:] *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, *Poematy*, t. 3, PIW, Warszawa 1971, s. 465-466.

i w mieszkaniach prywatnych. W 1942 roku Juliusz Gomulicki poznał i odwiedzał odtąd często wybitnego znawcę i edytora Norwida, znakomitego poetę i tłumacza Zenona Przesmyckiego – „Miriama", redaktora nieukończonego przed wojną wydania „Pism Wszystkich" poety. Przedmiotem ich wielogodzinnych rozmów był oczywiście Norwid[8].

„Miriam" znany był już w owym czasie z bardzo powściągliwego stosunku do ludzi, a sędziwy wiek potęgował jego podejrzliwość i dziwactwa. O zamierzonym wydaniu „Gromów i pyłków" nic nie wiedział, Gomulicki nie wspomniał mu wcześniej o druku książki, nie chcąc narazić się na zwykły zarzut o „niepotrzebnym pośpiechu" i o „nieuszanowaniu inicjatywy" odkrywcy Norwida. W dniu ukazania się tomiku, tj. 31 lipca 1944 roku po południu, wybrał się jednak z egzemplarzem na ulicę Mazowiecką, gdzie na wysokim piętrze w prawej oficynie mieszkał „Miriam". Spotkanie trwało chwilę, przed drzwiami do mieszkania Gomulicki przekazał Przesmyckiemu tomik „Gromów i pyłków".

> Dzwoniłem, po kilkakroć, bo gospodyni najwidoczniej wyszła na miasto, a „minister' („Miriama", aż do zgonu nazywano przez grzeczność ministrem) nie kwapił się bynajmniej otwierać.
> Nareszcie w przedpokoju rozległy się ciężkie kroki gospodarza i poprzez zamknięte drzwi dało się słyszeć gniewne, starcze mruknięcie:
> – Któż to? ...
> – To ja, panie ministrze, Gomulicki ... w interesie ...
> – Cóż znowu za ja? A na interes mogę poświęcić najwyżej dwie minuty, bom dziś zapracowany. Najwyżej dwie minuty ...
> Po tych słowach, którym towarzyszyły gniewne chrząkania i sapania.

[8] W. Bartoszewski, *O Juliuszu Wiktorze Gomulickim. W siedemdziesiąta rocznicę urodzin*, „Rocznik Warszawski" 1981, t. 16, s. 5-21.

> Otworzyły się powoli drzwi od miriamowego sezamu, a w progu ukazała się znajoma postać Przesmyckiego, opatulonego w jakiś płaszcz nieokreślonego koloru i z niedostępnym cygarem w zębach.
> Na tę chwilę właśnie czekałem.
> Jednym skokiem znalazłem się obok poety i wpakowałem mu w prawicę tomik „Gromów i pyłków", a potem machnąłem grzecznie kapeluszem i rozpocząłem rejteradę na dolne piętro.
> – Jak pan widzi, niewiele czasu zająłem ... – dorzuciłem jeszcze z półpiętra.
> – Ależ to pan Gomulicki – sapał teraz Przesmycki. – Ja pana nie poznałem .. A cóż to pan mi wetknął? ...
> – Ach, drobnostkę. To tylko świeżo wydrukowany tomik poezji Norwida ... Szkoda tracić czasu na rozmowę – dorzuciłem z okrucieństwem i zniknąłem z pola widzenia „Miriama".
> – Ależ panie! to niesłychanie ciekawe, niechże pan zaczeka – sapał jeszcze Przesmycki, ale ja gnałem już dalej, niepomny na żadne zaklęcia i żadne prośby. W domu miał czekać na mnie inż. Biernacki a razem z nim autograf słynnej autobiografii Norwida z r. 1872...
> Widziałem wtedy Przesmyckiego po raz ostatni[9].

Na drugi dzień wybuchło Powstanie Warszawskie. „Miriam" był już wygasającym duchowo starszym człowiekiem. Podczas działań powstańczych był poraniony płonącymi odpryskami miny z tzw. „krowy". Dalecy kuzyni ok. 7 września zabrali go z Mazowieckiej na Kruczą, gdzie przebywał do kapitulacji Warszawy. Pozostawionego w mieście, samotnego i na wpół przytomnego starca znalazł ok. 10 października na schodach jednego z domów śródmiejskich oddział sanitarny polski, poszukujący niedołężnych i chorych w ruinach bezludnej Warszawy. Został

[9] W. Bartoszewski, *„Gromy i pyłki". Podziemny tomik Norwida*, „Stolica" 1957, nr 20, s, 20-21.

zabrany do szpitala powstańczego na ul. Żurawiej 31, gdzie zmarł ok. 17 października 1944 roku[10].

Przesmycki opracował w dużym stopniu rozproszoną twórczość pisarską, ale także malarską autora „Solo", zwracał od samego początku uwagę na plastyczny dorobek Norwida. Tropił ślady, zbierał prace, które opisywał, fotografował, a także sprowadzał do Polski. Wydawał w tym samym czasie teksty. W ogromnym stopniu Przesmycki zebrał i uporządkował spuściznę pisarską Norwida, nadając jej określony kształt. Nie udało mu się jednak jej scalić w postaci pełnej edycji pism lub dzieł[11].

W jego mieszkaniu na Mazowieckiej uległy zniszczeniu m. in. liczne notatki i rozpoczęte prace norwidowskie. W drukarni Salezjanów na Powiślu przepadł cały nakład VII tomu „Pism Wszystkich", przetrzymywanych tam przez lata okupacji i wobec zastrzeżeń oraz obaw „Miriama" niedopuszczonych do sprzedaży księgarskiej.

Ekipa działająca pod kierownictwem Stanisława Lorentza w ramach tzw. akcji pruszkowskiej, ratowała m. in. zbiory biblioteczne z ruin stolicy. W ramach tej akcji uratowano i wywieziono do Pruszkowa zbiory norwidowskie z piwnic domu przy ul. Mazowieckiej, w którym mieszkał „Miriam". Dokonała tego ekipa pracująca w Bibliotece Uniwersyteckiej – prof. Tadeusz Makowiecki, prof. Wacław Borowy, dr Bohdan Korzeniewski, Stanisław Koczorowski.

> Na szczęście piwnica, w której Przesmycki umieścił najcenniejsze skarby, ocalała. Przepakowane zbiory zajęły 2 skrzynie i 11 worków – plon był więc duży. Autografy i albumy

[10] S. P. Koczorowski, *Zenon Przesmycki (Miriam),* „Pamiętnik Literacki" 1946, nr 36/3-4, s. 358-368.

[11] P. Chlebowski, *„Wszystkość nadciąga..." O Gomulickiego edycji kompletnej „Pism" Norwida – kilka uwag*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze" 2019, nr 14, s. 251-273.

> Norwida przywieziono do Pruszkowa do ówczesnego mieszkania prof. Borowego i tam odbywało się porządkowanie papierów. Pamiętam jak dziś promienną, wniebowziętą twarz prof. Borowego, gdy dotykał autografu *Vade-mecum*, gdy głaskał opuchłymi od odmrożeń palcami małe karty rękopisów. Mieszkaliśmy w sąsiednim pokoju, miałam więc zaszczyt trochę pomagać przy pakowaniu tej spuścizny. Zabezpieczenie jej szło poza „oficjalnym torem" i Niemcy nie powinni byli o tym wiedzieć. Gdy już wszystko było uporządkowane i spakowane, wczesnym rankiem załadowaliśmy bagaż na małe sanki i prof. Borowy sam ciągnąc je na sznurku zawiózł do Żbikowa, gdzie umieścił rękopisy w podziemiach tamtejszego kościoła, skąd po wojnie powróciły do BN. Uratowanie Norwida stało się dla nas wielkim świętem[12].

Ocalono książki, korespondencję i inne papiery „Miriama" i jego rodziny, wrońsciana, materiały do opracowania i wydania Norwida, grafikę Norwida i autografy norwidowskie. Uratowane zostały: „Kleopatra", „Aktor", „Za kulisami", „Pierścień wielkiej damy", „Bogarodzica", „Milczenie", nowele, różne drobne wiersze – „Assunta", „A Dorio", „Emil na Gozdowiu", przekład „Odysei", wreszcie „Vade-mecum"[13].

Profesor Wacław Borowy, wiedząc o nadchodzącym wybuchu Powstania, nabył jeszcze 31 lipca 1944 roku w antykwariacie Arcta – dwa egzemplarze konspiracyjnego wydania „Gromów i pyłków" Norwida, nie domyślając się, że po wojnie będzie to „biały kruk", a nabyte przez niego tomiki będą stanowić dokładnie jedną trzecią ocalałego po Powstaniu nakładu[14]. Utrwalone drukiem

[12] A. Kawecka-Gryczowa, *Ochrona zbiorów Biblioteki Narodowej*, [w:] S. Lorentz (red.), *Walka o dobra kultury. Warszawa 1939-1945*, t. 1, PIW, Warszawa 1970, s. 179-242.

[13] W. Borowy, *Z zapisek Borowego*, [w:] S. Lorentz (red.), *Wala o dobra kultury. Warszawa 1939-1945*, t. 1, PIW, Warszawa 1970, s.179-219.

[14] J. W. Gomulicki, *„Diabeł i zboże" – o miłośnikach i ratownikach książek*, [w:] S. Lorentz (red.), *Wala o dobra kultury. Warszawa 1939-1945*, t.1, PIW, Warszawa 1970, s. 54-99.

w „Gromach i pyłkach" wiersze Norwida ocalały, a w niektórych przypadkach stały się jedynym źródłem do przedruku wobec zniszczenia rękopisów. Jedynie zaś w „Gromach i pyłkach" zachowały się cztery rysunki Norwida, których oryginały spłonęły we wrześniu 1944 roku.

Juliusz W. Gomulicki ps. „Falk", brał czynny udział w Powstaniu Warszawskim, jako żołnierz AK [V Obwód (Mokotów) Warszawskiego Okręgu Armii Krajowej – Oddział BiP (Biuro Informacji i Propagandy)]. W latach 1944–1945 był jeńcem oflagów niemieckich, wywieziony do obozu jenieckiego w Grossborn, później do Sandbestel[15].

Po zakończeniu wojny powrócił do Warszawy i do Norwida. Gomulicki zajął miejsce Przesmyckiego stając się głównym wydawcą Norwida, opracował szereg publikacji, również takich, w których wyborem i układem tekstów kierowało poczucie genealogicznego porządku. Gomulickiemu udało się przede wszystkim zebrać i wydać wszystkie pisma Cypriana K. Norwida, czego nie zdołał dokonać Przesmycki[16].

Juliusz Wiktor Gomulicki był najwybitniejszym znawcą i badaczem życia i twórczości Cypriana Norwida, autorem monumentalnego, jedenastotomowego wydania „Pism wszystkich" (Warszawa 1971-76), „Dzieł zebranych (Wierszy)" opublikowanych w cennej „Bibliotece Poezji i Prozy" (Warszawa 1966), pięciotomowej bardziej popularnej edycji „Pism Wybranych" (Warszawa 1968), popularnych „Pism wierszem i prozą" (Warszawa 1970 i 1973). Gomulicki wydał wiele poszczególnych utworów Norwida jak: „Vade-mecum" (Warszawa 1962 i 1969), „Trylogię włoską" (Warszawa 1963), „Legendy" (Warszawa 1964), „Miniatury

[15] B. Kuczera-Chachulska, T. Chachulski T, *Juliusz Wiktor Gomulicki i jego dzieła*, „Studia Norwidiana" 2006-2007, nr 24-25, s. 392-403.
[16] P. Chlebowski, op. cit., s. 251-273.

dramatyczne" (Warszawa 1968), „Moja ojczyzna – Sfinks" (Warszawa 1971). „Pisma" te Juliusz Gomulicki poprzedzał wstępami – rozprawami, które w odkrywczy i wszechstronny sposób ukazywały twórczość wielkiego poety. Komentarz i objaśnienia do „Wierszy" Norwida w „Bibliotece Poezji i Prozy" obejmują cały tom i stanowią niezastąpiony przewodnik po życiu i twórczości lirycznej poety. Na szczególną uwagę zasługuje osobno wydana encyklopedyczna część aneksowanego tomu „Pism wszystkich" Norwida – „Cyprian Norwid. Przewodnik po życiu i twórczości" (Warszawa 1976), w której znalazł się obszerny „kalendarz biograficzny" poety, obejmujący również genealogię rodziny Norwidów, dzieje pośmiertne Norwida (1883-1905) oraz jego itinerarium (1821-1883) z uwzględnieniem kolejnych adresów, wszystko to zaś zostało oparte o najnowsze jak na tamten czas osiągnięcia wiedzy o poecie i jego rodzinie[17].

Prace norwidowskie Gomulickiego przyniosły mu ogromny rozgłos i przyczyniły się w decydującej mierze do jakże zasłużonego wyróżnienia – Nagrodą Fundacji im. Alfreda Jurzykowskiego w Nowym Jorku (1971), Nagrodą Edytorską Polskiego Pen-Clubu (1978) oraz Nagrodą Prezesa Rady Ministrów (1979). Twórczość varsavianistyczna Juliusza Wiktora Gomulickiego obejmuje ponad trzysta pozycji bibliograficznych, których publikacja przyniosła mu kolejno Nagrodę Literacką m.st. Warszawy (1960), dyplom honorowy Towarzystwa Miłośników Historii i Towarzystwa Przyjaciół Warszawy (1970). Był pierwszym warszawiakiem obdarzonym tytułem „Homo Varsoviensis" (1971), doroczną nagrodą przyznawaną przez redakcję warszawskiego tygodnika „Stolica", za wybitne zasługi dla Warszawy. Nagrodę tę stanowiła rzeźba Ikara warszawskiego, dłuta Zofii Wolskiej (ufundowana przez

[17] Z. Libera, *Juliusz Wiktor Gomulicki jako badacz literatury polskiej*, „Kronika Warszawy" 1979, nr 4, s. 17-28.

Dyrekcję Naczelną Pracowni Sztuk Plastycznych) oraz nagroda finansowa[18].

Juliusz Wiktor Gomulicki był członkiem Towarzystwa Przyjaciół Warszawy. Na VIII Walnym Zgromadzeniu Delegatów TPW 18 czerwca 1983 roku – został wybrany wiceprezesem stowarzyszenia[19]. I tu zabiegał przez wiele lat o powstanie pomnika Cypriana Kamila Norwida w Warszawie. Pomnik odsłonięty został dopiero z okazji 185. rocznicy urodzin poety w 2006 roku, w warszawskich Łazienkach Królewskich, a umiejscowiony jest w pobliżu pozostałości Oranżerii Neogotyckiej. U dołu rzeźby umieszczono napis „NORWID", zaś poniżej, na cokole słowa: „Cóż wiesz o pięknem?... Kształtem jest miłości". Wypisany na cokole cytat pochodzi z poematu Norwida „Promethidion". Niestety Juliusz Wiktor Gomulicki nie doczekał już odsłonięcia pomnika wieszcza.

Towarzystwem Przyjaciół Warszawy zorganizowało wystawę „Varsaviana. Rata et curiosa 16 kolekcjonerów warszawskich" w Muzeum Historycznym m. st. Warszawy. Wystawę otwarto w dniu 7 lutego 1983 roku, a zorganizowano ją z inicjatywy Juliusza Wiktora Gomulickiego przewodniczącego Komisji Historycznej Zarządu Głównego TPW, który również dokonał wyboru i układu eksponatów i napisał 10 haseł opisowych[20]. Wystawione były starodruki, autografy i rękopisy ze zbiorów profesora, których pozazdrościć mogłaby nie jedna biblioteka. W ramach kolekcji prof. Juliusz W. Gomulickiego, wystawione były prace fotograficzne Wiktora Gomulickiego ojca. Zdjęcia

[18] „Kronika Warszawy" 1972, nr 2, s. 155.

[19] Archiwum Towarzystwa Przyjaciół Warszawy (ATPW): Teczka – *Sprawozdanie z Działalności Towarzystwa Przyjaciół Warszawy od 12 czerwca 1983 roku do 27 września 1986 roku*, s. 2.

[20] „Stolica" 1983, nr 10, s. 4-5; J. Świeżewska, *Ciekawostki i osobliwości z prywatnych szuflad*, „Express Wieczorny" 1983, nr 24, s. 1-4; „Życie Warszawy" 1983, nr 31, s. 8 oraz nr 32, s. 7; B. Zagórska, *Varsaviana w zbiorach prywatnych*, „Trybuna Ludu" 1983, nr 32, s. 5; „Rzeczpospolita" 1983, nr 32, s. 5; „Sztandar Młodych" 1983, nr 27, s. 4.

pochodziły z początku XX wieku, przechowywane w zbiorach syna[21]. We wstępie do informatora wystawy Gomulicki napisał:

> Stare niemieckie przysłowie głosi, że „jedynie zbieracz jest człowiekiem szczęśliwym". Pomijając retoryczną przesadę tej wypowiedzi, trzeba jednak przyznać, że jest w niej dużo racji (...). Otóż praktyka pokazuje, iż szczęście kolekcjonera staje się w bardzo wielu przypadkach również sui generis „szczęściem" tych instytucji publicznych (muzeów, bibliotek, archiwów, itp.), którym taki kolekcjoner albo odstępuje, albo nawet ofiarowuje zgromadzone przez siebie obiekty swego zbieractwa[22].

Z inicjatywy Juliusza Wiktora Gomulickiego, przewodniczącego Komisji Historycznej Towarzystwa Przyjaciół Warszawy, wspólnie z Muzeum Historycznym m. st. Warszawy, zorganizowano 26 listopada 1984 roku, z okazji 340 lat Kolumny Zygmunta III, sympozjum „Jest u nas Kolumna w Warszawie". Podczas spotkania prof. Juliusz W. Gomulicki wygłosił referat „Kolumna w tradycji historycznej, legendzie i literaturze pięknej"[23]. 15 września 1986 roku miała miejsce „Varsaviana. Rara et curiosa. Druga wystawa kolekcjonerów warszawskich". Inicjatywa organizacji wystawy wyszła ponownie od Juliusza Wiktora Gomulickiego, który dokonał wyboru i układu eksponatów. Opracowania graficznego folderu dokonał Ksawery Piwocki, tym razem anonimowo przygotował wstęp i redakcję Juliusz Wiktor Gomulicki[24]. We wstępie do katalogu wystawy zawarto informację:

---

[21] K. Lejko, *Wiktor Gomulicki. Fotografie z lat 1901-1911. Wystawa w starej fotografii Związku Polskich Artystów Fotografików*, „Kronika Warszawy" 1988, nr 2, s. 175-187.

[22] J. Durko, *Muzeum Warszawy i jego współtwórcy w mojej pamięci 1951-2003*, Muzeum Historyczne m.st. Warszawy, Warszawa 2008, s. 217.

[23] „Sztandar Młodych" 1984, nr 234, s. 4.

[24] „Express Wieczorny" 1986, nr 177, s. 1, 11; P. Łojewski, *Rzadkie i osobliwe*, „Sztandar Młodych" 1986, nr 185, s. 4.

> Gorące przyjęcie z jakim spotkała się poprzednia wystawa Varsavianów w 1983 roku, skłoniła organizatorów do kontynuowania przedsięwzięcia, które ujawniło nie znane dotąd kolekcje varsavianistyczne, poszerzając wiedzę o szczęśliwie ocalałych z pożogi wojennej, a związanych z życiem dawnej Warszawy w pamiątkach historycznych[25].

Ze swoich ogromnych zbiorów prof. Juliusz W. Gomulicki wybrał niektóre materiały dotyczące Cyganerii Warszawskiej (1838-1944), wyeksponował pierwodruki dzieł Seweryna Filleborna, Seweryna Zenona Sierpińskiego, Romana Zmorskiego, Jana Majorkiewicza, Józefa Bohdana Dziekońskiego, Aleksandra Niewiarowskiego i Włodzimierza Wolskiego, a także portrety i karykatury tych autorów oraz rysunki ich ulubionych lokali jak „Dziurka" przy ul. Miodowej[26]. Pierwsza jak i druga wystawa „Varsaviana rara et curiosa" w nowym kalendarzu kulturalnym Warszawy, zdobyły od razu wielu wielbicieli. Druga wystawa kolekcjonerów warszawskich była konsekwentnym przedłużeniem pierwszej, gdzie obowiązywały te same reguły gry. Eksponowano zbiory pochodzące z prywatnych kolekcji i posiadające warszawski rodowód[27].

Z okazji 90. rocznicy urodzin Juliusza Wiktora Gomulickiego, w 1999 roku wystawą „Zygzakiem przez JWG, czyli dwadzieścia wcieleń 90-latka Juliusza Wiktora Gomulickiego" oddano hołd dostojnemu jubilatowi. Pod tym samym tytułem ukazał się folder wydany przez Muzeum Historyczne m.st. Warszawy. W szczelnie wypełnionej sali, zajęli miejsce przyjaciele, ludzie ze świata literatury, stowarzyszeń varsavianistycznych i pracownicy Muzeum, by uczcić jubileusz. Sam dyrektor Muzeum Historycznego m. st. Warszawy, prof. Janusz Durko przedstawił laudację na cześć

[25] M. Żytko, *Rara et curiosa kolekcjonerów warszawskich. Wystawa w Muzeum Historycznym m. st. Warszawy, wrzesień 1986,* „Kronika Warszawy" 1987, nr 2, s. 151-157.
[26] Ibidem.
[27] „Express Wieczorny" 1986, nr 185, s. 1.

jubilata. Tuż przed zamknięciem wystawy poświęconej Juliuszowi W. Gomulickiemu, prof. Janusz Durko otrzymał list, w którym jubilat napisał m. in.:

> (...) Szanowny i Drogi Panie Dyrektorze – jutro już ostatni dzień sześciotygodniowej wystawy, która dzięki Pańskiej gościnności, życzliwości i wielkiej pomocy – że tu jeszcze dodam: przyjaźni – upamiętniła dziewięćdziesiątą rocznicę moich urodzin. Wielki to dla mnie zaszczyt i wielka osobista przyjemność, tym większa zaś, że przypomniała mi te piękne sześć lat (1980-1986) w Pańskim gabinecie, gdzie z takim pożytkiem dla warszawskiej pamięci historycznej omawialiśmy zawsze w przyjaznej dyskusji rozmaite problemy powierzone nam do rozstrzygnięcia przez Zarząd Główny ówcześnie działającego Towarzystwa Przyjaciół Warszawy. Serdecznie dziękuję Panu za tamte, jak i za obecne. I jedne, i drugie pozostawią po sobie dobrą pamięć w kulturalnych dziejach naszej stolicy (...)[28].

Z okazji dziewięćdziesiątych urodzin zasłużonego warszawiaka, „Kronika Warszawy" w 1999 wydała monograficzny numer okolicznościowy poświęcony jubileuszowi Juliusza Wiktora Gomulickiego. W czwartej wystawie „Varsaviana. Rara et curiosa" organizowanej w 2003 roku, wzięło udział 12 kolekcjonerów. Na starannie dobranych materiałach Juliusz Wiktor Gomulicki przedstawił dwa fragmenty bibliografii Cypriana Kamila Norwida. Współorganizatorami wystawy w 2003 roku było Towarzystwo Przyjaciół Warszawy i Komitet Założycielski Towarzystwa Bibliofilów Polskich w Warszawie[29].

Gomulicki w latach 1961–1965 był radnym Stołecznej Rady Narodowej. W roku 1994 otrzymał tytuł Honorowego Obywatela

[28] J. Durko, op. cit., s. 274.

[29] A. Sołtan. *Varsaviana-rarta et curiosa. Czwarta wystawa kolekcjonerów warszawskich*, „Rocznik Warszawski" 2002, t. 31, s. 282-286.

Miasta Warszawy, jednak odmówił jego przyjęcia. Zaprotestował w ten sposób przeciwko decyzji Rady Warszawy, która na tej samej sesji postanowiła nie przyznać honorowego obywatelstwa profesorowi Zygmuntowi Skibniewskiemu – architektowi, urbaniście, wykładowcy akademickiemu, żołnierzowi AK, który w czasie okupacji opracowywał wraz z innymi warszawskimi architektami tajny plan odbudowy Warszawy – do tego czasu przyznawano takie obywatelstwo dwóm kandydatom. Był to jak do tej pory jedyny przypadek, aby uhonorowana osoba odmówiła przyjęcia tak ważnego wyróżnienia.

Badania Juliusza Wiktora Gomulickiego nad życiem i twórczością Norwida ugruntowały należne miejsce autora „Promethidiona" w dziejach literatury polskiej, a wydane przez niego dzieła poety przyczyniły się do upowszechnienia znajomości jego poezji w szerokich kręgach społeczeństwa i pogłębiły wiedzę o samym Cyprianie Kamilu Norwidzie jak i jego twórczości.

Juliusz Wiktor Gomulicki zrobił dla norwidologii wiele, bez jego prac ta dziedzina polonistyki na pewno nie miałaby szans na tak intensywny rozwój. Przez wiele lat pozostał na uboczu oficjalnego życia naukowego, zresztą – w dużej mierze z własnej woli i z przekonania. Nie był on też jednak dostatecznie doceniany, niekiedy, obficie korzystając z jego prac. Pomijano go milczeniem i nie uwzględniano choćby w przypisach. (...). Za jego pasję, która trwała niemal przez całe życie, za jej efekty w postaci wielu edycji i ponad 300 tekstów, z których jeszcze przez wiele lat wszyscy będziemy korzystać, za dbałość o – jak pisał Norwid – „każdą komę i jotę", za trud włożony w to, by Norwida przybliżyć, ale nie, mówiąc po norwidowski, „zwulgaryzować" należy się Juliuszowi Wiktorowi Gomulickiemu uznanie, szacunek i po prostu wdzięczność nas wszystkich[30].

[30] Koprysz T., op. cit., s. 97-111.

BIBLIOGRAFIA

Archiwalia

- Archiwum Towarzystwa Przyjaciół Warszawy (ATPW): Teczka – *Sprawozdanie z Działalności Towarzystwa Przyjaciół Warszawy od 12 czerwca 1983 roku do 27 września 1986 roku*, s. 2.

Prasa

- „Express Wieczorny" 1986, nr: 177, 185.
- „Kronika Warszawy" 1972, nr 2.
- „Rzeczpospolita" 1983, nr 32 .
- „Stolica" 1983, nr 10.
- „Sztandar Młodych" 1983, nr 27; 1984, nr 234.
- „Życie Warszawy" 1983, nr: 31, 32.

Opracowania

- Bartoszewski W., *„Gromy i pyłki". Podziemny tomik Norwida*, „Stolica" 1957, nr 20.
- Bartoszewski W., *O Juliuszu Wiktorze Gomulickim. W siedemdziesiąta rocznicę urodzin*, „Rocznik Warszawski" 1981, t. 16.
- Bartyzel M., *„Sztuka i Naród" w Wielkim Teatrze Świata. Dramat i teatr w programie pisma i środowiska „Sztuka i Naród" 1942-1944*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2005.
- Borowy W., *Z zapisek Borowego*, [w:] S. Lorentz (red.), *Wala o dobra kultury. Warszawa 1939-1945*, t. 1, PIW, Warszawa 1970.
- Chlebowski P., *„Wszystkość nadciąga..." O Gomulickiego edycji kompletnej „Pism" Norwida – kilka uwag*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze" 2019, nr 14.
- Durko J., *Muzeum Warszawy i jego współtwórcy w mojej pamięci 1951-2003*, Muzeum Historyczne m.st. Warszawy, Warszawa 2008.
- Gomulicki J. W., *Aleje czarów*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2020.
- Gomulicki J. W. *„Diabeł i zboże" – o miłośnikach i ratownikach książek*, [w:] Lorentz S. (red.), *Wala o dobra kultury. Warszawa 1939-1945*, t.1, PIW, Warszawa 1970.

- Gomulicki J. W., *Kępa niezapominek. Przygoda z zagadkowym rękopisem Norwida*, Galeria Parawany, Podkowa Leśna, 1996.
- Gomulicki J. W., *O najrzadszej książce Żeromskiego*, „Poradnik Bibliotekarza" 1964, nr 6.
- Kawecka-Gryczowa A., *Ochrona zbiorów Biblioteki Narodowej*, [w:] S. Lorentz (red.), *Walka o dobra kultury. Warszawa 1939-1945*, t. 1, PIW, Warszawa 1970.
- Koczorowski S. P., *Zenon Przesmycki (Miriam),* „Pamiętnik Literacki" 1946, nr 36/3-4.
- Korpysz T., *Juliusz Wiktor Gomulicki – norwidolog*, „Colloquia Litteraria" 2007, nr 2/3.
- Kuczera-Chachulska B., Chachulski T., *Juliusz Wiktor Gomulicki i jego dzieła*, „Studia Norwidiana" 2006-2007, nr 24-25.
- Lejko K., *Wiktor Gomulicki. Fotografie z lat 1901-1911. Wystawa w starej fotografii Związku Polskich Artystów Fotografików*, „Kronika Warszawy" 1988, nr 2.
- Libera Z., *Juliusz Wiktor Gomulicki jako badacz literatury polskiej*, „Kronika Warszawy" 1979, nr 4.
- Łojewski P., *Rzadkie i osobliwe*, „Sztandar Młodych" 1986, nr 185.
- Norwid C., *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 1-11, PIW, Warszawa 1971-1976.
- *Sesja poświęcona Wiktorowi Gomulickiemu w 150 rocznicę urodzin pisarza*, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, Warszawa 2001.
- Sołtan A., *Varsaviana-rarta et curiosa. Czwarta wystawa kolekcjonerów warszawskich*, „Rocznik Warszawski" 2002, t. 31.
- Świeżewska J., *Ciekawostki i osobliwości z prywatnych szuflad*, „Express Wieczorny" 1983, nr 24.
- Zagórska B., *Varsaviana w zbiorach prywatnych*, „Trybuna Ludu" 1983, nr 32.
- Żytko M., *Rara et curiosa kolekcjonerów warszawskich. Wystawa w Muzeum Historycznym m. st. Warszawy, wrzesień 1986,* „Kronika Warszawy" 1987, nr 2.

Słowa kluczowe

Historia, Mazowsze, Twierdza Modlin, osadnictwo, Mennonici

Streszczenie

Mennonici była to pacyfistyczna wspólnota ewangelicka reprezentująca jeden z nurtów anabaptyzmu, która powstała w połowie XVI w. na terenie Szwajcarii. Jej przywódcą był Menno Simons, który dołączył do wspólnoty w 1536 r. w Witmarsum w Holandii i od którego imienia powstała nazwa całego ruchu. Mennonici działali na terenie Austrii, Niemiec i Holandii. Jednak za swe poglądy byli prześladowani i karani śmiercią. Schronienie znaleźli w okolicach Gdańska na Żuławach Wiślanych, skąd powędrowali w górę rzeki. 16 września 1795 r. w Kazuniu sporządzono umowę o dzierżawę ziem zawartą w dniu 2 marca 1773 r. pomiędzy Mennonitami a biskupem płockim Michałem Jerzym Poniatowskim. Na przedmościu kazuńskim Twierdzy Modlin powstał ich dom modlitwy, cmentarz i liczne gospodarstwa na terenach zalewowych Wisły. Stworzyli tam swoją małą, mennonicką ojczyznę.

Zbigniew Kazimierz Mikołajczyk
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Dzieje i kultura społeczności Mennonitów w rejonie Twierdzy Modlin

Wstęp

Twierdza Modlin to jeden z najciekawszych obiektów architektonicznych na Mazowszu, a także w kraju. Jej historia sięga początków XV wieku i towarzyszy większości zmagań wojennych o państwowość polską[1]. Była i jest ona przedmiotem zainteresowań wielu badaczy wojskowości, architektury, socjologii, bezpieczeństwa i historii. Twierdzę stanowi potężny obóz warowny z cytadelą i dwoma pierścieniami 18 fortów, zajmujących powierzchnię około 200km^2. W jej skład wchodzi „Przedmoście kazuńskie" jako system umocnień lewobrzeżnej Wisły. Na terenach tych, oprócz

[1] Por.: R. Gołąb, *Ilustrowana monografia miasta Nowego Dworu Mazowieckiego z historią Twierdzy Modlin*. Nowy Dwór Mazowiecki 2006; R.H. Bochenek, *Twierdza Modlin. Twierdze i zamki w Polsce*. Warszawa 2002; S. Herbst, J. Zachwatowicz, *Twierdza Modlin. La Palce forte de Modlin*. Warszawa 1949; P. Oleńczak, *Napoleońskie dziedzictwo na Mazowszu. Twierdza Modlin w latach 1806-1830*. Warszawa 2008; Z. Mikołajczyk, *Życie religijne Twierdzy Modlin,* Warszawa 2012.

rdzennych mieszkańców, zamieszkiwała ludność pochodzenia niemieckiego, a w rejonie Kazunia, Dębiny i Czosnowa głównie wspólnota mennonicka.

1. Charakterystyka wyznania

Analiza procesu powstawania religii protestanckiej pozwala na wyszczególnienie wielu wyznań, wśród których wskazać należy Mennonitów. Pacyfistyczna wspólnota ewangelicka reprezentująca jeden z nurtów anabaptyzmu, która powstała w połowie XVI w. na terenie Szwajcarii, a następnie Austrii, Niemiec i Holandii[2]. Mennonitów charakteryzowało bezwzględne posłuszeństwo Ewangelii[3], którą uważali za siłę wiążącą w sferze społecznej i ekonomicznej. Całe swoje życie łączyli z życiem duchowym i podporządkowywali Słowu Bożemu. <<Wywodzili się oni ze zwolenników Ulricha Zwinglego, wśród których byli: Jerzy Blaurock, Feliks Manz i Konrad Grebel. W dniu 21.01.1525 r. w Zurychu założyli braterstwo. Zyskując na popularności, swoją wspólnotę, nazwali „Braćmi”>>[4]. Próby naśladowania Chrystusa ściągnęły na nich falę prześladowań inspirowaną przez władze kantonów. W Szwajcarii takie zachowania karano śmiercią[5]. „Bracia” jednali sobie zwolenników i mimo grożących im kar rozszerzali ruch na inne kraje. W 1536 r. w Witmarsum w Holandii

[2] Por. *Encyklopedia Katolicka*. T. 12, Lublin 2008, szp. 540-541.

[3] P.J. Klassen, *Mennonici na Żuławach*. [w:] *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo,* red. E. Gilewska. Gdańsk 2007, s. 13-23.

[4] H.S. Bendera, *Mennonites and Their Heritage*. USA 1991. Tłum. J. Wierszyłowski, Warszawa 1991, s. 1-7.

[5] Kara śmierci została wymierzona wobec Manz’a i Blaurock’a.

do ruchu dołączył Menno Simons[6], kapłan katolicki[7]. Wkrótce potem stał się głównym przywódcą a członków wspólnoty nazywano od jego imienia „mennistami", „menonitami". Memmonici wyróżniali się pacyfistycznym podejściem do życia i niechęcią do sprawowania wysokich godności. Nie chcieli pełnić służby wojskowej i unikali kontaktu z bronią. Spośród siebie wybierali kapłanów i świadomie przyjmowali chrzest jako dorośli członkowie wspólnoty. Simons zdobył dużą popularność dzięki broszurom i książkom drukowanym w swojej drukarni. Mennonici przywędrowali do Polski na Żuławy Wiślane, skąd dalej osiedlali się na terenach zalewowych Wisły, dzierżawiąc ziemię i specjalizując się w technice melioracyjnej.

2. Wspólnota mennonicka w Polsce

XVI-wieczna Polska należała do krajów o dużym stopniu tolerancji religijnej dlatego prześladowani w Szwajcarii i Niemczech Mennonici mogli znaleźć na jej terytorium schronienie. Na Żuławach Wiślanych w okolicach Gdańska powstała pierwsza i największa osada mennonicka. Delta Wisły sprzyjała ich specjalizacji w osadnictwie i uprawie gruntów zalewowych. Jak podaje

[6] Menno Simons, ur. w 1496, zm. w 1561, reformator religijny, jeden z głównych przedstawicieli pacyfistyczne-go anabaptyzmu, założyciel mennonitów. W młodości stracił brata w czasie starć między katolikami a anabapty-stami. Początkowo zwolennik Marcina Lutra. Autor „Fundamentbook" (1539), przywódca gminy chrześcijań-skiej nazwanej od niego mennonitami, którzy po jego śmierci rozdzielili się na dwie grupy: liberalnych i rygory-stycznych. Nawiązując do starotestamentowej tradycji ogłosił Kościół „społecznością świętych", co było przeja-wem antyklerykalizmu i negacją stosunków panujących w Kościele katolickim. W 1542 przybył do mennonitów osiedlonych na dzisiejszym terytorium Polski w celu rozstrzygnięcia sporu religijnego. Źródło: N. Benazzi: 1001 faktów z historii Kościoła. Kraków 2010, s. 177; Part one: Low German Mennonite History. From the Netherlands to Poland. mennopolitan.com, 23 grudnia 2013 (dostęp 8 września 2019). Wolna encyklopedia, *Menno Simons*, strona internetowa: https://pl.wikipedia.org/wiki/Menno_Simmons, dostęp: 21.03.2020 r.

[7] P.J. Klassen, *Mennonici na Żuławach...*, s. 14-16.

E. Gilewska „Przybyli do Prus Królewskich, gdzie zyskali prawo osiedlenia – włączeni zostali w proces zagospodarowania depresyjnych ziem żuławskich; liczyć również mogli na tolerancję dla swojego wyznania(...) Na zagospodarowane przez siebie ziemie osadnicy holenderscy przynieśli znajomość metod odzyskiwania ziemi uprawnej z terenów bagiennych, wysoką kulturę rolną i nowy sposób kształtowania zagrody, lokowanej na usypanych pagórkach dla zabezpieczenia przed powodziami”[8]. Ich życie nie skupiało się tylko na technikach melioracyjnych. Łowili ryby, handlowali, wyrabiali koronki, zegary i przedmioty gospodarstwa domowego, uprawiali rolę i hodowali zwierzęta[9]. „Spod Gdańska wędrowali dalej w rejon Nowego Dworu[Gdańskiego], Elbląga, Władysławowa, a następnie w głąb kraju do Bydgoszczy[10], Włocławka[11] i na Mazowsze[12]. Ich wędrówki odbywały się całymi rodzinami, dzięki czemu mogli oni zachować swoje wierzenia i przekonania oraz stanowić odrębne wspólnoty. Osadnictwo mennonickie polegało na długoletnim[najczęściej do 40 lat] dzierżawieniu ziemi od miejscowych właścicieli”[13]. Wędrówka Mennonitów w inne części kraju, wzdłuż Wisły powodowała różne kojarzenie wspólnoty. <<„Przesuwanie się osadnictwa mennonickiego w górę Wisły, pokrywało się początkowo mniej więcej z upowszechnianiem się osadnictwa „olęderskiego”. Atrakcyjność użytkowania ziemi w oparciu o emfiteuzę szybko upowszechniła

[8] E. Gilewska, *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo*. Gdańsk 2007, s. 11.

[9] E. Kizik, *Ziemia obiecana – ziemia utracona*. [w:] *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo,* red. E. Gilewska. Gdańsk 2007, s. 24-50; zob. J. Domino, *Budownictwo i cmentarze mennonickie na Żuławach Wiślanych*. W: t a m ż e, s. 59-82.

[10] AGAD, *Potwierdzenie przywilejów starosty bydgoskiego dla osadników holenderskich z 20 VIII 1684r*. Zbiór dokumentów pergaminowych, sygn. 6144.

[11] P.J. Klassen, *Mennonici na Żuławach,* [w:] *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo,* red. E. Gilewska. Gdańsk 2007, s. 18.

[12] O. Kolberg, *Mazowsze obraz etnograficzny*. T. 1, cz. 1, Kraków 1885, s. 33-35.

[13] Z. Mikołajczyk, *Życie religijne Twierdzy Modlin*. Warszawa 2012, s. 56-57.

tę formę długotrwałej dzierżawy, która stała się podstawową formą intensyfikacji stosunków prawno-gospodarczych, pozbawiając tym samym termin „Holender"(holender, [H]olender ostatecznej konotacji etnicznej. Słowo „olender/olęder" – w staropolskim jego znaczeniu – jest przede wszystkim terminem prawnym, a używanie go jako synonimu menonity może prowadzić do poważnych nieporozumień naukowych"[14]>>[15]. Należy stwierdzić, że osadzające się wspólnoty szybko asymilowały się z ludnością lokalną. Rozpoczynała się wymiana handlowa i budowanie sąsiedzkich relacji. Kres bytności Menonitów na ziemiach polskich związany był w wybuchem II wojny światowej. Dowodem ich bogatej kultury zostały tylko nieliczne rodziny, opuszczone domostwa i nekropolie.

3. Mennonici na Mazowszu[16]

Osadnicy w rejonie przedmościa

Na Mazowszu mennonici pojawili się w XVIII w. Jak podaje Lechosław Herz „choć najczęściej byli Niemcami, zwyczajowo nazywano ich Olendrami"[17] Ta zwyczajowa nazwa winna być jednak kojarzona od praw na jakich mennonici nabywali osady, a nie od ich pochodzenia[18]. Faktycznie w większości byli to ludzie pochodzenia niemieckiego, a ich domostwa znajdowały się na nadwiślańskiej ziemi od Kamionu, przez Wilków nad Wisłą, do Kazunia[dzisiejszy Kazuń Nowy].

[14] E. Kizik, *Ziemia obiecana – ziemia utracona,* [w:] *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo,* red. E. Gilewska. Gdańsk 2007, s. 34.

[15] Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...,* s. 57.

[16] *Idem*, s. 58-63.

[17] L. Herz, *Puszcza Kampinoska...*, s. 42.

[18] E. Kizik, *Ziemia obiecana – ziemia utracona...*, s. 34.

W dniu 16 września 1795 r. w Kazuniu sporządzono umowę zawartą w dniu 2 marca 1773 r. pomiędzy osadnikami holenderskimi a biskupem płockim Michałem Jerzym Poniatowskim. Tenże biskup, prymas polski, brat króla Stanisława Augusta, sprowadził wymienionych osadników celem uregulowania gruntów zalewowych Wisły w rejonie Kazunia. Jednocześnie zezwolił im na założenie osady. We wsi tej zamieszkali Piotr Klosse, Korneliusz, Piotr i Andrzej Jantz, Jakub Giert, Gerchard Bartkiel, Jakub Wache, Grzegorz Nekiel, Gerard Harmen, Dawid i Piotr Sreyder, Jakub Stuczka, Gerard Vogt, Daniel Zyzman, Albrecht Getz. Otrzymując zgodę od biskupa na osiedlenie się, zobowiązani byli do zabezpieczenia gruntów przed zalewaniem przez rzekę[19]. Tak zaczęło się rozwijać osadnictwo niemieckie w okolicy Kazunia. O dokładnym położeniu zabudowań dowiadujemy się, analizując przebieg rozbudowy umocnień twierdzy podczas wojny z Austrią w 1809 roku[20]. Domostwa osady rozlokowane były w rejonie bezpośrednio przyległym do przedmościa kazuńskiego. Potwierdza to fakt, że zamieszkała w Kazuniu ludność niemieckojęzyczna stanowiła zagrożenie dla infrastruktury i działań wojskowych. Skutkiem tego na wniosek komendanta twierdzy Modlin, gen. Piotrowskiego, rozebrano osiemnaście chałup, przenosząc je po wojnie na dalszą odległość[21].

Społeczność mennonicka rozrastała się z biegiem lat. W latach 1868-1870, zaewidencjonowano 42 przedstawicieli tego ruchu. Zamieszkiwali oni 11 wsi wspólnie z innymi osadnikami niemieckimi. Pozostali mieszkańcy wsi niemieckojęzycznych

[19] Archiwum Główne Akt Dawnych, *Opis umowy z dnia 2 III 1773 r*. Archiwum Skarbu Koronnego. Sygn. 183, s. 190, 194-195.

[20] *Idem, Plan rozmieszczenia wojsk Księstwa Warszawskiego po bitwie pod Raszynem w kwietniu 1809 roku w okolicach Modlina*. sygn. 523-3.

[21] Por. P. Oleńczak, *Napoleońskie dziedzictwo…*, s. 30; Cz. Piotrowski, *Kazuń. Przedmoście Twierdzy Modlin*. Warszawa 1990, s. 61.

byli wyznania ewangelicko – augsburskiego. Do końca XIX stulecia liczba menonitów rosła[22]. Z czasem powstała gmina mennonicka, z siedzibą w Kazuniu, która skupiała przy sobie opisanych osadników z pobliskich nadwiślańskich wsi. W 1914 r. liczyła 137 rodzin, składających się z 548 ludzi, w tym 191 dzieci. Społeczności mennonickie słynęły z dużej liczby dzieci w każdej rodzinie.

Na początku I wojny światowej mennonici z Kazunia zostali wysiedleni. Władze carskie zdecydowały o przeniesieniu ich w głąb Rosji, pozostawiając możliwość przeprowadzki w rejon mazowieckiego Wymyśla, gdzie funkcjonowała podobna wspólnota. Dom modlitwy menonitów zagospodarowano na lazaret. W 1915 r. wycofujący się Rosjanie splądrowali ich domostwa i spalili część zabudowań w Kazuniu oraz całe wsie osadnictwa niemieckiego: Cząstków i Czosnów. Powracający wraz z wojskami niemieckimi kazuńscy mennonici rozpoczęli odbudowę osady. Po wojnie polsko-bolszewickiej na Mazowsze zaczęli powracać mennonici szykanowani w Rosji. Od 1921 r. nastąpił rozkwit kazuńskiej wspólnoty. Otwarto szkołę powszechną, gdzie prowadzono zajęcia w języku niemieckim. W 1924 r. odnowiono dom modlitwy. Od 1927 r. funkcjonowała orkiestra dęta, przygrywając podczas lokalnych uroczystości: chrztów, wesel, pogrzebów i dni świątecznych. Na nabożeństwa przyjeżdżali mennonici z innych części Mazowsza, zamieszkałych w powiatach ciechanowskim, płockim, a także sochaczewskim [głównie z Wymyśla]. Podniosły charakter miały obrzędy przyjęcia chrztu. Społeczność zbierała się nad brzegiem Wisły, gdzie po wygłoszeniu kazania chrzczono nowych członków wspólnoty. Następnie wszyscy udawali się na przyjęcie do przygotowanego w tym celu pomieszczenia, przerobionego

[22] R. Gołąb, *Ilustrowana monografia miasta Nowego Dworu Mazowieckiego…*, s. 76.

ze stodoły. Uroczystości kończyły się wieczorem obrzędem obmywania nóg. Organizowano także konkursy śpiewackie, dziękczynne święta żniw, pogrzeby oraz coniedzielne, przedpołudniowe nabożeństwa.>>

4. Życie codzienne

Mennonici, którzy pojawili się w rejonie modlińskiej twierdzy nie mieli łatwego życia. Głównie za sprawą ich statusu prawnego, a także ze względu na tereny na jakich zamieszkiwali. Od Secymina do Czosnowa bowiem, rozciągają się tereny zalewowe, które upodobały sobie wiślane powodzie. Dodatkowo życie na przedpolach tak ogromnej warowni wiązało się z bezpośrednim narażeniem na przemarsze wrogich wojsk i z tym związane grabieże dobytku. Sama instytucja emfiteuzy dawała im możliwość dziedziczenia dzierżawy i jej zbywania, jednak nie czyniła ich właścicielami gruntu. Wszystkie te trudności nie zniechęcały jednak naszych osadników. Posiadali oni bowiem umiejętności nieznane rdzennym mieszkańcom tych ziem. Zdolność określania maksymalnych stanów wód dawała im możliwość zabezpieczania domostw przed powodzią. Potrafili również czerpać korzyści z uprawy ziem ma terenach zalewowych. Należy podkreślić, że grunty pomiędzy Puszczą Kampinoską a korytem Wisły posiadały glebę wysokiej jakości. Mennonici dzięki technikom melioracyjnym szybko zaadoptowali te tereny pod uprawy. Kopiąc stawy, kanały i rowy melioracyjne odprowadzali nadmiar wody. Natomiast przed wylewami chroniły budowane przez nich wały przeciwpowodziowe. Budynki mieszkalne i gospodarcze budowali na wzniesionych groblach a skarpy wzmacniali, obsadzając wierzbiną i wikliną. Ta ostatnia była wykorzystywana do wyplatania koszyków, krzeseł, ławek i ogrodzeń. W pierwszej fazie pobytu

byli zwolnieni z płacenia podatków do czasu budowy posesji i wykarczowania oraz zmeliorowania gruntów.

Jak podaje P. Fijałkowski „Mennoniccy osadnicy, podobnie jak większość holendrów, wznosili swe domy na sztucznych pagórkach, usypanych w kształcie wydłużonej elipsy, usytuowanej równolegle do nurtu rzeki. Domy, budowane przeważnie z drewna, na wydłużonym planie poziomym, składały się z dwóch części: mieszkalnej i inwentarskiej, przedzielonych sienią”[23]. W części mieszkalnej była kuchnia i trzy pokoje. Natomiast część inwentarzowa posiadała: pokój dla służby, oborę, chlew i stodołę. Usytuowanie w jednym budynku wszystkich pomieszczeń dawało możliwość przemieszczania się i pracy przy inwentarzu bez potrzeby wychodzenia z domu. Jednocześnie płody rolne były zabezpieczone przed powodzią i stanowiły naturalne zapasy dla domowników i ich zwierząt. Dachy domów pokrywali długą, czesaną słomą, którą układali na sosnowych żerdziach. Z kolei wiklinowe ogrodzenia sprawdzały się w czasie powodzi gdyż przepuszczały wodę, zatrzymując muł. Jak podaje P. Fijałkowski Polacy z czasem budowali swoje domostwa na wzór menonickich[24].

Uprawa roli w głównej mierze związana była z zasiewem pszenicy, jęczmienia i owsa oraz sadzeniem ziemniaków i buraków cukrowych. Hodowali świnie, krowy i konie, a także ptactwo domowe. Sadzili grusze, jabłonie i śliwy. Handlowali zebranymi płodami rolnymi, serami, masłem. Pobliska twierdza miała duże zapotrzebowanie na te produkty. Cieszyli się dobrą reputacją wśród rdzennych mieszkańców.

[23] P. Fijałkowski, *Mennonici na Mazowszu (od połowy XVIII w. do 1945 r.).* "Rocznik Mazowiecki". T. 13: 2001, s. 252.

[24] *Idem,* s. 253.

Mennonici z przedmościa twierdzy zbudowali dla swojej wspólnoty dom modlitewny, który służył im tylko i wyłącznie uprawianiu kultu religijnego. Zachował się on po dzień dzisiejszy w Kazuniu Nowym. Oczywiście jego przeznaczenie zostało zmienione na dom mieszkalny. Wcześniej, po II wojnie światowej była w nim szkoła, urząd gminy i posterunek milicji. Opodal świątyni wyznaczyli miejsce na cmentarz[25]. Nekropolia ta zajmuje obszar w kształcie prostokąta, obsadzonego drzewami i rowem z trzech stron. Prawdopodobnie zastosowany element melioracyjny miał za zadanie odprowadzać wodę z terenu cmentarza. Nie ma natomiast żadnych śladów ogrodzenia frontowego cmentarza. Należy przypuszczać, że było ono drewniane i uległo rozkładowi z biegiem lat. Większość elementów metalowych została skradziona.

Szczegółowy opis pozostałości z mogił zawiera niniejszy opis <<Na zachowanych płytach kazuńskiego cmentarza mennonickiego znajdowały się płyty z szarego piaskowca bogato zdobione motywami roślinnymi i napisami w stylu gotyckim. Szczegółowo opisał je w swojej pracy Paweł Fijałkowski. Pierwsza z płyt pochodziła z nagrobka Heinricha Niekel'a. Napisy znajdowały się po obu stronach płyty, gdyż była ona ustawiona pionowo, jako prostopadłościan z dodanymi w górnej części, zaokrąglonymi zdobieniami głowy orła i inicjałami zmarłego. Na głównej części płyty, jej przedniej stronie widniały napisy w języku niemieckim, w kolejności od góry, które można przetłumaczyć na język polski: „Tu spoczywa w Bogu wzięty do wieczności młodzian Heinrich Nikel, Andreasa Nikla syn, w Kazuniu Niemieckim urodzony w roku 1841, dnia 15 czerwca i zmarły w roku 1869, dnia

[25] Obecnie pozostały po nim zarośnięte szczątki mogił menonickich, które można odnaleźć visa vi domu modlitewnego, po drugiej stronie drogi nr 85 w Kazuniu Nowym, pomiędzy korytem Wisły a wałem przeciwpowodziowym, na terenie rezerwatu przyrody „Ruska Kępa".

7 września. Tedy miał on 28 lat, 2 miesiące i 22 dni. Ciężką walkę podjąłem tu w waszym świecie, a ta była z łaski Bożej i zwyciężyłem szczęśliwie we wszystkim"[26]. Natomiast na stronie tylnej, zanagrobkowej płyty, której górna część była ozdobiona motywem roślinnym, wici roślinnej, znajdował się napis o treści przetłumaczonej na język polski: „ Świętej pamięci. Me wyniszczone ciało spoczywa tu wolne od trosk, a dusza mocą krwi Chrystusa na łono Zbawcy łaskawie i szczęśliwie przeniesiona, znalazła oto swoje odpoczniecie w Kanaan. Pożegnanie. Bywaj serce ojcowskie, bywaj miłości matczyna i wy, rodzeństwo moje. Bóg pocieszy was wszystkich pospołu swym winem radości = Ojcze! W ręce twoje polecam ducha mego. Łukasz 23 w. 46. Oby me prochy spoczywały w pokoju!"[27].

Tłumaczenie napisów z kolejnej tablicy nagrobkowej dostarcza nam ciekawych informacji o zmarłym. Pomnik postawiono Salomonowi Gertz'owi, który od 1864 r. do 30 stycznia 1870 r. sprawował wzorowo urząd wójta gminy. „Stawiamy ten pomnik ze łzami. Tu spoczywa w Bogu wzięty do wieczności mąż Salomon Gertz, współmieszkaniec z Kazunia Niemieckiego, urodzony w Cząstkowie Niemieckim w roku 1825, dnia 9 kwietnia i w roku 1844, dnia 24 października, poślubił wówczas wdowę Annę Bartel, współmieszkankę z Kazunia Niemieckiego i w roku 1864 został wybrany na wójta gminy i sprawował urząd z oddaniem i sumiennie aż do śmierci. Zmarł w roku 1870, dnia 30 stycznia, przeżywszy w stanie małżeńskim 25 lat, 3 miesiące i 6 dni, w sumie mając 44 lata, 9 miesięcy i 21 dni"[28]. Jak widzimy na nagrobkach wypisywano dokładnie obliczony wiek zmarłego, co do liczby lat, miesięcy i dni. Wskazywano również pełnione funkcje i stan małżeński.

[26] P. Fijałkowski, *Mennonici na Mazowszu...*, s. 256.
[27] Idem, s. 256-257.
[28] P. Fijałkowski, *Mennonici na Mazowszu...*, s. 257.

Trzecia tablica z półokrągłym górnym, zakończeniem przyozdobiona była ornamentem wici roślinnej z inicjałami zmarłego „AN". Widniał na niej napis w języku niemieckim treści: „Andreas Nikel, gospodarz w Kazuniu Niemieckim, zmarł dnia 24 sierpnia 1875 roku w swym 75 roku życia i pozostawił wdowę z 6 dorosłych dzieci. Oby jego prochy spoczywały w pokoju"[29]. Niestety intencje pożegnalne wobec Andreasa Nikel'a jak i pozostałych zmarłych pochowanych na tym cmentarzu zostały zakłócone przez powojennych grabieżców kazuńskiego cmentarza.Dziś miejsce to nie przypomina cmentarzyska. Wśród starych drzew zarosło krzakami i trawami. Ostatnie tablice kamienne mennonickiej kultury z lat sześćdziesiątych lub siedemdziesiątych XIX wieku zostały skradzione>>[30].

5. Zakończenie

Mennonici byli bardzo uporządkowaną społecznością. Ich izby, domy, zagrody, osady miały uporządkowany charakter. Jednolite zasady wymusiły szczególne warunki życia i specyfika terenów zalewowych. Nie mniej jednak uważam, że duży wpływ na przedmiotowe uporządkowanie miał element religijny, który decydował o odmienności środowiskowej tej wspólnoty. Dzisiejsze opisy zmierzają do oddania charakteru wydarzeń sprzed dziesięcioleci. Niestety klimat małych ojczyzn został poprzecinany nowoczesnymi drogami a na nekropoliach porosły lasy. Dotykając starej płyty nagrobnej pobudzamy wyobraźnię starając się odtworzyć klimat minionej epoki, atmosferę życia w tak szczególnej, jaką była wspólnota Mennonitów. Odróżniali się od zamieszkujących Polaków przede wszystkim pod względem religijnym. Potrafili

[29] *Idem.*

[30] Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, s. 61-63.

cały cykl życia codziennego, uprawę gruntów i hodowlę bydła połączyć z wyznawaną religią, protestanckim systemem wartości. Ich umiejętności pozwalały im przetrwać na niekorzystnych gruntach, często w trudnych warunkach powodziowych. Wiedza i zdobyte doświadczenie pozwalało na współistnienie w środowisku naturalnym. Tolerancja religijna Polaków dała Mennonitom szczególną wartość. Prześladowani w innych krajach Europy w Polsce odnaleźli spokój i możliwość swobodnej, bezpiecznej egzystencji. I choć nie posiadali swoich ziem na własność tylko dzierżawili je na zasadzie emfituzy, budowali kolejne osady na gruntach zalewowych i powiększali wspólnotę. Na przedpolach modlińskiej twierdzy mieli również swoją, małą ojczyznę.

BIBLIOGRAFIA

- AGAD, *Opis umowy z dnia 2 III 1773 r.* Archiwum Skarbu Koronnego. Sygn. 183, s. 190, 194-195.
- AGAD, *Plan rozmieszczenia wojsk Księstwa Warszawskiego po bitwie pod Raszynem w kwietniu 1809 roku w okolicach Modlina.* sygn. 523-3.
- AGAD, *Potwierdzenie przywilejów starosty bydgoskiego dla osadników holenderskich z 20 VIII 1684r.* Zbiór dokumentów pergaminowych, sygn. 6144.
- Benazzi N., *1001 faktów z historii Kościoła.* Kraków 2010.
- Bendera H.S., *Mennonites and Their Heritage.* USA 1991. Tłum. J. Wierszyłowski, Warszawa 1991.
- Bochenek R.H., *Twierdza Modlin. Twierdze i zamki w Polsce.* Warszawa 2002.
- Domino J., *Budownictwo i cmentarze mennonickie na Żuławach Wiślanych.* [w] *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo.* Red. E. Gilewska. Gdańsk 2007, s. 59-82.

- Gilewska, *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo*. Gdańsk 2007.
- Gołąb R., *Ilustrowana monografia miasta Nowego Dworu Mazowieckiego z historią Twierdzy Modlin*. Nowy Dwór Mazowiecki 2006.
- Herbst S., Zachwatowicz J., *Twierdza Modlin. La Palce forte de Modlin*. Warszawa 1949.
- Herz L., Puszcza Kampinoska – przewodnik. Pruszków 2006.
- Kizik E., *Ziemia obiecana – ziemia utracona*. [w] *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo*. Red. E. Gilewska. Gdańsk 2007, s. 24-50.
- Klassen P.J., *Mennonici na Żuławach*. [w] *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo*. Red. E. Gilewska. Gdańsk 2007.
- Kolberg O., *Mazowsze obraz etnograficzny*. T. 1, cz. 1, Kraków 1885.
- Mikołajczyk Z., *Życie religijne Twierdzy Modlin,* Warszawa 2012.
- Oleńczak P., *Napoleońskie dziedzictwo na Mazowszu. Twierdza Modlin w latach 1806-1830*. Warszawa 2008.
- Piotrowski Cz., *Kazuń. Przedmoście Twierdzy Modlin*. Warszawa 1990.
- Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, *Encyklopedia Katolicka*. T. 12, Lublin 2008.

Streszczenie

Przeprowadzone przez autora badania nad kaszubskim obrzędem „pustej nocy" wskazują na jej postępujący zanik. Transformacja społeczna i kulturowa, która ma istotny wpływ na praktykowaną przez Kaszubów pobożność mortuarną, w ostatnim ćwierćwieczu znacznie „przyspieszyła". Dość wskazać na radykalne przeobrażenia ekonomiczne, gwałtowną „inwazję" technologii w codzienne życie wszystkich członków społeczeństwa, bezprecedensową łatwość wymiany myśli, idei oraz wszelakiego rodzaju „dóbr" kulturowych, uzyskaną dzięki „globalnej wiosce" internetowej, powszechną migrację osób, treści intelektualnych i stylów życia. W rezultacie małe i duże społeczności lokalne (narody, plemiona, grupy etniczne) zostały poddane intensywnej presji nowego, ideologicznego i technologicznego uniwersalizmu, który podważa ich tradycyjny sposób życia, tożsamość kulturową, religijną i strukturę społeczną. Dotyczy to także Kaszubów, którzy jeszcze przed wybuchem II wojny światowej uchodzili za grupę etniczną o silnej tożsamości kulturowej (język kaszubski i cała sfera obrzędowości), religijnej (tradycyjny katolicyzm zespolony z „wiejskim" czyli rolniczym życiem codziennym) oraz specyficznej, opartej o lokalną tradycję, mentalności i hierarchii wartości. Specyfika ta – przynajmniej w niektórych swych przejawach – przetrwała wyniszczające skutki II wojny światowej i kilkudziesięcioletnią presję „realnego socjalizmu". Transformacja kulturowa dotyka także fenomenu kaszubskiej obrzędowości, związanej ze śmiercią i pogrzebem. Niweluje ona nie tylko „zewnętrzną" obrzędowość (rytuały), ale mocno uderza w ich źródła: żywą wiarę w katolickie „rzeczy ostateczne" (eschatologię), sens modlitwy za zmarłych oraz wspólnotę (rodzinną, sąsiedzką, wiejską). Jak dotąd, nie widać inicjatyw, które byłyby zdolne te destrukcyjne trendy cywilizacyjne zatrzymać.

Ks. Jan Perszon

Zmierzch kaszubskiej „pustej nocy"

[1]Na Kaszubach, podobnie jak uchodzącym za ostoję tradycji Podlasiu i Kurpiach, przechował się specyficzny obrzęd pogrzebowy, zwany „pusto noc". W klasycznym ujęciu (trzeba od razu dodać – coraz rzadszym) oznacza on organizowane przez społeczność sąsiedzką, krewniaczą i wiejską nocnego czuwania modlitewnego, odprawianego w wigilię pogrzebu „kościelnego". W tradycji kaszubskiej lwią jego część stanowiły religijne śpiewy, wykonywane responsoryjnie aż do rana. Poczynając od II połowy XX wieku ten czcigodny zwyczaj, będący istotną częścią bogatej – i na wskroś katolickiej – obrzędowości pogrzebowej, stopniowo ulega redukcji. Jego kryzys ma bezpośredni związek z dynamicznymi i głębokimi przemianami społecznymi, które znacząco przyspieszyły w stuleciu bieżącym. Widać

[1] Tekst stanowi poszerzoną (i znacznie zmienioną) wersję wprowadzenia, jakie autor zamieścił w śpiewniku, wydanym przez Zarząd Główny Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego. Zob. J. Perszon, *Pusta noc*, w: S. Bronk (red.), *Śpiewnik. Pieśni pustej nocy*, Gdańsk 2015, s. 9-26.

to wyraźnie w zmianach, jakie zachodzą (szczególnie jest to widoczne w młodym pokoleniu) w religijności Polaków. Choć życie religijne (duchowe) nie może być zredukowane do wymiaru społecznego (socjologia bada religię jako „fakt społeczny"), szeroki kontekst egzystencjalny człowieka (ekonomia, polityka, edukacja, opieka zdrowotna, relacje międzyludzkie, hierarchia wartości itd.) ma istotne znaczenie dla relacji z Bogiem i jej urzeczywistnienia we wspólnocie kościelnej.

W niniejszym przedłożeniu przedstawione zostaną – choć w wielkim skrócie – główne kierunki zmian cywilizacyjno-kulturowych, w jakich (po II wojnie światowej) uczestniczy kaszubska wieś. Następnie zaprezentowany będzie tradycyjny – niemal wcale już dziś w pełni nie aktualizowany – scenariusz rytuału „pustej nocy". W oparciu o przeprowadzone badania terenowe (2015 r., nagrano repertuar i przeprowadzono wywiady z 13 grupami śpiewaków na kaszubskich wsiach) dokonana zostanie analiza aktualnego stanu tego fragmentu tradycyjnego katolickiego pogrzebu. Całość zostanie zwieńczona wnioskami pastoralnymi.

1. Tożsamość duchowa (religijna) Kaszubów na tle transformacji kulturowej

Nieodłączną cechą ludzkiej kultury jest jej labilność, ewolucyjność i zmienność. W przeszłości – rozpoznawanej przez historyków i archeologów – zmiany te były zazwyczaj powolne, a pewne cechy kulturowe wykazywały się daleko idącą stabilnością. Do połowy XX wieku taką „ostoją" (w znaczeniu formacji kulturowej) była polska wieś. Skoro – jak chcą socjologowie – autarkiczna społeczność wiejska stanowiła w pewnym sensie „wspólnotę sakralną", religia (którą należałoby odróżnić od, podejmowanej

jako osobisty wybór, wiary) była jednym z jej fundamentów[2]. Ponieważ polska wieś (praktycznie od XIX wieku) jako wspólnota chłopska (złożona z uwłaszczonych rolników) była w zasadzie jednorodna religijnie, jednym z czynników-regulatorów jej życia i myślenia, a więc „stabilizujących" i broniących przez zmianami była religia katolicka. W kulturze tradycyjnej (chłopskiej) przenikały się dwa zasadnicze komponenty egzystencji: środowisko naturalne (bezpośrednia zależność od natury czyli przyrody) oraz wspólnota wiejska. Czynnikiem integrującym ten specyficzny świat była wiara religijna, która kształtowała cały porządek społeczny, umożliwiała rozumienie i wyjaśnienie (w kategoriach swoiście rozumianej, bynajmniej nie szkolnej, teologii) całej rzeczywistości. Wiara była ostatecznym depozytariuszem i „kluczem" pojmowania wszystkich tajemnic świata i człowieka. Stąd, analizując wierzenia i rytuały wiejskie na przełomie XIX i XX wieku w Europie, wielu etnologów i antropologów kultury mówi nie tyle o wierze (religii) chłopskiej, ile o systemie „naturalistyczno-religijnym"[3]. Jednym z elementów tego „światoogląd"

[2] Jednorodna pod względem ekonomicznym wieś (rolnicy: od zamożnych po małorolnych) tworzyła swoisty subsystem społeczno-gospodarczy i kulturowy. Kultura tradycyjna obejmowała nie tylko relacje rodzina-zagroda-gospodarstwo-sąsiedztwo-gromada, ale dostarczała gotowych wzorców postaw, zachowań i myślenia. Właściwe (społecznie uznane, swojskie) relacje między zagrodą, przyrodą i społecznością lokalną zapewniały członkom wiejskiej społeczności przetrwanie i niemal zupełną samowystarczalność (autarkię). Zob. L. Kocik, *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, w: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002, s. 83-84.

[3] Zob. L. Kocik, *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, s. 82. Autor przywołuje tezy sformułowane przez Stefana Czarnowskiego (*Kultura*, Warszawa 1958, s. 80 n.) i Ryszarda Tomickiego (*Religijność ludowa*, w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław 1981, s. 30). R. Tomicki (*Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska" t.22:1976, z. 1, s. 17-97) analizuje spisane przez badaczy folkloru mity kosmogoniczne, czyli „teksty" tradycji ustnej, które opowiadają o pochodzeniu (stworzeniu) świata, człowieka, pochodzeniu dobra i zła, Bogu i szatanie (czasem w formie szczątkowej) z krajów Europy wschodniej i południowej (Białoruś, Rosja, Ukraina, Rumunia, Bułgaria, Bałkany). Najdłużej przetrwały one tam, gdzie dominującą formą chrześcijaństwa jest prawosławie. W wielu opowieściach (zapewne w ciągu wieków przekształconych przez wpływy chrześcijaństwa) szatan występuje obok Boga, jako osoba i moc jemu podobna (lub wręcz równorzędna).

było np. przeświadczenie o sakralności ziemi i całego kosmosu; ona jest dla rolnika matką-żywicielką, stąd darzy się ją szacunkiem i miłością[4]. Ona zaś odpłaca się człowiekowi wydając życiodajne plony. Całkowita zależność rolnika i jego rodziny od sił natury, oraz postrzeganie człowieka jako części danej przez Boga natury sprawiały, że rolnik uznawał siebie raczej za stróża stworzenia, niźli jego bezwzględnego eksploatatora i właściciela. Mircea Eliade, w odniesieniu do religijności europejskich chłopów z początku XX wieku, pisał o „chrześcijaństwie kosmicznym", które w niemal bezkonfliktowy sposób łączyło treści chrześcijańskie ze światem odziedziczonych wierzeń pozachrześcijańskich[5]. W jego ujęciu *homo religiosus*, którego kontynuacją był europejski rolnik sprzed rewolucji technicznej, żyje w świecie charakterystyczny sposób. Odznacza się – bez względu na historyczny kontekst, w którym egzystuje – wiarą w rzeczywistość absolutną, świętą, która transcenduje „ten świat", ale wielorako się w świecie objawia, uświęca go i czyni go „prawdziwym", realnym, rzeczywistym[6]. Tym właśnie różni się od człowieka współczesnego, który nie tyle „porzuca transcendencję", ile raczej „czyni siebie" (swoje człowieczeństwo i swój świat) sam. Samo zaś sacrum staje

[4] Tak podchodzili do ziemi najstarsi Kaszubi jeszcze pod koniec XX wieku, przestrzegając zakazu uprawy ziemi w adwencie. Zob. J. Perszon, *Godne zweki. Zwyczaje i obrzędy okresu adwentu i Bożego Narodzenia w regionie wejherowski,* Luzino 1991, s. 8-9. Pietyzm do ziemi odzwierciedla się także w mowie potocznej Kaszubów; o glebie mówi się że „śpi", „odpoczywa", „jest chora", „nie da się oszukać", „rodzi", „plonuje", „jest spragniona". Por. J. Perszon, *Na imię Bosczi. Zwyczaje i obrzędy agrarne na Ziemi Wejherowskiej. Studium etnograficzne*, Luzino 1992, s. 5. Z przekonania, że ziemia jest „istotą żywą", a związek z nią jest dla człowieka życiodajny, wynikało też przywiązanie do ojcowizny i niechęć do jej sprzedaży. O świętości ziemi w religiach archaicznych zob. M. Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. The significance of religious myth, symbolism, and ritual within life and culture*, New York 1959, s. 138 n. ; M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1994, s. 165 n.

[5] Zob. M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, s. 163 n. Religioznawca uznaje, że europejscy chłopi są prawdziwymi chrześcijanami, ale ich religijność zachowała prastare, archaiczne, kosmiczne formy, które istotnie poza znaczenia chrześcijańskie wykraczają.

[6] Zob. M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, s. 202.

się pierwszą przeszkodą dla jego wolności; on nie będzie – stwierdza Eliade – prawdziwie wolny, póki nie zabije ostatniego boga[7]. W jakiejś mierze uwagi te odnoszą się do wsi kaszubskiej. Życie we wspólnocie wiejskiej wymagało konformizmu wobec przyjętych, „swojskich" i wszystkich jej członków obowiązujących zasad moralno-obyczajowych. Tradycyjna wieś, będąc wspólnotą „zamkniętą", „zupełną" – jak pisał Stefan Czarnowski – zaspokajała najważniejsze potrzeby swoich członków, i przeciwstawiała się innym społecznościom, grupom czy organizacjom[8]. Funkcjonowanie w systemie aksjonormatywnym było legitymacją przynależności jednostki do społeczności, dawało też silne poczucie lokalnej tożsamości. Z drugiej strony oznaczało całkowite „bycie z innymi": wspólne działania, wzajemną solidarność i pomoc, trudną do wyobrażenia współzależność osób i rodzin, należących do wiejskiej wspólnoty. Więzi społeczne miały charakter bezpośredni i osobowy; wszyscy się znali i wzajemnie oceniali. Wieś była więc „rozszerzoną grupą krewnych", co stwarzało poczucie jedności i odpowiedzialności za innych. Dawało to poczucie bezpieczeństwa, stabilność, zakorzenienie, a jednocześnie całkowitą kontrolę społeczności wioskowej nad jednostką[9]. Jednocześnie charakterystyczna była dla wsi postawa nietolerancji wobec postaw (i poglądów) odmiennych niż własne. Podkreśla się, że na straży niezmiennych zasad – choć swoiście rozumianych – stała tradycja i zwarta opinia publiczna. Szczególnym autorytetem (bardziej z racji urzędu i wykształcenia niż osobistej

[7] Zob. M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, s. 202-204. Choć nie-religijna opcja jest „egzystencją tragiczną", a przez to nie pozbawioną wielkości, jest ona rezultatem procesu desakralizacji. Tak jak natura jest produktem progresywnej sekularyzacji kosmosu, stworzonego przez Boga, tak profanijny (bezreligijny) człowiek jest skutkiem (owocem) desakralizacji ludzkiej egzystencji. Chce czy nie, jest dziedzicem swych „zabobonnych", czyli religijnych, przodków.

[8] Zob. S. Czarnowski, *Podłoże ruchu chłopskiego*, w: *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1956, s. 173.

[9] Zob. L. Kocik, *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej,* s. 84-85. Zob. też. J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów*, t. 1, Warszawa 1938, s. 130.

charyzmy) cieszył się na wsi proboszcz. Jego wpływ znacznie przekraczał ramy, określone jego misją kościelną (religijną)[10]. Wiejski tradycjonalizm, jak twierdzi Czarnowski, nie polegał jednak na „ślepym" powtarzaniu dziedziczonych od wieków wzorców, ale na specyficznej postawie inkorporacji i przekształcania „w swoje" rzeczy nowych i dawnych, zawsze jednak z twierdzeniem, że „tak było zawsze", „tak się zawsze robiło". Tym samym kultura chłopska sytuuje się zawsze jakoś „poza czasem". To podejście odnosi się też do religii; kolektywne przeżywanie (czy doświadczanie) natury, w tym klęsk żywiołowych (powódź, susza, zaraza) kierowały wspólnotę ku siłom nadnaturalnym, obrzędom religijnym. W „teologii" chłopskiej Bóg i siły duchowe wpływają bowiem bezpośrednio na świat natury. Tym samym wspólnota wiejska stanowiła wspólnotę sakralną[11]. Ludowa kultura religijna – czyli polski katolicyzm wiejski – jeszcze na początku XX wieku posiadał kilka charakterystycznych cech, wśród których wymienia się nacjonalizm wyznaniowy, charakter społeczno-narodowy kultur religijnego, przenikanie się religii z życiem codziennym, zamiłowanie do „konkretu" czyli sensualizm złączony z (niesłusznie oskarżany o magiczny) rytualizmem, związek statusu społecznego z życiem religijnym, tradycjonalizm (niechęć do jakichkolwiek zmian w praktykach religijnych i liturgii) i rytualizm (zamiłowanie do obrzędów, bez znajomości doktryny katolickiej), więź z kapłanem[12]. Oceny te, z racji nieuprawnionych założeń

[10] Zob. W. Piwowarski, *Ewolucja środowiska wiejskiego – problemy i hipotezy przemian religijności*, w: tenże, *Socjologia religii*, s. 284 n.

[11] Zob. S. Czarnowski, *Podłoże ruchu chłopskiego*, s. 168 n. Władysław Piwowarski (*Ewolucja środowiska wiejskiego*, s. 286-287) zwraca uwagę, że religia katolicka w długotrwałym kontakcie z mentalnością wsi doznała specyficznej inkulturacji. Jego zdaniem tradycyjna wieś dokonała redefinicji nauczania Kościoła i danych Objawienia, dopasowując je do własnych potrzeb i etyki, w niej obowiązującej.

[12] Zob. S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956, s. 88-107.

ideologicznych, stereotypów i uproszczeń, jakie obciążają polskich (ale nie tylko) socjologów religii, są współcześnie przez badaczy kultury religijnej na wsi kwestionowane. Chodzi m.in. o zamierzone poszukiwanie w kulturze ludowej elementów archaicznych, przedchrześcijańskich, a pomijanie w badaniach samej wiary (katolicyzmu) i jej znaczenia dla samej kultury[13]. Nawet gdy religijność ludową opisywano, czyniono to z użyciem pozytywistycznej i scjentystycznej aparatury pojęciowej, „demaskując" „pogańskie" przeżytki, utylitaryzm, sensualizm, tradycjonalizm i rytualizm tej religijności. Podnoszono też rzekomą niezdolność tej formy katolicyzmu do głębokiego życia duchowego (mistycyzmu) oraz akcentowano rozziew między „zbiorową wiarą" i praktykami religijnymi a obyczajami (etyką)[14]. Zwraca się uwagę na tendencje polskich etnografów XIX i XX wieku do izolowania kultury chłopskiej (i religijności) od historycznego kontekstu, w jakim się ukształtowała, od wpływu na nią (i podobieństw) innych warstw społecznych (np. szlachty), wreszcie do unikania badania samej religijności chłopów i ich religijnego doświadczenia[15]. Do tego dochodzą zarzuty o intencjonalne „niezauważanie" faktu, że religijność chłopska jest uderzająco podobna do katolicyzmu

[13] Por. L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. oraz wybrane eseje*, Łódź 2002, s. 246.

[14] Zob. I. Bukraba-Rylska, *Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy*, „Znak" 3(2008) nr 634, s. 12 n. Autorka polemizuje z tezami Floriana Znanieckiego, Stefana Czarnowskiego o rytualizmie, nacjonalizmie, sensualizmie czy socjomorfizmie polskiej religijności ludowej.

[15] Michał Łuczewski (*Czarnowski zabłądził w Zaciszu*, „Znak" 3(2008) nr 634, s. 61 n.) zwraca uwagę na nie przystawalność terminologii socjologicznej do badania religii, na pogardę, z jaką „polski inteligent" patrzy na stan chłopski (który co najwyżej może uchodzić za egzotykę), wreszcie na zakorzenione w warstwach wykształconych nastawienie „oświeceniowe" i antyreligijne (antykatolickie). Wszystko to sprawia, że w naukach społecznych (antropologii kulturowej, socjologii religii, fenomenologii religii w szkole M. Eliadego) wyniki badań są zdefiniowane nie w oparciu o rzetelne badania , ale „przed-sądy". Gdy przedstawia się religię jako „system kulturowy" który „czyni świat sensownym", w zasadzie nie dotyka się ani istoty religii, ani nie próbuje się jej rozumieć (także z perspektywy człowieka wierzącego).

masowego, nieelitarnego. Dotyczy to także czasów nam współczesnych[16]. Magdalena Zowczak pyta, dlaczego współcześni etnolodzy tak chętnie powtarzają pejoratywne określenia, zapożyczone od socjologów „minionej epoki", którzy krytykowali katolicyzm z pozycji protestanckiej czy prawosławnej[17]. Bliższe, a nie obciążone ideologicznymi (czy metodologicznymi) uprzedzeniami badania nad religijnością wiejską w Polsce pokazują, że właśnie jej masowy (społeczny, wspólnotowy) i tradycyjny charakter sprawił, że Polacy jako naród oparli się komunizmowi, choć spora część inteligencji z nim współpracowała[18].

Na Kaszubach tradycyjny model wsi występował, choć już w formie niepełnej, jeszcze w 1 połowie wieku 20. Pewne rozchwianie życia wiejskiego wiąże się w socjologii z II połową XIX wieku, gdy dokonano uwłaszczenia chłopów, a na Pomorzu rozpoczął się (od lat 70. tego stulecia) proces uprzemysłowienia. Dysharmonia kulturowa objęła zrazu tylko okolice miast, później jednak – zwłaszcza po 1945 r. – dotarła praktycznie wszędzie. Prawdziwy „szok kulturowy" wywołała programowa modernizacja społeczeństwa (elektryfikacja, industrializacja, częściowa kolektywizacja wsi, propaganda komunistyczna, ideologizacja całej rzeczywistości), realizowana przez władze PRL[19]. Od końca

[16] Zob. I. Bukraba-Rylska, *Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy*, s. 17 n. Badaczka dodaje, że niektórzy etnolodzy w opisie religijności chłopskiej dążyli – przez stronniczy „dobór" danych i ich negatywną interpretację – do jej deprecjonowania i infantylizowania.

[17] Zob. M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków religijnych w kulturze ludowej*, Wrocław w 2000, s. 33.

[18] I. Bukraba-Rylska, *Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy,* s. 28-30.

[19] Na wsi narastało zróżnicowanie zawodowe, migracje do miast i pracy w przemyśle sprawiły, że wieś utraciła charakter kulturowo homogeniczny. Przeciw tradycji i całej kulturze wiejskiej skierowano ostrze ideologii „postępu" i „rozwoju". Zacofaniu „starych" przeciwstawiano światłą i postępową młodzież. Wskutek tego młodzi na wsi zaczęli odrzucać (jako pejoratywne i „wsteczne") „piętno" chłopskości. Zob. L. Kocik, *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, s. 85-88. Industrializacji kraju towarzyszyło budowanie etosu „człowieka pracy", zwłaszcza

lat 40 przez ponad 30 lat rolnicy (zwani wtedy „indywidualnymi") byli zobligowani do tzw. obowiązkowych odstaw produktów rolnych – po zaniżonych cenach – dla państwa[20]. W latach 50. (władze PRL wycofały się z tej ideologicznej praktyki dopiero w 1957 roku), zmuszano wszystkich rolników prywatnych do tworzenia spółdzielni produkcyjnych[21]. Opornych szykanowano przy pomocy tzw. domiarów, czyli progresywnych podatków. Miały one zmusić stróżów prywatnej własności do oddania jej spółdzielniom. Dopiero w latach 70., gdy komuniści akceptowali już de facto prywatną własność rolną, wieś powoli się modernizowała, a codzienny los jej mieszkańców stawał się lżejszy. Rosnąca zamożność pozwalała na budowę nowych domów, nowoczesne ich wyposażenie, a także – nieco później – na kupno telewizora, traktora i samochodu[22]. Upowszechnienie edukacji zawodowej (a potem średniej i wyższej) spowodowało ucieczkę

fizycznej. Zob. W. Jacher, U. Swadźba, *Etos pracy w Polsce*, w: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, s. 152-153. O programowej ateizacji społeczeństwa przez system państwa marksistowskiego zob. W. Piwowarski, *Kościół ludowy w społeczeństwie polskim*, w: W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 275-277.

[20] System podatkowy i tzw. obowiązkowe dostawy były fiskalnym drenażem polskiej wsi, która sfinansowała budowę przemysłu w PRL. Zob. R. Dyoniziak, *Wieś jako postać życia zbiorowego*, w: R. Dyoniziak, K. Iwanicka, A. Karwińska, Z. Pucek, *Społeczeństwo w procesie zmian. Zarys socjologii ogólnej*, Kraków 1992, s. 78. O – często okrutnych – represjach, jakim już od 1945 r. poddawano rolników, którzy nie wywiązali się z naliczonych dostaw (zboże, mięso, ziemniaki, mleko), pisze E. Pryczkowski, *Banino, Miszewo, Pępowo, Rębiechowo. Dzieje dramatyczne i piękne*, Banino 2018, s. 109 n. Podobne szykany (nasilone na początku lat 50.) wspominają wszyscy sędziwi informatorzy z powiatu wejherowskiego.

[21] Oznaczało to oddanie gospodarstwa, inwentarza i maszyn rolniczych do tzw. kołchozu, gdzie gospodarowano wspólnie i wypłacano „pracownikom"-współwłaścicielom pensje. Kolektywizacja rolnictwa w Polsce „zawiodła" tak z racji psychologicznych (członkowie spółdzielni nie „przykładali się" do pracy na wspólnym i nie czuli się odpowiedzialni za kołchozowe gospodarstwo), jak i ekonomicznych (państwo musiało subsydiować deficytowe podmioty). Decydujące znaczenie miał jednak opór przywiązanych do „swego" (czyli własności prywatnej) Polaków, którzy ideologii komunistycznej nie byli w stanie zaakceptować.

[22] Jeszcze na początku lat 90. stan budynków mieszkalnych starszych rolników był słaby, 23% domów nie miało bieżącej wody, 34% łazienki, centralnego ogrzewania 49%, a telefonu 88%. Zob. L. Ostrowski, *Rolnicy starsi wiekiem i ich gospodarstwa (wyniki ankiety IERiGŻ z 1992 roku). Komunikaty, raporty, ekspertyzy (366)*, Warszawa 1994, s. 23-36.

najzdolniejszej młodzieży do miast; awans cywilizacyjny w naturalny sposób wiązano więc z miastem, zaś produkcja przemysłowa niemal całkowicie wyparła rodzime rzemiosło. Presja ideologii komunistycznej prowadziła do osłabienia lokalnych (wioskowych) autorytetów i zaniku niektórych katolickich zwyczajów[23]. Wypada wymienić kilka istotnych elementów transformacji, w której kaszubska społeczność od kilkudziesięciu lat uczestniczy. Jest to najpierw stopniowy, ale stały zanik klasycznej wsi, której mieszkańcy żyją z pracy na roli i tworzą specyficzny rodzaj społeczności opartej na tradycji. W latach powojennych destabilizowała ją najpierw przymusowa kolektywizacja, później powszechny fenomen tzw. chłoporobotników, czyli zatrudnienie właścicieli mniejszych gospodarstw w przemyśle. Dość szybka industrializacja regionu (zwłaszcza Trójmiasta) „wysysała" ze wsi kolejne grupy ludzi młodych, którzy przenosili się do rosnących miast[24]. Z biegiem czasu (już w latach 70. ubiegłego stulecia) wiele wsi, wskutek korzystnego położenia komunikacyjnego, przeistoczyło się w osiedla o charakterze podmiejskim[25]. Trzeba też wspomnieć o istotnym

[23] Wystarczy choćby wspomnieć o procesjach z poświęceniem pól, które w wielu parafiach – ze względu na szykany ze strony władz PRL – zostały zaniechane.

[24] Zob. C. Obracht-Prondzyński, *Kaszubi – między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*, Gdańsk 2002, s. 221 n. Por. J. Kucharska, *Przemiany struktury społeczno-zawodowej wsi kaszubskich w XX wieku*, Wrocław 1971, s. 46 n.

[25] Dominuje w nich zabudowa osiedlowa (domki jednorodzinne), zaś mieszkańcy utrzymują się bądź z pracy najemnej, bądź ze świadczonych we własnych warsztatach (stolarstwo, naprawy samochodów, wszelkiego rodzaju usługi remontowo-budowlane) usług. Istotną rolę w „umiastowieniu" wsi odgrywa fakt, że staje się ona ośrodkiem administracji gminnej i centrum rzemiosła. Chodzi m.in. o Żukowo, Banino, Bolszewo, Gościcino, Rekowo, Luzino, Sierakowice, Chwaszczyno, Szemud, Kielno, Somonino, Lipusz, Stężycę, Linię. O dezintegracji wsi zob. J. Turowski, *Socjologia wsi i rolnictwa*, wyd. II, Lublin 1995, s. 177 n. Autor pisze też o nowych formach integracji społeczności wiejskich (np. w okresie międzywojennym), w postaci związków, organizacji, kas społecznych, młodzieżowych zrzeszeń katolickich, partii politycznych. Polityka komunistyczna wszystkie te formy bądź zniszczyła, bądź zaprzęgła w służbę celom ideologicznym. Stąd po 1989 r. wielu mieszkańców wsi pozostało biernymi obserwatorami przemian społecznych.

znaczeniu rozwoju turystyki i usług z nią powiązanych[26]. Szybkie i całościowe zmiany, zachodzące w kontekście społecznym (zewnętrznym) zbiegły się z transformacją w rodzinie. Szczególną rolę w akceleracji zmiany stylu życia rodzinnego trzeba przypisać ekspansji tzw. masmediów. W latach 60. „normą" było posiadanie odbiornika radiowego, w 70. telewizora, zaś od początku XXI wieku największy wpływ (na dzieci i młodzież) ma Internet[27]. O ile w okresie PRL międzypokoleniowy przekaz kulturowy (w tym religijny) w rodzinie osłabiała usiłująca stworzyć „nowego człowieka" ideologia marksistowska, o tyle po 1989 r. z dużą siłą „wybuchł" materializm praktyczny i konsumpcjonizm. Następstwem elektronicznej „inwazji", serwującej treści względem lokalnej tradycji obce, jest narastające wykorzenienie kulturowe (i duchowe) młodego pokolenia[28]. Nic dziwnego, że „ofiarą" nowego modelu myślenia i życia są te formy wspólnotowego zaangażowania, które w „przestrzeni medialnej" są nieobecne. Dysponenci popularnych forów społecznościowych ani nie chcą pojąć, ani nie potrafią „uszanować" lokalnych tradycji, także tych katolickich; natura mediów elektronicznych jest po prostu z „innego porządku"[29]. Nadto są to instytucje nastawione na zysk. Dlatego nawet

[26] Wiele miejscowości (w pasie nadmorskim, ale także na Pojezierzu Kaszubskim) przekształciło się w ośrodki turystyczno-wypoczynkowe, co radykalnie zdestabilizowało lokalną, tradycyjną kulturę.

[27] Poczynione przez autora badania ankietowe z lat 80. i 90. dwudziestego wieku w szkołach podstawowych, gimnazjach i średnich na Kaszubach (Strzebielino, Starzyno, Władysławowo, Puck, Luzino, Linia, Strzepcz, Kębłowo, Jastarnia, Hel) wykazały, że uczniowie lwią część czasu wolnego (przeciętnie od 2 do 3 godz. dziennie) spędzali – wraz z rodzicami – przed telewizorem.

[28] Przeprowadzone przez autora badania z gimnazjalistami (2017 r., Jastarnia i Lipusz) pokazały, że sporą część swego dnia spędzają w Internecie. Przeciętna dzienna (ankietą objęto 127 osób) obecność w sieci wyniosła 3,5 godz. Trzeba dodać, że są to miejscowości legitymujące się dość wysokim poziomem religijności i tożsamości kaszubskiej.

[29] Przed całkowitym załamaniem się kultury ludzkiej w znanej nam postaci oraz powstającą na naszych oczach „dyktaturą" informatyczną ostrzegają autorzy monografii: A. Zybertowicz (i in.), *Samobójstwo Oświecenia ? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Kraków 2015. A. Zybertowicz (*Bilans*, w: A. Zybertowicz (i in.), *Samobójstwo Oświecenia ?*, s. 429-452) twierdzi, że w związku z rozwojem neurotechnologii i „panowaniem" Internetu nad wszystkimi dziedzinami życia społecznego ludzkość

najbardziej cenione i pielęgnowane „od zawsze" miejscowe zwyczaje religijne niejako automatycznie „wypadają z obiegu".

2. Kaszubska „pusta noc"

Publikowane na przełomie XIX i XX wieku opracowania etnograficzne (Franz Tetzner, Izydor Gulgowski, Adam Fischer, Tadeusz Lehr-Spławiński) oraz późniejsze (Bożena Stelmachowska, siedmiotomowy „Słownik Gwar Kaszubskich" ks. Bernarda Sychty) zajmowały się – z powodów metodologicznych – pobożnością ludową w aspekcie wierzeń i zwyczajów pogrzebowych jedynie pobocznie. Ówcześni etnolodzy nie prowadzili niemal wcale pogłębionych, stacjonarnych badań terenowych, skoncentrowanych na lokalnej obrzędowości mortuarnej i „zawartej" w niej eschatologii[30]. Dlatego nie posiadamy rzetelnego i całościowego oglądu wierzeń i rytuałów, które przed 100. laty Kaszubi aktualizowali w kontekście śmierci i pogrzebu. Dotyczy to także charakterystycznego dla kaszubskiej obrzędowości okołośmiertelnej modlitewnego czuwania, odbywanego w wigilię ceremonii pogrzebowej, zwanego „pusta noc". Można jednak zakładać, że prowadzone przez autora (w latach 1992-1999) na niemal całych Kaszubach badania, zmierzające do rekonstrukcji kształtu tego obrzędu w początkach XX wieku, dostarczyły

stoi przed realną groźbą totalitaryzmu, całkowitego zniewolenia i kontroli. Ponieważ wiedza humanistyczna (i poziom etyczny dysponentów najnowszych technologii) za tym rozwojem technologii „nie nadąża", rodzinie ludzkiej grozi – wcześniej nieznana – sprawowana przez niewielką grupę „możnych" kontrola sztucznej inteligencji. Czyni to ludzką wolność, w tym demokrację, czymś iluzorycznym. Toruński socjolog jako jedyne dostępne remedium proponuje odrzucenie dziedzictwa Oświecenia (m.in. wiary w naukę i mitu „dobrego" postępu), oraz powrót do klasycznej antropologii chrześcijańskiej.

[30] Np. bardzo zasłużona dla Kaszub i Pomorza prof. Bożena Stelmachowska (monografia: *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933), w zbieraniu materiałów posiłkowała się nauczycielami, księżmi i urzędnikami, do których wysyłała ankiety etnograficzne.

wystarczających danych[31]. Mniej więcej do połowy XX wieku na Kaszubach „wiejskich" dominował model „śmierci domowej". W agonii – o ile nie była nagła – uczestniczyli domownicy i sąsiedzi[32]. Przygotowanie ciała, jego przechowywanie oraz codzienne nabożeństwa za zmarłego odbywały się w domu żałoby. W dwa pierwsze wieczory po śmierci odprawiano tzw. różeńc; w trzeci – gdy gromadziła się na nim cała wieś i wszyscy krewni – przedłużano modlitewne czuwanie przez całą noc[33]. Istotą tej wigilii – wywodzącej się najpewniej jeszcze z kultury przedchrześcijańskiej – był religijny śpiew, nieraz – w zależności od inwencji przewodnika (spiewoka) – przerywany modlitwą różańcową[34]. Żałobnicy (przeważnie mężczyźni) każdą pieśń wykonywali podzieleni

[31] Zob. J. Perszon, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Pelplin 1999 (tu cytujemy wyd. II. Gdańsk-Pelplin 2017). Istotnym argumentem za taką tezą jest fakt, że spora grupa (ok. 30% spośród kilkuset) informatorów-śpiewaków i liderów wiejskiej pobożności pamiętała z autopsji „puste noce" z lat 20. XX wieku.

[32] Istotą ich asystowania przy skonaniu był nie tylko aspekt emocjonalny (obecność najbliższych dawała poczucie bezpieczeństwa), ale przede wszystkim religijny. W starej katolickiej tradycji śmierć jest chwilą rozstrzygającą o zbawieniu moribunda lub jego potępieniu, sama zaś agonia nazywana jest „ostatnią walką". Dlatego trzeba się gorąco modlić i używać wody święconej. Starsi Kaszubi do dziś czuwają przy ciężko chorym, by w agonii wspierać go modlitwą. Zob. J. Perszon, *Na brzegu życia i śmierci*, s. 132-136. Por. też M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987, s. 99 n.; Ph. Aries, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992, s. 115 n.

[33] W XIX wieku „puste noce" odprawiano na całym terenie dawnej Rzeczypospolitej. Zob. J. Łęgowski, *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesądy, podania, zagadki i pieśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich*, Gdańsk 1991 (reprint) s. 61 n.; A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921 s. 207 n.; H. Biegeleisen, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929 s. 349 n. Zwyczaj ten znano w XIX wieku też w Europie, w Niemczech, Francji, Austrii, Bośni i Hercegowinie. Zob. A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe* s. 205 n.

[34] W kulturach europejskich (nie tylko słowiańskich) i na Bliskim Wschodzie integralnym elementem pogrzebu było publiczne opłakiwanie zmarłych (tzw. płaczki). Zob. A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe* s. 205 n. Młode chrześcijaństwo polemizując z obyczajami pogańskimi tego zakazywało . O niegodziwości *planctus* i *nenia* pisali m.in. Tertulian, Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Cyprian z Kartaginy, Jan Chryzostom, Bazyli, Hieronim i Augustyn. Na miejsce ostentacyjnego opłakiwania wprowadzano śpiew psalmów i hymnów, oraz modlitwę za zmarłych, przede wszystkim zaś Najświętszą Ofiarę. Europejskie średniowiecze, kształtując kulturę i obyczaje ludu (zwłaszcza przez oddziaływanie zakonów) zalecało odprawianie przy zmarłych *Officium pro defunctis*. Zob. A.C. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington 1941 s. 163 n. „Pusta noc" jest więc spadkobierczynią prastarej tradycji chrześcijańskiej.

na 2 chóry czyli responsoryjnie[35]. Istotną rolę w kształtowaniu całej religijności wiejskiej przez wieki spełniały osoby, które tu nazywamy liderami, przewodnikami czy śpiewakami. Ludzie ci, odznaczając się głęboką pobożnością i posiadając we wspólnocie niekwestionowany autorytet, organizowali lokalne nabożeństwa doroczne i angażowali się w życie parafialne. W tradycji kaszubskiej byli to – zwłaszcza w kontekście rytuałów związanych ze śmiercią i pogrzebem –przede wszystkim mężczyźni[36]. Podczas czuwania podawano orantom dwa posiłki; zwykle też częstowano ich alkoholem[37]. Do śpiewu służyły systematycznie drukowane w II połowie XIX wieku kancjonały, zwane „kanteczka"; wielu Kaszubów znało jednak dziesiątki pieśni na pamięć[38]. Częstotliwość, z jaką oficyny

[35] Przewodniczący śpiewom mężczyzna jest wcześniej proszony o prowadzenie „pustej nocy" przez rodzinę. Przed rozpoczęciem śpiewu kantor-spiewok zapowiada tytuł i nr pieśni, po czym ją intonuje. Jest zwyczaj, by każdy wielozwrotkowy kantyk kończyć – jako modlitwę – słowem „Amen".

[36] Ludzie ci, uformowani w pobożności rodzinnej i liturgii Kościoła, w kościele parafialnym przewodniczyli nabożeństwom: Drogi krzyżowej i Gorzkich żalów, adoracji przy Grobie Pańskim w wielkim poście; codziennej – poprzedzającej Msze św. – modlitwie różańcowej; śpiewali Godzinki do Matki Bożej w niedziele w ciągu roku (w niektórych parafiach także codziennie w adwencie). W rodzinnej wiosce animowali tzw. nabożeństwa majowe (przy kapliczkach i krzyżach), prowadzili nabożeństwa przy śmierci i pogrzebie (do niedawna odprawiali także I stację liturgii pogrzebu „w domu żałoby"), wykonywali pieśni w trakcie konduktu do kościoła i z kościoła na cmentarz, stanowili gros śpiewaków podczas obchodów na Kalwarii Wejherowskiej i w czasie pieszych pielgrzymek do lokalnych sanktuariów.

[37] Zob. J. Perszon, *Na brzegu życia i śmierci*, s. 188 n. Wedle informatorów zwyczaj ten, prowadzący sporadycznie do gorszących przypadków upojenia alkoholowego, bywał zasadniczym powodem, dla którego miejscowi księża do „pustej nocy" odnosili się z dystansem. Problem nadmiernej konsumpcji alkoholu w kontekście pogrzebu (zwłaszcza na stypach) absorbował uwagę Kościoła w Polsce już w średniowieczu. Biskupi zakazywali duchownym udziału w stypach, gdzie nagminnie nadużywano alkoholu. Zob. A. Labudda, *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631)*, Warszawa 1983 s. 70 n. Prawdopodobnie zwyczaj obfitego picia na pogrzebie polskie chrześcijaństwo odziedziczyło po Słowianach, którzy mieli zwyczaj ucztowania i śpiewania *carmina diabolica*. Zob. A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe* s. 205 n.

[38] Na Kaszubach używa się w zasadzie trzech śpiewników: *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*. Pelplin (edycje 1871, 1880, 1886, 1896 (Chicago), 1901, 1902) red. ks. Szczepan Keller, wznowiony w Pelplinie w 2015 r.); *Nowy Kancyonał pieśni nabożnych wedle obrządku Kościoła katolickiego na uroczystości całego roku*. Poznań 1908 (wydanie Jana Hermana Szczypiora z Załakowa oraz reprinty w tzw. drugim obiegu w latach 80. wieku XX).

na terenie ówczesnej diecezji chełmińskiej je wznawiały (nieraz bywały to osoby prywatne lub kapłani parafialni) dowodzi, że cieszyły się sporym wzięciem[39]. Repertuar pieśni, wykonywanych podczas „pustej nocy" był bogaty, a jednocześnie – ze względu na lokalne tradycje – zróżnicowany[40]. Trzeba dodać, że podczas nocnego czuwania – ze względu na ograniczenia czasowe – wykorzystywano tylko jego małą część (najwyżej 30 pieśni). Składały się nań pieśni do Matki Bożej, o Bożej Opatrzności, katechizmowe, żywoty świętych, pieśni

W 1993 pojawił się znacznie mniejszy modlitewnik, zob. J. Perszon. *Pusto noc*. Lublin – Luzino 1993 (kilka edycji). W Kościerzynie, Oliwie i powiecie wejherowskim popularne były tzw. „kalwaryjki", czyli modlitewniki przeznaczone dla pątników na Kalwarię Wejherowską z Oliwy i Kościerzyny: *Droga do nieba czyli Rozpamiętywanie Męki P. Jezusowej i innych tajemnic św. w pobożnej pielgrzymce po Kalwaryi będącej pod zarządem OO. Reformatów przy mieście Wejherowie z przydatkiem niektórych pieśni o modlitw nabożnych*, wydawane w Gdańsku od roku 1717; kolejne wydania 1785, 1796, 1811, 1833, 1861 1885; w Wejherowie 1866; w Poznaniu 1871; w Pelplinie 1877, 1885, 1901. Zob. G.A. Kustusz, *Kalwaryjki wejherowskie*, „Pomerania" 1979 nr 9 s. 38. Warto wspomnieć o kilku innych modlitewnikach, które napotkano: *Anioł Stróż chrześcijanina katolika. Zbiór modłów i pieśni dla dusz pobożnych*, wydanie XIII. Nakładem wydawnictwa dzieł katolickich G. Jalkowskiego w Grudziądzu (Graudenz W.Pr.); *Katolik w modlitwie czyli książka do nabożeństwa oraz śpiewnik kościelny na cały rok*. X wydanie nakładem G. Jalkowskiego w Grudziądzu 1901; *Śpiewnik kościelny dla użytku wiernych dyecezyi chełmińskiej*. Zebrał x. Bernard Ruchniewicz. Nakładem G. Jalkowskiego w Grudziądzu 1897; *Wybór najużywańszych pieśni kościelnych wyjętych ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich*. Zebrał ks. Dziekan dr Wolszlegier, Pelplin 1905. Do powstania polskiej pieśni nabożnej przyczyniła się kolonizacja niemiecka w XIII wieku. Duchowni, chcąc zachować tożsamość słowiańskiego ludu, tłumaczyli teksty łacińskie na polski. Zrazu w kościołach śpiewano pacierz i katechizm (w tym dekalog), a w XIV wieku także polskie pieśni na poszczególne okresy roku. Zob. B. Bielawska, *Polska pieśń mszalna do 1914 roku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 3, red. W. Schenk, Lublin 1980 s. 121 n.; Z. Wit, *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii*, t. 3 s. 219 n.

[39] Śpiewniki, aczkolwiek pozbawione nut, zawierały ponad tysiąc pieśni, których przeznaczeniem był zarówno śpiew w czasie liturgii Mszy św. i nabożeństw kościelnych całego roku liturgicznego, jak też „do użytku domowego". Można tedy zasadnie przypuszczać, że właśnie II połowa XIX wieku stanowiła szczyt rozkwitu ludowego śpiewu religijnego na Pomorzu i Kaszubach.

[40] Zróżnicowanie repertuaru, jakie zachodzi między nieodległymi nawet miejscowościami, trzeba wiązać z upodobaniami miejscowych śpiewaków, czyli liderów funeralnej pobożności. Jest możliwe, że różnice te wynikają po części z preferencji i umiejętności lokalnych organistów. Oni bowiem – począwszy od lat 70. XIX wieku – w oparciu o opracowanie ks. Mazurowskiego, upowszechnili w kościołach śpiew wielu tekstów, zamieszczonych w „Zbiorze pieśni nabożnych" Szczepana Kellera.

do Aniołów, o Męce Pańskiej, pieśni eschatologiczne (sąd jednostkowy, sąd ostateczny, niebo, piekło, czyściec), utwory dydaktyczne, traktujące o marności życia i potędze śmierci (motyw *vanitas vanitatum*). Wyrażają całe bogactwo wiary Kościoła, ale nade wszystko są rozmyślaniem o śmierci, znikomości życia; podkreślają równość ludzi względem śmierci i wieczności, przypominają o zasadzie *carpe diem* (w sensie 'póki mamy czas czyńmy dobrze')[41]. Przez udział w „pustej nocy" śpiewacy budowali wspólnotę żywej wiary; w sformalizowanym, podzielonym, atomizującym się społeczeństwie stanowili relikt prawdziwej *communio christianorum*. Społeczny wysiłek nocnej modlitwy urzeczywistnia Kościół, rozumiany jako prawdziwe braterstwo w Chrystusie, a jednocześnie implikuje solidarność wspólnoty sąsiedzkiej z osieroconą rodziną. Dla całych pokoleń Kaszubów motywem zasadniczym, nakazującym (powinność moralna) gromadzenie się w domu żałoby na gorliwą modlitwę, była wiara w jej moc. Szczególną wartość przypisywano zaś modlitwie wspólnotowej, zanoszonej bezinteresownie za zmarłego brata czy siostrę[42]. Preferowanie modlitwy wspólnotowej i uznawanie jej za „mocniejszą" niż prywatna (indywidualna) jest zakorzenione w nauczaniu Kościoła, który np. większych odpustów udziela za praktyki wspólnotowe (droga krzyżowa, adoracja Krzyża w Wielki Piątek, udział w misjach parafialnych, różaniec)[43]. Zwraca się uwagę, że przewaga

[41] Bujny rozwój barokowej pieśni eschatologicznej nastąpił (w polemice z protestantyzmem akcentowano m.in. prawdę o czyśćcu) w XVII i XVIII w. Znaczne zasługi w upowszechnieniu polskiej pieśni żałobnej położyli Jezuici.

[42] Taką opinię wyrazili wszyscy liderzy, czyli „pierszi spiewoce" pustonocni. Warto pamiętać, że starsi Kaszubi za szczególnie „skuteczne" uważają modły i Msze św. odprawione za duszę jeszcze przed pogrzebem. Por. J. Perszon, *Na brzegu życia i śmierci*, s. 176.

[43] Zob. B. S. Patoleta, *Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Pelplin 2004, s. 73-77. O uprzywilejowaniu aktów wspólnych przez nadanie odpustu zupełnego (np. odmawianie w rodzinie poświęcenia się Najświętszemu Sercu Jezusa, czy Świętej Rodzinie) zob. s. 57 n.

zachowań (nabożeństw, rytuałów, modlitw) zbiorowych nad przejawami pobożności indywidualnej jest jedną z cech polskiej religijności ludowej[44].

3. Kryzys tradycyjnej wspólnoty a kryzys „pustej nocy"

Już w latach 90. XX wieku zarówno sami uczestnicy modlitewnych czuwań, jak i osoby postronne ze smutkiem dostrzegali szybki zanik starego, pięknego zwyczaju celebrowania śmierci i katolickiego pogrzebu. Wskazywali też na wielorakie przyczyny kryzysu żałobnej „śpiewanej" liturgii domowej[45]. W wywiadach przeprowadzonych 25 lat temu powszechnie mówiono o stopniowej „redukcji" nabożeństwa, i to w kilku wymiarach. W zwyczaj weszło skracanie „pustej nocy" (śpiewano już nie całą noc, ale do 24.00). Obserwowano malejącą liczbę uczestników (zwłaszcza ludzi młodszych) skorelowaną z inflacją społecznego znaczenia przedpogrzebowej wigilii; zaniechanie wykonywania wielu „typowych" dla takiej okazji pieśni na rzecz najbardziej popularnych; kompletny brak nowych śpiewników i kancjonałów; brak wsparcia (obojętność) ze strony duchowieństwa; nagminne (związane z budową przy kościołach tzw. kaplic przedpogrzebowych) przenoszenie żałobnych nabożeństw (tzn. odprawianego co wieczór różańca i I stacji pogrzebu wg rytuału katolickiego) do pomieszczeń kościelnych; narastająca hospitalizacja umierających (czyli tzw. śmierć

[44] Zob. J. Styk, *XIV. Światopogląd i religia a tożsamość społeczno-kulturowa mieszkańców wsi*, w: J. Turowski (red.), *Socjologia wsi i rolnictwa*, Lublin 1995, wyd. 2 poszerzone, s. 229.

[45] Zwyczaj organizowania „pustej nocy" był wtedy jeszcze na kaszubskich wsiach powszechny; w mniejszym czy większym zakresie praktykowano go w większości objętych wywiadami wsi. W latach 90. XX wieku zdarzało się, że – ale tylko sporadycznie – pielęgnowano go także w miastach (Wejherowo, Kartuzy, Kościerzyna, Reda, Rumia, Bytów). W Wejherowie puste noce „obsługiwali" miejscowi śpiewacy kalwaryjscy, co niedzielę wykonujący w kościele św. Anny „Godzinki". Inf. J.S. z Wejherowa.

szpitalna) i przechowywanie zwłok w szpitalnej kostnicy[46]. Duże znaczenie najstarsi Kaszubi przypisują oznakom kryzysu wiary. Skarżą się na słabnięcie wiary w życie wieczne i lekceważenie kwestii zbawienia/potępienia w młodszym pokoleniu[47]. Warto zauważyć, że na słabnięcie tej formy pobożności ludowej (a jednocześnie na wskroś katolickiej i kościelnej) istotny wpływ mają szeroko rozumiane czynniki społeczne, wśród nich zaś narastająca dezorganizacja społeczności wiejskich i przejęcie niemal całego pogrzebu przez specjalistów[48]. Kryzys kaszubskiej *ars moriendi et sepeliendi* ma istotny związek z – coraz wyraźniej obserwowaną w regionie – społeczną postawą „ucieczki" od śmierci, traktowaniem jej jako „tabu", rzeczywistości, o której „się nie mówi"[49].

[46] Zob. J. Perszon, *Na brzegu życia i śmierci*, s. 335 n.

47 Taką opinię wyrazili niemal wszyscy indagowani w 2015 r. kaszubscy śpiewacy i liderzy różańca. Ten ostatni czynnik, czyli osłabienie wiary w katolickie *ta eschata* wielu respondentów uważało za najbardziej istotny. Kryzys wiary w rzeczy ostateczne u katolików na Zachodzie obserwuje się od kilkudziesięciu lat. Zob. M. Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 a nos jours*, Gallimard 1983 s. 717 n. ; G. Gallup, W. Proctor, *Adventure in Immortality*, New York 1982 s. 58 n.; K. Szewczyk, *Lęk, nicość i respirator. Wzorce śmierci w nowożytnej cywilizacji Zachodu*, w: M. Gałuszka, K. Szewczyk (red.), *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, Warszawa-Łódź 1996 s. 17 n. Nadto w kościelnej praktyce pastoralnej obserwuje się „łagodzenie" tych akcentów w eschatologii, które mogłyby wiernych „wystraszyć". Zob. T.A. Kselman, *Death and Afterlife in Modern France*, Princetown 1993 s. 82 n.; T. Harpur, *Life after Death*, Toronto 1992 s. 245 n. ; M. Vovelle, tamże, s. 719 n. Już 25 lat temu na Kaszubach zdawano sobie sprawę z destrukcyjnego wpływu kultury masowej, lansującej wygodę i konsumpcyjny styl życia. Część starszych informatorów szybki zanik katolickiej „sztuki umierania" i społecznej, w pewnym sensie liturgicznej (liturgia Kościoła domowego), modlitwy za zmarłych przypisywała lenistwu. „Młodyma sa nie chce", „oni za wiele zdrzą w telewizor".

[48] Faktycznie „władza" specjalistów obejmuje wszystkie etapy procesu choroba-śmierć-pochówek. Ciężko (terminalnie) chory, czyli umierający, jest (wraz z rodziną, jeśli ta go odwiedza), pod władzą służb medycznych. Gdy umiera (pokaźny procent odchodzi samotnie, często w stanie nieprzytomnym), ciało przejmuje zakład pogrzebowy. Dalej jest chłodnia, w ostatni poprzedzający pogrzeb liturgiczny wieczór – kaplica przedpogrzebowa (dawniej zwana kostnicą). Rano po odprawionym przy ciele różańcu i 1 stacji pogrzebu firma pogrzebowa przewozi trumnę do kościoła, zaś po Mszy św. odwozi (lub odprowadza w pieszym kondukcie) na cmentarz. Przy pochówku – już po modlitwach kapłana – w niektórych parafiach wygłasza przemowę pracownik zakładu pogrzebowego. Inni pracownicy układają na mogile kwiaty, a jeśli trzeba, zajmą się też zamówieniem pomnika i troską o niego.

[49] W literaturze przedmiotu mówi się nawet o tzw. pornografii śmierci. Paradoksem społecznego

Jeśli wziąć pod uwagę, że obrzęd „pustej nocy" pojawił się na Kaszubach i przez setki lat doskonale prosperował jako owoc głębokiej i cierpliwej ewangelizacji tajemnicy śmierci i miejscowych zwyczajów pogrzebowych, jego szybki zanik oznacza nie tylko zmianę w społecznych zachowaniach rytualnych. Transformacja jest znacznie głębsza i może oznaczać – przynajmniej w pewnym zakresie – dechrystianizację szeroko pojętego kontekstu śmierci i wyobrażeń dotyczących życia pozagrobowego. Trzeba też przypomnieć słuszną uwagę o całkowitym zlekceważeniu pobożności ludu (i bogactwa form modlitewnych) w procesie przygotowania i wdrożenia nowych obrzędów pogrzebowych w Polsce[50]. Przystosowana do aspiracji, mechanizmów i oczekiwań nowoczesnego społeczeństwa organizacja ceremonii pogrzebowych opiera się na profesjonalnych „usługach", serwowanych przez firmy pogrzebowe i (jak dotąd powszechnie) przez katolickie duchowieństwo. Autonomiczna (na wskroś religijna i podyktowana miłością) aktywność rodziny zmarłego i wspólnoty sąsiedzkiej jest w tym modelu „obchodzenia się" ze śmiercią znacząco zredukowana. Etnograficzne i muzykologiczne badania terenowe, których wyniki wykorzystano w niniejszym opracowaniu,

„wyparcia" kwestii śmierci jest jej „nad-reprezentatywność" w przekazach telewizyjnych i produkcjach filmowych. Zob. Ph. Aries, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992; J. Kolbuszewski, *Kryzys, pornografia i renesans śmierci*, w: tenże (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna, antropologia kultury, humanistyka*, Wrocław 1997 s. 10 n.; G. Gorer, Pornografia śmierci, „Teksty" 3/1979 s. 201 n.; S.B. Nuland, *How We Die. Reflections on Life's Final Chapter*, New York 1994; J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986 s. 85 n.

[50] J. Kolbuszewski (*Polska pieśń pogrzebowa*, „Polska Sztuka Ludowa" 1986 nr 1/2 s. 49-56) zauważa, że – w odróżnieniu od diecezji obszaru niemieckiego czy w Italii – polski rytuał pogrzebowy całkowicie pominął dziedzictwo wiary, zawarte w pięknych (czasem będących parafrazą psalmów) pieśniach „czasu śmierci". Taka decyzja musi, jego zdaniem, prowadzić do osłabienia chrześcijańskiego znaczenia pogrzebu i tajemnicy śmierci. W księdze *Obrzędy pogrzebu. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich,* Katowice 1998 (wyd. II) w żaden (poza nawiązującą do tradycji „Stacją w domu zmarłego") sposób nie uwzględniono bogatych tradycji regionalnych, modlitw przy zmarłych i pieśni. Tymczasem dokumenty Kościoła powszechnego postulują inkulturację Ewangelii, czyli „wcielanie" jej w konkretną kulturę.

zostały przeprowadzone wiosną 2015 roku. Wywiadami i nagraniami objęto przede wszystkim aktywne grupy „pustonocnych" śpiewaków, których liczba gwałtownie maleje. Łącznie nagrano 111 osób, w wieku od 40 do 80 roku życia[51]. W wielu miejscach śpiewanie jest zwyczajem rodzinnym, w pozostałych śpiewaków łączą więzi koleżeńskie. Dobór miejscowości, w których dokonano badań, podyktowany był występowaniem żywej tradycji pustonocnej oraz kryterium jej reprezentatywności w subregionie[52]. Zarejestrowani śpiewacy pochodzili z 32 miejscowości[53]. Najliczniejsze grupy zanotowano w Załakowie, Luzinie, Klukowej Hucie, Lipuszu i Warznie. Dane uzupełniające (dotyczące obrzędów pogrzebowych i stanu „pustonocnej" tradycji) uzyskano od miejscowych księży proboszczów[54]. Pytano o stan związanej

[51] L.Ch., B.K., Ł. K., A.W., F.W. z Gowidlina; D.D, E. D., M.J., J.K., Ł.K., M.K., T.K. z Załakowa; S.M. z Kępy; EJ. ze Stążków; F.S. z Sianowskiej Huty; A.M. z Kartuz; B.G., E.Sz., S.O. ze Staniszewa; B.B., A.C., J.H., E.W., E.K., S.H., E. E., W.H. z Warzna; Z.B. z Rębisk; E.J. ze Strzelna; T.D., W.B., B.W., Cz.Cz. z Szemuda; M.Sz. z Grabowca; J.D. z Donimierza; A.M., J.S., E.L., K.L., E.K., E.K., A.W., A.W., E.M. z Lipusza; L.B. z Zielonego Dworu; J.M., Z.M., E.P., E.P., B.J., J.Sz., J.H., M.W., K.J. z Klukowej Huty; S.R. z Danachowa; M.G.,G.G., A.P. z Zakrzewa; S.R., J.M. z Lini; J.M., Cz.M. z Pomieczyna; Z.W. z Hejtusa; J.Sz. z Barwika; Z.Z. z Łączego Dołu; J.G., B.S., P.J. z Darzlubia; L.L., J.B., J.B., A.G. z Sierakowic; M.S., M.S., J.S., K.S. z Puzdrowa; J.K., S.K., W.K., P.K., W.K., R.B. z Luzina; R.K.,B.K. z Barłomina.

[52] Nagrań dokonano w Luzinie (13 marca, 9 osób), w Gowidlinie (23 marca, 5 osób), w Załakowie (8 kwietnia, 13 osób), w Staniszewie (21 marca, 7 osób), w Warznie (17 kwietnia, 9 osób), w Strzelnie (17 kwietnia, 1 osoba); w Lipuszu (2 maja, 10 osób), w Klukowej Hucie (7 maja, 10 osób), w Lini (8 maja, 5 osób), w Darzlubiu (3 maja, 3 osoby), w Pomieczynie (5 maja, 5 osób), w Sierakowicach (19 czerwca, 8 osób). Przeprowadzono też tzw. obserwację uczestniczącą z nagraniem na pogrzebie L.P. w Dąbrówce-Wybudowaniu (11 lutego 2015) z udziałem 21 osób.

[53] Luzino, Dąbrówka, Robakowo, Kochanowo, Kębłowo, Barłomino, Sychowo, Kamienica Królewska, Załakowo, Staniszewo, Kępa, Stążki, Sianowska Huta, Kartuzy, Warzno, Rębiska, Szemud, Grabowiec, Donimierz, Strzelno, Darzlubie, Lipusz, Zielony Dwór, Klukowa Huta, Danachowo, Zakrzewo, Linia, Pomieczyno, Hejtus, Łączy Dół, Barwik, Sierakowice, Puzdrowo.

[54] W trakcie badań oraz przy innych okazjach konsultowano m.in. księży: S. Bach z Gościcina, J. Bordzoł z Mechowa, Cz. Rajda ze Strzelna, J. Plottke ze Starzyna, S. Majkowski ze Swarzewa, M. Guzman z Łebna, E. Grzędzicki z Sianowa, B. Dawicki z Sierakowic, J. Gabała z Gowina, R. Kaczorowski z Szemuda, T. Rakowski z Chmielna, H. Kitowski z Goręczyna, G. Fąferko z Szymbarka, Z. Dowbusz ze Starych Polaszek, J. Flisikowski z Wiela, J. Ostrowski z Lipusza, P. Rąbca z Grabowa Kościerskiego, M. Trybowski z Kartuz, Z. Leżański i H. Szydłowski z Luzina, L. Knut z Gowidlina, R. Spichalski z Bytowa, J. Somerski z Zapcenia, J. Halman z Borowego Młyna,

ze śmiercią i pogrzebem pobożności, spisano cały – aktualizowany w lokalnej społeczności – repertuar pieśni, nagrano zaś przede wszystkim utwory „specjalistyczne", czyli kantyki wykonywane tylko podczas „pustej nocy" i na pogrzebie[55]. W objętych badaniami wsiach wiele utworów śpiewa się na tę samą (lub tylko nieznacznie zmodyfikowaną) melodię. Niektóre pieśni „posiadają" jednak melodie zupełnie różne. Geneza tego zróżnicowania, które z muzykologicznej perspektywy jest bardzo ciekawe, nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć.

Przeprowadzone podczas spotkań-nagrań wywiady pozwalają na kilka, niestety nie napawających optymizmem, konstatacji. Od kilkudziesięciu lat nabożeństwo „pustej nocy" – wcześniej na Kaszubach uchodzące za oczywistość – gwałtownie zanika. Najszybciej w regionach silnie zurbanizowanych, choć są od tej zasady wyjątki[56]. Najbardziej na erozję odporne są te regiony wiejskie, w których dominuje od wieków zakorzeniona ludność autochtoniczna, a praktyki religijne (obowiązkowe i nadobowiązkowe) utrzymują się na wysokim poziomie. Kontynuacja „pustonocnej" tradycji zależy też od determinacji miejscowych śpiewaków. Redukcja i zanik „pustych nocy" ma tedy wyraźny wymiar terytorialny. Bardziej istotny wydaje się proces stopniowego ubożenia

R. Górny z Borzyszków, W. Książkiewicz z Swornychgaci, M. Stalka z Brzeźna Szlacheckiego, G. Lewandowski z Prokowa, A. Piernikarczyk z Kamienicy Królewskiej, B. Drozdowski z Wygody, B. Myszk z Mirachowa, A. Kmiecik ze Strzepcza, F. Rompa z Kielna, B. Lipski ze Stężycy, B. Lis z Ugoszczy, L. Cała z Nakli, D. Knapiński z Banina.

[55] Pominięto pieśni najbardziej popularne: „Serdeczna Matko", „Kto się w opiekę", „Witaj Królowo, Matko litości", „Witaj Królowo nieba", „Zdrowaś Maryjo Bogarodzico", „Zawita Królowo różańca świętego", „Jezu w ogrójcu mdlejący".

[56] Zwarta grupa śpiewaków istnieje np. w liczącym ponad 7 tys. mieszkańców, całkowicie zurbanizowanym Luzinie. Godzi się wspomnieć, że „pusta noc" nigdy nie była praktykowana na Półwyspie Helskim. W latach 1995-2015 stwierdzono zanik tego zwyczaju (z małymi wyjątkami: Mechowo, Darzlubie, Strzelno) w Puckiem, w Lęborskiem (gdzie sporadycznie przed laty występował), w Wejherowskiem (z wyjątkiem parafii w jego południowo-zachodniej części), w całym Bytowskiem (z wyjątkiem samego Bytowa) oraz w dużej części Kościerskiego.

repertuaru[57]; upadł bowiem zwyczaj religijnego śpiewania w rodzinach. Młode pokolenie najczęściej śpiewać już nie umie. Istotnym czynnikiem atrofii niemal całej, związanej ze śmiercią i pogrzebem „liturgii domowej" jest także – nie zawsze świadoma – powszechna w nowoczesnych społeczeństwach tendencja do „marginalizacji śmierci". Jest ona sprzężona z kultem młodości i swoistą „religią zdrowia"[58].

Kryzys „pustej nocy", jak i innych elementów tradycyjnego pogrzebu na Kaszubach, jest ewidentny. Bezpośredni wpływ na taki stan rzeczy – wśród czynników sygnalizowanych wyżej – ma jednak nie sama transformacja w zakresie wiary (osłabienie 'temperatury' wiary w życie wieczne, możliwość potępienia etc.), czy przemiany w sposobie życia (praca poza domem, powszechność mediów elektronicznych), ile powszechna „nowoczesna" mentalność. Jej – nie zawsze czytelnym paradygmatem – jest wygoda i funkcjonalność. Gdy rodzina osoby zmarłej decyduje, że ciało jest przechowywane w chłodni (ma to miejsce w 100% przypadków), a tzw. ostatni różaniec odbywa się w parafialnej kostnicy lub w kościele (90% przypadków), „pusta noc" staje się zbędnym i uznawanym za kłopotliwy przeżytkiem. Fakt, że w danej wsi są solidni śpiewacy, a dawną tradycję uważa się tam za czcigodną, niewiele zmienia. Najczęściej więc po różańcu, celebrowanym w nie zawsze wygodnej (słabo oświetlonej czy nie ogrzewanej)

[57] Objęci badaniami informatorzy nie znają już melodii do kilkunastu używanych dawniej (czyli 20-30 lat temu) pieśni. Np. w Warznie nie śpiewa się już „Na śmiertelnej mej pościeli", „W łaskawości niepojęty"; w Klukowej Hucie „Maryjo bądź pozdrowiona", „Usychającym z pragnienia", „O Maryjo dusz zbawienie", „Panno nad chóry anielskie", „Za starosty Marcyana", „Ach Ojcze pełen litości"; w Darzlubiu, Dziemianach i Lipuszu repertuar jest znacząco zredukowany.

[58] Manfred Lutz (*Szczęście w pigułce. Kiedy troska o zdrowie staje się chorobą*, Kraków 2012) sugestywnie przekonuje, że społeczne „wygnanie śmierci" czyli usunięcie jej ze świadomości ludzi trzeba wiązać z powszechną medykalizacją życia, i to na wszystkich jego etapach. Lekarz i filozof mówi wręcz o „religii zdrowia", które – w miejsce wiecznego zbawienia – stało się „wartością najwyższą".

kaplicy przedpogrzebowej, śpiewa się jedynie kilka najbardziej popularnych kantyków, po czym wszyscy się rozchodzą[59]. Nazajutrz, na godzinę przez Mszą pogrzebową, bliscy i sąsiedzi gromadzą się w kostnicy na cząstkę różańca, by potem wziąć udział w krótkiej procesji do kościoła, Eucharystii i drodze na cmentarz. Eliminacja „śmierci domowej", zlecenie przygotowania ciała, jego przechowywania i transportu firmie pogrzebowej, wreszcie ulokowanie w kaplicy zamiast w domu żałoby jest dla rodziny „wygodne", choć kosztuje. Wszystkim bowiem zajmują się profesjonaliści. Wejście Kaszubów w mechanizmy zmodernizowanego społeczeństwa (jego cechą jest daleko posunięta profesjonalizacja i specjalizacja), w „obszarze śmierci" i związanej z nią tradycyjnej liturgii domowej (rodzinnej/wiejskiej) prowadzi do jej eliminacji. Tylko nieliczni (kilka przypadków w parafii na rok) świadomie – czasem jest to ostatnia wola zmarłego – organizują „pustą noc" w domu[60]. Nieco częściej (tam, gdzie pomieszczenie na to pozwala) po różańcu w wigilię pogrzebu, żałobnicy zatrzymują się w kostnicy dłużej (2 godziny, rzadziej do północy) i wspólnie śpiewają[61]. Jedynym więc elementem pogrzebu, który się w granicach pobożności domowej ostał, jest różaniec, odprawiany w domu żałoby przez „pierwsze" dwa wieczory przed pogrzebem.

4. Wnioski

Oparte na długoletnich badaniach terenowych na Kaszubach rezultaty nie napawają optymizmem. Każą raczej wnioskować,

[59] Tylko w kilku parafiach na Kaszubach kaplica pogrzebowa oferuje warunki do celebracji tradycyjnej, tłumnie uczęszczanej „pustej nocy". Tak jest np. w Lipuszu.

[60] W parafii Mechowo w Puckiem nie ma kaplicy przedpogrzebowej. Dlatego połowę pogrzebów prowadzi się do kościoła z domu żałoby. Inf. B.S. z Darzlubia; ks. J.Bordzoł z Mechowa.

[61] Tak jest w Klukowej Hucie, w Lipuszu (kaplica przedpogrzebowa jest obszerna), w Sierakowicach i Szemudzie. Śpiewacy z Warzna są „zatrudniani" jedynie raz czy dwa w roku.

że związana ze śmiercią i pogrzebem, przez pokolenia pielęgnowana pobożność kaszubska ginie. Wraz z nią zanika – choć z braku adekwatnych danych trudno orzec, w jakim stopniu – żywa wiara w zakresie tzw. spraw ostatecznych, czyli katolickiej eschatologii. Procesy te widać wyraźnie już w miastach, gdzie śmierć angażuje już tylko najbliższą rodzinę zmarłego, a do prowadzenia modlitwy różańcowej wynajmuje się „zawodową" zelatorkę. Są to oczywiście także skutki słabnięcia więzi społecznych (sąsiedzkich, wiejskich, parafialnych), ale również – w jakiejś mierze – owoce grzechu zaniechania ze strony duszpasterzy. W swoim czasie – zwłaszcza w wieku XIX – to właśnie Kościół (jako instytucja) animował i formował zdrową, bardzo bogatą i głęboką pobożność związaną ze śmiercią i pogrzebem. Jej integralnym i wspólnoto-twórczym elementem była domowa liturgia „pustej nocy". Wiele więc zależy od pracujących na Kaszubach duszpasterzy i organistów. Ich troska o kontynuację i rozwój czcigodnej praktyki modlitwy śpiewanej ma w tym zakresie znaczenie decydujące. Na Kaszubach wierni przez wieki włączali tajemnicę człowieczej śmierci w Tajemnicę Paschalną Chrystusa, posługując się pieśnią. Modlitwą, która niejako w sposób naturalny „tworzy" żywy Kościół, i pozwala wyartykułować nie tylko ból (dramat) śmierci, ale przede wszystkim głosić nadzieję zbawienia. Z pastoralnego punktu widzenia trzeba by – jeśli „stara" forma pobożności zanika – postulować wypracowanie nowej, trafiającej do człowieka współczesnego.

BIBLIOGRAFIA

- *Anioł Stróż chrześcijanina katolika. Zbiór modłów i pieśni dla dusz pobożnych*, wydanie XIII. Nakładem wydawnictwa dzieł katolickich G. Jalkowskiego w Grudziądzu (Graudenz W.Pr.).

- Aries Ph., *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992.
- Biegeleisen H., *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929.
- Bielawska B., *Polska pieśń mszalna do 1914 roku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 3, red. W. Schenk, Lublin 1980 s. 117-204.
- Bukraba-Rylska I., *Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy*, „Znak" 3(2008) nr 634, s. 11-30.
- Czarnowski S., *Kultura*, Warszawa 1958.
- Czarnowski S., *Podłoże ruchu chłopskiego*, w: *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1956.
- *Droga do nieba czyli Rozpamiętywanie Męki P. Jezusowej i innych tajemnic św. w pobożnej pielgrzymce po Kalwaryi będącej pod zarządem OO. Reformatów przy mieście Wejherowie z przydatkiem niektórych pieśni o modlitw nabożnych*, Pelplin 1885.
- Dyoniziak R., *Wieś jako postać życia zbiorowego*, w: R. Dyoniziak, K. Iwanicka, A. Karwińska, Z. Pucek, *Społeczeństwo w procesie zmian. Zarys socjologii ogólnej*, Kraków 1992, s. 70-93. Eliade M., *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. The significance of religious myth, symbolism, and ritual within life and culture*, New York 1959.
- Eliade M., *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1994.
- Fischer A., *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.
- Gallup G., Proctor W., *Adventure in Immortality*, New York 1982.
- Gorer G., Pornografia śmierci, „Teksty" 3/1979 s. 197-203.
- Harpur T., *Life after Death*, Toronto 1992.
- Jacher W., Swadźba U., *Etos pracy w Polsce*, w: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002, s. 141-161.
- *Katolik w modlitwie czyli książka do nabożeństwa oraz śpiewnik kościelny na cały rok*. X wydanie nakładem G. Jalkowskiego w Grudziądzu 1901.
- Kocik L., *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, w: J. Mariański (red.), Kondycja moralna społeczeństwa polskiego, Kraków 2002, s. 79-101.
- Kolbuszewski J., *Polska pieśń pogrzebowa*, „Polska Sztuka Ludowa" 1986 nr 1/2 s. 49-56.
- Kolbuszewski J., *Kryzys, pornografia i renesans śmierci*, w: tenże (red.), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna, antropologia kultury, humanistyka*, Wrocław 1997, s. 7-16.

- Kselman T.A., *Death and Afterlife in Modern France*, Princetown 1993.
- Kustusz G.A., *Kalwaryjki wejherowskie*, „Pomerania" 1979 nr 9 s. 38.
- Labudda A., *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631)*, Warszawa 1983.
- Lutz M., *Szczęście w pigułce. Kiedy troska o zdrowie staje się chorobą*, Kraków 2012.
- Łęgowski J., *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesądy, podania, zagadki i pieśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich*, Gdańsk 1991 (reprint).
- Łuczewski M., *Czarnowski zabłądził w Zaciszu*, „Znak" 3(2008) nr 634, s. 59-81.
- *Nowy Kancyonał pieśni nabożnych wedle obrządku Kościoła katolickiego na uroczystości całego roku*. Poznań 1908.
- Nuland S.B., *How We Die. Reflections on Life's Final Chapter*, New York 1994.
- *Obrzędy pogrzebu. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich,* Katowice 1998 (wyd. II).
- Patoleta B.S., *Odpusty według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Pelplin 2004.
- Perszon J., *Godne zweki. Zwyczaje i obrzędy okresu adwentu i Bożego Narodzenia w regionie wejherowski,* Luzino 1991.
- Perszon J., *Na imię Bosczi. Zwyczaje i obrzędy agrarne na Ziemi Wejherowskiej. Studium etnograficzne*, Luzino 1992.
- Perszon J., *Pusto noc*. Lublin – Luzino 1993.
- Perszon J., *Pusta noc*, w: S. Bronk (red.), *Śpiewnik. Pieśni pustej nocy*, Gdańsk 2015, s. 9-26.
- Perszon J., *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, wyd. II. Gdańsk-Pelplin 2017.
- Perszon J., *Pusto noc. Modlitwy i pieśni*, Pelplin 2019.
- Piwowarski W., *Kościół ludowy w społeczeństwie polskim*, w: W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 273-279.
- Piwowarski W., *Ewolucja środowiska wiejskiego – problemy i hipotezy przemian religijności*, w: tenże, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 281-289.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986.

- Rush A.C., *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington 1941.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. oraz wybrane eseje*, Łódź 2002.
- Styk J., *XIV. Światopogląd i religia a tożsamość społeczno-kulturowa mieszkańców wsi*, w: J. Turowski (red.), *Socjologia wsi i rolnictwa*, Lublin 1995, wyd. 2 poszerzone, s. 217-231.
- Szewczyk K., *Lęk, nicość i respirator. Wzorce śmierci w nowożytnej cywilizacji Zachodu*, w: M. Gałuszka, K. Szewczyk (red.), *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, Warszawa-Łódź 1996, s. 14-62.
- *Śpiewnik kościelny dla użytku wiernych dyecezyi chełmińskiej*. Zebrał x. Bernard Ruchniewicz. Nakładem G. Jalkowskiego w Grudziądzu 1897.
- Tomicki R., *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska" t.22:1976, z. 1, s. 17-97.
- Tomicki R., *Religijność ludowa*, w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław 1981.
- Vovelle M., *La mort et l'Occident de 1300 a nos jours*, Gallimard 1983.
- Wit Z., *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii*, t. 3, red. W. Schenk, Lublin 1980, s. 205-343.
- Włodarski M., *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987.
- *Wybór najużywańszych pieśni kościelnych wyjętych ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich*. Zebrał ks. Dziekan dr Wolszlegier, Pelplin 1905.
- *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*. Pelplin (edycje 1871, 1880, 1886, 1896 (Chicago), 1901, 1902) red. ks. Szczepan Keller, wznowiony w Pelplinie w 2015 r.
- Zybertowicz A. (i in.), *Samobójstwo Oświecenia ? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Kraków 2015.
- Zybertowicz A., *Bilans*, w: A. Zybertowicz (i in.), *Samobójstwo Oświecenia ? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Kraków 2015, s. 429-452.

NOTA O AUTORZE

Ks. prof. dr hab. Jan PERSZON (urodzony w 1958 roku w Wejherowie), polski duchowny rzymskokatolicki, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie (1983), wikary parafii NMP Matki Kościoła w Tczewie, później proboszcz parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Pucku. Naukowo związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim: studia doktoranckie w tamtejszym Instytucie Teologii Fundamentalnej, doktorat na podstawie rozprawy *Wierzenia, zwyczaje i obrzędy doroczne w regionie wejherowskim* (1990), promotor ks. profesor Henryk Zimoń, habilitacja po zatwierdzeniu monografii *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*.

Słowa kluczowe
Sprawiedliwość, miłosierdzie, miłość, wina, przebaczenie

Streszczenie
Ten artykuł jest próbą poznania, określenia i wytłumaczenia związków przebaczenia ze sprawiedliwością w perspektywie praktyki chrześcijańskiego powołania. Wszelkie przejawy niesprawiedliwości ludzkiej implikują konieczność przebaczenia. Przebaczenie chrześcijańskie jest wezwaniem do konkretnego działania, ale jest też permanentnym stanem serca. W chrześcijaństwie przebaczenie jest nierozłącznie związane ze sprawiedliwością i dopełnia je, przemieniając zarówno przebaczającego, jak i osobę, której się przebacza. Sprawdzianem prawdziwości przebaczenia chrześcijańskiego jest to, że wyzwala ono człowieka z egoistycznie pojętej miłości samego siebie. Do przebaczenia chrześcijańskiego zdolny jest każdy człowiek, gdyż ma w sercu dar miłości od Boga i uczy się kochać innych ludzi bezinteresownie i bezwarunkowo. Dlatego najbardziej wymownym obrazem przebaczenia jest miłość matki, ponieważ idzie za każdym dzieckiem, które po ludzku nie zasługuje na przebaczenie i miłość.

Ks. Jan Kazimierz Przybyłowski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Przebaczenie chrześcijańskie a sprawiedliwość

Błogosławieństwo dla tych, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, obiecuje im nasycenie (por. Mt 5, 6). Łaknienie sprawiedliwości jest zatem związane z obietnicą wejścia w twórczą relację zarówno z Bogiem, którego sprawiedliwość ma wymiar transcendentny, jak i w relację z człowiekiem, dla którego sprawiedliwość jest prawdziwą cnotą[1].

Boża sprawiedliwość jest doskonała i niezawodna, ale w życiu człowieka bardzo często działania ludzkie, które mają początek w idei sprawiedliwości, ulegają wypaczeniu. Nad sprawiedliwością biorą wtedy górę różne negatywne siły, takie jak: zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo. Prowadzi to do tego, że chęć

[1] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia,* n. 4. Na ten temat zob. J.K. Przybyłowski, *Sprawiedliwość ludzka i sprawiedliwość Boża*, „Studia Włocławskie" 19(2017), s. 393–404; Tenże, *Miłosierdzie i sprawiedliwość w porządku religijnym*, „Studia Włocławskie" 18(2016), s. 61-74; Tenże, *Pastoralne przesłanie encykliki „Dives in misericordia" do współczesnego świata*, [w]: Miłosierdzie i miłość społeczna, red. K.K. Bomber, Warszawa 2017, 7-22.

zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności, staje się istotnym motywem działania. Jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu. Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak dalekie od sprawiedliwości może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości[2].

Wszelkie przejawy niesprawiedliwości ludzkiej implikują konieczność przebaczenia. Dla chrześcijan przebaczenie jest związane z wezwaniem do konkretnego działania. Wynika to z polecenia Jezusa, który nie mówi: „czekajcie, aż ktoś przyjdzie", ale nakazuje swoim apostołom: „idźcie!"[3]. Dotyczy to także pojednania z bliźnim (przebaczenie), dlatego Jezus dał taką dyspozycję swoim uczniom: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!" (Mt 5, 23-24). Oznacza to, że przebaczenie chrześcijańskie jest zawsze „działaniem", najlepiej gdy jest to wspólne dzieło i przebaczającego, i potrzebującego przebaczenia[4].

Przebaczenie, jeśli traktuje się je jako akt osobowy, w sposób naturalny łączy się ze sprawiedliwością, gdyż akt przebaczenia jest następstwem wymierzenia sprawiedliwej kary.

---

[2] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, n. 12.

[3] G. Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską. Znoście siebie nawzajem w miłości (Ef 4, 2)*, [w]: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 138.

[4] W stosunku do współczesnych kapłanów, którym Chrystus zlecił misję przebaczania, R. Cantalamessa wysunął zarzut, że w swoje posłudze jednania zagubili ideę poszukiwania „zagubionej owcy". „Czasami zastanawiam się nad przypowieścią o zagubionej owcy. We współczesnym chrześcijaństwie przybrała ona inny kształt: dziewięćdziesiąt dziewięć owiec zagubiło się, tylko jedna pozostała w stadzie. My spędzamy cały czas z tą jedną, a lekceważymy dziewięćdziesiąt dziewięć zagubionych". R. Cantalamessa, *Wsłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 119.

Pokrzywdzony może, choć nie musi, przebaczyć osobie, która wyrządziła mu krzywdę, po sprawiedliwym osądzeniu winowajcy. Sprawiedliwość może być jednak potraktowana jako wartość sama w sobie i wtedy nie domaga się konsekwencji w działaniu osoby pokrzywdzonej. Wymierzenie sprawiedliwości „kończy sprawę". Sprawiedliwość w ten sposób wymierzona pozostawia jednak pokrzywdzonego w stanie „zawieszenia". Nie wymaga od niego odniesienia się do osoby krzywdziciela i nawiązania z nią nowej relacji. Także krzywdziciel jest zwolniony z działania „ponad" sprawiedliwie wymierzoną karą i nie musi poczuwać się do zadośćuczynienia osobie pokrzywdzonej, chyba że w szczególnych wypadkach jest to nierozłączny element z zasądzoną karą.

W chrześcijaństwie przebaczenie jest nierozłącznie związane ze sprawiedliwością i dopełnia je, przemieniając zarówno przebaczającego, jak i osobę, której się przebacza. Ten artykuł jest próbą poznania, określenia i wytłumaczenia związków przebaczenia ze sprawiedliwością w perspektywie praktyki chrześcijańskiego powołania.

Przebaczenie chrześcijańskie w praktyce

Przebaczenie chrześcijańskie ma dwa wymiary: boski i ludzki. Konstytutywnym wymiarem przebaczenia chrześcijańskiego jest odniesienie człowieka do Boga. Potrzebujący przebaczenia człowiek nie może bowiem pozostawać w bezczynności i czekać „wygodnie", aż przyjdzie do niego Bóg przebaczający, ale powinien udać się najpierw do Ojca Miłosierdzia, który może mu przebaczyć popełnione zło w sakramencie pokuty i pojednania, bo to On pojednał świat ze Sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna i zesłał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów, i udziela

przebaczenia, i pokoju przez posługę Kościoła (por. Obrzęd pokuty, *Formuła rozgrzeszenia*)[5].

Przebaczenie w wymiarze ludzkim, rozumiane po chrześcijańsku, oznacza natomiast obdarzenie miłością tego, kto popełnił zło; po ludzku taki człowiek nie zasługuje na miłość, tylko na karę. Natomiast Chrystus proponuje w tym przypadku przebaczenie po ludzku, ale z miłości. Nie jest to jednak „odpuszczenie popełnionego zła" i „darowanie kary" – to jest możliwe jedynie w sakramencie pokuty i pojednania (boski charakter przebaczenia – darowanie kary wiecznej), a w szczególnych przypadkach za sprawą aktu doskonałej miłości. W zwyczajnej sytuacji chodzi o przebaczenie drugiemu człowiekowi popełnionego przez niego zła w imię miłości ewangelicznej, która pozwala uczniom Chrystusa wybaczać to, co po ludzku jest niewybaczalne, nawet nieprzyjaciołom – takie jest to nowe przykazanie ewangeliczne[6]. Takie

[5] Sakrament pokuty i pojednania jest on dla chrześcijanina „zwyczajnym sposobem otrzymania przebaczenia i odpuszczenia grzechów ciężkich, popełnionych po Chrzcie". Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 31. Sakrament pokuty i pojednania jest zaproszeniem do spotkania z Ojcem Miłosiernym. Najważniejszym jego warunkiem jest skrucha, a owocem – nawrócenie. Jan Paweł II w liście do kapłanów napisał, że „proboszcz z Ars starał się przede wszystkim kształtować w wiernych pragnienie skruchy. Podkreślał piękno Bożego przebaczenia. Czyż nie poświęcił całego życia kapłańskiego i wszystkich sił sprawie nawrócenia grzeszników? Wszak to właśnie nade wszystko w konfesjonale objawia się miłosierdzie Boże. Nie zamierzał przeto chronić się przed penitentami, którzy przybywali ze wszystkich stron; poświęcał im często dziesięć godzin dziennie, niekiedy piętnaście i więcej. Było to niewątpliwie jego najcięższe umartwienie, jego „męczeństwo": przede wszystkim znosił cierpienia fizyczne na skutek upału, zimna czy tłoku; ale cierpiał również moralnie, gdyż bolał nad wyznawanymi grzechami, a jeszcze bardziej nad brakiem skruchy: „Opłakuję to, czego wy nie opłakujecie". Obok tych obojętnych w wierze, których przyjmował najlepiej jak umiał, usiłując pobudzić do miłości Boga, Pan pozwolił mu pojednać wielkich pokutujących grzeszników, a także prowadzić ich ku duchowej doskonałości, której szczerze zapragnęli. To wszystko stanowiło, z woli Boga, jego szczególne uczestnictwo w dziele Odkupienia". Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek *Św. Jan Maria Vianney – wzór dla wszystkich kapłanów* 16 III 1986, 7.

[6] „Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią? Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski (Mt 5, 4348).

przebaczenie wpisuje się w przebaczenie na sposób boski udzielone w sakramencie pokuty, ale od strony ludzkiej – darowanie kary doczesnej[7].

Wybaczać, jak chrześcijanin, to inaczej „znosić siebie nawzajem w miłości" (Ef 4, 1) – czyli przyjmować człowieka, który zawinił, takim, jakim jest. Nie oznacza to akceptowania zła w człowieku; należy piętnować zło, ale nie wolno poniżać człowieka i naruszać jego godności, której źródłem jest akt stwórczy i przywilej dziecięctwa Bożego (akt zbawczy), którego pełnię człowiek osiągnie dopiero w zmartwychwstaniu. Mimo to, że w człowieku do końca życia trwa potencjalność negatywna: może marnować siebie i degradować się do poziomu zwierząt i rzeczy, stać się złym[8], to jednak z pomocą Bożych darów, a przede wszystkim dzięki miłości miłosiernej, człowiek może dąży do osiągnięcia świętości. Na tej drodze uświęcenia bardzo ważne znaczenie ma również ludzkie przebaczenie z miłości, które potrafi uszanować człowieka; choć nie zawsze przyczynia się ono do rozwiązania problemu zła w życiu „winowajcy", to jednak udziela mu prawdziwej pomocy duchowej. Natomiast przebaczający zostaje ubogacony owocami miłości miłosiernej i upodabnia się coraz bardziej do Zbawiciela.

Zło niszczy człowieka duchowo (wewnętrznie), a przebaczenie umacnia go

Zło sprawia, że człowiek zamyka się „sam w sobie", a „owoce" zła niszczą go od środka (zło „gnije" w człowieku)[9]. Natomiast

[7] „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski. Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień" (Mt 6, 14-15).

[8] J. Salij, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983, s. 247.

[9] Jezus mówił, że „co wychodzi z człowieka, to czyni go nieczystym. Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność,

dzięki przebaczeniu staje się możliwe „pójście za Jezusem", który uczy człowieka w sposób realny spojrzeć na zło, dostrzec wynikające z niego negatywne skutki, ale jednocześnie nie poddawać się „mocy zła". Zło istnieje, ale przez pójście za Jezusem człowiek nie ulega jego „urokowi".

„Trzeba umieć dobrze podchodzić do zła. W imię dobra! Zła nie można raz na zawsze rozwiązać – twierdzi M. Rusiecki – trzeba je rozwiązywać z równoczesnym wewnętrznym pogłębieniem w sobie dobra. Trzeba pogłębiać swoją czujność, bardziej trzeba uważać, trzeba być prawdomównym wśród tych, którzy kłamią, pracowitym i uczciwym wśród tych, którzy są nieuczciwi, lekceważą poczucie obowiązku, nie mają go wręcz. O to chodzi, żeby być sobą. Mało – trzeba bardziej być sobą! Równocześnie w tym przekraczaniu, pokonywaniu, krzyżowaniu i przerastaniu siebie należy uobecniać większy wymiar dobra. Szczególnie tam, gdzie panoszy się zło"[10].

Przebaczenie chrześcijańskie „po ludzku", w imię miłości nie zawsze leczy człowieka przebaczającego z gniewu, który czuje wobec człowieka winnego popełnienia zła, dlatego św. Paweł daje im taką radę: „Gniewajcie się, a nie grzeszcie: niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce! Ani nie dawajcie miejsca diabłu!" (Ef 4, 26-27). Natomiast bł. Izaak, opat klasztoru Stella, w swoim kazaniu uściśla tę dyspozycję: „Kto się więc odnosi wrogo do brata zagrożonego upadkiem, kto czyha na wszelkie jego potknięcia, ten bez wątpienia podporządkował się prawu diabła i je wypełnia"[11].

W przebaczeniu „ludzkim" z miłości, które jest niedoskonałe, może więc pozostać „ślad" złości, ale to od człowieka

podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota. Całe to zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym" (Mk 7, 20-23).

[10] M. Rusiecki, *Dojrzali bądźcie*, Kielce 1992, s. 46.

[11] Kazanie (31) bł. Izaaka, opata klasztoru Stella *Wyższość miłości*, [w]: *Liturgia Godzin*, t. 3, s. 160-161.

przebaczającego zależy, jak będzie się chronić przed jej skutkami. Św. Paweł pisze o tym w Liście do Efezjan: „Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważenie – wraz z wszelką złością" (Ef 4, 31). Można to również potraktować jako praktyczne wskazanie – chcąc się wyzbyć „śladów" złości w swoim przebaczeniu, należy przede wszystkim uczyć się patrzeć na drugiego człowieka przez pryzmat tego, co w nim jest dobre (pozytywne spojrzenie) i optymistycznie spoglądać w jego przyszłość. Dalej: unikać trzeba „gwałtowności" we wszelkiej postaci w swoim zachowaniu, a przede wszystkim szanować należy drugiego człowieka bez względu na to, jak wygląda jego postępowanie. I w tym wypadku z pomocą przychodzi bł. Izaak, który daje taką radę: „Bądźmy więc nawzajem dla siebie cierpliwi, pełni braterskiej miłości, umiejmy znosić słabości, zwalczajmy jedynie występki"[12]. W takiej postawie ujawnia się bowiem potrzeba uczenia się gotowości przebaczania po ludzku z miłości, co jest dalekie od prawionych winowajcy morałów: „idź, a od tej chwili już nie grzesz" (J 8,11)[13].

Przebaczenie „permanentne" – dar miłości Boga

Jeśli więc św. Paweł prosi chrześcijan, aby byli dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni, i przebaczali sobie nawzajem, tak jak i Bóg im przebaczył w Chrystusie (Ef 4, 32) – to mówi tu o takim przebaczeniu, które płynie z Bożego daru miłości. Taką

[12] Kazanie (31) bł. Izaaka, opata klasztoru Stella *Wyższość miłości,* [w]: *Liturgia Godzin*, t. 3, s. 160-161. Taka postawa jest potrzebna zwłaszcza wtedy, gdy zdarzają się wypadki apatii etycznej, a także oddziaływania ślepej namiętności, która nie chce być okiełznana. „Mamy również do czynienia –chociaż nie często – ze świadomie zamierzonym złem. Dlatego cierpliwość i nadzieja to cnoty znamionujące postawę pedagogiczną". S. Birngruber, *Wprowadzić w świat wartości – zadanie pedagogiki*, [w]: *Wychowanie jako pomoc*, red. J. Placha, Warszawa 1992, s. 19.

[13] G. Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską. Znoście się wzajemnie w miłości (Ef 4, 2)*, art. cyt., s. 136.

miłością człowiek jest obdarowany przez Boga i jeśli ten dar przyjmuje, może przebaczać w imię takiej miłości. Nie zmienia to jednak faktu, że będzie przebaczał po ludzki, jako człowiek, a zatem w sposób niedoskonały. Być może tak należy rozumieć pytanie Piotra: „Panie, ile razy mam przebaczać, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie? Czy aż siedem razy? A Jezus mu odpowiedział: Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy" (Mt 18, 21-22). Przebaczenie ludzkie, płynące z daru miłości Bożej, jest skierowane na osobę drugiego człowieka, który popełnił zło – zawinił, ale mimo to powinno być bezwarunkowe, bezinteresowne i musi być wolne (niezależne) od „ilościowo" i „jakościowo" popełnionego zła.

Taka postawa trwania w permanentnej gotowości do przebaczenia wymaga najpierw „zaparcia się samego siebie"[14]. Obowiązują tu dwie reguły chrześcijańskiego życia. Pierwsza zasada dotyczy „wyrzeczeń", czyli umiejętności zrezygnowania z momentów biologicznej walki i powstrzymania się od tego rodzaju reakcji (*abstine*). W drugiej regule na pierwszy plan wysuwa się „wytrwałość" w zespoleniu z dobrem, w głębokim zawierzeniu, wyciszeniu, rozmodleniu (*sustine*). Owocem przetrwania każdej burzy jest nowe doświadczenie, które uwalnia i oczyszcza człowieka, ale przede wszystkim powoduje, że dobro przenika bardziej w głąb jego osobowości. Na podstawie doświadczeń życiowych można stwierdzić, że ludzie, którzy dużo wycierpieli nie zatracając pozytywnego usposobienia, wiary w dobro, wiary w zwycięstwo prawdy, są bardziej łagodni, cierpliwi, pogodni, wyrozumiali, jednym słowem szlachetni. „Cierpienie jest dłutem szlifującym dobro – konstatuje M. Rusiecki. – Jest wpisane w nasz los jako nieodstępny towarzysz. Wpisane w nasze życie, jak cień idące za nami, ma nas

[14] „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje!" (Łk 9, 23).

pobudzać, przywoływać do czujności, nakłaniać do wierności, bardziej otwierać na dobro”[15].

Każdy człowiek, jako osoba wolna i świadoma, jest zdolny do czynienia zła, zadawania cierpienia. „Błądzić jest rzeczą ludzką” – mówi przysłowie. Ponieważ w akcie przebaczenia mamy do czynienia nie tyle z „faktami” – występkami, jak to określił bł. Izaak, ale z konkretnym człowiekiem, dlatego przebaczanie chrześcijańskie po ludzku, niedoskonałe, jest możliwe i przyniesie spodziewany owoc tylko wtedy, gdy przebaczający jest otwarty na przyjęcie daru miłości miłosiernej i przebaczającej od Boga. To właśnie Boża miłość jest głębszym źródłem miłosierdzia, które okazuje się ludziom zasługującym na karę; miłosierdzie jest natomiast głębszym źródłem sprawiedliwości. Człowiek nie jest zdolny sam z siebie do takiej miłości, gdyż tylko miłość Boga jest doskonała.

Miłość i sprawiedliwość bez lęku

W miłości ofiarowanej człowiekowi przez Boga „nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości” (1Jana 4,18) – to prawda, którą powinni kierować się chrześcijanie, ucząc się przebaczać. „Jak słodką radością napawa myśl, że Pan jest sprawiedliwy czyli, że doskonale zna słabości natury ludzkiej. Dlaczego więc się bać?” (św. Teresa od Dzieciątka Jezus). Od strony ludzkiej należy jednak uwzględnić słabość natury człowieka, o której mówią prawnicy w paremii: „Nic nie jest tak bardzo przeciwne zgodzie jak siła i strach”. W tych dwóch regułach ujawnia się prawda o relacji między miłością miłosierną zdolną do bezwarunkowego

[15] M. Rusiecki, *Dojrzali bądźcie*, dz. cyt., s. 47-48.

przebaczenia i sprawiedliwością, działającą według zasady: każdemu oddać to, co mu się należy (*suum cuique*).

Przebaczająca miłość miłosierna i „równa" sprawiedliwość, która nie ma względu na osobę (*dura lex, sed lex*), mogą być przede wszystkim symbolem „zgody" między Bogiem i człowiekiem, a także między człowiekiem a człowiekiem. Dzieje się tak wtedy, gdy z więzi łączącej Boga i człowieka, a także człowieka z drugim człowiekiem, zniknie „siła i strach". Tylko miłość może tego dokonać, dlatego to ona uzdalnia człowieka do przebaczenia, gdyż jest najgłębszym źródłem najpierw miłosierdzia, a wcześniej sprawiedliwości.

Tak pojęta miłość, łącząca Boga i człowieka, może dopiero stać się czynnikiem kształtującym stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w duchu przebaczenia i najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie. Sprawiedliwość musi zatem w każdym zasięgu międzyludzkich relacji doznawać dogłębnej „korekty" ze strony miłości miłosiernej, która uzdalnia człowieka do bezinteresownego przebaczenia drugiemu człowiekowi[16]. Ludzki i jednocześnie boski wymiar przebaczenia oznacza zatem, że człowiek czuje się uzdrowiony nie wtedy, gdy potrafi powiedzieć: „w porządku", „nic się nie stało", ale dopiero wtedy, gdy umie powiedzieć: „przebaczam ci, że mnie zraniłeś, gdyż obdarzyło mnie to wzrostem i jestem wdzięczny, iż tak się stało" (D. i M. Linn, *Uzdrawianie ludzkich zranień*). Przebaczenie chrześcijańskie oparte jest na miłości, którą chrześcijanie mają świadczyć równocześnie Bogu i bliźniemu, bo miłość nigdy nie jest ograniczona takimi przeszkodami, aby nie mogła chcieć dobrze czynić drugim (św. Leon Wielki).

[16] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, 14.

Chrześcijańskie przebaczenie: od miłości do wolności

Z przeprowadzonych analiz wynika, że przebaczenie chrześcijańskie ma dwa wymiary: boski (*divinum*) i ludzki (*humanum*). Wymiar boski polega na tym, że chrześcijanin pokornie prosi Boga o przebaczenie swoich grzechów. Natomiast wymiar ludzki przebaczenia polega na tym, że chrześcijanin przebacza drugiemu człowiekowi z miłości do Boga. Jeden i drugi wymiar ma charakter heroiczny, dlatego prawdziwe, chrześcijańskie przebaczenie wymaga heroizmu miłości i do Boga, i do człowieka, do jakiej wzywa Chrystus swoich wyznawców w nowym przekazaniu miłości: kochaj Boga z całego serca, a bliźniego jak siebie samego[17].

Jeśli człowiek nie byłby zdolny do przebaczenia, nie potrafiłby również kochać. Człowiek z natury jest zdolny do bezinteresownej i bezwarunkowej miłości do drugiego człowieka, dlatego jest również zdolny do przebaczenia. Jednak tylko przebaczenie w imię miłości Boga jest przebaczeniem chrześcijańskim. Moc przebaczenia chrześcijańskiego płynie z miłości do Boga, gdyż jego celem jest wyzwolenie serca człowieka z więzów nienawiści.

Przebaczenie chrześcijańskie ma przede wszystkim wymiar duchowy, tak jak miłość, dlatego jest odczuwane jedynie w sercu, w sumieniu. Przebaczyć, to znaczy: kochać drugiego człowieka pomimo jego słabości, grzechu. Można zatem zdefiniować

[17] „Zbliżył się także jeden z uczonych w Piśmie, który im się przysłuchiwał, gdy rozprawiali ze sobą. Widząc, że Jezus dobrze im odpowiedział, zapytał Go: «Które jest pierwsze ze wszystkich przykazań?» Jezus odpowiedział: «Pierwsze jest: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych»" (Mk 12, 28-31).

przebaczenie chrześcijańskie jako największą miłość, do jakiej zdolny jest człowiek w stosunku do drugiego człowieka, który zawinił wobec niego.

Sprawdzianem, a jednocześnie potwierdzeniem prawdziwości przebaczenia chrześcijańskiego, jest to, że wyzwala ono człowieka z egoistycznie pojętej miłości samego siebie. Człowiek, który uświadomi sobie swoją zdolność do przebaczenia, każdym aktem przebaczenia zbliża się do miłości Boga, którą On umieścił w jego sercu. Oznaką prawdziwego przebaczenia chrześcijańskiego jest zatem poczucie osobistej wolności, bo przebaczenie wyzwala z egoizmu, otwiera człowieka na drugą osobę: Boga i człowieka.

Wilhelm, opat klasztoru św. Teodoryka, w traktacie *O kontemplacji Boga* pisze, że wszystko, co Chrystus uczynił, wszystko, co wypowiedział na ziemi, było słowem Boga do nas w Synu, było miłością naszej miłości i w nas wzbudzało miłość. „Wiedziałeś bowiem, Boże i Stwórco, że w duszach ludzkich nie można tego uczucia wymusić, ale można je wzniecić. Bo tam, gdzie jest przymus, tam nie ma wolności, a gdy nie stanie wolności, nie ma też i sprawiedliwości. Zechciałeś więc, byśmy Ciebie miłowali; my, dla których nie było zbawienia jak tylko przez umiłowanie Ciebie. A nie mogliśmy Cię miłować, nie mając w sobie Twej miłości. A więc, o Panie, za Apostołem Twej miłości i my powtarzamy: Ty pierwszy nas umiłowałeś; Ty pierwszy miłujesz tych, którzy Ciebie miłują. My zaś miłujemy tym uczuciem miłości, które nam zaszczepiłeś. A Twoja miłość, o Ty, który sam jeden jesteś dobry i zarazem najwyższym dobrem, to dobroć Twoja – Duch Święty pochodzący od Ojca i Syna. Od początków stworzenia unosił się On nad wodami, czyli nad niestałymi umysłami synów ludzkich, dając się wszystkim, wszystko pociągając ku sobie, swoim tchnieniem dając natchnienie, powstrzymując,

co szkodliwe, a dając, co pożyteczne, łącząc Boga z nami, a nas z Bogiem”[18].

Przebaczenie z miłości „macierzyńskiej”

Do przebaczenia chrześcijańskiego zdolny jest zatem każdy człowiek dlatego, że ma w sercu wznieconą przez Boga miłość i uczy się kochać innych ludzi bezinteresownie i bezwarunkowo. Dlatego najbardziej wymownym obrazem przebaczenia jest miłość, która ma cechy macierzyńskie: „Matka, jak Pan Bóg, może kochać wszystkie swe dzieci, każde z osobna i każde najwięcej” (Zofia Kossak, *Dziedzictwo*). Jednak heroicznej i przebaczającej miłości potrzebują dzieci wtedy, gdy na nią nie zasługują (Henry David Thoreau). I taką właśnie miłosierną miłość przebaczającą o cechach matczynych najpiękniej opisał Józef Ignacy Kraszewski: „Jest jedna miłość, która nie liczy na wzajemność, nie szczędzi ofiar, płacze a przebacza, odepchnięta wraca – to miłość macierzyńska”. Przebaczenie chrześcijańskie oznacza zatem wyzwalanie się z miłości, na którą trzeba zasłużyć, aby uczyć się kochać innych bezinteresowną i bezwarunkową miłością miłosierną, aż do miłości nieprzyjaciół – jak nauczał Chrystus[19].

Przebaczenie „trwa” – owoce przebaczenia

Przebaczanie chrześcijańskie jest więc stałym wyzwaniem dla chrześcijanina, a lenistwo w przebaczaniu staje się źródłem

[18] Z traktatu Wilhelma, opata klasztoru św. Teodoryka, *O kontemplacji Boga* (nr 9-11), [w]: *Liturgia Godzin*, t. 1, s. 250-252.

[19] „Lecz powiadam wam, którzy słuchacie: Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za tych, którzy was oczerniają. Jeśli cię kto uderzy w [jeden] policzek, nadstaw mu i drugi!” (Łk 6, 27-29).

zniewolenia człowieka. W przebaczaniu nie chodzi bowiem jedynie o poszczególne akty przebaczenia, konkretne działania. Przebaczanie jest „stanem serca", stałym procesem, który tak jak miłość powinien trwać. Człowiek kocha nie tylko wtedy, gdy o tym mówi drugiej osobie, próbuje jej to okazać, ale prawdziwie kocha, gdy miłość jest w jego sercu[20].

Konkretny akt przebaczenia z miłości nie musi zatem wpływać natychmiast na emocje, likwidować złe uczucia, korygować zachowania, uzdrawiać relacje. Często po akcie przebaczenia człowiek nadal odczuwa złość i niechęć do osoby, która go skrzywdziła. Nie są to jednak oznaki niedoskonałości przebaczenia, czy utraty jego ważności, ale jest to wezwanie do trwania w ofiarowanym drugiemu człowiekowi darze miłości przebaczającej. Jak naucza bł. Izaak: „Każda droga życia, jakiekolwiek przysługiwałyby jej formy zewnętrzne, jest tym milsza Bogu, im bardziej pielęgnuje miłość ku Bogu, a ze względu na Boga – miłość bliźniego. Tylko miłość powinna rozstrzygać, czy coś ma być wykonane czy zaniechane, zmienione lub nie zmienione. Miłość jest zasadą działania oraz celem, do którego należy

[20] Warto w tym miejscu odwołać się do refleksji J.-L. Mariona. „Ochrzczony nawraca w sobie świat jedynie za cenę przyjmowanych na siebie i przez siebie trudów i niebezpieczeństw. Wynika stąd ta straszliwie powolna długość jego nawrócenia; rozchodzi się bowiem zawsze o przemianę rzeczywistości. Ukazuje się też tym samym istotna funkcja kapłaństwa wiernych: rzeczywistość, nad którą można pracować jedynie wówczas, gdy się ją w siebie wciela, narzuca konieczność trwałości, uczy go cierpliwości, oswaja z możliwością niepowodzenia. (...) Ochrzczony kroczy wciąż za wolno, mając nogi zanurzone w błocie. Ale błoto – to rzeczywistość. Nie może też iść do Chrystusa, nie niosąc rzeczywistości na zelówkach swego obuwia. (...) A ponieważ obozuje nieustannie na polu nawrócenia, zrozumiał już od dawna, że wszelkie analizy, metody, techniki i inne środki pedagogiczne nie są w stanie zmienić rzeczywistości, o ile się jej nie przeprowadzi przez próbę wyznania wiary, zaangażowania czynnego miłości, cierpliwości i nadziei, to znaczy przez nawrócenie jednostek. Ochrzczony zna jedno tylko narzędzie skuteczne nawrócenia świata: własną duszę oraz dusze swych sióstr i braci – dusze stanowiące ciało nawrócenia. Dla niego, który ma jedną tylko duszę, najbardziej palące zadanie polega na jej nawróceniu; uświadamia przy tym sobie dobrze, że nie osiągnie tego sam ani z siebie, lecz jedynie dzięki łasce i współpracy (czynnej) wspólnoty". J.-L. Marion, *Godność człowieka świeckiego*, „Communio" 1(1981)6, s. 100-101.

dążyć. Cokolwiek się szczerze uczyni dla niej i zgodnie z nią, nigdy nie będzie niewłaściwe”[21].

Przebaczenie uzdalnia człowieka do poznawania piękna drugiego człowieka, a także umożliwia mu otwarcie się na światło Mądrości Bożej. Dzięki przebaczeniu człowiek uczy się również pokory, która potrafi „pomniejszać” grzech drugiego człowieka, a jednocześnie „powiększać” dobro, którym go Bóg obdarzył. Przebaczenie chrześcijańskie, w imię miłości Boga, prowadzi też do „wyniesienia” tego człowieka, któremu się przebacza na „poziom” tego, który przebacza. Tu właśnie ujawnia się najgłębsza prawda o miłosierdziu, które jest jakby doskonalszym wcieleniem „zrównania” pomiędzy ludźmi, a więc także i doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości, o ile ta w swoich granicach dąży również do takiego zrównania[22].

Znak przebaczenia – krzyż Chrystusa

Źródłem przebaczenia chrześcijańskiego, a jednocześnie znakiem mocy miłości miłosiernej jest krzyż Chrystusa, który jest dotknięciem odwieczną miłością najboleśniejszych ran cielesnych i duchowych ziemskiej egzystencji człowieka. Chrystus dzieli się na krzyżu z każdym człowiekiem swoim życiem, miłością i świętością.

Każdy człowiek, kontemplując krzyż, uczy się po chrześcijańsku żyć, kochać, przebaczać i prosić o przebaczenie. Krzyż pokazuje również, że jedynym warunkiem uzyskania przebaczenia od Boga jest pokora. Jezus ukrzyżowany, obiecując „raj” skruszonemu złoczyńcy (Łk 23, 43), mówi również każdemu człowiekowi,

[21] Kazanie (31) bł. Izaaka, opata klasztoru Stella *Wyższość miłości*, [w]: *Liturgia Godzin*, t. 3, s. 160-161.

[22] Jan Paweł II, *Dives in Misericordia*, 14.

że udział w owocach zbawienia ma każdy, kto pokornie prosi o przebaczenie, podda się łasce i złoży w Nim swoją nadzieję. Przyjęcie przebaczenia od Chrystusa oznacza autentyczne nawrócenie, gdyż jest momentem przyjęcia daru miłości miłosiernej. Wyrównuje ona rachunki całego życia i sprawia, że każdy człowiek, który pokornie przyjmie dar miłości przebaczającej, otwiera sobie „drzwi raju". Żeby zyskać Boże przebaczenie „trzeba nam chwytać Pan Boga za serce, bo to jest Jego słaba strona" (św. Teresa Wielka).

Sprawiedliwość – ludzkie prawo; przebaczenie – Boże prawo

Ludzkie prawo kieruje się sprawiedliwym osądem winy, którą należy ukarać, czyli wydać wyrok. Wyrok, ściśle związany ze sprawiedliwością, jest retrybucją, czyli sprawiedliwą odpłatą za przestępstwo według starożytnej reguły autorstwa Seneki: *punitur quia peccatum est* (karze się, ponieważ popełniono przestępstwo). Wyrok ma też uświadomić przestępcy ekspiacyjną wartość ponoszonej kary, dzięki której może odcierpieć za winę i zasłużyć na powrót do życia w społeczeństwie. Wyrok to także restytucja, czyli możliwość przeproszenia ofiary za wyrządzoną jej krzywdę, wynagrodzenia jej poniesionych strat, co w konsekwencji przyczyni się do obniżenia poczucie winy i uspokojenia sumienia winowajcy.

Natomiast Boża sprawiedliwość wkracza zawsze na obszar miłosierdzia. To ostatnie posiada jednakże moc wypełnienia sprawiedliwości nową treścią, która najprościej i najpełniej uwydatnia się w przebaczeniu. Ono bowiem ukazuje, iż poza całym procesem „wyrównawczym" czy też „rozejmowym", który właściwy jest dla samej sprawiedliwości, dochodzi do głosu

miłość, czyli afirmacja człowieka. Głębszym źródłem sprawiedliwości jest autentyczne miłosierdzie. Ludzka sprawiedliwość sama z siebie zdolna jest tylko rozsądzać pomiędzy ludźmi, rozdzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą[23], natomiast tylko miłość (także owa łaskawa miłość, którą nazywamy „miłosierdziem") zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi[24].

Miłosierdzie, choć różni się od sprawiedliwości, to jednak się jej nie sprzeciwia. Jest to owoc miłości Boga do stworzenia. Do natury tej miłości należy to, że nie może ona nienawidzić i pragnąć zła tego, kogo raz sobą obdarzyła. Te słowa wskazują na najgłębszą podstawę stosunku pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem w Bogu, w Jego stosunku do człowieka i do świata[25].

Można zatem ustawić dwie hierarchie wartościowania sprawiedliwości. W ludzkim rozumieniu sprawiedliwość jest pierwszą i najważniejszą cnotą, która umożliwia funkcjonowanie człowieka w życiu społecznym, ale też jest podstawową miarą życia człowieka.[26] Po odmierzeniu sprawiedliwości człowiek jest zdolny do odpuszczenia winy sprawiedliwie osądzonej w wyroku i do przebaczenia winowajcy poprzez okazanie mu miłosierdzia. Miłosierdzie nie oznacza jednak zniwelowania wyroku, a jedynie zmniejszenie kary (kara miłosierna). Jeśli jakiś człowiek jest zdolny do heroizmu w okazywaniu miłosierdzia (niweluje wyrok), to jest to najgłębszy motyw chrześcijańskiej postawy: przebaczam, bo kocham. Wynika stąd, że głębszym źródłem sprawiedliwości jest miłosierdzie, a dla miłosierdzia głębszym źródłem jest miłość.

---

[23] Celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości. Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 26.

[24] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, n. 14.

[25] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, n. 4.

[26] „Józef był człowiekiem sprawiedliwym" (Mt 1, 19).

Zakończenie

Sprawiedliwość oznacza oddanie każdemu, to co mu się należy: *suum cuique* (każdemu jego)[27]. Jest to najczęściej używana formuła sprawiedliwości. Kierowanie się „bezduszną" literą prawa w stosowaniu sprawiedliwości obciążone jest jednak ludzkim defektem. Może to prowadzić do nadużyć według zasady: *summum ius, summa iniuria* – szczyt prawa to szczyt bezprawia. Zbyt szczegółowe (bezwzględne) przestrzeganie prawa może doprowadzić do nadużyć.

Jeśli natomiast wymierzaniu sprawiedliwości towarzyszy miłosierdzie i miłość, to istnieje również realna szansa na chrześcijańskie przebaczenie winowajcy. Jest to najpierw wielka ofiara przebaczającego, ale jej owocem jest postęp na drodze świętości. Przyjęcie przebaczenia wymaga również ofiary ze strony winowajcy, gdyż jest to zobowiązanie do naśladowania, które zaowocuje nawróceniem.

Pogłębieniem tej prawdy mogą być słowa modlitwy Prymasa Stefana Wyszyńskiego: „Wszystkie drogi Twoje – miłosierdzie i prawda! Cierpienie rozpływa się w doznanej miłości. Kara przestaje być odwetem, bo jest lekarstwem podanym z ojcowską delikatnością. Smutek dręczący duszę jest orką na ugorze pod nowy zasiew. Samotność jest oglądaniem z bliska Ciebie. Złośliwość ludzka jest szkołą milczenia i pokory. Oddalenie od pracy jest wzrostem gorliwości i oddaniem serca. Więzienna cela jest prawdą, że nie mamy tu mieszkania stałego... By więc nikt nie myślał źle o Tobie, Ojcze, by nikt nie śmiał Cię ukrzywdzić zarzutem surowości – boś dobry, bo na wieki miłosierdzie Twoje"[28].

Wielkość przebaczenia chrześcijańskiego ujawnia się najpełniej

[27] *Ius suum* cuique *tribuere* (Cyceron).

[28] Stefan Wyszyński, *Zapiski więzienne* (18 I 1954 r.).

w miłości miłosiernej, która ma cechy macierzyńskie i na podobieństwo matki idzie za każdym dzieckiem, za każdą zbłąkaną owcą, choćby tych zbłąkań było miliony, choćby nieprawość przeważała w świecie nad uczciwością, choćby ludzkość zasługiwała za swoje grzechy na jakiś współczesny „potop", tak jak kiedyś zasłużyło nań pokolenie Noego.[29]

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*.
- Birngruber S., *Wprowadzić w świat wartości – zadanie pedagogiki*, w: *Wychowanie jako pomoc*, red. J. Placha, Warszawa 1992, s. 14-23 (*Dialogi pedagogiczne*, t. 2).
- Cantalamessa R., *Wsłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek *Św. Jan Maria Vianney – wzór dla wszystkich kapłanów* 16 III 1986.
- Kazanie (31) bł. Izaaka, opata klasztoru Stella *Wyższość miłości*, [w]: *Liturgia Godzin*, t. 3, s. 160-161.
- Marion J. L., *Godność człowieka świeckiego*, „Communio" 1(1981)6, s. 78-103
- Miller G., *Tolerancja cnotą chrześcijańską. „Znoście się wzajemnie w miłości" (Ef 4, 2),* [w]: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 127-139.
- Przybyłowski J.K., *Sprawiedliwość ludzka i sprawiedliwość Boża*, „Studia Włocławskie" 19(2017), s. 393–404.
- Przybyłowski J.K., *Miłosierdzie i sprawiedliwość w porządku religijnym*, „Studia Włocławskie" 18(2016), s. 61-74.
- Przybyłowski J.K., *Pastoralne przesłanie encykliki „Dives in misericordia" do współczesnego świata*, [w]: Miłosierdzie i miłość społeczna, red. K.K. Bomber, Warszawa 2017, 7-22.

[29] DiM 15.

- Rusiecki M., *Dojrzali bądźcie*, Kielce 1992.
- Salij J., *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983.
- Z traktatu Wilhelma, opata klasztoru św. Teodoryka, *O kontemplacji Boga* (nr 9-11), [w]: *Liturgia Godzin*, t. 1, s. 250-252.

Nota o autorze

Ks. Jan Kazimierz PRZYBYŁOWSKI, profesor zwyczajny, kapłan diecezji włocławskiej. Studia specjalistyczne w zakresie teologii pastoralnej ukończył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, otrzymując stopień doktora w 1993 roku. Habilitację uzyskał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2001 roku. Tytuł naukowy profesora nauk teologicznych otrzymał 25 stycznia 2011 roku. Od 2002 roku jest kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na UKSW. W latach 2008-2010 pełnił funkcję prodziekana ds. naukowych na Wydziale Teologicznym UKSW, a w latach 2010-2012 był prorektorem ds. finansowych i naukowych na UKSW. Jest autorem kilkuset artykułów naukowych i popularno-naukowych, i kilkunastu książek, m.in. *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001; *Funkcja wychowawcza w teorii i praktyce eklezjalnej. Studium teologicznopastoralne,* Warszawa 2010; *Jak modli się polska młodzież? Studium socjologiczne,* Warszawa 2013; *Rola nowej ewangelizacji w Kościele i w świecie. Nowe ubranie bez dziur i łat (Łk 5, 36),* Warszawa 2014, *Szósty zmysł. Gdyby cały świat stał się na moment szpitalem,* Warszawa 2019.

Tadeusz Skoczek
Muzeum Niepodległości w Warszawie

Polscy strażacy u Jana Pawła II. Papież u Polaków

Wprowadzenie

Powoli zapominamy nauki Jana Pawła II, papieża przełomu wieków. Przeminęły już gdzieś Jego nauki, Jego słowa profetyczne, napominania. Rekolekcje jakimi jawiły się dni odchodzenia Ojca świętego przeminęły. Niewielu już pamięta, że zaczęły się te niezwykle przeżycia w pamiętnym dniu, kiedy Opatrzność Boża i decyzja Kolegium Kardynalskiego obdarzyły świat 264 w historii papieżem. Przybył on tym razem z dalekiego, północnego, kraju, z innej rzeczywistości społecznej i politycznej. Natychmiast jednak zyskał aplauz wiernych, wzbudził podziw hierarchów, zainteresował masy swoją osobowością i głoszoną nauką. Był znanym w świecie teologiem, postacią kluczową dla konstruowania głównej myśli i filozofii Soboru Watykańskiego **II.** Był współtwórcą nowego oblicza Kościoła,

nowoczesnej wspólnoty globalizującego się świata. Niektórzy potrafili przewidzieć jego przyjście. Najwspanialszym profetą okazał się polski wieszcz narodowy – Juliusz Słowacki.

Pośród niesnasków – Pan Bóg uderza w ogromny dzwon.
Dla Słowiańskiego oto Papieża otwarty tron.
Ten przed mieczami tak nie uciecze jako ten Włoch.
On śmiało jak Bóg pójdzie na miecze,
świat mu – to proch

Twarz jego słońcem rozpromieniona, lampą dla sług.
Za nim rosnące pójdą plemiona, w światło – gdzie Bóg.
Na Jego pacierz i rozkazania, nie tylko lud –
Jeśli rozkaże – to słońce stanie, bo moc – to cud.
(...)

A trzeba mocy, byśmy ten Pański dźwignęli świat...
Więc oto idzie – Papież Słowiański, ludowy brat...
Oto już leje balsamy świata do naszych łon.
Hufiec aniołów – kwiatem umiata dla niego tron.

On rozda miłość, jak dziś mocarze rozdają broń.
Sakramentalną moc on pokażę, świat wziąwszy w dłoń.

Poeta, wieszcz, prowadzał Jego przyjście. Nikt chyba nie przewidział, że tak szybko Go zapomnimy.

Są jednak środowiska, które kultywują pamięć po naszym największym rodaku, organizują spotkania ku Jego czci, nie zrzucili go ze swych sztandarów. Należą do nich strażacy, szczególnie strażacy ochotnicy.

***Modlitwa strażaka,* nieznanego autora**

Gdy obowiązek wezwie mnie, tam wszędzie, gdzie się pali,
Ty mi, o Panie, siłę daj, bym życie ludzkie ocalił.
Pozwól, niech dziecko póki czas, z płomieni cało wyniosę,
przerażonego starca daj, ustrzec przed strasznym losem.
Daj, Panie, czujność, abym mógł najsłabszy słyszeć krzyk,
daj sprawność i przytomność, bym ugasił pożar w mig.
Swe powołanie pełnić chcę i wszystko z siebie dać,
sąsiadów, bliźnich w biedzie strzec i o ich mienie dbać.
A jeśli taka wola Twa, bym życie dał w ofierze,
Ty bliskich mych w opiece mniej, o to cie proszę szczerze.
Amen.

Strażacy „od zawsze" deklarowali przywiązanie do wiary. Pożary były przerażającymi faktami często niemożliwymi do opanowania. Wtedy jedynym ratunkiem stawała się modlitwa. Dziś, kiedy już z żywiołem potrafi się walczyć, potrafi zapobiegać, stare i tradycyjne hasło: „Bogu na chwałę – ludziom na pożytek" nie traci aktualności, nabiera nowych znaczeń.

Druhowie[1] aktywnie współtworzą życie religijne, są to między innymi: ochrona przy Drogach Krzyżowych (szczególnie plenerowych), służba przy Grobie Pańskim, oprawa Procesji Rezurekcyjnej, przygotowanie i ochrona procesji na Boże Ciało, wizyty duszpasterskie, uroczystości kościelne i zgromadzenia patriotyczne. Organizują też pielgrzymki: do lokalnych sanktuariów religijnych, do Częstochowy nazywanej duchową stolicą Polski, nawet do papieża, do Watykanu.

[1] Tak nazywają się między sobą strażacy. Słownikowo czyimś druhem nazywa się osobę, która pozostaje z nim w przyjacielskiej relacji. Słownik wyrazów bliskoznacznych rozszerza tę definicję :druh to – brat, bratnia dusza, kamrat, koleg,; kompan, kum, partner, pobratymiec, powiernik, przyjaciel, sprzymierzeniec, towarzysz, , ziomek, znajomy.

Tradycje pielgrzymowania sięgają dawnych wieków[2]. W tym miejscu przywołajmy pielgrzymkę chłopów z Książnic Wielkich w obecnym województwie świętokrzyskim, jaką odbyli w 1900 roku ogłoszonym Rokiem Jubileuszowym, nazywanym też Rokiem Świętym[3].

Oto fragmenty bardzo interesującego tekstu w oryginalnym zapisie:

> Jesus Maryia. Josef – Niech będzie Czesc Chwala i Uwielbenie Najswietszemu Bogu w Trojcy Jedynemu za to że mi pozwolił niegodnemu jego słudze Dopełnic moich Życzeń i mojego Slubu, Dla odwiedzenia wiecznego, i tak świętego Miasta Rzymu i przytem innych Miejsc Świętych. Dla dostąpienia odpustu Jubileuszowego. – Niech Będą dzięki Najświetszej Maryi Pannie Matce Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, że pod jego opieką o Obroną Zwiedziłem te miejsca. Święte Cudowne, gdzie odżywia się w tem wieku wiara, wzmaga Nadzieja, i Miłość ku Bogu. (...). Jechalismy [pociagiem] w nocy to już miejscowości nie widziałem. Nazajutrz sliczny widok Kraju Wloskiego przedstawiać się nam zaczął. Miasta wspaniale po gorach i pola dobrze uporawne z ogrodami i Winnicami Az nareszcie to upragnione miasto wieczne przedstawia się oczom naszym wszyscy narz wołamy Rzym

[2] Zob. Jan Januszowski, *Krotkie opisanie blisko preszlego ivbilevszv y rzeczy wiedzenia godnych, ktore się na nim w Krakowie Roku Pańskiego 1603 z pociechą wielką katholikow toczyły*, W drukarniey Jakuba Sybeneychera, Kraków 1603. Zob. również w bibliotece cyfrowej Polona. pl; *O jubileuszu jednomiesięcznym nadanym przez ojca świętego Piusa IX, obchodzonym w tej części Dyecezyi Krakowskiej w miesiącu czerwcu 1865 r. : (z odpowiedniemi modlitwami)*, Wydawnictwo Dzieł Katolickich Walerego Wielogłowskiego, Kraków 1865.

[3] Bulla papieża Leona XIII *Properante ad exitum*. Zob. Adam Broż, *Historia lat świętych*, Dom Polski Jana Pawła II, Rzym 1983.; Janusz Smolucha, *Historia lat świętych,* Wydawnictwo WAM, Kraków 1999; Desmond O' Brady, *Lata święte w Rzymie. Jubileusze kościoła katolickiego 1300-2000*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1999; Eva M. Jung-Iglessis, *Rok święty w Rzymie. Historia i teraźniejszość,* Wydawnictwo Verbinum, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 2000; Damian Henryk Wojtyska, *Miłościwe lata. Dzieje Wielkich Jubileuszy Chrześcijaństwa,* Wydawnictwo Hosianum, Olsztyn 2000; Ksawery Sokołowski, *Tradycja lat jubileuszowych,* Wydawnictwo Tygodnika „Niedziela", Częstochowa 2000.

> Rzym widać(...) Wysiadamy na Stacyi i tu rozdają nam jakieś plakiety, szyscy się cisną myśleli ,ze to do naszego Przewodnika lecz to były ze sklepu azeby u nich zaraz wszystko kupować i tak my to pociskali na Brug. Księża nam zapowiedzieli abyśmy szli ze śpiewem ostrożnie aby się usowac na bok przed Tramwajami (...) każdy z pielgrzymów dźwigał swój tłomok i Szliśmy śpiewając pieśni do samego Watykanu (...) Dnia 6. Maja Rozpoczęto od nawiedzenia – Bazyliki S. Piotra (...)z piesnia Wesoy nam dzis dzień nastał weszlo 2 200 pielgrzymów Brama Jubileuszową.[4]

Trudno się dziwić, że skoro na tronie świętego Piotra zasiadł przedstawiciel polskiego narodu pielgrzymki do Watykany wzmogły się i nasiliły. Szczególnie w Roku Jubileuszowym 2000[5].

Brygadier ksiądz Henryk Betlej łamach „Kuriera Strażackiego" pisał o pielgrzymowaniu strażaków do Jana Pawła II. W 2001 roku byli tam po raz pierwszy, przywieźli piękne wspomnienia i wiele pamiątkowych fotografii. Kolejny raz w dużej grupie polecieli do Watykanu w 2011 roku, niejako w podzięce, że nasz wielki rodak został zaliczony w poczet błogosławionych (stało się to 1 maja 2011). Podkreślił także piękną i potrzebną rolę straży pożarnej w czasie wizyt apostolskich Jana Pawła II, dodając taki wątek historyczny:

> Kiedy w XIX wieku, Polacy zakładali pierwsze straże pożarne, myślano przede wszystkim o obronie przed pożarami, nękającymi polskie wsie i miasta, o które zaborcy nie zawsze dbali

[4] Maciej Kupiszewski, *Opisanie podróży odbytej w roku 1900 Miłościwego Lata Jubileuszowego przez Macieja Kupiszewskiego do świętych miejsc Padwy, Loretu, Asyżu i Rzymu dla dostąpienia Odpustu Jubileuszowego,* Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1998. Cytat za: Tadeusz Skoczek, *Pamiętnik niepiśmiennego chłopa*, [w:] Kazimierz Kupiszewski, *Moja wojaczka*, Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza Warszawa 2001, s. 85-86.

[5] Tadeusz Skoczek, *Jan Paweł II 1978-2005. Pontyfikat przełomu,* Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2008. passim

(najgorzej było w zaborze rosyjskim). Ważnym zadaniem też było skupienie w tych organizacjach ludzi o nastawieniu patriotycznym, gotowych w odpowiedniej chwili do podjęcia walki o niepodległość. Służył temu głęboko ukrywany przed władzami zaborczymi wojskowy charakter powstających straży. Żeby jednak utworzyć taką organizację, trzeba było pokonać wiele trudności legislacyjnych, później znaleźć fundusze na zakup strażnicy, sprzętu i umundurowania. Mimo tych trudności, garnęło się do nich wielu dzielnych ludzi. Jeden z historyków tamtego okresu pisał: „Do straży zapisywali się ludzie z poczuciem obowiązków obywatelskich i tam, jako na bezpiecznym gruncie, w środowisku zaufanych ludzi i druhów po toporze, marzyło się i szeptało o odbudowaniu Polski". W końcowej fazie I wojny światowej, strażacy masowo wzięli udział w rozbrajaniu oddziałów zaborczych/okupacyjnych, a także pełnili służbę porządkową w miastach i miasteczkach. Wielu wstąpiło do Wojska Polskiego, brało udział w powstaniach wielkopolskim i śląskich, żywo współdziałało w tworzeniu zrębów państwa polskiego. Szacuje się, że około 60 tysięcy strażaków wzięło wówczas udział w akcjach niepodległościowych. W czasie wojnie obronnej 1920 r. planowane było utworzenie strażackiego hufca zbrojnego, co zostało zgłoszone dowódcy Armii Ochotniczej generałowi Józefowi Hallerowi, ale do powołania wydzielonego oddziału nie doszło. Wielu strażaków wstąpiło więc ochotniczo do wojska i walczyło m.in. na przedpolach Warszawy, przyczyniając się do polskiego Cudu nad Wisłą. Fakty te świadczą, że Straż Pożarna w Polsce była wierna Bogu i tradycji narodu. Na podkreślenie zasługuje to, że straż tej wierności Bogu i wielkiej przeszłości narodu dochowała w czasach najtrudniejszych, w czasach szykan.[6]

[6] Ks. Brygadier Henryk Betlej, *Bogu na chwale, ludziom na pożytek,* „Kurier Strażacki. Czasopismo strażaków województwa łódzkiego. Wydanie specjalne" Maj 2011, s. 4-5.

Pielgrzymi strażackie na Jasną Górę

Ks. Henryk Betlej tak podsumował tę inicjatywę środowiska strażaków ochotników i strażaków zawodowych:

> Można by wyliczyć wiele pięknych momentów świadczących o związku Straży Pożarnej z Chrystusem i Kościołem, choćby strażackie pielgrzymki na Jasną Gorę, w których uczestniczy za każdym razem ok. 100 tys. strażaków i ich rodzin, tysiące sztandarów i orkiestr. [7]

Najbardziej znana i prestiżowa jest pielgrzymka wyruszająca z Bazyliki Katedralnej św. Floriana w Warszawie. Jest wyróżniającą się częścią Pielgrzymki Rodzin Diecezji Warszawsko-Praskiej. Trwa zazwyczaj w dniach 5-14 sierpnia, w ostatnim dniu, w przeddzień święta Wniebowzięcia MNP nazywanego na wsiach świętem Matki Boskiej Zielnej (jest to też dzień Czyny Chłopskiego 1920 oraz Dzień Wojska Polskiego). Początek i zakończenie pielgrzymki chętnie jest pokazywany w telewizjach, galowe mundury strażach pięknie prezentują się w budowlach sakralnych. XI Ogólnopolska Pielgrzymka Strażaków i ich Rodzin na Jasna Gorę miała hasło przewodnie: „Idźcie i głoście".

Portal Związku Ochotniczych Straży Pożarnych RP udokumentował jedna z pielgrzymek strażową ochotników organizowaną co 5 lat (ostatnia odbyła się 26 kwietnia 2015 roku, następną zatrzymała pandemia spowodowana COVIDem):

> Pierwsza część uroczystości miała miejsce na Placu Władysława Biegańskiego, gdzie o godzinie 10 nastąpiło złożenie meldunku i przegląd pododdziałów. Następnie zasadzono Dąb Wdzięczności,

[7] Op. cit. s. 5.

który jest nawiązaniem do ubiegłorocznej akcji sadzenia Dębów Wolności, będącej inicjatywą Prezydenta RP, do której przyłączyli się strażacy ochotnicy sadząc aż 600 drzewek. Dąb Wdzięczności w Częstochowie posadzili wspólnie: prezydent Częstochowy Krzysztof Matyjaszczyk, dyrektor Regionalnej Dyrekcji Lasów Państwowych Kazimierz Szabla, komendant główny PSP gen. brygadier Wiesław Leśniakiewicz, prezes ZG Związku OSP RP Waldemar Pawlak, minister spraw wewnętrznych Teresa Piotrowska i prezydent Bronisław Komorowski, a także młodzież szkolna klas mundurowych. Wspaniałą oprawę tego wydarzenia stanowiły strażackie poczty sztandarowe, mali strażacy i orkiestry dęte. Błogosławieństwo wygłosił ks. abp Wacław Depo, po czym zebrani na Placu W. Biegańskiego ruszyli na Jasną Górę, by wziąć udział w mszy św. Podczas przemarszu pielgrzymom towarzyszyły rzesze mieszkańców Częstochowy i turystów. Na jasnogórskich błoniach prezydent witał się z tłumnie zebranymi strażakami. Słowa powitania do zebranych z ołtarza znajdującego się na szczycie Jasnej Góry wygłosił podprzeor ojciec Mieczysław Polak. Głos zabrał komendant główny PSP gen. brygadier Wiesław Leśniakiewicz. Ze słowami uznania i podziękowania zwrócił się do Rycerzy św. Floriana prezes ZG ZOSP RP Waldemar Pawlak, który na puentę swojego wystąpienia z okazji VII Pielgrzymki wybrał fragment siódmego z dziesięciorga przykazań prawego Strażaka z 1901 roku: „Bądź dumny z tego, że należysz do towarzystwa pożarniczego, bądź dumny z tego, że należysz do niezliczonej rzeszy bojowników walczących pod sztandarem najczystszej miłości bliźniego. (...)". Wiele ciepłych słów pochwały i wdzięczności wygłosił w swoim specjalnym wystąpieniu do strażaków prezydent Bronisław Komorowski.

Eucharystii przewodniczył i kazanie wygłosił metropolita gdański ks. abp. Sławoj Leszek Głódź, a koncelebrowali kapelani strażaccy z krajowym kapelanem strażaków ks. bryg. Janem Krynickim na czele. Na Jasną Górę przybyły rzesze członków Ochotniczych Straży Pożarnych, funkcjonariusze i pracownicy

> cywilni Państwowej Straży Pożarnej, członkowie orkiestr dętych OSP, słuchacze szkół pożarniczych, żołnierze i pracownicy Wojskowej Ochrony Przeciwpożarowej, pracownicy cywilni Ochrony Przeciwpożarowej, strażacy zakładowych straży pożarnych, członkowie Młodzieżowych Drużyn Pożarniczych. Wystawiono blisko 3 tysiące pocztów sztandarowych. Oprawę muzyczną zapewniło 130 orkiestr i 40 chórów śpiewaczych. Przybyli także: parlamentarzyści z wicemarszałkiem Sejmu Eugeniuszem Grzeszczakiem, przedstawiciele rządu – minister pracy i polityki społecznej Władysław Kosiniak-Kamysz, sekretarz stanu MEN Tadeusz Sławecki, podsekretarz stanu MSW Stanisław Rakoczy oraz reprezentanci struktur Związku OSP RP oraz kierownictwa PSP.[8]

Góra świętej Anny

14 maja 2017 roku na XXI Ogólnopolskiej Pielgrzymce spotkało się ponad 2 tysiące strażaków. Marcin Zawadzki, naczelnik OSP w Mąkoszycach, powiedział opolskiemu portalowi informacyjnemu:

> To już taka nasza tradycja. Prosimy Boga o to, by każdy nasz wyjazd był bezpieczny, byśmy zawsze wracali cali i zdrowi. (...).Takie spotkania to również czas na integrację, wymianę doświadczeń, także z zawodowymi strażakami, z którymi przecież współpracujemy, na co dzień. Nie brakowało też ciepłych rozmów i pysznej strażackiej grochówki.

Mszy świętej przewodniczył biskup Paweł Stobrawa. Po niej strażacy odśpiewali *Barkę* – ulubioną pieśń Papieża Polaka.

[8] Dorota Pardecka, *VII Ogólnopolska Pielgrzymka strażaków na Jasną Górę*. Zob. http://www.zosprp.pl/?q=content/galeria-zdjec-z-vii-ogolnopolskiej-pielgrzymki-strazakow-na-jasna-gore. [Wszystkie dokumenty elektroniczne sprawdzono 14 kwietnia 2021 roku]

Druhom towarzyszyły rodziny, zainteresowanie spotkaniem wykazywały też ich dzieci.

Podobnie uroczyście odbywały się uroczystości rok wcześniej (8 maja 2016). Biskup Stabrawa powitał zgromadzonych strażaków członków zastępów ochotniczych, przedstawicieli Państwowej Straży Pożarnej oraz druhów z Czech. Zainteresowanie zgromadzonych wywoływały Młodzieżowe Drużyny Pożarnicze defilujące w zwartych szykach. Emerytów w specjalnych słowach powitał kustosz sanktuarium św. Anny o. Błażej Kurowski. Po uroczystościach religijnych, zgodnie z tradycja, złożono kwiaty pod pomnikiem Jana Pawła II.

W 2016 roku, 10 maja, już od godzin rannych zbierali się strażacy przy relikwiach świętego Floriana. Imponująco prezentowały się liczne strażackie poczty sztandarowe zgromadzone na Rajskim Placu. O tradycyjnej godzinie 11.30 nabożeństwo w Grocie Lurdzkiej rozpoczął bp. Rudolf Pierskała.

Warto zapoznać się z dokumentacja fotograficzną tych pielgrzymek zamieszczana na portalu strażackim[9].

Motocyklowa pielgrzymka strażacka, drogą papieską

Na 3 czerwca 2018 zapowiedziana została XII pielgrzymka strażacka będąca jednocześnie VI pielgrzymką motocyklową. Pielgrzymki odbywają się tradycyjnie w pierwszą niedzielę tego miesiąca. Wozy bojowe oraz motocykle przemierzają trasę, jaka przebywał Jan Paweł II 7 czerwca 1997 podczas szóstej pielgrzymki do ojczyzny.[10] Wtedy to dokonano konsekracji w Zakopanem

9 Zob. Remiza. Polski Serwis Pożarniczy: www.remiza.com.pl

[10] Zob. *Krzeptówki – polska Fatima* oraz *Różaniec w Ludźmierzu,* [w:] ks. Grzegorz Piotrowicz, Jerzy S. Kowalski, *Pielgrzym w Ojczyźnie. Jan Paweł II 1920-2005*, Wydawnictwo SMS – Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza Bochnia-Kraków 2005, s. 251-255.

kościoła pod wezwaniem Niepokalanego Serca Najświętszej Marii Panny, potocznie nazywanego Sanktuarium Matki Boskiej Fatimskiej, ponieważ budowlę wzniesiono, jako dar wdzięczności za ocalenie papieża po zamachu Ali Agcy. Przypomnijmy słowa Ojca świętego wypowiedziane w tym miejscu:

> Drodzy bracia i siostry! Wasze sanktuarium na Krzeptówkach jest mi w najszczególniejszy sposób bliskie i drogie. Czcicie w nim Matkę Bożą Fatimską w Jej figurze. Z historią tego sanktuarium łączy się zarazem wydarzenie, które miało miejsce na Placu św. Piotra w dniu 13 maja 1981 roku. Doznałem wówczas śmiertelnego zagrożenia życia i cierpienia, a równocześnie wielkiego miłosierdzia Bożego. Za przyczyną Matki Bożej Fatimskiej życie zostało mi na nowo darowane.[11]

W pierwszą niedzielę czerwca byliśmy świadkami niesamowitego pożegnania, jakie zgotowało papieżowi Zakopane, potem całe Podhale. Papież przejeżdża odkrytym samochodem do Ludźmierza. Cała trasa wypełniona była tłumami wiwatujących górali; były kwiaty, pieśni, okrzyki, łopotały na wietrze transparenty, proporce, flagi i poczty sztandarowe. W maryjnym sanktuarium tłumy w oczekiwaniu śpiewały pieśni maryjne. Gaździna Podhala wyniesiona do polowego ołtarza przed kościołem odbierała należną jej cześć, jak przed laty. Od sześciu wieków pielgrzymuje do tego miejsca mieszkańcy Podhala i Polski południowej. Intonując pieśń *Zawitaj Królowo Różańca* świętego Jan Paweł II rozpoczął nabożeństwo.

Odtąd na pamiątkę tej papieskiej peregrynacji strażacy organizują swoje pielgrzymki. Jadą dokładnie tą samą trasą. W roku 2017 całe Podhale obchodziło 20 lecie tamtej pielgrzymki papieskiej.

[11] Op. cit. s. 252

> Strażacka pielgrzymka samochodowo-motocyklowa na trasie Zakopane-Ludźmierz to już czerwcowa tradycja. Z roku na rok przybywa maszyn – zarówno wozów bojowych, jak i motocykli. Druhowie rano wyjechali z Krzeptówek, aby po niespełna dwóch godzinach dojechać do Ludźmierza, gdzie odbywały się kolejne uroczystości. Trasa wiodła szlakiem, który dokładnie 20 lat temu podczas swojej wizyty na Podhalu pokonał Ojciec Święty Jan Paweł II. Tak, jak wtedy witano papieża, tak i dziś na całym Szlaku Papieskim pielgrzymów pozdrawiało wielu mieszkańców, którzy już przyzwyczaili się do corocznych pielgrzymek strażackich.[12]

Organizatorem tej pięknej imprezy jest Klub Motocyklowy Strażaków „Riders ff Flames" z Wadowic. Uczestniczą zazwyczaj wszystkie zastępy Ochotniczej Straży Pożarnej z tereny Podhala i Zakopanego oraz druhowie-motocykliści z całej Polski.

Szczególnie uroczysta oprawę miała pielgrzymka w 2011 roku. Obchodzono wtedy 90 rocznicę zjednoczenia Ochotniczych Straży Pożarnych. 5 czerwca, po dotarciu strażaków do Ludźmierza wysłuchano mszy świętej odprawionej przez ks. bp. Jana Szkodonia, wikariusza generalnego Archidiecezji Krakowskiej. Trasa wiodła jak zawsze przez przysiółek Kościeliska o nazwie Salamandra, Gubałówkę, Furmanową, Ząb, Bustryk, Sierockie, Bańską Wyżną, Bańską Niżną, Szaflary i Maruszynę do Ludźmierza. Wszędzie oczekiwały na pielgrzymów tłumy mieszkańców. Przegląd dorobku i sprawności strażaków ochotników zakończył ten ważny dzień.

[12] http://motopodhale.info/pielgrzymka-strazacka-szlakiem-papieskim-zakopane-ludzmierz-2017/

Jan Paweł II o strażakach i do strażaków

800 lecie parafii św. Floriana na krakowskim Kleparzu obchodzono w 1984 roku. Karol Wojtyła był w tu w młodości wikariuszem, trudno się więc dziwić, że przesłał list apostolski w którym pisał:

> Trzeba także podkreślić, że Święty Florian jest od wieków czczony w Polsce i poza nią jako Patron strażaków, a wiec tych, którzy wierni przykazaniu miłości i chrześcijańskiej tradycji, niosą pomoc bliźniemu w obliczu zagrożenia klęskami żywiołowymi. (...). Na polskie sztandary strażackie święty trafia w czasach zaborów. Odtąd strażaków nazywa się rycerzami Św. Floriana albo Florianami.[13]

Jan Paweł II podkreślił i docenił w pełni trud i poświęcenie strażaków, którzy pomagają ofiarnie każdemu potrzebującemu – za co wszystkim strażakom gorąco dziękujemy.

Jan Paweł II odwiedził kleparską parafię 18 sierpnia 2002 roku. W *Kronice parafialnej* znajdziemy takie sprawozdanie (fragment):

> Czas biegł szybko. Już piątek – wszyscy łączymy się z lotniskiem na Balicach, witamy Dostojnego Gościa. Młodzież zawiesza flagi, dekoracje. Włączają się wszyscy: siostry, księża, strażacy. Czekamy! Niedziela. Po Mszach świętych odprawionych dla nielicznych, którzy nie poszli na Błonia, służby porządkowe przygotowują sektory, nagłośnienie, miejsca dla VIP-ów. Ostatni guzik dopięty. Od godziny 16.00 wierni zaczynają zajmować miejsca w wyznaczonych sektorach. Czas oczekiwania na przyjazd Ojca Świętego wypełniają modlitwy przygotowane przez siostry, śpiewy dzieci z Arki Noego, Antoniny Krzysztoń, Jacka Dowódzkiego

[13] ks. Grzegorz Piotrowicz, Jerzy S. Kowalski, op. cit., s. 254.

z Przyjaciółmi, Krakowskich Promyków. Wspaniałym komentarzem raczą nas ks. Jacek i ks. Czesław. Napięcie rośnie, a Gość „spóźnia się". Na podglądzie TVP 1, widzimy jak Ojciec Święty modli się w Katedrze Wawelskiej. 10, 20, 30 minut... Jedzie. Radosny śpiew: „Florian wita Cię, Florian kocha Cię, Florian pozdrawia Cię" wita Ojca Świętego w Jego parafii. Jest! Radość! Ksiądz Proboszcz Jan Czyrek podchodzi, wita – niestety tekst tak żmudnie przygotowywany przez tyle dni „konfiskuje" ks. bp Dziwisz. Nie ma czasu. Ojciec Święty całuje relikwie św. Floriana, które do tej pory mężnie dzierży ks. Leszek. Papież wspomina czas swojego pobytu w parafii św. Floriana: „ Ze wzruszeniem odnajduję się na terenie parafii świętego Floriana, gdzie kiedyś byłem wikariuszem w latach 1948, 1949, 50, i tutaj zacząłem prowadzić duszpasterstwo akademickie. Wspominam kapłanów, ks. prałata Tadeusza Kurowskiego, mojego proboszcza, ukochanego księdza Czesława Obtułowicza, który ze mną dzielił posługę wikarego – świętej pamięci, poza tym wielu innych: ks. Józefa Rozwadowskiego, ks. Sadlika, ks. Matyszkiewicza i wielu innych kapłanów, którzy uczestniczyli w duszpasterstwie tutejszej parafii. A was wszystkich współczesnych parafian św. Floriana proszę o modlitwę, o modlitwę za żyjących i za zmarłych i o modlitwę za papieża, za życia i po śmierci. Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus.". Drugi raz całuje relikwie świętego Opiekuna Miasta Krakowa. „Ojcze Święty pobłogosław obraz św. s. Faustyny, pobłogosław nas." – Prosi ks. Proboszcz. Apostolskie błogosławieństwo spoczywa na nas, na obrazie, na wikarówce, gdzie mieszkał Ksiądz Wikariusz, a teraz na ścianie widnieje Jego popiersie. Kochamy Cię... Jeszcze dzieci z Arki Noego, flesze, zakłócające modlitewną, pełną wspomnień wizytę i papamobile rusza, powoli objeżdża kościół...[14]

Dopełnieniem informacji zwianej z Bazyliką świętego Floriana w Krakowie niech będzie informacja o wystawieniu misterium

[14] https://www.swflorian.net/index.php/historia/bl-jan-pawel-ii

„Christus Rex", autorstwa Karola Wojtyły (23 listopada 2013). W komunikacie rozesłanym przez Polską Agencję Prasowa można było przeczytać:

> Literatura i teatr fascynowały Karola Wojtyłę od lat młodzieńczych. Pierwsze wiersze pisał jeszcze w wadowickim gimnazjum. Na scenie teatralnej debiutował, występując w spektaklach Międzyszkolnego Koła Dramatycznego m.in. w „Antygonie" Sofoklesa i „Ślubach panieńskich" Aleksandra Fredry. W czasie okupacji Wojtyła był związany z konspiracyjnym Teatrem Rapsodycznym, prowadzonym przez Mieczysława Kotlarczyka. Sam napisał kilka dramatów: „Hiob" i „Jeremiasz", „Pieśń o Bogu ukrytym", „Brat naszego Boga", „Przed sklepem jubilera", „Promieniowanie ojcostwa".
> Pomysł zorganizowania wymyślonych przez siebie misteriów paraliturgicznych narodził się w 1951 r., kiedy ks. Karol Wojtyła był wikariuszem parafii św. Floriana w Krakowie. Zaangażował w to przedsięwzięcie studentów, wśród których był Jacek Fedorowicz. To on przez lata przechowywał oryginalne teksty Wojtyły. W kilka lat po jego śmierci maszynopisy z tekstami misteriów przekazał krakowskiemu wydawnictwu jego syn ks. Szymon Fedorowicz. Wydawnictwo WAM zdecydowało się na publikację tekstów, bo jak mówił PAP redaktor naczelny o. Jacek Siepsiak, to dokument, pamiątka po Wojtyle, młodym kapłanie, a jednocześnie przedsmak tego, czym Wojtyła „karmił" wiernych, jako Papież.[15]

Tuż przed wyjazdem na swoja 102 pielgrzymkę (Słowacja 11-14 września 2003) Jan Paweł II podczas audiencji generalnej wygłosił pochwalę polskich strażaków. Zgromadzeni na Placu św. Piotra usłyszeli katechezę oparta o analizę jednej z ksiąg Starego Testamentu. Dziennikarze zanotowali główne przesłanie,

[15] Cytat za: https://www.swflorian.net/index.php/ogloszenia/133-misterium-christus-rex

że Bóg nie jest obojętny na dobro i zło, obroni ofiary zła i wskaże drogę do sprawiedliwości. Zwracając się do swoich rodaków wyróżnił obecnych na audiencji strażaków podkreślając, że straże ogniowe szczycą się w Polskie dobrą opinią i długowiekowa tradycją:

> Jak sięgam pamięcią zawsze utrzymywała żywy kontakt z parafią i Kościołem. Cieszę się, że ta więź trwa nadal. Wasza praca jest trudna i niebezpieczna. Wymaga hartu ducha i wielkiej odwagi" – podkreślił Ojciec Święty. Wyraził zadowolenie, że źródła sił i pomocy w swej pracy strażacy szukają w wierze i w ufności Bogu. „Pamiętajcie, że ratując człowieka i ludzkie mienie z narażeniem życia, macie swój udział w tej gotowości oddawania życia za braci, dzięki której Chrystus dokonał naszego odkupienia.[16]

Jan Paweł II odwiedził też Katedrę, św. Floriana w Warszawie (13 czerwca 1999)[17]. W homilii wygłoszonej podczas Liturgii Słowa witając wiernych powiedział, że w takim miejscu nie można zapomnieć o strażakach. „Witam ich i dziękuję za ich poświęcenie" .

Wieczorem zwracając się do wiernych zgromadzonych przed rezydencją biskupa jeszcze raz wspomniał strażaków:

> Musze bardzo podziękować straży porządkowej, to znaczy straży ogniowej, a równocześnie porządkowej. Bo ten porządek utrzymywała na własną rękę, widać było, że porządek jest i że ma kto ten porządek utrzymywać. Niezależnie od wszystkich innych władz porządkowych, które nas tutaj otaczają, towarzyszą nam i zabezpieczają porządek całej mojej pielgrzymki.[18]

Międzynarodowy Dzień Strażaka obchodzony jest w Polsce

[16] Kamil Szczęch, *Papież chwali polskich strażaków*, http://www.kosciol.pl/article.php/20030910150519134

[17] *Radzymin i Praga*, [w:] Jan *Paweł II 1920-2005. Pielgrzym w Ojczyźnie,* op. cit. z 303-304.

[18] http://www.nauczaniejp2.pl/index/index/eId/13649. Zob. tez: http://katedra-floriana.waw.pl/historia/wizyta-jana-pawla-ii/tekst-homilii-papieskiej

od 2003 r. w połączeniu ze wspomnieniem Kościele Katolickim św. Floriana – patrona strażaków. To „resortowe" święto strażaków ustanowione przez Sejm Rzeczpospolitej obchodzone jest zarówno przez strażaków zawodowych, jak i strażaków ochotników. Znane hasło „Bogu na chwale, bliźnim na ratunek" łączy obie te grupy[19]

LITERATURA:

- Luigi Accatoli, *Karol Wojtyła. Człowiek końca tysiąclecia,* Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 1999;
- Luigi Accatoli, *Jan Paweł II Wielki. Pierwsza pełna biografia,* Wydawnictwo Św. Antoniego, Wrocław 2006;
- Adam Boniecki, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Wydawnictwo „Znak", Kraków 1983 (II wydanie 2000);
- Jarosław Cielecki, *Wikary z Niegowici. Ksiądz Karol Wojtyła*, Wyd. Tygodnik Katolicki „Niedziela", Częstochowa 1996;
- Artur Domosławski, *Chrystus bez karabinu. O pontyfikacie Jana Pawła II*, Prószyński i Spółka, Warszawa 1999 (II wydanie 2003)
- Czesław Drążek, Janusz Kawecki (wybór i oprac.), *Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II,* Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1986;
- Czesław Drążek, *Jan Paweł II. Wskazania na trzecie tysiąclecie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001 (II wydanie 2002);
- André Frossard, *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1982; Pierwsze wydanie polskie Wydawnictwo „Znak", Kraków 1983 (II wydanie 2005);
- Magdalena Hodalska, *Śmierć papieża, narodziny mitu*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010;

[19] Na całym świecie od ponad 150 lat obchodzony jest Dzień św.. Floriana jako święto strażaków. W Polsce dopiero w 2002 roku ustanowiono oficjalnie to święto, trochę w dziwny sposób. Mianowicie dodano artykuł 30a do nowelizowanej Ustawy o Państwowej Straży Pożarnej z 1991 roku.

- Antoni Jackowski, Izabela Sołjan (red.), *Leksykon pielgrzymek Jana Pawła II*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006;
- Bernard Lecomte, Pasterz, Wydawnictwo „Znak", Kraków 2006;
- Jan Machniak (red), *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Krakow 2008;
- Janusz Poniewierski, *Pontyfikat,* Wydawnictwo „Znak", Kraków 1999; wydanie III: *Pontyfikat 1978-2005*, Kraków 2005;
- Achille Silvestrini (red.), *Papież pielgrzym. Jana Pawła II przesłanie dla świata,* Wydawnictwo Prószyński i Spółka, Warszawa 2001;
- Tad Szulc, *Jan Paweł II*, „Świat Książki", Warszawa 1999 (wydanie II, poprawione, Wydawnictwo „Prima", Warszawa 1999;
- *Testament Ojca świętego Jana Pawła II*, Pallotinum, Poznań 2005;
- Andrea Tornielli, *Santo subito. Tajemnica świętości Jana Pawła II*, Dom Wydawnicza „Rafael", Kraków 2009;
- Georg Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, Wydawnictwo „Znak", Kraków 2000 (V wydanie 2012);
- Georg Weigel, *Kres i początek. Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo,* Wydawnictwo „Znak" 2012;
- Paweł Żuchniewicz, *Cuda Jana Pawła II,* Prószyński i Spółka, Warszawa 2006 (II wydanie Prószyński Media, Warszawa 2011)
- www.janmachniak.pl (prywatna strona ks. prof. dr hab. Jana Machniaka, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II), www.opoka.pl, www.wiara.pl, www.centrumjp2.pl, (Centrum Myśli Jana Pawła II. Instytucja Kultury m.st.Warszawy), www.ipjp2.pl (Instytut Papieża Jana Pawła II. Jednostka organizacyjna Samorządu Województwa Mazowieckiego),www.janpawel2.pl (Centrum Jana Pawła II „Nie lękajcie się" w Krakowie), www.jp2centrum.wroclaw.pl
- (Centrum Kultury im. Jana Pawła II we Wrocławiu)

Bartłomiej Sokołowski
Muzeum Niepodległości w Warszawie

Warszawa, Modlin. Dzieje regionalnych fortyfikacji

Budowle konstruowane na terenach Warszawy, spełniały różne role pod względem użytkowania danego obiektu. Wzniesione budynki pełniły funkcje administracyjne, edukacyjne lub były przystosowane dla potrzeb wojska. W drugiej połowie XIX wieku, infrastruktura[1] Warszawy, została rozbudowana o dodatkowe elementy, fortyfikacje[2].

W znaczeniu ogólnym są to poszczególne dzieła architektoniczne tworzące zespół obiektów fortyfikacyjnych. Rozróżnia się fortyfikacje stałe[3] – budowle, tworzone w okresie pokoju, a nie w ramach konkretnych działań wojennych oraz fortyfikacje polowe[4], skonstruowane podczas konkretnej operacji wojskowej, mających

[1] *Encyklopedia popularna PWN*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1982, s.294.
[2] R. Bochenek, *1000 słów o inżynierii i fortyfikacjach*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1980, s.61.
[3] Ibidem, s.62.
[4] J. Bogdanowski, *Architektura obronna w krajobrazie Polski, od Biskupina do Westerplatte*, Wydawnictwo PWN, Warszawa – Kraków 1996, s.520.

za zadanie ochraniać wojsko podczas działań militarnych często dochodziło do przeobrażeń tego typu fortyfikacji[5].

Utworzenie zespołu budowli, które stały się później elementami architektury obronnej[6], powstało z przyczyn m.in. politycznych i wojskowych. Sytuacja polityczna ziem polskich w XIX wieku na arenie międzynarodowej, nie była najlepsza, ponieważ tereny te znajdowały się pod zaborami[7] trzech państw: Rosji, Prus i Austrii. Rosja walczyła z innymi krajami o osiągnięcie hegemonii w całej Europie. Ufortyfikowanie terenów na linii Wisły i Narwi przez Rosjan stało się priorytetem ze względu na ich obronny charakter, który miał za zadanie zabezpieczyć linię rubieży zachodnich oraz pozwolić na realizację planu dominacji w Europie. Budowa tychże dzieł architektonicznych na zachodniej granicy imperium rosyjskiego, była zagrożeniem dla silnie rozwiniętych Prus.

Elementy architektury obronnej rozmieszczone w strategicznym miejscu umożliwiały zorganizowanie działań bojowych[8] przez Rosjan ze stosunkowo bliskiej odległości od terenu Prus. Rosyjska idea zastosowania takiego manewru militarnego, datowana jest na okres końca XVIII wieku, po zagarnięciu terenów Polski, które skutkowało przesunięciem granicy Rosjan[9].

Realizacja tych planów stała się zagrożeniem dla obiektów usytuowanych obok linii Wisła-Narew, wybudowanie fortów na tym obszarze skutkowało wyburzeniami budynków o innych funkcjach jak i ingerencję w środowisko naturalne. Architektura obronna

[5] *Mała encyklopedia wojskowa*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1967, s.409-410.

[6] J. Bogdanowski, *Architektura obronna...,* op. cit., s.510

[7] M. Eckert, *Historia polityczna Polski lat 1918-1939*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1985, s. 5-8.

[8] *Mała encyklopedia wojskowa ...,* op. cit., s.354.

[9] L. Królikowski, *Twierdza Warszawa*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2002, s.19-20.

imperium rosyjskiego, na terenie ziem polskich była realizowana w oparciu o wnioski z wojen prowadzonych na różnych obszarach europejskich. W 1796 roku powstał pomysł zbudowania twierdz w Libawie, Grodnie, Mereczu, Brześciu Litewskim, Łucku, Łanowicach, Kamieńcu Podolskim i Soroce. W zależności od rodzajów operacji militarnych przeprowadzanych przez Rosjan, sieć forteczna miała zapewnić odpowiednie polowe działania wojska. Przed wybuchem wojny z Napoleonem (1810 r.) zaprojektowano w środkowej części terytorium wzniesienie twierdz odpowiednio na linii Dźwiny, Bereszycy i Dniepru[10].

Geneza powstania fortyfikacji Twierdzy Warszawa

Doświadczenia wojny krymskiej (1853-1856) skutkowały wypracowaniem nowych koncepcji organizacji obrony przez Rosjan. Poprzednie dzieła architektury obronnej tj. Modlin (Nowogieorgijewsk), Warszawa (Cytadela), Dęblin (Iwanogorod) i Zamość stanowiły strefę obronną zachodniej granicy Rosji. Reforma wojska oraz modernizacja dzieł fortyfikacyjnych miała przynieść nowe osiągniecia na arenie międzynarodowej i zabezpieczyć zachodnią granicę przed atakami.

W 1862 roku, powstał raport w sprawie reorganizacji planów fortyfikacyjnych, którego autorem był gen. Totleben ówczesny szef Departamentu Inżynierii Ministerstwa Wojny. Eduarda Iwanowicza Totlebena określano jako jedenego z najznakomitszych fortyfikatorów imperium rosyjskiego. Plan w sprawie usprawnienia dzieł fortyfikacyjnych wszedłby w życie, jednakże jego realizacja została przesunięta w czasie ze względu na wybuch

[10] Ibidem.

powstania styczniowego w Polsce. Powstanie powstrzymało zrealizowanie nowych koncepcji kompleksowej budowy architektury obronnej, lecz nie przeszkodziło ono Rosjanom w rozpoczęciu prac wstępnych na terenie Królestwa Polskiego[11].

Podczas posiedzenia Tajnej Rady z udziałem cara Aleksandra II[12] 12 marca 1873 roku, podjęto decyzję w sprawie sporządzenia planu, rozbudowania fortyfikacji na zachodzie Imperium. Doprecyzowanie nastąpiło 1879, na podstawie dyrektywy nr.18 zatwierdzonej przez Aleksandra II. Schemat przedsięwzięcia był ogromny, ponieważ oprócz Warszawy i Kaukazu dotyczył on modernizacji i budowy elementów architektury fortyfikacyjnej od nowa w różnych miastach m.in. w Kownie, Grodnie, Osowcu, Łomży, Różanie, Pułtusku, Serocku, Zegrze, Modlin, Dęblinie, Brześć, Równo, Łucku i Dubnie. Plan zakładał powiększenie liczebności wojska i ulokowaniu armii w rejonach przyfortecznych, które miały za zadanie pomieścić 80 batalionów piechoty fortecznej z ekwipunkiem artylerii w postaci 7 tysięcy armat[13].

Imperium Rosyjskie zamierzało zrealizować ten plan w przeciągu dwudziestu lat. Liczba miast w których miały zostać zrealizowane plany fortyfikacyjne, świadczyły o sile Imperium, oraz o tym, że armia rosyjska stosowała metodę odstraszania potencjalnych najeźdźców. Rozważając aspekt rozwoju wojskowości, należy wziąć pod uwagę aspirację Imperium Rosyjskiego do zapewnienia sobie dominacji w Europie.

W 1883 roku rozpoczęto pierwsze prace budowlane fortyfikacji twierdzy Warszawa. Forty ukończono po obu stronach Warszawy w 1890. Za pomysłodawcę odgrodzenia Warszawy pierścieniami fortów uznawany był wcześniej wspomniany Eduard

[11] L. Królikowski, *Warszawa – dzieje fortyfikacji*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2015, s. 177.
[12] *Encyklopedia popularna PWN ... ,* op. cit., s.22.
[13] L. Królikowski, *Twierdza ...*, op. cit., s.21.

Totleben. Sam projekt twierdzy Warszawa należał do pułkownika Vernandera. Stworzył on schemat fortów na lewym brzegu, natomiast zaprojektowanie prawego brzegu Wisły należało do Sokratesa Starynkiewicza[14].

Początkowe prace budowy elementów fortyfikacji dotyczyły zewnętrznej linii obrony, następnie skupiono się na realizacji projektów fortecznych pierścienia wewnętrznego. W skład zewnętrznego pierścienia twierdzy Warszawa wchodziło dziewiętnaście dzieł: czternaście fortów podstawowych, które zostały oznaczone liczbami rzymskimi: I do XIV, dwa pozostałe forty II a i VIIa oraz trzy punkty oporu na prawym brzegu Wisły: XIa, XIIa, XIVa.

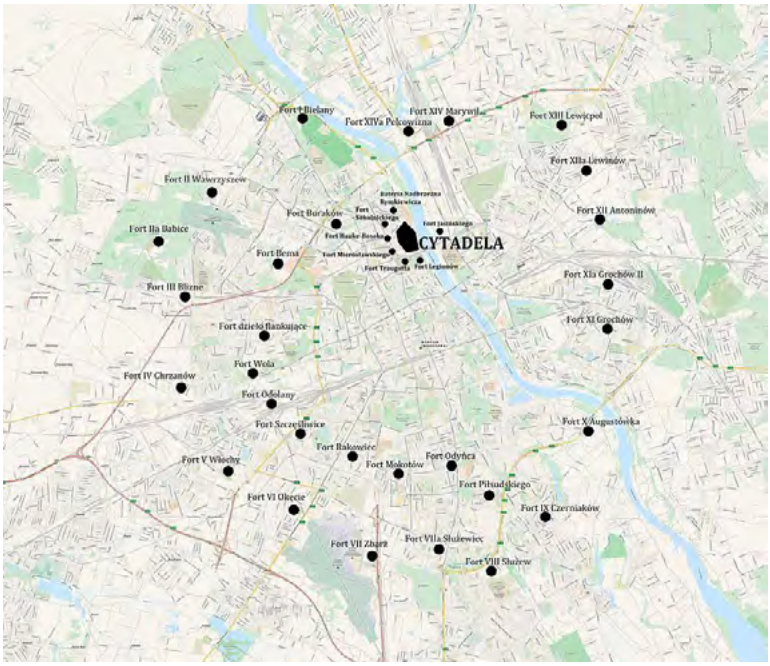
Elementy wewnętrznego pierścienia fortyfikacji twierdzy Warszawa zostały rozmieszczone na zachodnim brzegu Wisły: pięć fortów zasadniczych, trzy punkty oporu, ponadto kilka redut ziemnych, przystosowanych do różnych form obronnych. Forty oraz poszczególne budowle pierścienia wewnętrznego połączono wałem ziemnym wraz z rowem fortecznym. W przypadku systemu zewnętrznego pierścienia wał ziemny łączył dosyć mały ciąg komunikacji fortecznej: XIVa na Żeraniu. Centralnym punktem twierdzy Warszawa była Cytadela Aleksandrowska otoczona siedmioma fortami. Wraz z wejściem w życie Dyrektywy nr. 1879 i realizacji jej założeń, fortyfikacja twierdzy Warszawa została rozbudowana do 35 elementów w tym 19 fortów i punktów pierścienia zewnętrznego, 5 fortów i 3 obiektów pierścienia wewnętrznego, 7 fortów i innych elementów cytadeli oraz Cytadelę Aleksandrowską[15].

Twierdza Warszawa nie była jedynym ciągiem systemów fortecznych, które miały wzmocnić architekturę obronną Imperium Rosyjskiego. Rosjanie dążyli również do utworzenia strategicznej

[14] Idem, *Warszawa*..., op. cit., s.178.

[15] Ibidem, s.178-180.

linii obrony na odcinku Warszawa-Zegrze-Modlin. Sieć dzieł fortyfikacyjnych rozwijała się w imponująco szybkim tempie, co ułatwiało armii rosyjskiej komunikacje na różnych obszarach.



Ilustracja nr. 1, Rozmieszczenie fortów Twierdzy Warszawa na mapie Warszawy

Budowa dzieł fortyfikacyjnych twierdzy Warszawa

Architektura obronna na terenach Warszawy, zaczęła prężnie się rozwijać pod koniec XIX wieku. Prace budowlane nad systemami fortyfikacyjnymi twierdzy Warszawa sprawiły sukcesywne powstawanie dzieł fortecznych w dzielnicach ówczesnej Warszawy. Do budowy tego przedsięwzięcia przyczyniły się nowe technologie powstałe pod koniec XIX wieku oraz uwarunkowania techniczne.

Po przeprowadzeniu gruntownych doświadczeń w latach 1890-1894, Rosjanie wycofali się z konstruowania elementów architektury obronnej przy użyciu cegieł. Poprzednie budowle wznoszono na nowo, dzieła fortyfikacyjne posiadające w swojej konstrukcji cegły przekształcano za pomocą nakładania na stropy ceglane i zewnętrzne ściany, żelbetonowe zabezpieczenie. Zostały one specjalnie zaprojektowane, aby stworzyć powłokę ochroną dla murów fortyfikacji[16].

Materiałem używanym przy realizacji projektu ufortyfikowania Warszawy, był beton nadający się do tworzenia ochronnych warstw, wytrzymalszy od cegły, jednakże bardzo kosztowny. Rosjanie mieli problem z otrzymywaniem betonu oraz z jego zastosowaniem. Zaczęto wykorzystywać patent odkryty przez Josepha Aspdinda 1824, cement portlandzki. Ten rodzaj cementu stał się jednym z głównych materiałów stosowanych przy budowie dzieł fortyfikacyjnych na linii Wisły i Narwi[17].

Kolejnym elementem uwarunkowań technicznych przy budowie sieci fortecznych Twierdzy Warszawa było położenie Królestwa Polskiego, a w szczególności miasta Warszawy w tamtym okresie. W XIX wieku, większość linii kolejowych w Królestwie Polskim były rozmieszczone przy twierdzach. Systemy obronne na terenach polskich zaczęto przystosowywać tak, aby ułatwić transport armii do terenów fortyfikacyjnych. Rozlokowanie punktów fortyfikacji w ciągach komunikacyjnych wyniknęło z wniosków wyciągniętych przez armię rosyjską po wojnie francusko-pruskiej w 1870r[18].

[16] L. Królikowski, *Twierdza ...*, op. cit., s. 25.
[17] Ibidem, s.27-28.
[18] Ibidem, s.28.

Kolej umożliwiała przeprowadzenie szybkiego ataku. Za pomocą transportu kolejowego można było przetransportować znaczą ilość oddziałów wojsk rosyjskich. Sieć linii kolei na terenach Królestwa stała się jednym z ważniejszych uwarunkowań pod względem strategicznym.

W drugiej połowie XIX wieku Warszawę określano mianem jednego z najważniejszych węzłów komunikacyjnych w Europie jako strategiczny punkt, w którym łączyły się linie kolejowe o odmiennym rozstawie szyn. Powodowało to, że podróżni poruszający się liniami kolejowymi, przejeżdżając przez Warszawę, musieli się przesiąść do innych pociągów, zaś towary umiejscowione w pociągach towarowych przeładowywano. Warszawska infrastruktura kolejowa w tamtych czasach umożliwiała realizowanie planów operacyjnych wojska i pozwalała na przemieszczanie się ludziom w inne strony Europy[19].

Linie kolejowe w tamtych czasach kursowały na odcinkach: Warszawa – Wiedeń (Kolej Warszawsko – Wiedeńska), kolejne połączenia to Warszawa – Bydgoszcz (Kolej Bydgoska) , która prowadziła do Berlina, kolejnymi kierunkami połączeń to Warszawa – Petersburg (Kolej Petersburska), Warszawa – Terespol (Kolej Terespolska) w 1871 roku komunikacja na tej trasie rozszerzyła się o połączenie do Moskwy tzw. Kolei Moskiewska, pojawiła się również Kolei Nadwiślańska(Kowel–Chełm-Rejowice-Lubin-Dęblin-Warszawa–Modlin-Ciechanów-Mława). Zatem Warszawa stawała się jednym z najważniejszych punktów strategicznych dla armii rosyjskiej, ponieważ gwarantowała komunikację przewidywanymi liniami frontu i zarazem zapewniała dobre połączenie między największymi twierdzami Rosji[20].

O samej historii powstania twierdzy Warszawa, jest niewiele

[19] Ibidem.

[20] J. Sysak, *Drogi kolejowe*, PWN, Warszawa 1982, s. 32-33.

w literaturze specjalistycznej. Stało się tak ze względów militarnych: forty, nadal są użytkowane przez oddziały wojskowe, poza tym, dzieła fortyfikacyjne zostały wzniesione przez Rosjan. Zatem wszystkie dokumenty związane z realizacją planów budowy i realizacji poszczególnych fortów, cała dokumentacja znajduję się w Centralnym Wojenno-Historycznym Archiwum Rosji oraz w Wojskowym Zarządzie Inżynierii Rosji[21].

Plan budowy został sporządzony w postaci jednego planu twierdzy, pomimo dwupierścieniowej fortyfikacji. Prace budowlane nad poszczególnymi elementami Twierdzy Warszawa, można podzielić na dwa etapy: w pierwszym zaplanowano tworzenie konstrukcji budowli zewnętrznej linii obronny, zaś w drugim skupiono się na fortach pierścienia wewnętrznego. Pierwszy powstał zewnętrzy pierścień dzieła w 1886 r. Zaczął funkcjonować, od momentu wybudowania wszystkich elementów. W skład systemu fortyfikacji wchodziło osiemnaście dzieł, rozlokowanych po obu stronach Wisły, budowle nie powstawały w tym samym czasie[22].

Dzieła fortyfikacyjne pierścienia zewnętrznego miały swoje odpowiednie nazewnictwo, zostały rozmieszone na terenie ówczesnej Warszawy : Fort I „Bielany" (Warszawa – Kazuń), Fort II „Wawrzyszew" (połączenie ulic Księżycowej z Kwitnącą), Fort II A „Babice" (ul. Radiowa), Fort III „Blizne" (ul. Lazurowa), Fort IV :Chrzanów"(ul. Kopalniana), Fort V „Włochy" (ul. Ryżowa), Fort VI „Okęcie", Fort VII „Zbarż" (ul. Żwirki i Wigury), Fort VIII „Służew" (Dolinka Służewiecka), Fort IX „Czerniaków" (ul. Powsińska), Fort X „Augustówka" (aleja, Józefa Becka) , Fort XI „Grochów" (ul. Ostrobramska), Fort XI A „Grochów II" (ul. Szaserów), Fort XII „Antoninów" (ul. Nieświeska), Fort XII A „Lewinów"

[21] L. Królikowski, *Twierdza ...*, op. cit., s. 36.
[22] Ibidem., s. 35-36.

(ul. Lewinowska) , Fort XIII „Lewicpol" (od ul. Młodzieńczej do ul. Kondratowicza, Fort XIV „Annopol" (ul. Inowłodzka), Fort XIV „Pelcowizna" (ul. Elektoronowa)[23].

Wewnętrzny pierścień fortyfikacji twierdzy Warszawa powstały w 1885 roku, określany był mianem półpierścienia, ponieważ znajdował się na zachodnim brzegu Wisły. Rosjanie, realizowali działania związane z budową drugiego pierścienia twierdzy z uzgodnionym hierarchicznym planem. Władze wojskowe skupiły się nad funkcjonalnością obiektów, które miały być rozmieszczone w pierwszym etapie, później zaczęto budować drugi pierścień twierdzy.[24] Druga linia obrony twierdzy Warszawa zaczynała się na obszarze dzisiejszego Parku Kaskada (Marymont), a kończyła się przecinając tereny obecnego osiedla Sadów Żoliborskich.

Poszczególne elementy tworzące ciąg forteczny miały dwa dwuramienniki (redany), narys tego fortu wizualnie zbliżony był do rombu. W taki sposób skonstruowany element architektury obronnej został powtórzony kilkakrotnie przy budowie wewnętrznego pierścienia w różnych miejscach. W ten sposób skonstruowany fort realizował założenia obronne, stając się lokalnym ośrodkiem obronnym, ponadto przylegały do niego sieci wałów fortecznych. Forty wewnętrznego pierścienia dzieła fortyfikacyjnego (drugiej linii obronny) to: Fort P „Bema", Fort W „Wola", Fort Tscha „Szcześliwice, Fort Tscha – M "Rakowiec", Fort M „Moktów" , Fort M-Tsche „Odyńca" Fort im. Józefa Piłsudskiego – Fort Cze.[25]

Opisując budowę twierdzy Warszawa, należy wspomnieć o Cytadeli Warszawskiej (Aleksandrowskiej). Obiekt taki uznawano za samodzielną twierdzę, która panowała nad miastem,

[23] Ibidem., s. 36-98.

[24] Ibidem, s. 101-102.

[25] Ibidem, s. 102-130.

lub jego przedmościami. Głównym zadaniem tego typu obiektu było utrzymywanie w posłuszeństwie ludności w państwie lub mieście podbitym, zaś w kraju własnym, spełniała rolę obronną w celu zapewnienia bezpieczeństwa społeczeństwu i mienia państwowego[26].

Plany powstania obiektu narodziły się po upadku powstania listopadowego w 1832 roku. 16 października 1835 roku, car Mikołaj I spotykając się z polską delegacją oświadczył o realizacji budowy Cytadeli Aleksandrowskiej:

"(...)jeżeli będziecie upierać się przy marzeniach o odrębnej narodowości, o Polsce niepodległej i przy wszystkich tych złudzeniach, ściągniecie na siebie wielkie nieszczęście. Kazałem tu zbudować Cytadelę Aleksandrowską i oświadczam wam, że przy najmniejszym zaburzeniu każę miasto zbombardować. Zburzę Warszawę i z pewnością nie ja ją odbuduję.[27]"

Groźba wybudowania Cytadeli Warszawskiej, budziła powszechną grozę wśród mieszkańców. Żoliborz został wskazany jako miejsce przeznaczone na budowę Cytadeli. Głównym projektantem tego dzieła został wybrany generał Ivan Dehn, który pełnił funkcję Naczelnika Zachodniego Okręgu Inżynierii.

Pierwsze prace związane z budową cytadeli skończono w 1863r. W wyniku działalności rosyjskich inżynierów Cytadela Aleksandrowska w efekcie końcowym była nadbrzeżną twierdzą bastionową, na planie pięcioboku opartego o Wisłę[28].

Przed powstaniem Cytadeli w obrębie wałów fortecznych istniały pomieszczenia zwane pawilonami, dawniejsze koszary Aleksandryjskie, w 1828 roku wybudowano duży budynek, który był magazynem mundurów. Rosjanie oznaczyli go jako

[26] R. Bochenek, *1000 słów o inżynierii...*, op. cit., s. 35.
[27] L. Królikowski, *Warszawa...*, op. cit., s. 167.
[28] Ibidem.

Pawilon X (główne więzienie polityczne w Królestwie Polskim). Cytadela Aleksandrowska składała się z elementów architektury obronnej, tj. podziemnej prochowni, arsenału, magazynu sprzętu artyleryjskiego, dwóch kaponier, zaś zewnętrzna strona fortecy była ochraniana przez mur Carnota o wymiarach 4 m wysokości i 2680 m długości[29].

Ilustracja nr. 2, Pozostałości po jednym z fortów Twierdzy Warszawa („Bemowo")

W 1847 roku rosyjscy inżynierzy po kilkuletniej obserwacji Cytadeli Warszawskiej, dochodzą do wniosków, że należy wybudować sieć fortyfikacji ochraniających cytadelę. Myśl o wybudowaniu fortów za murami cytadeli była spowodowana realizacją obronną według nowej sztuki wojennej. Rozważania doprowadziły do powstania dzieł fortyfikacyjnych w latach 1847-1864r., same ulepszanie ich trwało do 1874 roku. Dzieła powstałe to: Fort Aleksieja 1847-1849 (Traugutta), 1849-1850 – fort Siergieja (park Żeromskiego) i bateria nadbrzeżna

[29] Ibidem, s. 170.

(osiedle Kępa Potocka), 1851-1855 – fort Władimira (Legionów), 1854-1856 – fort Pawła (Mierosławskiego) oraz fort Jerzego (Gierorgija, pl. Inwalidów)[30].

Geneza powstania Twierdzy Modlin i jej przekształcenia

Architektura dzieł fortyfikacyjnych Twierdzy Modlin posiada bogatą historię. Od XVII wieku, próbowano stworzyć sieci fortyfikacji w tym strategicznym punkcie Polski. Ze względu na swoje położenie geograficzne Modlin był przystosowany do operacji wojennych na lądzie i w wodzie. Miejscowość stanowiła swojego rodzaju zaplecze obronne ze względu na usytuowanie w pobliżu przeszkód terenowych tj. rzeki: Wisła, Narew, Bug, Wkra i Bzura, pośrednio Pilica i Wieprz. Teren ten był atrakcyjny również pod względem sposobu prowadzenia wojny, umożliwiał organizowanie manewrów wojsk na wszystkich możliwych kierunkach operacyjnych usytuowanych w centrum *polskiego teatru wojennego* oraz kontrolowanie strefy wojennej[31].

Modlin był idealnym miejscem do prowadzenia wojny pozycyjnej. Atuty operacyjne tej miejscowości dostrzegł w 1655r. Karol X Gustaw. 30 września 1655 r. w miejscu rozgałęzienia się dwóch rzek Wisły i Narwi na terenie Nowego Dworu, powstał warowny obóz wojskowy, wyspa znajdująca się przy zbiegu rzek również została ufortyfikowana. Ponadto na sąsiednich terenach, też zrealizowano prace dotyczące prowizoriów fortecznych. Obszar objęty działaniami to prawy brzeg Wisły i Narwi obok wsi Modlin oraz na prawy brzeg Wkry obok Pomiechówka. Za projekt

[30] Ibidem, s. 171.

[31] R. Bochenek, *Zarys historii Twierdzy Modlin*, Wydawnictwo Towarzystwo Przyjaciół Fortyfikacji, Warszawa 2001, s. 9-10.

ufortyfikowania tych regionów oraz budowę dzieł fortyfikacyjnych odpowiadali szwedzcy inżynierzy wojskowi: Abraham Loffman i Mattias Dickmann.[32]

Forty skonstruowane przez szwedzkich inżynierów, były pierwszymi elementami architektury obronnej, które zostały stworzone na terenie osady Modlin. Inżynierzy wojskowi na tym obszarze, dokonali obwarowania obozów[33].

Stworzono dzieło podobne do kwadratowej reduty, posiadającej narys regularnej czteroramiennej gwiazdy. Jednakże, projekt Szwedów, nie był wystarczająco dobrym obiektem, który mógłby zapewnić całkowitą ochronę przed atakami najeźdźców. Wały obronne rozłożone wokół obozu warownego jako umocnienie dla zespołu fortyfikacyjnego, zabezpieczały budowlę przed ostrzałem jednego rodzaju armaty, ponadto, rów forteczny, nie stanowił bariery nie do sforsowania przez przeciwnika[34].

Pod koniec XVIII wieku (1794-1796), rosyjscy inżynierzy wyrazili inicjatywę ufortyfikowania terenu Modlina. Przygotowany wówczas plan twierdzy zakładał, wybudowanie dzieła fortyfikacyjnego w miejscu spływu Narwi do Wisły. Sieć fortów miała składać się z twierdzy właściwej w formie wydłużonego wieloboku warownego, w którego skład wchodziło siedem frontów bastionowych z rawelinami. Struktura obozu warownego, została utworzona z takich elementów jak: pięć lunet, które zostały połączone ze stokiem bojowym i placem broni, ponadto, głównym elementem była przystań rzeczna położona na prawym brzegu Narwi. Pomysłodawcą był gen. inż Pietr Korniłowicz Suchtelen[35].

Pomimo prób ufortyfikowania obszaru modlińskiego, teren nie posiadał stałej fortyfikacji, rozwój prac budowlanych nastąpił

[32] Ibidem, s.11.

[33] R. Bochenek, *1000 słów o inżynierii*..., op. cit., s. 177.

[34] Idem, *Twierdza Modlin*, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 2003, s. 25

[35] Ibidem, s. 27.

w XIX wieku. 1 grudnia 1806r. podjęto decyzję rozbudowania oraz zmodernizowania Twierdzy Modlin. Cesarz Napoleon I był pomysłodawcą projektu, plan budowy dzieł fortyfikacyjnych narodził się w momencie wkroczenia wojsk napoleońskich na te tereny. Projekt zakładał wybudowanie przyczółków na prawym brzegu Wisły w Wyszogrodzie i na Pradze oraz na prawy brzegu Narwi w Serocku. Zarządzenie Napoleona było spowodowane aktualną sytuacją polityczną Francji na arenie międzynarodowej bowiem francuskie wojska brały udział w wojnie z Rosją i Prusami (1806-1807).

Pomysł wybudowania Twierdzy Modlin, został opisany przez francuskiego historyka Louisa Adolphe Thiers'a:

„Chcąc się obracać wokół Warszawy, ale chcąc także mieć możność oddalenie się stąd w razie potrzeby, jeśliby był zniewolony trzymać się poruszeń lewego skrzydła posuwać się wraz z nim, Napoleon zarządził wielkie fortyfikacje na przedmieściu Pradze. Rozkazał ufortyfikować je okopami, pokrytymi drzewem, co wyrównywało eskarpom murowanym. Przedmieście tak obwarowane, służyć miało za szaniec przedmostowy Warszawy. Napoleon poleciła marszałkowi Davout, który udał się od Wisły ku Narwi, postawić most na tej ostatniej rzece, i przeprowadzić go do stanu obronnego. Zalecił marszałkowi Augereau, gotującemu się przejść Wisłę w Modlinie, postawić tutaj także most i zrobić go niedostępnym na obu brzegach. Zdał na generała Chasseloup, wykonanie robót nakazanych. Polecił używać do tego wyłącznie ziemi i drzewa umieścić tu ciężką artylerię zabraną nieprzyjacielowi, sprowadzić za pieniądze, i w znacznej liczbie, robotników polskich. Napoleon życzył, żeby te fortyfikacje z ziemi i drzewa, podniesione aż do znaczenia fortyfikacji trwałych, mogły przy zostawieniu w nich Polaków nowego zaciągu i kilku oddziałów francuskich, wystarczyć same sobie, same sobie, gdy tymczasem armia

wystąpiłaby naprzód, jeśliby tego skutki przedsięwziętych działań wymagały. Rozkazy Napoleona zawsze ściśle, były wykonywane, wyjąwszy zupełną niemożność, ponieważ czuwał nad ich wykonaniem z bezustanną pilnością i naleganiem upartem. Generał Chasseloup kazał pracować bardzo czynnie około robót przepisanych; ale trudno mu było dostać robotników. Nadstarczono temu żołnierzami. Na szczęście, ci zaczynali doświadczać utrudzenia, a nade wszystko wpływu pory roku, dotąd bardziej wilgotnej niżeli zimnej. Cierpieli także niedostatek"[36]

Działania inżynierskie związane z ufortyfikowaniem terenu Modlina miały na celu zapewnić wojsku możliwość forsowania armii stacjonującej na brzegach Wisły i Narwi. W kwestii budowy fortyfikacji, powstała idea wzmocnienia zajętych przyczółków za pomocą prowizorycznych budowli obronnych. Dalsze pomysły dotyczyły budowy twierdzy Modlin, ponadto skupiono się na utworzeniu stałych rejonów umocnienia w postaci przedmości na Pradze oraz w Serocku. Za realizację projektu odpowiedzialny był Szef Inżynierii Armii Niemieckiej gen. Francois de Chasseloup – Laubat[37].

Pierwsze prace budowalne wykonano w okresie 15.12.1806 – 24.12.1806, przez żołnierzy 7 korpusu. Udało się stworzyć tymczasowe obwarowanie przedmościa znacznych rozmiarów, mieszczącego się po prawej stronie Wisły, ponadto Wyspę Szwedzką oraz mniejszy obszar po obu stronach Narwi (linia Nowy Dwór Modlin)[38].

W latach 1806 – 1808 inżynierowie francuscy, przeprowadzali dokładne badania gruntu, na którym miał powstać kompleks fortyfikacyjny. Analizę terenów oraz potrzebnych materiałów

[36] A. Thiers, *Historia Konsulatu i Cesarstwa*, Wydawca S. Orgelbrand, Warszawa 1850, s. 47-48.
[37] R. Bochenek, *Zarys historii...*, op. cit., s. 13.
[38] Idem, *Twierdza...*, op. cit., s. 30.

do budowli dzieła fortyfikacyjnego przekładano, ze względu na prowadzane regularne działania wojenne pomiędzy armią francuską, a Rosją i Prusami. Opóźnienie w realizacji planu Napoleona wynikała też z kwestii finansowej. Rozkaz wydany przez ówczesnego Cesarza Francji miał zostać wykonany przez rząd Księstwa Warszawskiego, jednakże z racji złej sytuacji gospodarczej kraju, nie przekazano wystarczającej ilości środków finansowych na wybudowanie elementów architektury obronnej[39].

Krótko po zakończeniu bitwy pod Iławą w 1807, przystąpiono do prac wzniesienia, potężnej budowli obronnej. Dla Napoleona teren miasta Modlin, był dogodnym miejscem na przeprowadzenie manewrów obronnych lub atakujących, przetrzymywanie zapasów broni i amunicji. Twierdza Modlin, na początku XIX wieku, miała zostać zrealizowana na podstawie kilku projektów. Główny plan stworzony przez generała F.Chasseloupa, zakładał, że twierdza główna zostanie usytuowana na prawym brzegu Wisły przy ujściu Narwi, założenia gwarantowały umocnienie obronne Wyspy Szwedzkiej oraz przedmościa w Kazuniu i Nowym Dworze[40].

Architekturę obronną, przedstawiona w założeniach inżynieryjnych, skonstruowano w formie otwartej pięciokątnej budowli o charakterze fortyfikacyjnym, budowanych zwykle na załamaniach oszańcowania twierdzy, za pomocą masywu ziemnego okrążonego murem (bastion)[41], jego skrzydła zostały oparte od strony zachodniej o Wisłę zaś od strony wschodniej o Narew[42].

Elementy wielobocznej twierdzy to: cztery fronty bastionowe, kurtyny przylegające na skrzydłach od zachodu (Wisła), od wschodu (Narew) w postaci wału o narysie dwuczolnika. Pozostałe

[39] S. Łagowski, *Szlakiem twierdz i ufortyfikowanych przedmości*, Oficyna Wydawnicza „Ajaks", Pruszków 2005, s. 120-121.

[40] R. Bochenek, *Twierdza ...,* op. cit., s. 33.

[41] Idem, *1000 słów o inżynierii...* , op. cit., s. 17.

[42] Idem, *Twierdza ...,* op. cit, s. 35-36.

pomysły gen. F. Chasseloup'a przedstawiają się następująco: w Kazaniu miało powstać płaskie dzieło koronne, którego linie węgielne bastionów skrajnych nakrywały się wzdłuż brzegu Wisły, zaś rejon umocnienia Nowego Dworu ograniczał się do wzniesienia znaczących rozmiarów redanu[43] z kurtynami mieszczącymi się na skrzydłach, fortyfikacje znajdowały się na cyplu półwyspu obok zlewu Narwi i Wisły. Konstruując elementy architektury obronnej na ternie Wyspy Szwedzkiej, brano pod uwagę jej niezrównoważony charakter, dlatego też, postanowiono umocnić ją dziełami polowymi: duży barkan, który miał być skierowany czołem w stronę przedmościa Kazunia i Nowego Dworu[44].

Realizacja projektu generała F. Chasseloupa przebiegała z różnym skutkiem do 15 kwietnia 1809r, wybuch wojny polsko-austriackiej, znacząco opóźnił wzniesienie struktury fortyfikacyjnej. Oprócz wojny, poważnym problemem, był brak funduszy na prace budowlane. Podczas trwania działań wojennych, modlińska twierdza, była wznoszona oraz uzupełniana elementami fortyfikacyjnymi, nie przerwano prac, pomimo niepowodzeń, które w znacznym stopniu osłabiły siły francuskie.

W 1809 r. ogłoszono, że Twierdza Modlin jest zdatna do użytku oraz spełnia warunki techniczne i wojskowe, niezbędne w celu przeprowadzania działań obronnych.[45] Twierdza różniła się nieznacznie względem projektu z 1807 roku, ponieważ została umocniona prowizorycznymi elementami fortyfikacyjnymi, Ukończono główne oszańcowanie twierdzy właściwej, składającej się z wału fortecznego i rowu, droga została ukryta wzdłuż placów boju[46].

[43] Idem, *1000 słów o inżynierii...*, op. cit., s.214

[44] R. Bochenek, *Twierdza ...,* op. cit., s.36-38.

[45] Ibidem, s.44.

[46] R. Bochenek, *Zarys historii ...*, op. cit., s.18.

Wybudowano obszerne prowizoria fortów: dwie lunety połączone kurtyną. Zmieniono koncepcję planu generała F. Chasseloupa, dotyczącą przedmościa w Nowym Dworze, zamiast redanu, powstał tam w formie ciągłej linii ufortyfikowanie o narysie pilastym zamiast redanu, jak było planowane wcześniej[47].

W 1810 roku na arenie międzynarodowej pomiędzy Francją i Cesarstwem Rosyjskim narodził się konflikt na tle politycznym[48]. Zaostrzający się konflikt pomiędzy dwoma mocarstwami, zmusił Francję do zmodernizowania struktury dzieł fortyfikacyjnych twierdzy modlińskiej. 15 marca 1811 r. ppłk J. Mallet, zaprezentował alternatywny projekt, przebudowy Twierdzy Modlin. Pomysł Malleta, zakładał zmodyfikowanie twierdzy w stopniu optymalnym na wypadek konfliktu z Rosjanami.

Wizja uniwersalnej sieci fortyfikacyjnej, miała spełniać konkretne funkcje: na wypadek wojny, stałaby się obozem warownym, głównym miejscem organizowania działań operacyjnych armii, podczas akcji o charakterze wojennym prowadzonymi poza terenami Modlina, byłaby ośrodkiem zaopatrzenia dla armii napoleońskiej[49].

Plan został zatwierdzony w maju 1811 roku zakładał kompleksową przebudowę elementów fortyfikacji. Oprócz twierdzy wzniesionej na podstawie schematu gen. F Chasseloupa w 1807r., cytadela pełnia nową funkcję. Przed wałem obronnym umieszczone trzy ogromne elementy fortyfikacyjne w postaci koron[50], wszystkie posiadały odpowiednie oznaczenia oraz nazwy: korona usytuowana nad Wisłą, (lewa)" A" (" Utrata"), środkowa" B" (" Centralna") oraz

[47] Ibidem. s. 19.

[48] D. Nawrot, *Litwa i Napoleon w 1812 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008, s.58.

[49] R. Bochenek, *Twierdza* ..., op. cit., s. 48.

[50] R. Bochenek, *1000 słów o inżynierii* ..., op. cit., s. 53.

prawa umiejscowiona nad Narwią „C" („Modlin")[51], korony połączone były stokiem bojowym z ukrytą drogą oparte skrzydłami o brzeg Wisły i Narwi układały się na kształt zewnętrznego obwarowania twierdzy właściwej oraz wzmocniono piętrowymi śródszańcami dodatkowo opatrzonymi kwadratowymi działobitniami artyleryjskimi[52].

Wyspę Szwedzką charakteryzująca się trudnym ukształtowaniem terenu, niestabilnością obszaru (częste zalewanie terenu), planowano wzmocnić za pomocą dzieł polowych (lunety), Nowy Dwór (oznaczenie „E") zostaje umocnione solidnym dziełem rogowym z murowaną cytadelą w szyi, na przedmościu Kazuń („F") rozplanowano usytuowanie następujących elementów: znacznych rozmiarów reduty, pięciobastionowej opatrzonej rowem fortecznym wypełnionym wodą oraz rawelinem[53].

Budowa twierdzy modlińskiej została przerwana w sierpniu 1812 roku, projekt stworzony przez inżynierów francuskich, nie został w pełni ukończony. Większość obiektów znajdujących się na planie ppłk. Malleta, nie zrealizowano. Dzieła fortyfikacyjne stały się niekompletne. Cytadela Twierdzy Modlin budowana w latach 1807-1811 oraz przeprawy mostowe będące atutem twierdzy, spełniały odpowiednie walory techniczne, w założeniach projektu rozbudowanego kompleksu sieci fortyfikacyjnych.

Niezrealizowane lub niedokończone elementy przedstawiają się następująco: nie ukończono obwarowania zewnętrznego, twierdzy właściwej, korony („A", „B", „C") nie zostały wzmocnione o raweliny skrzydłowe, zabrakło działobitni, nie wybudowano murowanego śródszańca , który miał być wzmocnieniem dzieła rogowego

[51] Idem, *Twierdza* ..., op. cit., s. 50.
[52] Idem, *1000 słów o inżynierii* ... , op. cit., s. 53.
[53] Idem, *Twierdza* ..., op.cit., s. 50-52.

przedmościa Nowy Dwór „E” , na przedmościu w Kazuniu „F” wielokątna reduta, nie został opatrzona rawelinem, na Wyspie Szwedzkiej „D” w początkowych fazach przygotowywano lunetę[54].

W związku z nieuniknionym atakiem ze strony Cesarstwa Rosyjskiego zabezpieczono elementy architektury obronnej, prowizorycznymi dziełami fortyfikacyjnymi, przygotowano forty do obrony twierdzy.

Podczas ofensywy wojennej przeprowadzonej na terenie Modlina (1813) ufortyfikowany kompleks wybudowany przez francuskich inżynierów, spełnił swoją rolę i pozwolił na organizację działań obronnych. Dowodem na funkcjonalność twierdzy Modlin jest kwestia odpierania ataków przez prawie cały rok (2 lutego – 1 grudnia 1813). W konsekwencji konstrukcja nie została zdobyta przez Rosjan. Dzieło fortowe poddano na wieść o przegranej przez Napoleona bitwie pod Lipskiem[55].

Po upadku powstania listopadowego Rosjanie podjęli decyzję w sprawie kolejnej modernizacji i rozbudowy Twierdzy Modlin. Projekt utworzenia nowoczesnej sieci fortyfikacyjnej powierzono szefowi Zachodniego Okręgu Inżynierii gen. Iwanowi Dehnowi, pierwsze prace fortyfikacyjne rozpoczęto w 1832r.[56]

Plan dzieła fortyfikacyjnego zakładał, że należy gruntownie przebudować cytadelę twierdzy, wewnętrzne obwarowania oraz koszar obronnych. Dzieło fortyfikacyjne w formie nieregularnego sześcioboku, posiadało 800 schronów, mogących pomieścić ogółem 17 000 ludzi[57].

Umocniono również korony twierdzy, wzniesiono w równej linii obwarowanie zewnętrzne, korona zachodnia „A” („Utrata”).,

[54] Ibidem, s.59.

[55] R. Gołąb, G. Sokołowski, *200 lat twierdzy Modlin (1806-2006),* Wydawnictwo Towarzystwa Przyjaciół Twierdzy Modlin, Modlin 2006, s. 29-30.

[56] Ibidem, s.172.

[57] Ibidem, s.188-189.

nie została zmodernizowana, pozostałe korony wzmocniono rawelinem oraz dodatkowo otoczono je murem Carnota ze strzelnicami[58].

Oszańcowanie główne Modlina w tamtym czasie składało się z sześciu frontów fortyfikacyjnych: „Paryż" (dawna korona „A" – „Utrata"), „Książę Warszawski" (poligonalny, nie istniejący dotychczas), „Borodino" (dawna korona „B" – „Centralna", „Święty Jerzy"(poligonalny, nie istniejący dotychczas), „Połtawa" – (dawna korona „C" – „Modlin") oraz „Ostrołęka" (posiadał narys kleszczowy[59]). Ponadto zmodernizowano przedmościa: w Nowym Dworze zbudowano działobitnię artyleryjską[60] „Świętego Michała", którą ulokowano nad brzegiem Narwi. Przed zmodernizowaniem przedmościa kazuńskiego, znajdowała się tam reduta, obiekt obrony przebudowano na kształt tradycyjnego dzieła koronowego[61].

Rosyjscy inżynierowie fortyfikacyjni w latach 1832-1836 na terenie Wyspy Szwedzkiej wybudowali budynek znacznych rozmiarów, spełniał on rolę spichlerza zbożowego. W elewatorze zbożowym[62], armia rosyjska mogła przechowywać żywność oraz produkty wszelkiego rodzaju. Biorąc pod uwagę aspekt strategiczny, uznano to za dobre rozwiązanie. Spichlerz o powierzchni użytkowej 13500 m^2 [63], składał się z czterech kondygnacji, boniowany, posiadający otwory okienne, parter został opatrzony w strzelnicę artyleryjskie oraz karabinowe, reszta pięter pełniły funkcję hali magazynowej[64].

[58] Ibidem, s. 192.
[59] J. Bogdanowski, *Architektura obronna*..., op. cit., s. 518.
[60] Ibidem.
[61] R. Bochenek, *Twierdza*.. , op. cit., s. 208.
[62] *Encyklopedia popularna PWN*..., op. cit., s. 727.
[63] S. Łagowski, *Szlakiem twierdz*..., op. cit., s. 128-129.
[64] http://bip.nowydwormaz.pl/public/get_file_contents.php?id=317374, [dostęp 20. 03. 2019]

Architektura wojskowa związana z obronnością armii rosyjskiej, została przebudowana około 1856-1858 r. Położona na złączeniu frontów fortyfikacyjnych" Połtawa" i" Ostrołęka" budowla ochronna została zamieniona na fort posiadający dwie lunety, wspólny rów forteczny. Zastosowane rozwiązanie architektoniczne było konsekwencją modernizacji połączenia komunikacyjnego (układ modliński, na linii Nowy Dwór – Modlin z mostem przez Narew. W 1860-1870, prowizorycznie wzmocniono wały szańcowe, oraz wybudowano kilkanaście schronów, które stanowiły element obwarowania twierdzy Modlin[65].

W 1862 r., w obwieszczeniu generała Eduarda Totlebena pełniącego w tamtym okresie funkcję Szefa Zarządu Głównego Inżynierii, pojawiły się pomysły o wzmocnieniu elementów fortyfikacji osłaniających twierdzę. Plan narodził się ze względu na rozwój środków bojowych wojska państw europejskich (wdrażano wówczas pomysł stworzenia artylerii bruzdowanej)[66].

Idea generała Edwarda Totlebena, nie została zrealizowana ze względu na brak środków finansowych. Wybuch powstania styczniowego w Polsce 1863, stał się drugim czynnikiem spowalniającym realizację założeń koncepcji inżyniera, ponadto prace nad modernizacją poszczególnych fortów i twierdz zlokalizowanych na terenie Polski wymagały większego poświęcenia aniżeli rozbudowa Twierdzy Modlin (twierdza "Kronsztad", twierdza "Kercz", twierdza Dęblin[67]i Brześć Litewski[68]) wznowienie następnych prac nastąpiło dopiero w roku 1883[69] Nowo powstałe forty, które miały za zadanie poprawić zasoby obronne Rosjan na terenie Królestwa Polskiego powstawały w latach 1883-88. Stare

[65] R. Bochenek, *Twierdza*..., op. cit., s. 226-228.

[66] Ibidem, s.229

[67] S. Łagowski, *Szlakiem twierdz*..., op. cit., s. 32.

[68] Ibidem

[69] R. Bochenek, *Twierdza*..., op. cit., s. 232.

technologie zaczęto usuwać, a na ich miejsce wprowadzano nowe, zmodernizowane.

Dopiero pod koniec XIX wieku można zauważyć rozwój twierdzy modlińskiej. Prace nad nowym kształtem twierdzy, miały zapewnić funkcjonalność dla Cesarstwa Rosyjskiego. Sieć fortyfikacyjna zbudowana przez Rosjan w pierwszej połowie XIX wieku uznana została za przestarzałą. Carskie wojsko uznało, że należy bronić się przed Prusami i Austrią[70].

Rosyjscy fortyfikatorzy zakładali, że najlepszym sposobem na zrealizowanie programu będzie modyfikacja poszczególnych dzieł, tak aby spełniały określone zadania, charakterystyka terenów stała się kolejnym czynnikiem branym pod uwagę przy wzniesieniu elementów architektury obronnej w tamtym okresie przez co forty różniły się rozmiarami i formą od poprzednich[71]. Zmieniające się założenia obronne w dziewiętnastowiecznej Europie, usprawniły realizację planów ulepszania fortów w Modlinie. Nowe rodzaje broni tj. pociski burzące[72] oraz mobilna (samobieżna) artyleria ciężka[73], wymusiła na fortyfikatorach przebudowę pierścieni dzieł fortowych i twierdz[74].

Zmodyfikowanie Twierdzy Modlin w latach 1883-1888 przebiegało w szybkim tempie. Prace budowlane stanowiły część planu realizowanego w ramach obronny przed przeciwnikami Rosji. Koncepcja zakładała rozwój rozbudowania struktury fortyfikacyjnej zachodnich obszarów rosyjskich na wypadek wojny[75].

---

[70] Ibidem, s. 233.

[71] R. Gołąb, G. Sokołowski, *200 lat twierdzy Modlin*..., op. cit., s. 56.

[72] A. Ciepliński, R. Woźniak, *Encyklopedia współczesnej broni palnej,* Wydawnictwo WiS, Warszawa 1994, s. 179.

[73] *Mała encyklopedia wojskowa*..., op. cit., s. 69-80.

[74] W.W Jakowlew, N.I Szamkow, *Fortyfikacja stała przed i w czasie, I wojny światowej,* Wydawnictwo Forteca, Przasnysz 2004, s.9.

[75] R. Bochenek, *Zarys historii*..., op. cit., s.104.

Realizacja umocnień architektury obronnej, opierała się na integralnych założeniach polskich inżynierów wojskowych (w latach 1815-1830), wstępnie potwierdzono jego realizację w 1870 roku, idea urzeczywistniła się, kiedy ogłoszono projekt techniczny 27 marca 1882r. Ponadto skupiono się na terenach objętych działaniami wojennymi: wzmocniono dzieła fortyfikacyjne usytuowanych na ternie Wisły środkowej, od strony północnej została ulepszona linia Narew – Biebrza, obszar południowy znajdujący się na Wyżynie Wołyńskiej zmodernizowano w staranny sposób[76]. Założenie obejmowały twierdze umieszczone na terenie Królestwa Polskiego: Dęblin[77], Warszawa[78], Modlin[79], Łomża[80], Osowiec[81] oraz trójkąt twierdz Dubno[82], Równo[83], Łuck[84].

Odnowiona sieć fortyfikacyjna w założeniu miała stać się samowystarczalna, projekt inżynierów rosyjskich obejmował też szereg zastosowań do tej pory nie wykorzystywanych w modernizacjach Twierdzy modlińskiej : zaplecze dla armii przebywającej na terenie Modlina, w celu lepszego przegrupowania sił wojskowych w trakcie działań wojennych ponadto poszczególne pomieszczenia w trakcie realizacji założeń stały się zapleczem logistycznym dla armii rosyjskiej: młyn, piekarnia, spichlerz połączony ze stanowiskiem ogniowym, magazyn zbożowy, szpital, zaplecze socjalne[85].

---

[76] R. Bochenek, *Twierdza*..., op. cit., s. 252.

[77] S. Łagowski, *Szlakiem twierdz*..., op. cit., s. 51.

[78] Ibidem, s. 78.

[79] R. Gołąb, *Ilustrowana monografia miasta Nowego Dworu Mazowieckiego z historią Twierdzy Modlin,* Wydawnictwo P.P EVAN, Nowy Dwór Mazowiecki 2006, s. 194

[80] S. Łagowski, *Szlakiem twierdz*..., op. cit., s. 217

[81] Ibidem, s. 228.

[82] *Słownik geograficzny Polski i innych krajów słowiańskich,* Warszawa 1881, tom 15 cz.1, s. 447

[83] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, Warszawa 1881, tom 15, cz.2, s.447

[84] Ibidem, s. 279.

[85] S. Łagowski, *Szlakiem twierdz*..., op. cit., s. 130.

Do budowy fortów użyto surowców ziemnych i ceglanych. Forty wznoszono przy użyciu cegły produkowanej w cegielniach (Kawęczyn, Marki, Ząbki). Materiał ten wykorzystywany w pracach budowlanych, został wytworzony maszynowo z odpowiednich surowców ceramicznych[86].

Wzniesiono wówczas osiem fortów, które otaczały pierścień twierdzy, zostały one rozmieszczone w różnych sektorach: F-1(Zakroczym), F-2 (Kossewo) i Fort F-3 (Poniechówek), te trzy dzieła fortyfikacyjne zostały rozlokowane w sektorze północnym twierdzy, F-4 (Janówek), ten fort usytuowany został we wschodnim sektorze. W sektorze południowym (zawiślańskim) powstały forty F-5 (Dębino), F-6 (Nikołajewka), F-7 (Cybulice), F-8 (Grochale)[87].

Forty pełniły rolę zabezpieczenia obronnego oraz umożliwiały przeprowadzenie działań, które ochraniały węzeł komunikacyjny twierdzy Modlin. Fort Zakroczyn zamykał drogę dla transportu kołowego od strony Płocka (Torunia), Sierpca (Brodnicy), zaś fort Poniechówek zamykał drogi, które prowadziły do Nasielska (Ostrołęki) i Serocka (Białegostoku)[88].

Twierdza, na wskutek prac budowlanych przeprowadzonych w latach 80 XIX wieku została uznana za twierdzę I klasy, składała się z 1746 pomieszczeń schronowych: 783 schrony zapewniające bezpieczeństwo na wypadek zagrożenia dla 27000 ludzi ponadto 963 schrony magazynowe oraz uzbrojenie w postaci 794 dział różnego rodzaju[89]

Pomocną dla budowy dzieł fortyfikacyjnych, powstałych w latach 1883-1888 były dokumenty techniczne standardowego fortu”

[86] R. Bochenek, *Twierdza*..., op. cit., s. 250-251.
[87] Idem, *Zarys historii*..., op. cit., s. 99.
[88] Ibidem, s.99-101.
[89] R. Bochenek, *Twierdza*..., op. cit., s. 251.

F1879", które zostały sporządzone przez główny zarząd inżynierii rosyjskiego ministerstwa wojny w 1879. Sam fort w kształcie przypominał pięciobok, posiadał narys barkanu(lunety), składał się z dwóch czół, barków i szyi, był dwuwałowy, ochraniały go pododdziały piechoty i artylerii[90]

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, w szybkim tempie rozwijał się przemysł, gospodarka oraz techniki wojskowe. Kraje europejskie w tamtym czasie walczyły o dominację na kontynencie. Budynki funkcjonalne zmieniły swój wygląd jak i wnętrze, ponieważ rozwój budownictwa wymuszał na Europejczykach, coraz to nowsze modernizacje. Zaskakujące pomysły stały się praktyczne oraz powszechnie stosowane. Nowatorskie założenia inżynierów wojskowych umożliwiają nowy sposób prowadzenia wojny. Poza Europą rozwój technologii militarnej, rozprzestrzeniał się w dynamicznym tempie.

Niestety wraz z postępującą transformacją metod, ukończone prace nad Twierdzą Modlin, były już przestarzałe. Odnowione sieci fortyfikacyjne stały się bezużyteczne ze względu na powstanie granatów artyleryjskich, które z łatwością niszczyły budowle ceglano – ziemne. Wytrzymałość materiałów budowlanych na ataki artyleryjskie, zwiększały bezpieczeństwo infrastruktury fortyfikacyjnej[91].

W związku z zaistniałą sytuacją, twierdza została zmodernizowana w 1894r. Według założenia rosyjskich inżynierów prace budowlane miały zakończyć się w 1900r. Część dzieł fortyfikacyjnych została przebudowana dopiero w 1907, ponieważ uznano, że wzmocnienie architektury obronnej, nie jest priorytetowe. W wyniku prac, zmodernizowano : w murowanych fortach zastosowano do wzmocnienia stropów i ścian frontów beton,

[90] Idem, *Zarys historii*..., op. cit., s. 101

[91] Idem *Twierdza*..., op. cit., s. 253.

wybudowano kaponiery skonstruowane z cegły (wymieniono je na betonowe, zlikwidowano mury przeciwskarpowe)[92].

Ponadto zmodernizowano rozmieszczenie fortów na jednowałowy, w ten sposób zaadaptowano obszar twierdzy dla piechoty i lekkich dział. Zlikwidowano mur Carnota, w miejsce kaponier skarpowych powstały kaponiery przeciwskarpowe, skonstruowano tradytory[93] stanowiące działa ostrzeliwujące przedpole. W każdym forcie zastosowano nowe rozwiązania, różnorodność modernizacji związana była z kolejnością ulepszania danego dzieła[94].

Rosyjscy inżynierzy oprócz modernizacji budownictwa fortyfikacyjnego na obszarze twierdzy modlińskiej, skoncentrowali się również nad rozwiązaniami technicznymi. Stworzyli nowe linie łączności zewnętrznej i wewnętrznej oraz bocznice kolejowe (usytuowane nad Narwią w pobliżu bramy Ostrobramskiej oraz na Wyspie Szwedzkiej w latach 1891-1899). Prace nad tym przedsięwzięciem trwały w latach 1885-1890. Utworzono linię telefoniczną Modlin – Warszawa, w późniejszych latach zorganizowano system łączności w postaci radiostacji na przedmościu kazuńskim (1912). W wyniku robót zapewniających lepszy przepływ informacji w fortach , powstało 8 central telegraficznych i 18 central telefonicznych[95].

W wyniku prac fortyfikatorów nad wzmocnieniami technicznymi i militarnymi ich główne założenia dotyczące modernizacji twierdzy Modlin w latach 1894-1900 nie zostały zmienione aż do 1910 r. Armia składała się wtedy z modlińskich pułków piechoty fortecznej oprócz tego funkcjonowały bataliony artylerii wałowej, kompanie artylerii wypadowej, kompanie saperów

[92] Idem, *Zarys historii*..., op. cit., s. 115.
[93] J. Bogdanowski, *Architektura obronna*..., op. cit., s. 557.
[94] R. Bochenek, *Zarys*..., op. cit., s.106.
[95] Ibidem, s. 107-108.

oraz garnizon wojsk polowych stworzony w niedalekiej przyszłości (w zamyśle miał być oddzielną jednostką usprawniającą działania obronne wokół twierdzy). Żołnierze podczas działań wojennych ochraniali dzieła fortyfikacyjne mieszczące się w sektorach twierdzy: „Północny", „Wschodni" i „Południowego"[96].

Rosjanie po przegranej wojnie z Japonią (1904-1905) obawiali się działań wojennych ze strony Niemiec i Austro-Węgier. Plan strategiczny Rosjan zakładał, że należy przenieść armię rosyjską z linii Kowel, Brześć Litewski, Grodno i Kowno. Decyzja związana z przegrupowaniem wojsk rosyjskich, spowodowała likwidację twierdz rozmieszczonych wzdłuż Wisły, Narwi i Biebrzy. Koncepcja nie zakładała wyburzenia Twierdzy Modlin[97].

Na arenie międzynarodowej Rosja stała się przypuszczalnym koalicjantem Anglii i Francji na wypadek wybuchu wojny z Niemcami. Anglicy lustrowali poczynania armii rosyjskiej w celu realizowania swoich działań strategicznych. Informacja o wydanym rozporządzeniu przez Suchomilnowa wywołała niepokój wśród Anglików i Francuzów. Takie działanie taktyczne ze strony Rosjan spowodowałoby mniej efektywny atak na Niemcy oraz wolniejsze działanie, w konsekwencji armia niemiecka, mogłaby prowadzić swoje działania (zaczepne) po zachodniej stronie Europy[98].

Twierdza Modlin, według założeń inżynierów wojskowych, powinna zostać zmodernizowana. Od 1910 roku, powstało kilka planów związanych z przebudową dzieł fortyfikacyjnych. Główne założenie wzmocnienia dotyczyły utworzenia

[96] R. Bochenek, *Twierdza...*, op. cit., s.257

[97] Idem, *Zarys...*, op. cit., s. 108-109

[98] G. Jasiński, C. Szafran, *Fortyfikacje Królestwa Polskiego w brytyjskich relacjach konsularnych i wywiadowczych z lat 1832-1914,* Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej, Warszawa, 2015, s. 42.

tzw. "twierdzy awangardowej", czyli obiektu zdolnego do działań obronnych w odizolowaniu. Rosjanie zakładali kontrofensywę na wypadek sytuacji kryzysowej. Plany utworzone przez fortyfikatorów odnosiły się do ukończenia modernizacji powstałych wcześniej budowli fortyfikacyjnych oraz wzniesienia pierścienia zewnętrznego składającego się z 10 fortów głównych oraz dzieł pośrednich (punkty oporu) rozmieszczonych od 1 do 4 km[99].

Dokumentacja związana z przebudową i modernizacją Twierdzy Modlin, została sporządzona w 1911r. Koncepcja powstania solidnej budowli fortyfikacyjnej wzorowała się na założeniach gen. K. I Wieliczki[100]– fort „1909" oraz gen. N. A Bujnickiego – fort "F1910 oraz szkic grupy fortowej "GF1908/12[101].

Plan dzieła fortyfikacyjnego" F1909 przedstawiał wytyczne oraz ostateczny wygląd architektury obronnej. Ponadto elementy architektury obronnej w postaci koszar[102], wzmocniono betonowymi stropami, w ich obszarze umiejscowiono 3 – piętrowe kazamaty[103]. Pozostałe realizacje założeń dotyczyły uzbrojenia poszczególnych dzieł fortyfikacyjnych[104].

Generał Wieliczko podzielił wykonanie swojego konceptu na trzy części, twierdząc, że w ten sposób łatwiej osiągnie gotowość bojową i techniczną twierdzy Modlin. W pierwszej fazie prac budowlanych skupiono się na wybudowaniu stałych dzieł fortyfikacyjnych: koszary, półkaponiery[105], szyjowy rów forteczny[106]. Dodatkowo w zamyśle Wieliczki w pierwszym etapie należało

[99] R. Gołąb, G. Sokołowski, *200*..., op. cit., s. 54.
[100] R. Bochenek, *1000 słów o inżynierii*..., op. cit., s. 264.
[101] S. Łagowski, *Szlakiem twierdz*..., op. cit., s. 131-132
[102] J. Bogdanowski, *Architektura obronna*..., op. cit., s. 528
[103] R. Bochenek, *1000 słów o inżynierii*..., op. cit., s.97
[104] Idem, *Twierdza*..., op. cit., s. 266.
[105] J. Bogdanowski, *Architektura obronna*..., op. cit., s.541
106 Ibidem, s. 545.

stworzyć prowizoryczne budynki, które umocniłby sieć fortyfikacyjną. Następnie wzniesiono wały forteczne, schronów. Oprócz tego, plan zakładał utworzenie w podziemiach budowli o charakterze komunikacyjnym[107].

Drugi projekt stworzony, przez generała N. Bujnickiego "F1910" zakładał wzniesienie poszczególnych umocnień fortyfikacyjnych w innym czasie od pozostałych. Plan podzielony na trzy fazy rozwoju projektu, przedstawiał kolejne etapy modernizacji twierdzy Modlin. Pierwsza cześć obejmowała powstanie koszar obronnych dodatkowo wzmocnionych wałem posiadającym rów forteczny, podczas drugiego etapu według idei inżyniera powinny zostać wybudowane podstawowe elementy bojowe, bez umocnienia ich przeszkodą oraz podwójnego kojca przeciwskarpowego[108]. Finalny etap prac budowlanych dotyczył uformowania fortyfikacji do stanu pełnej używalności. Dzieło fortyfikacyjne konstruowane według planu gen. N. Bujnickiego" F1910, wznoszono na podstawie innych fortów: fort płk. Glinki – Janczewskiego" F1886" oraz fort rosyjski" F1899"[109].

Kompleks fortyfikacyjny usytuowany na przedpolu[110] twierdzy Modlin autorstwa gen. N. Bujnickiego, miał powstać w celu zabezpieczenia obszarów narażonych na atak. Pojedyncze forty, zostały zastąpione zespołami fortyfikacyjnymi które pełniły rolę samowystarczalnych punktów obrony. Budowlę forteczną tworzyły konstrukcje wybudowane w ramach utworzenia grupy fortowej, składającej się z: fortu głównego, dwóch fortów wspierających, kwaterunki dla armii, elementy uzbrojenia w postaci baterii artyleryjskich[111] dalekiego zasięgu oraz wewnętrzną linią

[107] Ibidem, s. 267.
[108] R. Bochenek, *1000 słów o inżynierii*..., op. cit., s. 99.
[109] Idem, *Zarys historii*..., op. cit., s.114-115.
[110] Idem, *1000 słów o inżynierii*..., op. cit., s. 77.
[111] *Mała encyklopedia wojskowa*..., op. cit., s. 119.

obrony usytuowaną od tylnej strony dzieła. Ponadto projekt zakładał wzniesienie dróg manewru, prochowni, schodów i składów logistycznych[112].

Na początku XX wieku, uformowano Garnizon twierdzy Modlin. W skład Garnizonu twierdzy Modlin wchodziły: Nowogieorgijewska Forteczna Drużyna Żandarmerii, Nowogieorgijewska Forteczna Drużyna Straży Pożarnej, Wiślana Rzeczna Kompania Minerska, Narewska rzeczna Kompania Minerska, pułki piechoty Kałużski i Libawski (1. Brygada 2. Dywizji Piechoty), Nowogieorgijewski Forteczny Oddział Lotniczy, Nowogierorgijewska Forteczna Kompania Balonowa, Nowogieorgijewska Forteczna Drużyna Samochodowe, Nowogieorgijewska Forteczna Kompania Telegraficzna, Nowogieorgiewska Kompania Saperów Fortecznych oraz Nowogieorgijewksa Forteczna Kompania Telegraficzna. Garnizon zmieniał się w zależności od zapotrzebowania na działania militarne oraz wraz z rozwojem twierdzy Modlin. Pododdziały stacjonowały w fortach oraz w budynkach wojskowych. Kwatery znajdywały się w koszarach między Wisłą a Narwią, Pomiechówek, Kosewek, Nowy Modlin (forty II linii, wcześniej zamieszkałe przez ludność cywilną), Nowy Dwór(koszary), Zakroczym, prochownia w okolicach Kazunia, Jabłonna[113].

Zewnętrzny pierścień twierdzy Modlin, składał się z: fortów i budowli pomocniczych: F-IX (Grochale Małe), F-X (Henrysin) F-XI (Strubiny), F-XII (Janowo), F – XIII (Błogosławie), F-XVI (Brody Parcele), F – XVIII (Boża Wola), D-1 (Wólka Smoszewska), D-2 (Trębki Stare), D-3 (Tomaszówka), D-4 (w okolicach miejscowości Strubiny), D-5 (Falbogi), D-6 (Śniadówka), D-7 (obiekt fortyfikacyjny znajduje się obok wsi Czarnowo), D-8 (Czarnowo), oraz grupy fortowe: „Goławice" F – XIV, „Carski Dar" – posiadała ona

[112] R. Bochenek, *Twierdza*..., op. cit., s. 269.

[113] R. Gołąb, G. Sokołowski, 200..., op. cit., s. 101-109.

fort główny (F-XV), „Janówek" – składała się z dzieła pomocniczego D-9 i fortu F-XVII[114].

Dzieła pomocnicze oznaczone literą "D" w spisie elementów architektury obronnej twierdzy Modlin, zostały zaprojektowane na podstawie planów architektonicznych niemieckich („ISP-1900" oraz "ISP-1902") wzniesień obronnych (punkty przeznaczone dla żołnierzy piechoty), ponadto zaczerpnięto wiedzę z zakresu budowy tego typu punktów na podstawie projektu francuskiego („OI – 1902")[115].

Punkty obrony wybudowane w latach 1912-1915 dostosowano do potrzeb armii, dzieła pośrednie w swoich konstrukcjach posiadały: wały obronne[116] (D-1, D-3, D-4, D-7, D-8), fosę[117] (D-1, D-4, D-7, D-8), kazamatę (D-4, D-7, D-8), kojce szyjowe[118] (D-1), schrony (D-1, D-4, D-8), kaponiery (D-1, D-4, D-7, D-8), koszary (D-1), stanowisko ogniowe[119] (D-4), wieże obserwacyjne[120] (D-7), tradytory (D-8), przedpiersia[121]Forty tworzące zewnętrzny pierścień twierdzy Modlin, zostały wyposażone w obiekty militarne i obronne: zespół kazamat (F-X, F-XI, F-XII, F-XIII, F-XVI) kaponiery przeciwskarpowe[122] (F-X, F-XII, F-XV), betonowa poprzecznica[123] (F-X), wieżyczka obserwacyjna (F-X, F-XVI), schrony (F-X, F-XVIII), koszary szyjowe (F-XI, F-XII, F-XIII), przedpiersia (F-X,FXII), stanowiska karabinów maszynowych (F-XI, F-XII), wały ziemne (F-X, F-XI, F-XII, F-XIII, F-XVI), tradytory

[114] R. Gołąb, *Ilustrowana monografia miasta*..., op. cit., s.241-245.
[115] S. Łagowski, *Szlakiem twierdz* ..., op. cit., s.139.
[116] R. Bochenek, *1000 słów o inżynierii*..., op. cit., s.256.
[117] S. Fuglewicz, *Ilustrowana historia fortyfikacji,* Oficyna Wydawnicza "Rewasz", Warszawa, 1991, s. 10-22.
[118] R. Bochenek, *1000 słów o inżynierii*..., op. cit., s. 99.
[119] J. Bogdanowski, *Architektura obronna*..., op. cit., s. 547.
[120] Ibidem, s. 561.
[121] R. Bochenek, *1000 słów o inżynierii*..., op. cit., s. 205.
[122] J. Bogdanowski, *Architektura obronna...,* s. 542.
[123] R. Bochenek, *1000 słów o inżynierii*..., op. cit., s. 200.

(F-X, F-XIII), poterna[124] (F-XVI), kojec skarpowy (F-XVI), fosę (F-X, F-XI, F-XII, F-XIII, F-XVI) wieże pancerną[125] (F-XVI)[126].

Utworzenie grup fortecznych na terenie twierdzy Modlin związane było z działaniem, które obejmuje zadania strategii obronnej. Forty, połączone w jedną całość ogrodzono rozmaitymi przeszkodami. Wybudowanie barier pozwalało na autonomiczną obronę twierdzy Modlin.

Forty wzniesione w ramach umocnienia ufortyfikowanego Modlina: Grupa "Goławice": XIVa – usytuowany po prawej stronie rzeki Wkry. Narys obiektu fortyfikacyjnego przypomina łączące się ze sobą barkany, ponadto posiada obszerny rów forteczny zintegrowany z zespołem kazamat. Drugi fort stanowiący element tej grupy fortowej to fort "XIVb", wzniesiony na rzucie trójkąta, pod wałem fortecznym znajdowały się połączone kazamaty. "Carski dar" przez całą jego długość przebiegał tor kolejowy z Modlina do Nasielska. W skład "Carskiego daru" wchodzą fort XV i dwa (umieszczone w bocznych sektorach) dzieła pomocnicze na których zostają umieszczone kazamaty. Ostatnią grupą utworzoną na podstawie projektu Bujnickiego, jest grupa „Janówek" składająca się z fortu z pierścienia zewnętrznego twierdzy Modlin (F-XVII), dzieła pomocniczego (D-9), oraz fortu IV. Dzieła militarne rozlokowane w obszarze grupy fortecznej to: ławy strzeleckiej[127], betonowe trawersy, tradytor z poterną, kaponiery przeciwskarpowe, znajdujące się pod wałem koszary[128].

Fortyfikacje wznoszone początku XX wieku, przez rosyjskich inżynierów charakteryzowały się trójkątnym narysem. Kształt dzieł fortyfikacyjnych umożliwiał konstruowanie budowli obronnych

[124] S. Fuglewicz, *Ilustrowana historia*..., op. cit., s.18,
[125] J. Bogdanowski, *Architektura obronna...,* op. cit., s.562
[126] S. Łagowski, *Szlakiem twierdz*..., op. cit., s. 140-144
[127] J. Bogdanowski, *Architektura obronna*..., op. cit., s. 531.
[128] R. Gołąb, Ilustrowana monografia miasta..., op. cit., s.242.

niewymagających znacznej ilości dodatkowych wzmocnień, umiejscowionych zwykle na bocznych sektorach obiektu fortyfikacyjnego. Ponadto rosyjscy fortyfikatorzy wyciągając wnioski z poprzednich realizacji fortów zmienili strategię dotyczącą działań obronnych[129].

Zlikwidowano ciężkie działa z fortów, w celu zwiększenia kontroli oraz nadzorowania danego obszaru powstały opancerzone punkty pancerne, koszary zostały cofnięte do tego stopnia, że otaczały je inne budowle. Zmiana położenia koszar przyczyniła się do zaniechania zagrożenia zniszczenia obiektu. Wewnętrzna część fortów stanowiła drugą linię oporu, w dziełach fortyfikacyjnych stosowano środkową linię ostrzeliwującą. Powstały podziemne połączenia ułatwiające komunikację oraz zapewniały bezpieczeństwo na wypadek sytuacji kryzysowych[130].

Państwa centralne zaczęły przełamywać linię oporu armii rosyjskiej pod Gorlicami. W wyniku działań zbrojnych niszczono elementy obronne armii rosyjskiej na terenach Polski. 10 sierpnia 1915 roku, armia niemiecka otoczyła ufortyfikowane tereny modlińskiej twierdzy. Atakując tereny znajdujące się pomiędzy rzekami Wkrą i Narwią, skupiono się na grupach fortecznych rozlokowanych w tamtym obszarze: Goławicka, Carski dar, Janówek (fort XVI i dzieło 8). Walki o obronę twierdzy trwały do 19 sierpnia[131].

Na podstawie przeprowadzonych rozważań można sformułować następujące wnioski:

Główną przyczyną powstania Twierdzy Warszawa było zabezpieczenie zachodniej granicy przez Rosjan. W ten sposób utworzyli linię obrony, która pozwoliła prowadzić walkę z Prusami oraz Austro-Węgrami o wpływy w Europie.

[129] W.W Jakowlew, N.I Szmakow, *Fortyfikacja stała przed i w czasie...*, op. cit., s.32.

[130] Ibidem, s. 34.

[131] R. Gołąb, Ilustrowana... op. cit., s. 264-265.

Tereny, na których powstawały fortyfikacje umożliwiały prowadzenie działań o charakterze militarnym oraz pozwalały na zorganizowanie ataku.

Ufortyfikowanie Warszawy przyczyniło się do inwigilacji mieszkańców przez władze rosyjskie, forty stały się elementem krajobrazu, który budził strach wśród Warszawiaków (Cytadela Aleksandrowska – Pawilon X).

Twierdza Modlin, została zmodernizowana na potrzeby rozwinięcia linii obrony zachodniej przez Rosjan. Liczne przekształcenia utworzyły potężny kompleks fortyfikacyjny.

Rozbudowa fortów Twierdzy Modlin przyczyniła się do rozwinięcia architektury obronnej w Europie. Państwa europejskie, w ramach działań obronnych konstruowały twierdze tego typu.

Liczne zabudowania zachowane po I wojnie światowej stanowiły element zaplecza logistycznego dla wojska w latach późniejszych.

BIBLIOGRAFIA

Źródła drukowane

- Thiers A., *Historia Konsulatu i Cesarstwa*, Wydawca S. Orgelbrand, Warszawa 1850.

Encyklopedie i słowniki

- Ciepliński A., Woźniak R., *Encyklopedia współczesnej broni palnej,* Wydawnictwo WiS, Warszawa 1994.
- *Encyklopedia popularna PWN*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1982.
- *Mała encyklopedia wojskowa*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1967.
- *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, Warszawa 1881, tom 15, cz.2.
- *Słownik geograficzny Polski i innych krajów słowiańskich,* Warszawa 1881, tom 15 cz.1.

Opracowania

- Bochenek R., *1000 słów o inżynierii i fortyfikacjach*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1980.
- Bochenek R., *Twierdza Modlin*, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 2003.
- Bochenek R., *Zarys historii Twierdzy Modlin*, Wydawnictwo Towarzystwo Przyjaciół Fortyfikacji, Warszawa 2001.
- Bogdanowski J., *Architektura obronna w krajobrazie Polski, od Biskupina do Westerplatte*, Wydawnictwo PWN, Warszawa – Kraków 1996.
- Eckert M., *Historia polityczna Polski lat 1918-1939*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1985.
- Fuglewicz S., *Ilustrowana historia fortyfikacji,* Oficyna Wydawnicza "Rewasz", Warszawa, 1991.
- Gołąb R., *Ilustrowana monografia miasta Nowego Dworu Mazowieckiego z historią Twierdzy Modlin,* Wydawnictwo P.P EVAN, Nowy Dwór Mazowiecki 2006.
- Gołąb R., Sokołowski G., *200 lat twierdzy Modlin (1806-2006),* Wydawnictwo Towarzystwa Przyjaciół Twierdzy Modlin, Modlin 2006.
- Jakowlew W.W., Szamkow N.I., *Fortyfikacja stała przed i w czasie, I wojny światowej,* Wydawnictwo Forteca, Przasnysz 2004.
- Jasiński G., Szafran C., *Fortyfikacje Królestwa Polskiego w brytyjskich relacjach konsularnych i wywiadowczych z lat 1832-1914,* Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej, Warszawa, 2015.
- Królikowski L., *Twierdza Warszawa*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2002.
- Królikowski L., *Warszawa – dzieje fortyfikacji*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2015.
- Łagowski S., *Szlakiem twierdz i ufortyfikowanych przedmości,* Oficyna Wydawnicza „Ajaks", Pruszków 2005.
- Nawrot D., *Litwa i Napoleon w 1812 roku,* Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.
- Sysak J., Drogi kolejowe, PWN, Warszawa 1982.

Netografia

- http://bip.nowydwormaz.pl/public/get_file_contents.php?id=317374, [dostęp: 19. 12. 2019].
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Twierdza_Warszawa#/media/File:Forty_Warszawa.jpg [dostęp: 19.12.2021]
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Twierdza_Warszawa#/media/File:Fort_Bema_4.jpg [dostęp: 19.12.2021]

Ks. Stanisław Urbański

Pasyjny wymiar Bożego miłosierdzia

Mistyka miłosierdzia wyraża uniwersalizm miłości Boga wobec człowieka. Znana w Starym Testamencie jest kontynuowana przez Jezusa, który zwracał się do ludzi znających już pojęcie miłosierdzia. Wynika on z prawdy, że Bóg jest Stwórcą, Panem wszelkiego stworzenia: „Bóg okazuje miłosierdzie, komu zechce" (WJ 33,19). Miłosierdzie więc należy niejako do natury Boga, dlatego ma wymiar zbawczy i wyraża postawę Stwórcy.

Treści paschalne miłosierdzia

Wobec tego trzeba stwierdzić, że miłosierdzie Boga wyzwala grzech człowieka. Natomiast zatwardziałość grzesznika powoduje brak reakcji na Boże miłosierdzie, które jest najważniejsze w chwili śmierci. „Hostio Święta – pisze Faustyna – ufam Tobie, gdy wzrok mój po raz pierwszy ujrzy światy wieczne... Hostio

Święta, ufam Tobie, gdy zabrzmią sądy Twoje nade mną, wtenczas ufam morzu miłosierdzia Twojego" (Dz 356). Można więc powiedzieć, że mistyka miłosierdzia zawiera tajemnicę śmierci. Sam Chrystus daje potwierdzenie tej prawdy. „Każdą duszę bronię w godzinie śmierci jako swej chwały, która odmawiać będzie tę koronkę, albo przy konającym inni odmówią, jednak odpustu tego samego dostępują. Kiedy przy konającym odmawiają tę koronkę, uśmierza się gniew Boży, a miłosierdzie niezgłębione ogarnia całą duszę i poruszą się wnętrzności Miłosierdzia Mojego, dla Bolesnej Męki Syna Mojego"[1] (Dz 811). Faustyna często więc będzie się modliła za konających (por. Dz 880, 935, 936, 971, 981, 1015, 1035).

Mistyka miłosierdzia szczególnie objawia się w Jezusie Chrystusie, Ujawnia się w Słowie Wcielonym, które jest pełnym i nieograniczonym uosobieniem miłosierdzia Bożego. Ale punktem kulminacyjnym objawienia miłosierdzia jest Misterium Paschalne. Jest to moment szczególny objawienia przez Chrystusa Miłosierdzia Ojca. Pouczona przez Jezusa Faustyna wyraża miłosierdzie Boga:

> „O niepojęte i niezgłębione Miłosierdzie Boże,
> Kto Cię godnie uwielbiać i wysławiać może,
> Największy przymiocie Boga wszechmocnego,
> Tyś słodka nadziejo dla człowieka grzesznego" (Dz 951).

Dlatego „wyśpiewuje" hymn litanii do Bożego Miłosierdzia, kończąc modlitwę mistyczną: „O Boże Wiekuisty, w którym miłosierdzie jest niezgłębione – a litości skarb jest nieprzebrany, wejrzyj na nas łaskawie i pomnóż w nas miłosierdzie Swoje, abyśmy w chwilach ciężkich nie rozpaczali, ani upadali na duchu,

[1] Bł. s. M. Faustyna Kowalska, Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej, Warszawa 1999 (odtąd: Dz).

ale z wielką ufnością poddali się woli Twojej świętej, która jest miłością i miłosierdziem samym" (Dz 950).

Tę prawdę wyraża również Jan Paweł II: „W ten też sposób staje się w Chrystusie i przez Chrystusa szczególnie „widzialny" Bóg w swoim miłosierdziu, uwydatnia się ten przymiot Bóstwa, który już Stary Testament (przy pomocy różnych pojęć i słów) określał jako miłosierdzie. Chrystus nadaje całej starotestamentalnej tradycji miłosierdzia Bożego ostateczne znaczenie. Nie tylko mówi o nim i tłumaczy je przez porównania i przypowieści, ale nade wszystko sam je wciela i uosabia. Poniekąd On sam jest Miłosierdziem" (DiM 2). I dodaje: „Mesjasz staje się szczególnie przejrzystym znakiem Ojca. W tym widzialnym znaku ludzie ówcześni, ale także ludzie naszych czasów, mogą „zobaczyć" Ojca" (tamże, 3). Bowiem Jezus naucza o Ojcu, który jest miłosierny dla wszystkich, zarówno dla dobrych jak i niewdzięcznych oraz złych (por. tamże).

Mając takiego Ojca, Jezus czyni miłosierdzie jednym z głównych tematów nauczania, zwłaszcza w przypowieści o synu marnotrawnym. Bóg więc czeka na powrót grzesznika, ale jakby pierwszy krok należy do człowieka. Tym krokiem jest akt ufności. Dlatego Jezus nakazuje Faustynie: „Powiedz, że jestem miłością i miłosierdziem samym" (Dz 1074). W tych słowach Zbawiciela zawiera się cała mistyka – Ojciec został ukazany w swym niezgłębionym oceanie miłości i miłosierdzia. Jedynym kluczem otwarcia tegoż miłosierdzia jest akt ufności: „Kiedy dusza zbliża się do Mnie z ufnością, napełniam ja takim ogromem łaski, że sama w sobie tej łaski pomieścić nie może, ale promieniuje na inne dusze. Mów światu o Moim miłosierdziu" (tamże). Chodzi tu Bogu o dobro człowieka, gdy chodzi o życie wieczne. Wynika z tego, że Jezus nie tylko przybliża nam miłosierdzie Ojca poprzez przypowieści, ale Sam jest uobecnieniem i wcieleniem miłosierdzia Ojca.

Jak już wspomniałem, najpełniej wyraża się miłosierdzie Boże w Misterium Paschalnym. W ten sposób Jezus poprzez mękę na krzyżu ujawnił odwieczną miłość Boga do świata, a w szczególności do człowieka. Innymi słowy, tajemnica Wcielenia i Odkupienia ma swoje źródło w miłości miłosiernej Boga względem świata i człowieka (por. j 3,16). Obie te Tajemnice skupia w sobie krzyż, który stanowi największy wyraz miłości Boga do człowieka. Rozpoczyna i zamyka on bowiem nie tylko tajemnicę Boga, ale całą historię człowieka, ponieważ Jezus go przyjął dla dobra człowieka. W nim miłość miłosierna Boga przyjęła formę ofiary. „W czasie mszy św. ujrzałam Pana Jezusa przybitego do krzyża (w) wielkich mękach. Cichy jęk wychodził z Jego Serca, po chwili rzekł: Pragnę, pragnę zbawienia dusz; pomóż mi, córko moja ratować dusze, złącz swe cierpienia z nędzą moją i ofiaruj Ojcu niebieskiemu za grzeszników" (Dz 1032). A więc w krzyżu zawiera się mistyka miłosierdzia Boga i grzechu człowieka; czyli miłości wychodzącej do człowieka powołanego do najgłębszego szczęścia w niebie. Mistyka miłosierdzia, która nie wymaga zadośćuczynienia ze strony człowieka, gdyż nie jest on w stanie tego w pełni uczynić. Dzięki jemu człowiek ma przystęp do pełni życia i świętości, jaka jest z Boga. Dlatego Jan Paweł II napisze, że „krzyż Chrystusa... oddaje pełną sprawiedliwość samemu Bogu, jest równocześnie radykalnym objawieniem miłosierdzia" (DiM 7). Jest ono darem, na który nikt nie zasłużył sobie. „Cała nadzieja moja – to serce najmiłosierniejsze Twoje, nic nie mam na swoją obronę, jedno miłosierdzie Twoje, w nim cała ufność moja" (Dz 1065). To miłosierdzie obejmuje cały świat: „Córko moja, mów światu całemu o niepojętym miłosierdziu moim... wszystko, co istnieje, wyszło z wnętrzności miłosierdzia mego. Każda dusza w stosunku do mnie rozważać będzie przez wieczność całą miłość i miłosierdzie moje" (Dz 699).

Mistyczka miłosierdzia w swoim uniwersalizmie obejmuje każdy rodzaj grzechu. Chyba, że człowiek odrzuca miłosierdzie Boże. Ale Faustyna pisze, „niech ufa dusza wszelka w męce Pana, niech ma (w) miłosierdziu nadzieję. Bóg nikomu miłosierdzia swego nie odmówi... Pragnę przyprowadzić wszystkich grzeszników do stóp Twoich, aby wysławiali przez nieskończone wieki miłosierdzie Twoje" (Dz 72). Nawet Jezus żąda, aby złożyła „ofiarę z siebie za grzeszników, a szczególnie za te dusze, które straciły nadzieję w miłosierdzie Boże" (Dz 308). Dlatego zaprasza Faustyna do modlitwy „niebo całe", aby razem wynagradzać Bogu za niewdzięczność tych dusz (por. Dz 319).

Sięgając do Nowego Testamentu, widzimy że miłosierdzie jest realizowane przez Chrystusa w całej Jego misji osiągając swój szczyt na Krzyżu. Wobec tego Jan Paweł II napisze, że zmartwychwstanie „stanowi końcowy znak misji mesjańskiej, znak wieńczący całokształt objawienia miłości miłosiernej w świecie poddanym złu" (DiM 8). Dlatego jest „programem Kościoła" (tamże), zawierającym dzieło uświęcenia człowieka zawarte między Wcieleniem a Odkupieniem Jezusa. Dzieło to obejmuje każdego człowieka i kontynuuje się aż do skończenia świata. Bowiem jak Jezus zamknął swoje doczesne życie między Wcieleniem a Odkupieniem, tak samo życie każdego człowieka na ziemi realizuje się między tymi dwoma Wydarzeniami. Miłość Boża nie ma innego wyrazu w doczesności człowieka, naznaczonej grzechem, jak tylko jako Miłosierdzie (por. DiM 7), gdyż ono wyraża miłość Boga do stworzenia. Jest ona aktywna, ponieważ jest czynem i ofiarą aż do granic Krzyża.

Mistyka miłosierdzia wyrażona w samej istocie Boga zawiera w sobie Jego najwyższy przymiot. „W tym czasie Pan udzielił mi wiele światła poznania Jego przymiotów... Trzecim

przymiotem jest miłość i miłosierdzie. I zrozumiałam, że największym przymiotem jest miłość i miłosierdzie. Ono łączy stworzenie ze Stwórcą" (Dz 180). Również Chrystus zachęca ją, aby powiedziała światu, że Miłosierdzie jest największym przymiotem Boga. W znaczeniu teologicznym stanowi ono atrybut natury Boga, natomiast w znaczeniu czynnościowym oznacza przejawy i skutki nieskończonej oraz odmiennej miłości Boga, a przede wszystkim w historii zbawienia. Wyraża bezinteresowną miłość, która objawia się człowiekowi jako miłosierdzie.

Mistyka miłosierdzia zatem ma źródło w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Pierwsza Tajemnica objęła całą ludzkość. Potwierdzenie tej prawdy znajdujemy w nauce Soboru Watykańskiego II: „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci stworzył świat cały, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym; dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela, który jest „Obrazem Boga niewidzialnego – pierworodnym stworzenia wszelkiego" (Kol 1,15)" (KDK 2). Przyjście więc Chrystusa na ziemię w naturze ludzkiej jest wyrazem najwyższego Bożego miłosierdzia, ponieważ uświęcił On rodzaj ludzki, dokonał przebóstwienia człowieka. Również Faustyna przekazuje tę prawdę pisząc, że „największą miłość i przepaść miłosierdzia poznaję we Wcieleniu, w Jego odkupieniu, i tu poznałam, że ten przymiot Boga jest największy w Bogu" (Dz 180). Łączy on stworzenie ze Stwórcą (por. tamże).

W ten sposób człowiek może wrócić do stanu świętości. Chrześcijanin to człowiek powołany do realizacji świętości, której dar otrzymał w fakcie stworzenia, dla którego jedyną normą życia jest Chrystus Miłosierny. Dlatego w Tajemnicy Wcielenia odkrywa się tajemnica człowieka; dokonuje się początek realizacji świętości każdego człowieka. Ponieważ on przez dzieło Odkupienia

przywraca człowieka Bogu i człowieka samemu człowiekowi. Dokonuje się w Nim odnowa natury ludzkiej i tylko przez więź z Nim każdy człowiek może doświadczyć swej świętości, wpierw otrzymanej od Stwórcy. „Świętość Boga rozlana jest na Kościół Boży i na każdą w nim żyjącą duszę – jednak nie w równym sobie stopniu. Są dusze na wskroś przebóstwione, a są też dusze zaledwie żyjące" (Dz 180).

Doświadczenie świętości nieustannie dokonuje się w przeżywaniu miłosierdzia Boga w sakramencie pojednania i Eucharystii; przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia. Bowiem świętość w atmosferze miłosierdzia daje człowiekowi uczestnictwo w prawdzie Bożej i w poznaniu siebie samego. Dlatego świętość jest najwłaściwszą postawą człowieka wobec objawiającego się w Jezusie Chrystusie Boga, która w sposób najpełniejszy wyraża się w postawie niemowlęctwa Bożego – jak pisze s. Leonia Nastał. Stąd też Faustyna poprzez życie zakonne pragnie oddać się całkowicie Bogu w miłości, wygrzać własne życie dla Jego wielkiej miłości miłosiernej. W codzienności tę decyzję realizuje poprzez modlitwę i udział w Eucharystii. Ponieważ Wcielenie i Odkupienie są nie tylko motywem okazania miłosierdzia światu, ale są jego zasadniczym źródłem oraz szczytem.

Mistyka miłosierdzia podkreśla, że Wcielenie i Odkupienie są jednym dziełem miłosiernego Boga. Pierwsze stanowi niejako narzędzie, przez które Bóg realizowałby swoje dzieło miłosierdzia, drugie niesie w sobie dobroć Stwórcy, która przez krzyż zbawia w akcie miłosierdzia całą ludzkość. W ten sposób potwierdza swą odwieczna wierność miłości wobec człowieka. Na krzyżu więc objawia się miłosierdzie, ogrom miłości i miłosierdzia Boga, a zarazem ogrom łask jakie otrzymuje człowiek, gdyż może wznosić się do stwórcy, czyli stawać się świętym. Jeżeli człowiek poprzez

miłosierdzie „pokonuje" grzech oraz ma dostęp do miłosierdzia, to może w szczególny sposób doświadczyć miłosierdzia, czyli tej miłości, która rozwija świętość.

Tajemnica Paschalna jest więc szczytem Bożego objawienia i najdoskonalszym urzeczywistnieniem miłości miłosiernej wobec ludzi. „W każdej duszy dokonywam dzieła miłosierdzia, a im większy grzesznik, tym ma większe prawa do miłosierdzia mojego" (Dz 723). Wobec tego, człowiekowi pozostaje tylko nadzieja: „Cała nadzieja moja – to Serce najmiłosierniejsze Twoje, nic nie mam na swoją obronę, jedno miłosierdzie Twoje, w nim cała ufność moja: (Dz 1065). Nic więc dziwnego, że Jezus żąda: „niech się nie lęka zbliżyć do Mnie żadna dusza, chociażby grzechy jej były jako szkarłat" (Dz 699). „Niechaj się nie lęka do Mnie zbliżyć dusza słaba, grzeszna, a choćby miała więcej grzechów niż piasku na ziemi, utonie wszystko w otchłani miłosierdzia Mojego" (Dz 1059). Poprzez miłosierdzie człowiek zostaje wyniesiony na szczyty swojej godności, czyli świętości, bowiem staje się przybranym synem, dziedzicem nieba. Staje się wówczas, jeśli otwiera się na miłość miłosierną Boga. Według Faustyny czerpie on „niezgłębionego miłosierdzia", czerpie w „obfitości nie tylko usprawiedliwienie, ale wszelką świętość, do jakiej dusza dojść może" (Dz 1122). I dodaje: „wywyższa nas aż do Bóstwa swego" (Dz 1172). „Podniosłeś nas do swego Bóstwa przez swe uniżenie; jest o zbytek Twej miłości, jest to przepaść Twego miłosierdzia. Zdumiewają się niebiosa nad tym zbytkiem miłości Twojej, teraz nikt się zbliżyć do Ciebie nie lęka. Jesteś Bogiem miłosierdzia, masz litość dla nędzy, jesteś nam Bogiem, a my Tobie ludem. Jesteś nam Ojcem, a my Twe dzieci z łaski; niech się sławi miłosierdzie Twoje, żeś raczył zstąpić do nas" (Dz 1745).

Miłosierdzie krzyża źródłem świętości

Ostatnie zdanie Mistyczki wskazuje na krzyż, poprzez który Syn Boży w pełni przyszedł do ludzi. Wprowadza on radykalną zmianę w sposobie rozumienia Miłości Ojca. W ten sposób Chrystus umierając na nim objawił istotę Bożej miłości miłosiernej. Krzyż odtąd stał się źródłem świętości, gdyż „zdrój Miłosierdzia Mojego został otwarty na oścież włócznią... dla wszystkich dusz" (Dz 1182). Również Bóg Ojciec błogosławi ludziom poprzez Rany Jezusa (por. Dz 60). Wystarczyłaby tylko „jedna kropla... za wszystkich grzeszników" (Dz 72). Dlatego Święta bardziej Go kocha zranionego i wyniszczonego, niż w Jego Majestacie (por. Dz 252).

Miłosierdzie wyrażone na krzyżu objawia źródło świętości, do którego ma dostęp każdy człowiek. W nim powinien szukać i „siły i światła" na drodze życia duchowego (por. Dz 654) na wzór świętej: „nie spodziewam się pomocy od ludzi, ale ufność swą w Bogu mam, w Jego niezgłębionym miłosierdziu" (Dz 681). Bowiem Jezus Miłosierny jest jednocześnie Jezusem Ukrzyżowanym, którego ofiara na krzyżu nie tylko objawia miłosierdzie, ale udziela świętości: „najwięcej łask udzielam duszom, które pobożnie rozważają mękę moją" (Dz 737). „Rozważanie Moich bolesnych Ran jest dla ciebie z wielkim pożytkiem, a Mnie sprawia wielką radość" (Dz 369). „Boleje Serce Moje – mówi Jezus – nad tym, że nawet dusze wybrane nie rozumieją, jak wielkie jest Moje Miłosierdzie, oderwanie ich jest w pewien sposób niedowierzaniem. O, jak to bardzo rani Serce Moje. Wspomnijcie na Mękę Moją i jeżeli nie wierzycie słowom Moim, wierzcie przynajmniej Ranom Moim" (Dz 379). Ofiara Chrystusa jest aktem miłości wyrażającym wielką cenę duszy ludzkiej dla Boga oraz Jego bezmiar miłości. „Kiedyś konał na krzyżu – pisze Faustyna – w tym momencie obdarzyłeś nas życiem wiekuistym, pozwalając Sobie

otworzyć Bok Swój Najświętszy, otworzyłeś nam niewyczerpane źródło miłosierdzia Swego, dałeś nam, co miałeś najdroższego, to jest Krew i Wodę z Serca Swego" (Dz 1747). Świadoma tej prawdy Mistyczka, że Bóg mógł jednym słowem, jednym westchnieniem zbawić świat, ale z miłości za ludzi podjął „straszną mękę" (tamże) w której objawia się jako tremendum i fascinosum.

Jezus na drodze mistycznego zjednoczenia poleca także całkowite zdanie się na Jego wolę: „nie jako ja chcę, ale jako jest wola Twoja, o Boże, niech się stanie". Te słowa – według Zbawiciela – wypowiedziane z głębi serca, w jednej chwili wynoszą duszę na szczyty mistycznej świętości. „W takiej duszy mam szczególne upodobanie, taka dusza oddaje Mi wielką chwałę, taka dusza napełnia niebo wonią swej cnoty, ale wiedz, że tę siłę, którą masz w sobie do znoszenia cierpień możesz zawdzięczać częstej Komunii św." (tamże).

Przeżywając tak głęboko mękę Jezusa, stopniowo Faustyna osiąga mistyczne zjednoczenie z Bogiem, gdyż jest ono owocem wewnętrznego jej otwarcia się na działanie łaski. Dlatego pragnie ofiarę swego życia połączyć z ofiarą Chrystusa, aby całkowicie zjednoczyć się mistycznie z Bogiem (por. Dz 250). Jej pragnienie potwierdza sam Jezus, ukazując się z ranami, aby była świadoma zaślubin: „Patrz, kogoś zaślubiła". Zatem Święta „kosztuje Męki", „podziela gorzkość męki", jaka wypełnia Serce Zbawiciela. Chodzi tu o rzeczywistość nadprzyrodzoną, ale zapoczątkowaną przez Odkupiciela. Poprzez uczestnictwo w męce Jezusa człowiek wchodzi w ontologiczną wartość życia mistycznego. Uczestniczy w paschalnej tajemnicy Chrystusa, ponieważ śmierć na krzyżu Chrystusa staje się pełnym oddaniem się Ojcu. Przez realizację uczestnictwa w ofierze Jezusa człowiek jeszcze bardziej poświęca się służbie Bożej, a tym samym pełniej realizuje swoją mistyczną jedność z Nim.

Faustyna więc swoje powołanie do świętości odczytuje pod wpływem Paschy jako wezwanie do całkowitego oddania się Bogu w ofierze. W ten sposób Jezus włącza ją do udziału w zbawianiu grzeszników. Rozumie je jako osobiste wezwanie do oddania siebie w ofierze dla uświęcenia innych. Miłość krzyża stawała się więc w jej życiu coraz bardziej świadomą postawą duchową, wyrażającą się w pragnieniu oddania swojego życia w ofierze za innych. Zrozumiała również, że jej cierpienia mają wartość o tyle, o ile są zakorzenione w męce Chrystusa podjętej dla odkupienia grzeszników. Wówczas Jezus pozwala jej uczestniczyć w swoim zbawczym dziele i w Jego chwale. Bowiem droga do zwycięstwa Chrystusowego prowadzi przez samo-umieranie.

Musimy pamiętać, że Jezus Chrystus będąc jedynym Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem jest też jedynym szafarzem łaski Bożej. Fakt ten powoduje to, iż Jezus jest również jedynym szafarzem miłosierdzia Bożego, ponieważ On swoją ofiarą wysłużył dla ludzkości łaskę zbawczą. Dlatego Jezus nie tylko mówi Faustynie o ogromie miłosierdzia, ale wskazuje, że On jest Tym, który tegoż miłosierdzia udziela, i że to miłosierdzie jest Jego miłosierdziem. W ten sposób miłosierdzie staje się synonimem łaski Bożej, jest niejako z nią utożsamione. Utożsamia łaskę z miłosierdziem. „Mów światu – mówi Jezus – o miłosierdziu Moim, o Mojej miłości. Palą mnie płomienie miłosierdzia, pragnę je wylewać na dusze ludzkie" (Dz 1074).

Kluczem, który wyzwala to miłosierdzie jest ufność. „Kiedy dusza zbliża się do mnie z ufnością, napełniam ją takim ogromem łaski, że sama w sobie tej łaski pomieścić nie może, ale promieniuje na inne dusze" (tamże). A więc Jezus jest źródłem miłosierdzia; łaski, którą napełnia ludzi. „wiedz, córko moja, że serce moje jest miłosierdziem samym. Z tego morza miłosierdzia rozlewają się łaski na świat cały" (Dz 1777). Również nawrócenie

i wytwarzanie jest łaską miłosierdzia (por. Dz 1577). Stąd też Jezus nazywa miłosierdzie – swoim miłosierdziem, a łaskę – swoją łaską (por. Dz 580, 718, 1599, 1228). On jest dawcą miłosierdzia i dawcą łaski, która udziela mocy, a przede wszystkim daje życie Boże. „Moja najmilsza sekretarko, napisz, że pragnę przelewać swe Boskie życie w dusze ludzkie i uświęcać je, byle one zechciały przyjąć moją łaskę" (Dz 1784).

Miłosierdzie Jezusa jest więc darem uprzedzającym uświęcenie człowieka. Jednocześnie uświadamia jemu, że sam człowiek nie potrafi własnymi siłami osiągnąć świętości. Uświadomienie tej niewystarczalności jest pierwszym warunkiem, aby człowiek mógł skierować swoje dążenie do zjednoczenia z Bogiem. Dlatego miłosierdzie jest wolnym darem Bożym, darem życia, zrozumienia i miłości Bożej. Ubogaca egzystencję człowieka przewyższając jej naturalny poziom. Tak też je rozumie św. Faustyna, prosząc: „Jezu przenieś mnie w siebie, bo Ty wszystko możesz" (Dz 163). Bowiem przez ten dar człowiek jest zdolny do uczestnictwa w nieskończenie doskonałej miłości Boga i w Jego świętości. Sam człowiek może wejść w sanktuarium Jego miłości, ponieważ dobrowolnie dopuścił go do współuczestnictwa w swojej miłości, o ile wola człowieka tegoż pragnie.

Dlatego Faustyna pisze: „Teraz wiem, że nie dla łask ani darów mnie miłujesz, ale wola moja droższa ci jest niż życie i dlatego łączę się z tobą tak ściśle jako z żadnym stworzeniem" (Dz 707) – powiedział Jezus. W ten sposób Faustyna zostaje niejako wciągnięta w Jego życie i poznaje Go w Jego miłości miłosiernej, gdyż przerzucił most poprzez nieskończone przestrzenie dzielące Go od stworzeń. Czyni to przez nadprzyrodzone udzielanie nam swego własnego życia, czyli miłości i miłosierdzia. „Powiedz spowiednikowi, że tak poufale obcuję z duszą twoją, bo nie kradniesz darów moich, i dlatego zlewam wszelkie

łaski na duszę twoją, bo wiem, że nie przywłaszczysz ich sobie" (Dz 1069). To obcowanie Jezusa z duszą Faustyny wyraża Jego obecność oraz działalność w niej. Jest to obecność samego Boga w jej duszy. Natomiast smutkiem napawają serce Jezusa te dusze, które Nim gardzą. „Tu duszy nic pomóc nie mogę, chociaż Bogiem jestem, bo ona Mną gardzi; mając wolną wolę może Mną gardzić, albo miłować Mnie" (Dz 580).

Mistyka miłosierdzia mówi, że Jezus uświęca (por. Dz 1578); daje życie wieczne: „prędzej niebo i ziemia obróciłyby się w nicość, aniżeli by duszę ufającą nie ogarnęło miłosierdzie Moje" (Dz 1777); z łaski Jego człowiek jest uczestnikiem życia wiekuistego i wszelkich darów (por. Dz. 1559). Oznacza to równocześnie poddanie duszy wymaganiu Bożej miłości – poprzez mocną wiarę w dobroć Jego i całkowite zaufanie (por. Dz 453). „Nie podoba mi się dusza, kiedy się poddaje próżnym strachom, kto śmie dotknąć ciebie, kiedy jesteś ze Mną ?" (tamże). Będąc duszą zjednoczoną z Bogiem nie powinna się lękać ani drżeć (por. tamże). Ponieważ jej miłość upodabnia ją do Boga, wynosząc ją do pełniejszego życia, w nowych wymiarach i na innym poziomie. Na tym poziomie człowiek odzyskuje swoją dawną istotę, staje się „nowym człowiekiem", przemienionym; jego życie i śmierć doznają uświęcenia i nabierają nowego sensu. Dokonuje się to przez łaskę Jezusa, która jest łaską „zbawczą i uświęcającą" (Dz 1777).

Dlatego Chrystus boleje, że ludzie nie chcą przyjąć Jego łask: „jako król miłosierdzia pragnę obdarzać dusze łaskami, ale nie chcą ich przyjąć" (Dz 367); „Córko moja, bierz łaski, którymi ludzie gardzą" (Dz 454). Dzięki tym łaskom Chrystus otworzył człowiekowi nową drogę, na której ma przeżywać Jego obecność (por. Dz 1560); na której wspiera mimo różnych pokus i walk duchowych. „Ja cię wspieram, byłeś ty chciała walczyć, wiedz, że zawsze zwycięstwo jest po twojej stronie.. przez mężną walkę

oddajesz Mi wielką chwałę, a sobie skarbisz zasługi, pokusa daje sposobność do okazania Mi wierności" (tamże).

Chrześcijanin przyjmując miłosierdzie Chrystusa jednocześnie przyjmuje obowiązek walki ze złem wśród wielu utrapień. Ale są dusze, które przyjmują Jego łaski, aby Go obrażać. „Są dusze, które gardzą Moimi łaskami i wszelkimi dowodami Mojej miłości; nie chcą usłyszeć wołania Mojego" (Dz 580). Jedynym sposobem jest akt czystej miłości; akt ustawicznej jedności z Nim poprzez miłość, pokorę, uniżenie i wyniszczenie przed Majestatem Jego. Jest to akt woli, który ściąga łaski i wywyższa człowieka. Dlatego Jezus szuka dusz, które by „łaskę moją przyjąć chciały" (Dz 1705), którą sam daje (por. Dz 1561). W tej walce Jego łaska daje „spokój wewnętrzny" (Dz 674).

Zakończenie

Pasyjny wymiar Bożego miłosierdzia odkrywa prawdę, że osiągnięcie pełnej świętości w człowieku polega na zbliżeniu się do Boga i upodobnieniu się do Chrystusa Ukrzyżowanego. Wobec tego Jezus pragnie udzielać się człowiekowi i napełniać go swoją Miłością do tego stopnia, że nawet jeśli Jego łaski nie przyjmuje to ona nie ginie, lecz zostaje przekazana innym (por. Dz 1017). W tym procesie dążenia do jedności z Nim udziela nie tylko łask potrzebnych, ale i szczególnych (por. Dz 401). Albowiem świętość wynika z tajemnicy miłosierdzia w męce i śmierci Jezusa.

NOTA O AUTORZE

Ks. prof. dr hab. Stanislaw Urbański (ur. 1947). Jego główny obszar badań to teologia duchowości, polskie szkoły duchowości, mistyka miłosierdzia, ekoteologia duchowości, duchowość Europy i amerykańska. Opublikował między innymi: *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Warszawa 1988; *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999; *Teologia modlitwy. Studium ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem duchowości szkoły zmarwychwstańczej,* Warszawa 1999; *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy,* Warszawa 1999; *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000; tł. na j. rosyjski, j. angielski; *Duchowość zmartwychwstańcza,* Warszawa 2003; tł. na j. angielski, j. hiszpański; *Świętość ubogich świata*, Warszawa 2003; *Żywoty polskich świętych,* Warszawa 2004, (współautor.: H. Noga) tł. na j. angielski; *Bogdan Jański człowiek, który przekroczył swoją młodość*, Warszawa 2006; *Mistyka Miłosierdzia*, Warszawa 2007; *Odkrywanie modlitwy*, Częstochowa 2012; *Nadzwyczajny charyzmat miłości. Matka Maria Teresa Linssen* (współautor.: J. Zielonka), Warszawa 2013; wersja niem., *Charisma der Liebe. Mutter Marie Therese und ihre Berufung fur die Kirche,* Vallendar 2013.

Ks. Jerzy Zając

Przed jubileuszem 950-lecia diecezji płockiej. Z historii czasopiśmiennictwa parafialnego

Przez kilka najbliższych lat, w diecezji płockiej – w związku z przypadającym w 2025 r. jubileuszem jej 950-lecia – historia tegoż Kościoła, zapewne na nowo stanie się przedmiotem szczególnego zainteresowania. Już dzisiaj świadczy o tym np. powołanie przez Biskupa Płockiego zespołu redakcyjnego „do przygotowania publikacji jubileuszowej poświęconej historii diecezji płockiej".[1] Należy więc spodziewać się nie tylko kolejnego powrotu do znanych źródeł i ich reinterpretacji, ale również poszukiwań kolejnych źródeł, szczególnie w odniesieniu do najnowszych dziejów diecezji płockiej. Wśród tych ostatnich można dla przykładu wymienić bardzo mało znane i niezwykle rzadko wykorzystywane czasopiśmiennictwo parafialne. Tymczasem, obok pisanych przez duszpasterzy kronik społeczności skupionych

[1] Piotr Libera Biskup Płocki, *Dekret powołujący zespół redakcyjny jubileuszowej księgi diecezji płockiej*, „Okólnik Kurii Diecezjalnej Płockiej" 2019, nr 6, s. 1.

wokół poszczególnych kościołów i kaplic, niejednokrotnie stanowią one zazwyczaj jedyne uszczegółowione i wiarygodne źródło wiadomości, co do określonych fragmentów z życia tych wspólnot. Wiadomo bowiem, że czasopiśmiennictwo to, częściej paro – a rzadziej kilkunastostronicowe tygodniki, dwutygodniki, czy miesięczniki – ogólnie nazywane gazetkami parafialnymi – wydawane przede wszystkim z myślą o informacji, ewangelizacji i integracji parafian, po latach stawały się bezcenną kopią i rzetelnym świadectwem duchowego życia wiernych wielu Kościołów parafialnych.

Tak np. nowym, unikalnym źródłem do najstarszych dziejów polskiej parafii rzymsko-katolickiej w Charkowie okazały się odkryte niedawno pierwsze numery miesięcznika informacyjnego „Parafia Charkowska" z lat 1910-1911. Pisemko to było wówczas nie tylko przedłużeniem ambony z kościoła przy ul. Gogola w Charkowie, gdzie publikowano listy pasterskie Arcybiskupa Metropolity, dekrety Kongregacji Watykańskich, materiały kaznodziejskie, ale z czasem stało się ono zwierciadłem do dzisiaj odbijającym najstarsze dzieje tamtejszego Kościoła lokalnego, kroniką bieżących zdarzeń oraz swoistą księgą ochrzczonych, zaślubionych i zmarłych katolików charkowskich. [2] Z kolei ponad dwadzieścia czasopism parafialnych wpisało się w historię czasopiśmiennictwa katolickiego diecezji i metropolii wileńskiej lat II Rzeczypospolitej. W mieście arcybiskupim tego rodzaju prasę posiadali wierni z dziesięciu kościołów; poza Wilnem pisemka parafialne ukazywały się w kościołach Bargłowa k. Augustowa, Białegostoku, Budsławia, Grodna, Łomży, Pińska, Rajgrodu k. Szczuczyna i Wołkowyska Centralnego.[3]

[2] Zob. J. Zając, *Невідомі джерела історії першої польської римо-католицької парафії у Харкові*, Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, Серія «Філологія» випуск 74, Харків – 2016, s. 314-321.

[3] Zob. J. Zając, *Czasopiśmiennictwo kościelnej prowincji wileńskiej w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2019, s. 123-142.

W ten sposób polskie czasopiśmiennictwo parafialne, stanowiące ważne i bogate źródło historyczne, dopełnia i ubogaca dzieje wielu współczesnych polskich diecezji. Sięga ono swymi początkami lat siedemdziesiątych XIX wieku,[4] odrodziło się po 1908 r., nie wyłączając lat I wojny światowej, by znacząco zaistnieć w dwudziestoleciu międzywojennym.[5] Jej odrodzenie, a zarazem i apogeum, zanotowano z początkiem lat dziewięćdziesiątych XX w.[6] Ogólną ilość jej tytułów z tego okresu aktualnie szacuje się na około 2 tys. Skromnie, zważywszy na tę charakterystykę, prezentuje się czasopiśmiennictwo parafialne w diecezji płockiej. Sięga ono swymi początkami dopiero lat dwudziestych minionego stulecia. W okresie tym, dokładniej w latach 1926-1938, wydawano tam zaledwie 6 gazetek. Były to, według układu chronologicznego, następujące pisemka: „Posłaniec z Jasnej Góry Czerwińskiej" (1926-1930), „Kronika Parafii Baboszewskiej" (1929-1931), „Gąbińskie Wiadomości Parafialne" (1932-1934), „Wiadomości Parafii Wyszyny Diecezji Płockiej" (1932-1934), „Janowskie Wiadomości Parafialne", (1933) „Posłaniec Parafii św. Wawrzyńca w Czermnie" (1937-1938). Kiedy w ostatniej dekadzie XX w. Kościół katolicki w Polsce zaczął notować renesans czasopiśmiennictwa parafialnego, w diecezji płockiej – według szacunków z 2014 r. – w sumie ukazywało się około 90 tytułów.[7]

Tak więc, dzięki wymienionym 6 płockim czasopismom z międzywojnia, prezentującym w okresie swego żywota życie wiernych, pracę ich duszpasterzy oraz stan i dzieje obiektów sakralnych takich parafii, jak Czerwińsk z dekanatu wyszogrodzkiego,

[4] Zob. *Polskie czasopisma religijno-społeczne w XIX wieku. Materiały do katalogu*, red.: Barbara Lesisz, Czesława Drapińska, ks. Daniel Olszewski, o. Kazimierz Marciniak, Warszawa-Lublin 1988.

[5] Zob. *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918-1944*, oprac. i red. Z. Zieliński, Lublin 1981.

[6] J. Koziej, *Parafialne czasopisma*, Encyklopedia katolicka t. 14, Lublin 2010 k. 1326-1328.

[7] „Gdzie jest Bóg, tam jest przyszłość". XLIII Synod Diecezji Płockiej. Prawo partykularne i program odnowy pastoralnej Kościoła Płockiego, Płock 2015, s. 312.

Baboszewo z dekanatu płońskiego, Gąbin z dekanatu gąbińskiego, Wyszyny z dekanatu mławskiego, Janowo z dekanatu przasnyskiego i Czermno z dekanatu gąbińskiego, zachowały się do naszych fragmenty tamtejszego obrazu Kościoła Płockiego lat II Rzeczypospolitej. I chociaż są to raczej skromne źródła, to jednak bogactwu ich treści wyraźnie ustępuje lokalna – nawet codzienna – diecezjalna prasa katolicka i zapisy kronik parafialnych.

Z każdym rokiem rośnie wartość historyczna blisko stu współczesnych nam czasopism parafialnych diecezji płockiej. Za lat kilkadziesiąt będą stanowić one cenne przyczynki historyczne do dziejów diecezji świętującej wtedy swoje millennium. Dzisiaj pozostaje nam pochylić się nad zachowanymi egzemplarzami tych pierwszych sześciu gazetek, sprzed II wojny światowej, najstarszych w diecezji płockiej.

„Posłaniec z Jasnej Góry Czerwińskiej" (1926-1930) salezjańskiej parafii pw. Zwiastowania NMP w Czerwińsku nad Wisłą

Jest to najstarsza spośród znanych gazetek parafialnych diecezji płockiej. Jej pierwszy numer, jako miesięcznik, ukazał się w styczniu 1926 r. Było to pismo mające z jednej strony służyć parafii pw. Zwiastowania NMP w Czerwińsku n. Wisłą, powierzonej 3 lata wcześniej salezjanom, z drugiej strony – utworzonemu tam zakładowi dla nowicjuszy wszystkich polskich zakładów salezjańskich. Ks. Stanisław Łukaszewski – proboszcz parafii czerwińskiej, a zarazem dyrektor tegoż zakładu i redaktor odpowiedzialny „Posłańca", zwracając się „Do Parafian i Przyjaciół naszych", charakter i zadania tego wydawnictwa określił następująco: „Opatrzność Boska uczyniła nas Salezjanów stróżami świątyni Matki Boskiej i murów klasztornych – tych pamiątek narodowych

w Czerwińsku. Dążymy do tego, żeby ta świątynia, która od wieków głosi chwałę Maryi na Jasnej Górze Czerwińskiej, stała się jak najgodniejszym przybytkiem Niebios królowej, żeby ten prastary klasztor dźwignięty z ruin stał się wkrótce ogniskiem oświaty i cywilizacji. I oto dziś idzie do Was „Posłaniec" z tej Jasnej Góry Czerwińskiej, który Was ma powiadomić o tym, co się u nas dzieje, jak pracujemy, co zrobiliśmy, a co nam jeszcze do zrobienia zostaje. Pisemko to skromne co miesiąc zawita do Waszego domu, ale niejedną piękną wieść Wam przyniesie czy to z dawnych czy obecnych dziejów Czerwińska".[8]

„Posłaniec z Jasnej Góry Czerwińskiej", redagowany kolejno przez księży Stanisława Łukaszewskiego, Józefa Liszkę, Jana Rzepkę, Jana Wosia i Sylwestra Króla ukazywał się, najczęściej co miesiąc, przez 5 lat, tj. do 1930 r. Drukowano go, zazwyczaj w 4-stronicowej objętości, w Salezjańskiej Szkole Graficznej przy ul. Siemca 6 w Warszawie. Był on par excellence pismem parafialnym. Poza bieżącymi zagadnieniami duszpasterskimi wynikającymi m. in. z kalendarza liturgicznego, prowadził on kronikę, przypominał dzieje parafii i jej zabytki oraz postaci zasłużone dla lokalnego Kościoła. Dalej „Posłaniec" w kilku odcinkach przypomniał parafianom szczegóły z dziejów XI-wiecznego klasztoru i kościoła czasów Kanoników Regularnych, Panien Norbertanek i księży diecezjalnych; historię królowania na Jasnej Górze Czerwińskiej Matki Bożej – Pani Mazowsza wraz z przejawami zainteresowania okazywanego temu miejscu przez królów polskich, jak również przez prymasów, kardynałów i biskupów Kościoła katolickiego w Polsce.[9] Czytelnik „Posłańca" był na bieżąco

[8] Łukaszewski S., *Do Parafian i Przyjaciół naszych*, „Posłaniec z Jasnej Góry Czerwińskiej". R. I: 1926 nr 1 s.1.

[9] *Dzieje świątyni i klasztoru w Czerwińsku n. W.*, „Posłaniec z Jasnej Góry Czerwińskiej" R. I: 1926 nr 6 s. 1.

informowany o ważnych wydarzeniach w parafii i zapraszany do udziału w nich. Proszono go więc na uroczystości Pańskie (Boże Narodzenie, Zmartwychwstanie, Zesłanie Ducha Świętego, Boże Ciało, uroczystości maryjne, odpustowe i wewnętrzne zgromadzenia wychodzące często poza salezjańskie mury. Przykładem może być tutaj uroczystość św. Franciszka Salezego, awansująca w 1926 r. do rozmiarów uroczystości odpustowej w całej parafii. Obok informacji o porządku nabożeństw, ćwiczeniach rekolekcyjnych, świętach i innych uroczystościach kościelnych w parafii; obok przypomnienia bogatej historii miejscowego klasztoru, świątyni z cudownym obrazem Matki Bożej, miesięcznik miał też zawiadamiać swoich czytelników o tym, co dzieje się w czerwińskim świecie salezjańskim, jak tam pracują, co już zrobili i co jeszcze oczekuje na realizację.

W ten sposób pismo parafialne stało się przyczynkiem do obrazu życia salezjańskiego w Polsce, przyczynkiem mało znanym i najprawdopodobniej w ogóle dotąd niewykorzystanym. Na jego stronicach w okolicznościowych publikacjach, w licznych odcinkach „Kroniki" i w odcinkach „Z życia Zakładu" upamiętnione zostały historyczne i piękne karty międzywojennych dziejów salezjańskich na ziemi czerwińskiej, od dnia przybycia w 1923 r. i pierwszego roku pracy po rok 1930 – ostatni rok „Posłańca". Ponadto można tam spotkać genezę obecności braci św. Franciszka Salezego w Czerwińsku, duże grono ich wspomożycieli, publikacje prezentujące postać beatyfikowanego wówczas ks. Jana Bosko. czy wreszcie kronikę zorganizowanego tam zakładu salezjańskiego. W sumie czerwiński „Posłaniec" jest bogatym, ciekawym i niewykorzystanym dotąd źródłem wiedzy historycznej tak dla diecezji płockiej jak i Zgromadzenia Księży Salezjanów. Np. pewne fragmenty tej kroniki skupiały uwagę na bardziej powołaniowych stronach życia kleryków-nowicjuszy

w Czerwińsku, jeszcze inne na podejmowanych w zakładzie gościach. Przykładem pierwszych wzmianek może być tutaj sprawa misji prowadzonych niemal na całym świecie i stanowiących ważną domenę pracy kapłańskiej środowiska salezjańskiego; przykładem drugich – odwiedziny takich osobistości jak np. Filipa Rinaldiego – Generała Zgromadzenia Salezjańskiego, biskupów: Anatola Nowaka z Przemyśla, Antoniego Juliana Nowowiejskiego z Płocka, sufragana łódzkiego Kazimierza Tomczaka, sufragana płockiego Leona Wetmańskiego, księży z Holandii, Rzymu i Turynu, a także osób świeckich: Ministra Spraw Wewnętrznych, gen. F. Sławoj-Składkowskiego, Wojewody Warszawskiego Sołtana z żoną, Wice-Wojewody Warszawskiego i Starosty Płońskiego. Gośćmi czerwińskich nowicjuszy bywali też salezjańscy misjonarze, m. in. z Brazylii, Chin i Ziemi Ognistej.

„Posłaniec z Jasnej Góry Czerwińskiej" ostatnich lat dwudziestych XX wieku zawiera także ważne przesłanie ewangeliczne. Dotyczy ono wychowania, a trafiło do „Posłańca" przy okazji prezentacji postaci ks. Jana Bosko oraz zamieszczonej tam części listu Arcypasterza płockiego z 5 marca 1930 r., poświęconego wychowaniu młodzieży.

Z okazji zbliżającego się 100-lecia powierzenia salezjanom parafii czerwińskiej, „Posłańcowi z Jasnej Góry Czerwińskiej" poświęcone zostało i opublikowane krótkie studium monograficzne.[10]

[10] Gulak S., Zając J., *Salezjański „Posłaniec z Jasnej Góry Czerwińskiej". Historia i przesłanie*, „Pedagogia Ojcostwa" 2018 nr 2(17) s. 54-64.

„Kronika Parafii Baboszewskiej" (1929-1931) parafii pw. św. Urbana w Baboszewie

W Salezjańskiej Szkole Graficznej przy ul. Siemca 6 w Warszawie drukowano też drugą – w porządku chronologicznym – gazetkę parafialną w diecezji płockiej. Była to „Kronika Parafii Baboszewskiej", która ukazywała się w latach 1929-1931. Pierwszy jej numer, wydał ks. Józef Jaśkiewicz 15 grudnia 1929 r.[11] Zwracając się zaś „Do Kochanych Parafian Baboszewskich" swoje nowe dzieło Proboszcz-wydawca zaprezentował słowami: „Są wydarzenia w życiu poszczególnych parafii, które może nie zainteresują szerszego ogółu czytelników zainteresują natomiast poszczególnych parafian danej okolicy [...]. Są wydarzenia, czyny, momenty w każdej parafii, zasługujące na dłuższą pamięć. Kronika parafii Baboszewskiej notować będzie ważniejsze wydarzenia w życiu parafii i parafian – omawiać sprawy parafialnego kościoła i organizacji religijno-społecznych. Zawiadamiać o porządku nabożeństw kościelnych i o terminach zebrań parafialnych – wreszcie zamieszczać wiadomości o urodzonych, zaślubionych i zmarłych w parafii. Oto i wszystko o czym pisać będzie kronika".[12]

Wydawnictwo parafii baboszewskiej, prenumerowane w pierwszym roku przez 150 rodzin, spotkało się z – nienotowanym w płockiej prasie parafialnej – gorącym przyjęciem tego tytułu tak w Kurii Biskupiej i jak i osobiście u Antoniego Juliana Nowowiejskiego. „Kuria Biskupia – czytamy w 6 numerze „Kroniki" – pismem z dn. 30 stycznia r. b. serdecznie winszuje Kronice par. Baboszewskiej – jej narodzin. Najdostojniejszy

[11] M. M. Grzybowski, *Duchowieństwo Diecezji Płockiej. Wiek XX. Tom 1. Część 1*, Płock 2007, s. 238-239.

[12] *Do Kochanych Parafian Baboszewskich*, „Kronika Parafii Baboszewskiej" R. I: 1929 nr 1 s. 1.

zaś Arcypasterz Płocki z gorącym sercem wita pierwsze numery Kroniki – a Redakcję i Czytelników błogosławi". Z kolei wyróżnieni adresaci, na łamach swej gazetki wyrazili godną podkreślenia tutaj postawę wielkich propagatorów prasy katolickiej. W imieniu redakcji i czytelników napisano tam mianowicie: „Wdzięczni za Pasterskie błogosławieństwo, oraz za serdeczne powitanie naszego parafialnego pisemka – składamy hołd synowski – Naszemu Najdostojniejszemu Arcypasterzowi – i oświadczamy, że na tym małym zagonku – olbrzymiej roli kościoła katolickiego – wszystko – co w myśl wskazań Stolicy Piotrowej i naszego Arcypasterza – ku chwale Boga – pożytkowi Kościoła a pokojowi i dobru Ojczyzny – służyć może – w miarę możności i sił naszych – czynić będziemy".[13] Na priorytetowe miejsce i kapitalną rolę prasy katolickiej zwrócono uwagę jeszcze w tym samym numerze, pisząc o Akcji Katolickiej.[14]

W sumie ukazały się 23 numery „Kroniki Parafii Baboszewskiej", przy czym pierwszych 11 numerów do maja 1931 r. włącznie wydawano 1 i 15 dnia każdego miesiąca, w czerwcu, lipcu, sierpniu i wrześniu – po jednym numerze podwójnym, a w październiku, listopadzie i grudniu 1930 r. – po jednym numerze. Numer z 1 stycznia 1932 r. jest ostatnim z numerów baboszewskiej gazetki parafialnej. Natomiast sama treść wydawnictwa niewiele odbiegała od zapowiedzianej przez Redakcję. Poza publikacjami o charakterze duszpastersko-liturgicznym, o porządku nabożeństw; poza wiadomościami bieżącymi, czy poza drukowaniem terminowych kalendarzyków parafianina na określone miesiące, uwagę czytelnika zwracają jeszcze informacje wskazujące na troskę o świątynię, wszak "Kościół w każdej parafii – jak to twierdził

[13] *Arcypasterz Płocki błogosławi Kronikę*, „Kronika Parafii Baboszewskiej" R. I: 1929 nr 6 s. 1.
[14] *Jeszcze słówko o Akcji Katolickiej*, Tamże, s. 1-3.

ks. Jaśkiewicz – to serce parafii".[15] Koszty związane z odbudową zniszczonego podczas I wojny światowej kościoła parafialnego wymagały wielkiego zaangażowania finansowego parafian. W wielu numerach „Kroniki" drukowano imienne listy parafian regulujących określone na kościół składki, zarówno zaległe jak i bieżące, aby „przekazać pamięci współczesnego i następnych pokoleń, imiona i nazwiska tych wszystkich parafian, którzy swój obowiązek względem kościoła parafialnego do dziś wypełnili".[16] Podawano też stan kasy kościelnej, podkreślając poniesione koszty budowy, wysokość wniesionych składek obowiązkowych oraz dobrowolnych ofiar i stan zadłużenia parafii.

Ponadto „Kronika Parafii Baboszewskiej" wiele pisała o sprawach demograficznych Baboszewa i okolic, sprawach wychowawczych postrzeganych w granicach parafii, nie pozostając obojętną nawet wobec spraw społeczno-gospodarczych i politycznych. I tak na marginesie statystyki parafialnej na temat chrztów, małżeństw i pogrzebów dowiadujemy się, że „We wsi Maława mieszka przy prawnukach staruszka, Salomea Wierzbicka [...], która liczy obecnie 100 lat życia [i] chodzi jeszcze o własnych siłach".[17] Zaś po Świętach Bożego Narodzenia 1929 r. napisano tam m. in.: „W tym roku po raz pierwszy na wezwanie proboszcza zaniechano obrzucania się w kościele i na cmentarzu kościelnym żwirem. grochem i łubinem, był to zwyczaj godny dzikusów, dobrze więc, że położono mu kres raz na zawsze".[18] W kolejnych numerach „Kroniki" znajdujemy wielką różnorodność tematów: obok tekstu „Nabożeństwo się rozpoczęło, a my zaczynamy się schodzić – i schodzimy się w ciągu całego

[15] *Cześć tym, którzy spełnili swój obowiązek względem kościoła parafialnego*, „Kronika Parafii Baboszewskiej" R. I: 1930 nr 3 s. 1.

[16] Tamże, s. 1-2.

[17] *Długowieczność*, „Kronika Parafii Baboszewskiej" R. I: 1930 nr 4 s. 4.

[18] *Z minionych świąt*, „Kronika Parafii Baboszewskiej" R. I: 1930 nr 3 s. 4.

nabożeństwa",[19] zamyślenie z uwagą: "Młodzież nasza poganieje. A czyni to nieprzyjazny człowiek – w przeróżnych związkach, propagujących oświatę bez Boga – i, ze smutkiem trzeba to powiedzieć, w szkole"[20]; obok wręcz imperatywnej rady przedwyborczej „Polak-katolik powinien [...] głosować na listę wybitnie narodową i katolicką",[21] mini-wykład o Konstytucji 3 Maja, która „zespoliła [...] wszystkich Polaków i związała powaśnione stany spójnią jedności – braterstwa [...]. Prawdziwe jednak święto [...] będzie wtedy gdy jedność – zgoda i miłość w narodzie – zwycięży rozpasane dziś partyjniactwo – walkę klas i egoizm jednostek".[22]

Redakcja „Kroniki", krytykując zachowania lokalnych władz oświatowych i naganne postawy obywatelskie niektórych parafian, zainteresowania swoje okazywała także wobec wielu innych dziedzin życia społecznego. Przykładem może być tutaj problem dróg lokalnych sygnalizowany słowami: „Bolączką naszej parafii są drogi. W czasie jesieni – bezmroźnej zimy i wiosny – dojście do cmentarza grzebalnego – dojazd do wiosek prawie niemożliwy. Z pogrzebami chodzimy „gęsiego", a jadąc do wiosek omijamy drogi, rozjeżdżamy pola coraz szerzej i dalej. Prawdziwym jednak nieszczęściem są mosty na Raciążnicy. Pod Kiełkami już tylko sterczące pale wskazują ślad mostu, a na Rzewinie przejazd po trzeszczącym, bez barier moście stale grozi katastrofą [...]. Może czynniki miarodajne – kończy autor krytyczną informację – zwrócą wreszcie uwagę te niedomagania".[23]

[19] *O punktualności*, Tamże, s. 2.
[20] *Rodzicom katolickim ku rozwadze!*, „Kronika Parafii Baboszewskiej" R. I: 1930 nr 16 i 17 s. 2.
[21] *Na kogo polak-katolik głosować powinien*, „Kronika Parafii Baboszewskiej" R. I: 1930 nr 21 s. 4.
[22] *Święto Narodowe*, „Kronika Parafii Baboszewskiej" R. I: 1930 nr10 s. 3.
[23] *Nasze bolączki*, „Kronika Parafii Baboszewskiej" R. II: 1931 nr 1 s. 4.

„Gąbińskie Wiadomości Parafialne" (1932-1934) parafii pw. św. Mikołaja w Gąbinie

Był to 4-stronicowy[24] „tygodnik religijno-informacyjny", którego pomysłodawcą, redaktorem i wydawcą „za zezwoleniem władzy Duchownej" był ks. Feliks Malinowski, wikariusz par. pw. św. Mikołaja w Gąbinie w latach 1931-1934.[25] Przedsięwzięcie to podjął w kilkanaście miesięcy po święceniach kapłańskich, na pierwszej swojej placówce duszpasterskiej, motywując decyzję swoją wobec parafian słowami: „by do Was wszystkich regularnie i jednocześnie mówić, rozpoczynamy od niedzieli dzisiejszej wydawać małą gazetkę parafialną [...]. Ona ma nas wszystkich ściślej zespolić w jedną wielką rodzinę parafialną. Przede wszystkim zaś ma: jednych umocnić w świętym zapale dla sprawy Bożej, drugich obudzić do życia Bożego, wszystkich zaś złączyć węzłem miłości z kościołem parafialnym i swoimi duszpasterzami".[26]

Tak zainicjowane z dniem 6 listopada 1932 r. katolickie czasopismo gąbińskie, adresowane do 800 rodzin zamieszkujących w parafii, wydawane było systematycznie na każdą niedzielę (z wyjątkiem miesięcy wakacyjnych), do 8 lipca 1934 r., tzn. do czasu objęcia przez ks. F. Malinowskiego następnej placówki, tj. wikariatu w Bądkowie. „Gąbińskie Wiadomości Parafialne" były więc klasycznym przykładem dzieła jednej osoby. Pierwsze pięć numerów drukowano u „Braci Detrychów" w Płocku, wszystkie

[24] Tylko nr 17 z 29 kwietnia 1934 r. liczył 6 stron, z czego prawie 3 s. poświęcono na druk Listu pasterskiego A. J. Nowowiejskiego w sprawie Kongresu Eucharystycznego S.M.P. męskiej w Płocku w dniach 26 i 27 czerwca 1934 roku.

[25] M. M. Grzybowski, *Duchowieństwo Diecezji Płockiej. Wiek XX. Tom 1. Część 1*, Płock 2007 s. 336-338. Pochodził z wyjątkowej rodziny, gdzie „jedna córka i pięciu synów poświęciło się służbie bożej [...]. Córka jest w Zgromadzeniu Sióstr Miłosierdzia, 4 synowie już są kapłanami" Zob. Ks, Franciszek Malinowski, Misjonarz, Wspomnienie o Matce, Krotoszyn Wlkp., s. 13.

[26] *W Imię Boże!* „Gąbińskie Wiadomości Parafialne" R. I: 1932 nr 1 s. 1.

kolejne – u M. Goldsztejna w Gąbinie. Mimo niskiej ceny za egzemplarz „Wiadomości" (5 groszy). Po pierwszym miesiącu kolportażu sprzedawano „niespełna trzysta egzemplarzy [...]. Wszystko przeszło bez odgłosu. Mimo że gazetkę chłopcy sprzedawali nie tylko w niedzielę, ale i w ciągu trzech dni wystawienia Najśw. Sakramentu, ilość nabywców nie zwiększyła się [...]. To małe zainteresowanie się ogółu tłumaczymy sobie nieprzyzwyczajeniem do czytelnictwa w ogóle, obojętnością na wszystko, brakiem uspołecznienia, interesowaniem się tylko samym sobą".[27] To publicznie wyrażone rozgoryczenie po roku publikacji „Wiadomości" zastąpiono słowami: „Różne chwile Redakcja w tym okresie czasu przeżywała [...]. Finansowo koniec z końcem się wiąże. Mogłoby być wprawdzie więcej jeszcze odbiorców [...]".[28] Dalej zaś po pytaniu „Czy choć w części cel osiągnięto" literalnie napisano: „nie wiemy, ale w dalszym ciągu te same mamy pragnienia".[29] Na szczęście sytuacja powyższa w niczym nie deprymowała oddanemu „Wiadomościom" księdza redaktora, który systematycznie ubogacał ich treści i uatrakcyjniał ich łamy rycinami dopełniającymi treści publikowanych materiałów. Z okazji 25-lecia biskupstwa Arcypasterza Antoniego Juliana Nowowiejskiego 11 czerwca 1933 r. wydano Dodatek ilustrowany do „Gąbińskich Wiadomości Parafialnych".

Układ graficzny i treściowy gazetki parafialnej z Gąbina stanowiły materiały liturgiczno-katechetyczne, bieżące informacje parafialne i szeroko pojęta kronika Kościoła lokalnego. Pisano więc z jednej strony o roku kościelnym (Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc, Zesłanie Ducha Świętego), ważniejszych nabożeństwach ku czci NMP i niektórych świętych,

[27] *Od Redakcji!*, „Gąbińskie Wiadomości Parafialne" R. I: 1932 nr 6 s. 1

[28] *6 listopada minął rok!*, „Gąbińskie Wiadomości Parafialne" R. II: 1933 nr 39 s. 1

[29] Tamże.

(np. św. Stanisława Kostki), o mszy św.; z drugiej strony zamieszczano informacje co do porządku nabożeństw, terminów i tematów zebrań stowarzyszeń religijnych, imienne wykazy chrzczonych, zawierających małżeństwa i zmarłych. Można tam spotkać też wiele – czasami obszernych – sprawozdań z życia organizacyjnego w parafii: Stowarzyszeń Męskich i Żeńskich Młodzieży Polskiej, Krucjaty, Trzeciego Zakonu, czy młodzieży szkolnej. Urzekają bogactwem treści sprawozdania roczne, relacje z uroczystości święcenia sztandarów, opisy zjazdów, wycieczek, rekolekcji (także zamkniętych), oraz informacje z frontu robót przy budowie kościoła gąbińskiego i z akcji zbierania niezbędnych na ich prowadzenie funduszy. W opisach tych czasami szczerość i bezpośredniość redaktora wobec czytelnika zaskakiwała. Pisząc np. o kolędzie i łączonej z nią zbiórce składek na budujący się kościół m. in. stwierdzono: „Dużo ks. Dziekan liczył i liczy na tę zbiórkę kolędową, lecz niestety, smutnie się zapowiada, patrząc na trzy pierwsze dni kolędy. Gdy to piszę byliśmy już na 6 wsiach i co zebraliśmy? Emilianów złożył 12 zł [...]. Prawda, że dziś jest ciężko o grosz; czemu jednak mimo wszystko są parafianie, którzy i zaległości nie mają i przy każdej okazji zawsze coś na kościół złożą”?[30]

„Gąbińskie Wiadomości Parafialne” doczekały się interesującej monografii,[31] która „Bez wątpienia przyczyni się [do] głębszego poznania roli Kościoła i parafii *duchowej kuźni* Gąbina”.[32]

[30] *Kolęda*, „Gąbińskie Wiadomości Parafialne” R. II: 1933 nr 3 s. 2

[31] A. Rojewski, *Gąbin. Rok, osiem miesięcy i dwa dni z dziejów parafii i miasta*, Płock 2007.

[32] W. Graczyk, Tamże, s. 4 okładki.

„Wiadomości Parafii Wyszyny Diecezji Płockiej" (1932-1934)parafii pw. Matki Boskiej Różańcowej w Wyszynach

Prezentację tę wypada otworzyć przedstawieniem ks. Wincentego Helenowskiego,[33]redaktora i wydawcy „Wiadomości",[34] a następnie „Posłańca",[35] postaci niezwykle zasłużonej dla diecezji płockiej,[36] dla Polonii, szczególnie górniczej we Francji,[37] oraz dla czasopiśmiennictwa katolickiego służącego wymienionym środowiskom, wreszcie jednego z dwóch dyplomowanych w okresie międzywojnia płockich kapłanów-dziennikarzy.[38] Trzeba przy tym koniecznie dodać, że ks. Helenowskiemu zawdzięczają swój żywot właściwie trzy pisemka parafialne. Tym trzecim, chronologicznie zaś pierwszym, był – poza dwoma jego wyżej wymienionymi pisemkami – „Robotnik", wydawany właśnie dla polskich górników zatrudnionych w kopalniach francuskich w granicach diecezji Arras. Na ten temat pisano: „W latach dwudziestych i trzydziestych poszczególni duszpasterze polscy podejmowali próby

[33] M. M. Grzybowski, *Duchowieństwo Diecezji Płockiej. Wiek XX. Tom 1. Część 1*, Płock 2007 s. 221-227.

[34] „Wiadomości Parafii Wyszyny Diecezji Płockiej" wydawana co tydzień od 25 września 1932 r. 2-stronicowa gazeta parafialna w postaci powielanego maszynopisu do 27 maja 1934 r.

[35] „Posłaniec Parafii św. Wawrzyńca w Czermnie", wydawane w latach 1937-1938.

[36] W latach 1931-1932 był drugim z kolei redaktorem naczelnym „Hasła Katolickiego", tygodnika Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej w Płocku.

[37] „Od września 1920 r. do wiosny roku następnego jedynym duszpasterzem polskim poza Paryżem był w Barlin ks. Wincenty Helenowski. Na 18 ośrodków polskich, które zwróciły się do niego o przyjazd na Boże Narodzenie, mógł odwiedzić zaledwie sześć". R. Dzwonkowski, Polska opieka religijna we Francji 1909-1939, Poznań-Warszawa 1988 s. 50 i 126.

[38] Ks. Helenowski „W Montrealu dokończył swoje studia, zdobywając w grudniu 1929 roku dyplom doktora nauk społecznych, ekonomicznych i politycznych oraz dyplom z dziennikarstwa". Zob. M. M. Grzybowski, *Duchowieństwo Diecezji Płockiej. Wiek XX. Tom 1. Część 1*, Płock 2007 s. 223. Drugim był ks. Czesław Pacuszka, dr teologii, który w latach 1926-1936 studiował teologię na Instytucie katolickim w Paryżu oraz dziennikarstwo na Sorbonie w „Ecole de Journalisme". Zob. M. Grzybowski, Pacuszka Czesław, *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981 pod red. L. Grzebienia. T. 6*, Warszawa 1983 s. 606.

wydawania pisemek „parafialnych", z których tylko w dwóch wypadkach zachowały się poszczególne egzemplarze. Pierwszym z nich, mającym szerszy, niż tylko lokalny zasięg, był żywo redagowany „Robotnik" wydawany od 1920 r. w Barlin (Pas de Calais), przez ks. W. Helenowskiego. Było to pierwsze i jedyne w tym czasie polskie pismo robotnicze we Francji, zajmujące się najbardziej aktualnymi problemami wychodźstwa. Ukazujący się dwa razy w tygodniu, parustronicowy „Robotnik" wychodził w latach 1920-1921, a być może dłużej".[39]

Wracając zaś do „Wiadomości Parafii Wyszyny Diecezji Płockiej", ks. dr W. Helenowski – ich redaktor i wydawca w pierwszych słowach do czytelników, poświęconych celowi prezentowanej gazetki, napisał: „Celem naszym jest uświadomić każdego parafianina o działalności, przeznaczeniu i potrzebach naszej parafii wyszyńskiej. W pierwszym rzędzie winniśmy uświadamiać siebie, w drugim – naszych bliźnich. To uświadomienie jest największą potrzebą dzisiejszych czasów dla wszystkich katolików [...]. Pragniemy przez parafialną gazetkę dotrzeć do wszystkich mieszkańców naszej parafii i powiedzieć im, co robimy i do czego zdążamy i co osiągnąć musimy. Chętnym parafianom stawi[a] my program pracy, obojętnym zaś, wskazując żywy przykład chętnych, powiemy: pójdźcie z nami, by osiągnąć ideał wspólnymi siłami. W jedności jest siła. A pochodząca od Boga oświata ludu dokona cudu".[40]

Na jednej, 2-stronicowej kartce papieru mniej więcej formatu A4 przekazywano co tydzień nadspodziewanie wiele wiadomości. Zawsze na pierwszym planie, po ostatni numer gazetki

[39] R. Dzwonkowski, *Polska opieka religijna we Francji 1909-1939*, Poznań-Warszawa 1988 s. 209. Zob. też A. Paczkowski, *Prasa polonijna w latach 1870-1939. Zarys problematyki*, Warszawa 1977 s. 112; Tenże, *Prasa i społeczność polska we Francji w latach 1920-1940*, Ossolineum 1979 s. 163.
[40] Cel naszej gazetki, „Wiadomości Parafii Wyszyny Płockiej Diecezji" R. I: 1932 nr 1 s. 1 z 25 września 1932 r.

zamieszczano informację eucharystyczną, dla wiernych najważniejszą: „Msza święta odprawia się codziennie o godz. 8 rano. W niedziele i święta o godz. 9-ej i suma o godz. 11. Nieszpory w niedziele i święta odprawiają się o godz. 4 po obiedzie. Do spowiedzi można przystąpić zawsze przed i po Mszy św." Inne stałe rubryki informowały na bieżąco o intencjach mszalnych, zapowiedziach przedślubnych, udzielonych chrztach, zawartych małżeństwach i zgonach wśród parafian. Najwięcej miejsca poświęcano życiu religijnemu wiernych, sprawom materialnym parafii oraz życiu społecznemu całej wspólnoty.

Na skromnych łamach parafialnej gazetki, zgodnie z rokiem liturgicznym, w Adwencie, okresie Bożego Narodzenia Wielkim Poście, okresie Wielkanocnym i Zielonych Świąt spotykamy się z Chrystusem Królem, Duchem Świętym, Najświętszą Maryją Panną, a spośród świętych najczęściej ze Stanisławem Kostką z jakże bliskiego Wyszynom Rostkowa. Są tam, pełne zachęt, wzmianki o katechizmie, Pierwszej Komunii świętej, Bierzmowaniu, różańcu, majowej modlitwie przed polną figurką, odpuście parafialnym, rekolekcjach m. in. z udziałem księży profesorów z Płocka i ks. J. Zieji z Warszawy, o nowennach, święceniu pokarmów, pól, ziół, czy o kolędzie. Dalej pismo stało się też świadectwem budzenia się, rozwoju i krzepnięcia stowarzyszeń i organizacji religijnych; wspólnej, proboszcza i parafian, pracy przy kościele, plebanii, cmentarzu grzebalnym i organistówce. Na progu 1933 r. ks. W. Helenowski – redaktor i wydawca „Wiadomości" m. in. pisał: „rezultatem wspólnych zabiegów mamy odnowioną plebanię, wykarczowany ogród, odnowione naczynia [liturgiczne], żłóbek Bożej Dzieciny, 15 ton zlasowanego wapna i, jako ostatnią nowość, lampę o sile 700 świec oświetlającą cały kościół. [...]. O rezultacie pracy duchowej świadczyć może tylko liczny napływ ludzi do kościoła w czasie nabożeństw

i zainteresowanie się dobrodziejstwami parafii".[41] Zakresów działania, podjętych tematów i ciekawych zdarzeń z dziejów społeczności parafii Wyszyny, odnotowanych w „Wiadomościach" było dużo, dużo więcej. Dzięki gazetce parafialnej wiemy wiele o zaangażowaniu proboszcza w popularyzację dobrej prasy, trzeźwości, oszczędności, w otwarcie w Wyszynach punktu pocztowego, biblioteki parafialnej, w zorganizowanie kursu betoniarskiego, w akcji związanej ze sprowadzeniem drzewek owocowych do ogrodów i sadów, czy cukru taniego dla pszczelarzy. Przykłady te udzielały się parafianom. Organista założył chór kościelny, dzieci i młodzież zadbały o ufundowanie sztandarów szkolnych i stowarzyszeniowych, gospodynie poprzez urządzanie przedstawień zaczęły zbierać fundusze na zakładanie apteczek wiejskich, czy na budowę remizy. Tak mobilizowana społeczność parafialna, tłumnie i aktywnie uczestniczyła w organizowanych z udziałem parafii Dniach Armii, Dniach Oszczędności, czy Święcie Morza. Na szczególne podkreślenie niewątpliwie zasługują dwie obszerne i ciekawe relacje. Pierwsza dotyczy obchodów 13 rocznicy męczeńskiej śmierci tutejszego proboszcza, Stanisława Szulborskiego, zamordowanego w Wyszynach 22 sierpnia 1920 r. przez walczących tam z Armią Polską bolszewikami.[42] Druga, z tych relacji poświęcona jest wizytacji kanonicznej, jakiej w parafii Wyszyny dokonał w dniach 19-20 maja 1934 r. błogosławiony dziś biskup sufragan Leon Wetmański.[43]

---

[41] *Bilans za rok ubiegły*, „Wiadomości Parafii Wyszyny Płockiej Diecezji" R. II: 1933 nr 1 s. 1 z 1 stycznia 1933 r.

[42] **Trzynaście lat temu**, „Wiadomości Parafii Wyszyny – Płockiej Diecezji" R. II: 1934 nr 33 s. 1; *Uczcijmy pamięć Kapłana Męczennika*. Tamże, s. 2; Święto parafialne, „Wiadomości Parafii Wyszyny – Płockiej Diecezji" R. II: 1934 nr 34 s. 1; *Żałobny dzień 22 sierpnia*, Tamże; *Święto parafialne*, „Wiadomości Parafii Wyszyny – Płockiej Diecezji" R. II: 1934 nr 35 s. 1; *Uczcijmy pamięć Waszego Kapłana!*, Tamże; *Co powiedział ks. kanonik Brzeski w Wyszynach*, Tamże.

[43] *Kanoniczna wizytacja*, „Wiadomości Parafii Wyszyny – Płockiej Diecezji" R. III: 1934 nr 16 s. 2; Najdostojniejszego Gościa i Wizytatora naszej parafii, Jego Ekscelencję Księdza Biskupa

„Janowskie Wiadomości Parafialne" (przynajmniej z 1933 r.) parafii pw. Św. Rocha w Janowie

Na razie – pomimo usilnych poszukiwań – nie udało się dotrzeć do jakiegokolwiek numeru tej gazetki. Nie ma jednak najmniejszej wątpliwości o jej istnieniu. Ks. prof. M. Grzybowski w publikacji poświęconej ks. Władysławowi Białemu, z którego bytem „Janowskie Wiadomości Parafialne" są wiązane napisał: „Ks. Biały oprócz pracy duszpastersko-administracyjnej gorliwie i z poświęceniem oddawał się sprawom społecznym i patriotycznym [...], a nawet – jako jeden z niewielu w diecezji – wydawał pismo parafialne pt. „Janowskie Wiadomości Parafialne".[44] Przy okazji, autor monografii o tym wielkim Kapłanie-Męczenniku, przytacza nieco szczegółów o samej gazetce, pisząc: „Pismo to informowało parafian nie tylko o porządku nabożeństw, ale podawało główną treść kazania, artykuły ideowe, wiadomości bieżące itd. Choć były to tylko maszynopisy i ilość egzemplarzy ograniczona, docierało ono do wielu parafian i kształtowało ich postawy, a w niektórych wypadkach było przedmiotem sporów i polemik, zwłaszcza na tematy społeczne i polityczne".[45]

Bodaj najwięcej polemik wywiązało się po opublikowaniu w „Janowskich Wiadomościach Parafialnych" artykułu ks. prob. Wł. Białego p.t. „Ideologia państwowa". Pisał o tym m. in. „Głos Mazowiecki", wymieniając miejsce i rok (1933) publikacji tego artykułu i co przesłanki jego treści. Czytamy tam

Leona Wetmańskiego najserdeczniej witamy i najgoręcej prosimy o pasterskie błogosławieństwo. Program kanonicznej wizyty, „Wiadomości Parafii Wyszyny – Płockiej Diecezji" R. III: 1934 nr 17-18 s. 1; *Tryumfalny pochód Księdza Biskupa przez wyszyńską parafię*, „Wiadomości Parafii Wyszyny – Płockiej Diecezji" R. III: 1934 nr 19 s. 1-2

[44] M. M. Grzybowski, *Ksiądz Władysław Biały 1882-1940*, Płock 2007 s. 13-14.

[45] Tamże, s. 14.

mianowicie: „Dla utrzymania tem ściślejszego kontaktu z parafianami ks. prob. Biały wydaje organ parafialny p. t. „Janowskie Wiadomości Parafialne". W numerze tych „Wiadomości" z dnia 5 sierpnia ub. r. ks. Biały zamieścił artykuł p. t. „Ideologia państwowa".[46] W niektórych zdaniach artykułu „Ideologia państwowa" władze dopatrzyły się cech przestępstwa. „Wiadomości" uległy konfiskacie i ks. Wł, Biały został pociągnięty do odpowiedzialności sądowej. W pierwszej instancji, w Sądzie Powiatowym w Chorzelach ks. Biały został uniewinniony. Oskarżyciel publiczny zaapelował do tego wyroku. W czwartek ubiegły odbyła się sprawa w drugiej instancji, w Sądzie Okręgowym w Mławie".[47]

Ciąg dalszy tej relacji (mowa obrońcy – mec. Zgliczyńskiego) przybliża nieco treść kontrowersyjnej publikacji, co „Głos Mazowiecki" przekazuje w słowach: „W artykule swym ks. Biały rozwinął myśl, że nasza modna dziś ideologia t. zw. „państwowa" nie uznaje nad sobą Boga, ani żadnych Boskich przykazań, czyli że państwo jest z ducha bezbożne, mimo że formalnie i praktycznie jest konkordat i poprawne stosunki z Kościołem katolickim. Twierdzenie to motywuje ks. prob. Biały zjawiskami, że w łonie organizacji t. zw. „państwowych" są dążenia do wyłączenia religii z życia publicznego i do jego zupełnego zlaicyzowania [...]. A ponieważ w stosunku do Boga i religii – pisze ks. Biały – człowiek długo nie może się zachować obojętnie i musi się zdeklarować za lub przeciw, więc i te organizacje „państwowe" w wielu wypadkach wyszły już ze swej obojętności i zajęły stanowisko wrogie wobec religii".[48]

[46] *W pierwszej instancji uniewinniony, w drugiej skazany*, „Głos Mazowiecki" R. II nr 63 s. 4.
[47] Tamże.
[48] Tamże.

I jeszcze fraza z tzw. ostatniego słowa ks. Wł. Białego o swojej publikacji: „Ja pisałem [...] o duchu „ideologii" a nie o formie zewnętrznej. Obecna ideologia „państwowa" realizuje się w organizacjach popieranych przez państwo [...]. Znamy statuty tych organizacji. Nie ma w nich ani słowa o Bogu [...]. Jeżeli wolno nas zwalczać [...] to my mamy obowiązek bronić się i walczyć o zdrowe zasady. To jest moim obowiązkiem nie tylko jako kapłana, ale i jako obywatela-Polaka". [49] A jednak sąd ogłosił wyrok skazujący ks. Białego na 200 zł. grzywny i koszta. Obrona zapowiedziała kasację, o której brak jakichkolwiek wzmianek.

„Posłaniec Parafii św. Wawrzyńca w Czermnie" (1937-1938) parafii pw. św. Wawrzyńca w Czermnie

Ks. Wincentego Helenowskiego – redaktora i wydawcę „Robotnika" (1920-1921) dla polskiej braci górniczej z Barlin we francuskim departamencie Pas-de Calais, następnie „Wiadomości Parafii Wyszyny Diecezji Płockiej" (1932-1934) nie ma tutaj potrzeby przedstawiać. Natomiast trzecie z kolei jego pisemko parafialne, wydawane około roku (XI.1937 – XI. 1938) podczas duszpasterzowania w Czermnie podobne było gazetce wyszyńskiej. Był to także tygodnik o objętości 2 stron pisany na maszynie, a następnie powielany w kilkuset (od 200 do 500) egzemplarzach.

Innymi słowy kartka papieru podobna formatowi A4 wypełniona informacjami interesującymi przede wszystkim parafian, dla których – jak i dla proboszcza – zadaniem najambitniejszym pozostawało zbudowanie własnego kościoła parafialnego. Tak więc obok wiadomości co do czasu odprawiania Mszy

[49] Tamże.

św., intencji mszalnych, zapowiedzi przedślubnych, wykazu ochrzczonych, zaślubionych i zmarłych, czy rozważań tajemnic wiary – poczesne miejsce zajmowały sprawy finansowe związane z parafią i jej nową świątynią. Ksiądz Proboszcz nie żałował miejsca na druk imiennych wykazów składających ofiary na katolicki Dom Boży w Czermnie. Nazywano ich fundatorami nowego kościoła. Znalazło się tam bardzo dużo darczyńców, także spoza parafii i diecezji płockiej. Np. 200 zł przysłał sam Prezes Rady Ministrów gen. Sławoj Składkowski, nadchodziły też ofiary po kilkaset franków od byłych parafian – polskich górników z Barlin i okolicy. Czasami pokaźne pieniądze przekazywali zamieszkujące w granicach parafii Czermno rodziny wyznania prawosławnego i ewangelickie. Bywało i tak, że „Biedna panna Anastazja Tarka z Plebanki uchowała prosiaczka, sprzedała go za 85 zł, dołożyła z drobnych oszczędności 15 zł i całe sto złotych przyniosła na budowę nowego kościoła”.[50] Ks. Proboszcz dopowiedział: „Czyż to nie jest przykład dla was zamożni gospodarze”? Inny jeszcze przykład: „Znów z Francji nadszedł list z ofiarą 10 złotych. Oto wyjątek z niego: „Przesyłam niezwłocznie skromną ofiarę na budowę kościoła w naszej parafii [...]. Cieślak Helena”.[51] Dalej kolejne dopowiedzenie proboszcza, że „jest to córka obecnego sołtysa z Rumunków Troszyńskich. W dalekiej Francji pamięta o swym kościele”.[52] Rubrykę o fundatorach nowego kościoła zamykała zazwyczaj informacja iż „co niedziela i święto o godzinie 8 rano odprawia się Msza św. w intencji ofiarodawców”.

Pewnego rodzaju zwieńczeniem owego trudu i poświęcenia Księdza Proboszcza W. Helenowskiego i setek fundatorów,

[50] *Macie przykład*, „Posłaniec Parafii św. Wawrzyńca w Czermnie”. R. II 1938 nr 22 s. 1.

[51] Tamże.

[52] Tamże.

informacja z 1 strony „Posłańca" z 21 sierpnia 1938 r. o ciekawym fragmencie tworzonej przez nich historii:

„Parafianie!: Dziewięćdziesiąt lat upłynęło od czasu przeniesienia parafii z Troszyna do Czermna. Przeniesiono parafię, ale mała kapliczka, pobudowana przez niekatolika, miejscowego dziedzica dla swej służby katolickiej, przemianowana na parafialny kościół nadal mała została. Dlatego od 45 lat nawoływali biskupi waszych przodków i was do budowy nowego kościoła [...]. Po czteroletnim nagromadzeniu materiału, nabyciu odpowiedniego terenu pod budowę nowego kościoła i po pokonaniu przelicznych trudności przystępujemy już w tym tygodniu do kopania dołów pod budowę nowego kościoła. W dniu sobotnim, poświęconym czci Najświętszej Maryi Panny, rano o godzinie siódmej będzie odprawiona uroczysta Msza św., po której odprawimy suplikacje wobec Najświętszego Sakramentu z prośbą o błogosławieństwo w dziele budowy świątyni Pańskiej. A gdy będą wykopane doły, urządzimy poświęcenie terenu, zakopanie pierwszego kamienia i zaraz przystąpimy do murowania fundamentów.

Parafianie, do budowy tego kościoła, jak i do każdego zbożnego dzieła potrzeba chęci, ofiary i wytrwałości. Przy Bożej pomocy wybudujemy w Czermnie świątynię na chwałę dla Pana Boga i dla uświęcenia naszych dusz i dusz przyszłych pokoleń. Szczęść nam, Boże"![53]

Ogarniając myślą jeszcze raz prezentację nielicznych gazetek parafialnych diecezji płockiej wypada podkreślić wielką aktywność i pomysłowość ich redaktorów i wydawców. Spełniały one wielorakie zadania duszpasterskie: informowały, uczyły, zachęcały i mobilizowały społeczność parafialną odnośnie do aktywnego uczestniczenia w funkcjonowaniu ich Kościoła, czyli parafii. Dla księży

[53] *Parafianie!*, „Posłaniec Parafii św. Wawrzyńca w Czermnie". R. II 1938 nr 24 s. 1.

proboszczów bywały one dobrym narzędziem wspomagającym ich duszpasterzowanie; natomiast po latach wielu są one bogatym i ciekawym, a czasami jedynym źródłem historycznym, także do czasopiśmiennictwa katolickiego.

LITERATURA:

- „Gąbińskie Wiadomości Parafialne". Gąbin 1932-1934.
- „Głos Mazowiecki". Płock 1933-1939.
- „Janowskie Wiadomości Parafialne". Janowo 1933.
- „Kronika Parafii Baboszewskiej". Baboszewo 1929-1931.
- „Posłaniec Parafii św. Wawrzyńca w Czermnie". Czermno 1937-1938.
- „Posłaniec z Jasnej Góry Czerwińskiej". Czerwińsk 1926-1930.
- „Robotnik". Barlin 1920-1921.
- „Wiadomości Parafii Wyszyny Diecezji Płockiej". Wyszyny 1932-1934.
- *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918-1944 oprac. i red. Z. Zieliński*, Lublin 1981.
- Dzwonkowski R., *Polska opieka religijna we Francji 1909-1939*, Poznań-Warszawa 1988.
- Grzybowski M. M., *Duchowieństwo Diecezji Płockiej*, t. 1-7. Płock 2007-2019.
- Grzybowski M. M., *Ksiądz Władysław Biały 1882-1940*, Płock 2007.
- Gulak S., Zając J., Salezjański „Posłaniec z Jasnej Góry Czerwińskiej". Historia i przesłanie, „Pedagogia Ojcostwa" 2018 nr 2(17) s. 54-64.
- Malinowski Fr. Misjonarz, *Wspomnienie o Matce*, Krotoszyn Wlkp. [brw]
- Paczkowski A., *Prasa i społeczność polska we Francji w latach 1920-1940*, Ossolineum 1979.
- Paczkowski A., *Prasa polonijna w latach 1870-1939. Zarys problematyki*, Warszawa 1977.
- *Polskie czasopisma religijno-społeczne w XIX wieku. Materiały do katalogu*. Redakcja: Barbara Lesisz, Czesława Drapińska, ks. Daniel Olszewski, o. Kazimierz Marciniak, Warszawa-Lublin 1988.
- Rojewski A., Gąbin. *Rok, osiem miesięcy i dwa dni z dziejów parafii i miasta*, Płock 2007

- *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 1-9, Warszawa 1981-2006.
- Zając J., *Czasopiśmiennictwo kościelnej prowincji wileńskiej w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2019.
- Zając J., Невідомі джерела історії першої польської римо-католицької парафії у Харкові, Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, Серія «Філологія» випуск 74, Харків – 2016, s. 314-321.

Jolanta Załęczny
Akademia Finansów i Biznesu Vistula,
filia Akademia im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusku

Kresowy regionalizm wg Józefa Białynia Chołodeckiego

Żyjący na przełomie XIX i XX wieku Józef Białynia Chołodecki (1852–1935) swoim działaniem wychodził naprzeciw współczesnemu rozumieniu regionalizmu. Przede wszystkim dążył do pokazania, jak należy rozumieć pojęcie ojczyzny. Doskonale czuł, że „pierwszym, podstawowym elementem i wyznacznikiem ojczyzny jest określony byt społeczny, czyli konkretna społeczność"[1]. W każdym bowiem czasie podstawą pojmowania ojczyzny – przede wszystkim w wymiarze regionu – jest zrozumienie więzów łączących zbiorowość, zrozumienie jej dziejów i dorobku, kultury i warunków budujących poczucie tożsamości. Chodzi więc o dziedzictwo kulturowe regionu, a kultura to całość o swoistym duchowym wymiarze[2]. W odniesieniu do dorobku kulturowego Kresów, czyli pogranicza o bogatej,

[1] H. Skorowski, *Patriotyzm wyzwaniem współczesności*, [w:] Teodorowicz. *Mówca i patriota*, red. T. Skoczek, Warszawa 2015, s. 11.
[2] T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, s. 237.

ale też skomplikowanej przeszłości istotne jest dostrzeżenie etosu wspólnoty ojczyźnianej oraz jej skomplikowanej, specyficznej przecież historii. Najpełniej oddają to słowa Jana Prokopa, który podkreślał, że „duchowe szczątki przechowywane w skarbnicy narodowej, czyli dzieje w pamięci zbiorowej (...) to przykłady historycznych faktów i wzorców osobowych przekształconych w materię wyobraźni”[3].

W przypadku Kresów ta historia była mitologizowana, jej bohaterowie byli apologizowani, a opowieści o wydarzeniach z przeszłości miały moc krzepiącą. Warto o tym pamiętać, analizując dorobek Józefa Białyni Chołodeckiego. Doskonale bowiem rozumiał on złożoność pojęcia dziedzictwa kulturowego i kultury ojczyźnianej, na którą złożyło się kilka elementów: kultura religijna, intelektualna, moralna, społeczna, estetyczna. Te różne płaszczyzny uwzględnił w swoich opracowaniach, wpisując się w ten sposób do grona badaczy dorobku regionu. Co niezwykle ważne, rozumiał on, że wartości kultury ojczyźnianej kształtują ludzi, wiążą na trwałe z „małą Ojczyzną” i warunkują ich rozwój, bo to przecież dziedzictwo kultury ojczyzny jest szkołą rzetelnego rozwoju każdego człowieka[4], a ponadto daje możliwość zakorzenienia w środowisku.

Regionalizm zawsze odgrywał istotną rolę w społeczeństwie polskim. W okresie zaborów kształtował poczucie polskości oraz kształtował wzorce aktywności społecznej. W odrodzonej Polsce miał służyć budowaniu więzi ponad granicami dawnych zaborów, podnoszeniu rangi kulturowo-intelektualnej poszczególnych regionów, aktywizacji tych obszarów oraz rozwijaniu nowych form samorządności.

[3] J. Prokop, *Polskie uniwersum*, „Znak” 1987, nr 390-391, s. 16.

[4] H. Skorowski, *Patriotyzm*...., s. 25.

Biografia Józefa Białyni Chołodeckiego to materiał na ciekawe opracowanie. Stworzeniem jego obszernego biogramu, w oparciu o materiały z archiwum we Lwowie, zajął się Paweł Sierżęga[5]. Celem poniższych rozważań jest ukazanie bogactwa wątków podejmowanych przez Chołodeckiego, a przede wszystkim przeanalizowanie jego sposobu pojmowania regionalizmu, zaangażowania w popularyzację wiedzy na temat przeszłości Lwowa i okolic.

W zapiskach pamiętnikarskich zamieszczał sformułowania mające dokumentować gotowość do propagowania wartości regionów i upowszechniania wiedzy o jego przeszłości. Towarzyszyło mu przeświadczenie, że życia nie zużył na marne, starał się być użytecznym obywatelem i członkiem społeczeństwa, a idei tej poświęcił się całym swoim jestestwem[6]. Jak podkreślała Łucja Charewiczowa, „żywił on gorącą wiarę w użyteczność swego działania, w właściwość obranych dróg pracy (...)"[7].

Płaszczyzny jego aktywności były bardzo zróżnicowane. W 1894 roku – jako urzędnik pocztowy – był członkiem komitetu Powszechnej Wystawy Krajowej we Lwowie[8]. Działał też w Komitecie Obchodu Moniuszkowskiego. Był aktywnym członkiem wielu towarzystw. Udzielał się w Towarzystwie Miłośników Przeszłości Lwowa[9], wpisując się w realizację jego głównej misji: „budzenia poszanowania dla tradycji, pamiątek i zabytków Starego Lwowa"[10]. Na spotkaniach wygłaszał prelekcje dotyczące

[5] P. Sierżęga, *Józefa Białyni Chołodeckiego portret własny*, [w:] *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w.*, t. 1, red. J. Maternicki, Rzeszów 2004, s. 205-221.

[6] Ibidem, s. 206.

[7] Ł. Charewiczowa, *Historiografa i miłośnictwo Lwowa*, Lwów 1938, s. 153.

[8] J. Białynia Chołodecki, *1880-1930. Półwiecze Towarzystwa Czynnej Pomocy Pracowników Poczty, Telegrafu i Telefonu Rzeczypospolitej Polskiej*, Lwów 1930, s. 17.

[9] Wg sprawozdania Zarządu na walnym zgromadzeniu w dniu 12 czerwca 1926 roku został wybrany przewodniczącym obrad, a potem powierzono mu funkcje skarbnika. *Towarzystwo Miłośników Przeszłości Lwowa w latach 1926 do 1930. Sprawozdanie Zarządu*, Lwów 1930, s. 4.

[10] Z. Wierzbicki, A. Zajceva, *Towarzystwo Miłośników Przeszłości Lwowa*, [w:] *Słownik Polskich Towarzystw Naukowych*, t. 2, Wrocław 1994, s. 459-460.

przeszłości miasta i ważnych postaci, np. 23 kwietnia 1920 roku zaprezentował „zapomniane postacie szermierzy wolności”[11].

Był prezesem Towarzystwa Teatru Ludowego we Lwowie. Za jego prezydentury otwarto Teatr Ludowy[12]. Pełnił funkcję zastępcy przewodniczącego Towarzystwa Szkoły Ludowej[13]. Przewodził grupie heraldyków lwowskich[14].

Przez dwie kadencje (1902-1908) był radnym miejskim, udzielał się w sekcji administracyjnej i szkolnej[15]. Sprawując tę funkcję, kładł duży nacisk na podejmowanie dyskusji i poszukiwanie kompromisowych rozwiązań. Jak podkreślano, w radzie „był czynnikiem zgody i kompromisu”[16], „miał w sobie coś z oliwy, która wylana na najbardziej wzburzone i spienione bałwany, uśmierza je i łagodzi”[17]. Był powszechnie szanowany i lubiany, imponował energią, obrotnością, gotowością do służenia lokalnej społeczności. Uważał, że należy propagować polskość, działał więc na rzecz usuwania na terenie Galicji niemieckich nazw miejscowości czy instytucji[18].

Chołodecki udzielał się w Komitecie Obywatelskim Towarzystwa Wzajemnej Pomocy Uczestników Powstania R.. 1863/1864. Aktywnie działał w Galicyjskim Towarzystwie Ochrony Zwierząt, w ochronie przyrody upatrując jedną z form aktywności na rzecz

[11] *Towarzystwo Miłośników Przeszłości Lwowa*, [w:] *Sprawozdanie Związku Polskich Towarzystw Naukowych we Lwowie*, Lwów 1921, s. 25.

[12] *Otwarcie Teatru Ludowego we Lwowie*, „Głos Narodu ilustrowany dodatek bezpłatny” z 9 listopada 1901, s. 11-13.

[13] *Towarzystwo Szkoły Ludowej*, [w:] *Lwów w obrazach. Przeszłość i teraźniejszość*, Lwów 1925, s. 21.

[14] O spotkaniach informowano na łamach „Rocznika Polskiego Towarzystwa Heraldycznego”.

[15] A. Chlewicka, *Józef Białynia Chołodecki – lwowski gawędziarz,* [w:] *Rola książki w integracji ziem polskich XIX w.*, red. B. Kosmanowa, Bydgoszcz 2000, s. 138.

[16] Ł. Charewiczowa, *Historiografia*..., s. 153.

[17] Emwin, *Nowi ojcowie miasta. Zdjęcia migawkowe*, Lwów 1902, bp.

[18] J. Białynia Chołodecki, *Patriotyzm Lwowa w epoce porozbiorowej,* Nadbitka z wydawnictwa „Studia Lwowskie” Lwów 1932, s. 160.

regionu. Redagował „Miesięcznik GTOZ", wygłaszał prelekcje dla młodzieży. Propagował hasła ochrony środowiska (m.in. namawiał kobiety do porzucenia futer i ozdób z piór)[19], co czyni go bliskim współczesnym ekologom.

Istotne miejsce w jego życiu zajmowała działalność publicystyczna. Współpracował z redakcjami wielu czasopism politycznych, ekonomicznych, społecznych ukazujących się we Lwowie i innych miastach Galicji. Przygotowując teksty, sięgał po materiały źródłowe zgromadzone w archiwach. Nie był zawodowym historykiem, więc nie stosował metod naukowych, nie dokonywał selekcji, nie podawał też informacji o wykorzystanych źródłach. Braki w warsztacie uzupełniał literacką narracją, dlatego jego opracowania mają charakter przyczynkarski. Uprawianie historii w wymiarze lokalnym przez nieprofesjonalistów było wówczas (a jest też i współcześnie) zjawiskiem powszechnym. Traktowali ją jako formę działalności społecznej, rodzaj służby na rzecz lokalnej społeczności. Kierowali się poczuciem obowiązku, pisali z potrzeby serca.

Pierwsze teksty podpisywał pseudonimem Walenty Ćwik (lub tylko inicjałami W. C. lub W. Ć.) albo Bela Rebowicz. Od początku stawiał sobie za cel „pouczanie nieczującej dziejów ojczystych Polonię kresową o naszej przeszłości"[20]. Na sposób traktowania przeszłości przez Chołodeckiego zwraca uwagę Lidia Michalska-Bracha, która podkreślała, że „w jego piśmiennictwie historycznym dominował wpływ neoromantycznych wzorców uprawiania nauki historycznej, negacja pesymistycznej wizji dziejów ojczystych"[21]. Uchodził Chołodecki za „krzewiciela wiedzy wojskowej

[19] Idem, *Lwów w czasie okupacji rosyjskiej (3 września 1914 – 22 września 1915). Z własnych przeżyć i spostrzeżeń*, Lwów 1930, s. 27.

[20] Cyt. za P. Sierżęga, *Józefa Białyni Chołodeckiego portret własny*... op. cit., s. 211.

[21] L. Michalska-Bracha, *Powstanie styczniowe w zbiorowej pamięci społeczeństwa polskiego w okresie zaborów*, Kielce 2001, s. 310.

w czasach zaborowych"[22], za co został uhonorowany w 1923 roku Oficerskim Krzyżem Odrodzenia Polski.

O wielkiej popularności Józefa Białyni Chołodeckiego w środowisku lwowskim świadczyła obecność rzeszy mieszkańców miasta na jego pogrzebie. Na łamach prasy podkreślano wówczas, że był osobistością popularną we Lwowie[23], zaliczano go do „grona ludzi nieprzeciętnych"[24]. Zdaniem Łucji Charewiczowej był „patriotą i najgorętszego serca Polakiem. Serce to było narodowo tak mocno bijące, ze całe swe otoczenie, wszystkie środowiska, w których działał zawsze do wysokiego pulsu patriotycznego pobudzał"[25].

Chołodecki – zafascynowany od najmłodszych lat przeszłością – podejmował wiele tematów historycznych, poświęcał wiele uwagi kwestiom walk wyzwoleńczych, a w szczególności powstaniom narodowym. Opisał przebieg walk powstańczych, a fakty wzbogacał fragmentami poezji[26]. Analizując okres powstania listopadowego w aspekcie regionalnym, zapisał: „Lwów nie utrwalił wówczas swego imienia żadnym wybitnym czynem, ale wysłał dzielną młodzież w szeregi walczących"[27].

Dużo uwagi poświęcał też prezentowaniu postaw Polaków zaangażowanych w działalność konspiracyjną. Rozpamiętywanie klęski, wspominanie chwil chwały, krzepienie ducha wspomnieniami, życie w poczuciu spełnienia obowiązku przeciwstawiał zuchwałym ideom podejmowania kolejnych działań partyzanckich, uświadamiania mas i „gnębienia w ten sposób nieprzyjaciela aż do chwili odzyskania niepodległej ojczyzny"[28]. Wyraźnie

[22] „Panteon Polski" 1927, nr 38, s. 3.

[23] *Pogrzeb śp. Józefa Białyni Chołodeckiego*, „Gazeta Lwowska" 1934, nr 32, s. 2.

[24] „Gazeta Lwowska" 1935, nr 80, s. 1.

[25] Ł. Charewiczowa, *Historiografia*...op. cit., s. 153.

[26] J. Białynia Chołodecki, *Powstanie listopadowe*, Lwów 1931.

[27] Idem, *Lwów w czasie powstania listopadowego*, „Biblioteka Lwowska" XXIX, Lwów 1930, s. VI.

[28] J. Białynia Chołodecki, *Banialuki Rolińskiego w świetle aktów procesu karnego przeciw pułkownikowi Józefowi Zaliwskiemu i wspólnikom*, Lwów 1908, s. 5.

pozostawał pod wrażeniem biografii Józefa Zaliwskiego, bo choć rozpoczęta przez niego „partyzantka nie przyniosła dla sprawy ojczyzny żadnych dodatnich owoców, przeciwnie (...) fatalne pociągnęła za sobą skutki, to przecież nie możemy odmówić inicjatorom i nieszczęśliwym wykonawcom myśli prawdziwie szlachetnych pobudek, nie możemy odmówić bezgranicznego poświęcenia dla ojczyzny (...)”[29]. Analizowanie działalności Józefa Zaliwskiego było też okazją do przypomnienia patriotycznej postawy duchowieństwa. Chołodecki opisał m.in. sylwetkę ks. Wincentego Żaboklickiego, który z Mazowsza trafił do partyzantki Zaliwskiego, a potem do lwowskiego więzienia w budynku po karmelickim[30].

Najbardziej zajmowało Chołodeckiego powstanie styczniowe. Poświęcił mu liczne opracowania, zwracając uwagę na różne aspekty tego zrywu. Były to zarówno skromne objętościowo broszury o charakterze popularyzatorskim, jak i obszerne opracowania. Do każdego odbiorcy adresowana była broszura zatytułowana *Do dziejów powstania styczniowego. Obrazki z przeszłości Galicji*[31]. Na publikację złożyły się trzy eseje poświęcone działalności Zygmunta Kaczkowskiego i Władysława Bema, losów Antoniego hr. Golejewskiego, Franciszka Bałutowskiego i Leszka Wiśniewskiego oraz zaangażowaniu Klary z Riegerów Majewskiej. Chołodecki popularyzował wiedzę o powstaniu, wygłaszał referaty, a ich teksty wydał drukiem w publikacji zatytułowanej *Wiązanka szczegółów z dziejów powstania styczniowego. Temata do odczytów* (Lwów 1928).

Najbardziej znana jest przygotowana dla uczczenia czterdziestej rocznicy powstania Księga Pamiątkowa opracowana staraniem

[29] Ibidem, s 33.

[30] Idem, *Patriotyczna działalność księży w latach 1833-1837. Epizody z czasów partyzantki pułkownika Józefa Zaliwskiego*, Lwów 1912, s. 3-12.

[31] Idem, *Do dziejów powstania styczniowego*, Lwów 1912.

Komitetu Obywatelskiego. Jej mottem uczynił Chołodecki słowa Agatona Gillera: „Naród umiejący uczcić zasługę i poświęcenie, nosi niezależną przyszłość w swem łonie”[32]. We wstępie podkreślał potrzebę przypominania o bohaterstwie uczestników walk 1863 roku, którzy postawili wszystko na jedną kartę, ryzykowali życiem, a wielu z nich poległo. Ale ich śmierć nie poszła na marne, bo po latach „poczęto odgrzebywać w pamięci zapomniane czyny i wypadki, przywoływać przed oczy olbrzymów ducha, uzupełniać ubogą literaturę tej epoki porozbiorowej, historię narodu”[33]. Tak właśnie, poprzez przypominanie, Chołodecki pojmował swoją powinność wobec współrodaków i historii, był dumny, że może dorzucić swoją cegiełkę do wspólnego dzieła. Pisać w imię prawdy, by nauczać kolejne pokolenia. W księdze zebrał liczne teksty ukazujące z różnej perspektywy powstanie styczniowe. Zwrócił uwagę na udział kobiet, które „dążyły zwartym szeregiem pod sztandar organizacji, niosły wysoko godło miłości ojczyzny, ofiarności i poświęcenia, krzepiły ducha walczącej braci, a po powstaniu koiły cierpienia, łagodziły skutki nieszczęść, spieszyły z pomocą i opieką pozbawionym podstaw bytu rozbitkom”[34]. Choć bardzo skrótowo, to jednak omówił postawy wielu kobiet i zasygnalizował liczne sfery ich działania. Nie omieszkał też wspomnieć o zaangażowaniu najmłodszych obrońców ojczyzny, którzy bez broni starali się też wnieść swój wkład w powstańczy zryw. Wspominał o chłopcach roznoszących korespondencję, dziewczętach skubiących szarpie, o młodych śpiewających pieśni patriotyczne i z dumą noszących elementy narodowego stroju[35].

[32] *Księga Pamiątkowa opracowana staraniem Komitetu Obywatelskiego w czterdziestą rocznicę powstania r. 1863/1864 przez Józefa Białynię Chołodeckiego*, Lwów 1904, s. 3.
[33] Ibidem, s. 3-4.
[34] Ibidem, s. 147.
[35] Ibidem, s. 147-154.

Szczególne dokładnie opisał uroczystości zorganizowane we Lwowie oraz okolicznych miejscowościach z okazji 40. rocznicy powstania. Przedstawił skład i działalność „komitetu obywatelskiego dla obchodów i spraw narodowych"[36]. Z kronikarską dokładnością omówił przebieg uroczystości, przytoczył treść wygłaszanych podczas obchodów przemówień, m.in. ks. prałata Jana Gnatowskiego i prezydenta Lwowa dr. Godzimira Małachowskiego[37].

Ten materiał to prawdziwa kopalnia wiedzy dla badacza historii początku XX wieku, dla historyków zajmujących się problematyką kresową, wreszcie dla zainteresowanych tematyką patriotyczną. Trudno nie zgodzić się z ówczesną opinią, że „Księga opracowana przez J.B. Chołodeckiego jest, jak nas poucza praktyka, obfitym źródłem dla pisarzy wypadków r. 1863/1864, zarazem wygodnym, a udatnym podręcznikiem, ułatwiającym rozwiązanie niejednego zagadnienia, odszukanie niejednego szczegółu (...)"[38].

Publikacja została wznowiona w roku 1913. Tekst został uzupełniony 10 tablicami z fotografiami do poszczególnych rozdziałów, a mottem zamieszczonym na stronie tytułowej były słowa wiersza Marii Mazurkówny:

> Zczerniałe w znoju czoła, bólem ściągnięte brwi,
> Na nagich piersiach święty, serdeczny stygmat krwi,
> Z otchłani oczu pożar nadziei błyska w świat,
> Że wzejdzie nowa jutrznia wolności cudnych lat...
> Więc niczem śmierć i męka, niczem Sybiru szlak,
> Wszak ogrom mocy tchnęli w Twój Naród!...[39]

[36] Ibidem, s. 435-436.

37 Ibidem, s. 437-459.

[38] *Przedmowa wydawcy*, [w:] J. Białynia Chołodecki, *Pamiętnik powstania…*, s. 6.

[39] J. Białynia Chołodecki, *Pamiętnik powstania…*, strona tytułowa.

Cenna dla badacza księga autorstwa Józefa Białyni Chołodeckiego spotkała się jednak z krytyką ze strony Walerego Przyborowskiego, który zarzucał autorowi, że zamieścił w niej „kilkaset nazwisk nic nie mówiących, dla zadowolenia próżności różnych wielkości parafialnych, które niby walczyły w powstaniu (...)”[40]. Chołodecki odpowiedział na te zarzuty na łamach „Kwartalnika Historycznego”, podkreślając bohaterską postawę ludności Galicji podczas powstania oraz gotowość do niesienia pomocy jego uczestnikom po zakończeniu walk[41].

Chołodecki zabiegał o zachowanie pamięci o poszczególnych uczestnikach powstania. Jedną z publikacji poświęcił Janowi Lerskiemu (1841-1925), powstańcowi i radnemu Lwowa. Bogata biografia ukazywała postawę młodego człowieka zaangażowanego w działalność patriotyczną oraz społeczną. Miała więc walor edukacyjny, bo kreowała określone wzorce. Lerski był dziesiętnikiem w oddziale powstańczym. Po powstaniu został aresztowany i trafił do więzienia we Lwowie. Po zwolnieniu zajął się wyuczonym krawiectwem. Zaczął działać w Stowarzyszeniu Katolickiej Młodzieży Rękodzielniczej „Skała”[42], założył własny warsztat krawiecki, wstąpił do braci strzeleckiej. Został wybrany radnym, zasiadał w komisji przemysłowej, regulacyjnej, plantacyjnej. Był filantropem, „pełen idealizmu nie przestawał ani na chwilę być obywatelem, czułym na każdą potrzebę społeczną, wsłuchanym w tętno życia narodowego”[43]. Jego pogrzeb zgromadził mieszkańców Lwowa, radnych, rzemieślników, członków stowarzyszeń,

[40] *Przedmowa wydawcy*, [w:] J. Białynia Chołodecki, *Pamiętnik powstania styczniowego w pięćdziesiątą rocznicę wypadków*, Lwów 1913, s. 4.

[41] „Kwartalnik Historyczny” 1905, nr 4, s. 694.

[42] Szerzej o tym stowarzyszeniu: J. Białynia Chołodecki, *Półwiekowa przeszłość Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Rękodzielniczej „Skała” we Lwowie*, Lwów 1906.

[43] J. Białynia Chołodecki, *Jan Lerski uczestnik powstania styczniowego, przemysłowiec i radny m. Lwowa*, Lwów 1926, s. 13.

weteranów powstania. W żałobnym przemówieniu delegat Związku Obrońców Lwowa podkreślił zalety zmarłego, „ochoczą ofiarność, szczodrobliwość, z jaką popierał w cichości i bez rozgłosu akcje społeczne i narodowe"[44].

W przypadku Lerskiego równie ważna jak walka, okazała się praca na rzecz miasta. Trudno o lepsze rozumienie regionalizmu, które i dziś nic nie traci na swej aktualności. Przekaz opracowania był bardzo czytelny, autor – prezentując biografię Lerskiego – postawił sobie cel edukowania i wychowywania młodego pokolenia, a swoje rozważania podsumował słowami o jego zasługach, podkreślając, że był to przykład człowieka „pracowitego i prawego, a pełnego patriotyzmu i ofiarności dla spraw narodowych, mieszczaństwa lwowskiego, ponad którego zastępami powiewa bojowy sztandar z napisem: Leopolis urbs semper Fidelis!"[45].

To miasto było Chołodeckiemu szczególnie bliskie. Doskonale znał jego architekturę i chętnie dzielił się tą wiedzą. Michał Marian Winiarski (Emwin) pisał, że Chołodecki miał żyłkę do zwiedzania najbardziej nawet zapadłych zakątków Lwowa. Nie dziwi więc, że chętnie pisał o zabytkach, ale szczególnie dużo uwagi poświęcał cmentarzom[46]. Dostrzegał potrzebę przybliżania współczesnym historii nekropolii, podkreślał, że cmentarze są jak księgi, można z nich odczytać historię społeczności małej ojczyzny, historię narodu, a przede wszystkim odnaleźć jednostkowe biografie. Opisując miejsca pochówku uczestników walk z lat 1794-1864, wyrażał nadzieję, że podjęte przez niego starania „mające na celu odświeżenie w pamięci potomnych wiązanki nazwisk, znajdą naśladowców i umożliwią kult pamięci dobrze

[44] Ibidem, s. 14.

[45] Ibidem, s. 15.

[46] J. Białynia Chołodecki, *Cmentarze Lwowa*, [w:] M. Weber, *Opieka nad grobami bohaterów we wschodniej Małopolsce*, Lwów 1929, s. 3-23.

zasłużonych narodowi synów"[47]. Namawiał do odwiedzania cmentarzy, do wędrowania po mogilnych szlakach i odsłaniania tajemnic z przeszłości. Uważał, że należy dbać o cmentarze, otaczać opieką szczególnie te zaniedbane groby, wznosić kaplice, które nazywał „widocznymi placówkami narodowymi"[48]. W obszarze jego zainteresowań znalazły się największe lwowskie cmentarze. Pisał o Cmentarzu Obrońców Lwowa[49], o Cmentarzu Łyczakowskim[50] i Cmentarzy Stryjski[51]. O Cmentarzu Łyczakowskim pisał, że to „Panteon ludzi zasłużonych"[52]. Swoje rozważania o Cmentarzu Stryjskim podsumował słowami: „(...) przed naszymi oczami przesunął się, jak w kalejdoskopie, szereg postaci przeróżnego wieku, ducha, serca, temperamentu, wykształcenia, stanowiska, zawodu, losu, wartości moralnej i materialnego bytu, a wszyscy oni, karmazyn i szaraczek, wyniosły i cichy, hardy i potulny, utworzyli tam, pod murawa kurhanów, jedną wspólną powłokę – prochu i popiołu..."[53].

Był zapalonym turystą, krajoznawcą, wielbicielem miasta. Z należytą uwagą opisywał wszystkie miejscowe zabytki. Wygląd Lwowa przedstawił m.in. w wymienionej już publikacji *Do dziejów powstania styczniowego*[54]. Gromadził też materiały do szczegółowej prezentacji niektórych obiektów, np. budynków wojskowych[55]. Łucja Charewiczowa przypominała, że ślady istnienia we Lwowie Archiwum Wojskowego i Polskiego Muzeum Szkolnego

[47] Idem, *Cmentarzyska i groby naszych bohaterów z lat 1794-1864 na terenie wschodniej Małopolski*, Lwów 1928, s. 7.

[48] Idem, *Wojenny powiew anioła śmierci i kult pamięci poległych*, Lwów 1926, s. 13.

[49] Idem, *Cmentarz Obrońców Lwowa*, Lwów 1926.

[50] Idem, *Cmentarz Łyczakowski*, „Tygodnik Ilustrowany" 1911, nr 44.

[51] Idem, *Cmentarz Stryjski we Lwowie*, Lwów 1913. Szczegółowy opis tej nekropoli zakończył autor spisem nazwisk osób tam pochowanych (s. 74-86).

[52] Idem, *Cmentarze Lwowa*...op. cit., s. 4-5.

[53] Idem, *Cmentarz Stryjski*... op. cit., s. 71.

54 Idem, *Do dziejów*....op. cit., s. 3-15.

[55] Idem, *Z przeszłości gmachów wojskowych we Lwowie*, Lwów 1929.

pozostają tylko w opisach Chołodeckiego[56]. Jednocześnie podkreślała jego talent literacki, bo „snuł piórem i słowem gawędy łatwo przystępne"[57], co było niezwykle ważne w przypadku popularyzowania wiedzy o mieście i jego historii. Tak pojmowany regionalizm to czytelne nawiązanie do poglądów prof. Fryderyka Papée, który pisał: „Pielęgnowanie dziejów miejscowych ożywia nie tylko przywiązanie do rodzinnego gniazda, ale jest też potężną podnietą dla uczczenia miłości ojczyzny"[58].

Obszary zainteresowań Chołodeckiego były bardzo zróżnicowane. Choć najbardziej znany jest jako badacz powstania styczniowego, to z równie dużym zainteresowaniem odnosił się do wydarzeń z początku XX wieku. Zajmował się walkami roku 1920, podobnie jak w przypadku powstania styczniowego, gloryfikując ich uczestników. Dla uczczenia pamięci poległych męczeńską śmiercią przygotował publikację poświęconą uczestnikom walk pod Zadwórzem, Korpinem i Firlejówką[59]. Młodym ludziom walczącym o Lwów poświęcił publikację o wymownym tytule *Bohaterska dziatwa w obronie Lwowa. Opowieść o Tadeuszu, Janie i Halinie Grabskich poległych w walkach o Lwów* (Lwów 1926). To pełne fascynacji i szacunku podejście do walczących o wolność wynikało z traktowania historii jako skarbnicy wzorców patriotycznego wychowania. Każdy walczący był jego zdaniem przykładem dla kolejnych pokoleń zgodnie z nakazem, jaki ujął w słowach wiersza:

[56] Ł. Charewiczowa, *Historiografia*....op. cit., s. 221-222.

[57] Ibidem, s. 154.

[58] F. Papée, *Historia miasta Lwowa*, Lwów 1894, s. III.

[59] J. Białynia Chołodecki, *W dziesiątą rocznicę bitwy pod Zadwórzem, Korpinem i Firlejówką 1920-1930*, Lwów 1930.

„Czcij przodków tych pamięć, czcij ojców mogiły,
W ich dziełach, zasługach krzep ducha, krzep sił…”[60].

Tak więc historia – szczególnie w wymiarze lokalnym – była dosłownie nauczycielką, a w korzystaniu z jej bogactwa widział Chołodecki możliwości kształtowania postaw patriotycznych.

Na jeszcze jeden aspekt dorobku tego badacza warto zwrócić uwagę. Z wielką atencją podchodził do prezentowania sylwetek wszystkich kobiet zaangażowanych w walkę narodowowyzwoleńczą. Czynił je bohaterkami swoich prelekcji, jeden z takich odczytów zatytułowany *Kobieta polska w obronie ojczyzny* wygłosił we Lwowie 13 czerwca 1919 roku. Przywoływał nazwiska uczestniczek powstania styczniowego, ale poświęcał też sporo uwagi kobietom zaangażowanym na różne sposoby w działania na rzecz społeczeństwa. We wstępie do biografii Kamilli Poh pisał:

> Oddać należny hołd niezmordowanej, a skutecznej pracy dla dobra społeczeństwa, przekazać potomności zacne, zasłużone imię, odwzorować obraz godny naśladowania a zarazem dostarczyć dla uczestniczek miłej pamiątki z lat szkolnych, oto cel niniejszej publikacyi. Kamilla Poh to portret niewiasty polskiej, oddanej całą potęgą ducha i umysłu sprawie narodowej, stojącej zawsze na usługi ojczyzny, to przedstawicielka dróg, jakiemi kroczyło w imię wolności a z wiarą w sercu społeczeństwo nasze w ciągu ostatnich dziesiątek lat bieżącego stulecia. W młodym wieku uczestniczka tajnego stowarzyszenia, konspiratorka podług ówczesnych pojęć stanęła odważnie przy sztandarze rewolucyjnego ruchu, spełniała śmiało leżące w zakresie kobiecym zadania, gdy zaś naród wyszczerbiony miecz schował do pochwy i organiczną otrąbił pracę, chwyciła w imię nowego hasła pochodnię oświaty w swe dłonie, zdobyła mir i uznanie, zdobyła miłość serc ludzkich,

[60] Motto opracowania J. Białynia Chołodecki, *Białynia Chołodeccy uczestnicy spisków, więźniowie stanu, wychodźcy z ziemi ojczystej w świetle aktów procesów politycznych i dokumentów archiwum familijnego (1831-1863)*, Lwów 1911.

> a patrząc na rozkwit zakładu, na piękne owoce trudów, otoczona wieńcem ukochanej i przywiązanej młodzi zamknęła bez cierpień fizycznych księgę doczesnej pielgrzymki[61].

Takie podejście do aktywności kobiet doskonale wpisuje się we współczesne pojmowanie historii jako herstory, czyli historii kobiet[62].

Chołodecki był autorem przeszło 100 broszur i opracowań, około 800 artykułów w prasie. Jego publikacje o tematyce regionalnej cieszyły się uznaniem wśród lwowskich historyków[63]. Chętnie sięgali po nie wszyscy zainteresowani historią miasta i regionu. Udzielała im się miłość do małej ojczyzny, bo Chołodecki był gorącym wielbicielem Lwowa. Był zapalonym krajoznawcą, doskonałym gawędziarzem, którego czytano i słuchano z zainteresowaniem. To dzięki takim działaczom lokalnym jak Józef Białynia Chołodecki w środowisku lwowskim na początku XX wieku „nie patrzono na historiografię lokalną jako młodszą siostrę historii narodowej (...)"[64].

Idąc w ślady Sienkiewicza, pisał „ku pokrzepieniu serc", wskrzeszał pamięć o wydarzeniach z przeszłości, budził nadzieję, podnosił na duchu. Jego zasługi na rzecz upowszechniania wiedzy o przeszłości Lwowa i wkład w rozwój świadomości lokalnej trudno przecenić. Tym bardziej należy postulować opracowanie kompletnego zestawienia jego dorobku, tak ważnego dla badaczy historii Lwowa i Kresów.

---

[61] J. Białynia Chołodecki, *Kamilla Poh. Szkic biograficzny*, Lwów 1896, s. 3-4.

[62] J. Załęczny, *Wprowadzenie*, [w:] *Kobiety aktywne w walce o wolną Polskę i własne prawa (materiały z debaty historycznej)*, red. T. Skoczek, J. Załęczny, Warszawa 2019, s. 11-12.

[63] Teofil Nodelski, „Nowy Wiek" 1922, nr 6358.

[64] A. Stępnik, *Metamorfozy historii lokalnej we Lwowie w latach 1869-1939*, „Res Historica" 2015, nr 39, s. 208.

BIBLIOGRAFIA

Prasa

- „Gazeta Lwowska" 1934, nr 32; 1935, nr 80.
- „Głos Narodu ilustrowany dodatek bezpłatny" z 9 listopada 1901.
- „Kwartalnik Historyczny" 1905, nr 4.
- „Nowy Wiek" 1922, nr 6358.
- „Panteon Polski" 1927, nr 38.
- „Tygodnik Ilustrowany" 1911, nr 44.

Opracowania

- Charewiczowa Ł., *Historiografa i miłośnictwo Lwowa*, Lwów 1938.
- Chlewicka A., *Józef Białynia Chołodecki – lwowski gawędziarz,* [w:] *Rola książki w integracji ziem polskich XIX w.*, red. B. Kosmanowa, Bydgoszcz 2000.
- Białynia Chołodecki J., *1880-1930. Półwiecze Towarzystwa Czynnej Pomocy Pracowników Poczty, Telegrafu i Telefonu Rzeczypospolitej Polskiej*, Lwów 1930.
- Białynia Chołodecki J., *Banialuki Rolińskiego w świetle aktów procesu karnego przeciw pułkownikowi Józefowi Zaliwskiemu i wspólnikom*, Lwów 1908.
- Białynia Chołodecki J., *Białynia Chołodeccy uczestnicy spisków, więźniowie stanu, wychodźcy z ziemi ojczystej w świetle aktów procesów politycznych i dokumentów archiwum familijnego (1831-1863)*, Lwów 1911.
- Białynia Chołodecki J., *Cmentarz Obrońców Lwowa*, Lwów 1926.
- Białynia Chołodecki J., *Cmentarz Stryjski we Lwowie*, Lwów 1913.
- Białynia Chołodecki J. *Cmentarze Lwowa*, [w:] M. Weber, *Opieka nad grobami bohaterów we wschodniej Małopolsce*, Lwów 1929.
- Białynia Chołodecki J., *Cmentarzyska i groby naszych bohaterów z lat 1794-1864 na terenie wschodniej Małopolski*, Lwów 1928.
- Białynia Chołodecki J., *Do dziejów powstania styczniowego*, Lwów 1912.
- Białynia Chołodecki J., *Jan Lerski uczestnik powstania styczniowego, przemysłowiec i radny m. Lwowa*, Lwów 1926.
- Białynia Chołodecki J., *Lwów w czasie okupacji rosyjskiej (3 września 1914 – 22 września 1915). Z własnych przeżyć i spostrzeżeń*, Lwów 1930.

- Białynia Chołodecki J., *Lwów w czasie powstania listopadowego*, „Biblioteka Lwowska" XXIX, Lwów 1930.
- Białynia Chołodecki J., *Pamiętnik powstania styczniowego w pięćdziesiątą rocznicę wypadków*, Lwów 1913.
- Białynia Chołodecki J., *Kamilla Poh. Szkic biograficzny*, Lwów 1896.
- Białynia Chołodecki J., *Patriotyczna działalność księży w latach 1833-1837. Epizody z czasów partyzantki pułkownika Józefa Zaliwskiego*, Lwów 1912.
- Białynia Chołodecki J., *Patriotyzm Lwowa w epoce porozbiorowej,* Nadbitka z wydawnictwa „Studia Lwowskie" Lwów 1932.
- Białynia Chołodecki J., *Półwiekowa przeszłość Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Rękodzielniczej „Skała" we Lwowie*, Lwów 1906.
- Białynia Chołodecki J., *Powstanie listopadowe*, Lwów 1931.
- Białynia Chołodecki J., *W dziesiątą rocznicę bitwy pod Zadwórzem, Korpinem i Firlejówką 1920-1930*, Lwów 1930.
- Białynia Chołodecki J., *Wojenny powiew anioła śmierci i kult pamięci poległych*, Lwów 1926.
- Białynia Chołodecki J., *Z przeszłości gmachów wojskowych we Lwowie*, Lwów 1929.
- Emwin, *Nowi ojcowie miasta. Zdjęcia migawkowe*, Lwów 1902, bp.
- *Kobiety aktywne w walce o wolną Polskę i własne prawa (materiały z debaty historycznej)*, red. T. Skoczek, J. Załęczny, Warszawa 2019.
- *Księga Pamiątkowa opracowana staraniem Komitetu Obywatelskiego w czterdziestą rocznicę powstania r. 1863/1864 przez Józefa Białynię Chołodeckiego*, Lwów 1904.
- Michalska-Bracha L., *Powstanie styczniowe w zbiorowej pamięci społeczeństwa polskiego w okresie zaborów*, Kielce 2001.
- Papée F., *Historia miasta Lwowa*, Lwów 1894.
- Prokop J., *Polskie uniwersum*, „Znak" 1987, nr 390-391.
- Sierżęga P., *Józefa Białyni Chołodeckiego portret własny*, [w:] *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w.*, t. 1, red. J. Maternicki, Rzeszów 2004.
- Skorowski H., *Patriotyzm wyzwaniem współczesności*, [w:] Teodorowicz. *Mówca i patriota*, red. T. Skoczek, Warszawa 2015.
- Stępnik A., *Metamorfozy historii lokalnej we Lwowie w latach 1869-1939*, „Res Historica" 2015, nr 39.

- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982.
- *Towarzystwo Miłośników Przeszłości Lwowa w latach 1926 do 1930. Sprawozdanie Zarządu*, Lwów 1930.
- *Towarzystwo Miłośników Przeszłości Lwowa*, [w:] *Sprawozdanie Związku Polskich Towarzystw Naukowych we Lwowie*, Lwów 1921.
- *Towarzystwo Szkoły Ludowej*, [w:] *Lwów w obrazach. Przeszłość i teraźniejszość*, Lwów 1925.
- Wierzbicki Z., Zajceva A., *Towarzystwo Miłośników Przeszłości Lwowa*, [w:] *Słownik Polskich Towarzystw Naukowych*, t. 2, Wrocław 1994.

Spis treści

Janusz Gmitruk, Tadeusz Skoczek, ks. Jerzy Zając
Wprowadzenie **5**

Stefan Bednarek (1944-2022)
Edukacja regionalna w meandrach reform oświatowych **9**

Józef Borzyszkowski
Nie tylko o postaci Lecha Bądkowskiego (1920-1984) i jego wizji Rzeczypospolitej .. **47**

Ks. Mariusz Chamarczuk
Młodzież wobec Unii Europejskiej w perspektywie skandynawskiej. Wyniki badań własnych **67**

Jan Engelgard
Roman Bratny i portrety pokolenia Kolumbów **81**

Janusz Gmitruk
Kościół katolicki – źródła wiecznego trwania **107**

Jerzy Gocko
Regionalizm w świetle personalistycznej kategorii uczestnictwa. Studium na kanwie Osoby i czynu Karola Wojtyły oraz badań prof. Henryka Skorowskiego **129**

Bożena Konikowska
Ksiądz profesor Henryk Skorowski. Człowiek o ogromnym dorobku naukowo-badawczy, erudyta i wybitny polski regionalista, dydaktyk, człowiek dialogu **157**

Andrzej Kotecki
Krajoznawstwo a niepodległość **165**

Ks. Józef Mandziuk
O. Kasper Drużbicki Sj (1590-1662) – teolog i mistyk polski w dobie potrydenckiej **183**

Marek Melnyk
Struktura doświadczenia aksjologicznego. Próba subiektywnego uporządkowania **209**

Beata Michalec
Pamięć o Norwidzie **235**

Zbigniew Kazimierz Mikołajczyk
Dzieje i kultura społeczności Mennonitów w rejonie Twierdzy Modlin **255**

Ks. Jan Perszon
Zmierzch kaszubskiej „pustej nocy" **271**

Ks. Jan Kazimierz Przybyłowski
Przebaczenie chrześcijańskie a sprawiedliwość **301**

Tadeusz Skoczek
Polscy strażacy u Jana Pawła II. Papież u Polaków **321**

Bartłomiej Sokołowski
Warszawa, Modlin. Dzieje regionalnych fortyfikacji **339**

Ks. Stanisław Urbański
Pasyjny wymiar Bożego miłosierdzia **377**

Ks. Jerzy Zając
Przed jubileuszem 950-lecia diecezji płockiej. Z historii czasopiśmiennictwa parafialnego **393**

Jolanta Załęczny
Kresowy regionalizm wg Józefa Białynia Chołodeckiego **419**

Redaktor prowadzący
Bartłomiej Sokołowski

DTP
Natalia Roszkowska

ISBN 978-83-66640-68-9

Wydawnictwo Muzeum Niepodległości
(identyfikator wydawnictwa naukowego 42 700)
Al. Solidarności 62; 00-522 Warszawa
wydawnictwo@muzeumniepodleglosci.art.pl

ISBN 978-83-7901-414-9

Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego
Al. Wilanowska 204; 02-730 Warszawa
mhprl@mhprl.pl

Realizacja poligraficzna
WPK. Wspieraj Polska Kulturę

MUZEUM NIEPODLEGŁOŚCI

Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego · WARSZAWA ·

Mazowsze. serce Polski

Muzeum Niepodległości w Warszawie oraz Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego
są jednostkami organizacyjnymi Samorządu Województwa Mazowieckiego